RAZPOL 4



GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA

Liminaire

Lacan
Le mythe individuel du névrotique
Dialogue avec les philosophes français

L'orientation lacanienne
Jacques-Alain Miller, Les réponses du réel

Morceaux choisis de l'histoire de la psychanalyse
Vlado Miheljak, Les questions de la psychologie matérialiste et du freudo-marxisme

Clinique
Marie-Helene Brousse, De l'obligation
Eva Bahovec, Le père en suspens ou de quoi est-il possible de douter
Igor Škamperle, Ménage à trois ou le réel en triple

La psychanalyse avant la lettre
Miran Božovič, Leibniz: Les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck
G. W. Leibniz, De la prescience divine et du libre arbitre

Lalangue
Olga Kunst-Gnamuš, L'opposition entre le discours scientifique et le discours idéologique
Andrej Škerlep, Les éléments de la théorie habermasienne de la société

»La société n'existe pas«
Zoran Kanduč, Difficultes avec le droit — difficultes dans le droit
Milan Balažic, La constitution du champ social yougoslave/slovène II.
Boris Čibej, Encore l'antagonisme

Paradoxes de l'éducation
Renata Salecl, La discipline comme condition de la liberté
Zdenko Kodelja, L'objet de l'éducation

Cinéma
Stojan Pelko, B comme bibliothèque
Marcel Štefančič jr., Les formes du refoulement: »fragging«
Slavoj Žižek, Forme et contenu dans le cinéma des annés 80

Théâtre
Matjaž Berger, Le double agent Bertolt B(recht)

La champ anglo-saxonne
Jennifer Stone, Le triple zéro de Dante, Lacan et Zanzotto
Elizabeth Cowie, Le fantasme

Dieu
Zdravko Kobe, De Deo Joannis Scoti / La création du monde chez Schelling et Hegel
Jean Scot Erigène, De divisione naturae
F. W. J. Schelling, Les conférences de Stuttgart
G. W. F. Hegel, Par quoi la science doit-elle commencer?

La répétition de Freud
Janez Krek, Le caractère ultimatif du sentiment de culpabilité
Gorazd Korošec: Sous le couvert de la métaphors paternelle
Mojca Rupar, Was will das Weib?

Philosophie traversée par la psychanalyse
Mladen Dolar, Au-delà de l'interpellation
Alenka Zupančič, Coffe or tea? Yes, please!
Tomaž Erzar, Les deux moralistes sur l'amour-propre

Cabinet de lecture
Bodenheimer, Elster, Hegel (Slavoj Žižek)

Les deux cent ans de la »Critique de la Raison Pratique«
D. A. F. de Sade, »Français, encore un effort . . .«

RAZPOL 4
Publikacija Freudovskega polja
Direktor Freudovskega polja: Judith Miller
Izdaja: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana
Odgovorni urednik: Slavoj Žižek
Uredniški svetovalec: Jacques-Alain Miller
Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha

RAZPOL 4
Une publication du Champ freudien
Directrice du Champ freudien: Judith Miller
Edité par: La société pour la psychanalyse théorique, Ljubljana
Rédacteur en chef: Slavoj Žižek
Conseilleur éditorial: Jacques-Alain Miller
Comité de rédaction: Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha

194245

V kriznem razdobju, kakršno je sedanje, smo priče svojskemu paradoksu. Bolj ko se družboslovje odpoveduje marksizmu, bolj s samim načinom svojega obstoja in delovanja sprejema postavko — ki jo je najbolj afirmiral prav marksizem — da v sedanjem trenutku ni časa za čisto samozadostno teorijo, da se je treba družbeno angažirati, kritično pripomoči k razrešitvi sedanjih zagat, skratka, da mora teorija vzeti nase svojo odgovornost do družbe. Kako stoji v razmerju do te zahteve psihoanalitična teorija? Tako kot v razmerju do sleherne zahteve: njena prva gesta je, da jo zavrne oziroma frustrira.

Logiko te zavrnitve lahko najčisteje izpostavimo, če jo soočimo s tradicionalnim marksističnim pojmovanjem družbenega antagonizma. To pojmovanje zaznamujeta dve med seboj povezani potezi: obstoji nek temeljni antagonizem, ki »posreduje« vse ostale, ki določa njihovo mesto in težo (razredni antagonizem, ekonomska eksploatacija), hkrati pa zgodovinski razvoj prinaša če ne nujnost, pa vsaj »objektivno možnost« razrešitve tega temeljnega antagonizma in s tem posredno vseh ostalih, t.j. — kot se glasi priljubljena marksistična formulacija — ista logika, ki je človeštvo gnala v razredno odtujenost, ustvarja tudi pogoje za pot iz nje: »rano zaceli le kopje, ki jo je zadelo«, kot pravi že Wagner, Marxov sodobnik, skozi Parsifalova usta. Na enotnosti teh dveh potez temelji marksistično pojmovanje revolucije oziroma revolucionarne situacije: to je situacija metaforične zgostitve, v kateri postane jasno, da ni mogoče rešiti nobenega posamičnega vprašanja, ne da bi rešili vseh oziroma, natančneje, Temeljnega Vprašanja, ki uteleša antagonistični značaj celote. V »normalnem«, predrevolucionarnem stanju se gre vsakdo svoje partikularne boje (delavci stavkajo, feministke se borijo za pravice žensk, mirovniki proti vojni, demokrati za več svoboščin, ekologi proti izkoriščanju narave . . .), marksisti pa vso umetelnost svojega argumentiranja usmerjajo v to, da bi preprečali zastopnike teh parcialnih bojev, kako leži njihova prava rešitev le v globalni revoluciji: dokler imamo kapitalska razmerja, bo v razmerjih med spoloma nujno prevladoval seksizem, bo vedno pretila nevarnost vojne, bodo svoboščine v odločilnih momentih zmerom omejene, bo narava zmerom v zadnji liniji le predmet slepega izkoriščanja . . . (zadnji obupani poskus takšne totalizacije je razvil Perry Anderson v On the Tracks of Historical Materialism). *Globalna revolucija bo odpravila temeljni družbeni antagonizem in pripeljala do družbe, ki bo v osnovi presojna, racionalno uravnavana itd.*

Odločilno za post-marksizem je kajpada, da prelomi s to logiko, ki — mimogrede povedano — ni nujno marksistično obarvana, marveč lahko postavi v ospredje tudi katerega od antagonizmov, ki se marksizmu kaže kot sekundaren. Tako imamo npr. feministični fundamentalizem (ključen je antagonizem spolov, ni globalne osvoboditve brez emancipacije žensk, brez premaganja seksizma), demokratski fundamentalizem (temeljna zahodna vrednota je napredek demokratizacije, vsi ostali boji — ekonomski, feministični, boji manjšin itd. — so le nove aplikacije oziroma radikalizacije demokratskega načela), ekološki fundamentalizem (ekološka kriza je temeljno vprašanje človeštva, vsa ostala je treba gledati v funkciji tega), in — zakaj ne? — psihoanalitični fundamentalizem, npr. Marcusejev V Erosu in civilizaciji *(jedro krize sodobnosti je represivni ustroj subjektove libi-*

UNIVERZITETNA KNJIŽNICA MARIBOR

dinalne ekonomije, ko se bo subjekt spravil s svojo nagonsko substanco, bo to omogočilo rešitev ostalih vprašanj).

Ta psihoanalitični fundamentalizem je toliko paradoksen, kolikor je prav psihoanaliza tista, ki s svojo koncepcijo »nagona smrti« najbolj radikalno spodbije orisano logiko Temeljnega Vprašanja. Tu je seveda treba povsem odmisliti Freudov biologistični nesporazum: »nagon smrti« ni nikakršno biološko dejstvo, marveč ime za dejstvo, da je človekov psihizem podrejen nekemu slepemu avtomatizmu ponavljanja onstran življenjskih interesov samoohranitve, harmoničnega ujemanja z okoljem itd. Človek je — kot pravi že Hegel — »na smrt bolna žival«, žival, ki jo kot nezasitni parazit izžema govorica. »Nagon smrti«, ta razsežnost radikalne negativnosti, ta možnost ne le fizičnega uničenja, marveč hkrati zničenja same zgodovinske tradicije, simbolnega univerzuma, v tej perspektivi ni zvedljiv na izraz odtujenih družbenih razmer, marveč definira condition humaine kot tako: rešitev ni v tem, da ga »ukinemo«, »prevladamo«, marveč da priznamo njegovo ireduktibilno danost in nato, na osnovi tega priznanja, skušamo najti modus vivendi z njim —vsa »kultura« je neke vrste reakcijska tvorba, da bi obvladali, omejeli, kanalizirali, z eno besedo: prav kultivirali to travmatično jedro, ta radikalna antagonizem, skozi katerega človek pretrga popkovino z živalsko homeostazo. Ne le da smoter ni več odprava tega travmatičnega jedra, marveč je pravi vir totalitarne skušnjave prav težnja, da bi odpravili ali zanikali to travmo: ni naključno, da so bili največji zločini in holokavsti storjeni v imenu ideje o harmoničnem Človeku, o Novem Človeku brez strukturnega antagonizma. Homologno logiko bi lahko razvili ob ekologiji: človek je kot tak »rana narave«, vrnitve k naravnemu ravnotežju, k ujemanju z okoljem, ni, gre za to, da pristanemo na ta razcep, na to strukturno »izkoreninjenost« človeka, in jo na podlagi tega priznanja skušamo naknadno kolikor mogoče zakrpati; vse ostalo (iluzija vrnitve k naravni podlagi ali ideja totalnega podružbljanja narave) vodi v totalitarizem. Isto je s feminizmom: »spolnega razmerja ni«, je per definitionem antagonistično, »nemogoče«, končne rešitve ni, in podlaga izgradnje kolikor toliko normaliziranega razmerja med spoloma je priznanje tega temeljnega antagonizma. Isto je z demokracijo: demokracija je — če naj ponovimo zlizan Churchillov domislek — »najslabši vseh možnih sistemov, problem je le v tem, da ni boljšega«, t.j. demokraciji je ireduktibilno lastna možnost korupcije, vladavine bebavosti, le da vsak poskus, odpraviti to tveganje in vzpostaviti »pravo« (realno, vsebinsko) demokracijo, pripelje v svoje nasprotje, v odpoved sami demokraciji. — Prav tu bi lahko zagovarjali trditev, da je bil prvi post-marksist Hegel: ali ni njegova teza v tem, da se antagonizma meščanske družbe ne da odpraviti brez padca v terorizem, da ga država lahko le naknadno omejuje? In zasluga Hegemonije in socialistične strategije Laclaua in Mouffove je, kot se zdi, da je na podlagi tega modela prva razvila koherentno teorijo družbenega polja: gre za priznanje neke izvirne, radikalne in ireduktibilne »travme« in hkrati za to, da pomeni vsak poskus totalizacije naknadno šivanje tega razcepa, ki je per definitionem v zadnji liniji obsojeno na neuspeh — ves poudarek je prav na tem, da ne smemo biti radikalni, da ne smemo vztrajati na radikalni rešitvi, marveč moramo pristati na to, da smo zmerom v vmesnem prostoru, da živimo v sposojenem času, da je vsaka rešitev zasilna: »radikalna demokracija«, za katero se zavzemata, prav ni »radikalna« v pomenu čiste, prave demokracije, marveč njena »radikalnost« implicira, da lahko demokracijo ohranimo le tako, da jo razvijamo na podlagi zavesti o njeni radikalni nemožnosti. Šele tukaj se tradicionalno marksistično gledišče obrne: medtem ko je v njem globalna rešitev, globalen prevrat pogoj dejanske rešitve vseh parcialnih vprašanj, je tukaj priznanje globalne zagate, nemožnosti, priznanje ireduktibilnega antagonizma, pogoj kolikor toliko uspešnih parcialnih in začasnih rešitev.

In naloga psihoanalize ni najdevanje teh bolj ali manj uspešnih parcialnih rešitev; njena naloga je zgolj v tem, da ob vsaki teh rešitev pokaže točko njenega zloma.

Individualni mit nevrotika

Individualni mit nevrotika *je bil v obliki predavanja predstavljen na* Collège philosophique *Jeana Wahla. Besedilo se je leta 1953 razširilo brez Lacanovega privoljenja, ne da bi ga bil sam korigiral (cf.* Ecrits, *str. 72, op. 1).*

Želja Psychoanalytic Quaterly *po objavi njegovega prevoda me je vodila k temu, da sem vnesel potrebne popravke. Pričujoča verzija, ki jo je avtor ponovno prebral, tako pomeni »reprizo« — sicer napovedano leta 1966, a nikoli izpeljano.*

Prevod gospe Marthe Evans bo izšel v enem prihodnjih zvezkov ameriške revije.

J. A. M.
september 1987

Govoril vam bom o neki snovi, ki jo moramo znova opredeliti, kar je samo po sebi dovolj težavno.

Težavnost tega izvajanja niti ni tolikanj notranja. Izvira predvsem iz dejstva, da obravnava neko novost, ki sta mi jo omogočila spoznati tako moje analitično izkustvo kot poskus poglobitve temeljne realnosti analize, ki ga izvajam v poučevanju, imenovanem seminar. Če naj zaslutite njegov doseg, tedaj moram ta izvirni kos iztrgati tako iz omenjenega poučevanja kot iz izkustva — od tod čisto posebne težave tega izvajanja.

Prav zaradi tega vas vnaprej prosim za potrpežljivost ob morebitnih začetnih težavah v razumevanju tega, za kar gre.

I

Naj vas uvodoma spomnim, da je psihoanaliza disciplina, ki se nam v množici znanosti kaže v čisto posebnem položaju. Pogosto pravijo, da sploh ni znanost v pravem pomenu besede — kar očitno vsebuje nasprotno trditev: da je preprosto neka umetnost. Če to pomeni, da ni nič drugega kot neka tehnika, neka operativna metoda, nek skupek navodil — tedaj je taka trditev napačna. Ni pa napačna, če besedo *umetnost* uporabimo v pomenu, kakor so jo uporabljali v srednjem veku, ko so govorili o svobodnih umetnostih — saj poznate niz, ki gre od astronomije k dialektiki preko aritmetike, geometrije, glasbe in gramatike.

Danes zagotovo težko dojamemo namen in doseg tako imenovanih svobodnih umetnosti v življenju in v misli srednjeveških mojstrov. Vendar je gotovo, da jih karakterizira in obenem razločuje od znanosti, ki so iz njih izpeljane, dejstvo, da postavljajo v prvi plan nekaj, kar bi lahko imenovali temeljno razmerje po meri človeka. No, in psihoanaliza je trenutno morda edina disciplina, ki jo je moč primerjati s svobodnimi znanostmi, kolikor ohranja to razmerje človekove mere s samo seboj — to notranje, vase zaprto, neizčrpno, krožno razmerje, ki vsebuje rabo govora par excellence.

Natanko zaradi tega analitičnega izkustva ni mogoče nikoli dokončno objektivirati. Vselej se v njegovem osrčju pojavlja neka resnica, ki se je ne da izreči, saj jo vzpostavlja prav govor in bi torej na določen način sam govor moral biti izrečen — to pa je strogo vzeto natanko tisto, kar kot govor ne more biti izrečeno.

Opazujemo sicer lahko, kako iz psihoanalize izpeljujejo metode, s katerimi si prizadevajo objektivirati sredstva za obravnavo človeka, tega humanega objekta. Pa vendar gre le za tehnike, izpeljane iz te temeljne umetnosti, kakršna je psihoanaliza — kolikor jo vzpostavlja tisto intersubjektivno razmerje, za katerega sem vam rekel, da ne more biti izčrpano, saj nas prav ono naredi ljudi. Vseeno se še kako trudimo najti neko formulo, ki bi uspela izraziti bistvo tega razmerja, in prav zato je v osrčju analitičnega izkustva nekaj takega, kar je strogo vzeto mit.

Mit podeljuje diskurzivno formulo tistemu, kar ne more biti posredovano z definicijo resnice, kolikor je definicija resnice lahko oprta le sama nase in kolikor jo vzpostavlja prav napredovanje govora. Govor ne more niti samega sebe niti približevanja resnici dojeti kot objektivno resnico. Lahko jo le izrazi — in to na mitičen način. V tem smislu lahko rečemo, da ima tisto, s čimer analitična teorija konkretizira intersubjektivno razmerje — Ojdipov kompleks torej —, vrednost mita.

Danes vam bom predstavil serijo izkustvenih dejstev, ki jih bom poskušal uporabiti kot primere v zvezi s tistimi formacijami, ki jih ugotavljamo v vedenju subjektov, sprejetih v analizo — npr. nevrotičnih subjektov — in ki so gotovo znane vsem, ki jim analitično izkustvo ni povsem tuje. Te formacije terjajo, da v ojdipovski mit — kolikor je le-ta v osrčju analitičnega izkustva — vnesemo določene strukturne modifikacije v skladu z našim lastnim napredovanjem v razumevanju analitičnega izkustva. To nam obenem dovoljuje, da na drugi stopnji dojamemo popolno prežetost analitične teorije s temeljnim konfliktom, ki prek tekmovanja z očetom veže subjekta z neko temeljno simbolno vrednostjo — videli pa boste, da se to vselej dogaja skozi določeno konkretno, s posebnimi družbenimi okoliščinami zvezano degradacijo figure očeta. Sàmo izkustvo je tako razpeto med podobo vselej degradiranega očeta in med neko drugo podobo, katere meri se naša praksa vse bolj približuje, saj lahko njene učinke meri kar pri samem analitiku — kolikor le-ta v simbolnem odnosu s subjektom na zanesljivo prikrit in s strani analitične teorije skorajda zatajevan način, kot kak zarotnik, privzema položaj mojstra-učitelja, te s propadom naše zgodovine tako močno obledele osebe: moralnega mojstra; mojstra, ki nevednega vpeljuje v razsežnost temeljnih človeških odnosov in mu obenem pripravlja tisto, kar bi lahko imenovali dostop do zavesti, celo do modrosti, skozi proces prisvajanja človeške usode.

Če naj se zanesemo na definicijo mita kot neke določene objektivirane predstavitve eposa oziroma geste, ki na imaginaren način izraža temeljne odnose, značilne za določen modus človeškega bitja v določeni dobi; če ga torej razumemo kot družbeni izraz — prikrit ali očiten, virtualen ali uresničen, smiseln ali nesmiseln — tega modusa bitja, tedaj je gotovo, da lahko njegovo funkcijo odkrijemo celo v doživljanju nevrotika. Izkustvo nam dejansko ponuja vsakovrstne manifestacije, ki se ujemajo s to shemo in za katere zares lahko rečemo, da gre za mite v pravem pomenu besede. Pokazal vam bom to s primerom, za katerega sem prepričan, da je med najbližjimi spominu vseh tistih med vami, ki se zanimajo za tovrstna vprašanja. Izposodil sem si ga pri enem od velikih Freudovih opazovanj.

Ta opazovanja so občasno deležna povečanega zanimanja v poučevanju, kar pa vseeno ni motilo enega naših eminentnih sodrugov, da bi nedavno — slišal sem to iz njegovih ust — ne izrazil svojevrstnega prezira nad njimi.

Rekel je, da je njihova tehnika tako nespretna kot arhaična. Če pomislimo na napredek, ki smo ga dosegli z upoštevanjem intersubjektivnega odnosa ter z razlago le-tega s pomočjo odnosov, ki se med seansami vzpostavijo med subjektom in nami, bi taka trditev konec koncev morda celo vzdržala. Toda ali je moj sogovornik res moral iti tako daleč in reči, da so bili Freudovi primeri slabo izbrani? Seveda, za vse je mogoče reči, da so nepopolni, da so mnogi med njimi zaustavljene psihoanalize, nekakšni drobci analize. Toda prav to bi nas moralo voditi k temu, da premislimo in se vprašamo, zakaj je Freud izbral prav njih. Vse to seveda le s pogojem, da Freudu zaupamo. In zaupati mu je treba.

Ni dovolj reči — kot nadaljuje tisti, čigar izjave sem vam navedel —, da od tod izhaja vsaj nek hrabrilni značaj, ki naj pokaže, da včasih zadošča že čisto drobno zrnce resnice, ki mu uspe pojaviti se in vznikniti navkljub oviram, ki mu jih izvajanje postavlja nasproti. Mislim, da je tak pogled na stvari nepravilen. V resnici je mojemu sogovorniku drevo vsakdanje prakse zakrilo doseg gozda, ki je vzniknil iz freudovskih tekstov.

V ta namen sem za vas izbral *»Podganarja«* in upam, da bom ob tej priložnosti zmogel utemeljiti Freudovo zanimanje za ta primer.

II

Za obsesivno nevrozo gre. Prepričan sem, da ni med tistimi, ki so prišli poslušat pričujoče predavanje, nikogar, ki bi ne slišal govoriti o domnevnih koreninah in strukturi te nevroze — namreč o agresivni napetosti, fiksaciji instinktov itd. Napredek analitične teorije je v sam izvor našega razumevanja obsesivne nevroze postavil izjemno kompleksno genetično elaboracijo in brez dvoma ta element, to fazo fantazmatskih oziroma imaginarnih tem, na katero ponavadi naletimo med analizo obsesivne nevroze, znova najdemo tudi med branjem *»Podganarja«*. Toda ta, za bralce oziroma učence pomirjujoča plat, značilna za »domače«, vulgarizirane misli, pravzaprav bralcu prikriva izvirnost tega opazovanja ter njegov posebej pomenljiv in prepričljiv značaj.

Kot veste, dolguje ta primer svoj naziv neki zares fascinantni fantazmi, katere očitna funkcija v psihologiji krize, ki je subjekta privedla k psihoanalitiku, je funkcija izbruha. To je pripoved o nekem mučenju, vselej deležnem posebne osvetlitve, skorajda resnične slovesnosti, katerega bolj ali manj domiseln dispozitiv je v tem, da umetno razdražena podgana vdre v anus mučenca. Ko prvič sliši to pripoved, je subjekt v stanju fascinirane zgroženosti, ki pa ne sproži njegove nevroze, temveč aktualizira njene teme ter izzove tesnobo. Nato sledi cela elaboracija, katere strukturo moramo sedaj prikazati.

Nedvomno je ta fantazma bistvena za teorijo determinizma nevroze, saj nanjo naletimo še v številnih temah v teku opazovanja. Toda — ali je res samo v tem vsa njena zanimivost? Ne le da nisem tega mnenja, temveč sem celo prepričan, da je za sleherno pozorno branje glavna zanimivost prav ekstremna partikularnost tega primera.

Freud je vedno poudarjal, da je treba vsak primer študirati v vsej njegovi partikularnosti — natanko tako, kot da bi pozabili na vso teorijo. Partikularnost pričujočega primera pa je prav v očitnem, vidnem značaju razmerij v igri. Eksemplarična vrednost tega partikularnega primera je v njegovi preprostosti — podobno kot lahko rečemo, da ima v geometriji nek partikularen primer bleščečo premoč očitnosti v razmerju do dokazovanja, katerega resnica bo zaradi svojega diskurzivnega značaja ostala skrita v teminah dolge vrste dedukcij.

V tem je izvirnost tega primera, očitna vsakemu vsaj malo pozornemu bralcu.

Konstelacija — zakaj pa ne? v pomenu, ki ga uporabljajo zvezdoslovci — izvirna konstelacija, ki je privedla do rojstva subjekta, do njegove usode, rekel

bi celo do njegove predzgodovine (temeljni družinski odnosi, ki so strukturirali zvezo njegovih staršev), je v zelo natančnem razmerju — morda bi se ga dalo definirati s formulo transformacije — s tistim, kar se v tem primeru kaže kot najbolj naključno, najbolj fantazmatsko, najbolj paradoksno morbidno — namreč z zaključnim stanjem razvoja njegove velike obsedajoče bojazni, s tem imaginarnim scenarijem, v katerem išče rešitev pred tesnobo, zvezano z izbruhom krize.

Konstelacija subjekta je v družinski tradiciji oblikovana skozi pripoved o določenem številu potez, ki specificirajo starševsko zvezo.

Vedeti je treba, da je bil oče na začetku svoje kariere podoficir in da je zelo »podoficirski« tudi ostal — kolikor ta naziv sicer vsebuje mero avtoritete, vendar nezadostne. V ocenah sodobnikov ga vztrajno spremlja določeno podcenjevanje, svojevrstna mešanica drznosti in smeha pa ponuja podobo običajne osebe, ki jo znova srečamo v simpatičnem možu, ki ga opiše subjekt. Oče se znajde v položaju, da sklene tisto, čemur pravimo poroka iz koristi: žena pripada okolju, precej bolje uvrščenem znotraj meščanske hierarhije, in mu tako prinese ne le sredstva za življenje, temveč tudi položaj, ki ga bo deležen v trenutku, ko se bosta odločila imeti otroka. Prestiž je torej na strani matere. Eno najpogostejših zbadanj med takimi osebami, ki se pravzaprav čisto dobro razumejo in se celo zdijo zvezani z resničnim čustvom, je svojevrstna dialoška igra med zakoncema: soproga kot za zabavo omeni živo navezanost svojega soproga, tik pred poroko, na neko revno, a privlačno mladenko, mož pa vsakič znova protestira in zatrjuje, da je šlo za nekaj tako bežnega kot daljnega ter pozabljenega. Toda ta igra, katere ponavljanje morda celo pomeni, da vsebuje del prevare, je nedvomno globoko vplivala na mladega subjekta, ki bo pozneje postal naš pacient.

Še nek drug element družinskega mita ni nepomemben. Taisti oče je imel v času svoje vojaške kariere določene težave, če naj uporabimo ta nedolžni izraz. Storil ni nič več in nič manj kot to, da je zaigral sredstva polka, katerih skrbnik je po svoji funkciji bil. Vso vsojo čast, celo lastno življenje — v smislu kariere ter lika, ki naj bi ga še naprej predstavljal v družbi — je odtlej dolgoval posegu nekega prijatelja, ki mu je posodil vsoto za vrnitev dolga in tako postal njegov rešitelj. O tem trenutku kot o zares pomembni in pomenljivi epizodi očetovske preteklosti bomo še govorili.

Tako se nam torej predstavlja družinska konstelacija subjekta. Pripoved jo v teku analize razgrinja košček za koščkom, ne da bi jo subjekt kakorkoli povezal s čimerkoli iz sedanjega dogajanja. Zares je potrebna vsa Freudova intuicija, da bi razumeli, kako so prav tu bistveni elementi izbruha obsesivne nevroze. Konflikt *bogata žena/revna žena* se očitno natančno ponovi v subjektovem življenju v trenutku, ko ga oče sili v poroko z neko bogato žensko — tedaj je torej izbruhnila nevroza v pravem pomenu besede. Skoraj v istem trenutku, ko omeni to dejstvo, pravi subjekt naslednje: *»Povedal vam bom nekaj, kar zagotovo nima nikakršne zveze z vsem, kar se mi je zgodilo«*. Freud zvezo seveda takoj opazi.

Dejansko je že samo s panoramskim preletom opazovanja mogoče videti strogo ustreznost med omenjenimi začetnimi elementi subjektivne konstelacije in med zaključnim razvojem fantazmatske obsesije. Kakšen je ta nadaljnji razvoj? Podoba mučenja je sprva, povsem v skladu z načinom mišljenja, značilnim za obsesivca, zaplodila vse mogoče bojazni: boji se namreč, da bi tovrstno mučenje nekega dne lahko zadelo njemu najljubše osebe, še posebej pa ga je strah za osebo idealizirane revne ženske, ki ji namenja neko ljubezen, katere slog in resnično vrednost bomo kaj hitro videli — gre prav za obliko ljubezni, značilno za obsesivnega subjekta — ter, še bolj paradoksno, za očeta, ki pa je v tem trenutku že pokojen ter zato zreduciran na zamišljeno osebo v onstranstvu. Na koncu pa ga te bojazni priženejo do obnašanj, ki nam pokažejo,

da se nevrotične konstrukcije obsesivca pogosto iztečejo na meji delirantnih konstrukcij.

Znajde se v položaju, ko mora plačati ceno nekega predmeta, katerega določitev še zdaleč ni nepomembna: gre namreč za par naočnikov, ki jih je izgubil med velikimi manevri — med tistimi istimi manevri, med katerimi je tudi prvič slišal pripoved o omenjenem mučenju in med katerimi je izbruhnila sedanja kriza. Od svojega optika z Dunaja — vse skupaj se namreč dogaja v stari Avstro-Ogrski, še pred začetkom prve svetovne vojne — zahteva nujno zamenjavo naočnikov in ta mu z ekspresno pošto pošlje majhen paket z zahtevano vsebino. No, in zdaj ga tisti kapetan, ki mu je povedal zgodbo o mučenju in ki ga tudi sicer močno impresionira s svojevrstno parado krutih okusov, obvesti, da mora povrniti stroške nekemu poročniku A, ki skrbi za poštne zadeve in ki naj bi poravnal vsoto zanj. Do zaključnega razvoja krize pride prav v zvezi z mislijo na povračilo. Subjekt si dejansko zastavi nevrotično nalogo povrniti vsoto — toda v natančno določenih pogojih. Naloži si jo v obliki neke notranje zapovedi, kakršna vznikne v obsesivni duševnosti, v protislovju s svojim prvim vzgibom, ki je bil izražen v obliki *»ne plačati«*. Zdaj ga nasprotno vidimo zvezanega s samim seboj s svojevrstno prisego, *»plačati A-ju«*. Toda kaj hitro se prepriča o neustreznosti tega absolutnega imperativa, saj za poštne zadeve ne skrbi A, temveč neki poročnik B.

To še ni vse. Celo v trenutku, ko se v njem rojevajo vse te blodnje, naš subjekt še kako dobro ve — kot se izkaže v nadaljevanju —, da v resnici te vsote ne dolguje niti poročniku B-ju, temveč preprosto gospodični s pošte, ki je rade volje zaupala B-ju, spoštovanemu gospodu oficirju, ki se ravnokar mudi v bližini. Navzlic temu je subjekt vse do trenutka, ko se bo zaupal Freudovi negi, v stanju maksimalne tesnobe, ki jo spremlja eden tistih konfliktov, tako značilnih za vedenje obsesivca, in ki se v celoti odvija po naslednjem scenariju: zaklel se je, da bo vsoto vrnil A-ju, zato mora — če naj njemu najdražjih ne zadanejo katastrofe, ki jih napoveduje obsesija — vse skupaj urediti tako, da bo poročnik A izročil vsoto velikodušni gospodični s pošte, ta pa bo zadevno vsoto pred njegovimi očmi predala poročniku B-ju — sam bo torej izplačal poročniku A-ju ter tako dobesedno izvršil svojo prisego. Zdaj vidite, kam ga — v skladu s sklepanjem, značilnim za nevrotike — vodi notranja nujnost, ki mu ukazuje.

V tem scenariju o prenosu določene vsote denarja s poročnika A-ja na velikodušno gospodično s pošte, ki je bila pripravljena kriti stroške, nato pa še z gospodične na nek drug moški lik, lahko prepoznate shemo, ki je — komplementarna na enih in suplementarna na drugih točkah, na določen način vzporedna in na drug način inverzna — ekvivalent izvorne situacije, kolikor z določeno težo pritiska na duh subjekta ter na vse tisto, kar iz njega naredi lik s čisto posebnim načinom odnosov nasproti drugim — lik, ki se imenuje nevrotik.

Slediti temu scenariju je seveda nemogoče. Subjekt še kako dobro ve, da ničesar ne dolguje niti A-ju niti B-ju, temveč gospodični s pošte, in da bi v primeru realizacije scenarija prav ona na koncu ostala praznih rok. Vendar imperativna realnost realnega — kot vselej v vedenju nevrotikov — prekaša vse tisto, kar ga neskončno trpinči — trpinči celo še na vlaku, s katerim se pelje v smer, natanko nasprotni tisti, ki bi jo moral izbrati, če naj vpričo gospodične s pošte opravi svojo spravitveno slovesnost, ki se mu zdi tako nujna. Četudi si na vsaki postaji govori, da lahko še vedno izstopi, zamenja vlak in se vrne, je vseeno namenjen na Dunaj, kjer se bo zaupal Freudu in se zadovoljil s tem, da po enkrat že začetem zdravljenju preprosto pošlje nakazilo gospodični s pošte.

Ta fantazmatski scenarij se torej predstavlja kot majhna drama, kot gesta, ki je povsem natančna manifestacija tistega, kar imenujem individualni mit nevrotika.

Le-ta v resnici odseva — na subjektu sicer nedvomno nedostopen, a še zdaleč ne tudi absolutno zaprt način — inavguralni odnos med očetom, materjo in likom

prijatelja, bolj ali manj zabrisanim v preteklosti. Tega odnosa očitno ni mogoče pojasniti zgolj na dejstven način, ki sem vam ga pravkar prikazal, saj vso svojo vrednost črpa prav iz subjektivnega razumevanja samega subjekta.

Kaj torej temu drobnemu fantazmatskemu scenariju podeljuje njegov mitični značaj? Vsekakor ne zgolj preprosto dejstvo, da uprizarja slovesnost, ki bolj ali manj natančno reproducira v njej prikriti inavguralni odnos — ta odnos tudi že modificira v smislu neke določene težnje. Na eni strani imamo v samem izvoru očetov dolg do prijatelja: pozabil sem vam namreč povedati, da ni prijatelja nikoli več našel — prav to ostaja skrivnostno v izvorni zgodbi — in mu torej nikoli ni mogel povrniti dolga. Na drugi strani pa imamo v očetovi zgodbi substitucijo — substitucijo bogate ženske z revno. No, znotraj subjektove razvite fantazme opazimo svojevrstno zamenjavo zaključnih terminov obeh funkcionalnih razmerij. Poglobljen premislek temeljnih dejstev v tej obsesivni krizi dejansko pokaže, da tisti objekt želje, ki subjekta trpinči in ga sili k vrnitvi v okolje gospodične s pošte, sploh ni ta gospa sama, temveč neki lik, ki v subjektovi nedavni zgodovini uteleša revno žensko — neka gostilniška strežnica namreč, ki jo je srečal med manevri in s katero se je v ozračju heroične gorečnosti, ki karakterizira vojaško bratovščino, spustil v eno tistih pustolovščin zbadanja, v katerih se radovoljno izlivajo čustva. Če naj poplača dolg, ga mora na nek način vrniti — ne prijatelju, temveč revni ženski, s tem pa tudi že bogati, s katero jo nadomešča zamišljeni scenarij.

Vse se odvija tako, kot da bi se zagate, lastne izvorni situaciji, premeščale na neko drugo točko mitične mreže, kot da bi se tisto, kar ni bilo razrešeno tedaj, vselej reproduciralo zdaj. Za lažje razumevanje naj povem, da obstoji v izvorni situaciji, kakor sem vam jo opisal, določen dvojni dolg. Na eni strani imate frustracijo, celo svojevrstno kastracijo očeta. Na drugi strani pa je nek nikoli razrešen socialni dolg, vsebovan v razmerju z likom prijatelja iz ozadja. Gre torej za nekaj bistveno drugačnega od trikotniškega odnosa, tipičnega za izvor nevrotičnega razvoja. Položaj predstavlja svojevrstno dvoumnost, diplopijo — element dolga je hkrati umeščen na dva plana in natanko v nemožnosti razločitve teh dveh planov se dogaja vsa drama nevrotika. Z nenehnimi poskusi prikritja enega plana z drugim izvaja nevrotik krožno, nikoli zares zadovoljivo operacijo, ki nikakor ne zaključi kroga.

Prav to se dejansko tudi dogaja v nadaljevanju. Kaj se zgodi, ko se podganar zaupa Freudu? Sprva se Freud v njegovih čustvenih odnosih neposredno znajde na mestu prijatelja, ki igra vlogo vodiča, svetovalca, zaščitnika, pomirjujočega skrbnika, ki mu na zaupane obsesije in tesnobe praviloma odgovarja: *»Nikoli nisi storil ničesar zlega; le brez skrbi — ti nisi kriv!«*. Freud torej nadomešča prijatelja. In zelo hitro se sprožijo agresivne fantazme. Le-te niso zvezane izključno, celo še zdaleč ne, s tem, da Freud nadomešča očeta — kot to skuša prikazati Freudova lastna razlaga — temveč predvsem, tako kot v fantazmi, s prijateljevo substitucijo omenjenega lika bogate ženske. In zares si v tem svojevrstnem kratkem deliriju, ki pri močno nevrotičnih subjektih pomeni resnično strastno fazo znotraj samega analitičnega izkustva, subjekt kaj hitro prične zamišljati, da mu hoče Freud dati nič manj kot svojo lastno hčer, iz katere naredi fantastično osebo, obloženo z vsemi dobrinami, in ki si jo predstavlja v povsem enkratni obliki lika z naočniki iz govna na očeh. Gre torej za to, da Freudov lik nadomesti neko dovolj dvoumno osebo, ki je hkrati zaščitnik in zlo-tvor, čigar naočniki obenem dovolj nazorno označujejo narcistično razmerje s samim subjektom. Mit in fantazma se v tej točki združujeta, strastno izkustvo, zvezano z aktualnim doživetjem odnosa z analitikom, pa prek ovinka identifikacije, ki jo vsebuje ta odnos, ponuja vzgon za razrešitev določenega števila problemov.

Izbral sem seveda dovolj partikularen primer. Rad pa bi vztrajal na naslednji klinični realnosti, ki lahko služi za orientacijo v analitičnem izkustvu: pri nevrotiku gre za neko situacijo kvarteta, ki se neprenehoma obnavlja, a nikoli ne obstoji zgolj na enem samem planu.

Naj shematiziram: recimo, da gre za subjekt moškega spola, katerega moralno in psihično ravnovesje terja privzetje lastne funkcije — kot tak se mora prepoznati v svoji funkciji moškosti in v svojem delu, privzeti mora njune plodove brez konflikta, ne da bi se mu zdelo, da le-te zasluži kdo drug ali da jih ima sam zgolj po naključju, ter končno, ne da bi prišlo do tistega notranjega razcepa, ki iz subjekta naredi odtujeno pričo dejanj svojega lastnega jaza. To je prva zahteva. Druga pa je zahteva po nekem užitku, zvezanem z življenjem subjekta — po užitku, ki ga lahko od trenutka, ko je seksualni objekt enkrat izbran, označimo kot tihega in enoznačnega.

In kaj zdaj? Vsakič ko nevrotik uspe — ali se vsaj približa uspehu — v privzetju svoje lastne vloge; vsakič ko nekako le postane identičen s samim seboj in se tako prepriča v utemeljenost svoje manifestacije v določenem socialnem konktekstu — vsakič znova se objekt, spolni partner, podvoji, tokrat pač v obliki *bogata ali revna ženska.* Kar je zares frapantnega v psihologiji nevrotika — da bi se je dotaknili, tokrat zadostuje že vstop v realno življenje subjekta in ne več v njegovo fantazmo —, je neka aura izničenja, ki najpogosteje obdaja spolnega partnerja, tistega najbolj realnega, ki je subjektu najbližji in s katerim ga ponavadi vežejo najbolj legitimne vezi razmerja oziroma zakona. Hkrati pa se pojavi neka oseba, ki to prvo podvoji in ki je predmet bolj ali manj idealizirane strasti, na bolj ali manj fantazmatski način — povsem v slogu, analognem strastni ljubezni *(l'amour-passion),* ki konec koncev vodi k smrtonosni identifikaciji.

Če se torej na eni strani, po eni plati svojega življenja, subjekt trudi ponovno najti enotnost lastne senzibilnosti, tedaj vidi na nasprotnem koncu verige, v privzetju lastne družbene funkcije in lastne moškosti — ker sem pač izbral primer moškega —, vznikniti poleg sebe lik, s katerim je hkrati v narcističnem in smrtnem razmerju. Prav na ta lik prenese vso težo tega, da ga zastopa v svetu in živi namesto njega. To ni zares on — počuti se izločenega, je izven svojega lastnega vedenja, nikakor ne more zajeti njegovih partikularnosti in naključij, počuti se neuglašenega s svojim lastnim obstojem in zagata se reproducira.

Prav v tej čisto posebni obliki narcistične podvojitve živi drama nevrotika in v razmerju z njo dobijo vso svojo vrednost tudi različne mitične tvorbe, katerih primer sem vam ravnokar ponudil v obliki fantazem, ki pa jih prav tako lahko odkrijemo tudi v drugih oblikah, na primer v sanjah. Številni so primeri v pripovedih mojih pacientov. Prav v tej točki lahko subjektu zares pokažemo izvorne partikularnosti njegovega primera — in to na veliko bolj natančen ter zanj živ način kot pa s tradicionalnimi shemami, ki so izpeljane iz trikotniške tematizacije Ojdipovega kompleksa.

Rad bi vam navedel še nek drug primer in pokazal njegovo koherenco s prvim. S tem namenom sem izbral primer, ki je zelo blizu opazovanju *»Podganarja«,* le da pripada vsebini druge vrste — namreč poeziji oziroma literarni fikciji. Gre za epizodo iz Goethejeve mladosti, ki nam jo ta opisuje v *Pesništvu in resnici.* Nisem je izbral kar tako — dejansko gre za eno najbolj cenjenih literarnih tem v izpovedih podganarja.

III

Goetheju je dvaindvajset let, živi v Strasbourgu — gre torej za slavno epizodo njegove zaljubljenosti v Frédérique Brion, katere nostalgični spomin ni zanj ugasnil vse do poznih življenjskih let. Pomagala mu je premagati preklet-

stvo, ki mu ga je naložila ena njegovih prejšnjih ljubezni po imenu Lucinde: prekletstvo nad slehernim ljubezenskim zbližanjem z žensko, še posebej pa v zvezi s poljubom na ustnice.

Prizor je vreden tega, da ga obnovimo. Omenjena Lucinde ima sestro, nekolikanj preveč prebrisano, da bi lahko bila povsem iskrena, in ta sestra skuša prepričati Goetheja, kakšno trpljenje je povzročil ubogemu dekletu. V isti sapi ga torej prosi, naj se umakne, njo pa, prebrisanko, naj počasti z jamstvom poslednjega poljuba. In prav v tem trenutku ju preseneti Lucinde ter reče: *»Naj bodo te ustnice za vedno preklete! Naj nesreča zadane prvo, ki se jih bo dotaknila!«*. Očitno torej Goethe ni brez razloga, vsej tedanji nadutosti osvajalne adolescence navkljub, sprejel prekletstvo kot prepoved, ki mu odtlej preči pot v vseh njegovih ljubezenskih podjetjih. Zdaj nam torej pripoveduje, kako je — vzpodbujen z odkritjem tako očarljive mladenke, kakršna je bila Frédérique Brion — prvič uspel premagati prepoved in kakšno zmagoslavno opojnost je občutil, ko je spoznal, da obstoji nekaj močnejšega od njegovih notranje naloženih prepovedi.

Gre za eno najbolj enigmatičnih epizod Goethejevega življenja, nič manj nenavadna pa ni tudi njegova odpoved Frédérique. *Goethesforscher* so se ukvarjali s tem dejstvom. Tako kot stendhalovci ali boussetovci so to tisti čisto posebni ljudje, ki se oprimejo enega tistih avtorjev, čigar besede so oblikovale naša čustva, in ki ves svoj čas porabijo za brskanje med papirji po omarah, da bi analizirali, kaj vse je genij kdaj pojasnil. Torej, *Goethesforscher* nam ponujajo celo vrsto razlogov, ki pa jih na tem mestu ne mislim naštevati. Gotovo pa je, da vsi po vrsti dišijo po svojevrstnem filistrstvu, povsem ustreznem tovrstnim raziskavam na občem planu. Ni celo izključeno, da v manifestacijah nevroze vselej obstaja določeno mračno prikritje filistrstva. V Goethejevem primeru gre natanko za neko takšno manifestacijo, kar vam bom poskušal pokazati z naslednjim premislekom.

Enigmatične poteze v načinu Goethejeve obravnave te prigode so številne, rekel pa bi, da lahko ključ problema najdemo v njeni neposredni preteklosti.

Skratka: Goethe živi pri enemu svojih prijateljev v Strasbourgu in že dlje časa ve za obstoj odprte, ljubeznive in gostoljubne družine pastorja Briona v bližnji vasici. Ko pa se končno le odpravi tja, se obda s predvidnostmi, katerih zabavni značaj nam opisuje v svoji biografiji — toda če jih pogledamo nekoliko podrobneje, tedaj nas mora zares presenetiti zapletena struktura, ki jih le-te razkrivajo.

Prepričan je, da se mora za to priložnost preobleči. Goethe, sin frankfurtskega meščana, ki iz okolja svojih tovarišev posebej izstopa zaradi lagodnih navad, prestižnih oblek in sloga družbene superiornosti, se preobleče v študenta teologije, v še posebej ponošeno in razcapano sutano. Na pot se odpravi s prijateljem in celotno njuno potovanje spremljajo krohoti smeha. Težave nastopijo v trenutku, ko iz ozadja družinskega ozračja vznikne realnost očitne, prav v oči bijoče privlačnosti mladenke: če naj se pokaže v svoji pravi luči, tedaj mora kar se le da hitro zamenjati nenavadno opravo, ki mu ni ravno v čast.

Način, na katerega Goethe opravičuje to preoblačenje, je več kot nenavaden. Omenja namreč nič manj kot preoblačenje bogov, ko so se le-ti spustili med smrtnike — kar se mu je zdelo, kot sam podčrtuje, povsem v slogu adolescenta, kakršen je tedaj bil, več kot zgolj nadutost, prej nekaj, kar meji na delirantno megalomanijo. Če podrobneje pogledamo zadevo, nam že sam Goethejev tekst pokaže, kakšno je njegovo mnenje o tem. Bogovi naj bi se s tovrstnim preoblačenjem predvsem izognili težavam, skratka, zanje je bil to način, kako domačnost smrtnikov ne občutiti kot žalitev. Ko se bogovi spustijo na raven smrtnikov, tvegajo namreč natanko zgubo lastne nesmrtnosti — edini način, da se temu izognejo, pa je, da se postavijo na njihovo raven.

Dejansko gre prav za nekaj takega. Nadaljevanje nam to še jasneje pokaže: Goethe se vrača v Strasbourg po svojo bleščečo opravo, pri tem pa — sicer nekoliko zapoznelo — začuti, da je pravzaprav nepošteno predstaviti se v tuji obleki ter tako prevarati zaupanje ljudi, ki so ga sprejeli z očarljivo gostoljubnostjo — v pripovedi namreč najdemo celo omembo *gemütlich.*

Vrača se torej v Strasbourg. Toda namesto da bi izpeljal svojo željo in se pompozno okrašen vrnil v vas, ne uspe nič drugega kot zgolj eno preobleko zamenjati z drugo, tokrat sposojeno pri gostilniškem fantu. Tokrat se bo pojavil preoblečen na še bolj nenavaden, na še bolj neskladen način kot prvič, povrhu vsega pa še naličen. Cela zadeva je brez dvoma že na ravni igre, toda ta igra postaja vse bolj in bolj pomenljiva — v resnici zdaj celo študent teologije ni več, temveč še nekoliko niže. Norčuje se. Vse skupaj pa je namenoma začinjeno še z nizom podrobnosti, zaradi katerih vsi, ki sodelujejo v tej farsi, še kako dobro čutijo, da gre za zadevo, tesno zvezano s spolno igro, s parado.

Obstojijo pa celo določene podrobnosti, za katere bi lahko rekli, da so nenatančne. Kot nakazuje že sam naslov *»Dichtung und Wahrheit«*, se je Goethe zavedal, da sme svoje spomine urediti in uskladiti s fikcijami, ki naj zapolnijo njihove vrzeli — vrzeli, ki jih drugače nedvomno ni mogel zapolniti. Vnema tistih, za katere sem ravnokar dejal, da so sledili slehernemu koraku velikih mož, je namreč dokazala nenatančnost določenih podrobnosti, ki pa zato toliko bolj razkrivajo nekaj, čemur bi lahko rekli realni nameni celega prizora. Ko se je naličeni Geothe predstavil v oblačilih gostilniškega fanta in se obilno zabaval ob tako izzvanem *quiproquo*, naj bi — tako pravi — nosil tudi krstni kolač, ki si ga je bil prav tako izposodil. No, *Goethesforscher* so dokazali, da v času šestih mesecev pred in po epizodi s Frédérique v deželi ni bilo nobenega krsta. Krstni kolač, tradicionalni poklon pastorju, ni torej nič drugega kot Goethejeva fantazma — in prav kot tak prejme v naših očeh vso svojo označevalno vrednost. Implicira očetovsko funkcijo, toda natanko skozi to, da se Goethe ne označi kot oče, temveč kot tisti, ki le nekaj prinaša in čigar odnos do slovesnosti je zgolj zunanji — je torej le pomožni duhovnik *(le sous-officiant)*, ne pa glavni junak. Zaradi tega se celotna ceremonija njegovega izmikanja v resnici izkaže ne zgolj kot igra, temveč še veliko bolj kot svojevrstna previdnost *(précaution)* in se tako uvršča v register tistega, kar sem maloprej imenoval podvojitev osebne funkcije subjekta v mitičnih manifestacijah nevrotika.

Zakaj se Goethe obnaša tako? Povsem očitno je, da ga je strah — to potrdi tudi nadaljevanje, saj se razmerje vse bolj in bolj rahlja. Daleč od tega, da bi Goethejevo prekoračenje zapreke proizvedlo raz-uročenje, odčaranje od izvornega prekletstva: prav nasprotno, vse mogoče oblike substitucije — pojem substitucije uporabi v tekstu že sam Goethe — nam kažejo, da njegova bojazen glede realizacije te ljubezni le še narašča. Vsi ponujeni razlogi — želja po nevezanosti, po ohranitvi posvečene usode pesnika, celo po ohranitvi razlike socialnih ravni — niso nič drugega kot racionalizirane oblike, svojevrstna preobleka, površina neprimerno globljega toka, ki je tok bega pred želenim objektom. Znova lahko vidimo, kako tik pred ciljem pride do podvojitve subjekta, do odtujitve od samega sebe, do manevrov, ki naj proizvedejo neki nadomestek, na katerega naj se usmerijo smrtonosne grožnje. Kakor hitro poskuša ta nadomestek povzeti vase, ne more več doseči cilja.

Nocoj vam lahko ponudim le splošno tematizacijo te prigode, a vseeno vedite, da obstoji še sestra, dvojnica Frédérique, ki dopolnjuje mitično strukturo položaja. Če pa vzamete v roke Goethejev tekst, boste videli, da je vse to, kar se vam v kratkem predavanju morda zdi le konstrukcija, še dodatno potrjeno z različnimi in presenetljivimi podrobnostmi, vključno z Goethejevo analogijo z dobro znano zgodbo vikarja iz Wakefielda, z literarno, fantazmatsko premestitvijo njegove lastne prigode.

IV

Struktura tega kvartetnega sistema, tako temeljnega v zagatah in nerešljivostih življenjskega položaja nevrotikov, se precej razlikuje od tradicionalno ponujane strukture: incestuozna želja po materi, očetova prepoved, od tod izvirajoči učinki zavore ter bolj ali manj bujen razcvet simptomov okoli le-te. Mislim, da nas mora ta razlika voditi v diskusijo o obči antropologiji, izpeljani iz analitičnega nauka, kakor je bil doslej poučevan. Z eno besedo, kritizirati je treba celotno Ojdipovo shemo. Tega nocoj sicer ne morem storiti, lahko pa na tem mestu poskusim vsaj vpeljati četrti element, za katerega gre.

Postavimo, da je najbolj določujoč položaj izvornega doživetja sodobnega subjekta znotraj reducirane oblike, kakršna je zakonska družina, zvezan z dejstvom, po katerem je oče reprezentant, utelešenje neke simbolne funkcije, ki v sebi združuje vse tisto, kar je najbolj bistvenega v drugih kulturnih strukturah — namreč tihe ali še raje simbolne, kulturno določene in utemeljene užitke materine ljubezni; tisti pol torej, s katerim je subjekt zvezan z neizpodbitno naravno vezjo. Privzetje funkcije očeta zahteva nek enostaven simbolni odnos, v katerem bo simbolno v celoti prekrilo realno. Oče ne sme torej biti zgolj *ime-očeta,* temveč mora z vso svojo polnostjo predstavljati simbolno vrednost, ki je kristalizirana v njegovi funkciji. No, jasno je, da je tovrstno prekritje simbolnega in realnega popolnoma nedosegljivo. Vsaj v takšni socialni strukturi, kakršna je naša, je oče na določen način vselej oče, ki ni v skladu s svojo funkcijo, je nezadosten oče, je — kot bi rekel gospod Claudel — *ponižani* oče. Med tistim, kar subjekt zaznava na ravni realnega, in med simbolno funkcijo vselej obstaja neko izjemno ostro neskladje. Prav v tem razcepu leži tisto, zaradi česar ima Ojdipov kompleks svojo vrednost — nikakor ne določujočo, zato pa najpogosteje patogeno.

Prav daleč še vedno nismo prišli. Naslednji korak, ki nam bo pomagal razumeti, za kaj gre v kvartetni strukturi, pa je drugo veliko odkritje psihoanalize, nič manj pomembno od simbolne funkcije Ojdipa — namreč narcističen odnos.

Narcističen odnos s podobnikom je temeljno izkustvo imaginarnega razvoja človeškega bitja. Kolikor gre za izkustvo jaza, je njegova funkcija odločilna za konstitucijo subjekta. Mar ni jaz prav tisto, kar subjekt sprva izkusi kot nekaj sebi tujega v sebi samem? Sprva se subjekt vidi v nekom drugem, naprednejšem, popolnejšem od samega sebe. Zlasti še ker vidi svojo lastno podobo v ogledalu v neki dobi, v kateri jo je sposoben zaznati kot celoto, medtem ko samega sebe še ne izkusi kot takega, temveč živi v izvorni zmedi vseh motoričnih in čustvenih funkcij, tipični za prvih šest mesecev po rojstvu. Subjekt je tako vselej v vnaprejšnjem odnosu s svojo lastno realizacijo, kar ga žene v globoko nezadostnost, obenem pa priča o neki njegovi razpočenosti, o izvorni razcepljenosti, o neki zapuščenosti *(déréliction),* če naj uporabimo hiedeggerjanski pojem. Od tod izkustvo smrti, ki se manifestira v vseh njegovih imaginarnih odnosih. Brez dvoma je to izkustvo konstitutivno za vse izraze človeške usode, vendar je v vedenju nevrotika še toliko bolj očitno.

Če sta imaginarni in simbolni oče najpogosteje temeljno razločena, tedaj to ni zgolj zaradi strukturnega razloga, ki vam ga omenjam, temveč sta to tudi na historičen, naključen način, za vsakega subjekta posebej. V primeru nevrotikov se pogosto zgodi, da je lik očeta podvojen zaradi kakšnega incidenta v realnem življenju. Recimo da oče zgodaj umre in ga nadomesti očim, s katerim se subjekt zlahka znajde v nekoliko bolj bratskem odnosu, ki se bo povsem naravno zapletal na ravni tiste ljubosumne moškosti, ki predstavlja agresivno razsežnost narcističnega odnosa. Ali pa je recimo mati tista, ki izgine in nato življenjske okoliščine v družinsko skupino privedejo neko drugo mater, ki ni več tista prava. Celo lik brata lahko na simbolen način vpelje smrtno razmerje in ga obenem tudi že

uteleša na povsem realen način. Kot sem že omenil, pa gre zelo pogosto lahko tudi za prijatelja — kakršen je recimo v »*Podganarju*« tisti neznani in nikoli ponovno najdeni prijatelj, ki igra tako pomembno vlogo v družinski legendi. Vse to napotuje k mitičnemu kvartetu. Povzeti ga je mogoče v subjektovo zgodbo, sprevideti ga pa pomeni sprevideti najpomembnejši dinamični element samega zdravljenja. Tu smo zato, da ga ovrednotimo.

Kateri je torej ta četrti element? Naj vam ga nocoj le zarišem, s tem ko vam izdam, da gre za smrt.

Smrt je popolnoma doumljiva kot element posredovanja. Še predno je freudovska teorija v obstoju očeta opozorila na neko funkcijo, ki je obenem funkcija govora in funkcija ljubezni, se ni hegeljanska metafizika prav nič obotavljala skonstruirati celo fenomenologijo človeških razmerij okoli smrtnega posredovanja, tega bistvenega tretjega v razvoju, s pomočjo katerega se človek humanizira v odnosu s svojim podobnikom. Lahko celo rečemo, da tukaj predstavljena teorija narcizma odgovarja na določena dejstva, ki pri Heglu ostajajo še enigmatična. Konec koncev, če naj dialektika borbe za življenje ali smrt, te borbe za čisti prestiž, sploh steče, tedaj ne sme priti do realizacije smrti, saj bi se v tem primeru dialektično gibanje ustavilo po krivdi dvobojevalcev — smrt mora ostati zgolj zamišljena. V narcističnem odnosu gre dejansko prav za tako smrt, zamišljeno, imaginarno. Prav takšna imaginarna in zamišljena smrt je vpeljana v dialektiki ojdipovske drame, zanjo pa gre tudi v tvorbi nevrotika — do neke določene točke pa morda celo v nečem, kar močno presega zgolj tvorbo nevrotika, namreč v eksistencialni drži, značilni za sodobnega človeka.

Naj vam povem še naslednje: tisto, kar posreduje v realnem analitičnem izkustvu, pripada redu govora in simbola in se v neki drugi govorici imenuje dejanje vere *(un acte de foi)*. Pa vendar to zagotovo ni tisto, kar analiza zahteva, še manj pa, kar le-ta vsebuje. Za kar gre, prej pripada registru zadnjih besed, ki jih je izgovoril tisti Goethe, ki ga nocoj nisem kar tako — verjemite mi — izbral za primer.

Za Goetheja bi lahko rekli, da s svojo inspiracijo in izjemno zgoščeno, živahno doživeto prisotnostjo, vsebuje vso freudovsko misel. Freud je sam priznal, da ga je prav branje Goethejevih pesmi usmerilo v študij medicine in tako obenem odločilo o njegovi usodi, a je to vseeno le drobec v primerjavi z vplivom Goethejeve misli na njegovo delo. Zato se odločam za nek Goethejev stavek, tisti poslednji, ko moram izreči gibalo analitičnega izkustva; za tisti dobro znani besedi, ki jih je izrekel, preden se je z odprtimi očmi potopil v temo — »*Mehr Licht*« *(več luči)*.

Prevedel Stojan Pelko

Pogovor s francoskimi filozofi

Dne 23. februarja l. 1957 je Francosko društvo za filozofijo gostilo Jacquesa Lacana zaradi pogovora o »Psihoanalizi in njenem poučevanju« (spisu, objavljenem v Écrits, str. 437—458). Tekst diskusije, ki je sledila, podajam tu, kot stoji v Biltenu društva, str. 86—101, leto 51., št. 2, april—junij 1957.

J.-A. M.

G. Berger. — Doktorju Lacanu se zahvaljujem za to zelo silovito, zelo polno, zelo živo obrazložitev.

Mislim, da se, potem ko smo vas slišali, gospod, ne bi mogli zadovoljiti z neko preveč enostavno psihoanalizo: vi nas vabite, da se potrudimo, da se dvignemo k neki kompleksni, toda bogati psihoanalizi, ki se želi odpreti humanističnim znanostim. Vabite nas, da preidemo od preprostega opisovanja simbolov k njihovi genetični inteligibilnosti in da bi nas k temu spodbudili, si ne pomišljate podati razlage analize in narediti psihoanalizo psihoanalitika ...

V tej dvorani so številni kolegi, ki so si vzeli te teme za glavni predmet svojih razmišljanj, in mislim, da bodo mnogi med njimi hoteli predstaviti kake pripombe.

G. Lagache. — Gospod predsednik, zahvaljujem se vam za čast, ki mi jo izkazujete s tem, ko mi dajete besedo kot prvemu, in vašim čestitkam v zvezi z lepo obrazložitvijo, ki smo jo slišali, pridružujem svoje.

Kadar filozofi berejo psihoanalitska dela, pa tudi za psihoanalitike z nekaj filozofskega znanja filozofija, ki jo najdejo v psihoanalizi ali v zvezi z njo, ni vedno najbolj zadovoljiva; tako včasih celo sanjajo o neki psihoanalizi, očiščeni vsakršnih filozofskih vnašanj, ki bi bila le zbir rešitev, ki so jih našli psihoanalitiki za probleme svojih pacientov. Osebna refleksija doktorja Lacana je v nasprotju s tem takšna, da psihoanalitika spravlja z določenimi filozofskimi premisleki in prepričuje, da če se lahko psihoanaliza plodno posvetuje s filozofijo, se tudi ta ne more izogniti spraševanju o psihoanalizi.

Številne točke v obrazložitvi g. Lacana bi lahko vzbudile diskusijo, v prvi vrsti način, kako razume Freuda. Pri Freudu obstajajo mnoge tendence: kakršnakoli je že teža, ki jo je dal govorici, odnosom med označevalcem in označencem, pa njegovo delo ni nič manj prežeto z »naturalističnim« realizmom. G. Lacan se je pogosto skliceval na instinkt smrti in prisilo k ponavljanju; kadar Freud govori o tem v *Onstran načela ugodja,* je to pogosto v duhu tega naturalističnega realizma, ki sem ga omenil. Ko g. Lacan interpretira ponavljanje v luči logično-matematičnega formalizma, tedaj ne govori več Freud, ampak Lacan. Tega mu ne očitajmo. Najboljši učenci niso vedno najzvestejši učenci in lahko le čestitamo Lacanu, da je ob zelo pozornem, včasih morda preveč pozornem branju Freuda našel teme osebne refleksije.

Druga točka: ena glavnih smeri Lacanove misli je kritika razumevanja psihoanalize v smislu kavzalnega naturalizma. Že pred leti smo lahko brali neko kritiko

Freudovega kavzalnega naturalizma in samo čudimo se lahko, da je bil Jaspers leta 1913 v *Obči psihopatologiji* tako jasnoviden. Njegovo razlikovanje med direktnim izrazom in indirektnim izrazom, pojem dvojnega označevanja indirektnega izraza sta omogočila, da so se Freudova odkritja lahko oblikovala v perspektivi razmerij med označevalcem in označencem. Glede pomembnosti teh razmerij se lahko z Lacanom le strinjamo. Psihoanalitsko polje je polje označevanj. Pogosto vidimo določene paciente, kako se ustavljajo, oklevajo, se sprašujejo, ker se bojijo psihoanalitiku reči nekaj, kar ne bi bilo točno, kot bi se psihoanalitska resnica vmeščala na raven točnosti neke reportaže in ne na raven označevanj, ki se razvijajo v pogovoru psihoanalizanta in psihoanalitika.

Vendar se s pomembnostjo, ki jo daje Lacan intersubjektivnosti kot spremljevalki smisla, še ne dotaknemo tistega, kar je v Lacanovi poziciji najbolj osebno. To je po mojem mnenju neka vrsta transcendentnosti, ki jo daje govorici, skupu in nizu označevalcev. Ta transcendentnost govorice končno prikrije komplekse, katerih ponavljanje iz generacije v generacijo je Freud pripisoval filogenezi, ali pa znova igra neko vlogo, ki je analogna vlogi Jungovih arhetipov.

Kakorkoli je že s temi zbližanji, zdi se mi, da prav ta vrsta transcendentnosti, ki jo Lacan podeljuje jeziku, predstavlja najbolj specifičen moment njegove misli.

Dr. Lacan. — Dialog z mojim kolegom Lagachem je zame vedno tako ploden, da ga brez prestanka nadaljujem skozi leta najinega sodelovanja; prav zaradi tega razloga bo moj odgovor manj dolg, kot bi bilo morda potrebno, kajti gre za druge intervencije, ki jih danes žejno pričakujem, ali ne?

Najprej odgovarjam, da v obrazložitvi, kakršna je bila moja, nisem mogel povedati vsega.

Ne vem, če je termin »realist« tisti, ki bi se zoperstavljal temu, kar sam pojmujem in učim o Freudovi misli. Prosil bom seveda Lagacha za pojasnilo o tem, kar sam pojmuje s tem terminom.

Če naj osmislim rabo, ki bi jo sam naredil iz tega, bi ponovil razlikovanje, s katerim sem odprl znanstvena dela našega novega Združenja: razlikovanje treh registrov, simbolnega, imaginarnega in realnega.

Zagotovo lahko tudi izven freudovske perspektive dojamemo, kako se mora človek, da bi se naredil za objekt simbolnega reda, ki se mu vsiljuje kot že konstituiran, »izničiti«, v skladu z zakonom, ki ta objekt vzpostavlja, kar vnaša vanj mnoge kaj malo naravne možnosti — dojamejo lahko, da je ta objekt, ki je njegov jaz, nekega drugega reda, ker ima svoj princip v imaginarnem redu in se vzpostavlja skladno z izkušnjami tega reda, kot kopičenje povrh naloženih kostumov (»filozofija oblek« navsezadnje ni od včeraj). Vendar Freud prinaša neko bistveno vez, ki je manjkala med tema dvema redoma, ki ju prepoznava v samem jedru svojega izkustva, namreč svoje odkritje, ki je odkritje čvrstosti in vztrajnosti simbolnih učinkov, ki izhajajo iz nezavednega v subjektu, tako da mora subjekt dati veljavo tistemu, kar je realnosti v človeku, ne le prek teh dveh redov, ampak sredi mrež zarote, ki jo ta dva reda tvorita izven subjekta.

Analiza tega bo lahko zelo dragocena za uveljavitev te realnosti. Mar to pomeni, da je polje tisto, kjer se izvršuje ta sila? Zagotovo ne, in celo ponoviti moramo, da je njegova meja prav s te strani. Prvi priznavam, da obstajajo elementi, ki jih lahko imenujemo vrojene, saj opominjam analitike, da ti elementi vzpostavljajo mejo njihovega lastnega polja, in če hočemo temu polju dati njegov delovni smisel, ga moramo zoperstaviti polju realnosti, ga analizirati, in trdim, da ga lahko brez zadržkov, brez lažnega verbalnega sramu imenujemo polje resnice. Freudovo odkritje je zgolj to, da je iz še neobjavljenega vidika izkustva, iz vidika, ki preobraža naše mišljenje, pokazal, da ima ta resnica neko aktivno pojavnost in da segajo njena lastna moč in poti, ki se ob tem razkrivajo, dosti dlje, kot si to domišljamo, saj segajo celo tako daleč, da zadevajo fiziologijo, četudi s tem naredijo enkraten vdor v realno.

Glede tega polja realnosti sem prav tako grobo, tako naivno realističen, kot so to bili vsi filozofi »zdrave pameti«. »Realnost je realnost!« Toda Freud nam pri tem razkriva vsekakor nekaj zelo nenavadnega, da ta stvar, ki je zelo različna od realnosti in se imenuje rasnica, deluje tako, da je neodvisna od tistih, ki si z njenim raziskovanjem ustvarjajo poklic.

Z drugimi besedami, način, kako se kaže vstopanje vprašanja biti v svet, vprašanja: »Kaj sem na svetu?«, ni vedno nekaj mentalnega. V tem se izkuša filozof, toda — presenetljivo, tovrstni privilegij in krono, ki si ju je v tem pridobil, je prisiljen deliti z nevrotikom, ki je sam, v celoti od nog do glave, to vprašanje, in sicer oblikovano vprašanje. Za razliko od perverzneža, ki grabi cunjo, ki mu jo je beseda dovolila iztrgati zagrinjalu Maje, da bi si iz nje naredil objekt svoje zadovoljitve, je nevrotik artikulirano vprašanje o tistem onstran zagrinjala. Kar ne pomeni, da zna sam artikulirati to vprašanje. Seveda, kadar se imenuje Goethe, si k temu prizadeva; lahko celo rečemo, da pri tem uspe in da je takšno rojevanje vprašanja o njegovi biti najlepši primer, ki bi ga lahko dali o tem izven analize, namreč o prepoznanju nezavednega kot takega.

Med drugim je pri tem lepo to, da kadar se analitiki dotaknejo takšnega problema, to store tako nerodno, da jim ta uide med prsti.

Potolažimo se z mislijo, da to, kar beremo v analitskih študijah o temi poeta in filozofa, dokazuje, da se psihoanalitiki občasno ukvarjajo s tem; četudi je ta skrb nespretna, nam vendarle zagotavlja, da so avtorja, ki o njem govore, vsaj delno prebrali, in to je povsem v korist njihovih pacientov, saj se ta izobrazba uvršča v način šolanja, ki je bistven za samo psihoanalitsko dejavnost in še zdaleč ne predstavlja tega, kar se zelo neustrezno imenuje »aplicirana psihoanaliza«.

Kar zadeva Jaspersa, pa Lagache dobro ve, da ga ne častim po božjel In prav to je razlog, da sem se citiranju Jaspersa izognil.

Glede vzvišenega stanja, ki ga delajo bolniki iz resnice in o katerem nam je Lagache podal zelo osupljivo podobo z oklevanji, ki jih ti kažejo pri vstopu vanjo, kadar nekaj izjavijo — tu gre kratkomalo za dejstvo resnice, ki nam razkriva sam mehanizem in, če smemo reči, kolesje, prek katerega bolniki vstopajo v analizo. Kajti če že nekaj izustijo znotraj konvencije, ki njihovo besedo odrešuje vsakršne prisile, bodo to v vsakem primeru morali upoštevati, bodisi da to popravijo ali potrdijo. Kar je rečeno, je rečeno, in izključno to dejstvo sem imenoval transcendentnost govorice; kar je rečeno, je rečeno, in ko je enkrat rečeno, je treba to upoštevati.

Prenos diskurza v nezavedno, se pravi v kriptografsko obliko, je edino, kar nam omogoča dojeti latentno ohranjanje historične resnice skozi generacije: četudi je resnica v diskurzu neizrečena *(non dite)*, lahko tiči v strukturi njegovega rekanja *(son dire)*. To nam vsaj vsiljuje tisto, kar Freud ugotavlja o resnici, ki mu jo predstavlja Mojzesov umor v *Mojzesu in monoteizmu*. Kajti izpod Freudovega peresa gre najmanj pričakovati kakršnokoli dediščino imaginarnega reda, torej dediščino, utemeljeno na psihičnem vtisu. Če je bil Mojzes ubit, to gotovo ni zapisano nekje na dnu duše vsakega Žida.

Kako bi to navsezadnje sprejel Freud, saj njemu Jungov arhetip pomeni napredovanje iracionalnega v mišljenju? In jasno je, da Freudova doktrina ni le razumska in racionalizirajoča, je racionalistična.

Resnica nezavednega se torej ne vsiljuje kot neka neizrekljiva globina realnosti. Je resnica, ker se producira po zakonu resnice v strukturi govora, in ker je resnica le kolikor je artikulirana, ji za pogon zadošča vsaka govorna artikulacija. Ni treba, da smo prešli dve vojni, da bi zvedeli, da se neka cenzurirana, prisiljena, preganjana resnica pusti brati in spoznati, da jo lahko rečemo izrekajoč katerokoli drugo stvar, o čemerkoli, ... malo več, malo manj ... malo preveč, tako da v to položimo malo žara, torej kot neko lepo absurdnost.

Kaj ni to neka modulacija, kjer lahko damo razumeti resnico na neizpodbiten način, celo v obliki njenega nasprotja.

G. Wahl. — Za besedo sem prosil po dobri meri obotavljanja. Občudoval sem obrazložitev dr. Lacana in morda še bolj tisto, kar je povedal odgovarjajoč opažanjem g. Lagacha. Hvaležen sem Lagachu, ker je sprožil to, kar je bilo nazadnje rečeno. Sprašujem se, ali naj nekaj spregovorim: kar g. Lacan razume, tega sam ne razumem, in zdi se mi, da verjetno razumem to, za kar on pravi, da ne razume ...

Dr. Lacan. — Nasprotno, sva v najboljšem položaju za diskusijo. Če so običajne okoliščine dialoga nesporazum, se lahko razumemo, brž ko se začnemo tega zavedati.

G. Wahl. — V danem trenutku ste rekli: »Ne vidim, zakaj bi manifestacija nekega razmika prispevala k okrepitvi *jaza.*«

Sam osebno vidim zelo dobro, kako manifestacija nekega razmika prispeva k okrepitvi *jaza,* in ker to razumem, najbrž vas ne razumem dobro. Soočen sem torej s težavo: gre za to, da se to, kar ste rekli o *jazu,* ki je ovira, ne sme nanašati na psihoanalitika. Pravite, da je psihoanalizantov *jaz* konec koncev *jaz* psihoanalitika, vsaj v duhu psihoanalizanta, če ne tudi psihoanalitika. Toda potem je treba priznati, da je *jaz* ponovno postal ovira za psihoanalitika. Na koncu ste torej rekli, da psihoanalizantov *jaz* ni ovira za psihoanalizo, medtem ko *jaz* na sebi predstavlja oviro.

Zabeležil sem si še termin »psihoanalitikovo nasilje«. Mislim, da je psihoanalitsko dejanje obeleženo z nasiljem. Kako razložiti to nasilje? Skrb za odgovor prepuščam psihoanalitikom!

Med drugim ste nam govorili o preziranju človeka pri Freudu, ki se nedvomno dopolnjuje z veliko ljubeznijo do človeka.

In če od tu preidem k neki bolj posamični stvari, k primeru Signorelli, teksta se ne spominjam več dobro, mislim pa, da lahko razumemo, ne da bi pomislili na smrt, kako je beseda *»signor«* v mislih zapečila besedo »Signorelli«. Seveda bi bilo potrebno poznati vse predstave, ki so v tistem trenutku prišle Freudu na misel. Kadar ne najdemo neke besede, temu zelo pogosto ni vzrok dejstvo, da smo pomislili na nekaj strašnega, ampak to, da je besedo zagrabila neka druga raba, da jo je blokirala neka bolj pogosta raba od tiste, ki smo jo uporabili.

V vašem povzetku sem prebral, da obstaja dualnost med označevalcem in označencem. Zame je označevalec prav tako označen.

Z druge strani pravite, da obstaja dualnost med analitikom in analizantom. Vprašal sem se torej: ali obstaja neko možno ujemanje med obema dihotomijama? Morda vidi analitik označevalec in označenec, analizant pa le označenec? Povedali mi boste, če je to, kar pravim, absurdno ali ne.

Hotel bi videti, kako se vse to ujema, sintezo ...

To noč sem sanjal. Sanjal sem o neki zelo majhni in zelo črni ženski. Imenovala se je Melanie Klein.

Dr. Lacan. — Najprej gre za neko stvar, ki vsekakor prihaja z moje strani, ki pa je, to mi boste oprostili, imela za rezultat čisti spregled tega, kar sem rekel.

To trditev sem pravzaprav označil za tisto, ki sledi logiki napak, kamor se je umestila analiza po Freudu, in sicer za tisto, ki se je zgodila na preverjen način. Gre namreč za trditev, da analitikov *jaz* še zdaleč ni analizi v oviro, ampak ima privilegij in milost, da je po meri vsakršni realnosti, ki bi utegnila biti postavljena pod vprašaj. Torej, točno *proti* temu sem se dvignil.

Vsega pa nisem mogel povedati. Na primer v zvezi z rezultati didaktične analize; zdi se mi, da gre za popolno zlorabo, če kdo trdi, kot se sliši, naj didaktična analiza naredi iz analizanta nekoga, ki bo popolnoma odrešen strastnih nepresojnosti. Ne le da temu prav nič ne verjamem, to je točno v nesoglasju

z vsem, kar sem rekel o vrednosti in polju analize, ki ne more povzročiti, da bi *jaz* ne ostal neozdravljivo odtujujoč, dokler je *jaz;* kajti taka je narava njegove biti. Zelo smo nesrečni, ker imamo nek *jaz;* tega ni rekel ne Freud niti jaz. Obstaja pa Hegel, ki je to pokazal iz številnih vidikov, in če sem uspel artikulirati nekaj malih stvari, ki ga potrjujejo na mojem področju, pri tem branje dela g. Wahla o nesrečni zavesti, ki sem ga nekoč opravil, očitno ni bilo zaman.

Vrnitev torej k prvim danostim, ki so ne le nezamajane, ampak tudi potrjene z izkustvom, po mojem mnenju nujno izključuje vsakršen nesporazum.

Glede vprašanja o pozabi imena Signorelli in vsega, kar lahko iz tega potegnemo, menim, da bi ga bilo treba proučiti skupaj na tekstu. Res želim sprejeti vse psihologove zadržke ob interpretaciji tega primera. Kar sem hotel v tistem trenutku preprosto nakazati, je to, da Freud ob artikuliranju svojega mehanizma tega pojmuje v skladu z mojo tezo, torej kot spodrinjenje označevalca *»signor«* v dobro nekega dela dialoga, ki je postal podtalen, ker je potlačen.

Ob temi označevalca in označenca absolutno ne sprejemam dihotomičnega prekrivanja, ki mi ga predlagate z ene strani med tem parom in z druge med parom analitika in analizanta. Ponujate mi rešitev, ki se mi sploh ne zdi priročna.

Glede funkcije *jaza* v analizi, glede koncepcije *jaza* in v prvi vrsti o tem, kar sem sam rekel o *jazu,* ki iz analize naredi dualni odnos med *jazom* in nekim drugim *jazom,* odnos, ki za subjekta sestoji iz usmerjanja *(repérage)* imaginarnega razraščanja, ki ga sproži analiza v razmerju do tega idealnega *jaza,* do tega *jaza* — mere vseh stvari, kar naj bi bil analitikov *jaz,* po mojem mnenju vse to že v sebi nosi razlago, zakaj odklanjam ne vsako naključje določene tehnike, ampak to, da se analiza zameji na njen domet. Kajti ne smemo si misliti, da ta koncept analitiki aplicirajo. Tako ga resda v grobem teoretizirajo, kljub temu pa so njihova tradicija in prve danosti analitske tehnike usmerjene popolnoma nasprotno; na ta način se čudoma znajdejo v poziciji, ko svojo prakso doktrinirajo v povsem nasprotnem smislu od tega, kar počno; prav tako pa ta izredno popačena plat teorije odpira vrata določenim tehničnim zaprekam.

Ne morem govoriti na dolgo in široko. Nisem pač v zboru terapevtov. O rezultatih je mogoče diskutirati le po kosih, čeprav so ti na videz katastrofalni. V svojem seminarju sem nedavno obnovil neko pomembno opazovanje, ki se pri manifestaciji takih transfernih simptomov ustavi, sprašuje se, kako se je to lahko dogodilo, in ker ni brez občutka, dobro sluti pomenljivi značaj dvomljive intervencije, toda zdi se, da spregleda, kako je celotna analitikova drža taka, da se lahko samo čudimo, ker rezultati niso bolj uničujoči.

Kar pa zadeva *jaz* kot funkcijo umišljene sinteze, sedaj nimam dovolj časa, da bi se spustil v njegovo kritiko.

G. Wahl. — Pri označevalcu se je treba postaviti ali znotraj te enote (označevalec-označenec), kar često počenja Freud, ali pa se postavimo izven; torej ju ločimo.

Dr. Lacan. — To nas vrača k transcendentnosti, kamor naj bi jaz po Lagachu postavljal govorico, namreč skup označevalcev. Beseda me ne straši, toda izognil sem se temu, da bi jo komentiral in na to vprašanje odgovoril.

Preprosto hočem reči, da tedaj ko govorim o označevalcu, govorim o nečem, kar lahko opredelimo takole: označevalec je beseda »tram«, ki pomeni kobilo vse do takrat, ko kobile poimenujemo »kobile«, in v tem trenutku uporabljamo besedo »tram« za nekaj drugega. To kaže na dejstvo, da ga izven totalnosti njegovih diahronih in sinhronih razmerij z ostalimi označevalci ne bi mogli postaviti na ta način. To tudi pomeni, da označevalec ni le nekaj, kar gre zagrabiti dobesedno po črki (au pied de la lettre), ampak *je* črka.

Pravkar je to zelo dobro poudaril Lagache, dosti bolj hrabro, kot bi si drznil to narediti sam pred tako zastrašujočim zborom. Na nekem drugem mestu sem hotel utelesiti to, kar želim povedati, ko govorim o označevalcu, s tem, da sem ga v eksemplaričnem zagovoru materializiral s črko, ki jo razumemo drugače, s sporočilom, s papirjem, čigar vsebine ne pozna nihče ... S tem le ponazarjam, kako bi to lahko razložil. Tu je seveda paradoks opravičen z apologetskim smotrom.

Toda delovanje (incidenca) označevalca na označenca je nekaj, kar lahko začutimo že na najbolj elementarni ravni analitikovega izkustva. Npr. funkcije očeta sploh ni mogoče misliti, če iz nje ne izpostavimo označevalca, ki je njen zaključek: »ime očeta«, kot se reče v religioznih nagovorih, če ime očeta nima tiste označevalne vrednosti, ki zgošča, usmerja, privlači k sebi celo serijo pomenov, ki so na povsem različnih ravneh.

In če naj razumemo skup fenomenov, kot so tisti, ki se vzpostavijo v psihozi, se mi zdi referenca na označevalec kot tak, na prevzem označevalca s strani subjekta edina referenčna točka, ki nam resnično dovoljuje, da lahko v vseh podrobnostih zasledujemo nakljućja določenega posamičnega razmerja subjektovega manka v odnosu do določenega označevalca kot takega in ne v odnosu do označenca.

Za sklep, pojem označevalca moramo razumeti v lingvističnem smislu.

G. Alquié.— Najprej bi hotel reči mojemu prijatelju Lacanu, da se mu zahvaljujem za njegovo obrazložitev, ki se z njo skoraj v celoti strinjam. Tudi sam sem že dolgo tega opazil, da je bilo eno velikih Freudovih odkritij, da je razširil domeno jezika in pokazal, da so mnoge stvari, ki jih na splošno ne štejemo pod jezik — simtpom, izguba glasu — del jezika, da imajo nek jezikovni pomen.

Prav tako sem bil še posebej srečen, ko sem slišal Lacana, kako zbližuje nevrotika in filozofa, kar sem s svoje strani že storil in kar se na splošno zelo slabo razume. Iz tega zbližanja se pravzaprav takoj zaključi, da je filozof bolnik in da odslej ni treba resno jemati tega, kar pravi, medtem ko je treba, če sem Lacana dobro razumel, misliti točno nasprotno, da je namreč nevrotik filozof (je filozof, ne da bi to vedel, se razume). Na vsak način je nevrotik skupaj s filozofom edini, ki zares postavlja problem biti. In to se mi zdi izjemno pomembno. Ta odnos med nevrotično in filozofsko izkušnjo je razodevajoč.

Po vsem tem bi želel Lacanu postaviti eno vprašanje: ali meni, da je vse jezik? Je afektivno kot tako zanj jezik? Je na primer neka tesnoba, ki jo občuti subjekt, zanj prav tako del jezika? Ali pa nasprotno vsak jezik na določen način in po svojem bistvu napotuje nazaj na neko stvar, ki nikakor ni jezik in jo ta pravzaprav želi izraziti?

Vprašanje bom formiral na drug način, ki pa se vrača, mislim, k istemu, če ga prav razumemo. Lacan je rekel: »*Jaz* je objekt« in mislim, da nas je več tukaj, ki smo malo poskočili, ko smo slišali to formulo ... Torej ko *jaz* čuti tesnobo glede svoje smrti — kajti gre prav za smrtni *jaz*, ne gre za to, da bi lahko umrl tisti širši subjekt, ki ima mesto pod *jazom* in govori prek *jaza* — kadar *jaz* čuti tesnobo zaradi svoje smrti, je on »objekt« v razmerju do tega subjekta, ki govori v njem?

Ne vem, če sem dobro razumel, kar je hotel reči Lacan. Toda tole tu je edino vprašanje, ki ga želim postaviti. Predstavil sem ga v dveh oblikah, toda v obeh primerih gre za to, da zvemo, če je vse jezik, če je samo afektivno kot tako jezik. To bi nas pripeljalo do nekega pojma, ki je Lacanu grozen, namreč do pojma neizrekljivega; neizrekljivo, ki daje smisel in ostaja temelj jezika ter se pridružuje določenemu smislu biti, smrti. To je smisel, ki ga izraža jezik, toda to, s čimer jezik dobiva smisel, samo ni jezik.

Dr. Lacan.— Alquié je pravkar odigral vlogo sirene. Potrebno bo torej, da se čvrsto pritrdim za jambor.

Ne bom rekel, da dvomim, da je onstran jezika neizrekljivo, toda ker je pač neizrekljivo, čemu govoriti o njem?

Dorbo vem, da gre le za izhodišče, ki ga lahko primerjamo nemi, uvodni predstavitvi stoiške askeze: roka se zapre ali pa odpre. Sam začenjam s tem, da jo zaprem. Ne gre mi za podrobno razvitje filozofije človeškega položaja; kar je pomembno, da opredelim z moje pozicije analitika, in kar se mi zdi izjemno pomembno za vse, je to, da ta posamična pozicija — od koder začenjam in kamor se vračam — uveljavlja kot temelj določeno razmerje človeka z označevalcem. Mislim, da to opredeljuje polje, ki nam ga je odkrila analiza, in vse, kar resnično zanima analizo, je v tem polju.

Poleg tega govorite o tesnobi.

Ob strani puščam afektivno in vse ostalo, kar je po mojem mnenju popolnoma drugotno. Prehajam na dejstvo vašega vprašanja, ki je zame, rekel bom, točka opomina, nekaj, na čemer mi skušate pokazati, da moj teren sebi ne zadošča (Nasploh pa ne pravim, da si zadošča, še sam mu poskušam zadostiti le z veliko težavo.)

Toda ali boste zanikali, da je tesnoba, ki jo izkusi *jaz* o svoji lastni smrti, nekaj, kjer lahko analitik veliko pove, namreč toliko, da nam analiza v številnih primerih tesnob, ki jih vi imenujete »tesnoba« svoje lastne smrti, pokaže, da je ta tesnoba signal ujetosti *jaza* v vedno zevajočo moč identifikacije z drugim v njeni bistveni skušnjavi: signal tega, kar mora *jaz* narediti v vsakem trenutku, da se ne prevesi v kakršnokoli odtujitev.

Da bi obstajali ljudje, zelo močni ljudje, ki se uspejo soočiti s tem, kar naš učitelj Heidegger imenuje neprekoračljiv položaj, absolutni in zadnji, ki je prav biti-za-smrt, po mojem je to za osebo, ki nam danes govori o tem z največ poudarki, vendarle konec konca, če ne konec konca neke izkušnje, ki nemara ni neizrekljiva (nisem namreč mnenja, da jo Heidegger predstavlja na ta način), je pa — vsaj za naše sodobnike, ki so polno vključeni v žalostna nadaljevanja aristotelske in druge metafizike — nekaj zaključnega, s skrajnega konca človeške noči, blizu mutaciji biti.

Postavili ste mi vprašanje, ali je ta tesnoba tudi govorica. V simptomatičnem tekstu nevroze je tesnoba gotovo označevalna. Hočem reči, da je treba v toku stopnjevitega ponavljanja vprašanja, kjer se obsedenčeva strategija vrti v krogu, v teh vajah prevare smrti *(trompe — la — mort),* ki sem vam jih pravkar opisal, razlikovati grožnjo, ki mu prihaja s strani očetovske identifikacije, namreč grožnjo kastracije, kjer pa se lahko s posredovanjem krivde pomiri in s posredovanjem kazni odkupi, od grožnje, ki jo vzpostavlja materinska identifikacija, pred katero se utegne znajti nemočen, onstran falične identifikacije, ki poraja perverzije, prepuščen padcu v imaginarni odklon, čigar ustavitev lahko motivira le tesnoba.

Vi seveda v vsem tem vidite prisotnost smrti. Toda kaj je ta smrt? Hočem reči, da je (ta smrt) imaginarno utripanje, urejeno preko označevalnega zlogovanja, ki mu vidimo mejo v tem, da se na koncu rezimira v nizanju živih slik. Bo to zadostovalo filozofu, da na podlagi te izkušnje utemelji tesnobo *jaza* pred njegovo lastno smrtjo? Recimo le, da je v tem primeru smrt označena s svojim imenom, da je igra *jaza* na sebi tesnobna igra, vendar sta njeno igranje in naglašenost med drugim takšna, da tesnobo producirata kot označevalno.

G. Alquié. — To vprašanje sem vam postavil zato, ker oba ravno priključujeva nevrotika filozofu.

Dr. Lacan. — Priključujeva . . . No, recimo, da lahko nek določen čas govorimo o tem v terminih, ki so jima skupni.

G. Alquié. — Toda navsezadnje lahko rečemo, da če se strinjamo, da se nevrotikove tesnobe motivirajo na nek nedosleden način, na način, ki ga lahko vi zelo dobro poiščete in postavite na svetlo, imajo kljub temu za osnovo neko resnično tesnobo. Drugače rečeno, če ne bi bil nevrotik najprej človek, in sicer

smrtni človek, vse ostalo, namreč dejstvo, da čuti tesnobo, ker ga je strah kastracije ali ima kakšno drugo tako bojazen, vse ostalo sploh ne bi bilo možno. Zdi se mi torej, da ima nevrotična tesnoba za osnovo to, kar bom sam imenoval resnična tesnoba.

Zatorej nisem mnenja, da je mogoče ukiniti vprašanje rekoč: »Resnična tesnoba, to se nas ne tiče . . .« Ali pa je vaš cilj preprosto ta, da napačne tesnobe privedete do resničnih tesnob, kar je možno: toda v tem primeru zadošča, da tesnobo razumete, ne pa zdravite.

Dr. Lacan. — Ko sem vam začel odgovarjati, izhajajoč iz pozicije psihoanalitika, sem postavil nek princip. Mislim, da se izkaže, če se držimo te pozicije, da je smrt bolj prisotna v obstoju označevalca kot v katerikoli doživljajski izkušnji tesnobe — onstran zadnjih soočenj, ki jih iz tega izključujem.

G. Merleau-Ponty. — Po pravici povedano nisem prosil za besedo. Nisem ne analizant ne analitik, medtem ko so bili skoraj vsi, ki so intervenirali do sedaj, vsaj eno od tega! Torej sem brez posebnih kompetenc, da govorim, toda ker so mi pač rade volje dali besedo, bi želel preprosto reči tole: obrazložitev g. Lacana me je absolutno prepričala — kot tudi njegova ostala dela — vsaj o eni stvari: namreč da med freudizmom in tem, kar se danes imenuje psihoanaliza, npr. v Združenih državah, med freudizmom in to psihoanalitsko prakso, osredinjeno na krepitev *jaza*, na poseganje psihoanalitika, prakso, ki povzroči, da se psihoanaliza spušča, rekel bom, v empirično, ne obstaja absolutno ničesar skupnega in da je zavoljo tega zavezujoče nujno vrniti, povrniti se k Freudu.

Sedaj morda ne bom rekel, kot to počne dr. Lacan, da je pri Freudu vse jasno in da je vsak izraz, ki ga je dal Freud o svojih mislih, zadovoljiv. Priznal vam bom, da me zgodba »Signorelli«, ki ste nanjo znova namignili, še vedno bega. Ko beremo ta tekst kot mnogo drugih psihoanalitskih tekstov, in če nismo uvedeni, če nimamo prakse niti samih izkušenj, nas vedno znova strese dejstvo, da želi Freud na videz vedno preobrniti stvari in jih ne vzeti tako, kot se pojavljajo.

Prepričan sem torej, da je blokada besede »Signorelli« dejstvo jezika, dejstvo govorice. Toda za kakšno govorico gre? Za neko čisto in enostavno homonimijo, kar ste tudi sami rekli. Na vsak način bi lahko rekli, da se jezik ne reducira na homonime, vsaj pri normalno nadarjenih subjektih, in da je sam Freud opisal nek drug jezik, tisti šal, v njegovih razmerjih z nezavednim. Strinjali se boste, da sta šala in homonim nekaj povsem različnega.

Ne zadošča torej reči: »govorica«. Morda bi bilo potrebno proučiti neuspešen govor *(langage manqué)*, uspešen govor, spodletelo dejanje *(l'acte manqué)* in uspešno dejanje. Zdi se mi, da imamo pri branju Freuda na vsak način prej opraviti z analizo fenomenov zavržka kot je ta, ki o njem govorimo, in kjer primeri bolj spominjajo na homonime . . . Ali je res Freud razumel govorico, govor, filozofsko funkcijo govora, kakor jih vi razumete? Po moje ne. Toda to ne pomeni, da tega ni pri Freudu in da vi nimate prav, ko to vidite pri njem.

Iz tega bom potegnil en sam sklep: neizogibno je, nujno je, da pravi freudizem, ki počiva v Freudovih delih in v vašem razmišljanju, v Lagachevem razmišljanju določenega števila drugih, nujno je namreč, da se ta pravi freudizem izrazi. Nikjer ni izražen. Glede nas ostalih, ki se nismo spustili med valje analize, pa se morate dobro zavedati, da to, o čemer govorite, ni podobno tistemu, kar mi najdemo v mnogih Freudovih tekstih. Potegnemo lahko le en sklep: nocojšnja seansa je bila še posebej dobrodošla in treba je pomnožiti tovrstne javne manifetacije in publikacije, kot ste to začeli delati pri vaši reviji.

Dr. Lacan. — Ne morem se dovolj zahvaliti Mauriceu Merleau-Pontyju za dobrohotne besede v njegovi intervenciji.

Če prav razumem njegov ugovor zgodbi o primeru Signorelli, ta tiči v tem: vi zaradi Freudove izbire določene predstavitve fenomena poudarjate ravno deficitno plat zadeve. Samo ne pozabite, da je celota dela konec koncev narejena

tako, da nam pokaže, da je neuspešno dejanje pravzaprav uspešno dejanje, kot že od nekdaj pravim (upam, da se ne ponavljam preveč). Freud nam namreč pokaže, da se preko spodletele verbalizacije razodene nekaj popolnoma drugega, nekaj kar si želi, da bi bilo slišano. To pa zagotovo bolj deluje v tem, kar nam pripoveduje v zvezi s primerom Signorelli, kakor pa v lokaliziranem dejstvu pozabe imena, posebej če ga reduciramo na to, da je primer neke opredeljene občosti: pozabe imena. Kaj to pomeni? Da se ta posamični primer v analitski perspektivi izteče v Freudovo analizo in da ga vse, kar lahko o tem spoznamo, dela čedalje bolj pomenljivega.

Ostane vprašanje, zakaj sem izbral ta primer. Zakaj sem ga med drugim, to ste sami videli, citiral mimogrede, kar v naglici? Zato namreč, če ustrezno s tem, kar sem rekel, drži, da označevalec sam po sebi igra vlogo ne le materiala, ampak strukture, ki daje analitski dinamiki njen domet, potem je toliko bolj presenetljivo videti v analizi to spregledano dejstvo, čigar ilustracijo nam Freudovo delo razpostavlja povsod, ilustracijo, ki je nezgrešljiva, kadar je postavljena na raven sheme.

Primer Signorelli sem vzel zato, ker ga vsi poznate in ker je v vseh dobrih izdajah povzet v grafu, kjer se prek transferja, ki celo ni iz besed, ampak iz fonemov, povzpnemo od tega »signor« vse do smrti, absolutnega gospodarja: prek transferja, ki kroži začenši pri Bo, ki se loči od Boltrafio kot skupni faktor z Botticellijem — skrivalcem rime, da bi nas popeljal prek Bosne do Hercegovine, do *Herr* gospostva, ki ga dostojanstvo domačina priznava zdravniku, združenemu z usodo, in da bi se v Trafoiju pridružili opominu o potlačitvi z novico, ki jo na tem mestu sprejme Freud o samomoru enega svojih pacientov (prizadetega s seksualno impotenco).

Bom bolj jasen, če rečem, da me pri tej predstavitvi zadovoljuje vidik »aparata za denar«? Z drugimi besedami, za kar trenutno gre, je način, kako je Freud pojmoval nezavedno, so postopki, primerni za operiranje v njem, in to, da zvemo, če smo še vedno v njem.

Če nam povratek k Freudovemu tekstu prinaša vedno znova obnovljeno pričevanje in ga s komentiranjem še poglablja v nekem vedno bolj organskem smislu, ko ga namreč komentira avtentično in ko ga ne reducira na povzetke, če nas vedno nove zakladnice, ki se razkrivajo takšnemu komentarju, peljejo k prvim resnicam, najbolj osvetljujočim za našo misel in našo prakso, potem mislim, da ne boste zavrgli takšne metode.

G. Hypolite. — Na začetku bi se želel pridružiti pripombam mojega prijatelja Merleau-Pontyja. Doktor Lacan nas uči komentirati Freuda kot filozof in hkrati kot zdravnik. Njemu gre zasluga, da je popravil določene pozitivistične interpretacije Freuda, ki ne pripoznavajo smisla in dometa njegovega dela. Toda dr. Lacan nas kot Sokrat izpostavlja mučenju, jezik uporablja, da bi nas uvedel v vedno nove aporije, in nikdar nisem povsem prepričan, da razumem.

Še posebej, kaj pomeni pri njem pojem subjekta, odnos subjekta do *jaza* in očividno preseganje teh relativnih pojmov v smeri neke absolutne drugosti? Pri dr. Lacanu obstaja pojem Drugega (z velikim D), pojem, ki presega pojem subjekta. V psihoanalitskem dialogu se razkrije, če prav razumem, transcendentnost označevalca, simbolnega polja, te čudovite mašine (in družinski odnosi so primer tega označevalca), ki nas grabi in nam gospoduje.

Vendar nas ta transcendentnost označevalca, ki je značilna za človeško življenje, obrača k nekemu novemu neizogibnemu vprašanju. Označevalca ni mogoče misliti brez njegovega vsaj globalnega odnosa z označencem. Gre za ta zadnji odnos označevalca z označencem, ki ga puščate v senci — da bi nas vpeljali v to dimenzijo, lastno označevalcu, kjer se označenec na videz razblinja — toda ljudje nismo nič manj prav ta odnos kot vrhovna referenca. Simptom interpretirate tako, da ga berete v dimenziji označevalca, toda ta dimenzija spet postavlja zadnje

vprašanje o razmerju do označenca. Simptom je znak znaka, toda kaj je sploh znak, če v zadnji instanci ne teži k smislu?

Dr. Lacan. — Gotovo je, da gre tu, ko govorimo o jeziku, za paradoksno situacijo, toda če je funkcija govorice samo ta, da se vanj umestimo, je ta paradoksnost zgolj navidezna.

Osebno se lahko samo podpišem pod tovrstno redukcijo, ki ste jo pravkor opravili z vsem, kar učim.

Navsezadnje se strinjam, dejansko obstaja težava, ker sam odnos do označevalca ni čisto in preprosto prenašan, imanenten. Z drugimi besedami, kaj je označeno v mojem odnosu do označevalca?

Tu imamo povedati veliko stvari, ker je prav analitski simptom, vse do določene točke, nekaj iz tega reda, je označevalec druge stopnje, kolikor se udeležuje odnosa do označevalca.

Rekli boste: »Tu je subjekt popolnoma v senci.« Dejansko tudi sam tako formuliram zadevo. Nezavedno je diskurz Drugega. Kar se dogaja, se umešča v temeljno drugost. Kolikor v analizi skušamo predreti ta onstran, gremo v tej smeri nedvomno »po pooblastilu«, saj ga odkrivamo prav pri pacientu, če smo analitiki, in v transferju, če smo analizanti.

Če se poskušamo tega onstran lotiti s poznavanjem miselnega dela, ki ga je proizvedel Freud, ko je odkril v nezavednem srčiko tega odnosa človeka do označevalca, mislim, da v tem primeru ne ugotavljamo zaman, da je bil Freud zapeljan h govorjenju o instinktu smrti, saj je navsezadnje ta označenec, ki predstavlja odnos človeka do označevalca, morda edino mesto njegovega razmerja, njegovega resničnega razmerja z lastno smrtjo.

G. Hyppolite. — Navsezadnje pa je to neizrekljivo!

Dr. Lacan. — Prav zaradi tega o tem ne govorim!

G. Gaston Berger. — Ko zaključujemo seanso, ponovimo znova naše zahvale dr. Lacanu in naše čestitke, ker je tako blesteče branil svojo tezo in odgovarjal številnim sogovornikom.

Prevedel Tomaž Erzar

Jacques Alain-Miller

Odgovori realnega

Če je naslov, ki sem ga dal temu posegu, enak naslovu predavanj, ki jih imam letos vsak teden, je to zato, da bi vanje uvdel naključno publiko, ki se je tu zbrala, in ki je ne poznam tako, kot poznam publiko svojih predavanj, ki jo sam formiram.

Predstaviti moram torej, da ne veste, za kaj gre — to bi mi lahko bilo v nadlego, pa mi ni, kajti sem sem tako kot vi prišel poslušat Sergea Leclairea — in odsuniti vrata nečesa popolnoma neznanega.

Subjekt kot odgovor realnega

Po Lacanu je odgovor realnega eno izmed imen subjekta v analitični izkušnji: »Tisto, kar analitični diskurz zadeva«, piše Lacan, »je subjekt, ki je, kot učinek pomena, odgovor realnega.« Ta stavek, ki datira iz leta 1972, me je pritegnil zaradi prav preprostega razloga: nisem ga razumel. Poskušal sem si ga torej pojasniti, kar je dober način komentiranja Lacana, način, ki ga je on sam priporočal. Vrh tega se zaradi nekega drugega razloga, utemeljenega v moji izkušnji psihoanalize, zanimam prav za status vprašanja in odgovora.

Za tistega, ki ima v ušesih problematiko besed, govorice in govora — čemur je Lacan na začetku globalno dal ime simbolnega; pri tem je privzemal in deviiral pojem, ki je prisoten pri Lévi-Straussu — za tistega, ki je komaj izjecljal simbolni, govoričin status subjekta, je presenetljivo, da Lacan subjekt umesti na nivo popolnoma drugih razsežnosti, na nivo realnega.

Začnimo rekoč, da termin subjekt sam na sebi priča o Lacanovem raziskovanju — kajti nahajamo se v poslopju Centra za znanstveno raziskovanje. Subjekta pri Freudu namreč ne najdemo, in če je Lacan svoje raziskovanje postavil pod izvesek povratka k Freudu, je vendarle pod ta izvesek uvrstil koncepte in termine, ki so pri Freudu striktno nenajdljivi in katerih učinek predela, drugače distribuira freudovske koncepte. Lacan je tako premestil našo konceptualizacijo analitične izkušnje — njegova neizprosna zvestoba Freudovemu tekstu mu nikakor ni preprečila, da si ne bi utrl svoje poti in nam dal instrukcij, in motijo se tisti, ki nemara menijo, da zvestoba črki Lacana neizbežno implicira stagnacijo: Lacan sam je temu priča.

Lacan svoje pravo poučevanje datira z vpeljavo tega koncepta v vsej njegovi moči — z vpeljavo nobenega drugega koncepta kot tega: subjekta. In ko je naknadno napisal predgovor, v svojih *Spisih*, prvemu tekstu tistega, kar imenuje svoje poučevanje, tekstu iz leta 1953, ki ga je krstil za Rimsko poročilo in zadeva polje govorice in funkcijo govora v psihoanalizi, zapiše: »O subjektu, ki zanj končno gre (Du sujet enfin en questin)«.[1] Stožerno mesto tega koncepta je torej tam sam naznačil.

Za izstop iz neke epohe teorije ne zadošča, da se pokaže originalnost ali da se hoče izstopiti. In v psihoanalizi nismo izstopili iz Lacanove epohe — iz epohe, zaznamovane prav z vpeljavo tega koncepta subjekta. Nemara je potrebno, da spomnim, zaradi česar je bil ta termin subjekta, ki smo ga vajeni, dolgo časa nekaj škandaloznega ali vsaj presenetljivega: v času, ko je bil kot miselna struja

v modi strukturalizem, je prevladoval predsodek, ki je bil v tem, da se je postavilo antinomijo med konceptom subjekta in konceptom strukture. Sam Lévi-Strauss je v *Divji misli* govoril o razpadu subjekta, ker se je pri konstrukciji svojih elementarnih struktur tej funkciji lahko odrekel. Michel Foucault je temu dal nek retorični sijaj, ko je govoril o smrti človeka, pokončanega v našem delu dvajsetega stoletja, in zlasti o samem strukturalizmu. Spomnimo se, da se je Louis Althusser znašel na isti ladji, ko je marksizem predstavljal kot absolutni teoretski anti-humanizem — morda se nekateri izmed vas spomnijo tega pojma, ki ga je hrabro branil in ki ga je stal nekih določenih političnih težav, kolikor se je ta »anti-humanizem« zdel kot nekaj, o čemer se ne govori. In zakaj ne bi omenili tudi Jacquesa Derridaja, vsaj po nazivu — ki ga morda sprejme, kajti tako je etiketiran v ZDA — poststrukturalist — termin, ki pri nas ni dosti v obtoku —, Derridaja, ki je Lacanu očital rabo termina *subjekt*, ker da je arhaizem? Treba je reči, da je Lacan kazal neverjetno vztrajnost, kajti pripravil nas je do tega, da uporabljamo termin subjekt analitične izkušnje, subjekt nezavednega, vtem ko je termin subjekt v francoščini sam na sebi kontradikcija; subjekt znanosti se celo lahko ima za epistemološko napako. Zato lahko rečemo, da celo če je ta termin postal refren, kljub temu ostaja na široko nerazumljen.

Dejstvo, da psihoanalitki ta termin uporabljajo, ne dokazuje, da to delajo s premislekom — Lacan je zelo dobro znal rokovati z učinki, ki so bili v tem, da je svojim učencem, in mnogim drugim, dal govoriti jezik, ki jih je sam vodil preko točke, do katere bi prišli z lastnimi silami. Dejstvo, da smo se subjekt navadili imenovati označevalec $, je vsekakor povzročilo, da ni več popolnoma razpoložljiv.

Gotovo je, da je Lacan računal na te učinke. To je povzročilo, da ga globalno vzeto njegovi učenci niso razumeli — mislim, da so ga na široko napačno razumeli /mécompris/ —, vendar jih je to kljub temu, v celoti vzeto, v njihovi analitični praksi pripeljalo pred druge — to trdim, ker sem se pred petnajstimi dnevi srečal z ameriškimi psihoanalitiki, kar mi je dalo neko predstavo o najnižjem nivoju.

O tej temi lahko podam pričevanje, ki datira z zadnjim petkom, ko sem bil prisoten pri obrambi doktorske disertacije psihoanalitika, Pierra Bruna po imenu, ki je tudi unverzitetnik in ki je predstavil tezo o delu, ki je potekalo od začetka sedemdesetih let pa do danes. Kot član komisije sem mu rekel, da je teza nekakšna teoretska izpoved otroka tega obdobja. Njegovo delo da namreč videti pot nekoga, ki je začel v althusserjanskih koordinatah, se pravi tistega, ki je v začetku sedemdesetih let psihoanalizo skušal meriti s po Althusserju prenovljenim marksizmom. (Sicer pa v diserticiji jasno pove, da je s člankom, ki ga je takrat napisal, izpolnjeval politično naročilo: predpostavljeni v komunistični partiji mu je naročil, naj napiše tekst, ki psihoanalizo obravnava z marksističnega zornega kota. To je očitno — tudi to sem mu rekel — pozicija debilnosti v Lacanovem pomenu, se pravi pozicija oklevanja med dvema diskurzoma.) Zelo poučno je videti, kako so v teku let marksistične reference vse bolj izginjale, sorazmerno s tem, da je Pierre Bruno, ki je popolnoma ohranil vsa svoja politična prepričanja, postajal analitik. Torej, kaj nam ta disertacija omogoča razumeti? Da ni — v nasprotju s tem, kar se misli — težko uskladiti marksizma in psihoanalize. In mi smo to izkusili, kajti pred nekaj leti, in ob istem trenutku, na tisti *Ecole normale supérieure*, na kateri smo se spoznali, sem tudi jaz prispeval k tistemu, kar se je imenovalo »lacano-althusserjanstvo« in je trajalo dve leti, med 1965 in 1967.

Marksizma in psihoanalize ni težko uskladiti natančno na tej točki: nespoznanje. Tako eden kot drugi uči, da je zorni kot individualne zavesti nujno okrnjen, da nujno zgreši tisto, kar tvori resnico strukture. Recimo, da lahko spoj marksizma in psihoanalize zapopademo izven freudo-marksizma, možen je na natančno določeni točki: teorija narcizma, če naj jo imenujemo z njenim imenom. To smo videli

realizirano pri tistem, ki jo je promoviral, Louisu Althusserju, ki je za marksizem valoriziral kritiko jaza /moi/ kot sile mistifikacije, iluzije, čisto imaginarne sile.

To nikakor ni bilo nedomišljeno, kajti ta točka, ki je v kliniki ohranjena pod imenom zrcalni stadij, je bila vzvod, ki ga je Lacan privzel, ne od Freuda, da bi dvignil analitično literaturo — zrcalni stadij je bil njegova Arhimedova točka. In to že vzpostavi povezavo med njim in Henrijem Wallonom, ki je bil — ne po naključju — sam psiholog, vendar marksist — zapažanje ni bilo Wallonova iznajdba, kajti izšlo je iz predhodnje tradicije. Očitno je jaz, kot ga je Lacan prevzel z zrcalnim stadijem v psihoanalizo, ideal, imaginarni ideal, in, prevzeto od Freuda, podvojeni ideal, glede na dve vrednosti, ki sta idealni jaz in ideal jaza: kako se jaz vidi in točka, od koder se vidi, ki je od prve razlikovana funkcija. Lacan je znal iz Freudovega teksta izvleči razliko med idealnim jazom, ki ga zapiše *i* in idealom jaza, I. Na nivo I brez težav vpeljete družbeno. I ideala lahko izvrstno in legitimno konstruirate kot družbeno in ideološko funkcijo. Sicer pa to v svojih *Spisih* dela sam Lacan: politiko /une politique/ postavi v temelj psihologije, tako da lahko kot lacanovsko obravnavamo tezo, da je vsa psihologija socialna. Če ne na nivoju, kjer preiskujemo *i*, vsaj na nivoju, kjer fiksiramo I.

Tu plediram za konsistenco tega pristopa, ki ga najdete pri Lacanu, kajti omogoči mu, da zapiše, da je jaz teologija svobodnega podjetništva. Prav tako mu omogoči kritiko vrednot, ki jih prenaša *American way of life*, kjer spet naletimo na debato s konca štiridesetih in začetka petdesetih let. Seveda, saj nismo sanjali, ko smo, mladi marksisti, te odmeve našli pri Lacanu.

Toda kakšne konsekvence je iz tega potegnil Althusser? Da na nivoju, na katerem nismo v iluziji, na nivoju simbolnega, na neimaginarnem nivoju, te instance izginejo. Misleč, da je šel korak naprej od Lacanove pozicije, je poskušal artikulirati proces brez subjekta, vse do definiranja domnevne forme subjekta[2] kot ideološkega učinka. Prav to priča o točki, ki je ni prekoračil — razen če se motim, kajti od nekega datuma ga ne berem več —, o zamenjavi med subjektom in jazom, zamenjavi, ki jo včasih olajša to, da lahko o enem in drugem rečemo, da je učinek. Od tu ideja, da si čista misel vzroka, čista misel resnično determinirajočega procesa koncept subjekta lahko prihrani. To pomeni nespoznati tisto, za kar pri Lacanu gre, mi pa koncepta subjekta v analitični izkušnji ne moremo dojeti neodvisno od tistega, kar je o njem povedal Lacan.

Subjekt kot subjekt smisla

Subjekt — dolžni smo torej reči: v Lacanovem pomenu — se lahko povzame s tremi s, kot Lacan piše svoj subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve. Ta subjekt je subjekt brez substance. Ni ne duša ne jaz, ni forma in ne človeška narava — je tisto, kar predstavlja na laž prav vsako človeško naravo in vsak napor za konceptualizacijo take narave. Povejmo, da je najbolj radikalna in najbolj presenetljiva definicija, ki jo je Lacan za ta subjekt predlagal — deset let preden je izgovoril tisto, ki sem vam jo citiral, kar kaže, da pri njem obstaja neka linija, ki ni bila opažena —, da subjekt ni drugega kot »diskontinuiteta v realnem« — to je tisto, kar bi rad tu ostreje zamejil.

V nasprotju s tem, kar se navadno misli, Lacan ni vselej govoril eno in isto — celo z veseljem si je oporekal. Kajti glede psihoanalize se vsekakor izkaže, da če nadaljujete z dedukcijo — kar je on počel —, če nadaljujete z argumentacijo, dobite inverzijo teze. To je razlog, da lahko vztrajam na črki Lacana, ne da bi zato bil dogmatik, kajti težko boste našli dogmo v njegovem poučevanju — nasprotno, v debatah psihoanalitikov si včasih pomolijo citate Lacana pod nos in ugotovi se, da se iz teh citatov lahko izvleče vse in nasprotje vsemu. Gre torej za to, da rekonstruiramo pot, ki jo je on utrl.

Kako je Lacan vpeljal subjekt v psihoanalizo? Izhajajoč iz kakšnega premislika? Nikakor ne kot diskontinuiteto v realnem. Vpeljal ga je nasprotno kot subjekt smisla, rekel bom celo kot hermenevtični subjekt, subjekt kolikor razume pomen tistega, za kar gre. Že to ima prednost — celo na njegovem izhodišču, torej pred letom 1953 — da je njegova prva replika na deviacijo, ki jo je izoliral v analizi, *ego-psychology*, ki se je vsilila kot njen poglavitni tok — in ki to ostaja tudi danes —; formirala se je po vojni, se pravi po letu 1954, v ZDA. Lacanova replika je bil ta koncept subjekta kot subjekta smisla. Termin subjekt bo pozneje ohranil, a s popolnoma drugo vrednostjo — tudi to je odvisnost označevalca z ozirom na označenec —, subjekt smisla in subjekt drugega subjekta. Ta subjekt je torej vpeljal natančno kot funkcijo, izhajajoč iz intersubjektivne dialektike, ki je v zgodovini idej diametralno nasprotna strukturalizmu — ki v tistem obdobju še ni privzel javne oblike, v kateri so ga poznali pozneje. Vendar je Lacan, s tem edinim operatorjem, s tem opozorilom, da se v analizi verjame, da gre v nji za pomen — razume se, in ta *se* ne more ostati neoseben: eden je, in drugi, to torej implicira vso dialektiko posredovanja, ki jo ta intersubjektivnost zaobsega —, prenovil koncept nezavednega.

Kajti ne pozabimo — nemara se je težko spomniti —, da se je mislilo, da je nezavedno vsebina, da je v nezavednem — v nezavednem nekega človeka (l'inconscient de quelque'un), kot se temu reče —, da so tam njegova skrita nagnjenja, fantazme, ki se bohotijo, ne da bi on to vedel, itn. To nezavedno so torej umestili, kadar so ga priznali, v globino subjektivnosti, in predpostavljali so si, da se v analizi odkriva, da se osvesti, da v analizi vznikne tisto, kar je bilo tam danost, da se torej raziskuje nezavedno fantazmatiko. Skratka, predstavljali so si, da gre pri nezavednem za neko realnost. Torej, Lacanovo izhodišče je bilo prav v demantiranju tega: nezavedno ni neka danost.

Ne verjamem, da se o nezavednem ne da govoriti: mislim, da je to težko, a da je freudovsko nezavedno povsem možno rešiti tistega, kar se je nanj nacepilo. Lacan je tu začel s čiščenjem tega koncepta — to je njegova Herkulova stran, literaturo je osvobodil njene žlindre. To je naredil v dveh fazah. Prva faza: celoto analitične literature je postavil v oklepaj zrcalnega stadija, da bi pokazal, da ni počela drugega kot raziskovala variacije, deformacije tega zrcalnega odnosa jaza in drugega, jaza in njegovega telesa: da je vsa ta neznanska literatura — razpasla se je že po vojni — v celoti vzeto bila raziskovanje te fantazmatike, ki v zadnji analizi izhaja iz zrcalnega odnosa.

Druga faza: s tem konceptom subjekta punktnira oklepaj, ki ga je sam oblikoval, in ga izprazni — zaradi odličnega razloga, ker če je subjekt predvsem subjekt smisla, potem njemu predhodna realnost ne obstaja. Danost nemara obstaja, vendar jo mora subjekt sprejeti — včasih je zanikana ali projicirana v prihodnost. Vendar vsa realnost popusti zahtevi po formulaciji v govoru. Tu Lacan prenavlja Freuda s pomočjo koncepta, ki ga v Freudu nikakor ni: pri nezavednem ne gre za realnost, temveč za resnico. Na tem mestu je vpeljal termin resnica, katerega domet v psihoanalizi je treba premisliti: opravil je izpraznitev dane realnosti nezavednega. Na začetku svojega poučevanja je Lacan zlàgal resnici prave himne; to se je sčasoma zmanjševalo in na koncu je na resnico referiral le kot na R, ki je v matematični logiki postavljen nasproti N, da bi dobro označil, da ne gre več za Resnico govora, da gre le še za črko. A na začetku ima resnica to vrednost (Resnice govora), in to ga je vodilo k valorizaciji govornega akta, k poveličevanju njegove moči, in potemtakem k subjektu, ki ni več neka danost, temveč se izpolni, realizira v govoru. In to je od Lacana ostalo, to je tisto, kar je govorilo — tu je priložnost, da se to pove. Sicer pa je v tem obdobju realizacija subjekta za Lacana ključni termin — postavljena nasproti njegovi realnosti. Realizacija pomeni, da se subjekt izpolni in realizira v govornem aktu. Torej ne moremo reči, da je ta dialektična vpeljava subjekta koncept brez primere — nasprotno, sprejeta je od neke filozofske tradicije. Danes se zelo zanimamo za Lacanove vire, presenečeni

smo, ko ugotovimo, da je bral številne avtorje, katerih sledove najdemo v njegovem poučevanju — to je resnično, kajti misliti smo si morali, da je bil Lacan neke vrste meteor. Torej, Lacan je veliko bral — seveda Hegla, pa Wallona, Jaspersa in druge, in večinoma je to omenil. Kakorkoli že, kar zadeva subjekt, ni tu nič novega. Novo je le to, da decidirano dà vstopiti subjektu govora v psihoanalizo in da s tem izvrši izpraznjenje nezavednega. Rekel bom, da je to celo pogoj, da se lahko reče, da je nezavedno strukturirano kot neka govorica — da je namreč nezavedno najprej bilo izpraznjeno preko dialektičnega subjekta in da se je subjekt, dialektično definiran, umestil tja, kjer je pri Freudu bilo nezavedno. To formulo najdete pri Lacanu zapisano: »Nezavedno, to je subjekt.«

To vam da prva vrednost, ki jo je Lacan dal slavnemu *Wo es war, soll ich werden*, prevzetemu od Freuda: tam kjer je *tisto* bilo — kjer je bila danost — se mora dogoditi — jaz (je) — kot subjekt — se pravi (da mora) priti, da me realizira. Kar vodi k etiki subjektove realizacije.

Nemara mislite, da vam delam retrospektivo Lacana. Torej, pravzaprav ne, kajti pozablja se, da se je tu skoval koncept nezavednega pri Lacanu; in predstavljajo si, da Drugi v Lacanovem pomenu obsega to funkcijo danosti, da je Drugi že tam. Res je, da ga je Lacan vpeljal kot subjektu predhodnega — zato se je moral pozneje popraviti, v presenečenje in škandal svojih poslušalcev, formulirajoč da »Drugi ne obstaja«. To je isto opozorilo kot pri njegovi začetni poziciji: da je namreč nezavedno kot tako prazno. Leta se je lajnalo, da je nezavedno zareza, ne da bi se uvidelo, da mora nezavedno, da bi to sploh lahko rekli, biti izpraznjeno od te danosti. Sicer pa Lacanovo opozorilo, da je subjekt-ki-se-zanj-predstavlja-da-ve iluzija, izhaja iz iste nujnosti. Lacan je kreacionist onkraj tega, kar si lahko predstavljate — njegova ideja je bila, da nezavedno ne obstaja, da se stori, da nezavedno je, da je nezavedno na področju, ki očitno ni področje biti, ki ni niti področje ne-biti, iskal je prav — to najdete v *Seminarju XI* — vmesni termin, da bi označil ta limb, to možno bit. Toda premisliti je treba, kaj to implicira. Če stvari vzamete resno, to pomeni, da se nezavedno ne raziskuje izhajajoč iz njegovih nezavednih vsebin — kot so zagovarjali na primer antropologi, ki so spraševali, ali je vsebina nezavednega na drugi strani Sredozemlja enaka njegovi vsebini tu. Antropologi bi nemara lahko sprevideli, da nezavedno v analitičnem pomenu — vsekakor pa v Lacanovem — ni neka določena vsebina in da gre prej za to, ali neka kultura dopušča ali ne način govora, ki avtorizira analizo, kar je drugo vprašanje. To sem rekel, da bi pri vas omajal prepričanje, da delam le zgodovinsko retrospektivo Lacana: doumeti tisto, za kar gre, ima očitno povsem aktualne implikacije.

Ne sme se spregledati, da so po tej izhodiščni točki v Lacanovem tekstu prilagoditve napravljene z izredno natančnostjo — česar večinoma ne najdete pri njegovih učencih, ki so očitno morali vzeti nase zanje popolnoma kontradiktorne pozicije, kot je na eni strani poveličevati funkcijo govora in na drugi dopustiti, da je subjekt, kakršnega uveljavlja analiza, govorjen in ne govoreč. Ko je v svojem Seminarju zelo insistiral na dejstvu, da je subjekt govorjen, je torej bil Lacanov sogovorec Lacan — izpred desetih ali petnajstih let. Nikdar ni toliko koval svojih formul — njegovi poslušalci so verjeli, da je to zanje — kot tedaj, kadar jih je koval zase.

Govor in govorica

Dialektične težave te pozicije subjekta najdete že v Rimskem poročilu.[3] Namreč, govor in govorica, ki ju je postavil v naslov tega teksta, sta v resnici antinomična. In v tem poročilu najdete zelo hitra premeščanja stališč, ki kažejo, da povezava na teh mestih ni preprosta. Govor kot tista živa ekspresija subjekta, ki se ustvari v svojem aktu, in govorica kot struktura očitno merita v dve nasprotni smeri. Kajti v Lévi-Straussovih elementarnih strukturah — ki jih Lacan prevzame

— seveda nihče ne govori! Takšne, kakršne so konstruirane, so očitno strukture brez subjekta — in kako uskladiti te strukture brez subjekta z nujnostjo, ki stori, da se subjekt, ki govori, porodi v svojem dejanju? Gre za dve pertinenci, ki sta tako vešče združeni, da so bili vsi zaslepljeni, a ki pojasnita, zakaj je Lacan nato vpeljal tisto, kar so njegovi učenci lajnali — sebe ne izvzemam —, ne da bi razumeli pertinentnost tega koncepta — koncepta označevalne verige. Ta v naslednji fazi pride na mesto koncepta govora, se pravi misli govor tako, da izhaja iz govorice. In v zvezi z označevalno verigo ne morete več povzdigovati realizatorične in posredovalne funkcije govora. Označevalna veriga je nasprotno govor, razumljen skozi njegovo artikulacijo govorice — zato jo je Lacan skoval, pri tem pa seveda ohranil svoje predhodne koncepte.

Le s promocijo označevalne verige — ne govora kot takega, temveč označevalne verige — je lahko vzpostavil — in ne le v analitični izkušnji, temveč kot resnično za govorico in govor kot taka —, da je pomen subordiniran označevalcu. To nikakor ni predstavil, kot da izhaja iz analitične izkušnje. Če boste brali njegov slavni tekst »Instanca črke (. . . .)«,[4] boste opazili, da nasprotno začenja s splošno teorijo govora in govorice, s teorijo, ki implicira, da označevalec kot tak kreira označenec. Na to se opira tisto, kar slišite od vseh francoskih psihoanalitikov. V ZDA namreč menijo, da obstaja cel fevd, ki je zaznamovan z Lacanom in se imenuje francoska šola, znamenita po dejstvu, da Francozi tako dobro poznajo Freuda. Treba je reči, da je to, kar lahko slišite pri Francozih, komentar k temu malemu algoritmu, ki ga je Lacan pisal v petdesetih letih: $\frac{S}{s}$, označevalec zgoraj, spodaj označenec kot učinek označevalca.

Kaj je naredil nato? V skladu s konceptom označevalne verige je razvil prav ta ekratni označevalec. Minimum označevalne verige sta dva označevalca in minimum označevalca sta dva — to pravi Saussure —, kajti označevalec je diakritičen in relacijski; svojega subjekta je umestil na mesto učinka, ki je bilo najprej pripisano označencu. Tu imate princip tistega, kar je skozi petnajst ali dvajset let ogrodje Lacanovega poučevanja. Glede tega je moja teza — bržčas jo nekateri poznajo —, da je Lacan preprost avtor. Najdite mi avtorja, ki dvajset let komentira svoje simbole!

Ta subjekt, da, rekel bom, da ni podoben ničemur od tistega, kar smo lahko do takrat poslušali o subjektu. Nemara je podoben stvarem, ki smo jih že lahko videli v zgodovini; lahko se celo norčujemo iz te psihoanalitične novosti, ki naj bi jo imeli le psihoanalitiki v žepu — kot je rekel Maurice Godelier. Priznajmo mu, da se je to seveda pojavilo že poprej. Novost je zaradi analitične izkušnje imenovati to, za kar gre, subjekt.

Analitična izkušnja in znanstvena izkušnja

Analitična izkušnja. Individuum. Zleknejo ga — ali pa ga ne zleknejo, psihoanaliza je popolnoma združljiva s sedečim položajem. In potem govori — od njega se zahteva, da govori. Fenomenološki nivo analitične izkušnje je vselej zabaven, kadar se poskuša najti minimum, ki je elementaren — kot je rekel Serge Leclaire, nekdo, ki govori, nekdo, ki posluša, in potem hop! se je že začelo. V bistvu je to tudi — seveda se to težko izreče — realno, s katerim imamo opraviti v izkušnji. Celo na nivoju te fenomenologije jim tega ne uspe izreči. Seveda lahko delamo romane — danes se piše romane o svoji psihoanalizi — vendar obstaja neko realno, definirano s protokolom — ki se ga ne uspe izreči kot takega, razen z nekoliko izumetničenimi deskripcijami —, ki se ga v izkušnji vprašuje. Vprašuje se ga, izhajajoč iz zapovedi govorjenja — iz imperativa. Zakaj lahko rečemo, da je tu realno? Torej, v smislu, v katerem »tisto pride kot pride« (ça vient çomme ça vient), v smislu, v katerem je v analitični izkušnji nek »tako je to« (c'est comme

ça) — med seanso ni ničesar povedal, o tem je veliko povedal —, kar se v psihoanalizi, v nekem trenutku, imenuje »material« — ki indicira to funkcijo, da se stvari vzame kot pridejo, da se ne zahteva. Ne zahteva se na primer, da se je treba pred tem postiti, da bi bili pripravljeni, kot se dela v disciplinah, ki so modrosti (sagesses). Ne zahteva se fizične pripravljenosti, od subjekta se ne zahteva, da je meditiral ali pol ure prakticiral zen, občuti se celo, da te praktike vsebujejo nekaj, kar z analizo ni združljivo. Material se vzame tako kot pride.

Že tu lahko dojamemo, s čim znanost pogojuje analizo — vsaj s tem videzom deterministične vere, ki obstoji v analitični izkušnji: karkoli pride, ne bo prišlo po naključju. Nenavadno je, da so v ta nesmisel, da se misli, da to ni naključno, analitiki uspeli prepričati precej ljudi, celo izven analitične izkušnje. Reči moramo, da to vzpostavlja verovanje, verovanje ki je prisotno tudi v znanosti. Res je, da tu verjetnost vpelje prav neko negotovost, ki je podobna učinku subjekta v realnem. In to je razlog, da vpeljava verjetnosti v znanstveno polje ni bila tako preprosta. Znanstvena verjetnost je na začetku prav kot neka diskontinuiteta v realnem, ki se zanjo zdi, da kliče subjekta, naj tja zdrsne. Vendar bi za to vero lahko rekli, da je kot taka znanstvena supozicija. Seveda obstoji znanstveno raziskovanje, a od Heideggra in drugih pred njim vemo, da obstoji bazična znanstvena supozicija. In ta znanstvena supozicija je v analizi nekako eksplicitna. Psihoanaliza ni znanost. Konec koncev, če psihoanalizo nočejo sprejeti v Nacionalni center za znanstvene raziskave, osebno mislim, da je to zguba za znanstveno raziskovanje. Reči hočem, da psihoanaliza ni znanost, a umeščena je natančno na nivo znanstvene supozicije, s to prednostjo, da je supozicija, ki zanjo gre, eksplicitna v sami prisotnosti analitika — in kot taka spodbijana, spodbijana kot tisto, čemur je Lacan dal vznikniti kot subjektu-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve. Ta beseda še naprej niha. Preprosto, v psihoanalizi je to realno, ki ga je nemogoče izreči, ki se ga ne da zajeti, ko se ga skušamo lotiti s fenomenologijo izkušnje, realno, ki govori. In to je zelo čudno, kajti lahko bi si mislili, da realno nima nič povedati, še posebej če zamenjamo realno in na sebi — na primer na sebi, prevzeto od Sartra, ki je očitno realno, ki molči, ki se celo definira s tem. Vendar to, da realno nima nič povedati, ne prepreči, da ga ne bi še naprej spraševali.

Tu sem letos začel s svojimi predavanji, s socialnimi praktikami kot je na primer vedeževanje. Ne verjemite, da je iz naše družbe izginilo, celo tako malo je izginilo, da so psihoanalitiki davčno v istem položaju kot vedeževalci iz kart. V tem pogledu je orakelj, ki so zanj — ki zanj še — moledujejo — nemara bodo celo znanstveniki moledovali za orakelj; to po pričevanjih, ki jih o tem imam, sploh ni izključeno —, orakelj je primitivni odgovor realnega — pričakuje se ga od pravih bogov. Zato je Lacan dejal, da so bogovi iz realnega — ker gre za red, enak tistemu, ki ga najdemo pod drugimi modusi spraševanja. Prerokovanje je označevalna montaža, ki izloči koščck realnega. In lahko bi naredil kompendij, seveda iz druge roke, vsega tistega, kar so iznašli kot objekte, kot koščke objekta, pripravljene, da vam izročijo resnico o vas, o vaši želji ali o vaši prihodnosti — nenavadna brkljarija, to, kar so vzeli iz sveta, iz narave, da bi izvedeli njeno resnico, da bi jo dešifrirali.

V tem pogledu se psihoanalitik gotovo znajde kot analitični porok zadeve, kajti on da potrdilo, da tisto, kar bo izgovorjeno, to ne bo po naključju. S tem reče več kot ve — to reče načeloma. To je mislil Lacan, ko je rekel, da je psihoanaliza prevara — to je, kolikor psihoanalitik po svoji funkciji potrjuje, da tisto, kar pride, ni naključno, in to potrjuje s samo svojo prisotnostjo. Ta potrditev je za subjekta verjetna, ker misli, da ima to, kar reče, za analitika učinke užitka. Edino to lahko pojasni, da se dispozitiv ohranja.

Psihoanalitik kot porok ne pomeni, da je on ta, ki odgovarja. Psihoanalitik zbira učinke pomena, ki je o njihovi identiteti sicer lahko popolnoma skeptičen, kajti brž ko vstopimo v analitično zkušnjo, vznikne vprašanje: »To pravi, toda kaj hoče reči?« Kaj pomeni: »Deprimiran sem«? Nobenega razloga ni, da to za

vsakega pomeni isto stvar. Začnimo torej s tem, da rečemo, da analitik zbira učinke pomena — nato pa jim da vrednost odgovorov realnega. To dolgujemo le psihoanalizi. Če niso čakali na psihoanalizo, da bi subjekta obravnavali izhajajoč iz pomena, se je nanjo čakalo — to implicira Lacan —, da bi se tem učinkom pomena dalo vrednost odgovorov realnega. Zato se moramo tu odločiti, ali naj psihoanalizo uvrstimo na stran magije ali na stran znanosti.

Od psihoanalize bi se namreč lahko pričakovalo, da na analitikovo interpretacijo subjekt poslušno odgovori — o tem so psihoanalitiki sanjali, kar občasno opazimo v primerih, ki jih predstavljajo, in kar definira magijo, da namreč označevalec enega neposredno odgovarja označevalcu drugega; v smislu definicije, ki jo za to magijo, ki bi lahko zanimala etnologe, da Lacan: da je mobilizacija označevalca v naravi preko označevalca zaklinjala. V to je treba biti prepričan, da bi se ukvarjal z magijo. Včasih analitikova misel ne seže dlje — svojemu pacientu voljno podtakne magično miselnost. Vendar je ta magična miselnost njegova — kadar se ne zaveda, kako postopa, jo verificira, kljub temu, da mu to odgovarja z druge strani.

Toda ko v magiji dosežemo učinke, so to odgovori realnega? O obstoju realnega v magiji se da razpravljati. Kajti če je v magiji realno, je tam ubogljivo, voljno — to je realno, ki naredi, kar se mu reče. In če tega ne naredi, je to zato, ker se mu je slabo reklo ali pa ker je v komunikacijo posegla neka druga magija. Tu opazimo, da mi, ki smo iz dobe znanstvenega raziskovanja, zahtevamo več. Da bi obstajal odgovor realnega v našem pomenu, vse ne sme biti mogoče, kajti če je vse mogoče, potem smo v magičnem univerzumu. In to vas umesti tja kot najpreprostejši Lacanov aksiom: »Nemogoče, to je realno.«

Če lahko nespoznamo to povezavo psihoanalize in znanosti, je to prav tako krivda pacientov, to je krivda histerika, kajti histerik ne verjame v realno. Histerični subjekt se nasprotno, vsaj na eni točki, ki se lahko razširi, posveti razkrivanju tega, da je vse mogoče, in vse stavi prav na prekoračitev tistega, kar vzpostavlja red, kar vzpostavlja rutino, hoteč s tem prepričati — sebe in analitika — da za pogumno srce ni nič nemogoče. To je za histerika strast.

Sedaj moramo marljivo pokazati, zakaj lahko trdimo, da je psihoanaliza pogojena z znanostjo. Lacan je to vpeljal na popolnoma drugačen način kot Freud. In zabavno je misliti, da je bil Freud na začetku v bistvu nekaj takega kot Jean-Pierre Changeux — in da je celo nekoliko ostal na nivoju njegove utopije. Kar piše Changeux, je zelo razumljivo, gre za raven, na kateri je označevalec artikuliran na drugi označevalec — brez učinka subjekta. Ne vem, v čem bi ga morali v tem pogledu popraviti. Sicer pa je bil tako prijazen, da je na začetku svojega dela opozoril, da je idejo za *Homme neuronal* (Nevronski človek) dobil iz razgovora, ki ga je bil imel za *Ornicar?*, ki je psihoanalitična revija, ki jo jaz urejam; z nekaj besedami, ki jih je zapisal v svojem delu, se je prijazno spomnil, da sem jaz predlagal njegov naslov. S tem nisem mislil služiti stvari, ki bi imela karkoli škodljivega za psihoanalizo. Menim nasprotno, da bolj ko se bo ta biokemija odtegovala ekspanziji človeškega uživanja, bolj se bo širil prostor analize. Tu gre, če hočete, za dialektično funkcijo. Kar se mene tiče, sem navdušen nad mestom, ki ga je zasedel nevronski človek, kajti mislim, da je njegova skrivnost lacanovski subjekt — zato sem Changeuxu naredil to uslugo.

Artikulacijo psihoanalize na znanost je Lacan izvršil ob vprašanju subjekta, prav ob kartezijanskem subjektu, vpeljanem kot residuum — prazen — svojih predstav.

Od vprašanja k zapovedi

Pozno je in ostal sem pri uvodu — to je moja navada, nisem vajen formata tega tipa srečanja, raje govorim dalj časa. Dal vam bom le neko predstavo o modusu vznika subjekta kot odgovora realnega.

Naj najprej povem, da realno odgovarja tudi v znanosti. Odgovarja — to je prednost — vedno isto. Prav to je trdil Einstein, ki so ga drugi v tem že nekoliko prehiteli — da je namreč Bog vsekakor pošten partner, ki ne zaznamuje kart, s katerimi igra. Bistvena stvar. Še enkrat, diskutira se lahko, ali to vzdrži ali ne.

Težava z realnim, ki zanj gre v analitični izkušnji, je v tem, da mu ne moremo zaupati, da bo vselej odgovorilo isto. Problematično je prav zato, ker je realno, ki laže — kakorkoli absurden se nam ta koncept lahko zdi, sem pripelje, po moje, subjekt kot odgovor realnega v Lacanovem pomenu. Če bi hotel to ilustrirati, bi to naredil s privilegiranim modusom vznika subjekta kot odgovora realnega, še posebej v moderni histeriji, s subjektom kot vprašanjem. Vprašanje, ki seveda sledi odgovoru, vprašanje, ki je eksistenčni način tega odgovora realnega. Do tega sem moral priti, kajti v analitični izkušnji sem bil soočen z nekom, za katerega lahko, ne da bi stvarem storili silo, rečemo, da gre za histeričarko; dve leti se name ni naslavljala drugače kot — z različnimi modalnostmi — na vprašalni način. Z »različnimi modalnostmi« vprašalnega načina imam v mislih, da se vprašanja lahko postavljajo tudi na trdilni način. Dve leti so bila vprašanja edini material — vse do rafiniranega vprašanja: »Vam lahko postavim vprašanje?«, ki je zelo radikalen način tega manevra. To me je torej privedlo do tega, da sem se vprašal, kaj hoče povedati to vprašanje, ki je bilo najbolj avtentično od tistega, kar je hotela predstaviti, vprašanje, ki so bili odgovori nanj očitno nepomembni — tega si niti zamisliti ni dalo — in ki je bilo eksistenca subjekta kot takega.

Vendar so v analizi tudi drugi pacienti, tisti, ki jih imenujemo obsesionalci. Tudi oni predstavljajo učinek pomena, ki je odgovor realnega, tisti, ki ga v analitični kliniki imenujemo dvom — ki je učinek pomena. In obsesionalci jih imenujemo zato, da bi rekli, da je po naše to odgovor realnega — kaj je dvom drugega kot vprašanje samemu sebi? V tem oziru, po tem modusu odgovora, je subjekt vpeljan v premlevanje — prejkone netolerantno do interpretacije. Da subjekt vznikne, ko postavlja vprašanje samemu sebi, pomeni, da se z analitikom vselej ne strinja, da ga interpretacija včasih moti. To je struktura, ki sicer dovolj dobro ustreza strukturi raziskovanja — obsesionalec je iskalec, ki vrh tega dela, to pa zato, da bi si nekega dne lahko sam odgovoril na vprašanje, ki si ga postavlja. To je modus vznika, ki je popolnoma različen od modusa vznika histerije — histerije kot vprašanja Drugemu. Tu se vidi laž, ki jo vsebuje ta odgovor realnega, ki je vprašanje, kajti zdi se, da tista, ki vprašanje zastavi, z njim ne zadene tistega, za kar gre. Hkrati pa naredi, da Drugi kot subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve odgovori na vprašanje, ki ga ona postavlja. Vendar so stvari bolj zapletene, kajti kdo dejansko ve, kateri odgovor je pravi, če ne oseba, ki je vprašanje postavila? Je zadovoljna? V tem pogledu je »Zadovolji me« tisto, kar tiči v vsakem vprašanju, vsekakor pa v vprašanju histerika, tisto, kar se pred subjektom-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve maskira kot ponižni služabnik.

Vidite, kako se je status vprašanja premestil do zapovedi. In tu imate, v malem, ta status odgovora realnega, ki je natanko lažniv.

Zapis posega na kolokviju skupine »Psihoanaliza in socialne prakse« v organizaciji CNRS. Tekst je za objavo pripravila Elisabeth Doisneau. Prevedel Marjan Šimenc.

---

[1] *Ecrits*, Seuil 1966, str. 229—236.
[2] cf. *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980, str. 123, opomba številka 30.
[3] »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, *Ecrits*, str. 237—323.
[4] »Instanca črke v nezavednem ali razum po Freudu«, *Ecrits*, str. 493—528.

Вопросы материалистической психологии и фрейдо-марксизма

— skica za zgodovino sovjetske psihologije in psihoanalize

Znano je, da se »klasiki marksizma« niso sistematično ukvarjali s vprašanji psihologije. Kljub temu so se v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih množično pojavljali poskusi prevajanja posameznih zastavkov Marxove zapuščine v »psihološki jezik«. Različni avtorji (od Fromma in A. Heller pa do recimo Z. P. Golubović in N. Rota pri nas) so skušali zlasti ekstrapolirati nekakšno »Marxovo teorijo osebnosti«.

Še najbolj eksplicitno se je z vprašanji psihologije ukvarjal Lenin. Tako se je precej ukvarjal zlasti z Machom, Avenariusom, pa tudi R. Willyem.[1] Če nam Willy ni znan drugače, potem je ostal v spominu iz žolčnih kritik, ki jih je nanj naslovil Lenin v svojem najbrž najbolj protislovnem delu *»Materializem in empiriokriticizem«* (1909). Če upoštevamo, da je bil Willy pristaš in učenec Macha in Avenariusa, »empiriokritik«, potem si ni težko predstavljati, kam je merila Leninova kritika. »Mahistična« teza o temeljnem (izhodiščnem) soskladju med subjektom in objektom — da torej objektivna dejanskost ne eksistira na sebi, ampak je posredovana skozi kompleks naših čutov — je bila za Lenina v temelju nevzdržna.

Ko govorimo o krizi (psihološke) znanosti, imamo predvsem v mislih krizo, v katero zapade znanost, ko trči na meje lastnega spoznanja, ko njene prevladujoče paradigme (kolikor smo v psihologiji sploh upravičeni govoriti o paradigmah) niso več sposobne zadovoljivo odgovarjati na zastavljena vprašanja. Obstoji pa še en vidik krize, v katero od časa do časa zapade vsaka znanost. Gre za krizo, ki jo povzroči večja ali manjša vmeščenost znanosti v sfero političnih in ideoloških interesov, njena večja ali manjša neavtonomnost; ko se torej razmerje med ideologijo in znanostjo vzpostavlja po »vertikali«. Izrazit primer takšne krize je sovjetska psihologija in psihoanaliza skozi vso njeno zgodovino.

Nekateri Stalinovi »teoretski« posegi v polje posebnih znanosti so drastično vplivali na razvoj in konceptualne orientacije ter blokade takratne sovjetske psihologije. Stalin je že zelo zgodaj — čeprav spočetka bolj posredno — vplival na temeljne teoretske orientacije sovjetske psihologije. Sploh je značilno da so na oblikovanje in usodo sovjetske psihologije nenehno kar najbolj neposredno vplivali zakulisni (ideološkoteoretični) boji v takratni sovjetski politiki.

V prvem obdobju po revoluciji je prevladovala pavlovska mehanicistična pozicija. Sam Pavlov, kot prvi ruski Nobelov nagrajenec, je bil z znanim Leninovim dekretom (1921) deležen posebne zaščite in podpore. To pavlovsko obdobje pa ni trajalo dolgo. Zaradi zanemarjanja vloge zavesti pri raziskovanju psihičnega so sredi dvajsetih let začeli refleksologe napadati nekateri mlajši sovjetski psihologi, dokler ni bila leta 1930 refleksologija uradno zavržena, ker da se ne sklada z dialektičnim materializmom. V tem obdobju, ko se je odprla možnost za raziskovanje zavesti, se je Vygotski razvil v najbolj avtonomnega in originalnega sovjetskega psihologa. Zgodnja smrt in zloglasni dekret o *»pedologiji«* sta onemogočila, da bi se do konca razvil obetaven materialistični koncept psihologije, ki ga je Vygotski zasnoval v delu *»Mišljenje in govor«*. To delo, ki je prvič izšlo leta

1934, že dve leti kasneje zaradi omenjenega dekreta ni moglo več iziti. Ta dekret je nastal kot posledica sklepa CK KP SZ *»O pedoloških odklonih na področju komisariata za izobraževanje«* (1936), s katerim je bila poleg uporabe psiholoških testov onemogočena praktično vsa psihološka dejavnost. V omenjenem dekretu so kritizirali predvsem, da so psihologi (»pedologi«), s tem ko so pričeli proučevati vplive okolja na psihični razvoj otroka (na široko so uporabljali Binet-Simonov test inteligentnosti in vprašalnike stališč v zvezi z nekaterimi političnimi in nazorskimi vprašanji, npr. ali obstaja bog etc.), forsirali otroke kulakov in buržujev. Psihologi so res dobivali v svojih raziskovanjih rezultate, ki so kazali na to, da zelo dinamična kolektivizacija vasi in industrializacija negativno vplivata na psihični razvoj otrok etničnih manjšin in nekaterih nižjih slojev. Rezultati raziskovanj so pokazali, da otroci etničnih manjšin praviloma dosegajo na testih inteligentnosti nižje rezultate kot velikoruski otroci. Nekateri avtorji so po partijski dolžnosti že veliko pred dekretom opozarjali na stokovno in politično nesprejemljivost takšnega raziskovanja. Tako je skupina avtorjev že leta 1931 ostro napadla idejo, da bi za uzbekistanske otroke pripravili poseben učni program s posebnimi učbeniki, da bi lažje sledili zahtevam šole.[2] Takšni rezultati, ki so jih pripisovali slabšim življenskim in razvojnim pogojem, pa so seveda predstavljali nerešljivi problem za uradno sovjetsko ideologijo. Namreč, kot ugotavlja *S. Grubitzsch*,[3] so biološke razlage za utemeljevanje razlik med otroki nasprotovale uradni marksistični teoriji tridesetih let, sklicevanje na »kulturnohistorično šolo« Vygotskega, ki je razlagala razlike na testih in vprašalnikih z vplivi okolja, pa bi pomenilo seveda priznanje odgovornosti partije in sovjetske oblasti za očitne neenakosti. Po tem dekretu se je prepoved psihologije razširila iz šolstva na vsa področja psihološke dejavnosti (tudi na industrijsko psihologijo).

Naslednja leta je zastala praktično vsa psihološka dejavnost. Kuntinuiteta aplikativne psihologije (tudi uporaba testov) se je nadaljevala edino v armadi. Tudi na teoretskem področju so sovjetski psihologi težko ohranjali kontinuiteto dela. V teh za sovjetsko psihologijo »suhih« letih je bil edini, ki mu je uspevalo nemoteno delovati in vzdrževati stik s svetovno psihologijo, S. L. Rubinstein. Za njega pravijo, da je bil v času najtršega stalinizma eden redkih, ki se je sproti seznanjal z zahodno meščansko filozofijo »iz prve roke« in ne iz tkim. »kritičnih povzetkov«, kot je to bila takrat navada.

Manj direktna, pa zato bolj teoretska intervencija, ki jo je dodobra zaznala tudi psihologija, se je zgodila nekoliko kasneje. Najprej sta Stalin in Ždanov sproducirala znamenito »afero Lysenko«[4], ki pa ni ostala samo znotraj »agrobiologije« in prirodoslovja, ampak je imela konsekvence tudi za koncipiranje družboslovnih disciplin in psihologije. Za psihologijo je to pomenilo oženje predmetnega področja, saj je postalo vsakršno razglabljanje o naravi človekove inteligentnosti itd. zelo nevarno početje.

Tudi drugi znatni poseg v tem času — poseg na področje jezikoslovja — je vplival na idejne tokove in orientacije celotnega družboslovja in seveda še zlasti psihologije. V smislu imamo seveda znani Stalinov spis *»Marksizem in vprašanja jezikoslovja«*, kjer je zavrnil tezo jezikoslovca Marra, da jezik pripada družbeni nadgradnji, ne da bi mu (Stalinu) bilo jasno, kam naj ga sicer uvrsti.

Oba posega sta sovpadala s partijsko kampanjo (Stalin, Ždanov) proti »kozmopolitanstvu« in »tujim vplivom« v posebnih znanostih in filozofiji. Kot v drugih disciplinah je tudi v psihologiji prišlo do idejnega razčiščevanja, ki je doseglo vrh leta 1952, ko je od 30. junija do 5. julija potekala v Moskvi »Konferenca o vprašanjih psihologije«[5], na kateri so tudi tako resni psihologi kot Rubinstein, Lurija, Leontijev itd. morali poudarjati »genialnost« Stalinovega spisa o jezikoslovju in diskutirati o tem, ali je »psiha razredna psiha ali pa obče človeška«.[6] Nadalje so (samo)kritično ugotavljali, kako so poleg genialnih Stalinovih teoretičnih prispevkov zanemarjali tudi Pavlov nauk (ki je bil spet rehabilitiran in zaktualiziran kot

obvezujoč za vso psihologijo). Sam Rubinstein, kot vodilni predstavnik pavlovsko orientirane »višje živčne dejavnosti«, je samokritično izjavil: »Moja knjiga ‚Temelji obče psihologije' (1940 in 1945; op. V. M.) ni ubrala pavlovske poti«.[7] V uradnih sklepih konference so zapisali, da je »... neodgovorno, da psihologi do sedaj niso objavili niti enega znanstvenega dela, ki bi obravnavalo pomen genialnega Stalinovega dela o vprašanjih jezikoslovja«.[8]

Na konferenci, na kateri so edino Leontijev in sodelavci skušali do neke mere ohraniti avtonomno pozicijo (čeprav neuspešno)[9], so enoglasno zaključili, da mora »sovjetska psihologija, ki izhaja iz marksizma-leninizma in se opira na Pavlov nauk, raziskovati zakonitosti psihične dejavnosti kot višje živčne dejavnosti, katere razvoj pogojuje družbena biti človeka«.[10]

Pavlov nauk je bil tako po tem, ko je bil v začetku tridesetih let tudi uradno zavržen, ker da zaradi mehanicističnega karakterja prihaja v nasprotje z dialektičnim materializmom in ko so nekateri mlajši sovjetski psihologi (zlasti Vygotski) rehabilitirali zavest kot predmetno področje psihologije, ponovno rehabilitiran. Zlasti je bil ponovno aktualiziran pomen Pavlovega nauka o prvem in drugem signalnem sistemu, ki da zaradi vzajemnega delovanja obeh sistemov igra pomembno vlogo za dojemanje psihične dejavnosti človeka. Poseben pomen pa so pripisali Pavlovu tudi pri oblikovanju prave metode v sovjetski psihologiji. Psihologija je eksplicitno *»prirodoslovna disciplina«*, zato je psihično lahko dostopno objektivnemu spoznanju. Introspekcija ne more biti temeljna metoda psihologije, pa tudi pomožna metoda ne. Edino pravilno in možno psihološko raziskovanje lahko izhaja izključno iz *refleksološkega* dojemanja psihe.[11]

Marksistična podlaga izhodišč psihološkega raziskovanja pa je seveda postala (oziroma: ostala) Stalinova deterministična in mehanicistična interpretacija materialistične dialektike (kot jo je razvil predvsem v spisu »O dialektičnem in historičnem materializmu« in seveda tudi v zgoraj omenjenem spisu o jezikoslovju), po kateri velja vse psihične pojave razumeti kot odražanje objektivne stvarnosti, psihično odslikavo pa kot bolj ali manj kongruentno kopijo odraženega predmeta. Kljub temu, da teorija odraza izhaja iz Leninovih teoretskih posegov, se zlasti iz zgoraj omenjenega dela »Materializem in empiriokriticizem« (edinega obsežnejšega filozofsko-teoretskega spisa, ki je bil objavljen še v času njegovega življenja), in je njegova spoznavnoteoretska koncepcija vsekakor v mnogih točkah protislovna (če že ne kar problematična), pa je Leninova teorija odraza skozi Stalinovo interpretacijo vendarle — kot poudarja M. Thielen — »senzualistično skrajšana«[12], dojeta torej kot sposobnost človekove zavesti, da proizvede — zgolj skozi zunanjo učinkovanje na čutne organe — neko kopijo zunanjega sveta. Subjektivnodejavna stran procesa odražanja in njegova družbena posredovanost sta tako povsem ignorirani, prav tako pa tudi klasična marksistična teza, da človekova zavest ne odraža samo predmetni svet, ampak ga sočasno tudi obvladuje in ustvarja. Na tej filozofski osnovi je, kot nadaljuje Thielen, »Pavlova teorija dojeta kot prirodoslovna potrditev ‚marksistično-leninistične teorije odraza' in s tem je zbrisala vse razlike med Pavlovim diferenciranim *mehaničnim materializmom* in *dialektičnim materializmom*«[13] (podčrtal V. M.).

Zaključki konference o vprašanjih psihologije pa seveda niso ostali zgolj pri akademskih ugotovitvah, ampak so zopet povzročili »prečiščevanje« aktualne sovjetske psihološke produkcije (še zlasti učbenikov). Celo S. L. Rubinstein, čigar višja živčna dejavnost je vedno bila pavlovska par exellence, je izgubil svoje prejšnje privilegije. Tako je moral tudi on korigirati svoj koncept psihologije, kot ga je razvil še v kompleksnem delu »Temelji obče psihologije«. Rezultat te korekture je znano delo *»Bit in zavest«*, kjer je razdelal odnos med psihično dejavnostjo in objektivno realnostjo (teorija odraza).

• • •

S psihoanalizo se je godilo še slabše, kot s psihologijo. Psihoanaliza, ki je že pred 1. svetovno vojno imela v Rusiji lepo tradicijo[14], je v prvem obdobju po revoluciji (v letih 1920—1925) doživela pravi razcvet. V tem obdobju je bil pri sovjetski državni založbi samostojni oddelek za psihoanalitično literaturo (izdajatelj je bil Ermakov). Po večjih univerzitetnih in kliničnih centrih so začeli ustanavljati psihoanalitična združenja. Posebno močni centri so bili v Moskvi, Petrogradu in Kazanu (!), v Tatarski SSR, kjer je takrat deloval Lurija in je bil v tem obdobju (kar je malo znano) vnet privrženec psihoanalize in se je šele kasneje preko gestalt-teorije približal Vygotskemu in »kulturnozgodovinski šoli«. Zagovorniki so psihoanalizo že od vsega začetka skušali uskladiti z uradno marksistično ideologijo. Zato so postavili programske zahteve, da mora biti *objektivna, materialistična* in *dialektična*. Možnost in perspektive psihoanalize po zgornjih zahtevah so utemeljevali v štirih točkah:

1. Psihoanaliza zavzema zaradi svoje nagonske teorije fiziološko pozicijo, ki ji omogoča, da vse psihične pojave razloži z materialnimi procesi.
2. Psihoanaliza je uglašena z dialektičnimi principi, ker se da izpeljati iz temeljnih načel *determinizma, energetizma* in *konfliktnosti* psihičnega razvoja.
3. Psihoanaliza ne razcepi človekove osebnosti v mnogoterne, medsebojno neodvisne posamične procese, ampak se ukvarja s študijem celovite osebnosti.
4. Psihoanaliza s tem, ko raziskuje soodvisnost med družbeno napačno zavestjo in individualnimi racionalizacijami in razhajanje med objektivnimi interesi in subjektivnimi željami nudi prispevek k marksistični teoriji ideologije.[15]

Takšno koncipiranje oziroma bolj zagovarjanje psihoanalize kot predvsem psihologije (tj. kot posebne znanosti, brez upoštevanja — za psihoanalizo — specifičnih kulturnih in družbenoteoretičnih pozicij) ter izhajanje iz naivne predpostavke fiziološkega izhodišča najbrž ne bi bilo zadosten razlog za njeno legitimizacijo.

Bolj kot zgornje samoupravičevanje psihoanalize kot potencialno materialistične (oziroma vsaj z materializmom usklajene) znanosti je omogočil njeno afirmacijo in legitimacijo Leninov spis *»O pomenu vojskujočega se materializma«* (1922), ki ga je objavil v časopisu »Pod znamenjem marksizma«, v katerem je bilo objavljenih tudi večina analitičnih in zlasti freudomarksističnih tekstov, ter tudi večina ortodoksnih marksističnih kritik psihoanalize in njene navezave na historični materializem. V tem spisu je Lenin apeliral na blok z nemarksistično progresivno znanostjo, kar je seveda psihoanaliza s pridom izkoristila.

Drugi, prav tako pomemben moment za afirmacijo psihoanalize, na katerega opozarja Braun[16], je v redukciji materializma na *prirodoslovni materializem* v začetku tridesetih let. Takšno predstavljanje psihoanalize kot prirodoslovne, fiziološke discipline je bilo možno, dokler se v Sovjetski zvezi niso začeli seznanjati s Freudovimi kulturnoteoretičnimi spisi (ki jih je začel izdajati po letu 1918); te spise zagovornikom psihoanalize seveda ni več uspevalo prezentirati kot usklajenih z marksizmom, ter tudi ne kot fiziološke.

Po teh teoretsko relativno plodnih porevolucionarnih letih, ko so lahko zagovorniki psihoanalize in freudomarksizma bolj ali manj odprto polemizirali z nasprotniki, so v drugi polovici dvajsetih let nastopili za psihoanalizo manj ugodni časi. Namreč, v tem času so nastopile trde teoretske borbe med »mehanicisti« in »dialektiki«, v katerih je Deborin s sodelavci napadel Buharinovo mehanicistično koncepcijo materializma. To situacijo, v kateri so vse bolj prevladovali »dialektiki«, je dobro izkoristil Vygotski s svojimi sodelavci in realiziral svojo dolgo prizadevanje za rehabilitacijo zavesti kot legitimnega predmetnega področja psihologije. Drugače pa je to, sicer teoretsko bolj odprto obdobje vplivalo na razvoj psihoanalize. Psihoanaliza, ki se je, da bi bila čim bolj usklajena z mehanicističnim prevladujočim obdobjem začetka dvajsetih let, ves čas predstavljala kot kar najbolj biologistična in mehanicistična, je seveda postala problematična. Po splošnem Deborinovem napadu na revizioniste, v katerem pravi, da so revizo-

nisti »svojevrsten blok, ki se sestoji iz *freudistov*, nekdanjih in sedanjih *mahistov*, molčečih in glasnih *empiristov* in *mehaničnih materialistov*. K tem se priključujejo predstavniki relativizma, subjektivizma in drugi.«[17] Zlasti pa je opozarjal proti poskusom, da bi »marksizem razkrojili v kaši freudizma ali ga (marksizem, V. M.) nadomestili s freudizmom«.[18]

Po tem posplošenem napadu na revizioniste vseh vrst, v katerem je bila psihoanaliza še posebno izpostavljena, so se začeli vrstiti napadi na odklone v posebnih znanostih, kot smo to videli že v primeru psihologije v ožjem smislu. Prvi obsežnejši napad je uprizoril *Vološinov* v svoji knjigi »Freudizem« (1927). Spornost psihoanalize je opredelil v štirih točkah:

1. V psihoanalizi ima biologistično opredeljeni pojem življenja popolnoma centralno vlogo in vodi k biologiziranju individualne življenjske dejavnosti.

2. V psihoanalizi vlada globoko nezaupanje do zavesti, življenjske prakse ljudi; njen kulturni pomen je izjemno zanemarjen in potisnjen na stran.

3. V psihoanalizi vlada trenutna tendenca, objektivno-ekonomske kategorije nadomestiti s subjektivno-psihološkimi, kar vodi v psihologizem.

4. Ob vsej kritiki pa velja poudariti, da ima psihoanaliza na terapevtskem področju pomembne zasluge, še zlasti kar zadeva jezikovnoteoretsko orientirano analizo odnosa zdravnik — pacient.[19]

Vološinov je kasneje izhajajoč iz svoje kritike psihologizma psihoanalize poskušal zgraditi marksistično fundirano psihologijo, ki jo je razgrnil v delu »Marksizem in filozofija jezika«.[20] V tem delu je skušal razdelati procese prevajanja zunanjih dejavnosti v notranja doživetja. Pod očitnim vplivom Vygotskega je zlasti skušal analizirati procese, ki zunanjo dejanskost prezentirajo notranjemu psihičnemu sistemu skozi kompleks znakov, ki jih mora psihični sistem razumeti oziroma opomeniti. Vološinov poskus utemeljevanja marksistične psihologije zapade v nekaterih ključnih točkah (zlasti v poskusih uvajanja objektivnih metod v psihologijo) v trde behavioristične tendence in je vsekakor manj uspešen in pomemben kot zgodnejši Vygotski.

Napadi na psihoanalizo in poskuse sinteze Freuda in Marxa so dosegli vrh leta 1929, ko je *Sapir* v reviji »Pod znamenjem marksizma«, v »teoretskem centralnem organu stalinizma« kot jo sočno označi H. J. Sandkühler,[21] objavil napadalno polemiko z delom W. Reicha »Dialektični materializem in psihoanaliza«.

Sapir je najprej omejil polje veljavnosti psihoanalize. Priznava ji legitimnost in relevantnost obravnavanja »psihologije posameznega človeka«,[22] torej področje nezavednega, dinamike osebnostnega razvoja, koncepta psihopatologije, psihoterapije itd. Odločno pa je napadel relevantnost psihoanalize za obravnavanje predmetnega področja sociologije in zgodovinskih znanosti. Pri tem je oporekal ne samo Reichovim prispevkom, ampak tudi Freudovim teoretičnim spisom (zlasti »Množična psihologija in analiza jaza«, »Totem in tabu« ter »Bodočnost neke iluzije«). Pri tem je zlasti poudarjal, da dela nekaterih sovjetskih teoretikov psihoanalizo obravnavajo ravno s tega, nesprejemljivega vidika.[23]

Zlasti velik poudarek je Sapir posvetil »filozofski« utemeljitvi posebnih znanosti (predvsem psihologije) in skušal dokazati, da je psihoanaliza, kolikor se skuša lotiti obravnavanja družbene realnosti, neuskladljiva s historičnim materializmom. Reichu očita, da se ne zaveda, da je »najhujša zmota glede na dialektiko v tem, da psihoanaliza človekovo osebnost pretirano biologizira in zanemarja njene socialne komponente. Psihoanaliza ne posveča dovolj pozornosti okoliščini, da je individuum le del na specifičen način prepletene družbene celote in da zakonitosti te celote, ki se lomijo skozi psihološki aparat individua kot prizma, naravne lastnosti individua spreminjajo in obvadujejo.«[24]

Četudi so te sovjetske diskusije o psihoanalizi in freudomarksizmu, ki so odmevale v širšem teoretskem krogu evropskega delavskega gibanja, bile na veliko višji akademski ravni kot diskusije znotraj psihologije (kot posebne znanosti

v ožjem smislu), pa je imela negativna ocena glede usklajenosti teorije nezavednega s takratno koncepcijo historičnega in dialektičnega materializma veliko bolj fatalne posledice za usodo nadaljnjega razvoja psihoanalize, kot je to bilo v primeru psihologije. Po letu 1932, ko je diskusija o psihoanalizi nekako zatonila, je tudi psihoanaliza za dolga leta izginila s prizorišča sovjetske znanstvene javnosti. Posamezni avtorji so še od časa do časa kaj pisali (npr. Vygotski in Rubinstein), vendar skorajda izključno neafirmativno, predvsem pa ni bilo več avtorjev, ki bi se predstavljali kot psihoanalitiki.

Sredi petdesetih let, ko je prišlo do splošne politične in seveda tudi znanstvene »otoplitve«, se je pričelo zopet gvoriti o psihoanalizi. Največkrat omenjano ime v povojni sovjetski psihologiji je *F. V. Basin.*[24] Dokončno se je psihoanaliza ponovno rehabilitirala šele leta 1979, ko je bil v Tbilisiju znanstveni kolokvij z naslovom »Nezavedno«. Basin in Zeročia sta v uvodnem referatu poudarila, da vlada v sodobni sovjetski znanstveni javnosti četveren odnos do psihoanalize:

1. (ortodoksno) psihoanalitično pojmovanje;
2. pojmovanje, po katerem nezavedni procesi sploh ne obstojijo;
3. pojmovanje, da je možno nezavedno identificirati z avtomatizirano regulacijo dejavnosti, kar pomeni, da nezavedno v razmerju do zavestnih procesov regulacije nikakor ne implicira samostojne ali nasprotne usmeritve vedênja;
4. poskusi, da bi nezavedno umestili v kontekst Pavlove teorije višjih živčnih sistemov.[25]

Sam Basin razvija trdo nevrofiziološko koncepcijo teorije nezavednega.

* * *

Kakor se je sovjetska psihologija razvijala v težavnih in svojskih pogojih, tako je tudi kriza, ki jo je doživljala, imela specifično obeležje. Zaradi zapletenih razmer, v katerih so nastajala in predvsem izhajala dela sovjetskih psihologov, je pogosto težko ločiti med avtentičnimi rezultati raziskovanja in snovanja ter neizogibnimi legitimacijskimi obrazci časa in prilik, v katerih so dela nastajala. Zato je kljub nespornim dosežkom obeh temeljnih orientacij v sovjetski psihologiji (Rubinsteinove višje živčne dejavnosti ter Leontijeve kulturnozgodovinske šole) vsakršno nekritično navezovanje na njihove temeljne koncepte precej tvegano podjetje.[26]

Vlado Miheljak

Opombe:

[1] Rudolf Willy je v psihologiji znan zlasti po svojem delu »Die Krisis in der Psychologie« (Jena, 1899), ki velja za prvo psihološko delo, ki eksplicitno govori o krizi psihološke znanosti. Willy je v tem delu obračunal z vso takratno psihologijo (na čelu z W. Wundtom). Predvsem pa je odprl dileme, ki jih psihologija še dandanes ni razrešila: ali naj se psihično proučuje neodvisno od fizičnega in se fizično in fiziološko upošteva šele naknadno (kolikor napeljuje na psihično); ali obstoji psihična kavzalnost; ali smemo prirodoslovne postopke prenašati na področje proučevanja psihičnega; ali je principielno vseeno, če psihično opredeljujemo s fizičnim ali obratno fizično s psihičnim itd. Prav tako je izpeljal tezo, da nerazjasnjenost temeljnih spoznavnih izhodišč (»metaphysische Krisis«) pogojuje metodološko krizo psihologije.

[2] P. I. Leventujev et all.: *Proti velesilnemu šovinizmu v pedologiji;* Pedologija, 1931, Nr. 1—2, str. 46—49. Cit. po R. A. Bauer: *Der neue Mensch in der sowjetische Psychologie,* Bad Nauheim 1955. Bauerjevo delo velja za eno najbolj poglobljenih in kompletnih analiz sovjetske (porevolucionarne) psihologije. Delo je dokumentirano z izredno težko dosegljivimi dokumenti, vendar pa žal zajema samo obdobje do začetka petdesetih let (orig. angl. izd.: 1952), tako da nekatere — za sovjetsko psihologijo prelomne — dogodke več ne obravnava.

[3] Cf. Grubitzsch, S.: *Pädagogische Diagnostik in der Sowjetunion;* v: Pedagogik und Schule in Ost und West, 25 (1977), str. 38—45. V članku je poleg omenjenih zapletov v pedologiji v tridesetih letih opisano tudi aktualno stanje v sovjetski psihologiji z informacijami o rabi zahodnih tekstov ter nekaterih specifičnih sovjetskih preizkusov, ki imajo do neke mere karakter standardnih psiholoških testov.

[4] Na kratko: T. D. Lysenko (1898—1976), dvakratni akademik, je, sklicujoč se na Mičurinove teze o mutaciji dedne zasnove ob vplivu okolja, ovrgel Mendel-Morganovo kromosomsko teorijo kot sprevrnjeno »meščansko znanost«. »Nova proletarska biologija« je bila leta 1948 tudi dokončno priznana kot edina pravilna, ter je obenem bilo jasno povedano, da ne obstojijo nobeni geni in kromosomi.

Sama Lysenkova oziroma Mičurinova »neolamarkistična« teza ni nič kaj neobijačnega. Takih poskusov je bilo veliko pred in po Lysenku. Navsezadnje je v tezi o enotnosti prirode in organizma določena racionalnost, saj sledi iz nje potencialna možnost človekovega aktivnega poseganja v transformacijo organizma. To tezo je po našem mnenju ravno tako težko zavreči kot dokazati. Problem je bolj v tem, da je Lysenko na podlagi spornih vegetativnih hibridov nastopil proti slučajnosti in statističnim zakonitostim v razvoju organizmov. Drugi problem pa je ta, da je Lysenkov nauk postal edini možni in obvezujoči, tako za biologijo kot tudi za druge znanosti, ki se lotevajo razvojnih vprašanj. K ozadju politizacije »afere Lysenko« cf. Lecourt, D.: *Proletarische Wissenschaft?; der Fall Lysenko und Lysenkismus*, Berlin-West 1976.

[5] Cf. N. A. Mentschinskaja et all: *Die Ergebnisse der Konferenz über die Fragen der Psychologie*, Pädagogik, Berlin/DDR 1953, st. 8, str. 1—19.

[6] Ibid., str. 5.

[7] Ibid., str. 3.

[8] Ibid., str. 14.

[9] Leontijev, Zaporožec in Galjperin so se spustili v diskusijo o tem, kakšen pomen pripada človekovi dejavnosti v odražanju dejanskosti skozi njega. Pri tem so kritizirali poseg v referatu Smirnova, v katerem je pri obravnavi predmeta psihologije enostavno nanizal različne vidike predmeta (»posebnosti odražene dejanskosti«, »dejavnost«, »osebnost«). Leontijev je poudarjal pomen človekove dejavnosti kot tiste točke, v kateri se izraža enotnost človeka in njegovega okolja. Vendar pa je večina ostalih udeležencev zasedanja podprla drugačno (Smirnovo) pojmovanje, po katerem je treba izhajati iz posebnosti odražene dejanskosti in da se torej psihe ne da razlagati kot odraza človekove (aktivne, zavestne) dejavnosti, kot to trdi Leontijeva »kulturnohistorična šola« in s tem odraz objektivne dejanskosti (stvarnosti) neupravičeno pripisuje dejavnosti človeka. (Cf. Ibid. str. 9—10)

[10] Ibid., str. 16.

[11] Cf. Ibid., str. 16 ff.

[12] M. Thielen: *Höhere Nerventätigkeit;* v: Grubitzsch & Rexillius: *Psychologische Grundbegriffe;* Ein Handbuch zu Mensch und Gesellschaft in der Psychologie, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1981/84, str. 452.

[13] Ibid., str. 542.

[14] Prvo psihoanalitično združenje so v Rusiji ustanovili že 1911. Ustanovitelj združenja je bil Osipov, ki se je izobrazil v Švici. Osipov je tudi prevedel več Freudovih del.

K zgodovini in razhajanjem v sovjetski psihoanalizi in freudomarksizmu glej K. H. Braun: *Die marxistische Diskussionen um die Psyhoanalyse: Themen, Positionen, Tendenzen;* v: Braun, Dreier, Hollitscher, Holzkamp, Markard, Minz, Wetzel: Geschichte und Kritik der Psychoanalyse, Verlag Atbeiterbewegung und Gesellchaftwissenschaft GmbH, Marburg 1985/86, str. 155—161.

[15] Cf. Braun, ibid. str. 156.

[16] Ibid., str. 157.

[17] Cf. Deborin, A.: Unsere Meinungsverschiedenheiten; v: Bucharin, N. & Deborin, A.: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt/M 1968/74, (str. 148).

[18] Ibid., 148.

[19] Cf. Bauer, ibid., str. 157 ff.

[20] Cf. (nemški prevod) Volosinow, V. N.: *Marxismus und Sprachphilosophie*, Frankfurt/M — Berlin/West — Wien 1975.

[21] Sandkühler, H.-J.: *Psihoanalyse und Marxismus.* Dokumentation einer Kontroverze; v: Bernfeld, Reich, Jurinetz, Sapir, Stoljarov: Psychoanalyse und Marxismus: Dokumentation einer Kontroverze, Frankfurt/M 1970 (str. 31).

To delo je zbornik temeljnih takratnih tekstov oziroma avtorjev, ki so bili udeleženi v mednarodni diskusiji o odnosu marksizma in psihoanalize. Delo je opremljeno z odlično Sandkühlerjevo uvodno študijo z zgornjim naslovom. V tej diskusiji je poleg Jurineca in Sapirja sodeloval tudi Lurija z ostrimi napadi na Freudov »meščanski esteticizem«, kljub temu, da je bil, kot smo omenili zgoraj, sprva sam vnet pristaš psihoanalize.

[22] Ibid., str. 191 ff.

[23] Ibid., str. 192. Predvsem je poudarjal imena Rejsnerja, Varjaša (Madžara, ki je po letu 1922 emigriral v SZ) in pa seveda Fridmana.

[24] Ibid., str. 244.

[24a] Nekatera Basinova dela so predstavljena tudi nemški publiki (Cf. Bassin, F. W.: *Unbewußtes und Verhalten*, Stuttgart 1978. Dva krajša spisa sta prevedena tudi v reviji *Marxismus-Digest* (zv. 16, 1973). Sistematične študije zgodovine in razhajanj v sovjetski psihoanalizi po kronološkem redu obravnava vzhodnonemški avtor S. Kätzel, ki ne glede na nekoliko enostranski pristop posreduje zelo redka dejstva iz zgodovine sovjetske psihoanalize.

[25] Bassin, F. W./Sherozia, A. E.: *Die Rolle des Unbewußten im System der gegenwärtigen wissenschaftlichen Erkenntnis über die menschliche Psyche;* v: Dynamische Psychiatrie, 1979, Heft 5. Naš citat po Bauer 1986, str. 160.

[25] Ta opomba velja še zlasti za Holzkampovo »Kritično psihologijo«, ki se je v iskanju alternative prevladujoči »meščanski« psihologiji odmaknila od Kritične teorije družbe (Frankfurtske šole), na katero se je sprva naslonila pri oblikovanju novega koncepta relevantnosti psihološkega raziskovanja (zlasti na Habermasovono delo *Erkenntnis und Interesse)* in se je prostodušno zatekla v (ontologistično zasnovano) »materialistično psihologijo« kulturnozgodovinske šole sovjetske psihologije (predvsem Leontijeva). Sploh je značilno za Holzkampa, da je trikrat korenito menjal konceptualno izhodišče. Po tem, ko se je sprva uveljavil kot klasični (socialni) psiholog, brez večje teoretske refleksije in nadgradnje, je njegovo kasnejše kritično poseganje v vprašanja znanstvenega statusa psihologije mogoče opredeliti z dvema »epistemološkima rezoma«. Takšen rez med Holzkampom, ki gradi svoj koncept »kritične psihologije« (bolj ali manj) na tradiciji kritične teorije, in Holzkampom »ontologistom« predstavlja delo »Sinnliche Erkenntnis« (1973). Kritičnoteoretska pozicija je zastopana v knjigi »Kritische Psychologie; vorbereitende Arbeiten« (1972; zbornik sestavkov iz let 1968—1972). Še prej, v delih »Theorie und Experiment in der Psychologie« (1964) in »Wissenschaft als Handlung« (1968) je zastopal orientacijo spoznavnoteoretskega konstruktivizma (ki ga je izpeljeval iz tradicije Duhema, Dinglerja in zlasti Eduarda Maya). V tem spoznavnoteoretskem zgodnjem obdobju je bil po našem mnenju najbolj znanstveno konstistenten in strog, kar mu priznavajo tudi »nepomirljivi nasprotniki« — kritični racionalisti (Herrmann in Albert).

Od dela »Sinnliche Erkenntnis« ni bistveno spremenil temeljnih spoznavnoteoretskih orientacij. V zadnjem obsežnejšem delu »Grundlegung der Psychologie« (1983), ki velja za nekakšen »credo« Kritične psihologije, je takole sistematiziral temeljne spoznavnoteoretske pozicije glede na filozofski, družbenoteoretični, kategorialni in posamičnoteoretski nivo;

a) *Filozofski nivo:* Kritična psihologija (KP) je utemeljena na materialistični dialektiki (Marxa, Engelsa in Lenina). Iz tega izhodišča naslavlja *konceptualno* kritiko na tradicionalno psihologijo (TP), kolikor je »mehanično-materialistična«, »idealistična« ali »subjektivistična« ter *metodološko* kritiko, kolikor je prežeta z »metafizičnim mišljenjem« (slepa za realna razmerja in odnose).

b) *Družbenoteoretični nivo:* KP je na tem nivoju utemeljena v historičnem materializmu, ki ga razume kot na *družbeno-historične* procese naravnano materialistično dialektiko (kritika poliitčne ekonomije). S tega nivoja KP naslavlja *konceptualno* kritiko na TP, kolikor ta zreducira razredne antagonizme na »slojno specifiko« (Schichtspezifika), neposredne socialne interakcije itd., ter *metodološko* kritiko, v kolikor TP vztraja s svojim oblikovanjem pojmov in metodiko na »ideološki reprodukciji meščanskih form« družbenega življenja.

c) *Kategorialni nivo:* KP psihologija skuša razviti nasproti TP takšen kategorialni aparat, ki bo v kategorijah psihičnega sposoben zajeti realna družbena razmerja in družbeno vmeščenost subjekta. Tako razvija namesto kategorij TP (»doživljaj«, »vedênje«, »dražljaj«, »učenje z ojačanjem« itd.) specialne pojme »psihičnega«, »dejavnosti« (Tätigkeit), »pomena«, »prisvajanja« »sposobnost za delovanje« (Handlungsfähigkeit) itd.

d) *posamičnoteoretski nivo:* S tem nivojem razume KP »aktualno-empirične« podatke in rezultate v njihovem odnosu do občega zajetja (psihične) realnosti. KP dopušča možnost različnih posamičnih teorij (posebnih znanosti), z različnimi načini razlage istih pojavov, vendar mora obstajati smiselna teoretska nadgradnja aktualnega kategorialnega in metodološkega aparata.

Marie-Héléne Brousse

O obveznosti

Ponujam vam kratek izvleček zapiskov, ki jih vodim med analizo; v njih je razlaga, ki jo nameravam uporabiti v našem delu o načrtu razlage, zato vam jo predstavljam kar v njenem neposrednem kontekstu.

Razlaga v dveh časih

— »Oče mi je vedno dajal denar ... Vtis imam, da ga je bilo neomejeno, da ga je toliko še celo sedaj, ko je že mrtev. Govoril mi je: ‚Ne počni ene same stvari; vselej počenjaj več stvari hkrati.' To je varnost, in ni mi treba sprejemati odločitev, nobenih težav z izbiro ali izključitvijo, ker bi me bilo strah zavreči */laisser tomber/* določene stvari.«

— »Določene stvari ste zavrgli.«

— »Ne vem ... Ne razumem, kaj hočete reči. Govoril mi je, naj ne mislim na denarna vprašanja, naj počnem vse kar morem oziroma hočem početi, dokler imam čas, dokler nimam obveznosti.«

— »Mar nimate obveznosti?«

— »Nimam družinske obveznosti. Nimam otroka. Skoraj bi ga imela. Ko sem bila majhna, nisem hotela zrasti. Toliko sem prejokala, da bi ne zrasla. Ko sem bila majhna, sem si celo takrat, kadar mi je bilo hudo, lahko vzela čas za sanjarjenje. Potrebujem čas za sanjarjenje, ne prenesem, če me v tem ovirajo, sanje so vendar zastonj.«

Gre torej za neko razlago v dveh časih, ali vsaj za dve razlagi, ki sta si zelo blizu. Analizantka sledi asociacijam prve, trdilne razlage, nato pa jo zavrne glede na domnevno vednost; tako le-ta zanjo ostaja uganka, medtem ko se druga razlaga predstavi v obliki vprašanja o njenem razmerju do zahteve Drugega; kakorkoli že, odslej sta zvezana tisti *laisser tomber* (ki sicer napotuje na spontani splav, do katerega je prišlo nekaj mesecev prej, po že začeti analizi) in obveznost, tista družinska obveznost, ki tako močno pritiska nanjo vse od zgodnjega otroštva.

— »Določene stvari ste zavrgli« se na prvi ravni opira na sklepanje, ki sem ga na tej točki zdravljenja izpeljala iz nekega zastoja v logiki eksistence, izhajajoč iz tistega, kar pravi med svojo analizo. V resnici je to zanjo trenutek odrekanj in opuščanj; vse močneje se odpoveduje sleherni iniciativi v aktivnem oziroma poklicnem življenju, obenem pa zavrača delo na področju, ki je njeno lastno področje. Po drami, ki jo je sicer — zgolj kot povod — privedla do vstopa v analizo, zavrača sleheren ljubezenski odnos. Izogiba se tudi vsakršnemu stalnejšemu prijateljstvu, njen položaj pa je mogoče strniti v leitmotiv-obrazec: »Hočem, da me pustijo pri miru«, kar je le odjek nekega drugega obrazca, ki ga je v njenem otroštvu oče redno namenjal materi: »Pusti otroka pri miru.« Vztraja pri zavračanju sleherne meje, glede študija pa privzame položaj svojevrstnega odlaganja. Še vedno je študentka, saj ji uspeva opravljene študije podaljševati z novimi, vendar naleti na izjemno velike težave, ko mora za neko raziskovalno nalogo — ki jo sama sicer označi kot interdisciplinarno — sprejeti okvir ene same discipline. Od enega

do drugega predavatelja hodi z besedami: »Iščem globalni pristop, ki vsebuje številna področja.« V dinamiki analize pa je končno zadržana zaradi perpetualnosti njenih meja: meja dispozitiva — »Nenehno me usmerjajo v okvir analize« —, meja, ki jih vzpostavi pojavitev določenih označevalcev njene zgodovine — »Vse je prepleteno, kot labirint je; ves čas govorim iste reči. Toda psihoanaliza je utopija, vselej bodo vrzeli v moji zgodovini.« Ponovno odkritje določenih ključnih označevalcev ji zariše meje njenega bitja subjekta, obenem pa skuša ubežati pred označevalci, katerih učinek je. Tisti *laisser-tomber* se ji je jasno pokazal in povzročil njen razcep: začetek njene analize dejansko karakterizira amnezija. Nič ni kvarilo njenega otroštva, niti en sam spomin v tem otroštvu razvajenega in srečnega otroka. Pa vendar je čez nekaj mesecev v toku asociacij vzniknilo tisto, kar je bilo zavrženo — neko otroštvo, skandirano z alkoholizmom in trpljenjem tistega tako ljubljenega očeta, katerega nadjazovski imperativ ji danes ukazuje bolj kot kdajkoli prej. Starokopiten ukaz hkratnosti večih opravil je seveda nemogoče upoštevati, kar podčrtuje razlaga: v trenutku, ko ga hoče izpeljati, mu že nasprotuje.

Pojdimo zdaj k drugemu stavku razlage. Ko hoče rekonstruirati svojo zgodovino, nadaljuje z nečim, kar se predstavlja kot čudovita denegacija. Dejansko gre v tej zgodovini prav za družinsko obveznost. Je poslednji in edini potomec družine, ki je svoje slavne dni doživela v prejšnjih stoletjih; obremenjena je z imenom, ki ga kot hčerka ne more prenašati naprej; zelo zgodaj jo očetovska družina opomne, da je vsa dediščina, ki jo mora spoznati in ohraniti, omejena na spomine (ki si jih prizadeva pozabiti) ter na predmete (tako številne, da se nanje skorajda lahko zanese) — skratka, vse od otroštva se šibi pod neko družinsko usodo, ki je tako tragična kot enigmatična: požgane hiše, izgnanstvo, vojne in končno sterilnost. Če so ji torej naložili nalogo varuhinje dediščine, so ji obenem že tudi zmaknili ključe. Prepričana je, da je po splavu ostala sterilna, in ta drugi zavržek naj bi dokončno potrdil, da njena linija umira z njo. Način, na katerega prenaša to njej neznano, pripisano usodo, je bil in v tem trenutku zdravljenja še vedno je v tem, da se ne prebudi, da še naprej ostaja otrok, ki sanjari. Čas je torej predvsem čas sanjarjenja, te dejavnosti, ki se ji vzporedno predaja že od nekdaj; tega drugega življenja, ki ji pomaga graditi neko družino brez zgodovine, s pomočjo katere danes podvaja analizo v dvojnem pomenu tega izraza. Vsak večer piše, poudari pa, da to intimno, odtegnjeno — spet v obeh pomenih tega izraza — pisanje nima nobene zveze z literaturo, temveč mora ostati pisanje kar tako, izven družbene menjave in njenih zakonov kakor tudi izven časa analize. Očetovski denar ji dovoljuje, da spreminja v večnost tisti trenutni večerni čas, ko v svoji sobi, sama, ogrožena s starševskimi prepiri, beži pred neko usodo, ki jo obenem sama pomaga graditi. Tudi njen študij in njene zadnje ljubezni ubogajo taisto izbrano logiko, kolikor napotujejo na neko deželo, ki jo je temeljni ženski lik njenega otroštva označeval kot »deželo punčk, deželo otroške čudežnosti, deželo majhnosti«. Dolgo časa se je to drugo življenje utelešalo v nekem čisto posebnem, omejenem prostoru — v vrtu.

»Mar nimate obveznosti?« se torej hkrati opira na dejstvo, da v njenem govoru vse priča o tem, da je sama učinek obveznosti, vsiljenih že celo pred njenim rojstvom, da pa si je obenem razvitje svoje eksistence in njenih simptomov uredila tako, da bi se jim kar najbolje izognila. V skladu z delovanjem simptoma, kakor ga je razvil Freud, v tem primeru potlačeno sovpade z vrnitvijo potlačenega. Obveznost, zanikana v sanjarjenju, se ji vrača v obliki obveznosti sanjarjenja, ki se ji odtlej vsiljuje in preplavi njene odnose z drugimi, katerih prisotnost ne sme na noben način motiti njene dejavnosti ter tako tvori njen osebni simptom.

Kot posledica vznikne razcep. Po eni strani v analizi sanjarjenja prepušča prostor prisili označevalnih zagat, ki oživlja neznosnost bolečine obstoja. Po drugi strani pa je do te seanse prišlo po naslednjem vprašanju, ki ga je naslovila name: kako naj vendar plača analizo, če jo bo to osiromašilo ter tako zožilo njeno svobodo, da sanja in »počne karkoli«, jo privedlo na pobočje kastracije? Kolikor

analiza ni zastonj in kolikor tvori družbeno vez, je tako približala nek čas, nujno neomejen v eternizaciji otroštva, tistemu denarju, ki posvečuje njeno odvisnost majhne deklice. Analiza zahteva žrtvovanje na obeh regstrih, zato je moje naslednje vprašanje naznanilo obveznost žrtvovanja analizi tistega subjektu najbolj dragocenega x: njegovega trpljenja.

Bežati in zavreči

Obe razlagi se umeščata v čisto določen trenutek zdravljenja. Od vstopa v analizo, h kateremu jo je prisilila tesnoba, sprožena z nekim dogodkom iz njenega ljubezenskega življenja, sem potrebovala leto dni dela, da sem na svetlo dneva privedla nekatere črte subjektove usode, kakor piše Lacan. Omenila sem že pozabo, ki na klasično histeričen (historičen) način karakterizira razmerje tega subjekta do nezavednega. Ena od teh črt usode se je razkrila kot bežiščnica *(ligne de fuite)*. Prvi beg, ko sama, stara pet let, pobegne iz kolonije, v kateri so živeli njeni starši, proti prestolnici, ki bo odtlej dalje zanjo ostala neki »ne-kraj«; drugič, po smrti svojega očeta, beži iz rojstnega kraja; pa vztrajno bežanje v sanjarjenjih, njen vrt, pobegi iz družinske hiše in končno ta beg, ki se ponavlja v analizi in postane svojevrstna slogovna oznaka. Zdi se, da je podobna bežiščnica strukturirala tudi življenje njenega očeta — vse od odhoda v kolonije po smrti njegovega lastnega očeta pa do njegovega odločilnega simptoma, alkoholizma.

Druga črta usode pa retroaktivno izvira iz nekega temeljnega prizora njenega zgodnjega otroštva: kmalu po vrnitvi iz kolonij se je oče nekega večera vrnil z dela in se, pijan kot ponavadi ob tej uri, spravil spat. Ko se je nato ponoči prebudil, je padel po stopnicah: pacientka ga je torej videla, kako leži na tleh, krvavi iz nosu in trpi zaradi lobanjske bolečine. Ta padec očeta se je vpisal v padec propadle očetovske linije. Zgoraj sem že navedla načrt, ki je vodil mojo prvo razlago. Zdi pa se mi, da le-ta obenem tudi že ilustrira, s čim psihoanalitik v aktu izrekanja »predstavlja del nezavednega, tvori njegov naslov«, kot piše Lacan. Kot sem lahko odkrila šele *a posteriori*, mi je bilo usojeno odkriti ta označevalec *»tomber«*, kolikor napotuje na padec očeta, padlega na raven izvržka lastnega trpljenja, značilnega za njegov užitek. Imperativ, naslovljen na hčerko: »Ne zavrži ničesar« *(ne laisse rien tomber)*, se torej izkaže kot soodvisen. Toda če se je »ono«, ta vednost, ki »se razkriva le skozi sprevid subjekta«, zares pojavilo, tedaj je to zdravljenje še posebej jasno pokazalo, da »izvira iz kraja, ki se razlikuje z vsakim subjektovim prijemom« — kajti že zapiski drugega pripravljalnega pogovora kažejo na zaplet tega označevalca v transferju: »Prišla sem, k vam lahko pridem na analizo, saj imam zaupanje. Ko sem se vzpenjala po stopnicah, sem si rekla, da je stopnišče tako majhno, da v nobenem primeru ne morem pasti.«

»Ta vednost, ki se razkriva le skozi sprevid subjekta — le kateri subjekt bi zanjo lahko vedel prej?« (Lacan, »Sprevid subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«, *Scilicet*, št. I, str. 38). Gotovo, subjekt se reprezentira v tem označevalcu, le da analizant ne ve, kaj pravi, celo sploh ne ve, da reče; a tudi analitik ne, saj tedaj sama nisem še ničesar vedela o očetovskem zavrženju *(laissé tomber)*. Če načrt izhaja iz tistega, kar se od vednosti razkriva skozi izrečeno, tedaj je razlaga že tudi dejanje, saj je vendar izrekanje. Ko je enkrat razkrit, ta označevalec razodeva svojo vrednost indica pri določitvi predmeta.

Poglejmo zdaj, kako se je nadaljevalo zdravljenje. V seansah, ki so neposredno sledile, je prišel v prvi plan naslednji stavek: »Jaz sama sem tisto, kar sem bila zavrgla v vmesnem prostoru sanj, v katerem sem se postavila v oklepaje.« Jaz *(le moi)* sanjarjenja se umika jazu *(je)* prebujenja. Delo se mora torej usmeriti na dejstvo, da »sem edini potomec očetovske veje. V tem potomstvu se počutim kot ostanek«. Nasledila je torej neki odpor pred tistim »prenosom trpljenja« svojega očetovskega deda — ki je umrl med drugo svetovno vojno v okoliščinah, ki jih je

njenemu očetu družina prikrila: to trpljenje bo analiza obudila — ter neko zavrnitev omenjanja česarkoli iz preteklosti, še zlasti pa okoliščin dedove smrti: zavrnitev govora torej.

Vendar pa je v nekem drugem času s to razlago zvezana tudi ponovna pojavitev in zaostritev nekega starega simptoma, nespečnosti — sprva omejene na začetek noči, nato pa razširjene na celo noč, tako da celo povzroča izčrpanost. Začetek noči napotuje na tisti trenutek njenega otroštva, v katerem jo je obhajala tesnoba ob misli na možno nasilnost njenega pijanega očeta. Nespečnost je sedaj zvezana z vznikom niza podob, ki jih — v nasprotju s sanjarjenji — ne more nadzirati. Od tedaj, ko je od družine uspela zvedeti, da je njen ded umrl v izgnanstvu, torej izginil brez sledu, se ji vsiljuje naslednja kratka sekvenca: ded teče po ulici; trpljenje na njegovem obrazu; množica ga zasleduje, on beži, vendar pade in pretepejo ga do smrti. Tolažilno sanjarjenje se tako sprevrne v nočno moro, vznikne neka točka realnega, katere konstrukcija ostaja zanjo uganka. Ko v analizi pride do te točke, prične — sledeč nekemu transfernemu snu — razvijati smrt svojega očeta, katerega pogreb v družinsko grobnico je zanjo označil pojavitev nekega »Tedaj se je zame vse ustavilo.« Kar se je ustavilo, je v resnici pričelo krožiti in sprožilo neko delo žalovanja, torej do tedaj neizvršeno obveznost — kar ne velja le zanjo, temveč tudi za njenega očeta. O tem priča zmešnjava časov, uporabljenih v glagolih prehoda seanse, omenjene na začetku.

Če gre — kot pravi Lacan — v analizi za to, da pustimo prostor želji, ki jo zakrivajo simptomi, tedaj mora razlaga pokazati na soodvisnost vednosti, namreč nezavednega, in stvari, objekta. Razlaga ne razkriva tistega, kar je znano, temveč mora spraševati po biti, se pravi po manku biti, izhajajoč iz nekega označevalca, skozi preizpraševanje mesta, ki ga je subjekt moral zasesti na klic zahteve Drugega. Seveda to ne more ostati brez posledic v zvezi z užitkom. Morda lahko a *posteriori* celo pomislim, da sem se s tem dotaknila, četudi še ne spremenila, položaja subjekta v razmerju do očetovega trpljenja — se pravi, ene od figur njegovega užitka.

Ornicar?, revija Freudovskega polja, št. 40, januar—marec 1987, str. 39—44. Prevedel Stojan Pelko.

Oče v suspenzu, ali o čem je mogoče dvomiti

Dvomi, da nam zvezda sveti,
dvomi, da je sonce žar...[1]

Ko je Freud pisal poročilo o analizi Ernsta Lehrsa, ni imel niti izdelane psihoanalitične tehnike niti oblikovanega pojmovnega aparata. S pacientom si je dovolil vsakršnih domačnosti, posojal mu je knjige, ponujal hrano, mu pojasnjeval svoje interpretacije in konstrukcije. Pa tudi s svojo teoretično razlago, s pojmi potlačitve, nezavednega, ki tu še nima topične razsežnosti, in sekundarnih, pretežno zavestnih obramb, ni bil prav nič zadovoljen. A nemara je ravno v tem Freudova moč, in če si poročilo pobliže ogledamo, že zasledimo konsistentnost psihoanalitičnega koncepta: »(...) neplačani dolg, orakli iz otroštva, družinski miti, torej aparat usode z vsemi podrobnostmi ,natanko to, kar skuša koncept Nadjaza izbrisati v globalni posplošitvi (...)«.[2]

Onstran teoretičnih izpeljav in splošne klinične slike se razrašča »družinski roman nevrotika« (Freud), njegov »individualni mit«, dostopen le v partikularnih inačicah, iz katerih Lacan, ko sledi Lévi-Straussu, izpostavi pravi mitem, elementarno celico, ki določa subjektivno predzgodovino in ureja družinsko konstalacijo še pred Ernstovim rojstvom. Potem raziskuje njegove transformacije, najprej v veliki prisili bojazni, v obsesiji s podganami, in naposled v transferju na Freuda. V tej prvotni celici lahko prepoznamo obe ključni situaciji, v katerih je oče že odpovedal: prvič, ko si je od prijatelja sposodil denar, ki ga je zaigral pri kartanju, dolga pa ni nikoli povrnil, drugič, ko je izbiral med dvema ženskama in se, namesto da bi se poročil z revnim dekletom, ki mu je bil naklonjen, odločil za ženitev z žensko iz bogate družine, s Podganarjevo materjo.[3] Obe situaciji, dolg in izbira, se v življenju sina, Ernsta, v transformirani inačici ponovita, »vse se odvija tako, kakor da bi se zagate iz prvotne situacije premestile na neko drugo točko v mitičnem omrežju, kakor da bi se tisto, kar je tu ostalo nerazrešeno, tam še vedno reproduciralo (...)«.[4]

Zaradi nevrotične montaže dolga in izbire izbruhne bolezen v vsej svoji dramatičnosti. Poglejmo naprej, za kakšno izbiro gre in kakšna je njena povezava z nevrotičnim simptomom. Kot je Ernst izvedel iz nekega prepira med staršema, se je moral v prvi inačici »poročnega romana« oče odločati med bogato Ernstovo materjo in med revnim dekletom, ki mu je dvoril (str. 144). Podobno se sprašuje njegov sin, ali naj ostane zvest svoji ljubljeni, a revni prijateljici, ali pa naj gre po očetovih stopinjah in se oženi z bogatim dekletom, s hčerjo materinega bratranca, saj bi mu »poslovna zveza s to firmo (...) potem tudi v njegovem poklicu odprla bleščeče perspektive« (ibid.). V tretji inačici, v transferni fantaziji, kot ji pravi Freud, v tej ponovni izdaji starih ljubezni, kot jo označuje v tehničnih spisih, se Podganarju v sanjah prikaže podoba Freudove hčere, ki je imela namesto očeta dve packi govna; tudi z njo se ne bi poročil »zaradi lepih oči, temveč zaradi njenega denarja« (str. 145).

Daleč od tega, da bi bilo Podganarjevo nevrozo mogoče zvesti na omahovanje med poroko iz ljubezni ali iz koristoljubja. Bolezen je sicer izbruhnila, ko se je spet znašel v kolebanju, da se ne bi poročil z gospo, ki jo je dolgo ljubil, temveč z neko drugo, toda s prav nič bogataško: z ljubko gostilničarjevo hčerjo, ki mu je v času manevrov izkazovala veliko pozornost, ali z gospodično s pošte, ki je založila poštnino za njegov paket z novimi očali »z nekaj zanj laskavimi beseda-

mi« (str. 153). »Omahovanje med ljubljeno gospo in drugim dekletom«, pravi Freud, »lahko zvedemo na konflikt med vplivom očeta in ljubeznijo do gospe, torej na konfliktno izbiro med očetom in seksualnim objektom (. . .)« (str. 171). Takšno omahovanje, ki ga dodatno zapleta konfliktna povezanost ljubezni in sovraštva, je nekaj povsem normalnega. Pojavi se že zgodaj v otroštvu in potem spremlja človeka vse življenje, le da ponavadi, v nasprotju z obsesijo, zgubi ostrino, značaj »neizprosnega ali-ali« (str. 172).

Kar obsesija izpostavi, je torej sama izbira, ki je ni mogoče rešiti in ki ne pozna kompromisa. izključujoči značaj alternativ, v katerih Podganar okleva in jih kar naprej odlaga, se vleče skozi vso njegovo pripoved. Prisoten je v njegovih obsestivnih formulah in zaklinjanjih, ki postavljajo na eno stran gledanje golih žensk, na drugo očetovo smrt (str. 121), na eno vrnitev denarja za poštne stroške in na drugo uresničitev kaznovanja s podganami (str. 124), potem očetovo smrt in Ernstov samomor (str. 131), ogledovanje genitalij v zrcalu in »očetu bi se pripetilo kaj hudega« (str. 148 in 161), poroko z gospo in očetovo nesrečo v onostranstvu (str. 163), koitus in smrt njegove druge nečakinje Elle (str. 164). Nenazadnje velja to tudi za edini prizor soočenja z očetom, ki ga je pacient navedel kot nadaljevanje Freudove konstrukcije: ko ga je oče pri treh letih natepel, on pa ga je grdo ozmerjal, je oče pribil: »Mali bo ali velik mož — ali pa hud zločinec.« (str. 148—149).

Izsiljena izbira, eno ali drugo, alternativa, ki je vselej izključujoča, binarna, tu je pred nami logika označevalca v čisti obliki. V tem nenehnem obnavljanju označevalnih parov je na prvi pogled vse videti, kakor da bi obsesivcu manjkala neka ključna oporna točka, kriterij za odločitev, trdni temelj gotovosti, ki bi ga odrešil omahovanja in odlaganja. Videti je, kakor da »na tej ravni manjka označevalec, ki bi fiksiral bit subjekta, ki bi mu omogočil, da se reši teh dilem (. . .)«.[5]

Toda ta primanjkljaj ne more pomeniti odsotnosti, pa naj gre za odsotnost v smislu mehanizmov izključitve, kot pri psihozi, ali histeričnih mehanizmov potlačitve, ki vodijo do amnezije. »Potlačitev se je tu poslužila nekega drugega, pravzaprav bolj preprostega mehanizma; namesto da bi travmo pozabila, ji je odvzela afektivno investicijo (. . .)« (str. 142), in tako je ta lahko ostala prisotna v zavesti še naprej. Če lahko pri velikemu protipolu obsesije, pri histeriji, izhajamo iz kompromisa, iz simptoma kot zgostitve, kjer se »dva izražata v enem«, pa je v njenem dialektu, v obsesiji, prisila prej »uveriženje nasprotij«.[6] Pri histeriji enega od obeh členov nasprotja, enega od obeh členov prvega označevalnega para zadene amnezija, potlačitev, ki jo Lacan v shemi odtujitve v *Seminarju XI* označuje kot padec označevalca S_1, drugi člen, S_2 pa ga reprezentira. Pri prisilni nevrozi to nasprotje zgolj zgubi afektivni naboj, postane nepomembno in indiferentno, tako da ostaneta lahko »S_1 in S_2 za ceno nesmisla navzoča, eksplicitna«.[7] Morda bi lahko celo rekli, da obsesija prinaša na dan, »dâ videti« tisto, kar histerija prikrije, seveda le za ceno posiljevanja vsakršne logike — ne kot zgostitev in ne kot metafora, temveč kot kratek stik v označevalni verigi.

V tem uveriženju nasprotij sta S_1 in S_2 navzoča v svoji neposredni stopljenosti, prisila ju takorekoč zvari skupaj in skuša na ta način zaceliti subjekt, ki se v prvem označevalnem paru, v tej okrajšavi označevalne verige »nekje prikaže kot smisel« in se »drugod odčituje kot *fading*, kot izginevanje« — gre torej »za življenje in smrt«.[8] Če obsesivni šiv potlačitve (Miller) ukinja sam označevalni par, katerega učinek je subjekt, če odpravlja razmik, v katerem se subjekt pojavlja in izginja, punktualen in medleč, kaj tedaj subjektu obsesije preprečuje, da bi dokončno odpravil svojo razdelitev? V čem se tedaj obsesija razlikuje od psihoze, ki ravno tako strdi, holofrazira prvi par označevalcev?[9]

Na ravni označevalca obsesivni simptom šiva in celi subjekt, za hrbtom označevalca pa se bohoti »kolofon dvoma«, ki izpostavi ravno nasprotno, njegovo cepitev, in omogoča vznik subjekta v polju Drugega. Dvom je druga plat obsesivčevega neizprosnega ali-ali, in ni ga mogoče odpraviti na ravni klinične slike

in specifičnega izkazovanja simptoma. Obsesivni simptom je prav ta paradoksni spoj prisile *(Zwang)* in dvoma *(Zweifel)*, ki postane razumljiv šele v razmerju do subjekta nezavednega, namreč kot spoj šivanja subjekta in divje, subjektu nerazumljive cepitve. Podganar noče izbirati, noče se odločiti, ne zato, ker bi mu manjkal trdni temelj gotovosti ali ker bi bil odsoten unarni označevalec, ki bi ustavil drsenje binarnih označevalnih alternativ v neskončnost, temveč zato, ker je ta še kako vsiljivo prisoten: ostane takorekoč na površini, v strdku označevalnega para. Tudi tako bi bilo mogoče razumeti, kar pravi Lacan sicer v drugačnem kontekstu, da mora obsesivec »poudariti nezmožnost izginotja subjekta«.[10]

Zato mora biti pri Podganarju vse tako urejeno, da mu ne bi bilo treba rešiti dvoumja. Temu, da bi lahko dvomil, služijo za obsesijo značilni mehanizmi »narediti-kot-da-se-ni-zgodilo« (Ungeschehenmachen), in pa mehanizmi osamitve *(Isolieren)*, ko je posamezna prisilna ideja »odstranjena iz situacije, v kateri je nastala in v kateri je bila kljub popačenju še najlažje dostopna razumevanju (...)« (str. 177). Tu je iskati razlog, da obsesivci razvijejo poseben dar in izumljajo najrazličnejše umetnije, »da bi nevtralizirali vsak instrument, ki izključuje dvom« (str. 167—168). Zaradi te nujne zavezanosti dvomu se v svojih mislih vrtijo okrog tem, ki so negotove za vse ljudi, okrog očetovstva, trajanja življenja, življenja po smrti in spomina. Konec koncev je temu namenjen tudi ves delirij, ki je Podganarju povsem onemogočil, da bi vrnil dolg, delirij, v katerem je zamenjal gospodično s pošte z nadporočnikom A, ki mu sploh ni ničesar dolgoval, a tudi do njega ne bi mogel priti zaradi vseh nesmiselnih zapovedi in prepovedi med vožnjo z vlakom (str. 124—127 in 152—154).

Rekli smo, da individualni mit nevrotika v svojih transformiranih inačicah izpostavi dve situaciji, izbiro in dvom, ki sta povezani v nevrotično montažo. Morda bi ju zdaj lahko umestili v obsesivni simptom kot specifični splet prisile in dvoma. Če je prva situacija, odločanje o poroki, izbira med enim ali drugim, oblika, v kateri se tu pojavlja označevalec, in paradigma prisile, pa druga, neplačani dolg, pravzaprav nemožnost, da bi bil dolg povrnjen, prej zadeva dvom, »gotovost dvoma« kot način, kako je lahko v obsesiji kljub označevalnemu šivu, v zvarku prisoten subjekt.[11] Zato problem še ni izčrpan, če ugotovimo, da »prisila niha tudi v dvomu« in da v njem doseže svoj vrh;[12] kar niha v dvomu, je subjekt sam. Dvom je moment dialektizacije obsesivnega simptoma.

Da bi to pojasnili, moramo — tako kot Lévi-Strauss ob Proppovi analizi ruskih bajk — poleg operacij in dejavnosti (odločitev o poroki vrnitev dolga) pritegniti tudi njegove nosilce, osebe iz mitema. V prvi inačici je to Ernstov oče in očetov prijatelj iz vojaških časov, pri katerem je ostal za vedno zadolžen, Ernstova mati, ki je bila vzgojena kot daljnja sorodnica v bogati družbi, in revno dekle, ki jo je oče ljubil. V drugi izdaji družinskega romana so te osebe podvojene v podobi krutega stotnika, ki se je Podganarju »postavil na mesto očeta« (str. 157), njegov prijatelj, nadporočnik A, ki bi mu naj Ernst v skladu s stotnikovim opozorilom vrnil denar za poštnino, in dve ženski, med katerima se odloča, gospodična s pošte, ki je v resnici založila zanj, in ljubka gostilničarjeva hči.

Freud celotno konstalacijo oseb, kot smo videli, zvede na konflikt med vplivom očeta in ljubeznijo do gospe, in od *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905*d*) naprej vemo, da je »prototip vsekega ljubezenskega odnosa« materinska ljubezen, prvi seksualni objekt pa mati. Čeprav je Freudova analiza Podganarja iz leta 1909 še daleč od »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924 *d*), je tu že pred nami izbira, ki je neposredno povezana z ojdipovskim trikotnikom,[13] s to paradigmo vsake izbire, s katero »se otrok najprej sreča v slavnem vprašanju: ‚Koga imaš rajši, očija ali mamico?'« (str. 172). V Podganarjevo omahovanje se tako vpisuje struktura Ojdipa, sinova želja, da bi oče umrl in da bi imel otroka s svojo materjo, s tem prvim objektom ljubezenske izbire, od katerega pa se po odkritju kastracije odvrne, se obrne k očetu — prava *père-version*, pravi Lacan —, kar je osnova za

identifikacijo in za »normalni« iztek Ojdipovega kompleksa. Jedro nevroz pa tvori, nasprotno, »razpad Ojdipovega kompleksa«, kot lahko beremo pozneje v delu *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926 *d*/1925/).

Instanca očeta je v poročilu o analizi Podganarja ves čas prisotna. »Misli o smrti so mu zaposlovale že zgodaj in dalj časa in so mu zelo žalostile«, pripoveduje pacient (str. 120). Ko pa mu je bilo dvanajst let in je oče res zbolel in umrl, dolgo ni mogel sprejeti tega dejstva. Pogosto se je poigraval s fantazijo, da oče še živi in da se lahko vsak hip vrne. Kadar je slišal kakšno dobro šalo, je takoj pomislil, da jo mora povedati očetu; kadar je kdo potrkal na vrata, si je predstavljal, da bo vstopil oče. Ko je nekoč študiral za izpit, je odprl vrata, med polnočjo in eno ponoči, »kot da bi pričakoval očetov obisk ob uri duhov« (str. 148).

Očetova prisotnost je pri Podganarju tako očitna, da je Freud »z začudenjem izvedel, da je njegov oče, ki so se z njim še tedaj ukvarjale njegove prisilne bojazni, umrl že pred več leti« (str. 120). S časovno oddaljenostjo očetova smrt ni tonila v pozabo, prav nasprotno, in vsekakor je premalo, če rečemo, da se Ernst ni mogel sprijazniti z njegovo smrtjo. Prej imamo tu opraviti z očetom, ki ne neha umirati,[14] ki še po svoji smrti, še na onem svetu ni na varnem pred tem, da se mu ne bi zgodilo kaj hudega. »Če se poročim, se bo očetu pripetila nesreča (v onostranstvu)« (str. 163), se je glasila ena njegovih najstarejših in najbolj priljubljenih idej. Podganarjevo dvomljenje je odločilno zavezano temu očetu, ki kar naprej umira in ki ga tudi sam v svojih mislih kar naprej spravlja s sveta. Še najlažje se mu približamo z opredelitvijo »med dvema smrtima«: kot resnični oče je preminul, a ker se ne more vzpostaviti instanca imena očeta, tega »simbolnega dolga«, se mora ob uri duhov vračati iz onostranstva. To je pravi duh iz »Hamletovega mita, s katerim je Freud podvojil Ojdipov mit«,[15] očetovski duh kot pravo »utelešenje« sublimnosti, ki mu njegova vednost o lastni smrti preprečuje, da bi ga odrešila »druga«, simbolna smrt.

V tej točki je ključnega pomena, kakšno mesto zavzema v primerjavi z očetom v Podganarjevi pripovedi njegova mati. Rekli smo, da je oče tisti, ki v ključnem trenutku odpove, ki je reva *(Kneifer)*, kot izpeljuje Miller na osnovi označevalne verige: od novih očal *(Zwicker)*, ki jih mora Ernst dobiti po pošti, do besede odpovedati *(ausgekniffen)* in do reve *(Kneifer)*.[16] Tudi njegov sin je »reva«; uboga para je postal v tistem trenutku edinega soočenja z očetom, ki ga navaja, ko ga je popadel grozoviti bes in je začel očeta prav nenavadno zmerjati: »ti lučka, ti brisača, ti krožnik« (str. 148) — v trenutku, v katerem se oče »spusti na raven internega objekta in je tam uničen«.[17]

Mati se v Ernstovi pripovedi sicer redko pojavlja, a vselej posega z mesta, ki prinaša trdnost in gotovost. Najprej je to že sama gotovost materinstva, v golem nasprotju z dvomljivostjo očetovstva, ki jo Freud ponazarja z Lichtenbergom: »Ali je na mesecu življenje, ve astronom s pribilžno tako gotovostjo, kot ve, kdo je njegov oče, ne pa s tako, kot ve, kdo je njegova mati« (str. 168). V čustvih, ki jih je Ernst gojil do svoje matere, ni nikjer zaslediti ambivalentnosti ali protislovja, nasprotno pa je imel do očeta izrazito ambivalenten odnos, v katerem je bil konflikt med ljubeznijo in sovraštvom hudo poudarjen, čeprav se teg ani zavedal (str. 171—172). Tudi spomin, ta »šibka točka gotovosti duševnega življenja« (str. 157), ni pri materi prav nič nezanesljiv. rPej nastopa mati v Podganarjevi pripovedi kot nekdo, ki spomin fiksira, ki mu pripoveduje dogodke iz njegovega otroštva, kot so »v resnici« potekali. Materina gotovost je celo tako poudarjena, da včasih že meji na pojav prekomerne jasnosti. Vrti se okrog kar najbolj nepredvidljivih dogodkov in daje vtis nekakšne omnipotentnosti: »Kadarkoli je bilo treba določiti kakšen termin, (je) rekla: ‚tega in tega dne ne morem, takrat bom morala ležati.' In res je napovedanega dne vsakič ležala v postelji.« (str. 167)

Kjer Ernstov oče omahuje in odpoveduje, tam v njegovo mati nikakor ni mogoče dvomiti. Strukturo Ojdipa bi lahko pri obsesivcu opisali takole: na eni strani prijazna mati, s katero je v zelo dobrih odnosih, trdni materinski lik, ki skuša subjekt fiksirati, ukoreniniti, mati, ki hoče svojega sina poročiti z bogato sestrično (str. 144), in — četudi za ceno vraževernosti — izključiti dvoumje; Podganarjeva mati je resnični gospodar usode. Na drugi strani negativni oče, ki vzbuja ambivalentna občutja, oče poln vrlin, a tudi nagnjen h grobim izrazom, kaznovanju, oster in nagle jeze, v kateri »večkrat ni vedel, kako daleč lahko gre« (str. 152). Ernstov oče svoje podobe ni idealiziral in se je »od drugih očetov razlikoval po tem, da se ni hotel povzdigniti v nedotakljivo avtoriteto, temveč jim je z dobrodušno odkritostjo razkrival drobne spodrsljaje in nezgode svojega življenja« (str. 146). Kot sublimna prikazen, ki čaka na svojo drugo smrt, se mora nenehno vračati iz onstranstva, da bi sina iztrgal ujetosti v trdno materinsko zahtevo, kar pa mu v načelu ne more uspeti, saj je uboga »reva«, saj je že od nekdaj, že za časa življenja omrtvičen, mortificiran, spravljen na raven internega objekta. Misel, da bi lahko oživel, ne more vzbujati pri Ernstu drugega kot groze, tako kot v tistem spominu iz otroštva, ko se je igral z mrtvim ptičem. Oče, ki se po smrti nenehno vrača, je tudi oče, ki je bil odsoten, v suspenzu, še preden je umrl. A zato mu Podganar ni prav nič manj zavezan.

Na teh dveh pobočjih se členi popolna odvisnost obsesivca od Drugega, o kateri govori Lacan. Trdi materinski lik, ki mu ni kaj očitati, a obstaja vselej v ozadju omahljivi očetovski lik, ki je ves čas prisoten, Drugi dolga, ki ga ne more umreti, ker ga subjekt v svojem zavračanju simbolnega noče vzeti nase, in istočasno Drugi, ki mora biti že od nekdaj v suspenzu, saj »ne obstaja«. Med obema smrtima, med resničnim in simbolnim očetom, se odpira materinski prostor za subjektivno pulziranje, utemeljeno v tem upravičenem dvomu v Drugega.

Zaradi tega ni struktura Ojdipa pri obsesivcu nič bolj simetrična. Podganar hoče očeta ohraniti na njegovem mestu, in zaradi momenta dvoma, te kompenzacije za zavračanje simbolnega, je njegova odločilna vloga nemara le še bolj poudarjena. Potreba po dvomu, o kateri govori Freud, ga ne odvezuje, temveč ga očetovski instanci le še bolj podredi. Če je obsesivčev Nadjaz trd, strog in nagnjen k trpinčenju, kakor ga Freud opisuje v delu *Inhibicija, simptoma in tesnoba* (1926 *d* 1925/),[18] potem razloga za to ni iskati v vlogi matere, ki bi zaradi očetove odsotnosti postala odločilna, temveč drugje.[19]

Kar je treba pri Podganarju razložiti, ni pomanjkanje gotovosti, odsotnost instance, ki bi prinesla odločitev in fiksirala bit subjekta, kar se ponuja kot očitno izhodišče, temveč nasprotno, prevelika gotovost, neproblematični materinski lik, v primerjavi z omahljivim, »odsotnim« očetom, oboževani objekt ljubezenske izbire. Tu spet vstopi imaginarna materinska podoba, ljubljena gospa, ki jo je dolga leta občudoval, a se vendar ni mogel odločiti, da bi se z njo poročil. Pa tudi oče mu jo je odsvetoval, preden je umrl (str. 146). Šele ob koncu zdravljenja odkrije Freud »glavni razlog« njegovega oklevanja: Ernst je imel zelo rad otroke, ta gospa pa jih zaradi ginekološke operacije ni mogla imeti.

Podganarjev odnos do te ključne točke oklevanja, ki je v očetovi inačici poročnega romana ni zaslediti, do sterilnosti ljubljene gospe, je bil prav nenavaden. Ni znal povedati, kdo je gospo operiral, ni vedel, ali je bila operacija enostranska ali dvostranska, »ni mu bilo mogoče, da bi se spomnil pozabljenega in odkril tisto, kar je spregledal« (str. 168). V tem sicer res lahko razberemo sredstvo, ki mu je omogočilo, da se je izognil odločitvi in izbiri, ni pa na isti ravni, kot ostale Podganarjeve tovrstne umetnije in zvijače, npr. kot takrat, ko je ljubljena gospa zbolela, on pa si je za hip zaželel; »naj obleži tako za vedno« (str. 141) saj je v konfliktu kaj rad »pobijal« ljubljene osebe. Z odlaganjem odločitve razlaga še ni izčrpana; sam Freud že ugotavlja, da v nasprotju s histerijo pri prisilni nevrozi »infantilne predpostavke nevroze lahko zapadejo — pogosto zgolj

nepopolni — amneziji; neporedni povodi obolenja pa so, nasprotno, zadržani v spominu« (str. 142). Nemara bi tedaj lahko Podganarjevo nemožnost da bi se spomnil pozabljenega, na katero je tudi sam opozoril in ki je utemeljena v »glavnem razlogu« njegovega bolezenskega omahovanja, prej pripisal kakemu drugemu mehanizmu?

Stotnikova pripoved s podganami, začenja Freud v sklepnem delu razlage, je v analizi najprej prinesla na dan ogromno asociativnega materiala. Podgane so dobile »v kratkem razdobju med stotnikovim pripovedovanjem in njegovim opominom, naj vrne denar, vrsto simbolnih pomenov, ki so se jim v času, ki je sledil, pridruževali vedno novi«: od podgan do obrokov *(Raten)*, plačevanja dolga, do denarja — *toliko podgan, toliko goldinarjev*, je računal — in do strahu pred sifilitično infekcijo, »ki je v vojski dokaj upravičen« in v katerem »je postala podgana spolni ud« (str. 155), pa tudi do občevanja *per anum*, »ki mu je moralo biti v odnosu do očeta in do ljubljene še posebej odvratno« (ibid.). Ves ta material, ki se je bohotil »pod prekrivajočo asociacijo *heiraten*«, pa ni mogel pojasniti njegove velike prisilne bojazni, »dokler ni prišla nekega dne na dan Podganarka iz Ibsenovega Malega Eyolfa in privedla do neizogibnega sklepa, da so v mnogih upodobitvah v njegovih obsesivnih delirijih podgane pomenile tudi *otroke*.« (str. 156).[20] Razlaga prisilne misli, da bo obe osebi, ki sta mu najdražji, zadela kazen s podganami, vpelje še manjkajoči vezni člen: v infantilnih seksualnih teorijah prihajajo otroci iz anusa, otroke imajo lahko po teh teorijah tako ženske kot moški. Od tod sklep o medsebojni zamenljivosti podgan in otrok: »V skladu s tehničnimi pravili razlage sanj lahko izhajanje iz rectuma predstavimo z nasprotjem: plezanje v rectum (kot pri kazni s podganami) in obratno.« (str. 159)

Na eni strani imamo torej podgane in penis, na drugi podgane in otroke. Toda za natančnejšo shemo, na osnovi katere bi lahko poskusili pojasniti medsebojna razmerja med vsem tistim, kar so podgane pri Ernstu Lehrsu »simbolizirale«, moramo poseči v leto 1917, v razpravo »O transformacijah nagonov, posebno v analni erotiki« (1917 *c*). Za izhodišče razprave o predgenitalni organizaciji, »v kateri igrata sadizem in analna erotika vodilni vlogi«, nam lahko služi dejstvo, »da se v produkcijah nezavednega — domislekih, fantazijah, simptomih — pojmi *govno* (denar, darilo), *otrok* in *penis* med seboj slabo razlikujejo in da ni težko enega z drugim zamenjati«, ali točneje, in da bi se izognili ugovorom, nadaljuje Freud, »ti elementi so v nezavednem tako obravnavani, kot da bi bili medsebojno enakovredni in da lahko en drugega neovirano nadomeščajo«.[21]

O zamenljivosti penisa in otroka, ki sta v poročilu o analizi Podganarja povezana še zelo ohlapno in posredno, prek »simbola« podgana, prek tega kompleksnega besednega dražljaja, kot pravi Freud z Jungovimi besedami, dobimo določnejšo sliko iz nevroze pri ženski. Če le dovolj globoko prodremo v bolezen, tu neredko naletimo na potlačeno željo po posedovanju moškega spolnega organa, na zavidanje penisa *(Penisneid)*. V drugih primerih nevrotične disponiranosti takšne želje sicer ni mogoče izslediti, je pa prisotna želja po otroku, in če ta ostane neizpolnjena, lahko nevroza izbruhne. Spet pri tretjih sta bili v otroštvu prisotni obe želji in je željo po penisu pozneje nadomestila želja po otroku. Kjer pa pogoji za nevrozo v poznejšem življenju izzvenijo, je usoda želje po penisu drugačna: pretvori se v željo po moškem.

Druga pot, po kateri vstopa del erotike iz predgenitalne organizacije v genitalno, izhaja iz dojetja otroka kot nečesa ločljivega od telesa, tako kot so fekalije, tako kot »umpf«, pravi Freud z besednjakom Malega Hansa. V jeziku nakazuje to povezavo izraz *»podariti* nekomu otroka«, saj je »govno prvo *darilo*, del telesa, od katerega se dojenček loči le na prigovarjanje nekoga, ki ga ima rad, in tako mu izkazuje svojo naklonjenost tudi brez prigovarjanja. Tujih oseb namreč praviloma ne pomaže«.[22] Pozneje nastopi kot ekvivalent darila denar, s katerim je imel tudi naš pacient toliko opraviti in se mu je zdel tako umazan, da je dal

goldinarje doma vsakič zlikati, preden je z njimi plačal za seanso pri Freudu (str. 143).

Tretji vidik tega spleta, nadaljuje Freud, je lažje opazovati pri moškem. Ko otrok v svojih seksualnih raziskovanjih odkrije, da ženske nimajo spolnega uda, sklepa, da mora biti mogoče tudi penis ločiti od telesa. Tako postane penis »analogen govnu, temu prvemu telesnemu delu, ki se mu je moral odpovedati« (str. 131). To se še dodatno okrepi, ko se otrok nauči na novorojenega brata ali sestro gledati kot na znamenje ljubezni, kot na darilo.

To so torej »transformacije nagonov«, poti, po katerih vstopa analna erotika v falično organizacijo in v zaton Ojdipa: na eni strani je v nezavednem govno zamenljivo z otrokom, na drugi s penisom, oba, otrok in penis pa se stikata v zavidanju penisa in v njegovih mnogoterih povezavah z željo po otroku. Tu je nastavek, ki ga je moral Freud v analizi Podganarjevih »simbolov«, ko je postavil na eno stran podgane in penis, na drugo podgane in otroke, zaobiti: zamenljivost penisa, tega abstraktnega denarja nezavednega, z otrokom, se namreč ne omejuje na nevrozo pri ženskah in na konstitucijo ženske seksualnosti, temveč tudi bistveno zaznamuje strukturo Ojdipa pri obsesivcu.[23]

»Tako gotovo, kot lahko moj oče in moja gospa dobita otroke, mu bom res vrnil denar« (str. 158), se zaobljubi Podganar na vrhuncu svojega delirija. Če lahko pri obsesivcu govorimo o zamenljivosti penisa z otrokom, zadeva to njegov odnos do ljubljene gospe, do te imaginarne materinske podobe, ki jo v prisilni misli povezuje z očetom v »neuresničljiv, absurden pogoj«. »Če si dovoliš koitus, se bo Elli zgodila nesreča (umrla bo)«, namreč, če se poročiš z občudovano gospo, ti zakon ne bo prinesel otroka, »ljubosumen boš na malo Ello in boš sestri zavidal otroka«, si dopoveduje Podganar na nekem drugem mestu (str. 164). In če noče nič vedeti o sterilnosti svoje gospe in ne more odkriti, kar je spregledal, potem njegova vednost oziroma nevednost o sterilnosti ljubljene ne more priti navzkriž z njegovim verovanjem, da morda vendarle ni tako in da je torej še naprej lahko predmet njegovega čaščenja. Ideal je vedno le falični ideal. Ne smemo pozabiti, kako so Podganarja fascinirale device in kako so se mu prostitutke gnusile.

Tu korenini prevelika trdnost in neproblematičnost materinske podobe, ki je ob omahljivem očetu, ob tej revi, ki se ves čas vrača iz onostranstva, da bi ga prepričal o značaju manka v Drugem, tako očitna, tako pretirana. Obsesivni šiv potlačitve, ki skuša na ravni simptoma zaceliti subjekt in zvariti označevalni par, se »cepitvi Jaza v obrambnem ravnanju«,[24] če rečemo s Freudom, postavlja po robu tako, da pomeša ideal in Drugega, da postaneta nerazločljiva. Prav v tem mešanju ideala in Drugega, ki subjekta zavezuje materinski zahtevi, v tem iskanju falične matere, Drugega brez manka, pride kratek stik na dan v čisti obliki: o čem je namreč mogoče dvomiti, če ne o materinem falosu, o tem prototipu vsake subjektove cepitve? Katere zguba je hujša od zgube tega iluzoričnega, umišljenega organa, katera tesnoba bolj utesnjujoča? Podganarjevo zavračanje simbolnega, zavračanje, da bi se na prizorišče povzpel »mrtvi oče«, to znamenje manka v Drugem in neizogibnosti kastracije, je treba brati skupaj s cepitvijo, ki izhaja iz materinske zahteve, z njegovim naporom, da bi našel ideal, »celo« žensko. Iskanje Ženske *(La femme)*, ki je po Lacanu eno od imen očeta, je skoz in skoz korelativno temu, da je spravil očeta v suspenz, kjer zaman čaka na svojo »drugo«, simbolno smrt.

Med simbolnim in resničnim očetom, v tem prostoru, ki je prepuščen subjektovemu dvomljenju, lahko vzcveti in se razbohoti imaginarna očetovska podoba, stotnik Nemeczek, ki se »med oficirskim zborom (...) kar naprej zavzema za uvedbo telesne kazni« (str. 122). Kruti stotnik izzove s svojim pripovedovanjem o podganah, ki rijejo v anus, pri Ernstu Lehrsu »grozo pred njemu samemu še neznanim užitkom« (str. 123) in ga požene v bolezenski trans. Že samo soočenje

s tem »Drugim, ki uživa« (Miller), z utelešenjem Drugega, ki ni mrtev, temveč še kako diha in utriplje, zadostuje za izbruh nevroze.

Travmatičnost tega srečanja, te groze, ki Ernstu ne pusti do besede, sega onstran dialektike označevalca, ki vznikne v polju Drugega. To ni več vprašanje Drugega, kolikor ne obstaja, temveč Drugega, kolikor ni konsistenten, kolikor se le v določeni meri podreja instanci simbolnega: »Če Drugi kot mesto zakona — kar pomeni označevalec ime očeta — utemelji in legalizira željo v območju faličnega, pa Drugi užitka temu zakonu deloma uhaja.«[25] Antinomija med željo, ki sovpade z zakonom, in užitkom, ki ostaja izven zakona, odločilno, nekako »od zunaj«, kot novi moment poseže v trikotno strukturo Ojdipa: mimo ojdipovskega očeta, ki opravlja funkcijo prenašanja kastracije z očeta na sina, priča o neizogibnem soočenju subjekta z realnim, z instanco nagona, z očetom — užitkom *(le père-la-jouissance)*.

Od Podganarjevega družinskega romana, od individualnega mita nevrotika do skupinskega mita o umoru očeta v prvotni hordi, do tega »edinega res modernega mita« (Lacan) in do Freudovega pra-očeta *(Urvater)* iz *Totema in tabuja* (1912—13), je tu le še korak, in krog bi bil sklenjen. A to je ravno korak, ki ga ne smemo storiti. Nevrotikova želja po očetovi smrti ni individualizacija skupinskega mita, umor očeta ni način simbolizacije resničnega očeta. Vloga očeta v ojdipskem scenariju, očeta med dvema smrtima, v suspenzu, se po tej plati ostro ločuje od imaginarne očetovske podobe, od krutega stotnika, ki se je Ernstu »postavil na njegovo mesto« in ki ima odločilno vlogo v konstituciji Nadjaza. Odmev tega očeta, ki, pred vsakršno prepovedjo, nalaga užitek, ki, daleč od tega, da bi bil mrtev, živi, utriplje, uživa — očeta, ki je identificiran s samim užitkom, — je krut obscen, divji Nadjaz, ki je pri obsesivcu še toliko bolj poudarjen kot običajo, še toliko bolj nagnjen k trpinčenju. Izpostavljen je tisti vidik, zaradi katerega je »(...) Nadjaz videti kot kontrastna struktura, kot negativ ojdipske strukture«.[26]

Sklenemo pa lahko neki drugi krog. Če za obsesivni simptom velja, da »infantilnih predpostavk nevroze«, travme, ne zadene amnezija, temveč so lahko zaradi odtegnitve afekta še naprej prisotne v zavesti, če ostaneta v obsesivnem šivu potlačitve, v obsesivnem uveriženju nasprotij oba člena prvega označevalnega para, S_1 in S_2, navzoča, eksplicitna, je mogoče ta mehanizem odčitati tudi na ravni Ojdipa. Pri Podganarju preči strukturo Ojdipa ta podoba prvotnega očeta, ob katerem je Freud povezal očetovsko funkcijo z instanco nagona; njegovo slikovito utelešenje je kruti stotnik, in ko se mora Podganar z njim soočiti, pade v trans. Toda prisoten je bil že pred tem utelešenjem v stotniku Nemeczeku — ne kot vrnitev potlačenega, v ojdipskem očetu, temveč na površini, kot hrbtna, a navzoča stran Podganarjevega očeta, ki kar naprej umira, tega sublimnega duha, ki se vrača iz onostranstva in ki je bil hkrati že od nekdaj, od časa Ernstovega ojdipskega izkustva, od soočenja z očetom (pri treh letih) naprej, spravljen na raven inertnega objekta, suspendiran. »Freud ohrani očetu njegovo travmatično funkcijo (...), ko skupini očetov doda nekega očeta-izjemo, primitivnega mitičnega, neresničnega očeta«, ki pri Lacanu prevzame vlogo označevalca, ki manjka, *objet a*.[27] Podganarjevemu vselej odsotnemu očetu se postavlja po robu ta čista prezenca trdnega, travmatičnega jedra, ki ga ni mogoče simbolizirati in ki je onstran dvoma, tega momenta dialektizacije obsesivnega simptoma. Tu je tisti moment trdnosti in gotovosti, ki, daleč od tega, da bi bil odsoten, potlačen, in bi prepuščal obsesivca nemočnemu nihanju v vedno novih označevalnih alternativah in izsiljenih izbirah, prav nasprotno, subjekta priklepa na njegovo mesto, kot da bi bil uročen, in ga zvaja na njegov smrtonosni *fading*.[28]

Ostane nam še, da užitek, ki ga prezentira kruti stotnik in ki navdaja Podganarja z neobvladljivo grozo, umestimo v obsesivni simptom, da torej spregovorimo

o simptomatskem značaju označevalca imena očeta. Z drugimi besedami, kako je užitek, ki ga je pri obsesivcu vedno preveč, lahko prisoten, strpan v označevalec?

»Moje seksualno življenje se je začelo zelo zgodaj«, je pripovedoval Ernst Lehrs že na prvi seansi pri Freudu, potem ko ga je branje *Psihopatologije vsakdanjega življenja* (1901 *b)* navedlo, da je prišel k njemu v analizo. Imeli so lepo in mlado guvernanto, gospodično Peter. Ko je nekoč ležala na zofi prav lahko oblečena, jo je pregovoril, da se mu je pustila otipavati »po genitalijah in po telesu, ki se mi je zdelo čudno. Od takrat mi je ostala goreča, mučna radovednost, da bi videl žensko telo.« (str. 119) Pozneje, je neposredno nadaljeval skopi opis tega svojega ojdipskega izkustva, je prišla v hišo druga guvernanta, Lina, in tako je dobil novi objekt svojega poželjivega gledanja in seksualnih raziskovanj: »na zadnjici (je) imela izpuščaje, ki si jih je navadno ob večerih iztiskala. Nestrpno sem čakal ta trenutek, da bi potešili svojo radovednost.« (ibid.) Ko se je Lina poročila, je postala gospa Hofrat, gospa dvorna svétnica, in če govorimo o »označevalcu pri Podganarju«, ne moremo mimo homofonije tega Hofrat z *Ratte,* s podgano, in mimo povezave med stotnikovim pripovedovanjem, med podganami, ki so v loncu poveznjene čez zadnico, in Lininim iztiskanjem mozoljev.[29]

Spet en dokaz, da je obsesija zavezana analni erotiki, bi najprej pomislili. Toda grozovitost soočenja s krutim stotnikom in njegovega obujanja kaznovanja s podganami pripelje do izbruha bolezni šele, ko je nevrotično zmontirana z momentom dolga, ko isti stotnik Podganarju še istega večera preda paket z novimi očali in ga opozori, da mora vrniti denar za poštne stroške. V tem trenutku pride do kratkega stika in Podganarju seže v misel »sankcija«: *»Ne vrniti denarja,* sicer se bo zgodilo tisto (tj. fantazija o podganah se bo uresničila na očetu in na gospe).« (str. 124) Od takrat pa do konca orožnih vaj je bil Podganarjev čas napolnjen z naporom, da bi vrnil malo vsoto za nova očala, seveda napačni osebi — z delirijem, ki ga je naposled privedel k Freudu v analizo.

Od očal, ki jih Podganarju položi v roke prav kruti stotnik, od teh *Zwicker,* bi bilo sicer mogoče na ravni označevalca narediti digresijo do Lininega iztiskanja mozoljev na zadnjici, do *zwicken,* in skleniti, da pomeni »dobiti očala dobiti žensko«.[30] Toda v teh očalih, v tem podaljšku čutil, podaljšku telesa, ki ga lahko od njega poljubno ločimo, je mogoče zaslutiti še nekaj drugega, nekaj, kar redu označevalca uhaja: to je instanca užitka v simptomu, užitka, ki ga je Ernstu prineslo gledanje Lininih mozoljev, užitka v gledanju njenega *zwicken,* tega presežnega uživanja, ki ga je Podganarju »uspelo« strpati v označevalec, v *Zwicker.* Nemara bi lahko nadaljevali vzporednico celo do te mere, da bi od novih očal, ki so nadomestek, *Ersatz,* za stara, zgubljena, sklepali o tem, da so Linini mozolji nadomestili tisto, zaradi česar se je zdelo Ernstu telo prve guvernante, ki je pozneje postala gospa Hofrat, tako čudno, in mu je vzbudilo gorečo željo, da bi gledal ženske gole.

Podganarjeva velika prisilna bojazen govori tedaj tudi o tem, da se označevalcu poskus, da bi obvladal, obmejil užitek, ne more posrečiti. Kot so *Zwicker* podaljšek čutil, pa tudi *Ersatz,* tako so Linini mozolji pravo »utelešenje« užitka v simptomu: mozolji in izpuščaji na zadnjici, ki lahko že v svoji goli prezenci učinkujejo čudno, so hkrati nekaj, kar pripada telesu, kot njegov del, in nekaj, kar štrli ven iz telesa in kar je treba iztisniti, izločiti. So pa tudi zametek kužne tvorbe, rane, ki fiksira pogled in daje telesu, v tem ko ga načenja in razjeda, njegovo fascinantno moč.[31] Mrtva črka, *Zwicker,* je začela spet dihati in gomaziti, kot nema priča travmatičnega vdora realnega.

Kot je za obsesivca ideal vedno le fališni ideal je zanj užitek vedno le mrtvi, žrtvovani užitek, spravljen na raven označevalca — seveda ne »brez ostanka«. In če smo rekli, da mora zaradi tega spraviti očeta v suspenz, je to razumeti v obeh pomenih besede: biti mora odsoten, puščati ga mora v negotovosti, v dvomu, hkrati pa se mora vračati iz onostranstva, da bi mu lahko Podganar ob uri duhov

odpri vrata in si ob prisotnosti mrtvega očeta pred ogledalom razgalil genitalije (str. 148), da bi mu torej lahko bil nema priča te »prezentifikacije označevalca užitka« (Miller).

Eva D. Bahovec

Opombe:

[1] *Hamlet*, II. dejanje, 2. prizor.

[2] Mannoni, O., »L'homme aux rats«, v isti: *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, Paris 1969, str. 131—149, cit. str. 134.

[3] Freud, S., »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose«, (1909 *d*), *Studienausgabe* (Fischer, Frankfurt/M 1969—1975), Bd. 7, str. 31—103; slov. prev. S. Freud, »Beležke o primeru prisilne nevroze /'Podganar'/«, v isti: *Dve analizi*, DDU, Ljubljana 1984, str. 111—179, cit. str. 152 in 144. Ta in vsi nadaljnji citati so navedeni po slovenski izdaji »Podganarja«.

[4] Lacan, J., »Le mythe individuel du névrosé« (1953), *Ornicar?*, 1979, 17—18, str. 289 do 307, cit. str. 299; slov. prev. najdemo v pričujoči številki *Razpola*. Pregled analize Podganarja v tej in v drugih Lacanovih razpravah je na mednarodnem srečanju Fondation du Champ Freudien (Paris 1986) podal J.-A. Miller v prispevku »L'IPA et Lacan devant l'homme aux rats«, v: *Hystérie et Obsession*. Les structures cliniques de la névrose et la direction de la cure. Recueil des rapports de la Quatrième Rencontre internationale, Fondation du Champ freudien, Paris 1985, str. 43—55.

[5] Chemama, R., »Sur la névrose obsessionnelle, à partir des 'quatre discours'«, *Ornicar?*, 1975, 3, str. 71—83, cit. str. 77.

[6] Miller, J.-A., »H_2O«, slov. prev. v *Razpol* 1, 1985, str. 44—47 (prevod neobjavljenega predavanja), cit. str. 44.

[7] Ibid., str. 45.

[8] Lacan, J., *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973; slov. prev. *Seminar XI. Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 290.

[9] Ibid., tsr. 316. Pojem holofraze se ne omejuje na simptom pri psihozi, temveč je »model celega niza primerov«: psihosomatičnega učinka, debilnosti otroka, psihoze. V okviru razprave o simptomu je ta pojem še toliko bolj zanimiv, ker je Lacan v določenem obdobju nevrotični simptom nasploh, še posebej pa obsesivni simptom opredeljeval kot metaforo (prim. *Écrits*, Seuil, Paris 1966, str. 353—354), pri holofrazi pa je ravno metaforična razsežnost odsotna. Če sta člena označevalnega para zvarjena, ne more priti do zamenjave in zgostitve, en člen para ne more zavzeti mesta drugega člena (prim. A. Stevens, »L'holophrase«, *Ornicar?*, 1987, 42, str. 45—79).

[10] Écrits, op. cit., str. 824. Razmerje med subjektom in dvomom je na jesenski filmski šoli v Ljubljani M. Dolar razčlenil ob Hitchockovem »Sumu«.

[11] O gotovosti dvoma pravi Lacan v *Seminarju XI.*: »Descartes nam pravi — *To, da dvomim, mi zagotavlja mišljenje* (...) Natančno analogno je Freud tod, kjer dvomi, (...) gotov, da je tam neka misel, ki je nezavedna, kar pomeni, da se razodeva kot odsotna. Prav na to mesto vabi, brž ko ima opraviti z drugimi, tisti *mislim*, prek katerega se bo razodel subjekt. (...) Prav tu se razodene disimetrija med Freudom in Descartesom. Ta disimetrija nikakor ni v začetnem postopku subjektove utemeljene gotovosti. Pač pa izhaja iz tega, da je v tem polju nezavednega subjekt pri sebi doma.« (op. cit., str. 50—51).

[12] Miller, J.-A., »H_2O«, op. cit., str. 45.

[13] V »Individualnem mitu nevrotika« (op. cit.) Lacan ojdipski trikotnik razreši v četverokotnik, v katerem se križata dve razmerji, ki ju ni mogoče združiti v eno, os simbolnega in os narcizma: »Četrti element, ki ga je treba dodati trikotni shemi Ojdipa, je smrt, kolikor gre v narcističnem razmerju za imaginarno ali zamišljeno smrt«; tako lahko v tej strukturi že prepoznamo poznejšo "shemo L" (prim. J.-A. Miller, »L'IPA et Lacan devant l'homme aux rats«, op. cit., str. 48).

[14] To posrečeno formulacijo najdemo pri Rabanelu in sod. v prispevku »Le père de l'hystérique et de l'obsessionnel« *(Hystérie et Obsession*, op. cit., str. 105—115), žal pa je tu postavljena na isto raven problematika mrtvega očeta, očetove smrti in umora očeta. O tem prim. M. Silvestre, »Le père, sa fonction dans la psychanalyse«, v isti: *Demain la psychanalyse, et autres textes*, Navarin, Paris 1987, str. 84—111.

[15] Lacan, J., Seminar XI., op. cit., str. 49. V tej zvezi govori Lacan v *Écrits* o zvijačah in podvigih, s katerimi skuša obsesivec premagati smrt (op. cit., str. 451 f.). Natančnejšo analizo Hamleta kot paradigme želje obsesivca najdemo v njegovem tekstu »Hamlet«, *Ornicar?*, 1981, 24, str. 7—31, 1982, 25, str. 11—36 in 1983, 26—27, str. 5—44, ki vključuje šest predavanj iz seminarja »Le Désir et son interprétation« (1958—1959). (Za ume-

stitev tega vprašanja v obsesivni simptom prim. J. J. Gorog, G. Miller in M. L. Susini, »Le symptôme obsessionnel«, v: *Hystérie et Obsession*, op. cit., str. 245—259.)

[16] Miller, J.-A., »L'IPA et Lacan devant l'homme aux rats«, op. cit., str. 54.

[17] Lacan, nav. po Miller, »L'IPA et Lacan devant l'homme aux rats«, op. cit.

[18] Če v analizi Podganarja Freudu pojma Nadjaza še ni uspelo osamiti, pa v delu *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 *d*/1925/) *(Studienausgabe*, Bd. 6, str. 277—308) že opisuje značilno strogi in neizprosni obsesivčev Nadjaz. Razpadu *(Zerstörung)* Ojdipovega kompleksa, pravi tu, se pridruži regresija v predgenitalno organizacijo, »regresivno znižanje *(Erniedrigung)* libida« (str. 258). Nadjaz pa postane bolj neprijazen kot običajno, nagnjen k trpinčenju. Tu se odpirata dve možnosti, nadaljuje Freud. Ali preprosto sprejmemo, da se pri prisilni nevrozi oblikuje prav takšen Nadjaz, ali pa tudi značaj Nadjaza povežemo z regresijo libida, ki je sicer temeljna poteza te bolezni. *Tertium non datur?*

[19] Takšne značilnosti Nadjaza so namreč značilne za materinski, pred-ojdipski Nadjaz, kakor ga je opisala Melanie Klein (o tem prim. npr. C. Millot, »Le surmoi féminin«, *Ornicar?*, 1984, 29, str. 111—124).

[20] Celotni splet asociativnega materiala je pri Ernstu Lehrsu konvergiral v besedi podgana, zato pripominja Freud: »V podgani je zares lahko našel svojo 'naravno podobo'.« (str. 156)

[21] Freud, S., »Über Triebumseztungen, insbesondere der Analerotik«, (1917 *c*), *Studienausgabe* Bd. VII., str. 123—131, cit. str. 126.

[22] Ibid., str. 129. V jeziku najdemo tudi potrditev za zamenljivost penisa in otroka, pravi Freud, saj tako kot v sanjah tudi v vsakdanjem jeziku oboje označujemo z izrazom »ta mali« (*das Kleine*) (ibid., str. 126—127). Vlogo denarja, pa tudi zlata v analni erotiki, je Freud natančneje razčlenil v razpravi »Character und Analerotik« (1908 *c*), *Studienausgabe*, Bd. VI, str. 23—30, kjer iz te povezave izpeljuje značajske poteze redoljubnosti, varčnosti in zadržanosti.

[23] Vzporednica, ki jo je mogoče tu potegniti, zadeva v prvi vrsti razmerje do Drugega kot nezaprečenega, do Drugega brez manka (prim. C. Millot, »Le surmoi féminin«, op. cit. in M.-C. Hamon, »Freud et l'Oedipe de la fille«, *Ornicar?*, 1987, 41, str. 14—52). S tem je povezano popolno razvrednotenje genitalnega, »regresivno znižanje libida« (Freud), z zavistjo povezani »padec seksualnosti« (Lacan), ki se pojavlja pri ženski in pri obsesivcu (prim. ibid.).

[24] Freud, S., »Die Ichspaltung im Abwehrvorgang«, (1940 *e*/1938/), slov. prev. v isti: *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 524—532.

[25] Silvestre, M., »Le père, sa fonction dans la psychanalyse«, op. cit., str. 102.

[26] Ibid., str. 93.

[27] Ibid., str. 87.

[28] Tu se odpira vprašanje, kako je mogoče poleg subjekta označevalca, ki vznikne v polju Drugega, misliti še neki *neues Subjekt*, kot pravi Lacan v *Seminarju XI.*, (op. cit., str. 235), kakšno je razmerje subjekta označevalca do subjekta v polju pulzije (str. 263).

[29] To asociativno povezavo raziskuje P. Colm-Hogan v prispevku »Le signifiant chez l'homme aux rats« v publikaciji omenjenega mednarodnega srečanja v Parizu *(Hystérie et obsession*, op. cit., str. 261—265).

[30] Ibid., str. 265.

[31] Tu se opiram na izvajanja S. Žižka na jesenski filmski šoli in na predavanju v Cankarjevem domu.

Ménage à trois ali realno v trojnem

Na začetku je bila Beseda...
Zakaj je tako, Oče?

Rojstvo psihoanalize je neposredno povezano z odkritjem Ojdipovega kompleksa. To velja tako za njeno zgodovinsko rojstvo kot tudi za sleherni vstop vanjo, za vstop v transfer. Pri analizantu se v prostih asociacijah pokaže banalno dejstvo, da je vsakdo najprej bil sin ali hčer. Toda pustimo zaenkrat ob strani dejstvo, da je že to spoznanje pri nevrozah obeleženo s travmatičnostjo in se vrnimo raje na zgodovinski začetek. V prvem, še tipajočem obdobju, obdobju transferja s Fliessom, je odkritje Ojdipovega kompleksa za Freuda temeljnega pomena, hkrati pa v drami kralja Ojdipa Freud že zasluti tisto, kar bo uspel razložiti šele mnogo pozneje... »grški miti segajo po *prisili*, ki jo vsak dobro pozna, saj je lahko pri sebi zaznal sledi njenega obstoja.«[1] Pot, ki bo Freuda privedla do koncepta prisile ponavljanja, do nagona smrti, je res še dolga in Ojdip bo že od vsega začetka stožer te poti. Toda Freud okleva, kljub temu, da mu Ojdip služi kot interpretacijski model, bo njegovo univerzalnost priznal šele deset let po njegovem odkritju. Da bi, izhajajoč iz strukture, razložil njega samega, Freud skonstruira zgodbo, znano zgodbo iz *Totema in tabuja*, ki jo skuša utemeljiti v nekem prazgodovinskem obdobju. Sam je priznaval, da objektivna resničnost dogodkov ni nujna. Zdi se celo, da je prav s to zgodbo Freud začenjal prodirati tja, v tisti »simbolni onstran«, kjer se za imaginarno podobo in simbolnim, mrtvim očetom, razkriva neko realno, prisotnost praznine. Podoba mrtvega očeta, ki ne ve, da je mrtev. *Totem in tabu* je torej, skupaj z analizo »Volčjega človeka«, ki se je odvijala v istem času, daleč od tega, da bi Ojdipa razložil in ga utemeljil iz njega samega. Prej odpira nova vprašanja: kaj je ta mrtvi oče, ki ne ve, da je mrtev, ki poganja občutek krivde, prisilo ponavljanja, ki zahteva užitek in odpoved!? Kako lahko tu spregledamo, da gre Freudu za nekakšno »ne popustiti glede svoje želje«, da vztraja v neki odprtosti vprašanja, ki ga po dveh različnih, heterogenih poteh vodita k realnemu, k nekakšnemu preostanku onstran simbolnega. Na eni strani njegovo nepopustljivo vztrajanje na tistem prvem dogodku, na *tyche*, mučnem, travmatičnem srečanju, ki je v središču »Volčjega človeka«. V analizi tega pacienta želi Freud zvedeti, kaj se je na začetku res zgodilo, odkriti skuša realno osnovo njegove travme in skonstruira prizor kopulacije staršev, ki naj bi ji subjekt prisostvoval med svojim šestim mesecem in drugim letom starosti. Z druge strani pa se to prodiranje k primarni travmi *(Urszene)* prekriva z razkrivanjem fantazme, oziroma z navidez protislovnim spoznanjem, da temelji občutek krivde zgolj na potlačenih željah, na fantazmi. Ti dve poti, po katerih stopa Freud, si seveda nista v nasprotju, zato lahko Lacan že v *I. Seminarju* presenetljivo poudari, da sta potlačitev in vrnitev potlačenega ena in ista reč. In kako bi ne videli v tem Freudovem prizadevanju da bi zaokrožil realno, ko pa ga še na stara leta zapelje, da napiše povest o Mojzesu, neko vztrajanje na odprtem vprašanju. Trdimo lahko, da je do konca svojega življenja k tistemu slavnemu: »Kaj hoče Ženska?«, vselej zastavlja tudi, morda še bolj enigmatično, odprto, ponavljajoče se vprašanje: »Kaj sploh je Oče?«

Podoba onstran vsake podobe — Ime Očeta

Lacanov odgovor na obe vprašanji je znan, a je že tudi del klasike. Ženska, pri ženski gre vselej za to, kdo je tisti, ki v njej želi, hoče Drugega, gospodarja.

Oče pa je vznik označevalca, neko prepoznavanje ne realnega očeta, marveč tistega, kar nas je religija naučila imenovati Ime Očeta. In kako bi tega ne videli že pri Freudu, pravi Lacan v *Spisih*, ki pa je pomen Očeta, kot avtorja in utemeljitelja Zakona, uvidel v njegovi usmrtitvi. Plodni, preokretni dogodek, ki človeka za vse življenje temeljno obeleži kot moralno bitje, kot bitje, ki se v svojem življenju opira na življenje nekega Zakona, je vznik simbolnega Očeta, kar je z drugimi besedami rečeno — mrtvi Oče.

Lacanov povratek k Freudu se zdi na prvi pogled nekakšna poenostavitev Ojdipa. V shemi odnosov, ki so temeljni za vznik subjektivnosti in tako zelo značilni za zahodno civilizacijo, izlušči njeno strukturno funkcijo. Raznotera srečanja z očetovsko vlogo, na katera je naletel Freud v svojih primerih, pa naj gre za objekt ali formo želenja pri Dori, prikazen v analizi Podganarja itd.,[2] dobijo strukturo dispozitiva. Lacanov povzetek je znan: Oče, ki nastopa kot nositelj Zakona, subjektu vsili kastracijo, manko užitka, a ga hkrati spelje v formo želenja, v krog želje, ki ovija izgubljeni objekt in ki je hkrati način, obramba pred tem, »da bi ne prekoračil mejo v užitku« *(Spisi)*. Nastop Imena Očeta, očetovskega Zakona, pomeni razrešitev pred kaprico Drugega, »obrzda vsemogočnost in samovoljo Drugega«[3] in pomeni razrešitev pred tisto težaško tesnobo kastracije, ki jo subjekt občuti do matere. To velja za oba spola. Deklici bo npr. tisto, kar ji manjka, vzbudilo še več pozornosti kot dečku. V središču Ojdipa je torej vstop v simbolno, vstop v red označevalca in prevzem spola. In kdo, če ne oče, je tisti, ki bo subjektu pokazal, naložil objekt želje (Mater) in obeležil ta objekt z neko prepovedjo. Toda od kod ta prepoved? Če je v središču Ojdipa prevzem želje, njeno uravnavanje, prisotnosti očeta pa se omejuje na prisotnost simbolnega, mrtvega očeta, potem se moramo res vprašati, od kod, iz katerega »realnega mesta« prihaja ta prepoved. Nemara nas v tej smeri vodi sam Lacan, ki je pot k očetovski vlogi začrtal v svojih treh registrih: imaginarnem, simbolnem, realnem.

Dejali smo, da se že v klasiki prisotnost očeta omejuje na njegovo Ime. Oče je namreč mrtev že v Sofoklejevi drami. Lai pravzaprav niti ne nastopi, prisoten je kot neko predpostavljeno, prazno mesto. Vsak dostop do njega vodi prek transferja (spomini njegovih ljudi, pastirja itd. . . .), nastopa kot fantazma in kot označevalec. Zanimiva je Lacanova pripomba o enkratnosti kralja Ojdipa v primerjavi z drugimi Sofoklejevimi igrami, v katerih je junak vedno postavljen v neko mejno, robno situacijo. Ojdip pa je na začetku drame, na višku svoje sreče in prav v preobilju te sreče se »požene v svojo lastno pogubo zaradi svoje zagnanosti, da bi razrešil neko uganko, da bi dosegel resnico.«[4] Kako Ojdip konča, seveda vemo. Ostane pa dejstvo, da je zadnji odgovor, ki ga lahko da simbolni oče, vselej neki manko védenja, pravzaprav manko Drugega, kastracija. Subjekt se ob vprašanju, ki ga naslavlja očetu, ki naj bi si bil, edini na tem svetu, vendarle na jasnem glede svoje želje, glede svojih zadev, vsakič sooči z nekim ugovorom: užitka, celega užitka ni. Toda tu je nemara treba videti še tisto drugo razsežnost, ki spremlja manjkajoči odgovor simbolnega očeta. Na tej, simbolni ravni, je odgovor seveda neki manko, toda veliko hujša je razsežnost, ki jo manko evocira, namreč noro dejstvo, da ta mrtvi, simbolni oče, *ne da* odgovora. Prav to vztrajanje na radikalnem ne-odgovoru pa odpira prostor realnemu očetu, očetu, ki vztraja na zapovedi in prepovedi nemogočega. Prav na tem manjkajočem odgovoru bo subjekt zgradil svojo fantazmo in podobno očeta. Podobo, ki ni nikoli dokončna.

Urvater, Oče užitka in zapovedi

Onstran tistega, kar dobiva svojo konsistenco iz Drugega in smo imenovali simbolni Oče, Oče označevalca in Zakona, smo začrtali prostor še nečemu, kar se na tem Očetu pojavlja neznosnega: to, da sam ne ve ničesar, niti tega, da je mrtev, kajti za to mora že obstajati neki označevalec. To realno na Očetu

vztraja, nemo v svoji prezenci. In prav to je tisto, k čemur nas Freud napotuje z mitom.

Praoče je seveda bitje užitka, ki se mu še ni treba udinjati Zakonom, dialektiki želje, toda hkrati je prav on temu užitku v celoti podvržen, je na nek način z njim v odnosu grozljive istovetnosti. Tu se morda ojdipski oče in praoče postavljata v paradigmatsko opozicijo. Oziroma, drugače rečeno, ali ni nekaj na ojdipskem očetu, kar njegovi simbolni uravnavi in vzpostavitvi želje travmatično uhaja? Neko trdo jedro, ki v ojdipski shemi vedno preostane, ki se ga ne da požreti, se ga ne da zapisati? Ali, če naj zadevo drugače vpeljemo, zdi se, da se sredi simbolnega Očeta, mrtvega trupla, katerega odgovor na subjektovo vprašanje je vselej neki manko, oziroma bo vse, kar lahko ta Oče ponudi, prav ta odgovor kot manjkajoč, manko užitka, razpira neko grozljivo odgovarjanje, po katerem ni nihče spraševal, *odgovor*, ki je radikalno *brez vprašanja*.

Freud v ključnem spisu Jaz in Ono spregovori o funkciji Nadjaza, ki se je drži ambivalentni pečat, prekrivanje zapovedi in prepovedi. »Njegov (Nadjazov) odnos do Jaza se ne izčrpa v svarilu: — Tak (kot oče) bodi! — ampak obsega tudi prepoved: — Tak (kot oče) ne smeš biti! — torej, ne delaj vsega, kar on počne; nekatere stvari so prihranjene le zanj.«[5] Druga stran moralnega Nadjaza, ki »ohrani značaj očeta« (Freud), je njegova norost, užitek, zato lahko Lacan igra na homonimijo *jouis* (uživaj) in *j'ouis* (poslušam).

Zakona se torej vselej drži ta dvoznačnost; istoveten je z željo, ki jo vzpostavi na manku uživanja (kastracija), okrog katere se vpišeta oba spola, hkrati pa se prav očetovske Besede, tega Zakona, drži neki užitek, ki mu uhaja, ki je onstran njega samega. Freudov napor je na eni strani obeležen s tem, da bi prišel do kraja, na sam izvor, začetek, do izvornega pralika. Toda bolj ko si prizadeva ujeti to primarno, realno figuro, travmatični dogodek v polni prezenci, bolj se mu na drugi strani krepi imaginarna podoba. Bolj ko prodira za njo, k zgodovinskemu začetku, bolj mu postaja sama imaginarna podoba edino, kar poseduje. Vse, kar lahko ujame, je subjekt »v aktu svojega spominjanja«. Kje se v mitu, ki ga predpostavlja, srečujeta odsotni ojdipski oče in grozljivi praoče? Sicer pa, kakšna je razrešitev Ojdipa? Takšna razrešitev je vselej tisto, kar pride prepozno, kar že ima svoj vzrok; je tisto, kar bo prišlo pozneje, z očetovsko prepovedjo in vpotegnitvijo v simbolni svet, a hkrati kot nekaj, kar se je že bilo zgodilo. Večno neujemljivi čas človeka, vkleščen med prej in potem, sredi katerega utripa realno nagona. Kar je bilo kot travma postavljeno na začetek, se ponavlja kot učinek, kot posledica. Ponavlja se resnica in namera lahko tako razumemo Lacana, ko jo imenuje dozdevek.

Vsaka vpotegnitev v zgodovino vsebuje neko pozabo, neki zatemnjeni svet senc, ki nima simbolne eksistence. Prvotna travma bo dosegljiva za nazaj, *nachträglich* pravi Freud. V tem pa se bo, med simbolno integracijo, izločil neki košček, o katerem subjekt ne bo več govoril, ostalo bo kot nekaj zunanjega, izključeno in bo tvorilo tisto jedro, ki se bo pozneje, kot je bralcem Lacana znano, imenovalo njegovi simptomi. Simbolnemu kot takemu je lastna neka izključitev, čim vznikne, je En označevalec že izključen.[6] Lahko bi celo rekli, da gre za izključitev v . . ., izključitev v simbolno. Sama stvar na sebi, rojstvo, predpomenski nagonski užitek se izključi, vklesti v simbolno, seveda kot presežek, ki mu zmanjka zmožnost svoje dopolnitve. V tem oziru je seveda lahko razumeti fantazmo, ki bo prav to nezmožnost skušala omrežiti, jo zakriti in postaviti v scenarij, ji dati smisel. Fantazma, in ne objekt, odpira prostor želji, katere naloga je, da se uspemo izogniti užitku, je obramba, da bi ne prekoračili neke meje, ki jo tvori užitek. Toda bit, pripominja Silvestre v spisu »O ljubezni« *(Razpol 3)*, pripada redu nekega uživanja, in nemara je od tod lažje razumeti Millerja, ki trdi, da je subjekt pripravljen popustiti glede svojega simptoma, ne pa, ali le s težavo, na svoji fantazmi *(Razpol 2)*. Saj je v njej ves trud, kako pomensko omrežiti to realno, manjkajočo bit, dejstvo, da Bog nikoli ne more naučiti svojih otrok vsega, kar ve. Bog, ki zato, ker je

pozabil, da je mrtev, še vedno mučno eksistira. Pojavlja se kot preostanek, točka gotovosti in védenja celo tam, kjer mu izpade njegov označevalec — Ime Očeta, in se pojavlja v obliki svojega realnega, pri psihotičnem Schreberju. Nihče se ne more upreti večnemu smislu žrtve temačnemu bogu, pravi Lacan na koncu *Seminarja XI*, razen teologom, kar pa je morda uspelo le enemu človeku — Spinozi, z njegovim *Amor intellectualis Dei*, tako da je polje boga reduciral na univerzalnost označevalca. Oče je: ali fantazma ali simptom.

Kdo je četrti v ojdipskem trikotniku?

Vloga Ojdipa je v freudovski elaboraciji razmeroma jasna: subjekta vpeljati skozi kastracijo. Analitično izkustvo je namreč že večkrat pokazalo, da je v ojdipski shemi lahko kdorkoli postavljen na mesto očeta, tudi »mati«. Vloga je strukturna, razmeroma neodvisna od kontingentnih dogodkov. Vpis spola se sreča s kastracijsko tesnobo in med otrokom in materjo bo ta tesnoba vzajemna, spletla se bo celo v tisto razmerje, ki mu pravimo ena izmed možnih označb ljubezni: dati ali biti drugemu to, kar drugi nima. Z vstopom v genitalno, tj. ojdipsko fazo, od drugega do tretjega leta starosti dalje, bo otrok na tej ravni prevzel prve identifikacije in obrazce verovanja, spletene okrog *falosa*, nečesa, kot poudarja Lacan, kar ni ne fantazma, ne objekt in niti ne organ (penis ali klitoris), ki ga simbolizirata. Marveč: označevalec.[7] Tu nam ni treba omenjati vsega pomena in intersubjektivnih razsežnosti, ki jih ta označevalec prinaša. Začrtajmo raje triado, ki se v Ojdipu zapiše: otrok — mati — falos. Brž se kajpak postavi vprašanje, kje je tu oče, oziroma *kdo* drži njegovo mesto. Čeprav je Ojdip mitološka konstrukcija, pa je v njem nekaj, kar ni mit: to je ravno kastracijski kompleks, v katerega se vpišeta oba spola. Eno izmed Imen Očeta je označevalec, ki subjekta drži v odnosu do tega kompleksa.

Toda Freudu se prav ob vztrajanju na kastraciji, v poudarjanju nagonske odpovedi, ki jo uteleša prepoved očeta, med Ojdipom, praočetom in Mojzesom, pričenja zarisovati neki onstran — nagon smrti. Vsak oče je pravzaprav že nekakšen povratek potlačenega, pojavlja se kot simptom, ki nakazuje vrnitev potlačene travme. V tem oziru ni sprave med sinom in očetom; daleč od tega; da bi se prenašalo zgolj neko izkustvo kastracije, neka modrost. »Oče je zapovednik Zakona«,[8] vsili ga in ostaja garant njegove resnice kot resnice subjekta, zato mu bo sin večno ostal dolžnik. Relacija pa je asimetrična v obeh smereh. Truplo je označevalec, toda grob je prazen. In ker Drugi ne eksistira, poudari Lacan na ključnem mestu v *Spisih*,[9] »mi ne preostane drugega kot krivdo vzeti nase, tj. verjeti v tisto, k čemur nas vodi izkustvo, Freuda kot prvega: v izvirni greh.« Analiza nas lahko mnogo nauči o tem občutku krivde, tesnobne krivde za dejanja, ki jih v resnici nismo nikoli storili. Freudova rešitev je v tem, da so ta dejanja obstajala v fantazmi, v otroških željah in fantaziji, ki je vedno polimorfno perverzna. Toda kako spregledati, da je sredi samega Ojdipa, da je v njem vselej že na delu neki uhajajoči, travmatični užitek, koren realnega, neki preostanek, ki ga sam Ojdip ne more do kraja pogoltniti. In mar ni Freudov poskus konstrukcije praočeta ravno dodati Ojdipu to dopolnilo, tisto, kar je hrbtna stran pomirjujočega očetovskega Zakona; mučni, ponavljajoči se odgovor, po katerem nismo spraševali.

Kaj pomeni hrepenenje?

Lacan bo ta preostanek, to »ne-vse« očetovske metafore, ki uhaja faličnemu užitku, pripisal ženskosti. Morda je v tem tudi tisti namig, ko pravi, da se eno izmed Imen Očeta piše »Ženska«. Ta košček realnega je koncipiran tudi kot *objekt a*. Se tu objekt želje in realni oče postavljata v alternativno opozicijo, kot dve plati ene in iste stvari?

Problem seveda ni v Materini želji. Zanjo približno vemo, kaj hoče; od nas zahteva to, kar nismo. Mesto, od koder prihaja prepoved nemogočega in samotni odgovor mučnega užitka, po katerem nismo spraševali, pa je bržčas Oče na strani realnega. Če je tako, potem je v tem dodatna težava, saj je le v njej, in vemo, da je naloga psihoanalize meriti na realno, točka gotovosti subjekta.

Naj se za konec še enkrat vprašamo, ali je razrešitev Ojdipa možna? Seveda je, a nikoli docela. Freud celo poudari, da bo le z očetovskim nastopom in identifikacijo dečka z očetom možno ohraniti ljubeč odnos do matere. Večkrat je bilo pri nas omenjeno, da je takšna razrešitev pri Slovencih okrnjena. Poudarjeno je bilo, kot bralci dobro vedo, na primeru Cankarja.[10] Spodletelost očetovskega posega naj bi povzročila nekaj tiste tesnobne navezanosti na mater, na mater Domovino itd., ki je izražena z nekim težkim ljubezenskim odnosom. Mislim, da je nekaj takega izredno lepo povzeto v tipični slovenski besedici: v *hrepenenju*. Beseda, za katero niti ne vemo, kaj pomeni, razen morda tega, da si želimo nekaj, kar manjka, a nam ravno zato zapolnjuje življenje. Hrepenenje je, mimogrede rečeno, nemogoče prevesti v romanske jezike, kjer nastopa kot *želja* (desiderium, désir, desiderio . . .) Cankar pa nam je v Hiši Marije Pomočnice zapustil enkratno paradigmo:

»*Želela* je Brigita in ni vedela česa — tam zunaj je šlo *življenje* mimo in je vabilo. V njenih očeh je bilo zapisano *hrepenenje* in na obrazu je bil zapisan *greh*, govoril je iz njenih besed.«

Želeti življenje = hrepeneti po grehu. Toda kaj je ta greh? Ne bomo spet »zabluzili« v incestuozne želje itd. . . . Rekli bomo raje: to je tisto, kar poganja želeče življenje, grozljiva *Reč* v praznini sredi Moebiusovega traku, ki nam v obliki kroga začrtuje eksistenco.

Igor Škamperle

Opombe:

[1] Po O. Mannoni: *Freud*, CZ, Ljubljana 1986, str. 55.

[2] Opiramo se na izvrsten spis M. Silvestre: »Considerazioni sul padre«, ki je bil istočasno objavljen v *Ornicar?*, št. 34, ter v ital. prev. v zborniku — J. Lacan e altri: *Il mito individuale del nevrotico*, (od koder povzemamo), Astrolabio Roma 1986.

[3] S. Žižek: *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 12.

[4] J. Lacan: »Tri predavanja o Antigoni«, *Razpol 2*, 1986.

[5] S. Freud: *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 332.

[6] Prim. psip S. Žižek: »Četrta faza«, *Razpol 3*, 1987.

[7] J. Lacan: *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris 1966; po ital. prev.: *Scritti*, Einaudi Torino 1974; spis »Pomen falosa«.

[8] M. Silvestre: ibid.

[9] Ibid., spis »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, str. 823.

[10] Prim. publikacije S. Žižek, npr.: *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987.

Leibniz: les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck

Zanimata nas dve temeljni komponenti racionalističnega univerzuma, tj. duh in materija, natančneje, duša in telo ter njuna čisto fizična, tako rekoč fiziološka povezava, kot jo razvije Leibniz v korespondenci z Arnauldom v letih 1686—1690, kjer med drugim načenjata sijajna vprašanja, kot je denimo vprašanje, ali lahko ostrige mislijo, itn. Ob duši in telesu pa moramo vpeljati še tretji koncept, to se pravi tisti nikoli povsem eksplicirani, nikoli povsem tematizirani izvržek, ostanek ločitve prvih dveh, tj. prav koncept trupla oziroma kadavra. Zdi se namreč, da je s truplom v filozofiji natanko tako kot z mrtvim Harryjem v Hitchcockovem filmu *Težave s Harryjem:* naj ga še tolikokrat pokopljemo, vedno znova bomo naleteli nanj za kakšnim grmom. Za truplo torej navadno ne vemo kam z njim, videti je, da je neulovljivo, neumestljivo, da pač predstavlja nekakšen prazen, izpraznjen koncept.

Vpeljimo razdelavo fizične povezave med dušo in telesom — njuno metafizično povezavo tokrat namenoma puščamo ob strani — z vprašanji, ki jih Arnauld v pismih zastavlja Leibnizu. Kaj se zgodi z dušo črva tedaj, ko črva prerežemo na dvoje? Če poslopje, v katerem gojimo sto tisoč sviloprejk, zajame ogenj, kaj se v tem primeru zgodi s temi sto tisočimi domnevno nepreminljivimi dušami? Ali bodo — podobno kot človeške duše — obstajale še naprej, to se pravi ločene od vsake materije? Kaj se je zgodilo z dušami tistih nekaj milijonov žab, ki so na Mojzesovo besedo nenadoma poginile v Egiptu? In kaj z dušami prepelic, ki so jih v tisočih pobijali Izraelovi sinovi v puščavi večer za večerom? In kaj z dušami vseh tistih živali, ki so utonile ob vesoljnem potopu? So te nedeljive in nepreminljive duše prisotne že v semenu živali? In če so, kaj se, prvič, z njimi zgodi, če pride do izliva semena, ni pa prišlo do oploditve? In drugič, kaj v primeru, ko samec umre, ne da bi se sploh kdaj združil s samico?[1] Kaj se je zgodilo z dušo tistega ovna, ki ga je Abraham žrtvoval namesto Izaka?[2] Itn.

S problemom smrti, s problemom trupla in njegove pojmovne nezasegljivosti se je ubadal že Aristotel, ki je nekje zapisal, da je mrtev človek lahko človek zgolj po homonimiji, to se pravi po nekakšni verbalni identiteti, kar pomeni, da ga z živim človekom druži zgolj ime. Po Aristotelu namreč ob tem povsem neupravičeno rabimo atribut ‚mrtev' za človeka, saj človek — strogo vzeto — ne more biti mrtev: ko je mrtev, pač ni več človek, temveč enostavno ne-človek, z eno besedo, truplo, kadaver. Če po smrti truplo tako rekoč obvisi v praznem, pa je njeno vzvratno učinkovanje na nekdanjega človeka precej bolj določujoče. Ko torej Aristotel nekje v *Nikomahovi etiki* pravi, da človek ne more biti srečen za časa svojega življenja, s tem seveda nikakor ne meri na nekakšno zagrobno srečo, ki bi prišla šele po smrti, temveč na nekaj povsem drugega: misel, da človek ne more biti srečen za časa svojega življenja, v tem kontekstu pač še ne pomeni, da smo srečni lahko šele takrat, ko umremo, temveč da lahko sam atribut ‚srečen' nekomu utemeljeno pripišemo samo *za nazaj,* torej vselej v imperfektu, vselej v nedovršnem pretekliku, to pa šele v trenutku njegove smrti. Če torej še živečemu človeku ni moč pripisati sreče, je temu tako zato, ker je pač podvržen naključjem usode, skratka vselej ga lahko doleti kaj takega, kar bi tovrstnemu atributu oporekalo. Dokler človek živi, pravi Aristotel, nam je njegova prihodnost

prikrita, zastrta, saj lahko v vsakem trenutku postane drugačen. Prav smrt je potemtakem — po besedah P. Aubenqua — tista ključna, prelomna točka, ki šele lahko »zaustavi nepredvidljivi potek življenja, ki naključnost spremeni v retrospektivno nujnost, ki akcidentalno loči od vsega tistega, kar resnično po sebi pripada subjektu, ki ga ni več«.[3] Tako so lahko trditve, da je bil denimo Ulrik Celjski ‚pogumen bojevnik', da je ‚slovel po vrlinah duha', da je bil ‚blag človek' itn., njegovi sodobniki v celoti sprejeli šele takrat, ko so jih slišali v nagrobnem govoru.

Aristotelova misel, da je mrtev človek lahko človek zgolj po homonimiji, se v srednjeveški filozofiji zrcali v trditvi, da namreč ‚mrtvo in živo telo nista telesi v istem smislu', tj. v trditvi, ki je leta 1277 zaradi svojih daljnosežnih teoloških implikacij zajeta v obsodbo aristotelizma. Namreč za kaj gre? Če je človek pri Tomažu Akvinskem — kot je splošno znano — sestavljen iz materije in substancialne forme, pa smrt skladno s tem ustreza substancialni spremembi. Pojasnimo najprej koncepta substancialne forme in substancialne spremembe. Substancialna forma je tista ključna, konstitutivna poteza neke substance, ki to substanco uvršča v neko povsem določeno vrsto in jo obenem razlikuje od vseh ostalih substanc zunaj te vrste. Kot človeka me tako determinira dejstvo, da posedujem umno dušo, ki predstavlja mojo substancialno formo. Umna duša pa me obenem razlikuje od vseh substanc zunaj človeške vrste, tj. od živali in rastlin, ki prav tako posedujejo dušo, le da njihove duše niso umne, temveč živalske in rastlinske. Akcidentalna forma pa je — nasprotno — tista, ki neki že konstituirani, že determinirani substanci, to se pravi substanci, ki je že uvrščena v neko določeno vrsto, podeljuje neko naključno, vnanjo potezo. Ko denimo postanem glasbenik, s tem pridobim neko novo akcidentalno formo. Tovrstna akcidentalna sprememba pa prav v ničemer ne posega v moje substancialno bivanje. Ko torej utrpim določeno akcidentalno spremembo, to se pravi pridobim ali zgubim določeno akcidentalno formo, v meni ves čas spreminjanja povsem nedotaknjena vztraja substancialna forma. Substancialna sprememba pa — nasprotno — od znotraj neposredno zadeva sàmo substanco, kar pomeni, da imamo pred začetkom spreminjanja opraviti s substanco ene vrste in ob koncu spreminjanja s substanco druge vrste. Vendar pa sàmo dejstvo, da imamo najprej substanco ene vrste in zatem substanco druge vrste, še ne zadošča za substancialno spremembo v pravem pomenu besede, zakaj v tem primeru bi prav lahko imeli opraviti s tavmaturgijo, to se pravi s čudežno nadomestitvijo ene substance z drugo. Prav zato mora obe substanci nekaj združevati, povezovati; nujno je, da imata skozi celoten proces substancialnega spreminjanja nekaj skupnega — in to je prav materija kot nosilec substancialnega spreminjanja. Če je torej smrt zvrst substancialnega spreminjanja, če je potemtakem vse kar Kristusovo mrtvo telo oziroma truplo druži s telesom živega Kristusa zgolj materija, tedaj seveda nikakor ni moč trditi, da je mrtvo telo, ki je bilo položeno v grob istovetno s Kristusovim telesom, in je potemtakem — v nasprotju s krščanskim izročilom — nevredno čaščenja.

Ker so vse težave s truplom koreninile v dejstvu, da človeško in s tem tudi Kristusovo telo poseduje eno samo substancialno formo, namreč umno dušo, ki ob smrti zapusti telo, so te nevšečnosti skušali obiti tako, da so postulirali eno ali več dodatnih substancialnih form, denimo formo telesnosti, ki je v telesu prisotna že pred samim vstopom umne duše. Ta forma telesnosti pa naj bi v Kristusovem telesu vztrajala tudi po njegovi smrti in s tem ohranjala identiteto med telesom živega Kristusa in truplom na križu. S tovrstno multiplikacijo substancialnih form sicer res ohranimo identiteto med živim telesom in truplom, vendar pa obenem zgubimo substancialno enotnost živega človeka, ki je kompromitirana tisti trenutek, ko je v telesu več kot ena substancialna forma. V tem primeru bi namreč lahko trdili, da je truplo na križu res istovetno s telesom živega Kristusa, vprašanje pa bi bilo, če je Kristus, ko je še živel, sploh lahko mislil, ljubil, čutil, itn. kot ena in ista oseba. Kaj namreč pomeni substancialna enotnost? Če je

človek dejansko ena substanca, potem ima tudi eno samo substancialno formo, kajti substancialna forma je tista, ki materiji podeljuje substancialno bivanje. Če pa bi bilo v človeku več substancialnih form, bi človeka obenem odlikovalo več substancialnih bivanj in skladno s tem kajpada ne bi bil ena sama substanca. Ker pa je kazno, da človek eksistira in deluje kot ena, enotna, enovita substanca, mora pač imeti eno samo substancialno formo, namreč umno dušo.

Enega od odmevnejših teoretskih spoprijemov z interpretacijo Kristusove smrti, s problemom identitete med telesom in truplom je v začetku 14. stoletja razvil Mojster Eckhart v svojih pariških *Quaestiones*, natančneje, v petem razdelku z naslovom *Ali so forme elementov ostale v Kristusovem telesu medtem ko je umiral na križu?*[4] Eckhart je namreč navidezno nerešljivo zagato, da namreč ena sama substancialna forma, tj. umna duša, še ne zagotavlja identitete med mrtvim in živim telesom, da pa dve substancialni formi, tj. umna duša in substancialna forma telesnosti, že postavljata pod vprašaj substancialno enotnost živega telesa obšel tako, da je vpeljal tako imenovane vmesne forme, ki kajpada niso substancialne, temveč akcidentalne. Ko je Kristus na križu umrl, to se pravi, ko je prišlo do ločitve med dušo in telesom, so praznino, ki je ostala za substancialno formo, še pred nastopom procesa razkrajanja zapolnile vmesne, prehodne forme, ki v mrtvem telesu vztrajajo do popolnega razkroja, do dokončnega razpada na prve štiri elemente, namreč na ogenj, zemljo, vodo in zrak, to se pravi vse dotlej, dokler ti štirje elementi ne privzamejo lastnih substancialnih form. Čeprav smo s tem dosegli, da je Kristusovo truplo vsaj še nekaj časa telo, da torej ni zgolj agregat, sprimek štirih različnih teles, pa težav s truplom tudi po tovrstnem posegu še ni konec: kot namreč truplo kot vmesna forma mrtvega telesa ne uvršča v nobeno vrsto in mu ne podeljuje nikakršnega pozitivnega bivanja, tako lahko tudi kvalitete — kot je denimo bledica trupla —, ki spremljajo nastop vmesnih form, razpadajoče telo označujejo samo privativno, kar seveda pomeni, da bledica pač ni nikakršen pozitiven atribut, temveč prej odsotnost atributa, itn.

Preden preidemo k stvari, moramo v grobih potezah orisati še neko izjemno, odlikovano truplo, tako rekoč edino, pri katerem lahko na lastne oči vidimo, kako ga zapusti njegova duša, namreč truplo, do katerega se lahko dokopljemo ob pozornem branju Aristotelovih zooloških raziskav na mestu, kjer se Aristotel ukvarja z entomologijo, natančneje, s transformacijami določenih insektov. Vzemimo za izhodišče premislek, ki ga v svoji knjigi *La découverte de la vie: Aristote* prav ob transformaciji nekih povsem določenih insektov, tj. ob preobrazbi gosenice v metulja, razvije Pierre Louis: imenovani namreč presenečeno ugotavlja, kako je prvi entomolog, Aristotel, prav ob metuljih domnevno ostal povsem ‚ravnodušen', ‚neprizadet' celo do te mere, da je prav »nenavadno, da ni bolj natančno opazoval različnih etap tega razvoja«, namreč »transformacije gosenice v bubo in bube v metulja«, »še toliko bolj pa smo lahko začudeni nad tem, da tudi lepe barve metuljev niso bolj pritegnile njegove pozornosti«.[5] Kaj namreč ob Aristotelovem opisu transformacije metulja povsem uide Louisu, v čem je vzrok njegovega začudenja? Louisov premislek na neki ravni res drži: res je, da je Aristotel prav ob opisu metulja izjemno redkobeseden, da ga ne pospremi z anekdotami, s pripovedmi ali z utečenim ljudskimi predstavami kot to sicer navadno počne, ko o živalih na dolgo in široko razpreda zgodbe, ki jih je slišal od lovcev, ribičev, mornarjev, itn. — in te zgodbe so občasno zares ‚lovske', kot je denimo tista o bizonu, ki se lovskih psov, ki ga zasledujejo, otrese tako, da na razdaljo več metrov izloča nekakšno tekočino, ki je tako zelo pekoča, da psom pusti hude opekline, kjer je povsem očitno, da Aristotel bizona nikoli ni videl, pač pa da je bržčas nasedel pripovedim kakega pijanega lovca —, vendar pa s tem, ko povemo, kaj Aristotela na metuljih ni pritegnilo, nismo povedali še prav nič o tem, kaj ga je od njih odvrnilo. Kaj je tedaj na metuljih takšnega, da Aristotela fascinira, zaslepi celo do te mere, da opusti svoj utečeni metodološki prijem, da onemi, ostane brez besed? Če vemo, da je buba, ki ne jé ničesar, ki je otrdela in negibna —

ostane kot navsezadnje izpričuje že ime za bubo sviloprejke, *nekydalos*, ki sicer pri Aristotelu označuje neko neidentificirano vrsto metulja, ime, ki je izpeljano iz izraza *ho nékys*, truplo —, tako rekoč mrtva, da je torej truplo, trupelce, pa je metulj, ki po nekem določenem času vzleti iz nje, prav *psyché* — to se pravi duša: eden izmed številnih pomenov grškega izraza *psyché* je namreč tudi metulj. Kar torej Aristotelu ob metuljih dejansko zapre sapo, bržčas niso njihove pisane barve, temveč prej dejstvo, da je ob njihovih transformacijah tako rekoč na lastne oči videl, kako duša zapusti mrtvo telo, kako torej telo postane truplo.

Aristotelski motiv porajanja metuljev iz bub, na katerega bi lahko oprli judovsko-krščansko ločitev duha od materije, duše od telesa, to se pravi motiv »gosenic, ki postajajo metulji«, s katerim je — kot beremo v Voltairovem *Dictionnaire philosophique* pod geslom *Résurrection* — še Malebranche utemeljeval, dokazoval vstajenje od mrtvih,[6] pa pri Leibnizu srečamo v jedru neke povsem drugačne teorije: če bi ga pri Aristotelu lahko interpretirali tako rekoč kot dokaz za pitagorejski nauk o preseljevanju duš, pa je pri Leibnizu nanj oprto prepričanje, da do ločitve med dušo in telesom — strogo vzeto — sploh nikoli ne pride. Pri Leibnizu je namreč *transmigracija duše* nadomeščena s *transformacijo telesa* oziroma natančneje s »transformacijami ene in iste živali, ki ves čas ohranja isto dušo«.[7]

Leibniz je bil namreč prepričan, da je duša po naravi nenastala in nepreminljiva: v bivanje je lahko stopila samo po božjem aktu stvarjenja, kot ji to bivanje lahko odvzame edinole bog, če se denimo odloči, da jo bo izničil s čudežem. Ob tem pa Leibniz ni trdil samo tega, da mora prav vsako telo naseljevati neka duša, temveč nasprotno tudi to, da mora vsaka duša v vsakem trenutku svojega obstoja naseljevati neko telo: *naturellement il n'y a point d'âme sans corps animé*.[8] Če pa mora vsako telo naseljevati neka duša in če mora vsaka duša v vsakem trenutku svojega obstoja naseljevati neko telo, če torej do ločitve med dušo in telesom sploh nikoli ne more priti, tedaj — razumljivo — ni ne rojstva ne smrti v pravem pomenu besede. Tako rojstvo kot smrt sta zgolj napačni interpretaciji transformacij: »to, kar imenujemo porajanja, so le razvoji in rasti tako kot so, kar imenujemo smrt, le uvoji in zmanjševanja«.[9]

Kar se torej ob navideznem rojstvu in smrti dejansko dogaja, je naslednje: ko se neko bitje A rodi, ga naseli duša, ki je že pred tem naseljevala neko izjemno majhno, mikroskopsko bitje α, kar pomeni, da bitje A predstavlja rezultat transformacije in rasti mikroskopskega bitja α, ki je eksistiralo že pred njegovim domnevnim rojstvom; in obratno, ko neko bitje B umre, njegova duša še naprej naseljuje neko mikroskopsko bitje β, ki predstavlja rezultat transformacije in pomanjšanja prvotnega bitja B in živi še po njegovi smrti. Oziroma povedano z besedami, s katerimi Leibniz odgovarja Arnauldu glede duše črva, ki ga prerežemo na dvoje: »kot je bila ob nastanku in rasti insekta duša v njem že od samega začetka v nekem določenem *že živem delu*, tako bo tudi po uničenju insekta ostala v nekem določenem *še živem delu*«.[10] Bitji A in β kajpada nista nujno podobni prvotnima bitjema α in B — prav tako kot, denimo, muhe niso prav nič podobne črvom oziroma metulji gosenicam. Vprašanje, ali je mikroskopsko bitje, ki je rezultat transformacije telesa tistega ovna, ki ga je Abraham žrtvoval namesto Izaka, to se pravi mikroskopsko bitje, ki ga še naprej naseljuje duša mrtvega ovna, treba imenovati oven, je — podobno kot vprašanje, »ali je moč metulja imenovati sviloprejka« — zgolj *une question de nom*.[11] Vprašanje, ali so mikroskopska bitja, ki ostanejo v pepelu po sežigu stotisočih sviloprejk, »popolnoma izven linije nastajanja *(hors de la ligne de la génération)*, ali pa se nemara lahko ob svojem času vrnejo na prizorišče« — kot makroskopska bitja iste ali drugačne vrste —, pa sodi med skrivnosti narave, pred katerimi moramo ljudje priznati svojo nevednost.[12]

Ker se »v najmanjši kapljici vode nahaja tako rekoč neskončno število majhnih živali«,[13] ker je navsezadnje »vsak odmerek materije možno pojmovati

kot vrt poln rastlin in kot ribnik poln rib«, in ker je »vsaka veja rastline, vsak ud živali, vsaka kaplja njenih sokov vnovič takšen vrt in takšen ribnik«,[14] Leibnizu kajpada ne bi bilo težko odgovoriti na vprašanje, kje se nahajajo transformirana telesa vseh tistih makroskopskih živali — denimo dinozavrov —, ki so živele in dozdevno poginile od stvarjenja sveta naprej. Skratka, nek mikroorganizem je po Leibnizu prav lahko rezultat cele verige transformacij od dinozavra naprej, duša tega mikroorganizma pa je lahko prav duša tega dinozavra.

Seveda je od tovrstnega pojmovanja transformacij do teorije evolucije samo še korak: tako Leibniz v *Novih esejih* pravi, da so »nekatere živali, ki jih odlikujejo določene mačje poteze, tj. živali kot so lev, tiger in ris, nekoč lahko pripadale isti pasmi, zdaj pa tvorijo tako rekoč nove podvrste stare vrste mačk«.[15] Še več, za Leibniza se celo zdi, da je ob klasični teoriji evolucije v grobem anticipiral že tudi njeno moderno različico, kot jo v zadnjih dveh desetletjih razvijata paleontologa Steven Jay Gould in Niles Eldredge. V čem je namreč razlika med obema teorijama evolucije? Zelo poenostavljeno rečeno, v naslednjem. Klasična, darvinistična teorija evolucije zastopa počasen, postopen in sklenjen razvoj, transformacijo ene vrste v drugo. Njena ključna pomanjkljivost je prav odsotnost tistih hipotetičnih vmesnih členov — tako imenovanih *missing* links —, ki bi predstavljali prehodne forme med vrstami. Druga, nekoliko manj znana pomanjkljivost te teorije pa je v tem, da namesto ‚manjkajočih' členov vedno znova odkriva ‚odvečne' člene, to se pravi člene, ki tako ali drugače predstavljajo odklone, anomalije, skratka člene, ki nikamor ne pašejo. O členih te vrste vemo precej manj, to pa iz enostavnega razloga, ker so paleontologi v preteklosti z njimi opravili zelo na hitro, namreč tako, da so denimo polžjo hišico, s katero niso vedeli, kaj početi, zalučali čim dlje v grmovje. Za razliko od klasične teorije, pa moderna teorija evolucije zastopa relativno hiter razvoj, transformacijo ene vrste v drugo, ki poteka v diskretnih skokih, katerim navadno sledijo obdobja, ko vrste več milijonov let ostanejo tako rekoč nespremenjene. Tako kajpada odpadejo kakršnekoli prehodne forme med vrstami in skladno s tem tudi ‚manjkajoči' členi. Prav možnost takšnega neenakomernega razvoja vrst, da so namreč posamezne vrste bolj podvržene spreminjanju kakor druge, da transformacije nemara potekajo hitreje kot pa bi to lahko sklepali po vrstah, ki so dostopne našim očem, je brž čas uzrl Leibniz, ko je zapisal, da nemara nekje v univerzumu obstajajo živalske vrste, ki »so, so bile ali šele bodo bolj podvržene spreminjanju kot so tiste, ki so zdaj prisotne med nami«.[16]

Čeprav smrti strogo vzeto ni, čeprav je torej smrt zgolj napačna interpretacija transformacije telesa, ki je podobno »Harlekinu, ki bi ga hoteli na prizorišču sleči, pa ne bi nikoli prišli do konca, ker bi imel na sebi ne vem koliko oblačil drugega na drugem«,[17] pa kot rezultat tega procesa — ob ‚novem' mikroskopskem bitju — nastopi tudi truplo. V čem je tedaj po Leibnizu razlika med telesom in truplom oziroma kadavrom? Telo kajpada še ni prava substanca, pač pa zgolj korelativni dejavnik, ki skupaj s substancialno formo, tj. dušo, tvori substanco. Truplo, kadaver, to se pravi tisto, kar od telesa mrtve makroskopske živali ostane takrat, ko njena duša preneha naseljevati celotno telo in naseli en sam njegov poljubni mikroskopski delec, oziroma z drugimi besedami, vse tisto kar ni ta »še živi del«, pa je zgolj agregat, sprimek. Edino, kar o tem »še živem delu«, to se pravi o delcu, ki ga še naprej naseljuje duša mrtve makroskopske živali, Leibniz določnega zapiše je to, da »bo zmeraj tako majhen kot je potrebno, da je na varnem pred dejavnostjo tistega, ki skuša raztrgati ali razkosati telo insekta«,[18] kar kajpada ne pomeni nič drugega kot naslednje: če je pri Aristotelu sam insekt že duša, pa pri Leibnizu duše insekta niti s skalpelom ni moč ločiti od telesa. Da pa truplo tudi kot agregat, kot sprimek ni zgolj čisti videz, fenomen — kot denimo mavrica —, je seveda

razumljivo, saj ga še naprej sestavlja množica pravih substanc, to se pravi majhnih živali, ki imajo vsaka svoje telo in dušo: če namreč njihova telesa sestavljajo telo celote, pa duša celote ni bila sestavljena iz duš njenih delov.[19] Z drugimi besedami, truplo svojo realnost dolguje prav substancialni enotnosti delov, ki ga sestavljajo.

Transformacije telesa v čisti obliki so nam v naravi dostopne samo občasno — »navada narave je, da nam svoje skrivnosti v nekaterih primerih odkriva, medtem ko nam jih v drugih skriva«[20] —, pa še to samo takrat, ko gre za nastajanje, denimo takrat, ko »črvi postajajo muhe in gosenice metulji«,[21] kar je seveda razumljivo, saj je nastajanje počasen, postopen in sklenjen proces, smrt oziroma preminjanje pa skokovito nazadovanje: »nastajanje namreč napreduje na nek naraven in postopen način, kar nam omogoča, da ga lahko opazujemo, smrt pa predstavlja nek nenaden, skokovit obrat in vrnitev k delcem, ki so premajhni za nas, ker se navadno primeri na izjemno silovit način, kar nam onemogoča, da bi to nazadovanje spremljali v podrobnostih«.[22]

Da bi pokazal, da ni ne rojstva ne smrti, da gre torej v obeh primerih za napačne interpretacije transformacij večno živega telesa, ki skoz celoten proces ohranja isto dušo, se skuša Leibniz dokopati do zgleda, ki bi predstavljal eksperimentalno podkrepitev za življenje pred rojstvom in za življenje po smrti. Zgled te vrste bi kajpada lahko zrcalilo samo bitje, ki bi bilo živo že pred rojstvom in ki tudi po smrti še ne bi umrlo, oziroma z drugimi besedami, bitje, ki bi bilo živo, ko še ni živo, bitje, ki ne bi bilo mrtvo, ko je že mrtvo.

Prepričanje, da rojstva v strogem pomenu besede ni, Leibniz v *Novem sistemu narave* opre na tako imenovane »transformacije gospodov Swammerdama, Malpighija in Leewenhoecka«,[23] ki nezgrešljivo govorijo v prid življenja pred rojstvom, to se pravi v prid temu, da ni nekega »prvega rojstva« oziroma »popolnoma novega nastajanja«, da torej — z izjemo samega božjega akta stvarjenja sveta — ni prvega, absolutnega začetka, pač pa da vsakemu domnevnemu začetku predhaja nek drug začetek: tako je človek že pred rojstvom fetus, fetus že pred oploditvijo semenčica, itn. Izostane pa seveda podkrepitev, ki bi govorila v prid temu, da tudi do »dokončnega izničenja« oziroma do »popolne smrti« nikoli ne pride, da torej vsakemu domnevnemu koncu sledi nek drug konec, da se potemtakem »dokončno izničenje« nenehno odlaga in stremi proti morebitnemu koncu sveta. Zato Leibniz sklepa takole: »ker potemtakem ni nikakršnega prvega rojstva niti popolnoma novega nastajanja, tako tudi ne bo nikakršnega dokončnega izničenja ne popolne smrti v strogem metafizičnem smislu«.[24] Ta sklep pa dopolni z zgledi posameznih ponovnih oživitev, to se pravi oživitev, do katerih pride po domnevni smrti: tako včasih spanca oziroma najrazličnejših zamaknjenj ni moč razlikovati od smrti, in vendar se ljudje iz teh stanj prebudijo, tako rekoč znova oživijo; svilooprejka se zaprede v kokon in dozdevno umre, nato pa iz zapredka vzleti metulj; muha, ki se je utopila v vodi, je tako rekoč mrtva, in vendar jo lahko oživimo tako, da jo posujemo z apnencem v prahu; lastovice, ki pozimi gnezdijo v trstičju, ne kažejo nobenih znakov življenja, in vendar spomladi, ko posije sonce, znova oživijo; ljudi, ki so umrli zaradi podhladitve, utopitve ali davljenja, je moč občasno s pomočjo različnih prijemov in tehnik znova priklicati v življenje, itn.[25] Vsi našteti zgledi ponovnih oživitev seveda govorijo v prid domnevi, da tudi »popolne smrti« oziroma »dokončnega izničenja« brž̌čas ni, saj je smrt pogosto lahko samo navidezna, zato moramo — ob vulgarnem pojmovanju rojstva — opustiti tudi vulgarno pojmovanje smrti in se oprijeti teorije transformacij.

Če ima Leibniz za odsotnost rojstva v rokah zgled, ki predstavlja tako rekoč eksperimentalno podkrepitev, za odsotnost smrti pa zglede, ki predstavljajo zgolj posredno podkrepitev, pa se lahko sami poskusimo dokopati do takega zgleda, ki bo v sebi združeval eksperimentalno podkrepitev za oboje,

to se pravi tako za odsotnost rojstva kot za odsotnost smrti. Leibniz namreč poskuša odsotnost rojstva in smrti utemeljiti tako, da pokaže, da domnevno prvo rojstvo nikoli ni prvo in da domnevno dokončno izničenje nikoli ni dokončno, da je torej vsako rojstvo, vsako nastajanje, vselej že podvrženo nekemu predhodnemu nastajanju in vsaka smrt, vsako preminjanje nekemu kasnejšemu preminjanju. Ker sta potemtakem nastajanje in preminjanje vedno znova sama svoj predmet, to se pravi podvržena nastajanju in preminjanju, se Leibnizova veriga transformacij razteza v neskončnost: z enim koncem navezuje na samo stvarjenje sveta, z drugim pa nagiba k njegovemu domnevnemu koncu.

Poskusimo torej konstruirati verigo transformacij tako, da bo en člen zrcalil lastnosti neskončne verige. To lahko storimo tako, da sprevrnemo sam življenjski krogotok, da torej smrt postavimo *pred* rojstvo. Paradoksno bitje, ki bi vzdrževalo tak življenjski krogotok, bi se torej lahko rodilo samo tako, da bi bilo mrtvo že pred rojstvom in umrlo samo tako, da poprej sploh ne bi živelo. Brž ko namreč smrt predhaja rojstvu, ni več ne rojstva ne smrti v pravem pomenu besede: rojstva ni, ker bitje v življenje stopa že mrtvo, smrti ni, ker bitje v smrt stopa še ne živo.

Gre nam torej za bitje, ki kot svoj življenjski krogotok vzdržuje natanko tak sprevrnjen življenjski krogotok, v katerem smrt predhaja rojstvu, in obenem za vrsto, ki zaradi tega še ne bo izumrla, pač pa se bo prav na ta način, to se pravi tako, da njeni predstavniki v življenje stopajo že mrtvi in v smrt še ne rojeni, tudi dejansko reproducirala, torej za vrsto, ki jo pri življenju vzdržujeta samo fetus in truplo, saj telesa — strogo vzeto — ni.

In natanko takšno bitje tudi dejansko obstaja. Gre namreč za neko določeno vrsto črvičkov, pršic, ki jih v svoji sijajni knjigi *The Panda's Thumb*[26] opisuje Steven Jay Gould. Vzemimo najprej muhe enodnevnice. Muhe enodnevnice po daljšem larvalnem življenju živijo tako rekoč samo nekaj ur in v tem razmeroma kratkem času storijo vse potrebno za reprodukcijo vrste. Samci omenjenih črvičkov, ki prav tako živijo samo nekaj ur, pa za razliko od muh enodnevnic v tem času ne storijo prav ničesar za reprodukcijo, vrsta pa vendarle ne izumre, kar seveda pomeni, da je do kopulacije pač prišlo že v materinem telesu. Samec se potemtakem že v materinem telesu združi s svojimi sestrami, se rodi in nato po nekaj urah umre. Ob tem Gould povsem upravičeno pripominja: čemu samci sploh še živijo? In res, obstaja tudi takšna vrsta črvičkov — *Acarophenax tribolii* —, pri kateri samci opišejo natanko tak sprevrnjen življenjski krogotok v čisti obliki: samec se v materinem telesu združi s svojimi sestrami — in že pred rojstvom umre. Samci potemtakem to vrsto pri življenju vzdržujejo natanko tako, da utelešajo samo fetus in truplo, ne pa telesa.

Če imamo v Leibnizovem življenjskem krogotoku, v katerem je vsako nastajanje vselej že podvrženo nekemu predhodnemu nastajanju in vsako preminjanje nekemu kasnejšemu preminjanju, vselej opraviti zgolj s telesom, saj fetusa in trupla — strogo vzeto — ni, pa imamo v sprevrnjenem življenjskem krogotoku, v katerem preminjanje predhaja nastajanju, vselej opraviti zgolj s fetusom in truplom, saj telesa — strogo vzeto — ni. Ker pa smo v Leibnizovem življenjskem krogotoku neskončno verigo transformacij nadomestili z enim samim členom, je seveda razumljivo, da mora zdaj v sprevrnjenem življenjskem krogotoku na mesto enega samega telesa stopiti cela vrsta fetusov in trupel. Leibniza pa bi morda lahko dopolnili v naslednjem: če namreč odsotnost fetusa in trupla pomeni odsotnost nastajanja in preminjanja, in če prisotnost telesa pomeni odsotnost smrti nasploh, pa prisotnost fetusa in trupla še ne pomeni prisotnosti nastajanja in preminjanja, kot tudi odsotnost telesa še ne pomeni odsotnosti življenja nasploh.

Črviček, ki se lahko v tem sprevrnjenem življenjskem krogotoku rodi samo tako, da je mrtev že pred rojstvom in umre samo tako, da poprej sploh ne živi, ki torej spolno razmerje realizira še preden je živ, potemtakem na ravni biologije predstavlja človeškega subjekta, fetus in truplo, ki vzdržujeta ta sprevrnjeni življenjski krogotok, pa utelešata prav Lacanov *objet petit a*. Človeški subjekt je namreč brez živega telesa, je zapredčen ($), mrtev še preden je živ njegov materialni korelat je lahko vselej le fetus in/ali truplo: $ ◇ a.

Miran Božovič

Opombe:

[1] Arnauld v pismu Leibnizu, 4. marca 1687, Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris 1984, str. 156—157.

[2] Arnauld v pismu Leibnizu, 28. avgusta 1687, *ibid.*, str. 176.

[3] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962, str. 469.

[4] M. Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, str. 71—75.

[5] Pierre Louis, *La découverte de la vie: Aristote*, Hermann, Paris 1975, str. 117.

[6] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, str. 339.

[7] Leibniz v pismu Arnauldu, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 167.

[8] Leibniz v pismu Arnauldu, 9. oktobra 1687, *op. cit.*, str. 191.

[9] Leibniz, *Monadologija* §73, *Izbrani filozofski spisi*, SM, Ljubljana 1979, str. 146.

[10] Leibniz v pismu Arnauldu, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 167.

[11] Leibniz v pismu Arnauldu, 9. oktobra 1687, *op. cit.*, str. 191.

[12] *Ibid.*, str. 189.

[13] *Ibid.*

[14] Leibniz, *Monadologija* §67, *op. cit.*, str. 145.

[15] Leibniz, *Nouveaux Essais* III, 6, §23, *Opera philosophica*, izd. Erdmann, Berlin 1840, str. 317 a.

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*, §42, str. 323 a.

[18] Leibniz v pismu Arnauldu, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 167.

[19] Prim. *ibid.*

[20] Leibniz v pismu Arnauldu, 28. novembra/8. decembra 1686, *op. cit.*, str. 145.

[21] Leibniz, *Monadologija* §74, *op. cit.*, str. 146.

[22] Leibniz v pismu Arnauldu, 9. oktobra 1687, *op. cit.*, str. 190.

[23] Leibniz, *Système nouveau de la nature, Die philosophischen Schriften*, izd. Gerhardt, Hildesheim 1960, zv. IV, str. 480.

[24] *Ibid.*, str. 481.

[25] Leibniz v pismu Arnauldu, 9. oktobra 1687, *op. cit.*, str. 190.

[26] Steven Jay Gould, *Death before Birth, or a Mite's* Nunc Dimittis, v *The Panda's Thumb*, Pelican 1983, str. 63—64.

O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji

G. W. Leibniz

405. Na tem mestu sem — potem ko sem, kot se mi zdi, odgovoril na vse Baylove ugovore glede tega predmeta, kar sem jih lahko našel v njegovih delih — nameraval končati.* Ko pa sem se spomnil dialoga Lorenza Valle o svobodni volji, dialoga, ki je naperjen proti Boetiju, ki sem ga že omenjal, se mi je zdelo prikladno, da podam njegov povzetek in obenem ohranim obliko dialoga, zatem pa navežem na mesto, kjer Valla konča in nadaljujem s fikcijo, s katero je začel: to pa ne toliko zaradi tega, da bi popestril obravnavano snov, kot zaradi tega, da bi ob koncu svoje razprave spregovoril na kar najbolj jasen in poljuden način. Ta dialog Lorenza Valle in njegove knjige o Nasladi in Resnično dobrem dovolj zgovorno pričajo, da ni bil samo humanist, temveč tudi filozof. Te štiri knjige so bile naperjene proti prvim štirim knjigam Boetijeve *Utehe filozofije*, dialog pa proti peti. Neki Španec, Antonio Glarea, namreč prosi Lorenza Vallo za pojasnilo glede problema svobodne volje — pojasnilo, ki je tako malo znano kot si zasluži —, od katere sta odvisni pravičnost in krivičnost, kaznovanje in nagrajevanje v tem in v prihodnjem življenju. Lorenzo Valla pa mu odgovarja, da se moramo glede tega sprijazniti z nevednostjo, ki je skupna vsem ljudem, kot smo se morali sprijazniti z dejstvom, da nimamo ptičjih kril.

406. *Antonio.* Vem, da me vi — kot kak drug Dedal — lahko oskrbite s temi krili, da uidem iz ječe nevednosti in se povzpnem do območja resnice, ki predstavlja domovanje duš. Knjige, ki sem jih prebral, me nikakor niso zadovoljile, prav tako me ni zadovoljil niti sloviti Boetij, ki je sicer deležen vsesplošnega odobravanja. Ne vem, če je sam prav dobro razumel tisto, kar pravi o božjem razumu in o večnosti, ki je nad časom. Prosim vas torej za vaše mnenje o Boetijevem načinu usklajevanja vnaprejšnje vednosti s svobodo. *Lorenzo.* Bojim se, da bom s spodbijanjem tega velikega moža vznemiril precejšnje število ljudi; navzlic temu želim dati spoštovanju, ki ga gojim do prijateljevih prošenj, prednost pred to bojaznijo s pogojem, da mi obljubite ... *Antonio.* Kaj? *Lorenzo.* Da ko boste pri meni kósili, od mene ne boste zahtevali še večerje: to se pravi, želim, da se zadovoljite z rešitvijo problema, ki ste mi ga predočili, in da mi ne zastavljate drugih problemov.

407. *Antonio.* Obljubim. Srž problema je v naslednjem: če je Bog predvidel Judovo izdajstvo, je bilo pač nujno, da je izdal, je bilo pač nemogoče, da ne bi izdal. Do tega, kar je nemogoče, pa nimamo nikakršnih obveznosti. Juda torej ni grešil in nikakor ni zaslužil kazni. To namreč načenja pravičnost in vero, povrhu pa še bogaboječnost. *Lorenzo.* Bog je greh predvidel; vendar pa človeka nikakor ni prisilil k temu, da greši: greh je namreč prostovoljen. *Antonio.* Ta volja je bila pač nujna, ker je bila predvidena. *Lorenzo.* Če moja vednost ne povzroča, da eksistirajo pretekle in sedanje reči, tedaj tudi moja vnaprejšnja vednost ne bo povzročila, da bi eksistirale prihodnje reči.

---

* Sklepni razdelek Leibnizove *Teodiceje*, §§ 405—417, je preveden po izdaji G. W. Leibniz. *Opera philosophica*, izd. J. E. Erdmann, Berlin 1840, str. 620 b — 624 b; naslov je redakcijski.

408. *Antonio.* To vzporejanje je varljivo: sedanjosti in preteklosti namreč ni mogoče spremeniti, ker sta že nujni, prihodnost, ki je spremenljiva na sebi, pa zaradi vnaprejšnje vednosti postane nespremenljiva in nujna. Zamisliva si, da se neki poganski bog postavlja s poznavanjem prihodnosti; vprašal ga bom, ali ve s katero nogo bom stopil korak naprej, potem pa bom storil ravno nasprotno od tistega, kar bo napovedal. *Lorenzo.* Ta bog ve, kaj nameravate storiti. *Antonio.* Kako le, ko pa bom storil ravno nasprotno od tistega, kar bo rekel, obenem pa predpostavljam, da bo rekel prav to, kar misli? *Lorenzo.* Vaša domneva je napačna: Bog vam namreč ne bo odgovoril; če pa bi vam že odgovoril, bi vas globoko spoštovanje, ki bi ga gojili do njega, zagotovo pripravilo do tega, da bi ravnali natanko tako kot bi napovedal: njegova napoved bi bila za vas ukaz. Vendar pa sva se že oddaljila od problema. Nikakor namreč ne gre za to, kar bo Bog napovedal, temveč za tisto, kar predvidi. Vrniva se torej k vnaprejšnji vednosti in razlikujva med nujnim in gotovim. Ni namreč nemogoče, da se tisto, kar je predvideno, ne bi zgodilo; toda gotovo se bo zgodilo. Lahko namreč postanem vojščak ali svečenik, vendar ne bom.

409. *Antonio.* Prav tu vas imam. Pravilo filozofov namreč pravi, da imamo lahko vse, kar je možno, za bivajoče. Če pa bi se to, kar pravite, da je možno — to se pravi neki dogodek, drugačen od predvidenega —, dejansko primerilo, tedaj bi se Bog zmotil. *Lorenzo.* Pravila filozofov zame niso nikakršni oraklji. Zlasti še slednje ni točno. Dve protislovni stvari sta pogosto obe možni, vprašanje pa je, ali lahko tudi obe eksistirata. Da bi vam to natančneje pojasnil, si zamisliva, da je Sekstus Tarkvinij, ki je prišel v Apolonovo preročišče v Delfih po nasvet, dobil takle odgovor: Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe. Umrl boš siromašen in izgnan iz mesta. Mladec bo potožil: O, Apolon, prinesel sem ti kraljevsko darilo, ti pa mi napoveduješ tako nesrečno usodo? Apolon pa mu bo odvrnil: Tvoje darilo mi ugaja, delam pa natanko to, kar od mene zahtevaš, pripovedujem ti, kaj se bo primerilo. Prihodnost sicer poznam, vendar je ne povzročam. Pojdi in pritoži se Jupitru in rojenicam. Sekusus bi se seveda osmešil, če bi se še naprej pritoževal Apolonu, mar ne? *Antonio.* Rekel bo: Zahvaljujem se ti, o sveti Apolon, da si mi razkril resnico. Toda kako to, da je Jupiter tako neizprosen do mene, da nedolžnemu človeku in pobožnemu častilcu bogov snuje tako težavno usodo? *Lorenzo.* Ti pa nedolžen? bo vzkipel Apolon. Vedi, da boš ohol, da boš prešuštvoval in izdal domovino. Bi mu Sekstus lahko odgovoril: Toda saj si prav ti, o Apolon, vzrok vsega tega; ti me namreč s tem, ko si to predvidel, v to tudi siliš? *Antonio.* Priznam, da bi Sekstus izgubil glavo, če bi odgovoril tako. *Lorenzo.* Torej se tudi izdajalec Juda nikakor ne more pritoževati zaradi božje vnaprejšnje vednosti. In prav to je rešitev vašega problema.

410. *Antonio.* Zadovoljili ste me bolj kot sem se nadejal, napravili ste namreč tisto, česar Boetij ni zmogel: za to vam bom hvaležen do konca življenja. *Lorenzo.* In vendar, nadaljujva še malo z najino zgodbico. Sekstus bo rekel: Ne, Apolon, nikakor ne nameravam storiti tega, kar praviš. *Antonio.* Kako! poreče bog, torej sem lažnivec? Še enkrat ti povem, storil boš vse, kar sem pravkar rekel. *Lorenzo.* Sekstus bi zdaj nemara prosil bogove, naj spremenijo usodo, naj mu namenijo boljše srce. *Antonio.* Na to bi mu bogovi odvrnili: Desine fata deûm flecti sperare precando [Vergil, *Eneida,* IV, 376]. Božje vnaprejšnje vednosti torej ne bi mogel postaviti na laž. Toda kaj bo zdaj rekel Sekstus? Mar ne bo začel divje tožiti nad bogovi? Mar ne bo rekel: Kako? torej sploh nisem svoboden? Torej ni v moji moči, da ravnam krepostno? *Lorenzo.* Apolon mu bo na to brž čas odvrnil: Vedi, ubogi Sekstus, da so bogovi vsakogar ustvarili takšnega kot je, Jupiter je volka ustvaril roparskega, zajca plašnega in leva pogumnega. Tebi pa je namenil zlobno in nepoboljšljivo dušo; potemtakem boš ravnal v skladu s svojo naravo, Jupiter pa bo s tabo ravnal tako, kot si tvoja dejanja zaslužijo, to je namreč prisegel pri Stiksu.

411. *Antonio.* Priznam, da se mi zdi, da Apolon s tem, ko se sam opravičuje, bolj obsoja Jupitra kot Seksta; in Sekstus bi mu odvrnil: Jupiter potemtakem v meni obstaja svoj lastni zločin, on je edini krivec. Lahko bi me namreč ustvaril popolnoma drugačnega, toda tak kot sem, pač moram ravnati tako kot je hotel. Zakaj me torej kaznuje? Mar bi se bil lahko upri njegovi volji? *Lorenzo.* Priznam, da sem pred tem prav brez moči kot vi. Na prizorišče sem priklical bogove — Apolona in Jupitra —, da bi vam pričaral razliko med vnaprejšnjo vednostjo in božjo previdnostjo. Pokazal sem, da Apolon in vnaprejšnja vednost nikakor ne ovirata svobode; glede odredb Jupitrove volje, to se pravi glede ukazov Previdnosti, pa vas ne bi znal zadovoljiti. *Antonio.* Izvelkli ste me iz enega brezna in me ponovno vrgli v drugo, še globlje brezno. *Lorenzo.* Spomnite se najinega dogovora: pri meni ste kósili, zdaj pa od mene terjate še večerjo.

412. *Antonio.* Zdaj vidim vašo pretanjenost: osleparili ste me, to ni pošten dogovor. *Lorenzo.* Kaj torej hočete, da storim? Postregel sem vam z vinom in mesom, s pridelkom, ki ga lahko oskrbi moje skromno imetje; za nektar in ambrozijo pa se obrnite na bogove: te božanske pijače in jedače pač ni najti nikjer pri ljudeh. Prisluhniva svetemu Pavlu, tej izbrani posodi, ki jo je poneslo tja do tretjih nebes, kjer je slišala neizrekljive besede; odgovoril vam bo s primerjavo z lončarjem, z nedoumljivostjo poti Boga, z občudovanjem globine njegove modrosti. Vendar velja pripomniti, da ne sprašujemo, zakaj Bog stvar predvidi, zakaj to se razume samo po sebi, namreč zato, da ta stvar bo: sprašujemo pa, zakaj jo uredi prav na ta način, zakaj torej nekoga napravi trdosrčnega, nekoga drugega pa se usmili. Njegovih razlogov za to ne poznamo, toda dejstvo, da je Bog nadvse dober in moder, zadošča za sklep, da so tudi njegovi razlogi dobri. Ker pa je Bog obenem pravičen, iz tega sledi, da njegove odredbe in dejanja v ničemer ne načenjajo naše svobode. Nekateri so to poskušali utemeljiti. Trdili so, da smo ustvarjeni iz sprijene in nečiste tvari, iz blata. Toda Adam in angeli so bili ustvarjeni iz srebra in zlata, pa so kljub temu grešili. Včasih postanemo trdosrčni tudi po preporodu. Vzrok zla je torej potrebno iskati drugje, menim, da ga tudi angeli ne poznajo. Toda kljub temu so srečni in slavijo Boga. Boetij je pač bolj prisluhnil odgovoru filozofije kot pa odgovoru svetega Pavla; prav zato mu je tudi spodletelo. Verujmo v Jezusa Kristusa, zakaj on je krepost in modrost Boga; uči nas, da Bog želi zveličanje za vse: da ne želi smrti za grešnika. Zaupajmo torej božjemu usmiljenju, ne postanimo nedovzetni zanj zaradi lastne nečimrnosti in zlobe.

413. Ta dialog Lorenza Valle je izvrsten, čeprav bi mu bilo moč tu in tam ugovarjati; njegova ključna pomanjkljivost je v tem, da preseka vozel in da obstaja Previdnost pod Jupitrovim imenom, ki ga je napravil tako rekoč za avtorja greha. Razvijmo torej pripovedko še nekoliko naprej. Sekstus se ve Delfih poslovi od Apolona in se odpravi v Dodono iskat Jupitra. Tu najprej opravi daritev, nato pa začne s tožbami. Zakaj si me, o veliki Bog, obsodil na to, da sem zloben, da sem nesrečen? Spremeni mojo usodo in moje srce, ali pa priznaj svojo krivdo. Jupiter pa mu odgovori: Če se odpoveš Rimu, ti bodo rojenice spredle drugačno usodo, postal boš moder in srečen boš. *Sekstus.* Zakaj se moram odpovedati upanju na krono? Mar ne bi mogel biti dober kralj? *Jupiter.* Ne, Sekstus; jaz bolje vem, kaj je dobro zate. Če greš v Rim, je po tebi. Ker se Sekstus ni mogel odločiti za tako veliko žrtev, je odšel iz svetišča in se prepustil svoji usodi. Teodor, veliki žrtveni svečenik, ki je prisostoval dialogu med bogom in Sekstom, zdaj Jupitru naslovi naslednje besede: Tvoja modrost, o veliki gospodar bogov, je vredna občudovanja. Tega človeka si prepričal v njegovo lastno krivdo; odslej bo svojo nesrečo pač moral pripisovati svoji zlobni volji, pa še ugovarjati ne bo mogel. Toda tvoji zvesti častilci so

začudeni: ob tvoji veličini bi želeli občudovati tudi tvojo dobroto; samo od tebe je bilo odvisno, da bi mu namenil drugačno voljo. *Jupiter.* Pojdi k moji hčeri Palas, ona te bo poučila, kaj moram storiti.

414. Teodor se odpravi v Atene: ukažejo mu, naj prespi v svetišču boginje Palas. V sanjah se znajde v neznani deželi. Tam je bila palača nepojmljivega bleska in neizmerne velikosti. Pri vratih se pojavi boginja Palas, obdana s sijajem slepeče veličastnosti, ...qualisque videri Caelicolis et quanta solet [Vergil, *Eneida,* II, 591—592]. Z oljčno vejico, ki jo je imela v rokah, se dotakne Teodorjevega obličja. Tako je Teodor lahko vzdržal božanski blišč Jupitrove hčere in blišč vsega tistega, kar mu je morala pokazati. Jupiter, ki si mu pri srcu, pravi boginja Teodorju, te je priporočil meni v uk. Tu vidiš palačo usod, za katero skrbim. V njej se nahajajo predstave ne le tega, kar se primeri, temveč tudi vsega tistega, kar je možno; Jupiter je ob pregledu pred stvarjenjem sveta pretresel možnosti v svetovih in izbral najboljšega od vseh. Občasno še prihaja v te prostore in se zabava s tem, da ponovno pretrese stvari in obnovi svojo lastno izbiro, kar mu je vedno znova v veselje. Samo govoriti mi je treba in pred očmi bova imela en cel svet, ki bi ga moj oče lahko ustvaril, svet v katerem bo predstavljeno vse, po čemer bi lahko vprašala; na ta način je moč spoznati tudi tisto, kar bi se primerilo, če bi morala obstajati takšna ali drugačna možnost. Ko pa pogoji ne bodo dovolj natančno določeni, bova videla poljubno število tovrstnih med sabo različnih svetov, ki bodo vsak po svoje ustrezali istemu vprašanju, to pa na toliko različnih načinov kot je mogoče. Geometrije si se kot vsak lepo vzgojen Grk naučil že v mladih letih. Torej veš, da v primeru, ko pogoji neke točke, po kateri sprašujemo, le-te ne določajo dovolj natančno in jih je potemtakem neskončno mnogo, vse spadajo v tisto, kar geometri imenujejo mesto; sàmo to mesto, ki je pogosto enako premici, pa bo določeno. Tako si lahko zamisliš neko urejeno zaporedje svetov, ki bodo vsi in edini vsebovali primer, za katerega gre, med sabo pa se bodo razlikovali po okoliščinah in konsekvencah tega primera. Če pa vprašaš po primeru, ki se od dejanskega sveta razlikuje zgolj v eni sami določeni stvari in v njenih naslednih, bo tvojemu vprašanju ustrezal neki povsem določeni svet: Vsi ti svetovi so tukaj, to se pravi v idejah. Pokazala ti bom, kje se bo nahajal, ne popolnoma isti Sekstus kot je tisti, ki si ga videl — to namreč ni mogoče, zakaj le-ta vedno nosi s sabo to, kar bo —, temveč podobni Seksti, ki bodo imeli vse tisto, kar že poznaš od resničnega Seksta, toda ne vsega tistega, kar je že v njem, ne da bi to opazila, in potemtakem tudi ne vsega tistega, kar se mu bo še primerilo. V nekem svetu boš torej našel nadvse srečnega in lepo vzgojenega Seksta, v nekem drugem pa Seksta, ki je zadovoljen s povprečnim stanjem stvari, skratka celo vrsto Sekstov na neskončno mnogo načinov.

415. Zatem boginja pelje Teodorja v enega izmed prostorov: ko je vstopil, to ni bil več prostor, temveč svet, ...solemque suum, sua sidera norat. Na Atenino besedo se prikaže Dodona z Jupitrovim svetiščem in Sekstus, ki pravkar odhaja iz svetišča: slišala sta ga reči, da bo boga ubogal. Zdaj se nameni v neko mesto, ki leži med dvema morjema in je podobno Korintu. Tu si kupi majhen vrt; ko ga obdeluje, naleti na zaklad; postane bogat, priljubljen in spoštovan; kot ljubljenec vsega mesta umre v visoki starosti. Teodor — kot v gledališki predstavi — tako rekoč z enim samim pogledom obseže celotno Sekstovo življenje. V tem prostoru pa se je nahajal tudi obsežen svitek spisov; Teodor si ne more kaj, da ne bi vprašal, kaj to pomeni. To je zgodovina tega sveta, ki sva ga pravkar obiskala, odvrne boginja: to je knjiga njegovih usod. Na Sekstovem čelu si opazil neko število; poišči zdaj v tej knjigi mesto, ki mu ustreza. Teodor išče in najde Sekstovo zgodovino v precej bolj obširni obliki, kot je bila tista, ki jo je pravkar videl v skrajšani obliki. S prstom se dotakni poljubne vrstice, pravi Palas, in v vseh podrobnostih boš videl pred-

stavljeno tisto, kar ta vrstica povzema v grobem. Teodor uboga in vidi kako se prikažejo vse podrobnosti nekega določenega obdobja iz življenja tega Seksta. Zdaj gresta v drug prostor in tu je spet neki drugi svet, druga knjiga, drugi Sekstus, ki se — odhajajoč iz svetišča in trdno odločen, da bo ubogal Jupitra — odpravi v Trakijo. Tam se oženi s kraljevo hčero edinko in nasledi kralja na prestolu. Njegovi podaniki ga obožujejo. Šla sta še v druge prostore in povsod videla nove prizore.

416. Prostori so sestavljali piramido; kolikor bolj sta se vzpenjala proti njenemu vrhu, toliko lepši so postajali in toliko lepše svetove so predstavljali. Končno prideta v najvišji prostor, ki je zaključeval piramido in ki je bil najlepši od vseh; zakaj piramida je imela začetek, ni pa bilo videti njenega konca; imela je vrh, ne pa osnove; širila se je namreč v neskončnost. To pa zato, kot razlaga boginja, ker med neskončno mnogimi možnimi svetovi obstaja najboljši od vseh, saj se sicer Bog sploh ne bi odločil, da katerega ustvari; ni pa takega sveta, ki pod sabo ne bi imel manj popolnih svetov: prav zato se piramida spušča v neskončnost. Ko Teodor vstopi v najvišji prostor, pade v ekstazo, tako da potrebuje pomoč boginje; po kapljici nekakšnega božanskega napoja si opomore. Bil je ves iz sebe od veselja. Zdaj sva v resničnem, dejanskem svetu, pravi boginja, nahajaš se na samem izviru sreče. Poglej, kaj ti v tem svetu pripravlja Jupiter, če mu boš še naprej tako zvesto služil. Tu je Sekstus, tak kot je in tak kot dejansko bo. Iz svetišča odhaja ves togoten in prezira nasvet bogov. Zdaj ga vidiš, kako gre v Rim, kjer povzroči vsesplošen nered in stori silo ženi svojega prijatelja. Poražen in nesrečen se skupaj z očetom znajde v izgnanstvu. Če bi Jupiter na tem mestu vzel nekega srečnega Seksta v Korintu ali kralja v Trakiji, to ne bi bil več ta svet. In vendar nikakor ni mogel, da ne bi izbral prav tega sveta, ki v popolnosti prekaša vse druge in ki tvori vrh piramide: sicer bi se Jupiter odrekel svoji modrosti, mene, ki sem njegova hči, pa bi izgnal. Zdaj vidiš, da moj oče Seksta nikakor ni napravil zlobnega; Sekstus je bil namreč zloben že od vekomaj in vselej svobodno: Jupiter mu je zgolj podelil tisto bivanje, ki ga njegova modrost ni mogla odreči svetu, v katerem je vsebovan: Jupiter ga je zgolj prestavil iz območja možnih v območje dejanskih bitij. Sekstov zločin pa služi vzvišenim ciljem; iz njega se bo namreč porodilo veliko cesarstvo, ki bo dalo mnoge svetle zglede. Vendar pa ta zločin ni nič v primerjavi s celoto tega sveta, katerega lepoto boš občudoval, ko ti bodo bogovi — po srečnem prehodu iz umrljivega v neko boljše stanje — omogočili, da ga spoznaš.

417. V tem trenutku se Teodor prebudi in počasti boginjo, Jupitru pa prizna, da je imel prav; prevzet od vsega, kar je videl in slišal, še naprej opravlja posel velikega žrtvenega svečenika z vso vnemo resničnega služabnika svojega Boga, z vso radostjo, ki jo zmore smrtnik. Zdi se mi, da lahko to nadaljevanje fikcije razjasni tisti problem, ki se ga Valla ni hotel dotakniti. Če je namreč Apolon dobro predstavil božansko vednost videnja, ki zadeva eksistence, pa upam, da Palas ni slabo odigrala vloge tistega, kar imenujemo vednost enostavnega razumevanja, ki zadeva možnosti, kjer je navsezadnje treba iskati izvir stvari.

Prevedel Miran Božovič

Nasprotje med znanstvenim in ideološkim diskurzom*

1. Dve interpretativni razmerji do pomena (Pr, Cr)

1.1. Dve mogoči vlogi navideznih konstativov

Poved *Voda je topla* ima dobesedni pomen. Ta je določen z dogovorjenimi pomeni v povedi vsebovanih besed in pravili njihovega skladenjskega povezovanja. Dobesedni pomen razumemo kot posledico jezikovnosistemskih dogovorov in njihove kodifikacije v jezikovna pravila. Če pa to poved izrečemo, se nanjo lahko navežeta dve mogoči pragmatični razlagi: (1) Ali je res, da je voda topla? Kako veš? To vprašanje temelji na dveh predpostavkah: sporočilo je sporočeno zato, da bi opisalo neko referenčno dejanskost (tj. toploto vode), ker se naslovnik za njen opis zanima, saj ne ve, kakšna je, oz. v svoje postavke o njej dvomi. Resničnostno vrednost sporočila bo naslovnik preveril tako, da bo preizkusil, kakšna je voda.

To razlago poimenujemo spoznavna ali kognitivna. V njenem okviru preverjamo resničnostno vrednost sporočila. Sporočilo je učinkovito, če je resnično.

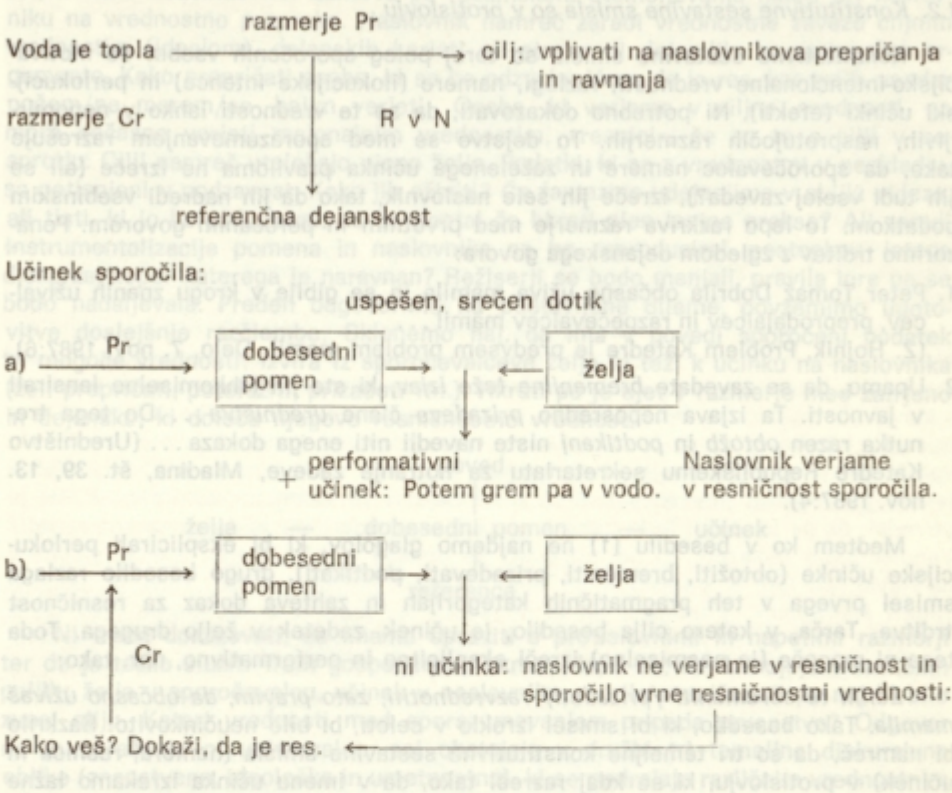
(2) Isto, navidez konstativno poved, lahko izrečemo v povsem drugačnem smislu, iz drugačnih razlogov in z drugačnimi namerami. Denimo, da se otrok brani v vodo (bazen), a mama ga želi na vsak način spraviti vanjo. Zato mu reče: *Voda je topla.* Namera tega sporočila je otroka prepričati, da bi šel v vodo, torej vplivati na njegova prepričanja in posledična ravnanja, dobesedni pomen pa je sredstvo učinka. Poved lahko izrečemo ne glede na njeno resničnostno vrednost, torej tudi tedaj, če je voda hladna ali celo mrzla. Dobesedni pomen ni izbran zaradi resničnostne vrednosti, ampak je preračunan na učinek, na dotik z naslovnikovo željo. Dejanski učinek pa je posledica *verjetja,* da je sporočilo resnično. Sporočilo vpliva na naslovnikovo prepričanje in ravnanje, posledica učinka je nova dejanskost. Kakšne sklepe nam ponuja zgled?

Ugotovimo lahko, da ima navidezni konstativ dve mogoči sporočilni vrednosti, sporoča nek podatek o svetu, ki je lahko resničen ali neresničen, lahko pa ga uporabljamo kot sredstvo učinkovanja, tj. vplivanja na prepričanja in posledična ravnanja. Dobesedni pomen je torej razpet med dve vrednosti, resničnostno in ciljno, lahko bi rekli tudi perlokucijsko. Pri dobesednem razumevanju smo pozorni na resničnostno vrednost, pri prenesenem pomenu pa to predpostavimo in smo žrtev njenega učinka. Seveda se obe mogoči pragmatični razlagi ne udejanjata sočasno, ampak v protislovni odvisnosti. Ciljna vrednost je resničnostni nadrejena. Če je dotik dobesednega pomena z naslovnikovo željo, njegovimi potrebami, čustvi in vrednotami srečen, uspešen, tedaj ta na resničnostno vrednost pozabi, jo predpostavi kot samoumevno in ravna v skladu s posledicami te predpostavke. Če dotik pomena in želje ni srečen, uspešen, tedaj naslovnik sporočilo vrne dobesednemu pomenu in resničnostnemu preverjanju, tako da vpraša:

* Pojem ideološki diskurz se ne pokriva s pojmom funkcijskih jezikovnih zvrsti in zato ni vezan samo na posamezne vrste besedil, npr. na politična besedila, čeprav se prav ta v največji meri ravnajo po načelih ideološke diskurzivne prakse.

Kako veš, da je res, kar trdiš. Dokaži. Ali pa skuša resničnost sporočila preveriti sam.

Ponazorimo trditve z narisom:



Obe temeljni vrednosti sporočila, resničnostna in ciljna, se izražata v podobi navideznih konstativov. Ali drugače, konstativ ne opravlja samo predstavitvene vloge, ampak tudi performativno. Razlika med konstativom in performativom se ne navezuje na obliko sporočila, ampak na sporočevalčevo razmerje do resničnostne vrednosti sporočila. To razmerje ima dve temeljni vrednosti: vedeti ali verjeti. V sporazumevanje je vgrajena možnost, da z izrekanjem neresničnih trditev vplivamo na ustvarjanje nove dejanskosti, tj. prepričanj in ravnanj ljudi. Učinek sporočila je namreč lahko posledica srečnega dotika dobesednih pomenov in želje ter ni odvisen od resničnostne vrednosti sporočila.

Za razumevanje družbene komunikacije in njene pragmatične ali performativne (vplivanjske) vloge ni toliko pomembno spoznanje o dveh mogočih smereh med besedami in svetom (Searle, 1975)[1] kot tudi ne ločevanje dveh kategorij povedi, performativov in konstativov (Austin, 1962),[2] kot dejstvo, da se ti dve temeljni vlogi, poimenujmo ju pragmatična ali performativna (P) in spoznavna ali kognitivna (C) udejanjata v enaki obliki, v podobi navideznih konstativov. To *zlitje dveh vlog v enotno obliko* ustvari videz, da se sporazumevamo zaradi prenosa podatkov in njihove resničnostne vrednosti, dejansko pa te podrejamo želji po učinku ne oziraje se na resnico. Soočeni smo z neverjetno resnim vprašanjem: kakšna je družbena dejanskost, ki nastaja kot posledica srečnega, uspešnega srečanja želje in resničnostne vrednosti odvzetih pomenov? To vprašanje je še posebej resno v družbah, v katerih so besede zavezane predvsem vnaprej določenim ciljnim vrednostim, ugotavljanje neskladja med resničnostnimi in ciljnimi

vrednostmi pa se označuje kot napad na cilje. Podrejanje besed ciljnim vrednostim n e glede na dejanskost pa razliko med obema pragmatičnima razsežnostma povečuje.

1.2. Konstitutivne sestavine smisla so v protislovju

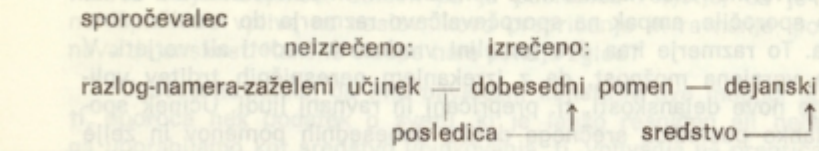
Konstitutivne sestavine smisla so torej poleg sporočenih vsebin še motivacijsko-intencionalne vrednosti, razlogi, namere (ilokucijske intence) in perlokucijski učinki (efekti). Ni potrebno dokazovati, da so te vrednosti lahko v nepomirljivih, nasprotujočih razmerjih. To dejstvo se med sporazumevanjem razrešuje tako, da sporočevalec namere in zaželenega učinka praviloma ne izreče (ali se jih tudi vselej zaveda?), izreče jih šele naslovnik, tako da jih nadredi vsebinskim podatkom. To lepo razkriva razmerje med prvotnim in poročanim govorom. Ponazorimo trditev z zgledom dejanskega govora:

1. Peter Tomaž Dobrila občasno uživa mamila in se giblje v krogu znanih uživalcev, preprodajalcev in razpečevalcev mamil . . .
(Ž. Hojnik, Problem Katedre je predvsem problem mamil, Delo, 7. nov. 1987:6).
2. Upamo, da se zavedate *bremenilne teže izjav*, ki ste jih lahkomiselno lansirali v javnosti. Ta izjava neposredno *prizadeva* člane *uredništva* . . . Do tega trenutka razen *obtožb* in *podtikanj* niste navedli niti enega dokaza . . . (Uredništvo Katedre Republiškemu sekretariatu za notranje zadeve, Mladina, št. 39, 13. nov. 1987:4).

Medtem ko v besedilu (1) ne najdemo glagolov, ki bi eksplicirali perlokucijske učinke (obtožiti, bremeniti, prizadevati, podtikati), drugo besedilo razlaga smisel prvega v teh pragmatičnih kategorijah in zahteva dokaz za resničnost trditve. Tarča, v katero cilja besedilo, je učinek, zadetek v željo drugega. Toda tega ni mogoče (je nesmiselno) izreči eksplicitno in performativno, npr. tako:

Želim te obremeniti /prizadeti/ razvrednotiti, zato pravim, da občasno uživaš mamila. Tako besedilo, ki bi smisel izreklo v celoti, bi bilo neučinkovito. Razkrilo bi namreč, da so tri temeljne konstitutivne sestavine smisla (namera, resnica in učinek) v protislovju, ki se kdaj razreši tako, da v imenu učinka izrekamo lažne trditve.

Upovedovalno dinamiko bi lahko ponazorili z naslednjim narisom:

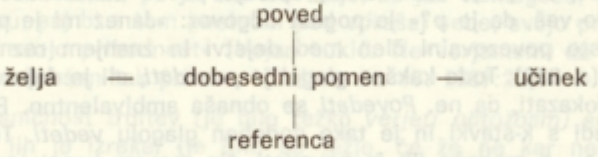


Instrumentalna performativna vloga se uresničuje po preneseni poti. Sporočevalec razloga, namere in zaželenega učinka ne izreče, izrazi ga z izbiro vsebine in oblike sporočila. Toda naslovnik prav neizrečeni sestavini smisla dodeli pomembnejšo vlogo: izrazi jo kot nadrejeno sestavino poročanega govora: *P. T. Dobrila obtožujejo, da ta uživa mamila.* Naslovnik lahko nasede učinku sporočila, tako da predpostavi, da je sporočilo resnično, lahko pa se učinku upre, tako da zahteva dokaz: *Dokazati boste morali, ali je res, kar trdite.*

Učinkom neresničnih podatkov ali podatkov, v resničnost katerih dvomimo, se je mogoče upreti z zahtevo: *Dokaži, da je res, kar trdiš. Navedi argumente.* Ta zahteva v danih okoliščinah ne pomeni vračanja na racionalistično stališče, odpovedi motivacijsko-intencijskim sestavinam smisla, ampak pomeni obliko upora zoper govorico, ki se je odrekla etičnim vrednostim (resnici in iskrenosti), ki je pomen in naslovnika instrumentalizirala, ga podredila ciljem tistega, ki besedilo

izreka, in je zato spoznavno neproduktivna in nedemokratična. To je zahteva, ki se bori zoper oblastna razmerja, ne da bi jih znova vzpostavljala.

Toda izrekanje te zahteve je ujeto v temeljno protislovje, ki konstituira smisel, in zato neučinkovito. Zahteva po razumskem utemeljevanju naleti pri naslovniku na vrednostno prepreko. Naslovnik namreč zaradi vrednostne zaveze ciljnim vrednostim (idealom), dejanskih koristi ali strahu ni dojemljiv za racionalne argumente. Kako prepričati osebo, ki se bo odzvala: Vem, da je res, kar trdiš, vendar nočem/ne morem/se bojim verjeti. Oseba, ki verjame v ciljne vrednosti, ne more sočasno verjeti racionalnim vrednostim, »resnici«, če so te s cilji v nasprotju. Cilji namreč utelešajo njeno željo. Podatki, ki so z vrednostmi v neskladju, so potisnjeni v podzavest. Kako jih oživiti? Če fantazmo udejanjimo v obliki videza, ali tisti, ki jo bo prikazoval, ne bo postal že hkrati plen lastne prakse? Ali zaradi instrumentalizacije pomena in naslovnika ne bo reproduciral postopkov istega diskurza, zoper katerega je naravnan? Režiserji se bodo menjali, pravila igre pa se bodo nadaljevala. Preden odgovorimo na postavljene dileme, povzemimo ugotovitve doslejšnje razčlembe. Sklenemo naj, da ima v povedi sporočeni podatek tri mogoče vrednosti: izvira iz sporočevalčeve želje in teži k učinku na naslovnika (želi prepričati, potolažiti, prizadeti itn.). Hkrati pa je ujet v razmerje med zatrjeno in dejansko, ki določa njegovo resničnostno vrednost.



Ni treba dokazovati, da imamo opraviti s protislovnimi in napetimi razmerji ter da je težko služiti trem gospodarjem hkrati, zlasti še, če domujejo v različnih poljih: želja v sporočevalcu, učinek v naslovniku, merilo resničnosti pa naj bi bilo zunaj njiju. Kateri vrednosti med sporazumevanjem pripada prvenstvo? Odgovor na to vprašanje ni univerzalen, saj obstajajo v družbi tri temeljne diskurzivne oblike (znanstvena, ideološka in umetnostna), ki se podrejajo različnim vrednostnim načelom. Ker pa človeku ni dano brati več pomenskih vrednosti sočasno, postavimo hipotezo, da se lahko protislovje razrešuje v obliki radikalnega dialoga med diskurzi.

1.3. Vedeti, verjeti, povedati

»Semiotična realnost je določena z načelom semiotične pomembnosti . . .; samo tiste pomenske razlike so pomembne, ki so povezane z razlikami med zaznamujočim, in obrnjeno, samo tiste razlike med zaznamujočim so pomembne, ki so povezane z razlikami med pomeni« (Shaumyan, 1984:243). Potem ko smo ugotovili dve mogoči poti do semiotične stvarnosti, pot spoznavanja in pot učinkovanja ter verovanja, se vprašajmo, ali je sestav jezikovnih oblik zaznamoval tudi to razliko? Raziskovali bomo pomensko-skladenjski okvir glagolov *vedeti, verjeti, povedati*.

Predpostavimo, da je *vedeti izraz* spoznavnega razmerja do sveta, tvorjenega na podlagi skladja med izrečenim in dejanskim, *verjeti pa* omogoča tvorjenje družbene »resnice« kot posledice verovanja in besednega učinkovanja. Pri potrjevanju teh podmen se bom oprla na raziskavo, ki jo je opravil Vendler (1980:273-290). Vendler dokazuje dve trditvi. Po njegovem glagol *vedeti* (to know) v enakem smislu, kot je npr. glagol *obljubiti* (to promise) ne more biti performativen glagol (kot je predpostavljal Austin). Nadalje ugotavlja, da znanje in verjetje (knowledge and believe) ne moreta imeti skupnega temelja, saj ni mogoče hkrati vedeti in verjeti iste stvari. Čeprav se *vedeti in verjeti* oba vežeta z da-stavki, samo *vedeti* sprejme njihovo k-pretvorbo:

Ona ve,
Ona verjame, } da p.

Toda:
Ona ve { • Ona verjame } kdo je ukradel denar
zakaj je to storil
kako je to storil
kaj je storil z njim

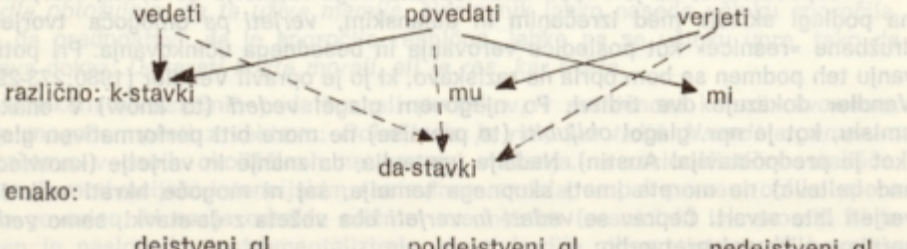
Zato sklepa: »Neizogiben je videti sklep: kljub površinski enakosti da-stavkov, ki sledijo vedeti in verjeti, se glagola razlikujeta; samo eden izmed obeh je zmožen povezave s k-samostalniškimi besedami« (s. 297). Podobno razliko odkrije v njuni vezavi z nekaterimi samostalniki, s katerimi je mogoče nadomestiti da-stavke. Tako samostalniki, kot so *mnenje, teorija, trditev, napoved* itn. nadomeščajo da--stavek, ki sledi *verjeti*, drugi, kot so *dejstvo, vzrok, rezultat, izid* ipd. pa so primerno nadomestilo za da-stavke, ki sledijo *vedeti*.

Vendler poimenuje *vedeti* dejstven glagol (factive verb) in rezultat dejstven samostalnik, *verjeti* pa nedejstven glagol (nonfactive) in napoved nedejstven samostalnik. Ugotavlja, da je najvidnejše znamenje dejstvenosti zmožnost vezave s k-stavki. Če kdo reče, *On ve, kdo jo je ubil,* se poved navezuje na dejstvo, če pa reče *On verjame, da jo je ubil Janez,* opisuje poved samo duševna stanja. Na vprašanje, »Kako veš, da je p?« je pogost odgovor: »Janez mi je povedal.« Videti je, da je pogosto povezovalni člen med dejstvi in znanjem razmerje »Y mi je povedal, da p« (s. 283). Toda kakšen glagol je *povedati,* ali je dejstven kot *vedeti?* Vendler uspe dokazati, da ne. *Povedati* se obnaša ambivalentno. Res je vezljiv z da-stavki, pa tudi s k-stavki in je tako podoben glagolu *vedeti.* Toda ni mogoče vedeti »neresnic«, a mogoče jih je povedati. Ne morem konsistentno reči, da X ve, da p, toda to ni res; po drugi strani pa lahko poročam, da mi je X poročal, da p; ničesar pa mi ne brani, da bi ne dodal, da p ne drži. Povedati je dejstven v razmerju do k-stavkov, toda ne nujno v razmerju do da-stavkov. Ker je dejstven, so mogoče tudi zveze s k-stavki (s. 283).

Zgornja razčlemba je pragmatično poučna: *vedeti* in *verjeti* sta zamenljiva v razmerju do znanih podatkov; dokler ti niso znani, nas zanima izključno razmerje *vedeti.* Če bi nam kdo vnaprej povedal, da samo verjame in ne ve, da p, potem bi se za njegovo »znanje« ne zanimali več. Znani zatrjeni podatki postanejo na voljo obema pomenskima kategorijama, vedeti in verjeti.

Pomensko-skladenjske razlike med glagolom *vedeti* in *verjeti* so motivirane spoznavno. Kje je motivirana možnost njunega zamenjevanja v razmerju do znanih/ /zatrjenih podatkov v da-stavkih?

Na vprašanje bom skušala odgovoriti tako, da bom Vendlerjevo raziskavo dopolnila še z enim dejstvom. Medtem ko glagol *vedeti* vstopa samo v razmerje z da- in k-stavki in ne dopušča možnosti nobenega drugega udeleženca (izraža neposredno razmerje med človekom in propozicijsko vsebino ter v njej vsebovano referenco), glagola *verjeti* in *povedati* omogočata še enega udeleženca (ta sicer ni obvezen, je pa mogoč): glagol *verjeti* sporočevalca, glagol *povedati* naslovnika: *On mi je povedal in jaz sem mu verjela.* Izid razčlembe bom ponazorila z narisom:



Glagola *povedati* in *verjeti* vstopata v stik s propozicijsko vsebino prek medosebnega družbenega razmerja. To pa je, kot vemo, vselej motivirano in intencionalno. V tem razmerju trči zatrjeni propozicijski podatek ob sporočevalčeve in naslovnikove motive, želje, potrebe, interese, vrednote in čustva in ta dotik govorca motivira k podrejanju podatka zaželenemu učinku, naslovnika pa pripravi, da verjame podatkom, čeprav niso resnični (vem, da ni res, a vseeno verjamem) oziroma noče verjeti resničnim (vem, da je res, a nočem verjeti). V pomenski jezikovni sestav je vgrajena možnost zamenjevanja znanja in verovanja, v človekovo sprejemanje sporočenih podatkov pa pripravljenost verovanja celo zoper spoznanje. Želja, interes, motiv, vrednota, čustvo je tista točka, v katero se umešča pripravljenost verjetja mimo spoznanja ali celo zoper njega. Opravljena razčlemba kaže, da verjetje preči možnost vrnitve h k-stavkom, tj. vprašanju in dvomu.

Temeljna možnost, ki smo ji med komunikacijo podvrženi, je sprevračanje interesa v resnico. Nastali razcep med željo in resnico zašijemo tako, da neprijetno potisnemo v podzavest. Navedimo zgled besedila.

1. »Za večino članov CK lahko rečem, da so bili v prostovoljni zmoti. Sprejeli so predloge komisije, ker so vedeli, da so to stališča vodstva in se niso spuščali v vprašanje verodostojnosti obtožb in upravičenosti predlogov. Če je bilo težko verjeti obtožbam, pa je bilo še težje, že kar nemogoče, da bi ljudje ne verjeli vodstvu, saj bi s tem postavili pod vprašaj sebe, svojo preteklost, svojo sedanjost in svojo prihodnost« (Vojan Lukić: Ne verjamem, da je v zgodovini pravosodja še kakšen tak primer, Mladina, št. 17. 1987:22).

Dvom v resničnost trditev (je bilo težko *verjeti obtožbam)* se sreča s sporočevalcem, ki jih je izrekel (je bilo še težje, če že ne kar nemogoče, da bi ljudje ne *verjeli vodstvu).* Družbeni položaj sporočevalca, njegova vloga in moč odloča o tem, ali se bo naslovnik odločil za dvom in bo zahteval dokaz resničnosti.

Neenakovredno, hierarhično družbeno razmerje dodeljuje performativno moč sporočilu, tako da preprečujejo vpraševanje po resničnostni vrednosti; ljudje resničnost predpostavijo in vanjo verjamejo tudi tedaj, ko se tej veri upirajo podatki čutov. Cesar je nag, a vsi občudujejo njegova oblačila.

1.4. O slepoti v dobesednem in prenesenem pomenu

Poglejmo si srečanje dveh slepot, dobesedne, ki jo poosebljajo dejanski slepci, in prenesene, ki jo poosebljajo funkcionalno nepismeni govorci materinščine.

1. Društvo slepih organizira izlet na Bled. Tam najamejo čoln in njihov enooki vodič jih popelje po jezeru. Na sredi jezera si nespretni vodič iztakne edino oko. »No, zdaj smo pa tam!« reče rahlo vznemirjen. In ostali izstopijo.

Dejanski slepec v dobesednem pomenu je žrtev dobesednega razumevanja, in sicer zato, ker ne more nadzorovati resničnostne vrednosti sporočila, skladja med besedami in referenčno dejanskostjo, kar bi smisel dobesednega razumevanja ovrglo.

Slepec v prenesenem pomenu, govorec materinščine, je žrtev nezavedne zaslepitve, v nekem smislu prostovoljne zmote. Naseda videzu, da se sporazumevamo zaradi prenosa podatkov in njihove resničnostne vrednosti, dejansko pa je žrtev besednega učinkovanja, tj. srečanja dobesednega pomena in želje. Če je dotik srečen, nasede učinku; namesto da bi resničnostno vrednost sporočila preveril, jo predpostavi. Zato se tudi on utaplja — v prenesenem pomenu — le da tega ne ve.

Slepec v prenesenem pomenu, funkcionalno nepismeni govorec materinščine, se smeje nesporazumu dejanskega slepca in nesrečnim posledicam tega nesporazuma. Ob razkritem nesporazumu drugega se sprosti travmatsko jedro, ki je posledica njegove zaslepitve in tlačitve tistih dejstev, ki niso skladna z njegovim verjetjem. Čeprav noče vedeti zanje, postaja njihova žrtev. Šala je na preneseni ravni — tako da je preneseno slepoto, zaslepitev govorcev materinščine — prikazala v podobi dejanske slepote, razgalila travmo dejanskega sporazumevanja, jo sprostila v obliki ostre fiziološke reakcije — smeha. V fiziološki kod prestavljena travmatizacija in napetost se je razrešila. Prav zato šale delujejo zdravilno, ne pa tudi osvobajajoče, zdravijo simptome, ne pa bolezni. Delujejo na nezavedni ravni, kot srečanje dveh sporočil: žrtev prvega je oseba iz šale, žrtev drugega je tisti, ki se smeje. Toda ta se ne smeje sebi in svoji travmi, smeje se drugemu. Tisto, kar se smeje, pa je fiziologija njegovega telesa, njegov travmatizirani del, ki lastno travmo razreši tako, da se smeje travmi drugega. Nezavedno spregovori skozi govorico šale in smeha. Nezavedno se smeji. Komu se smeji nezavedno, v simbolični kod neprevedeni strdek nesrečne potlačene izkušnje? Zasmeje se, ko se v obliki šale ubesedi nesporazum, zaslepitev, ki proizvede tlačenje dejanskega v imenu želje drugega, gospodarja. Zasmeje se, ko to dejansko v sporočilu šale pokoplje žrtev nesporazuma, ki pa seveda ni tisti, ki se smeje. Ali užitek smeha, njegov sproščujoči učinek, ni oblika sadizma in agresivnosti? Ali ta ni posledica travm, ki nastajajo kot posledica protislovij med verjetjem in »resničnostjo«, zaradi česar utajujemo podatke razuma in čutov in postajamo žrtve lastne slepote? Šala je smešna, dokler ne razkrijemo njene zakrite logike.

Naslednji nesporazum je posledica srečanja dveh različnih kontekstov ob istem besedilu.

2. V gostilno plane krepak dedec in že pri vratih zavpije: »Ali je v tej beznici kdo močnejši od mene?« Deset mladcev, prijetno nakresanih in pripravljenih za pretep, takoj vstane. »No, čudovito«, reče dedec pri vratih, pridite porinit tovornjak, ker mi noče vžgati!«

Isto poved v raznih kontekstih razlagamo različno. V kontekstu gostilne je razumljena kot vabilo na pretep, v voznikovem kontekstu kot iskanje človeka, ki bi lahko pomagal poriniti tovornjak. Poved ustvari videz podobnosti med dvema kontekstoma in omogoči vdor razlage iz prvega v drugi kontekst. Učinek nesporazuma je spet kaznovalen. Taki nesporazumi so med dejanskim sporazumevanjem pogosti. Človek se ujame v spretno nastavljen kontekst drugega in gre zanj po kostanj v ogenj.

Med dejanskim sporazumevanjem sporočevalec namere in zaželenega učinka praviloma ne izreče, ampak jih izrazi z izbiro pomena, podatka in oblike sporočila. Tudi naslovnik dejanskih učinkov sporočila ne izreče, ampak je njihova žrtev. Tako se ti ne kodirajo v osvobajajoči verbalni kod, ampak v fiziologijo telesa, v kod čustvenih modalitet. Govor ima tem večje travmatske učinke, v čim večji meri govorci verjamejo, da je dobesedni pomen in resnica namera sporočila in v čim večji meri so ti dejansko le sredstvo učinka in merijo v naslovnikovo željo. Tako sporazumevanje je podobno igri mačke z mišjo; mačka se igra in uživa, miši pa gre zares. Travmatsko deluje srečanje dveh sporazumevalnih strategij in diskurzivnih vrst: razumskologične in pragmatičnoučinkovalne. Človek, ki je zavezan razumskemu diskurzu, je umeščen v diskurzivno okolje, kjer se v imenu ciljev kršijo vsa načela etičnega, logičnega in neprotislovnega sporazumevanja. V takem položaju je razumnik povsem nemočen in vselej poražen. To se dogaja zlasti razumnikom v družbah, v katerih oblast celotno družbo travmatizira s svojo ideologijo in ne dopušča razvijanja razmeroma avtonomnih diskurzivnih vrst, znanstvene in umetnostne. Ta izkušnja se verjetno pokaže tudi v fizioloških težavah razumnikov. To je seveda hipoteza, ki bi jo kazalo preveriti, izkoriščajoč dokumentacijo zdravstvenih

in psihiatričnih služb pa tudi z metodo intervjujev. Seveda se ta pojav pokaže tudi v obrnjeni luči, upovedati ga je mogoče tudi s stališča vladajoče ideologije: razumniki imajo z ideologijo težavo zato, ker so duševno moteni. Vzrok in posledica, rabelj in žrtev, svoji vlogi zamenjata. Tako ideolog mimogrede komentira razumnikovo odzivanje: Ali ne vidite, da so vsi skupaj motene osebnosti? Pa še komunicirati ne znajo. Gospodar namreč ni motena osebnost. On je tisti, ki pozna cilje in izbira sredstva za njihovo uresničevanje. Zanj je govorica transparentna.

Ali naj na račun sporazumevalnih nesporazumov in prevar delamo vice? To znajo le humoristi, ustvarjalci, ki so zmožni notranjo logiko sporazumevanja preseliti v konkretno podobo po poti intuicije in ustvarjalnega preskoka, mimo razumske analize. Znanost pa lahko na podlagi analize šal razkrije vrste sporazumevalnih nesporazumov in prevar ter njihove travmatske učinke in posledice. Ali naj oblastniki najamejo dvorne norce, ki bodo zdravili travmatizirano ljudstvo? To oblast že davno počne, zato tudi prenaša šale na svoj račun in plačuje režimske šaljivce. Ljudje so zadovoljni, da se lahko smejejo, in več ne zahtevajo. Toda čemu se bomo smejali, ko bodo razkrite možnosti, učinki in posledice sporazumevalnih nesporazumov? Še vedno bo zadosti slepcev, ki bodo verjeli dobesednemu pomenu, čeprav bodo žrtve njegovega učinka, in se bodo pripravljeni smejati lastni prevari, če bo njena žrtev drugi. Predvsem pa razumska logika nikoli ne bo ukazovala logiki želje, ampak obrnjeno. Razum lahko željo kroti, nadzoruje in korigira, ne more pa ji nikoli ukazovati. Nesporazumi pa nastajajo ob dotiku dobesednega pomena in želje. Željo lahko ukroti in zameji le razlika želja.

1.5. Ali je mogoče nadzorovati obe razsežnosti pomena sočasno

Potem ko smo skušali opisati dve mogoči razmerji do dobesednega pomena (dobesedni pomen kot sredstvo učinka ne glede na resničnostno vrednost in resničnostna vrednost dobesednega pomena kot namera in sredstvo učinka, se kaže vprašati, ali je ti dve sporočilni vrednosti mogoče nadzorovati sočasno. Ali je naslovnik lahko žrtev učinka dobesednega pomena in v njem naseljenega podatka, tako da sočasno nadzoruje resničnostno vrednost podatkov? Kadar resnica in zaželeni učinek nista skladna, kadar želimo doseči učinek z neresničnimi podatki, nam to uspe le tedaj, če naslovnik resnico predpostavi, se po njej ne vpraša in sporočilu verjame. Razlog verjetja je iskati v naravi njegove želje. Želje, potrebe, vrednote, interesi, čustva so tisto gnezdo, v katerega se naseli dobesedni pomen tako, da uspava razumsko razmerje do sporočila. Ali lahko sporočevalec sočasno izrablja jezik in pomen kot sredstvo učinkovanja in spoznavanja sveta?

Skušajmo odgovoriti z analogijo. V polju dvorazsežnostne zgrajenosti smisla je podobno, kot če gledamo podobo, ki ima lahko sočasno dva pomena, pomen zajca ali račke. Vidim lahko le ali zajca ali račko, a nikoli sočasno obojega. Ko se oko zasiti videnja račke, se premakne in ujame podobo zajca.

»Umetnostna dela niso ogledala, a z ogledali delijo tisto neujemljivo magijo, ki jo je težko izraziti z besedami. Keneth Clark, mojster samoopazovanja, nam je nedavno živo opisal, kako je sam doživel poraz, ko je skušal ujeti iluzijo. Gledajoč nekega čudovitega Valazqueza si je zaželel opazovati, kaj se dogaja, ko se poteze čopiča in barvni madeži pretvarjajo, ko se opazovalec odmika, v vizijo preoblikovane stvarnosti. Toda če se je še toliko naprezal, približeval in oddaljeval, ni mogel sočasno videti eno in drugo, pa se mu je tudi odgovor na vprašanje, kako do tega preoblikovanja prihaja, stalno odmikal (E. H. Gombrich, Umetnost i iluzija, Nolit, Beograd, 1984: 21—22). Ali je mogoče po analogiji sklepati, da v okviru sporazumevanja ni mogoče sočasno služiti obema temeljnima vrednostma, resničnostni in ciljni, ampak le eni izmed njiju? Udejanjata se namreč z uporabo povsem različnih pragmatičnih strategij in etičnih vrednosti. Ciljne vrednosti se povezujejo s človekovo željo, resničnostna vrednost raziskuje razmerje izraz in pomen ter referenčna dejanskost ter se v tem okviru podreja načelom logičnega sklepanja in empiričnega preizkušanja. Ali se v okviru teh dveh mogočih vrednosti in

razmerij do dobesednega pomena ne konstituira razlika med dvema temeljnima diskurzivnima vrstama, znanstvenim in ideološkim diskurzom? To vprašanje bomo osvojili kot temeljno hipotezo, ki naj pomaga razkriti strategije ideološkega diskurzivnega učinkovanja.

1.6. Sklep

Opisali smo dve mogoči interpretativni razmerji do pomena, Pr in Cr. Pragmatično ali performativno razmerje Pr pomen podreja ciljnim vrednostim, tj. ilokucijskim nameram in perlokucijskim učinkom, spoznavno ali kognitivno razmerje pa ga podreja resničnostni vrednosti. Ker sporočevalec sestavin performativnega razmerja, tj. namer in zaželenih učinkov, praviloma ne izreče, se obe razmerji izražata v enaki obliki, v podobi navideznih konstativov. Tako je v sporazumevanje vgrajena točka zaslepitve, ko govorec verjame, da je namen sporočila podatek in njegova resničnost, dejansko pa je ta sredstvo učinka.

Semantična teorija je to dejstvo zaznala v obliki razlikovanja dobesednega in prenesenega pomena oziroma direktnega in indirektnega govora (Searle, 1975), torej v obliki dveh pojavnih kategorij. Zglede indirektnih govornih dejanj (kot so: Ali mi lahko podaš sol? Tukaj postaja vroče.) je uspela razložiti tako, da je upoštevala kontekstne podatke. Tu razvita teorija o dveh interpretativnih razmerjih do pomena omogoča nastali razcep v okviru semantične teorije zašiti, saj dve mogoči interpretativni razmerji do pomena (Pr in Cr) posploši v splošno veljavni interpretativni načeli produkcije smisla.

Opisani teoretični model, ki se sestoji iz dveh interpretativnih razmerij do dobesednega pomena, omogoča na novo osvetliti dve temeljni vrsti govornih dejanj, performative in konstative. Performativne formule so le jezikovno realizirane oblike performativnega razmerja. To se ne realizira samo v njihovi obliki, ampak pogosteje v obliki konstativov.

Opravljena teoretična razčlemba omogoča postaviti hipotezo o dveh temeljnih diskurzivnih vrstah oziroma sporazumevalnih praksah. Diskurz, ki pomen podreja ciljnim vrednostim, tj. nameram in učinkom ter na ta račun zatira spoznavno razmerje, bomo poimenovali ideološki diskurz. Diskurz, ki je zavezan iskanju resničnostne vrednosti v razmerju izraz — referenčna dejanskost in preiskovanju logičnih razmerij med trditvami, bomo poimenovali znanstveni diskurz. S tem smo seveda skušali definirati opozijsko razmerje, ki je konstitutivno pri tvorjenju slehernega smisla. V posebej nesrečnih okoliščinah pa se opisani razmerji lahko razideta. Veljavnosti hipotez ne bomo branili le z njihovo teoretično podprtostjo, ampak tudi z raziskavami dejanskih besedil. Opisati bomo skušali temeljne pragmatične, gramatične in semantične lastnosti omenjenih nasprotujočih si diskurzivnih vrst. Izhajali bomo iz zgledov optimalnih mogočih razlik oziroma razcepov obeh temeljnih razmerij do pomena. Raziskava o tem, kako se strategije ideološkega govora uveljavljajo v znanstvenih besedilih, še ni opravljena.

Protislovje med performativno in spoznavno razsežnostjo smisla se ne razrešuje samo v obliki nasprotujočih si diskurzivnih praks, ampak tudi v obliki nasprotja med zavednim in nezavednim znotraj osebka samega. Nezavedno sestavljajo prvine, ki jih osebek, da bi ohranil notranje ravnotežje in navidezno konsistentnost zavesti, potisne v nezavedno. Obstajanje nezavednega je v okviru tu razvitega pogleda na jezikovno sporazumevanje potrjeno kot nujno, dotaknili smo se ga prek razlage šale in smeha, postaviti je mogoče domnevo, da je vsebina nezavednega bliže »resnici« kot zavedno.

Zgradba nezavednega pripada splošni teoriji jezika in komunikacije, ni pa opisljiva z enakim kategorialnim aparatom. Vseobsegajoči model govorice v njeni zavestni in nezavedni razsežnosti bo najbrž vseboval štiri interpretativna razmerja, med njimi tudi tako, ki bo zmožno interpretirati nesimbolizirani strdek »resnice«, neprežvečeni grižljaj izkušnje, ki se je ustavil v »zadrgnjenem grlu« (tako da je

blokiral motoriko govornih organov) in zaobšel možnost jezikovne simbolizacije. Ta »košček« zato ni postal del naše zavesti, ampak je ostal »realno« v nas. Vsekakor nismo daleč od opisa razcepljenega subjekta v polju govorice. Ta človeka podreja, skuša podrediti želji gospodarja, čeprav se prikazuje, kot da služi »resnici«. To je točka komunikacijske zaslepitve. Ne da bi vedeli in pod videzom objektivnega sporazumevanja sporočevalec prek sporočila vloži v nas nezavedno intencijsko naravnanost do sveta. Sporočenih vsebin ne predelamo spoznavno, ne postanejo del našega vedenja, ampak jih nehote in nevede »prevajamo« v dejavnostne (performativne) kategorije. Ali je v vsako sporazumevanje vgrajena prvina hipnotične moči, zakrita sugestija, ki si je — da bi ostala neprepoznana — nadela videz resnice in ki nam potem narekuje, kaj naj storimo?

Ali je govor, dejanje, opisljivo z glagolom *povedati*, en sam veliki performativ, ki se nikoli ne izreče tako, da bi ekspliciral namero in zaželeni učinek, ampak se preseljuje v vsebino sporočenega, meri pa v željo drugega?

2. HIPOTEZA O DVEH[1] DISKURZIVNIH VRSTAH[2]

Nasprotje med znanostjo in ideologijo je empirično dejstvo, ponazoriti ga je mogoče z neštetimi zgledi iz zgodovine in sočasnosti. Kako pojasniti njuno nepomirljivo družbeno razmerje z analizo diskurza, saj se obe dejavnostni vrsti dogajata v območju jezika in besedila? Skušajmo njuno opozicijsko lego opredeliti v razmerju do pomena. Umeščata se na križišče dobesednega in prenesenega pomena, dveh mogočih razlag iste konstativne oblike, v polju komunikacijske resničnosti ubereta različne smeri. Znanost je zavezana preiskovanju resničnostne vrednosti trditev, možnosti eksplikacije implicitno vsebovanih pomenskih vrednosti in odkrivanju novih pomenskih razmerij. Tako proizvaja nove pomenske vrednosti ter na podlagi odkritij v polju pomena napoveduje mogoče, čeprav čutno nedojemljive svetove, ter omogoča ustvariti novo predmetnost.[3] Ideološki govor izraz, pomen in resničnostno vrednost podreja ciljnim vrednostim in zaželenim učinkom. Ne zanimajo ga pomenska in logična razmerja med trditvami in razmerje med trditvijo in dejanskostjo, ampak predvsem dotik pomena z naslovnikovimi prepričanji in posledičnimi ravnanji. Ideološki govor »dela«, tako da nagovarja drugega. Ker pomen, njegovo resničnostno vrednost in naslovnika instrumentalizira — jezik spreminja v sredstvo učinkovanja, drugega pa v delovno orodje — slej ali prej izniči spoznavni smisel govorne dejavnosti. Srečanje z znanstvenim diskurzom postaja zanjo neprijetno, saj ta besedam vrača pomen in preiskuje njihovo resničnostno vrednost. V nadaljnjem besedilu bomo skušali potrditi, da je ideološki govor spoznavno neproduktiven, da dejansko ukazuje drugemu in da skuša svojo lego v polju družbenih razmerij zakriti.

Da bi besede zaživele v polni performativni moči in se izognile morebitnim neprijetnim srečanjem z resničnostno vrednostjo in referenčno dejanskostjo, je treba opraviti nekatere gramatične in pragmatične operacije. Te so:

1. Besede je treba pomensko izprazniti, manko pomena pa nadoknaditi z vrednostnim nabojem, ki cilja v željo drugega, tako da ga nagovarja ali mu grozi: ideološka paradigma vselej proizvede ideološko izrazje. Za razliko od znanstvenega izrazja je pomen ideološkega izrazja nedogovorjen, njegova predmetna vsebina ni definirana, zato pa je vrednostno natančno opredeljena.
2. Vezi med pomenskimi prostori in referenčno dejanskostjo je treba prerezati in jih speljati drugam. To je mogoče doseči po raznih poteh:
   — z zamenjavo meril resnice. Merilo resničnosti trditve ni več empirično dejstvo ali logični dokaz, merilo resnice postanejo ciljne vrednosti, norma-

tivni predpisi in dogovori. Dogovori in predpisi so spremenljivi, ciljne vrednosti pa so umeščene v vedno bolj odmikajočo se prihodnost.
— Merilo resnice zamenja merilo revolucionarne prakse, tj. performativna dejavnostna kategorija, ki pa se v ideološkem diskurzu potrjuje kot zaveza besedi, ne pa njenemu udejanjanju.
— Sklepanje poteka po naslednjem silogizmu: res/prav je, ker nas vodi k ciljem; ker je skladno z dogovorom oziroma večinskim stališčem.
— Sporočila so slovnično oblikovana tako, da onemogočajo identificirati referenčno dejanskost.

3. Dejanske interesne razlike v družbi je treba na simbolični ravni zakriti v obliki enotnega, t.i. podružbljenega subjekta. Ta se izreka v imenu splošnega družbenega interesa in praviloma v množini ali brezosebno. Družbeni dialog kot oblika participacije pri konstrukciji smisla in možnost preveriti resničnostno vrednost trditev je nezaželen.
4. Znanstveno teorijo, sistemsko in strukturno urejeni pojmovni aparat, značilen za znanstveni diskurz, ki omogoča sklepanje, izpeljevanje impliciranih in presuponiranih pomenov, nadomeščajo hierarhično urejene položajske vrednosti sporočevalcev. Trditev ima tem večjo »posplošitveno« moč, s čim višjega mesta je bila izgovorjena, in zavezuje k ponavljanju vse, položajsko podrejene sporočevalce. Miselni napor, potreben za logično sklepanje, nadomeščajo čustvene vrednosti raznih modalitet: strah pred posledicami neposlušnosti in želja po dobičku.

Skušajmo tu postavljene trditve o značilnostih ideološkega govora ponazoriti z zgledi dejanskih besedil.

2. 1. »V imenu . . .«

Temeljna konstitutivna točka ideološkega govora so ciljne vrednosti, ideali. Družbeni ideal je točka, v katero se umešča dokončna izpolnitev nikoli izpolnjene želje. To je npr. kraj, kjer bo delal vsak po svojih zmožnostih, a jemal po svojih potrebah. V idealu vsebovana obljuba o končni zadostitvi želje kroti človekovo aktualno željo in odlaga njeno zadovoljitev. Posledica tega zatajevanja je presežna vrednost, od katere živijo nosilci ideološke zaslepitve. Raven dejanskega zadovoljevanja lahko doseže skrajno preživetveno točko, a človek še vedno verjame in še bolj želi. Bolj se cilj odmika, večje je hrepenenje po njem. Ta zazrtost v vedno bolj odmikajočo se prihodnost (religija je zadovoljitev želje premestila celo v posmrtno življenje) zaslepi pogled in ga odvrne od dejanskosti. Temeljni molitveni obrazec tako ostaja še vedno dejaven, le da je božje ime nadomeščeno z drugimi vrednostmi.

Če v besedilu Boj za ustavnost in zakonitost je temeljni interes delavcev (Uvodna beseda člana predsedstva CK ZKJ Milana Pančevskega na seji centralnega komiteja ZKJ — Uveljavljanje zakonitosti ni etatizem, Beograd, 25. sept. 1987, po poročilu v Delu) pogledamo 7 zaporednih povedi, se v petih izmed njih pojavi sintagma »delavski razred«, in sicer v naslednjih zvezah: interes delavskega razreda, sredstva uresničevanja samoupravnih, delavskorazrednih in demokratičnih temeljev . . ., obramba in orožje delavskega razreda, oblika kontrarevolucionarnega delovanja, kar objektivno povzroča veliko zaskrbljenost in negativno vpliva na razpoloženje v delavskem razredu, varstvo temeljnih interesov delavskega razreda, ogroženo je samoupravljanje in položaj delavcev v združenem delu. Ob tem je pojem delavski razred eden najmanj opredeljenih pojmov. Zakaj se ta pojem ne opredeli, je več kot očitno. Kakor hitro bi dobil status definiranega pojma, bi najbrž izgubil svoj vrednostni naboj, hkrati pa bi se določile meje njegove referenčne veljavnosti. Verjetno bi se pokazalo, da sta dejanska pripadnost temu razredu in pogostnost njegovega izrekanja v nasprotnem razmerju.

Ciljna opredelitev za ideale omogoča, da se v njihovem imenu posega po kakršnih koli sredstvih. Cilj namreč sredstvo posveti. Vsebina velikih ciljev se potem udejanja s sredstvi, ki tem ciljem nasprotujejo. »Seveda so vse to počenjali v imenu velikih gesel, kot npr.: v imenu veličine italijanskega naroda in njegove dvatisočletne kulture; ali v imenu delavskega razreda in njegove osvoboditve; ali v imenu nemškega naroda in arijske rase, Führerja in Reicha.« Postavlja se seveda vprašanje, ali cilj lahko opraviči sredstva ali pa ni samo pretveza za njihovo uporabo. Strategija je podobna igri, pri kateri človekov pogled usmerimo drugam, medtem pa mu kaj zmaknemo s krožnika. Nasprotje med cilji in sredstvi vnaprej preprečujejo, da bi cilje kdajkoli udejanjili. Šele pogled v zgodovino ideologij bi odgovoril na vprašanje, ali si je človek zares najprej postavil velike cilje in potem v njihovem imenu posegal po vsakršnih sredstvih ali je bilo razmerje obrnjeno: človek si je cilje izmislil, da bi opravičil sredstva in izkoristil trenutek, ko človek strmi v daljno, obljubljeno deželo, a spregleda, kaj se dogaja v dejanskosti.

2.2. Instrumentalizacija pomena in naslovnika

Strategija ideološkega govora je naslednja: pomen in v njem sproščeni podatek je preračunan na učinek, cilja v željo drugega. Ta pa verjame, da je zavezan resnici in prenosu objektivnih podatkov. Tako ideološka resničnost nastaja kot posledica učinka besed, ki so se odrekle spoznavnim vrednostim. Če je laž učinkovitejša od resnice, je v imenu ciljev dopustno tudi lagati. Dejanska učinkovitost ideološkega govora je mogoča, če so izpolnjeni nekateri pogoji: (1) govorec materinščine je funkcionalno nepismen in ne pozna postopkov izrekanja in tvorjenja smisla; (2) družbeni dialog je prepovedan ali oviran; to preprečuje preiskovanje resničnostne vrednosti sporočila; (3) izrekanje resničnih trditev z ideološko nezaželenim učinkom se opredeli kot spodkopavanje ciljev; (4) manko lastnih etičnih vrednosti ideologija nadomesti z zahtevo po moralnem ljudstvu; močno se poudarja pomen vzgoje, izobraževanje pa se zanemarja; (5) manko spoznavnih in etičnih vrednosti ideolog zakrije s presežkom ciljnih vrednosti; ti pa so kot merilo resničnosti nedostopni, saj se odmikajo v vedno bolj oddaljeno prihodnost.

Če ideologa ujamemo v dialoško matrico, se razkrije razlika med strategijo ideološkega govora in dejanskim udejanjanjem ideoloških vrednosti. Razliko ideolog zašije s tolažilno strategijo: Nikoli ni tako slabo, da bi ne moglo biti slabše.

To strategijo dokazuje naslednji pogovor predsednika ZIS z nemškim novinarjem:

Novinar: Gospodarski rezultati še nikoli niso bili tako slabi kot sedaj.

Mikulić: To ne drži... Lansko polletje smo sprejeli dva svežnja ukrepov. Po zaslugi teh ukrepov smo povečali proizvodnjo in izvoz in zajezili rast inflacije. inflacije.

Novinar: In vendar se je inflacija povečala s slabih 80 na 100 odstotkov.

Mikulić: Brez našega programa pa bi se konec leta povečala na 100—115 odstotkov.

(Tičimo v začaranem krogu. Teleks, 1987, št. 14, s. 30—31)

Neprijetnemu podatku se izognemo tako, da postrežemo s še slabšo možnostjo. Če umestiš dejansko stanje v strateško perspektivo *Nikoli ni tako slabo, da bi ne moglo biti še slabše*, dosežeš učinek relativne uspešnosti. Pozornemu bralcu ne uide nasprotje, ki obstaja med tako perspektivo družbenega razvoja, ki se tudi neizpodbitno empirično udejanja, in perspektivo, v imenu katere se ideološki govorec izreka in ki mu daje navidezno moralno in dejansko materialno podlago za to, da vztraja. Ob tem zgledu je mogoče videti, kako se dejansko udejanjanje socializma in njegovo performativno udejanjanje v simbolični razsežnosti, v obliki socialistične ideologije, razhajata.

2.3. Ideološko besedišče — namesto pomena vrednostni naboj

Za znanstveno izrazje je značilno, da so pomeni izrazov definirani, izrazje je mednarodno sprejeto. Tako se znanost pri pojasnjevanju pojavov odpoveduje vrednostni konotaciji in sporazumevalni menjavi vrednostnega presežka. Nasprotno pa ideološko besedišče sestavlja vrsta opozicijskih poimenovanj, katerih pomen je nedefiniran in slabo razumljen, manko pomena pa nadomešča vrednostna konotacija. Z njihovo rabo ustvarjamo pri opisovanju pojavov vrednostni presežek in prav ta je predmet sporazumevalne menjave. Ideološki govor nas ne vprašuje po osebnih stališčih, z načinom govora nam ta celo onemogoča, ampak nam stališča vsiljuje, tako da prek vrednostno zaznamovanih poimenovanj deluje na naša prepričevanja.

1. Posebno težo in dramatično razsežnost ima kršenje temeljnih pravic in svoboščin občanov na Kosovu. V tem primeru se kaže delovanje protisocialističnih in sovražnih sil s pozicij albanskega nacionalizma in separatizma ter neučinkovitost institucij političnega sistema, oportunizem in pasiven odnos ZK in drugih socialističnih sil. (Boj za aktivnost in zakonitost je temeljni interes delavcev. Uvodna beseda člana predsedstva CK ZKJ Milana Pančevskega na seji CK ZKJ — Uveljavljanje zakonitosti in etatizem, Delo, 1987.)

Referenčna dejanskost je poimenovana s sintagmami kršenje temeljnih pravic in svoboščin občanov; delovanje ... sil s pozicij ...; neučinkovitost institucij ... Izglagolski samostalniki zakrijejo podatke o udeležencih: ne zvemo, kdo je tisti, ki pravice krši, komu jih krši in katere pravice krši. Stopnja nejasnosti in dvoumja je posebej velika, saj je Kosovo večnacionalna pokrajina in je veliko mogočih kombinacij: Albanci Albancem; Albanci Srbom; Srbi Srbom; Srbi Albancem. Ob tej pomenski nejasnosti pa je vrednostna konotacija usmerjena s poimenovanji: protisocialistično, sovražno, nacionalistično, separatistično, oportunistično, pasivno. Kakšeni sklep omogoča besedilo? Mimo poznavanja dejanskih dogodkov in brez možnosti osebne razsoje je mogoče jasno negativno stališče do dogajanja na Kosovu ali kar Kosova. Na Kosovu se dogaja nekaj, kar je za nas nesprejemljivo, saj je protisocialistično, sovražno, nacionalistično, separatistično. Ideološki diskurz nas ne vprašuje po osebnih stališčih, ta nam celo onemogoča, ampak nam stališča vsiljuje, želi naš apriorni pristanek, tako da prek vrednostno zaznamovanih poimenovanj deluje na našo čustveno in vrednostno naravnanost do pojava.

Vrednostne dihotomije, sestavljene iz poimenovanj, katerih pomen ni razumljen, razmerje med poimenovanjem in referenčno dejanskostjo pa je nepreverljivo, ustvarijo ideološko nasprotje in ovirajo razumsko utemeljevanje. Ponazorimo trditev z razčlembo, ki jo je opravil Z. Kodelja:

2. Na eni strani imamo v zadnjem času prevladujočo artikulacijo »enotnosti šolstva« z uniformnostjo politike in sistema vzgoje in izobraževanja, ki predpostavlja urejanje vseh vprašanj »sistema vzgoje in izobraževanja z zveznim zakonom«. Na drugi strani pa imamo artikulacijo »enotnosti šolstva« z vzpostavljanjem in razvijanjem enotnosti samo na osnovi družbenih dogovorov oz. sodelovanja republik in pokrajin ... Vsaka od teh artikulacij dojema nasprotno iz svoje perspektive tako, da je tisto, kar je s prve artikulacije dojeto kot »enotnost« z druge dojeto kot »unitarizem« in »uniformizem«, kar je za prve videti kot »lokalizem« in republiški in pokrajinski »etatizem«, je za druge videti kot »specifičnost republik in pokrajin«; kar je za prve »nacionalizem«, je za druge »neodtujljiva pravica narodov in narodnosti« itd. Zdenko Kodelja, Ustavne spremembe in poenotenje šolskega sistema. Mladina, 34/9. okt. 1987, s. 29).

Kodelja razloži to početje tako:

»Ponovno skušajo tako strukturirati ideološko polje, da je vsako nasprotovanje centralizaciji in podržavljanju šolstva označeno za protijugoslovansko in protirazredno delovanje s pozicij republiškega separatizma in nacionalizma, njihova lastna pozicija pa kot zastopanje pravih in skupnih interesov delavskega razreda in vseh narodov in narodnosti Jugoslavije.«

Namesto, da bi se stališče ene ali druge strani oprlo na argumentacijo, se ta nadomesti z negativnim ali pozitivnim vrednotenjem stališča, izraženega z ideološkim izrazjem.

Prepričevalni postopek teče po naslednjem vzorcu: Tvoje stališče je nesprejemljivo, ker je protijugoslovansko in protirazredno delovanje s pozicij republiškega nacionalizma in separatizma. S človekom, ki je nacionalist, separatist, naravnan proti jugoslovanstvu in interesom delavskega razreda, komunist nima kaj razpravljati. Vrednostno zaznamovanje pojavov prepreči možnost utemeljevanja. Ideološki diskurz se tako izmika dotiku z razumskim argumentom.

Utemeljevalni postopek ideološke govorice ponazarjata naslednja zgleda:

3. Uzakonjati manjšinsko stališče *pomeni* (podčrtala O. K. G.) — uzakonjati frakcije in frakcijske boje, na kar ni ZK nikoli pristala.

Pomen A (uzakonjati manjšinsko stališče) se »prevede« v ideološko vrednost (uzakonjati frakcije in frakcijske boje): A pomeni B. Stališče B pa je v ideološkem kontekstu znano. Spomin se obudi s sklicevanjem na moč posameznika ali institucije. Ponovno se pokaže, da ni pomembna vsebina in utemeljenost trditve, ki jo izreka kaka manjšina ali posameznik; trditev ni sprejemljiva zato, ker jo izreka manjšina. Ideološki diskurz potemtakem ne operira z vsebinami in argumenti, ampak prešteva ljudi in teži k enotnosti večine.

4. Videti v vzgojnem smotru »vsestransko razvito osebnost« našo »konceptualno nemoč«, »abstraktno, prazno, tavtološko formulo«, ki lahko služi komurkoli in čemurkoli« ali pa »ideološko izumljeni konstrukt zunaj objektivnosti človeka in družbe ter zunaj vsakršne znanostne refleksije stvarnosti« ali pa »fantazmo, ki jo odrasli potrebujejo, da bi zdržali v svoji odtujenosti (itd.) pomeni ali nepoznavanje temeljnih Marksovih opredelitev bistva človeka in razvoja ali pa njihovo namerno pozabljanje zaradi drugih namenov (I. Mrmak, cit. po Mladina, št. 40, 29. nov. 1985, str. 16).

Že prikazani »utemeljevalni« vzorec se ponovi. Nasprotnikova trditev se ovrže tako, da se določi njen ideološki smisel (A pomeni B). Ta pa je nesprejemljiv, ker ni skladen z ideološkimi opredelitvami, saj načenja ideološko besedišče in ideološki diskurz. Bistvo take »argumentacije« je, da besedilo prestavi s spoznavne v pragmatično ideološko razsežnost. Ne poskuša ovreči resničnosti trditev po poti teoretičnega ali empiričnega dokazovanja. Zaveda pa se učinkov takega govora, zato sporočevalcu nemudoma pripiše slabe namene (drugi nameni) ali pa ga skuša osebnostno razvrednotiti (nepoznavanje Marksovih del). Beseda marksizem v takem postopku ne pripada več teoretičnemu diskurzu, ampak z njenim izrekanjem dokazujemo pripadnost ideološki paradigmi.

Kdaj je ideološki govor optimalno učinkovit? Tedaj, ko človek verjame v ime (poimenovanje) besedo tako močno, da se ne vpraša za njen pomen, referenčno dejanskost, ki se v pomenski prostor domnevno naseljuje, in ne verjame podatkom čutov in razuma, če ti niso skladni z domnevno vsebino besed. Človek verjame, da živi v socializmu in ne zazna stvarnosti, ki je s tem imenom poimenovana, ali obrnjeno, noče prepoznati tistih morebitnih prvin socializma, ki se udejanjajo pod drugačnim poimenovanjem. Na tej točki ideološka zaslepitev (tj. zamenjava ciljnih in resničnostnih vrednosti) doseže vrh, udejanjen je popolni razcep napetega in nepomirljivega razmerja med spoznavno in performativno razsež-

nostjo sporočila. V celoti prevlada performativna moč besede, tj. instrumentalno razmerje do pomena, resnice in naslovnika. Lahko bi rekli, da je dosežen zlom razumskega razmerja do sveta.

2.4. Podružbljeni subjekt

Ideološki govor opravi dve temeljni operaciji: 1. govor odveže resničnostnih in iskrenostnih pogojev ter njihov manko nadoknadi s ciljnimi vrednostmi; 2. v govoru zabriše mnoštvo različnih subjektov in njihovih interesov ter na simbolični ravni vzpostavi enotni subjekt. Ta se praviloma izreka v 1. os. mn. ali v brezosebni obliki (prizadevali si bomo, ustvarili bomo, spodbudili bomo, povečali bomo/je treba . . .). Vendar »podružbljenemu subjektu« kdaj uide protislovna formulacija, ki razliko, ki bi morala ostati zakrita, nehote razkrije.

1. N. N. se razburja: »Od kod Rotarju pravo, da omenja in piše v imenu nas — naroda« (Svetu revije Mladina, Mladina, št. 36/23. okt. 1987:2).

   Pisec Rotarju odreka pravico, ki si jo sam istočasno jemlje. Kajti N. N. se izreka oz. vprašuje v imenu nas — naroda.

2. Komunisti smo se glede teh vprašanj izrekli. Sporočili smo svoje mnenje članstvu in tudi slovenski javnosti in dosledno zavračamo tako oceno komunistične partije (T. Tomlje, Komunist).

   Sporočevalka se izreka v imenu vseh komunistov, vendar že naslednji trenutek tako izrekanje proizvede težavo: množico vseh komunistov razcepi na dve podmnožici, na »množico« tistih, ki so se izrekli, in na množico tistih, ki so samo člani in bodo to mnenje sprejeli za svoje in ga ponavljali. Za podružbljenim subjektom se skriva skupina individualnih subjektov, ki očitno misli za druge in jim ukazuje. Tak govor razkriva, da je podružbljeni subjekt lažni subjekt, ki na jezikovni ravni zakriva dejansko obstoječe in hierarhično strukturirane razlike med družbenimi subjekti.

3. Razpravljalci so povedali, da se zadnje čase srečujejo z novimi oblikami izražanja nezadovoljstva med delavci. Število štrajkov se ni bistveno povečalo, narašča pa latentno izražanje nestrinjanja z ekonomsko politiko. Te oblike so večinoma manj vidne, trajajo dalj časa in imajo hude posledice. Sindikat se bo moral z novimi oblikami spopasti in zato razviti popolnoma nove metode dela (M. Jakopec, Ko argument ne pomeni nič več. Ocena predsedstva mestnega sindikalnega sveta Ljubljana: varnostno politične razmere v Ljubljani so slabe — Latentno izražanje nezadovoljstva, Delo, sreda, 25. nov. 1987).

   V tem besedilu se začrta ostra razlika sindikat — delavci. Delavci so nezadovoljni, toda sindikat se ne bo ukvarjal z vzroki njihovega nezadovoljstva, ampak bo skušal razviti take oblike dela, da bo z njimi preprečil izražanje nezadovoljstva. Sindikat se ne izreka v imenu delavcev, v čigavem imenu se potem izreka?

   Sporočevalci iz naših zgledov so se izrekli 1. v imenu JLA, 2. v imenu ZKS in 3. v imenu sindikata. Izrekali so se v obliki enotnega subjekta, a so nehote razkrili njegovo razklanost.

4. S sintagmo »govorim o nosilcu funkcije in ne o sebi« se vzpostavlja razlika med dvema vrednostma sporočevalca, razlika med vrednostmi, ki so povezane z družbenim položajem, in tistimi, ki so povezane z osebo ne glede na položaj. Ideološki govor ima največjo moč tedaj, ko so položajske vrednosti strukturirane hierarhično, če govor sporočevalca v nadrejeni legi zavezuje sporočevalce v podrejeni legi in če so položajske vrednosti odvisne od slepe pripadnosti strukturi, ne pa od moralnih in umskih sposobnosti tistega, ki kako mesto zaseda. Zasedba ustreznega položaja v mreži družbenih razmerij omogoča tistemu, ki ta položaj zasede, izrekanje deklarativov. To je tisto

idealno mesto, kjer si kot oseba lahko brez moralnih in spoznavnih vrednosti, vendar imajo tvoje besede tako rekoč nadnaravno moč; omogočajo ti, da z rekanjem udejanjaš vsebino izrečenega. Toda to je dejansko samo mesto, prek katerega se struktura obnavlja, tako da v svoje okvire sesa nove pripadnike ali nesprejemljive člane izvrže. Da bi se zakrilo neskladje med osebnostnimi vrednostmi in vrednostmi, ki jih sporočevalcu dodeljuje struktura, se velika pozornost posveča ceremonialom poimenovanja nosilcev vlog in sprejemanju novih članov ideološke matrice. To velja za vse ideologije.

2.5. How to do things with words?

Da hočejo ideologi ustvariti socialistično samoupravno družbo z besedami, o tem ne kaže dvomiti. Pravilnost domneve je mogoče potrditi z empiričnim gradivom, brezmejnimi gorami popisanega papirja (ki bi mu pač ne mogli priznati strokovne ali znanstvene vrednosti) ter rekami časa, ki je pretekel na sestankih. Medtem pa se obljubljena dežela vse bolj izmika. Toda kje tiči paradoks govorice, ki obljublja nebesa, udejanja pa njihovo nasprotje? Ali je težavo mogoče razrešiti z zdravorazumarskim sklepom, da smo preveč časa izgubili z govorjenjem, zdaj pa je zagotovo napočil čas, ko bo treba prenehati govoriti in začeti delati, preiti od besed k dejanjem? Ta sklep temelji na predpostavki, da tisti, ki govori, ne dela. Napotuje torej k telesnemu delu, krampu, sekiri in motiki, temu neizbežnemu učinku govorice, ki izničuje pomenske vrednosti besed. Kaj želi in hoče ideolog, ki se izreka v imenu vsestransko razvitega in ustvarjalnega samoupravljalca, ki napiše gore papirja in izreče reke besed, potem pa se vsem tem besedam odreče in pristane pri nebesednem delu? Predvsem kaže zanemariti vprašanje, kaj kdo želi in hoče, ampak je treba pojasniti, kaj s svojimi besedami dejansko počne. Ali je paradoks tega besednega hotenja, zaklinjanja, obljubljanja, spodbujanja . . ., ki zatrjuje, da želi z besedami udejanjiti nekaj, kar se potem v dejanskosti vse bolj izmika, da tisti, ki govori, dejansko počne nekaj drugega? Ali ideološki govor ne konstituira nasprotje med tistim, kar ta govor zatrjuje v performativni razsežnosti (prepričanja, verovanja, želje, hotenje, namere) in kar dejansko »dela«? Ideološki govor se izreka v imenu socializma in očitno namerava svojo željo udejanjiti z besedami, saj proizvaja vedno več besed. Toda čim več besed proizvede, tem bolj se cilj, v imenu katerega so bile besede izrečene, odmika. Zato se postavlja vprašanje, ali je besedno delo sploh mogoče in če je mogoče, potem ideološka govorica zagotovo ni oblika besednega dela.

V polju govorice je mogoče delati po dveh poteh, po poti prepričevanja in ukazovanja drugemu in po poti »neposredne« besedne proizvodnje. Oblika besednega dela je znanstveni diskurz. Znanstveni diskurz odkriva svetove, ki jih čutno ni mogoče dojeti, a jih je mogoče z gotovostjo napovedati, ustvarja nove pomenske vrednosti (vednost) pa tudi novo predmetnost. Je oblika besednega dela, ki proizvaja tako, da po logični in empirični poti preizkuša resničnost trditev ter iz njih sklepa na nove mogoče pomenske vrednosti in razmerja med njimi. Ker znanost dela, je zavezana želji po resnici oz. ji prav zaveza pomena resničnostni vrednosti omogoča ustvariti nove pomenske vrednosti.

Ideolog morebiti verjame, da z besedami dela samoupravni socializem, dejansko pa hoče, da bi ga gradili drugi. Socializem gradi tako, da ukazuje drugemu. V imenu ciljnih vrednosti spreminja pomen v ukaz, človeka pa v orodje. Tako besede kot naslovniki izgubljajo dostojanstvo in tvorno moč v produkciji vednosti in smisla.

Ta temeljna razlika na področju besednega dela in pa dejstvo, da preiskovanje resničnostne vrednosti trajno ogroža ideološki diskurz, omogoča pojasniti ne-

pomirljivo, v zgodovini nenehno potrjujoče se nasprotje med znanostjo in ideologijo, in to ne le v družboslovju, ampak tudi naravoslovju.

Zato si ideologija prizadeva za vsako ceno doseči apriorno zavezništvo z znanostjo, na najbolj izpostavljenih mestih (npr. vzgoja in izobraževanje) pa se skuša vseliti neposredno ali prek nereflektiranega drugega ter si samo nadeti nalepko znanstvenosti. Kadar ideologiji uspe zatreti avtonomnost znanstvene misli, tako da začne v imenu ciljnih vrednosti zatirati resničnostne, smo priča neizbežnemu oddaljevanju ciljev od resničnosti. Resničnost se na vsakem koraku cinično reži in se maščuje zaradi lastnega spregleda.

Sklep

Opozoriti kaže, da pričujoči poskus začrtati nasprotje med znanstvenim in ideološkim diskurzom ne zajame celotno diskurzivno polje, saj zanemari umetnostni diskurz. Ta se ne prikazuje prek svoje zaveze ciljnim in resničnostnim vrednostim, ampak postavi v upovedovalno središče željo sporočevalca. Ali se skozi ta diskurz uspe izreči potlačeno »realno«? Ali je zato govorica umetnostnega diskurza ideologom kdaj tako neznosna? Ali so pisatelji in pesniki zato deležni tako neugodnega sprejema pri ideologih in jih ti v vseh časih vneto nagovarjajo, naj vendar prikazujejo življenje iz optimističnega zornega kota in naj ne zapadejo dekadentnim vplivom?

Sleherni izmed tu omenjenih diskurzov uspe ujeti le del komunikacijske resničnosti, sestavljene iz treh mogočih pomenskih vrednosti: želje, ki pomen generira, a se zakriva, ali pa se izreka v družbeno dopadljivi obliki, v imenu dobrote, resnice in pravice; učinka, v katerega sleherni pomen cilja, a ga sporočevalec ne more izreči performativno, izreče ga lahko šele drugi; resnice, ki zavezuje k skladju z referenčno dejanskostjo in pomenskologičnimi pravili. Hkrati pa noben izmed omenjenih diskurzov ne more ubežati želji ujeti smisel v celoti. Zato je sleherni diskurz prelomljeni diskurz. Šele avtonomni diskurzi, zavezani načelom lastnih diskurzivnih praks, v medsebojnem nasprotju, uspejo začrtati celoto smisla, sestavljenega iz razlik.

Olga Kunst-Gnamuš

Opombe:

[1] Razmerje med besedami in svetom Searle uporabi kot eno izmed razvrščevalnih meril pri določanju kategorij ilokucijskih dejanj. Po njem trditve (assertions) pripadajo skupini ilokucijskih dejanj, pri katerih se propozicijska vsebina ujema s svetom (mind to world direction of fit), pri zahtevah (requests) in obljubah (promises) pa je smer ujemanja obrnjena (World to mind directions of fit). Naša podmena je, da ne gre za dve neodvisni smeri, ampak za protislovno povezani in hierarhično urejeni razmerji, ki sta tvorni pri nastajanju slehernega sporočila ali smisla. Performativna ali pragmatična je spoznavni nadrejena in jo izrablja kot sredstvo učinkovanja. Kadar se ti razsežnosti razideta in osamosvojita — to je le skrajna oblika njunega napetega razmerja — imamo opraviti s čistimi performativi in čistimi konstativi.

[2] Austin je nedvomno temeljni teoretik teorije govornih dejanj in pragmatičnega raziskovanja jezika. Postavil je najpomembnejše vprašanje jezikovne rabe: Kako delati stvari z besedami (How to do things with words) kot nasprotje poprejšnje obravnave, ki se je zanimala za vprašanje, kako svet z besedami predstavljati (reprezentirati). Po Austinu izrekanje performativov omogoča, da z rekanjem kaj storimo (to say something is to do something), medtem ko izrekanje konstativov omogoča kaj zatrditi, kar je lahko resnično ali neresnično. Konstativ *Tečem* (I am running) je učinkovit, če je resničen. Nihče bi ne vzel resno povedi, če bi jo izrekel govorec v ležečem stanju, ali pa bi zdvomil v resnost ali prisebnost govorca. Performativ *Opravičujem se* (I apologize) se v celoti realizira v okviru medsebojnega družbenega razmerja. Govorec te povedi priznava, da je storil neprimerno dejanje, in ga obžaluje. Ne glede na to, ali je njegovo obžalovanje iskreno ali neiskreno, je učinkovito, če mu naslovnik verjame in sporočilo sprejme. Učinkovito izrekanje performativov je vplivalo na spremembo psihosocialne dejanskosti, v katero sta sporočevalec in naslovnik vpletena.

[1] Umetnostni diskurz ni predmet te razčlembe.

[2] Analiza konkretnih besedil omogoča določiti naslednje točke sporočevalčevega vpisa v besedilo: (a) mesto teoretično produktivnega vpisa, tj. mesto, na katerem besedilo oziroma govorjenje deluje kot »besedno delanje«, tako da proizvaja nove pomenske vrednosti. Točko umestitve v polje besedne proizvodnje določa želja, tj. razmerje do drugega; (b) mesto zaslepitve, preloma, razlike med eksplicitnim govorjenjem o lastnem govorjenju (želji, namerah, hotenjih lastnega govora) ter dejanskim besednim delanjem; (c) mesto etičnega vpisa, tj. razlike med tem, kar gospodar-govorec-zahteva od drugega, in med tem, kar dejansko počne sam. Kje je izvir dvojnega preloma v besedilu, nezavedne (?) razlike med eksplicitnim govorjenjem o željah, namerah, hotenjih in dejanskim besednim delanjem, ter razlike med lastnim delanjem in zahtevo drugemu? Povejmo drugače, recimo, da se ta razlika zoper voljo sporočevalca vpiše v besedilo.

[3] O proizvodnji novih pomenskih vrednosti v znanstvenem besedilu se pripravlja posebna razprava.

Reference

Austin John L.
1962 *How to do things with words.* Oxford: Clarendon Press.

Ballmer Thomas and Brennenstuhl Waltraud
1981 *Speech Act Classification.* New York: Sprimger Verlag.

Bierwisch Manfred
1980 »Semantic Structure and Illocutionary Force«. In John R. Searle, Ferenc Kiefer and Manfred Bierwisch (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1—35.

Leech Geoffrey N.
1983 *Principles of Pragmatics.* London and New York: Longman.

Shaumyan Sebastian
1984 »Language as an instrument of cognition and the law of semiotic relevance«. In Copeland (ed.), *New Directions in Linguistics.* Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Searle John R.
1979 *Expression and Meaning.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vendler Zeno
1980 »Telling the Fact. In John R. Searle, Ferenc Kiefer and Manfred Bierwisch (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 273—290.

Žižek Slavoj
1986 »Imenovanje in naključnost ali Hegel s Kripkejem«. *Razpol* 24:2.34-125.

Elementi Habermasove teorije družbe: akcija, komuniciranje, racionalnost

Habermas je v središču sedanjih polemik o postmodernizmu, ker kontinuirano brani tisti najodličnejši moment razsvetljenstva, ki se mu vsi zagovorniki takšne ali drugačne modne (moderne?) teorije postmoderne odpovedujejo — Habermas vztraja na pojmu racionalnosti. Celoten njegov teoretski napor, ki se je po tridesetletnem raziskovanju v osemdesetih letih realiziral v danes najbolj kompleksni teoriji družbe, je usmerjen na takšno artikulacijo pojma racionalnosti, ki bi bila v skladu s sodobnimi teoretskimi parametri in hkrati plodna za kritično družbeno analizo.

Rezultat Adornove in Horkheimerjeve analize dialektike razsvetljenstva lahko poenostavljeno formuliramo z njuno ugotovitvijo, da je racionalnost, ki tendira k obvladanju vsega naravnega in družbenega po samozadostnem subjektu, pravzaprav oblast objektivnega in slepe naravne in družbene determiniranosti, ki v zadnji instanci izniči sam subjekt:

»V *Kritiki čistega uma* pride do izraza nejasno razmerje med transcendentalnim in empiričnim jazom ... Kantov pojem je dvosmiseln. Um kot transcendentalni nadindividualni jaz vzpostavlja idejo svobodnega družbenega življenja ljudi, v katerem se ljudje organizirajo kot univerzalni subjekt in presežejo konflikt med čistim in empiričnim umom v zavestni solidarnosti celote. To predstavi idejo resnične občosti, utopijo. Hkrati pa um vzpostavi instanco kalkulirajočega mišljenja, ki umeri svet smotrom samoohranitve in ne pozna drugih funkcij kot predelavo objekta iz zgolj čutnega materiala v material podreditve«.[1]

Habermas poizkuša vzpostaviti novo izhodišče, iz katerega bi bilo mogoče preseči nezvedljivo razcepljenost subjekta na transcedentalni in empirični jaz in misliti racionalnost na drugačen način. V njegovi paradigmi komunikativne akcije

»objektivirajoča naravnanost, v kateri se spoznavajoči subjekt nanaša tako na samega sebe kakor tudi na entitete v svetu, ni več privilegirana. V paradigmi sporazumevanja je mnogo bolj temeljna performativna naravnanost udeležencev interakcije, ki koordinirajo svoje plane akcije, pri čemer se o nečem v svetu sporazumevajo ... Naravnanost udeležencev govorno posredovane interakcije omogoča drugačno razmerje subjekta sporazumevanja do samega sebe od tiste zgolj objektivirajoče naravnanosti, ki zajame opazovalca nasproti entitetam v svetu. Transcendentalno-empirična podvojitev subjekta je neizogibna samo toliko časa, dokler perspektiva opazovalca nima atlernative, in samo do tedaj se mora subjekt misliti kot gospodujoči nasproti svetu kot celoti ... Dokler perspektiva opazovalca nima alternative, posredovanje med zunajsvetno pozicijo transcendentalnega jaza in znotrajsvetnim empiričnim jazom ni mogoče. Alternativa temu pa se razvije takoj, ko v ospredje postavimo jezikovno proizvedeno intersubjektivnost. Tedaj stoji jaz v medosebnem razmerju, ki mu dovoljuje, da se iz perspektive drugega nanaša nase kot na udeleženca interakcije.«[2]

Glede Habermasove teorije je mogoče reči, da se o njej veliko piše, vendar pa se z njenimi zastavitvami nihče povsem ne strinja, celo Habermasovi najbolj eminentni egzegeti ne. Gre za izjemno kompleksno teorijo, ki zajema celo vrsto povsem različnih, često epistemološko nekompatibilnih področij, za teorijo, ki je na »makro ravni« fascinantna, ker ima izredno moč interpretacije različnih aspektov

družbenih procesov, na mikro ravni, to je na ravni same formulacije in izpeljave temeljnih tez, pa je shematična in nepregledna, kaže celo vrsto »slepih peg« ter vključuje vrsto ključnih tez, ki jih je vsaj »na prvi pogled« težko sprejeti. Vsekakor pa Habermas postavlja nekatera danes zelo relevantna vprašanja. Naše stališče do Habermasa je zato ambivalentno. V tem spisu bomo posneli nekaj osrednjih Habermasovih tez, ki nam bodo v naslednjem spisu služile, da izpostavimo nekatere zanimive korelacije med Habermasovimi in Laclauovimi teoretskimi opredelitvami.

I.

Habermas loči med dvema temeljnima tipoma akcije — akcijo usmerjeno k uspehu in akcijo usmerjeno k sporazumevanju —, ki ju opredeli tako, da k problemu akcije pristopi iz dveh perspektiv. Iz aspekta, ki ga odpira *paradigma subjekt — objekt*, opredeli akcijo kot intervencijo v svet, ki ima določen smoter oziroma cilj, z drugimi besedami, v tej perspektivi *ima akcija teološki značaj*. Akcija je torej dejavnost z določenim partikularnim smotrom, ki ga hoče subjekt akcije (bodisi posamezen akter bodisi skupina akterjev) izpolniti. Racionalnost akcije se zato v tem aspektu presoja po kriteriju učinkovitosti, ki se kaže v uspešni izpolnitvi zastavljenega smotra. Teleološka narava akcije je v skladu s smotrno oziroma *instrumentalno racionalnostjo (Zweckrationalität)*, ki jo Habermas definira kot uspešno obvladovanje stvari in dogodkov sveta v skladu z vselej zastavljenimi smotri. Instrumentalna racionalnost se torej kaže v učinkovitem uresničevanju smotra neke akcije.[3] Druga perspektiva, ki jo odpira *paradigma intersubjektivnosti*, pa po Habermasu vzpostavlja *sporazumevanje kot primarni in obči telos družbenih akcij*. Če hočejo posamezni akterji svoje partikularne akcije med seboj koordinirati, morajo najprej doseči sporazum o načinu akcijske koordinacije. Doseganje sporazuma pa se po Habermasovi definiciji presoja po principu *komunikativne racionalnosti*. Nadaljevanje tega spisa je povečano prikazu Habermasove izpeljave tega pojma.

Analitična razčlenitev izpostavlja distinkcijo med dvema nivojema akcije. Na prvi ravni je določen smoter akcije, definirana akcijska situacija in vzpostavljen plan akcije, na drugi ravni pa poteka sama izvedba akcije, pri kateri mora akter upoštevati »tehnična« pravila in presojati učinkovitost svojega izvajanja.[4] Na temelju razlike med tema dvema ravnema loči Habermas med družbenimi in nedružbenimi akcijami. Nedružbene akcije, ki jih označuje s pojmom *instrumentalna akcija*, so povsem instrumentalnega značaja, bodisi da gre za individualno akcijo, pri kateri je akter usmerjen zgolj k uspešni izvedbi avtonomno določenega individualnega smotra, bodisi da ima posameznik v kolektivni akciji neko vlogo ter deluje zgolj na drugi ravni, kot izvajalec od drugih določenega smotra in plana akcije.

Habermasov glavni teoretski interes pa leži v *družbenih akcijah*, pri katerih so določitev smotra, definicija akcijske situacije in vzpostavitev plana vpeti v razmerja med posamezniki in skupinami. Vprašanje, *na kakšen način akterji svoje partikularne akcije medsebojno koordinirajo*, postavlja nadaljnje vprašanje, na kakšen način posamezniki v komunikativni interakciji vzpostavljajo medsebne odnose. S te perspektive loči Habermas med strateško akcijo, v kateri je akter usmerjen zgolj k izpolnitvi lastnega smotra, kar pomeni, da tudi komunikacijo z drugimi akterji podredi lastnemu uspehu, in komunikativno akcijo, v kateri so akterji najprej usmerjeni k doseganju medsebojnega sporazuma in šele nato k uspešni izvedbi sporazumno koordiniranih akcij.

V modelu *strateške akcije* je najmanj en akter, ki avtonomno določa smoter in plan svoje akcije, orientiran na izpolnitev lastnega, običajno »sebičnega« smotra nasproti interesom in ciljem drugih akterjev. Strateško naravnan akter je v kompetitivni situaciji akcije in proti-akcije z drugimi akterji. Takšne kompetitivne situacije se pojavljajo npr. v igrah, katerih načelo je, da nekdo zmaga,

na trgu ali pa v politični areni. Da bi izpolnil svoj smoter in uspel v svoji planirani akciji, poizkuša strateško delujoč akter bodisi v komunikativni interakciji bodisi v sami izvedbi akcije na odkrit ali prikrit način vplivati na odločitve drugih akterjev, zato da bi le-ti delovali na tak način, ki je v skladu z njegovimi lastnimi cilji in interesi. Strateška akcija je akcija usmerjena primarno na uspeh strateško delujočega akterja (ali skupine akterjev), ne glede na smotre in interese drugih akterjev, ter je zato po definiciji determinirana z instrumentalno racionalnostjo.

Če je v strateški akciji komunikativna interakcija podrejena uspešnemu doseganju partikularnih strateških ciljev akterjev, je nasprotno v *komunikativni akciji* izpolnitev partikularnih smotrov akcije posameznih akterjev podrejena doseganju njihovega medsebojnega sporazuma. V modelu komunikativne akcije je več akterjev (najmanj dva), ki imajo avtonomijo za določitev smotra in plana svojih akcij, toda v nasprotju s strateško akcijo svoje akcije sporazumno koordinirajo prek komunikativne interakcije, ki je usmerjena k doseganju sporazuma. Ko je med različnimi akterji dosežen intersubjektivni konsenz o načinu koordinacije akcij, ima sama izvedba sporazumno koordiniranih akcij tudi teleološki značaj, kar pomeni, da sodelujoči akterji na temelju doseženega sporazuma delujejo z usmeritvijo k uspehu svojih akcij. Ker je doseganje medsebojnega sporazuma primarni smoter komunikativne akcije, jo Habermas imenuje tudi z izrazom akcija usmerjena k sporazumu:

»Pojem komunikativne akcije se nanaša na interakcijo najmanj dveh govora in delovanja sposobnih subjektov, ki vzpostavljata medosebne odnose. Akterja poizkušata doseči sporazum o akcijski situaciji in o planu akcije, da bi svoji akciji sporazumeno koordinirala. Osrednji pojem je interpretacija, ki se nanaša v prvi vrsti na dogovarjanje o definicijah situacije, na temelju katerih se lahko oblikuje konsenz.«[5]

Osrednji moment komunikativne akcije je sporazumevanje. »Sporazumevanje (Verständigung) pomeni *proces zedinjenja* (Einigung) med subjekti, ki so sposobni govora in delovanja.«[6] Seveda je mogoče reči, da se sporazumeva tudi strateško delujoč akter, vendar pa le-ta poizkuša od drugih izsiliti tak »sporazum«, ki bo v skladu zgolj ali predvsem z njegovim lastnim strateškim smotrom, kar pa v kontekstu Habermasove teorije ne spada v pojem sporazumevanja v ožjem pomenu. Iz komunikativne akcije je po definiciji izključen vsak sporazum, ki je izsiljen s pozicij moči, s silo ali prevaro.

Sporazum (Einverständnis), v katerem je proces sporazumevanja izpolnjen, opredeli Habermas s pojmom intersubjektivnega konsenza. Kriterij presojanja tega sporazuma oz. konsenza je utemeljenost razlogov, na katerih so osnovane tiste izjave govorcev, prek katerih se v procesu sporazumevanja le-ta oblikuje. Sporazum mora zadovoljiti pogoje *racionalno motiviranega pristanka«* (rational motivierten Zustimmung) vseh sodelujočih na trditve vseh tistih govorcev, ki komunikativno dosežen sporazum artikulirajo v svojih izjavah. Racionalno motiviran pristanek pa se nanaša predvsem na to, da sodelujoči v procesu sporazumevanja kritizirajo vse trditve, ki niso osnovane na prepričljivih razlogih, in pritrdijo tistim, ki so. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, razvije Habermas s te točke pojem komunikativne racionalnosti.

II.

Iz povedanega je evidentno, da zahteva definicija komunikativne akcije nanatančno analizo komunikativne interakcije, to pa je mogoče izpeljati zgolj na ravni analize govorice. To svoje podvzetje imenuje Habermas formalna pragmatika, ki jo razvija v navezavi na analitično filozofijo:

»Naloga univerzalne pragmatike je identifikacija in rekonstrukcija občih pogojev mogočega sporazumevanja. V drugih kontekstih se govori o »občih predpogojih komuni-

ciranja«, jaz pa raje govorim o občih predpogojih komunikativne akcije, to pa zato, ker je zame akcija usmerjena k sporazumu temeljna. Izhajam iz postavke, da so druge forme družbene akcije — npr. konflikt, kompetitivnost, oziroma strateška akcija na sploh — derivati akcije usmerjene k sporazumu.«[7]

Glede na to, da je Habermasov izhodiščni problem način koordinacije akcij, je razumljivo, da navezuje na tisti segment filozofije jezika, ki je temu problemu najbližji, to je na teorijo govornih dejanj.[8] Vzemimo primer, ki nam lahko služi kot primer najenostavnejše različice komunikativne akcije. Izjava »obljubljam ti, da pridem« kaže, da to govorno dejanje govorca pred poslušalcem zavezuje, da bo res storil, kar performativna naravnanost njegove izjave (obljuba) signalizira, da bo storil (prišel). Če poslušalec sprejme govorčevo obljubo, ji verjame, potem pričakuje, da bo govorec to res storil. Govorno dejanje »obljubim ti, da pridem« torej pri govorcu vzpostavi določeno obvezo, pri poslušalcu pa pričakovanje. S tem ko govorna dejanja vzpostavljajo medsebojno obveze in pričakovanja, pride med govorcem in poslušalcem do zveze oz. zaveze (Bindung), kar kaže, da se prek govornih dejanj vzpostavljajo medosebni odnosi. Če je izjava »obljubim ti, da pridem« s strani poslušalca sprejeta kot veljavna, pride med govorcem in poslušalcem do sporazuma, prek katerega se vzpostavi med njima partikularna zaveza, ki se razreši šele v akciji, ki jo ta izjava anticipira, to je v trenutku, ko se poslušalec in govorec srečata na tistem mestu, na katerega je govorec »obljubil«, da bo prišel. Pojem komunikativne akcije označuje celotno sekvenco, tako sporazumevanje kot akcijo, ki jo sproži.

Standardni performativni stavki imajo dvojno strukturo: sestavljata jih »performativni prefiks«, ki izraža performativno naravnanost izjave (obljubljam, ukazujem itd.), in »propozicionalna izjava«, ki opiše tisto, na kar se performativ nanaša (v zgornjem primeru se »obljuba« nanaša na »prihod«). Habermas postavi tezo, da notranja diferenciacija standardnih govornih dejanj reflektira pragmatično in semantično raven kot tista dva nivoja, na katerih se morata govorec in poslušalec »gibati«, če hočeta komunicirati: »a) nivo intersubjektivnosti, na katerem komunicirata drug z drugim; b) nivo objektov, o katerih se sporazumevata.«[9]

Če hoče Habermas opredeliti občo formo sporazumevanja, mora iz komunikativne interakcije eliminirati tisto zgoraj omenjeno komuniciranje, v katerem eden od govorcev deluje strateško. To stori z reinterpretacijo razlike med ilokucijskimi in perlokucijskimi govornimi dejanji. Na kratko ponovimo tisto, kar je sicer dobro znano. Po Austinovi definiciji imamo tri vrste govornih dejanj: lokucijo, ilokucijo in perlokucijo, ki jih lahko opredelimo z naslednjo formulo: 1. nekaj reči; 2. delovati v tem, da nekaj rečemo; 3. nekaj povzročiti s tem, ko delujemo v tem, da nekaj rečemo. *Lokucija* se nanaša na enostavne trdilne stavke, konstativ. *Ilokucija* se manifestira v performativnih stavkih; z ilokucijskimi govornimi dejanji govorec v tem, da nekaj reče, izvede akcijo, ki jo je mogoče izvršiti samo prek izjavljanja — to so dejanja obljube, ukaza, prošnje, stave, imenovanja itd. S *perlokucijskim govornim dejanjem*, ki ima enako jezikovno strukturo kot ilokucija, pa govorec s tem, ko deluje v tem, da nekaj reče, povzroči določen učinek. Za Austina je razlika med ilokucijo in perlokucijo v tem, da je delovanje ilokucije določeno z jezikovno konvencijo ilokucijskega dejanja, pri prelokuciji, ki ima enako jezikovno strukturo kot ilokucija, pa učinek ni razviden iz same strukture izjave, temveč ga je mogoče detektirati le iz konteksta izjavljanja. Habermas pa z naslonitvijo na Strawsona tej opredelitvi distinkcije med ilokucijo in perlokucijo premesti poudarek. Dostavi tezo, da je v ilokucijskih govornih dejanjih komunikativna intenca govorca razvidna iz same strukture njegove izjave, v perlokuciji pa je prava intenca govorca v izjavi namerno zamolčana, natančneje, v perlokucijskem govornem dejanju govorec iz-

razi s svojo izjavo neko komunikativno intenco zato, ker ve, da se bo poslušalec na njegovo izraženo intenco odzval na tak način, ki je v skladu z njegovo dejansko, a v izjavi zamolčano intenco. Vzemimo dva elementarna primera. Če govorec poslušalcu obljubi, da bo nekaj storil, ter s svojo izjavo res meri na to, da bo storil, kar je obljubil, je to ilokucijsko govorno dejanje. Če se poslušalec ob tej njegovi obljubi razveseli ali ustraši, je to za govorca, ki namerava predvsem izpolniti svojo obljubo, stranskega pomena. Učinek ilokucijskega dejanja je v tem, da poslušalec prepozna s konvencijo določeno naravnanost govorčevega govornega dejanja in jo »vzame zares«. Povsem nekaj drugega pa je, če govorec s tem, da obljubi poslušalcu, da bo nekaj storil, ne meri predvsem na to, da bo svojo obljubo zares izpolnil, temveč npr. na to, da se bo zaradi njegove obljube poslušalec razveselil ali ustrašil. V tem primeru gre za perlokucijsko govorno dejanje, katerega perlokucijski učinek je veselje ali strah poslušalca. V obeh primerih je sama struktura izjave enaka, vendar pa je od govorca uporabljena z različno intenco.

Ena od bistvenih potez sporazumevanja je za Habermasa možnost, da poslušalec govorčeve trditve sprejme ali pa zavrne, glede na to, ali meni, da so govorčeve trditve utemeljene s (potencialno) racionalnimi razlogi. Drugače povedano, Habermas postavlja tezo, ki jo bomo eksplicirali v nadaljevanju, da v procesu sporazumevanja govorec s svojo izjavo postavlja poslušalcu implicitno zahtevo, naj le-ta pripozna veljavnost njegove izjave, ta pa se lahko na to govorčevo »ponudbo« oz. »zahtevo po pripoznanju veljavnosti« (Geltungsanspruch) odzove pritrdilno ali nikalno glede na utemeljenost razlogov govorčeve ponudbe:

»Govorno dejanje ene osebe uspe samo, če drugi sprejeme ponudbo, ki je v njem vsebovana, tako da zavzame (četudi zgolj implicitno) v odnosu na zahtevo po veljavnosti, ki jo je v principu mogoče kritizirati, »ja« ali »ne« pozicijo. Tako ego, ki s svojo izjavo postavi zahtevo po pripoznanju veljavnosti, kot alter, ki jo pripozna ali zavrne, utemeljita svoje odločitve na potencialnih racionalnih razlogih.«[10]

Ker je v ilokucijskem dejanju komunikacijska intenca govorca poslušalcu neposredno evidentna iz same govorčeve izjave, ima poslušalec možnost, da le-to sprejme ali zavrne na osnovi utemeljenih razlogov. »Z ilokucijsko silo izjave lahko govorec motivira poslušalca, da sprejme ponudbo, ki je vsebovana v njegovem govornem dejanju, in s tem privoli v *racionalno motivirano zavezo* (eine rational motivierte Bindung einzugehen).«[11] Ker je v perlokucijskih govornih dejanjih, pri katerih poslušalec ne pozna govorčeve prave intence, situacija ravno nasprotna, perlokucijska govorna dejanja ne spadajo v komuniciranje, ki je usmerjeno k doseganju sporazuma:

»Dejstvo, da govorec v perlokucijskih govornih dejanjih zamolči svojo pravo intenco, kaže, da perlokucijska govorna dejanja niso element komunikacije usmerjene k sporazumevanju, temveč da so kot sredstvo inkorporirana v kontekst strateške interakcije. Vendar velja poudariti, da govorec lahko sledi svojemu perlokucijskemu cilju samo, če svojega partnerja prevara glede tega, da deluje strateško. Strateško delujoč govorec mora doseči svoj ilokucijski cilj — da poslušalec razume tisto, kar je govorec rekel, in da prevzame obveznosti, ki so povezane s sprejetjem ponudbe, ki jo vsebuje govorno dejanje —, ne da bi izdal svoj perlokucijski cilj. Ta pogoj podeli perlokuciji poseben asimetričen značaj prikritih strateških akcij. To so interakcije, v katerih vsaj eden od sodelujočih deluje strateško, medtem ko vara druge sodelujoče glede dejstva, da on ne izpolnjuje predpogojev, ob katerih je normalno mogoče dosegati ilokucijske cilje.«[12]

Na tem mestu velja podati Habermasovo analitično tipologijo strateške akcije. V *situaciji odkrite strateške akcije* je vsem udeležencem interakcije jasno, da vsak zasleduje svoje lastne interese, ker je to takorekoč »name of the game«, sporazum pa je izsiljen kompromis med različnimi interesi, določen s kontin-

gentnimi in ne racionalnimi razlogi — običajno npr. pri sklepanju kupoprodajne pogodbe, v vojaških pogajanjih, pri igrah, ki delujejo po načelu zmagovalca itd. *Prikrita strateška akcija* pa se deli na dve podvrsti: *zavestno varanje oz. manipulacija*, ki se nanaša na zgoraj opisano situacijo, v kateri vsaj en govorec izvaja perlokucijska dejanja, kar pomeni, da s svojo eksplicitno izraženo komunikativno intenco prevara sogovornike glede svoje prave intence, oz. da sledi svojim sebičnim smotrom, sogovornike pa pušča v prepričanju, da izpolnjuje pogoje komuniciranja orientiranega na doseganje sporazuma; *nezavedno varanje* pa se nanaša na akterja, ki zaradi svojih »psihičnih patologij« vara sam sebe v tem, da meni, da izpolnjuje pogoje k sporazumevanju usmerjenega komuniciranja, dejansko pa nezavedno sledi svojim egoističnim ciljem. S perspektive, ki jo odpre ta dvojna opredelitev prikrite strateške akcije, razvije Habermas pojem ideologije oz. »sistematično popačene komunikacije« (systematisch verzerrten Kommunikation), kot jo tudi imenuje.

III.

V formalni pragmatiki Habermas pristopa k analizi občih predpogojev sporazumevanja tako, da se postavi na hermenevtično pozicijo udeleženca sporazumevanja, na pozicijo subjekta v razmerju z drugim subjektom, in poizkuša rekonstruirati tista obča pravila, ki jih udeleženci sporazumevanja »vselej že« intuitivno uporabljajo. Znano je, da znajo kompetentni govorci pravila gramatike uporabljati, ne znajo jih pa eksplicitno artikulirati. Po analogiji Habermas sklepa, da ta razlika med »know how« in »know that« označuje tudi način, kako govorci uporabljajo obča pravila sporazumevanja. Ta obča pravila se nanašajo na tisto, kar označuje s sintagmo »Geltungbasis der Rede«, kar lahko nepopolno prevedemo z izrazom »veljavnost kot temelj govorice«. V tem delu svoje teorije izhaja iz filozofskih opredelitev, ki jih je podal Karl-Otto Apel.

Njegova ključna teza je, da govorec s svojim govornim dejanjem postavlja imanentno trditev, da je njegova izjava veljavna; ta trditev nastopa hkrati tudi kot govorčeva zahteva, da naj bo njegova izjava pripoznana kot veljavna s strani poslušalca (oz. poslušalcev). Habermas to govorčevo trditev/zahtevo označuje z neprevedljivo nemško besedo *»Geltungsanspruch«*, ki jo nepopolno prevajamo s sintagmo *»zahteva po (pripoznanju) veljavnosti«*. Pogoji veljavnosti izjave konstituirajo njen pomen. Formalno pragmatična teorija pomena

»izhaja iz enostavne misli, da razumemo govorno dejanje takrat, kadar poznamo pogoje, ki ga naredijo sprejemljivega. Pri tem gre za objektivne pogoje veljavnosti, o katerih pa se ne da sklepati neposredno iz semantične forme uporabljenega jezikovnega izraza, temveč posredno prek epistemične zahteve, ki jo govorec postavi v izvajanju svojega ilokucijskega dejanja glede veljavnosti svoje izjave. Ta zahteva po veljavnosti se oslanja na potencial razlogov (Grunden), s katerimi je lahko, če je potrebno, utemeljena. Razlogi interpretirajo pogoje veljavnosti ter v tem pogledu sami spadajo k tistim pogojem, ki napravijo neko zahtevo po veljavnosti intersubjektivno vredno pripoznanja in njej ustrezno izjavo sprejemljivo«[13]

Z izvedenim govornim dejanjem postavlja govorec poslušalcu implicitno *zahtevo, naj pripozna njegovo zahtevo kot veljavno v trojnem pomenu — kot resnično, pravilno in iskreno.* Te trije predikati označujejo za Habermasa tri temeljne zahteve po veljavnosti, ki v pragmatični situaciji razmerja med govorcem in poslušalcem konstituirajo pomen izjave. V sedemdesetih letih je k tem trem prišteval še četrto zahtevo po veljavnosti, razumljivost izjave, ki pa jo je v kasnejši reinterpretaciji potisnil ob stran. Izpolnjevanje teh treh oz. štirih temeljnih zahtev po veljavnosti predstavlja za Habermasa obči predpogoj sporazumevanja:

»Vsakdo, ki komunikacijsko deluje, postavlja v izvajanju govornih dejanj obče zahteve po veljavnosti, za katere mora predpostavljati, da se jih da dokazati. Če se hoče udeležiti procesa sporazumevanja, se ne more izogniti postavljanju naslednjih — in dejansko natančno naslednjih — zahtev po veljavnosti: Govorec mora izbrati *razumljiv* izraz, prek katerega lahko govorec in poslušalec *drug drugega razumeta;* govorec mora imeti namen, da sporoči *resnično* propozicionalno vsebino, zato da poslušalec lahko z njim deli njegovo *vednost;* govorec mora hoteti izraziti svoje intence *iskreno* (wahrhäftig), tako da lahko poslušalec govorečim izjavam *verjame* in zaupa; govorec mora končno izbrati izraz, ki je *pravilen,* zato da lahko poslušalec sprejme izraz, oz. da se lahko o izjavi v odnosu na pripoznano normativno ozadje *drug z drugim strinjata.* Komunikativna akcija se lahko nemoteno nadaljuje le tako dolgo, dokler sodelujoči menijo, da so zahteve po veljavnosti, ki si jih recipročno postavljajo, izpolnjene.«[14]

Te tri zahteve po veljavnosti se nanašajo na takoimenovani *referenčni sistem treh svetov* (Bezugssystem der drei Welten), ki zajema objektivni svet empirične stvarnosti, družbeni svet normativno oz. konvencionalno urejenih medčloveških odnosov ter subjektivni svet intenc in izkustev posameznika. Habermas tega referenčnega sistema treh svetov ne pojmuje esencialistično, temveč relacijsko — definira ga kot »interpretacijski okvir, znotraj katerega govorec in poslušalec razdelata skupne definicije akcijske situacije«.[15]

Zaradi številnih korespondenc med različnimi sklopi Habermasove teorije je na tem mestu treba napraviti kratek povzetek. Ob predpostavki, da govorci izražajo stavke, ki so gramatično pravilno oblikovani, kar jih naredi razumljive, *morajo biti v procesu sporazumevanja izjave:*

— *resnične,* kar pomeni, da morajo reprezentirati realno obstoječe stanje stvari v *objektivnem svetu,* ki je definiran kot totaliteta entitet, o katerih so možne apodiktične sodbe; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na kognitivno funkcijo jezika, katere kriterij je resničnost propozicij; vsako nezavrto komuniciranje, ki je usmerjeno k medsebojnemu sporazumevanju, predpostavlja, da govorci medsebojno pripoznajo propozicionalno resnico izmenjanih govornih dejanj;

— *pravilne,* kar pomeni, da morajo biti v skladu z legitimnim normativnim kontekstom oz. obče veljavnimi konvencijami *družbenega sveta,* ki je definiran kot totaliteta legitimno uravnanih medsebojnih odnosov; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na apelativno funkcijo jezika, katere kriterij je pravilnost na recipiente usmerjenih zahtev; vsako nezavrto komuniciranje predpostavlja, da vsi udeleženci pripoznajo pravilnost konvencij in normativnih pravil, h katerim njihova govorna dejanja prispevajo tako, da z upoštevanjem le-teh obnavljajo njihovo veljavnost, in v skladu s katerimi so ta dejanja (obljube, prepovedi itd.) strukturirana kot sprejemljiva oz. legitimna;

— *iskrene,* kar pomeni, da je komunikativna intenca govorca enaka tisti intenci, ki je izražena v izjavi, kar kaže na avtentičnost izjave glede na *subjektivni svet* govorca; subjektivni svet govorca je definiran kot tisto področje individualnih izkustev, do katerih ima govorec privilegiran dostop; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na ekspresivno funkcijo jezika, katere kriterij je iskreno razkrivanje govorčeve subjektivnosti. Komunikacija lahko nemoteno poteka le, če govorci menijo, da sodelujoči delujejo v skladu s pravilom iskrenosti, ker si le tako lahko medsebojno zaupajo.

Obča pravila sporazumevanja se nanašajo na izpolnjevanje temeljnih zahtev po veljavnosti, kar se kaže kot resničnost, pravilnost in iskrenost izjav, ki so razumljivo artikulirane. Obvladovanje teh pravil konstituira *komunikativno kompetenco* govorcev. Če jih govorci v procesu sporazumevanja upoštevajo, potem so njihova govorna dejanja v skladu z *diskurzivno etiko.* Ker pa Habermas komunikativno akcijo opredeljuje kot dominantno formo vsakdanje komunikativne prakse, so ga mnogi kritizirali, da »intelektualizira« vsakdanje komuniciranje, ki je »trivialno« in v katerem prevladujejo vsakovrstni nesporazumi in (samo)prevare:

»Če bi bil popoln sporazum ... normalno stanje jezikovne komunikacije, ne bi bilo potrebno analizirati procesa sporazumevanja z dinamičnega aspekta doseganja sporazuma. Tipična stanja so v sivih področjih med nerazumevanjem in nesporazumom, zavestno in nehoteno neiskrenost, pokritim in odkritim nesoglasjem na eni strani ter že vnaprej obstoječim soglasjem in doseženim sporazumom na drugi strani.«[16]

IV.

Različne obravnave Habermasove teorije često spregledajo distinkcijo med komunikativno akcijo na eni strani in »diskurzom« oz. prakso čiste argumentacije na drugi strani, distinkcijo, ki je za razumevanje njegove teorije ključna. Smoter sporazumevanja v komunikativni akciji je koordinacija akcij. Ker je torej v komunikativni akciji sporazumevanje praktično naravnano, govorci ne morejo eksplicitno utemeljiti svojih izjav z razlogi, ki bi jih izpeljali do svojih racionalnih temeljev. »Govorec lahko *racionalno motivira* poslušalca, da sprejme ponudbo njegovega govornega dejanja, ker daje *poroštvo* (Gewahr), da bo nudil, če bo potrebno, prepričljive razloge, ki bodo vzdržali poslušalčevo kritiko njegovih zahtev po veljavnosti.«[17] Ta teza ima dalekosežne konsekvence. Čeprav Habermas kot pogoj sporazumevanja postavlja razumljivost, resničnost, pravilnost in iskrenost izjav, ter s tem postavlja zahtevo, da so izjave udeležencev sporazumevanja vselej utemeljene s potencialno racionalnimi razlogi, pa navedena teza jasno izpostavlja, da komunikativna akcija, to je praktično vsakdanje dogovarjanje o akcijski koordinaciji, ne vključuje prakse čiste diskurzivne argumentacije. Povsem jasno je, da čista racionalna diskusija ni dominantna forma praktično naravnane vsakdanje komunikativne prakse. Kadar pa pride v komunikativni akciji do večjih nesporazumov glede osrednjih postavk sporazumevanja ali temeljnih prepričanj posameznih udeležencev, lahko udeleženci »suspendirajo« praktično naravnanost svojega sporazumevanja, kar pomeni, da prestopijo na drugo raven in začnejo s prakso čiste diskurzivne argumentacije. V dejanskosti ta »idealen« način reševanja večjih konfliktov seveda ni posebno pogost. Ob nastopu večjih nesporazumov in konfliktov imajo udeleženci po Habermasu še dve drugi možnosti, ki sta v dejanskosti bolj pogosti: ali sploh prenehajo s komuniciranjem ali pa sporazumevanje podredijo strateškemu delovanju. Možnost suspenza komunikativne akcije v smeri prehoda v čisto argumentacijo pa nastopa kot pomemben element Habermasove izpeljave:

»Racionalnost, ki je imanentna vsakdanji komunikativni praksi, se kaže v tem, da mora biti sporazum navsezadnje osnovan na utemeljenih razlogih. Racionalnost tistih, ki participirajo v tej komunikativni praksi, je določena s tem, ali bi lahko, če bi bilo potrebno, v posebno ugodnih pogojih izpostavili utemeljene razloge za svoje izjave. Zato racionalnost, ki je lastna komunikativni praksi vsakdanjega življenja, kaže na prakso argumentacije kot tiste prizivne instance, ki omogoča nadaljevanje komunikativne akcije z drugimi sredstvi takrat, kadar nesporazumov ni mogoče odpraviti v vsakdanjih rutinah.«[18]

V Habermasovi opredelitvi komunikativne akcije nastopa pojem argumentacije kot imanenten princip sporazumevanja, kot princip, ki se v vsakdanjem praktično naravnanem sporazumevanju ne pojavlja v razviti formi, ker na tej ravni govorci utemeljujejo svoje izjave predvsem s »poroštvom«. Princip argumentacije se eksplicitno manifestira šele na ravni »diskurza« oz. na ravni čiste diskurzivne argumentacije. Ta raven služi Habermasu za artikulacijo pojma komunikativne racionalnosti. Pri tem izhaja iz teze, da obstaja tesna zveza med racionalnostjo in vednostjo. Racionalnost mu ne pomeni posedovanja vednosti, temveč način, kako posamezniki vednost pridobijo in uporabljajo. Vednost ima propozicionalen značaj, kar pomeni, da lahko o vednosti govorimo zgolj takrat, kadar je izražena v izjavah.[19] Racionalnost izjave je osnovana na zanesljivosti v njej utelešene vednosti. *Proces argumentacije je proces testiranja zanesljivost tiste vednosti, ki je izjavam imanentna.* Komunikativna racionalnost se manifestira v procesu nezavrtega komuniciranja takrat, kadar je argument govorca racionalno utemeljen do tiste mere, da

izpolnjuje vse tri temeljne zahteve po veljavnosti — resničnost, pravilnost in iskrenost, ter ima zato moč prepričati druge udeležence v diskurzu, da so argumentu implicitne trditve obče veljavne, kar pomeni, da jih udeleženci pripoznajo kot veljavne ne samo glede na svojo osebno sodbo, temveč da v svojem pripoznanju predpostavljajo, da bi bila njihova veljavnost pripoznana tudi od vseh potencialnih udeležencev diskusije. V tem aspektu govori Habermas o »transsubjektivni zahtevi po veljavnosti«.

Če izhajamo iz komunikativne uporabe propozicionalne vednosti v trditvah, se s tem odločimo za širši koncept racionalnosti, ki je zavezan starodavnemu pojmu logosa. Takšen pojem komunikativne racionalnosti prinaša s seboj konotacije, ki so v končni instanci utemeljene v osrednjem izkustvu nezavrte, združujoče sile argumentativnega govora, ki vzpostavlja konsenz in v katerem različni udeleženci presežejo svoje zgolj subjektivne poglede in se glede na vzajemnost racionalno motiviranih prepričanj prepričajo o enotnosti objektivnega sveta in intersubjektivnosti svoje Lebenswelt.«[20]

Udeleženci komunikativne interakcije, ki je usmerjena k doseganju sporazuma, morajo imeti za nezavrto komuniciranje na razpolago posebne pogoje, ki jim to omogočajo, te pa Habermas označuje s pojmom *idealna govorna situacija*. Med udeleženci sporazumevanja morajo obstajati *»simetrični in recipročni odnosi«*, ki omogočijo »neomejeno zamenljivost dialoških vlog«, tako da noben govorec (oz. skupina govorcev) ne more monopolizirati situacije komunikativne interakcije. »Struktura komunikacije sama na sebi ne povzroči nikakršnih zavor, če in samo če obstaja za vse možne udeležence simetrična distribucija možnosti, da izberejo in aplicirajo govorna dejanja.«[21] Številni nesporazumi glede pojma idealne govorne situacije izhajajo iz površnega branja Habermasa. Nikjer ni zapisal, da je mogoče idealno govorno situacijo kdajkoli realizirati v dejanskosti. Ta pojem opredeljuje kot tisti predpogoj sporazumevanja, ki ga morajo udeleženci vselej implicitno predpostavljati, če sploh hočejo doseči racionalno utemeljen sporazum:

»Z vstopom v argumentacijo udeleženci ne morejo drugače, kot da vzajemno predpostavijo zadostno izpolnjevanje pogojev idealne govorne situacije. Pa vendar vedo, da ni diskurz nikdar povsem »očiščen« v argumentaciji sicer suspendiranih motivov in prisil akcije. Kakor ne moremo shajati, ne da bi predpostavili očiščeno govorico, toliko bolj se je treba sprijazniti z neočiščeno govorico. (Sowenig wir ohne die Unterstellung gereingten Rede auskommen, so sehr mussen wir uns doch mit der verunreinigten Rede abfinden).«[22]

Andrej Škerlep

Opombe:

[1] Hokheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969, str. 90.

[2] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, str. 346 do 347.

[3] Habermas opredeli instrumentalno racionalnost tudi z vidika spoznavnega procesa; v tem aspektu uporablja pojem kognitivno instrumentalne racionalnosti, ki označuje akumulacijo vednosti s smotrom instrumentalnega obvladovanja stvari in dogodkov.

[4] Ta distinkcija je *strictu sensu* analitična iz dveh razlogov: prvič, v empirični dejanskosti obstajajo akcije v razponu med enostavnimi in kompleksnimi akcijami, kar pomeni, da akcije ne vključujejo nujno vseh zgoraj naštetih elementov; drugič, različne sekvence akcije na teh dveh ravneh lahko potekajo tudi sočasno.

[5] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisirung*, (TKH-I.), Frankfurt 1981, str. 128.

[6] TKH-I., str. 386.

[7] J. Habermas, »Was Heißt Universalpragmatik«, v isti: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, str. 353.

[8] Habermas se poleg številnih drugih avtorjev navezuje predvsem na spise Austina, Searla, Wunderlicha in Strawsona. Na tem mestu se ne spuščamo v izjemno kompleksen problem epistemološkega elekticizma Habermasove formalne pragmatike, ki mnogo dolguje filozofiji Karl-Otto Apela, temveč povzemamo zgolj nekaj ključnih opredelitev.

[9] J. Habermas, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, v: Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, str. 105.

[10] TKH-I., str. 387.

[11] TKH-I., str. 376.

[12] TKH-I., str. 395.

[13] J. Habermas, »Engegnung«, v: *Komunikatives Handeln: Beiträge zu J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, ur. Honneth/Joas, Frankfurt 1986, str. 358.

[14] »Was heißt Universalpragmatik?«, str. 355.

[15] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981, str. 184.

[16] »Was heißt Universalpragmatik?«, str. 355.

[17] TKH-I., str. 406.

[18] TKH-I., str. 37.

[19] Na tem mestu poenostavljamo in reduciramo našo razdelavo na racionalnost, ki se manifestira v izjavah, Habermasova izpeljava pa vključuje tudi racionalnost akcij kot simbolnih aktov.

[20] TKH-I., str. 28.

[21] »Vorbereitende Bemerkungen . . .«, str. 137.

[22] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, str. 376.

Težave s pravom — težave v pravu

Tezo,[1] da je prav polje prava eminentno prikazovališče dialektike zapovedane vednosti in prepovedane nevednosti, bomo v pričujočem sestavku najprej pognali v tek na ožjem področju kazenskega prava. Neposredni razlog za takšno restriktivno potezo bomo prepoznali v teoriji krivde, kjer se omenjeni problem pojavlja takorekoč v eksplicitni obliki.

À propos pa je treba pristaviti, da se kontroverze v zvezi s pravnim pojmom krivde (najbrž je tu odveč opozorilo, da je treba ta koncept strogo ločiti od običajnega pogovornega pomena) v sodobni kazenskopravni teoriji[2] začenjajo že pri vprašanju ali naj bo krivda sploh še eden izmed temeljnih konstitutivnih elementov kaznivega dejanja. Tisto neznosno, nadležno, »travmatsko« jedro, ki ga evocira pojem krivde, se razodeva na ravni njegovih predpostavk. Več kot očitno je, da pomeni koncepcija odgovornega subjekta z vsemi nadaljnjimi implikacijami[3] conditio sine qua non za sleherno teorijo krivde. Prav to pa je povsem nezdružljivo s permisivnimi, »terapevtskimi« vizijami kazenskega prava. Slednje bi namreč moralo opustiti iracionalno in absurdno kaznovanje in se namesto tega posvetiti diagnosticiranju in zdravljenju patologije subjekta, ki ga je mnoštvo objektivnih okoliščin in lastnih nezavednih vzgibov — nemočnega, nevednega in nebogljenega — »pahnilo« na usodna stranpota kriminala. V skladu s povedanim naj bi tudi kazen — kolikor bi seveda sploh še ohranila ta »zastarel in neustrezen« naziv — sledila kar najširšemu diapazonu koristno zastavljenih smotrov: resocializaciji nedomesticiranih posameznikov, zastraševanju aktualnega in vseh potencialnih storilcev itd.

Problem, ki ga želimo predstaviti v nadaljevanju pa zadeva enega izmed ključnih vprašanj znotraj teorije krivde: pojem storilčeve (apriorne) vednosti o protipravnosti (oziroma — kar je pravni terminus technicus — zavesti o prepovedanosti) lastnega ravnanja, ki je naknadno po sodniku označeno za kaznivo dejanje.

Za »ogrevanje« (da se grosso modo vpeljemo v širši kontekst) pa s Heglom[4] povejmo, da je predmet teorije prava — strogo vzeto — človeška volja, tj. odnos posebne do obče volje oziroma zakona, ki je njena objektivacija. Volja pa je ireduktibilno povezana s praktično zavestjo, ki z neposrednim delovanjem »prevaja« svoja »interna« določila v zunanje obstajanje. Delovanje pa zopet lahko konceptualiziramo kot dejanje ali postopek. Dejanje bi tako obsegalo celotno spremembo, ki jo povzročimo z delovanjem, medtem ko postopek zajema samo tiste modifkacije v zunanji realnosti, ki smo zanje — zaradi specifičnega razmerja vednosti in hotenja do njih — odgovorni. Volja bo torej kriva, če je sama hotela, da pride do določenih učinkov ali pa je vedela, kaj bo (ne)posredno nastalo iz postopka, ki se zanj odloči.[5] Vprašanje krivde se torej in ultima linea zvede na vprašanje odnosa subjektove vednosti in hotenja do določene posledice v zunanjem svetu, ki, s tem ko je subsumirana pod ustrezno pravno prepoved, postane tudi sama prepovedana. Modusi subjektivnega (refleksivnega) odnosa do prepovedane posledice se »diakritično« umeščajo na kontinuum od nezavedne malomarnosti(negligentia) do direktnega naklepa(dolus directus). Ničelno stop-

njo zaznamuje točka, ko nič ne vemo o prepovedani posledici in tudi ne želimo, da bi do nje prišlo, a se nam očita, da bi se morali in mogli zavedati, kaj se bo izcimilo iz našega delovanja.

Nedvomno se je — historično gledano — le počasi izoblikovalo in utrdilo spoznanje, da krivda ni avtomatično zlepljena s povzročitvijo prepovedane posledice in da obstaja bistvena razlika med hotenim in nehotenim oziroma (ne)reflektiranim ravnanjem. Kot zgodovinski zgled zato navajamo najprej določbo, ki po vsej verjetnosti izvira od drugega rimskega kralja Nume Pompilija (vladal naj bi za ustanoviteljem Rima Romulom) in se glasi takole: »Si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto. (Če je kdo svobodnega človeka vedoma in v hudobnem naklepu izročil v smrt (usmrtil), bodi (naj velja kot) morilec.)«[6] Zakonik XII. plošč pa vsebuje že tudi določbo o nenamernem uboju: »Si telum manu fugit magis quam iecit, arles subicutur. (Če je kopje bolj ušlo iz roke, kakor pa ga je vrgel, se izroči oven.)«[7]

Vendar pa bi radi opozorili na nek drug pomen vednosti v strukturi krivde kot je tisti, ki se počasi nazira iz povedanega. Eno je namreč subjektova refleksija empirično nazornih okoliščin in vprašanje anticipiranja možnih posledic, drugo pa je tista odlikovana vednost o pravni vrednosti samega ravnanja. In ravno za to vednost par excellence nam gre v nadaljevanju. Postavka o nujnem razlikovanju pa seveda ne implicira abstraktne zoperstavljenosti, saj je že prima vista očitno, da je ustrezna refleksija in logična anticipacija dejanskega dogajanja pogoj možnosti pravnega vrednotenja. Napaka na prvi ravni (error facti) pomeni že napako na drugi ravni (error iuris).

Nemara bi lahko jedro problema najbolj enostavno povzeli z naslednjim hipotetičnim ugovorom storilca: »Res je, da sem točno vedel, kaj delam, vendar v tem nisem videl nič pravno nedopustnega. Bodimo realisti: kdo pa sploh lahko v morju predpisov vedno z gotovostjo ugotovi ali je nekaj prepovedano ali pa ne!«

Vprašanje — stožer okrog katerega se kristalizirajo teoretske in legislativne rešitve — je torej v tem ali ima vednost o protipravnosti sploh kakšno ingerenco v polju krivde in če jo ima, v čem se ta kaže. Običajno se izhaja bodisi s stališča error vel ignorantia iuris non excusat bodisi z vidika njegove kritike. Slednja poudarja, da je supozicija takšnega principa nevzdržna, saj zahteva postuliranje »nemogoče« fikcije, da pravni subjekti morajo poznati vse predpise. Zato bi bilo nepravično kaznovati tiste, ki iz opravičenih razlogov niso mogli prepoznati prepovedanosti lastnega ravnanja, ker »ad impossibilia nemo obbligatur«. Kompromisna rešitev, ki jo pretežno akceptirajo moderni kazenski zakoniki je v tem, da nevednost o protipravnosti lastnega ravnanja ne izključuje krivde, ampak lahko v opravičljivih primerih suspendira kaznivost (storilec je sicer odgovoren, vendar ni kaznovan).

Omenimo naj tudi, da je posebno v nemški doktrini — v okviru normativističnih teorij — zavest o protipravnosti postala decizivni element krivde, njeno centralno obeležje.[8] Nekateri (npr. Binding) tako definirajo naklep kot zavestno in voljno kršitev *norme*, malomarnost pa kot zakrivljeno zmoto o kršitvi *norme*.[9]

Predno se spustimo v natančnejšo analizo, bi veljalo opozoriti še na dva aspekta obravnavanega vprašanja. Ko se govori o tem, da »navadni« državljani ne poznajo (vseh) zakonov in da celo najboljši juristi slejkoprej odpovejo, bi nemara kdo pomislil, da Pravo zares eksistira kot sklenjen krog norm, ki se mu empirični individui bolj ali manj uspešno približajo, a nikoli zares dosežejo. Ne bi si bilo težko predstavljati modernega in nadvse lojalnega občana, ki bi — v želji, da se ne bi pregrešil zoper Zakon — vestno shranjeval v računalniku dobesedno vse pozitivne predpise, sodne odločbe, komentarje, teoretske tekste ipd. in jih od tam tudi hipoma reproduciral. Celo tak subjekt bi deloval nadvse smešno, če bi resno zatrjeval, da je končno prodrl do »srca Postave«. Notorično dejstvo je, da do norme pridemo šele z interpretacijo pravnih virov. Prav tako je

tudi jasno, da je skrivnost, tisti dragoceni X, ki naj bi ga tolmačenje pritegnilo v »jasnino biti«, prav svoja lastna odsotnost, nekakšen »nothing at all«. Prav to je tisti »škandal«, ki ga je potrebno prikriti. To pa je ravno funkcija subjekta, ki se zanj predpostavlja, da pozna Pravo (kar nazorno odraža načelo »iura novit curia«). Pravo vprašanje se torej glasi: kateri so pogoji možnosti funkcioniranja takšne supozicije v pravnem diskurzu. Dodati pa je treba še to, da pri vednosti o pravu ne gre samo za to, da nekako najdemo ustrezno abstraktno-občo normo, ampak je potreben še dodaten korak: aplikacija pravila na konkretno situacijo. To pa je kajpak »operacija, ki strukturno nujno implicira pozicijo metagovorice: na eni strani fakti na drugi norme (ki jih »odkrijemo« z interpretacijo), vmes pa »nevtralni« Gospodar, ki iz svoje eks-kluzivne pozicije vidi oboje. Spoznanje pravne valence konkretnega delovanja je torej ekskluzivna vednost, ki ni pertinentna vsakemu subjektu. Paradoks torej ni v tem, da bi subjekti morali poznati vse pojavno bogastvo Prava, ampak v tem, da ga — strogo vzeto — ne smejo spoznati. To bi namreč pomenilo suspendiranje pozitivne Oblasti, katere poganjek je pač tudi Sodnik. Pripomnimo naj, da prav prezenca Sodnika, ki pozitivira mesto Gospodarja, omogoča abstraktno enakost pravih subjektov. Če pa njegovo mesto ostane nepopolnjeno, bodo na njem paradirali konkretni pravni subjekti glede na njihovo faktično moč: uveljavi se naravno stanje, v katerem velja načelo »vsakomur pravice sorazmerno z dejansko-pozitivno močjo«.

Zaključimo lahko, da je vsekakor res, da je v konkretni situaciji pravnemu subjektu kot takemu vnaprej nemogoče predicirati dokončno pravno vrednost svojega ravnanja, vendar je treba v isti sapi pristaviti, da mu je takšno (nemogoče) vedenje — v kolikor pravo *kot tako* je učinkovito — prepovedano. Vendar pa s tem še nismo ugotovili, kako se nakazana zagata razreši v situacijah, ko se subjekt ravno poskuša ekskulpirati v imenu nepoznavanja prava. Poglejmo najprej odgovor, ki ga je proizvedla novejša kazenskopravna teorija. Slednja skoraj brezizjemno neverjetno ostro napada princip ignorantia iuris nocet, ki da ga je še mogoče tolerirati v »nerazvitem in enostavnem« rimskem pravu, v aktualni hipertrofični produkciji pravnih predpisov pa njegova prisotnost deluje naravnost absurdno. Zato se postulira nova rešitev: bistvo krivde naj bi se določalo z razmerjem refleksivnih momentov do prekršene norme, pri čemer opravičljiva (neizogibna) zmota/nevednost o protipravnosti učinkuje ekskulpativno, neopravičljiva pa ne. Navidezni novum, ki ga obljublja vpeljava nove pojmovne dvojice (neopravičljiva/opravičljiva zmota), z nadomestitvijo starega para (error iuris/error facti) zgolj zakrije resnični teoretski problem. Zabriše se ravno dejstvo, da par zmot ni stvar enostavne klasifikacije, saj ima vsaka nevednost (bodisi o dejanskih okoliščinah bodisi o vrednostnih vidikih) v zadnji instanci za posledico zmoto o protipravnosti konkretnega ravnanja. Ne gre torej za izključujočo disjunkcijo: (ne)vednost o protipravnosti: da ali ne, ampak za vprašanje, kateri pogoji morajo biti »konsumirani«, da bi neka zmota (ki je pač vedno zmota o prepovedanosti ravnanja — ne glede na naravo momenta, s katerim je posredovana) zadobila ekskulpativne učinke.

Če torej storilec trdi, da ni vedel, da je njegovo ravnanje nedopustno, mu sodnik ne more direktno odvrniti: »To je tvoj problem. Zakon je pač treba poznati, ker je zapisan. Saj si čul, da nihče naj ne bi ne poznal zakona.« Sodnik mora biti dosti bolj takten: »Povsem razumem, saj se to lahko — mar ne — zgodi vsakomur.« Zato pa nujno sledi odločilni dostavek: »Samo povejte, ZAKAJ ste mislili, da ravnate skladno s pravom, pa bomo videli, kako bo z vašo odgovornostjo za prepovedano posledico.«

Da bi dojeli vso težo tega »zakaj«, je treba na kratko podati nekaj ozadnih informacij in pogledati v kontekst hipotetičnega dialoga.

Vsaki razpravi o krivdi logično predhodi sodnikova »konstatacija«, da je dejavnik storil nepravo (Unrecht), ki je ob krivdi fundamentalni konstitutivni

element kaznivega dejanja (Verbrechen). Nepravo pomeni, da je nekdo prekršil pravo. Tavtološka definicija pa nam pove več, kot nemara izgleda na prvi pogled. Njena najpomembnejša implikacija je grobo rečeno v tem, da nepravo ni zgolj kršitev neke posamezne dolžnosti (in s tem neke pravice drugega) ampak prava nasploh. Je torej rezultat sodnikove evalvacije nekega partikularnega ravnanja nekako »sub specie totalitatis«. Negativno rečeno: nepravo pomeni, da v okviru danega pravnega reda ni niti ene same norme, v luči katere bi storilčevo ravnanje zadobilo konotacijo dopustnosti. (Strogo rečeno obstaja samo ena norma, v perspektivi katere je obravnavano ravnanje dopustno, tj. tista, ki jo »induciramo« iz samega dejanja. Vendar pa je ona sama nelegalna, saj ji manjka alibi v višji normi.)

Ker vemo, koliko prahu je dvignil Heglov koncept prestopka[10] kot kršitve prava kot prava, »tistega obče-veljavnega«, »obče stvari«, »obče volje« itd., je prav, da našo tezo natančneje ekspliciramo. Prva in temeljna sodnikova operacija je natančno »prešitje« in poteka v znamenju Imena-Očeta. Ker je tovrstna transformacija zbirke dejstvenih elementov (»plavajočih označevalcev«) v urejeno in »berljivo« množico že natančno teoretsko elaborirana, naj izpostavimo dve specifični potezi. Sodniku je vnaprej dana paradigma možnih »točk prešitja«. Takšnih priviligiranih točk je natančno toliko, kolikor je elementov abstraktno-občega opisa prepovedane posledice (pravna norma je po svojem bistvu ravno to: določitev sankcije ob določeni prepovedani posledici).

Rečemo lahko tudi, da iz sodnikove subsumpcije nekega dejanskega stanja pod določeno normativno deskripcijo sledi retroaktivna ugotovitev, da je vselej že bilo nepravo. Vendar pa ima operacija »prešitja« tudi svoj imanentni kvantitativni pogoj: ravnanje ne zadobi nove kvalitete, če ni v zadostni meri družbeno nevarno. Termin družbena nevarnost[11] ni koncept v strogem pomenu, vendar pozitivno funkcionira prav kot ohlapen. To bi bil prvi korak, ki mu sledi vprašanje ali ravnanje kljub dejstvu, da je že spoznano kot nekaj prepovedanega, vendarle ni dopustno v odnosu do kakšne druge norme (formalni vidik) ali samega pojma neprava kot takega (vsebinski vidik).

Končni rezultat je torej: a_1, a_2. a_3, ... $a_n \rightarrow A$. Posamezna čutno-empirična dejstva postanejo znaki abstraktno-občega neprava. Postanejo označevalci, ki zastopajo subjekta za nek S_1 — označevalec gospodar. Naslednji korak pa je preiskanje subjektove vednosti in hotenja do teh S_2. Če se ugotovi, da posameznik katerega od njih ni reflektiral, je bil v t.i. error facti in zato tudi v error iuris (s tem pa odpade tudi najtežja oblika krivde: dolus). Če sedaj storilec ugovarja, da se je sicer zavedal vseh znakov neprava (S_2), vendar pa ni reflektiral same protipravnosti ravnanja (S_1), bo imel sodni že pripravljen odgovor. Znaki neprava (S_2) zaradi same narave pojma neprava (de iure pridemo do njega z upoštevanjem vseh norm in ne samo ene, poleg tega pa se upošteva še kriterij družbene nevarnosti) implicirajo očitek: kdor se nas zaveda, bi se tudi mogel in moral zavedati same protipravnosti ravnanja. S tem pa smo prišli do koncizne opredelitve t.i. »potencialne zavesti o protipravnosti«, ključnega pojma normativistične teorije krivde.

Subjekt, ki se mu dokaže, da se je zavedal vseh S_2, si lahko pomaga le na dva načina:

1. opozori, da je serija S_2 v perspektivi neke druge norme, ki jo je sodnik prej spregledal, dopustna in se sodnik s tako rešitvijo strinja;

2. opozori, da je napačno mislil, da poleg dejstev a_1, a_2, a_3, ... a_n obstaja še nek faktum b_1, ki bi (če bi zares obstajal) dopuščal, da bi zadevo »prešili« z nekim drugim S_1, ki bi samo ravnanje »inavguriral« kot dopustno.

Zaključimo lahko, da je sodnik v pravem pomenu gospodar pomena: s performativno gesto prešije polje »plavajočih označevalcev« in ustvari lawlike serijo $S_2 \rightarrow S_1$, nato pa ugotavlja odnos subjekta do S_2, s predpostavko, da zavedati se

znakov neprava hkrati pomeni imeti možnost zavedanja same protiravnosti. Če posameznik te možnosti ne realizira, je prav to znamenje njegove krivde, saj bi se tega tudi moral zavedati. Dolžnost zavedanja izhaja iz dejstva, da dolžnosti ravnati skladno s (kršeno) normo ni mogoče realizirati, če je ne poznamo. Odgovor na vprašanje, od kod dolžnost vedeti, da je konkretno ravnanje protipravno, je zato isti kot odgovor na vprašanje, od kod dolžnost ravnati se po pravni normi. Vendar pa se zapovedana dolžnost vedenja aktivira simultano z ugotovljeno možnostjo vedenja: vedeti bi morali, če sodnik ugotovi, da bi mogli vedeti. Vedeti je treba tisto, za kar ni mogoče reči, da nismo mogli vedeti. Ali negativno rečeno: prepovedano je, da (takrat ko smo udejanjili prepovedano stanje) ne bi vedeli tistega, kar je nemogoče, da ne bi mogli vedeti. Pravo nam tudi za nazaj ne zapoveduje nemogočega, ampak nam nemogoče prepoveduje.[12] Jedro krivde je grosso modo ravno v tem, da storimo nemogoče: da voljno in zavestno realiziramo prepovedano posledico, zavedajoč se tistih znakov dejanske situacije, na osnovi katerih bi se mogla in bi se morala konstituirati tudi pripadajoča zavest o protipravnosti.

Kolikor je to še potrebno, lahko pripomnimo, da je sodnikov diskurz diskurz univerzitetnika iz Lacanove matrice družbenih vezi. Sodnik ne more reči: »Tako bodi, ker je taka moja volja!«, ampak mora svojo avtoriteto vedno utemeljevati s pravno normo.[13] Sodnik pač na manifestni ravni zgolj ugotavlja in svoje ugotovitve razglaša — komu? — ne drugemu (npr. obtožencu) ampak Drugemu v smislu zaprtega in smisla polnega polja normativnih označevalcev, pri čemer je performativna gesta potisnjena pod črto. Sodnik je instrument sodne funkcije Oblasti in nosilec družbene vloge, ki mu zagotavlja potrebno avtoriteto; resnica njegovih postopkov: ustvarjanje (simbolne) realnosti o kateri govori, je zakamuflirana in skrita izza meandrov interpretiranja zakonskih določb, ugotavljanja dejstev o preteklem dogodku itd. Sodnik je tako prvenstveno hranitelj oziroma čuvaj skrivnostne vednosti o tem, kaj je v določeni zadevi pravno.

Pogledati pa je treba tudi na drugo stran problematike. Nakazali smo že bistvene poteze pravne norme, sedaj pa se moramo še vprašati po pogojih, ki nam dopuščajo, da neki normi atribuiramo predikat pravnosti.[13a] V prvem približku bi se pozitivistični odgovor glasil, da je norma pravna zato, ker je zapisana v pravnem aktu[13b] in je v skladu z neko višjo normo. Za pravnost pravnega akta pa jamči pristojnost subjekta in predpisana ceremonija izjavljanja.[14] Kompetenca subjekta in izjavljalna procedura sta določeni s pravno normo, ki se sama spet nahaja v določenem pravnem aktu, ki ga je sprejel pristojni subjekt v predpisani proceduri, ki ... Norma torej prejme auro pravnosti od neke druge (višje) norme kot tudi od akta (strdnine izjavljalnega procesa), ki mu je inherentna in ki tudi sam črpa legalno dimenzijo od neke druge norme.

Zaključimo torej, da nas Pravo pri iskanju odgovora na vprašanje, zakaj je nek njegov moment (ki zase trdi, da je praven) to kar je, zgolj napotuje od instance do instance, naganja od norme do norme, od akta k drugemu aktu, pri čemer je najbrž že popolnoma očitno, da nam STVAR sama nujno umanjka. Pravo je potemtakem strukturirano kot označevalec in ni polna istovetnost; v njem poslednji Temelj, Opora (»transcedentalni označenec«) strukturno nujno manjka (bolj ko se trudimo, da bi ga ujeli in zakoličili, bolj nas čaka samo izkustvo, da »to ni tisto«). Vse torej spominja na Adornovo sintagmo »gigantskega kreditnega sistema«, ko opiše nastop atonalne glasbe: »Sedaj se vsa energija vlaga v disonanco; v primerjavi z njo postajajo posamične rešitve vse slabotnejše, enostavno poljubni dekor ali umirajoča trditev. Napetost postane temeljno organizacijsko načelo, tako da se negacija negacije, končno zničenje dolga vsaka disonance, odlaga v nedogled, kot v nekem gigantskem kreditnem sistemu.«[15] Če je pravna vrednost nekega posamičnega, končnega elementa zgolj v spletu relacij do drugih pravnih elementov, potem je to v zadnji instanci prav znamenje radikalne

brez-opornosti, brez-temeljnosti, brezna in zadolženosti Celote (Lacanova dette symbolique).

Ne-vednost pravnega subjekta v odnosu do Drugega (kot sistema norm) je torej na delu že v samem Drugem. »Žalostna misel,« je rekel K. »S tem postane laž svetovni red.«

Ker gre pri zgoraj omenjenem za bolj ali manj znane stvari, je še toliko bolj zanimivo, kako se teza o brezopornosti Zakona (ki se opira edino na performativni ritual lastne artikulacijske prakse) pojavi pri pomembnemu pozitivističnemu pravnemu filozofu Kelsnu. Kelsnova metodološka usmeritev je radikalno puristična: očistiti pravo ideološko-politične imaginarne navlake in znanstveno raziskati strukturo pravnih norm. Pri tem pa lahko že vnaprej zaslutimo, da se razpustitev imaginarnega v simbolnem ne more do kraja izteči brez preostanka, saj slejkoprej trči ob neko realno jedro, okrog katerega se strukturira simbolna mreža. Zavrtimo si temeljne Kelsnove teze v počasnem posnetku.

»Specifična stvarnost prava se ne kaže v dejanskem obnašanju posameznikov, ki so podrejeni pravnemu redu. To obnašanje je lahko ali pa ni v skladu s redom, čigar stvarnost se raziskuje. Pravni red določa, kakšno mora biti vedenje ljudi. To je sistem norm, normativni red.«[16] Čista teorija prava tako dosledno išče Osnovo prava — tj. razlog njegove veljavnosti — »ne v nekem metapravnem principu, ampak v pravni hipotezi, tj. v osnovni normi, ki jo lahko določi z logično analizo dejanskega pravnega mišljenja.«[17] Ključno spoznanje tako koncipirane »reine Rechtslehre« je v tem, da je pravno kvaliteto določene družbene norme mogoče detektirati samo v odnosu do njene provenience, tj. izvira v drugi pravni normi iste ali višje veljavnostne stopnje. Model pravnega reda se nam tako razodeva v harmonični celoti hierarhično strukturiranih pravnih norm, ki se umeščajo na različne stopnje, tako da superordinirana norma določa način ustvarjanja drugih norm in v določeni meri tudi njihovo vsebino. Kreacija pravne norme je s tem vedno uporaba neke višje norme, aplikacija višje norme pa ustvarjanje nižje norme.[18] Dosledna Kelsnova analiza nas po sami notranji logiki privede do — kaj bi drugega — manka prav najvišje pravne norme: odlikovane norme, ki bi za nazaj upravičila celotno zgradbo norm. Manko norme pa pozitivira hipoteza norme-manka, ki funkcionira ravno kot čisti označevalec. Na drugi strani pa iz strukture nekaj izpade: čisti akt, ki je zgolj uporaba pravne norme in ki ne ustvarja nobene pravne norme: izvršitev sankcije v konkretnem primeru.[19] Metonimično beganje želje od črke do črke, od paragrafa do paragrafa, od nižje instance do višje instance okrog neke neznosne praznine/brezna se torej — tako kot v Kafkovem univerzumu — zaključi na tnalu, kjer se s sekiro nevednega eksekutorja (ki edino izpolni dolžnost) izvrši dekapitacija. Gre za čisti akt (sic!): »dejanje čistega utroška, dejanje Simbolnega par excellence, tj. dejanje, ki sprejme ves svoj domet iz avtonomnega reda označevalca, dejanje, ki ga ne more utemeljiti, obrazložiti ali upravičiti nobena dejanska konstrukcija, naj gre za red stvari (pragmatični razlogi) ali red idej (moralni razlogi).«[20]

Preden podamo nekaj kritičnih opazk h Kelsnovim tezam, hitro pokažimo nekaj konsekvenc, ki sledijo iz dosedanje ekspozicije. Začnimo s Heglovo koncepcijo kazni. Hegel ne pojmuje zločina kot tezo, kot tisto prvo, ampak že kot drugo, kot antitezo. Zločin je ničnost in ga je prav iz tega razloga treba izničiti. To pa je ravno funkcija kazni, ki figurira kot sinteza. Sklepni akt dialektičnega procesa, točka negacije negacije, zahteva v prvi vrsti spremembo perspektive, ki naj bi antitezo odrešila stališča teze. Tak preobrat se zgodi z samim aktom kaznovanja, ki v radikalnem pomenu predstavlja ekspulzijo zločina kot nekakšnega nepomembnega, ničnega, v-sebi-protislovnega TUJKA iz reda obče STRUKTURE. S to operacijo se retroaktivno ukine sam zločin in potrdi pravo kot entiteta, ki je sama strukturirana kot fikcija: učinkujoča fikcija. Kazen ukine zločin natanko s tem, da ga kot takega šele konstituira in mu na ta način odtegne auro občosti. Zgolj simbolno-deklarativna obsodba[21] ne bi zadostovala: potreben je tudi prehod k

dejanju, ki po svojem pojmu ni simptom s skritim, šifriranim sporočilom, v katerem bi bilo potrebno razbrati odtegnjeni smisel, ampak radikalno NESMISELNO-REALNO.

Zato tudi tvegamo tezo, da z vidika lacanovske teorije nikakor ne zadostuje priznanje socialnega Zakona, zato ker je Zakon, tj. v njegovi slaboumni fakciteti, ki mu je zadnja opora. (Tudi sam Kelsen to eksplicitno pove: hipoteza osnovne norme je dopustna šele takrat, ko se prepričamo, da pravni red odseva lastno učinkovitost, tj. da performativni ritual teče oziroma je podvržen načelu ponavljanja.) Ta ne-smiselni ceremonijal ne sme niti za trenutek prenehati, stalno se mora reproducirati v svojih materialnih aparatih in preko njih. V nasprotnem primeru bi struktura razpadla in se razkrojila v psihotični kaos, ki bi čakal na vnovično rojstvo Sina, kreativni poseg Besede, ki bi ex nihilo ustvarila zakoniti RED. Načelu istovetnosti pa bi ponovno pripadalo prvenstvo nad načelom zadostnega razloga.

Prekoračitev (socialne) fantazme, izkustvo praznine Zakona, praznega mesta onstran vrat Postave (ki smo ga polnili s fantazmagoričnimi umisleki: pozitivacijami praznine naše želje), tj. spoznanje, da je nasebna skrivnost ravno naša lastna želja, NE zadostuje. Potrebna je še identifikacija z realnim preostankom, izmečkom družbene vezi, tujkom v Gospodarjevem diskurzu. S tem se šele postavi v oklepaj performativna samozadostnost Zakona. Nekoliko pretenciozno rečeno: prav v soočenju z nelagodnim, mučnim, nesmiselnim, travmatskim aktom kaznovanja (v zadnji instanci tudi s smrtno kaznijo) je treba prepoznati eno izmed očitavanj razsežnosti človeškosti.

V zvezi s tematiziranjem realnega v pravnem diskurzu lahko opozorimo na še en pokazatelj Kantove zaslepitve za subjekt izjavljanja moralnega Zakona kot obsceno-škodoželjno-uživaške instance. Poleg prepovedi ugotavljanja izvorov zakonite oblasti, ki bi pač slejkoprej trčilo ob nek trivialni empirični objekt, ki od znotraj okuži univerzalni Zakon, naletimo na moment realnega (ki se mora vrniti na svoje mesto, četudi za ceno radikalne desrukcije simbolnega univerzuma) v mnogo bolj čisti obliki v Kantovi retributivni teoriji kazni. V njegovi Metafiziki nravnosti lahko zasledimo naslednji znameniti pasus:

»Celo takrat, ko bi meščanska družba na osnovi soglasja vseh svojih pripadnikov razpadla (na primer, ko bi neki narod, ki živi na otoku sklenil, da se razide in razprši po vsem svetu), se bi moral tudi poslednji morilec, ki se nahaja v zaporu usmrtiti, da bi s tem vsakogar doletelo tisto, kar si je s svojimi postopki zasluži, in da krivda zaradi prelite krvi ne bi ostala na narodu, ki te kazni ni izvršil, ker bi se s tem štel za soudeleženca te javne kršitve pravice.«

Notorična maksima »fiat justitia, pereat mundus«, ki je za Kanta eden izmed temeljnih postulatov njegove etike in filozofije države in prava, se v teoriji kazni pojavi v obliki principa: »fiat poena, pereat mundus«.

Za konec pa samo še dve kritični pripombi h Kelsnovi teoriji prava. V oči bijoče dejstvo je, da Kelsen abstrahira od performativne razsežnosti delovanja pravnih subjektov (»vselej že« ujetih v označevalne institucije). To sicer naknadno popravi in kompletno performativno razsežnost stlači v koncept pranorme. Osnovno normo namreč lahko atribuiramo pravnemu redu šele potem ko se prepričamo, da itak že funkcionira. Metaforično rečeno je zgolj obliž, ki ga prilepimo na odprto rano pravnega reda. Le s takim pristopom lahko Kelsnova analiza odkrije harmonično urejen sistem norm, ki disciplinirano izhajajo ena iz druge. Bolj natančen pogled na pravno-normativni red pokaže dosti bolj »divjo« logiko, pravcato patologijo postranskih povezav, križanj in deklinacij od hierarhično-klasifikatoričnega reda pravnih norm. Vzrok za tako »bricolage«, za ireduktibilno neujemanje med hierarhijo pravnih aktov in hierarhijo pravnih norm, je seveda v različni in spreminjajoči dejanski MOČI aktualnih družbenih dejavnikov: avtorjev pravnih norm (gre predvsem za razmerje med zakonodajnimi, izvršilnimi in upravnimi organi). Tako lahko vedno znova ugotavljamo, da se originarne pravne norme (kot hierarhično najvišje norme) ne ujemajo z zakonsko formo pravnega akta (kot najvišjega

pravnega akta), da abstraktne upravne norme niso vedno izražene v abstraktnih upravnih aktih ect. Tudi med zakonskimi normami naletimo na odvisne, prav tako pa pogosto abstraktni upravni akti vsebujejo originarne norme. Posebno »boleč« je primer t.i. »delegirane zakonodaje«, tj. paradoksne kopulacije zakonodajne in izvršilne funkcije, ki rezultira upravne akte z močjo zakona.

Druga resna pomanjkljivost Kelsnovega pristopa se razodeva v odsotnosti nekega temeljnega vprašanja. Če je mesto Oblasti izvorno prazno (Lefort) in je karizmatična moč in fascinirajoča aura Gospodarja učinek praznine, ki jo pozitivira, od kod potem neverjetno vztrajanje podložnikov-subjektov v verovanju v Oblast, persistiranju v fetišizmu Oblasti (po zloglasni Freudovi formuli »Saj vem . . ., pa vendar . . .«). Odgovor se nazira z vidika neke nenavadne in nadvse bizarne ekonomije: produkcije, cirkulacije in konsumpcije UŽITKA. Ali se ne ponuja ravno tu druga razsežnost prava onstran njegove »čiste strukture«? Vprašanje je kajpak retorično. Zato zaključimo z Lacanom: »Prav v tem je bistvo prava — porazdeliti, dodeliti, kar je užitka.«[22]

Non plus ultra.

Zoran Kanduč

Opombe:

[1] Tezo je ob Kantovem geslu »Sapere aude« razvijala J. Šumič-Riha, »O Kantovem pojmovanju razsvetljenstva«, *Razpol* 3, Ljubljana 1987, str. 140 (v nadaljevanju Razpol 3).

[2] Za obširen prikaz glej P. Novoselec, *Sloboda, krivnja i krivično pravo,* PFZ, Zagreb 1987, str. 29—55.

[3] Prva in najpomembnejša je kajpak koncepcija svobodnega dejanja. O tem obširno S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci;* Delavska enotnost, Ljubljana 1987, str. 99—103.

[4] G. W. F. Hegel, *Filosofijska propedeutika,* Grafos, Beograd 1985, str. 15—16, str. 33, str. 42—43.

[5] »Končnost subjektivne volje v neposrednosti postopanja se neposredno kaže v tem, da ima v svojem postopanju zunanjo vsebino z različnimi okoliščinami. Dejanje postavlja neko spremembo v to obstajanje, volja pa je vobče zanjo kriva, v kolikor v spremenjenem obstajanju leži abstraktni predikat tistega mojega . . . Volja, ki sama postopa ima v svojem smotru, ki je naperjen na prisotno obstajanje, predstavo o njegovih okoliščinah. Ker je zaradi te predpostavke končna, je pojmovnost zanjo slučajna in se lahko njena določila v sebi razlikujejo od onih v predstavi volje. Pravica volje pa je, da v svojem dejanju prizna za svoj postopek le tisti del — in je zanj kriva — ki je na ravni predpostavk reflektiran v smotru njenega delovanja, tj. tisto, kar je ležalo v njenem naklepu. — Dejanje se lahko pripiše samo kot krivda volje; — pravica vednosti.« G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava,* V. Masleša, Sarajevo 1964, str. 108—109.
Za novejšo izpeljavo iste teze: H. Welzel, *Um die finale Handlungslehre,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen 1949, str. 26—27.

[6] J. Kranjc, »Krivdna odgovornost v luči nekaterih arhaičnih določil rimskega prava«, *Zbornik znanstvenih razprav* — XXXIX. letnik, Ljubljana 1979, str. 5.

[7] Ibidem, str. 7.

[8] H. Achenbach, *Historische und dogmatische Grundlagen der strafrechtssystematischen Schuldlehre,* Berlin 1974, str. 171.

[9] A. Kaufmann, *Das Unrechtsbewußtsein in der Schuldlehre des Strafrechts,* Mainz 1950, str. 42.

[10] Glej G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava,* str. 89—90, str. 95—96. Glej tudi I. Primorac, *Prestup i kazna,* Mladost, Beograd 1978, str. 52—54.
Odločilna poteza Heglovega pojmovanja prestopka je njegova imanentna in ireduktivna protislovnost. Prestopek je negacija zakona (in ker je zakon samo v kontekstu prava nasploh, tudi negacija prava nasploh), ki je ravno njegova predpostavka (prestopek je pač to, kar je edino v razmerju do zakona). Prestopek je nadalje manifestacija samovolje prestopnika naperjene proti obči volji, ki je prav njegova resnična volja. Prav zaradi te notranje protislovnosti je prestopek videz, ničnost, ki jo je treba izničiti (vernichtet). Prim. Hegel, ibidem, str. 98—100.

[11] Za Heglovo obravnavo tega pojma glej ibidem, str. 185—186, § 218.

[12] Ključno je določiti razliko med to prepovedjo nemogočega in prohibicijo nemožnega, ki smo jo razvili spredaj. To je mogoče s pojmovnim parom apriori-aposteriori. Vnaprej subjekt ne more z gotovostjo in objektivno ovrednotiti pravne kvalitete last-

nega ravnanja v danih okoliščinah, saj bi to pomenilo, da se samo izjavljanje abstrahira iz dejstvenega konteksta. Takšna pozicija mu je v pravni državi prepovedana s tem, da sme s kraja metagovorice spregovoriti samo sodnik. Ta za nazaj ugotovi, da je storilec storil nepravo. Nadalje se ugotovi ali je storilec vedel tisto, kar je treba vedeti, da bi lahko prepoznal negativno vrednost ravnanja. Prepovedano mu je ne-vedeti tistega, kar je mogoče vedeti.

[13] Za primerjavo z drugim »nemogočim« poklicem glej R. Salecl, »Indirektna govorna dejanja v šoli«, *Razpol* 3, str. 43.

[13a] Primer vsebinskega kriterija: G. W. F. Hegel, *Filosofijska propedeutika*, str. 57, § 63.

[13b] Strogo vzeto najdemo v aktu samo črko. Če jo preberemo, slišimo t.i. pravno določbo, ki jo je treba interpretirati, da bi prišli do norme s specifično strukturo.

[14] Opisana situacija najbolje ustreza konceptu proceduralne ilokucije. Prim. R. Močnik, *Beseda besedo*, ŠKUC, Ljubljana 1985, s. 140.

[15] T. W. Adorno, *Versuch über Wagner*, cit. po S. Žižek, »Hermeneutika in psihoanaliza«, *Anthropos*, št. 3—4, 1976, str. 76.

[16] H. Kelsen, *Opšta teorija prava i države*, Beograd 1951, str. 13.

[17] Ibidem, s. 14.

[18] Ibidem, s. 136.

[19] Ibidem, s. 138.

[20] S. Žižek, *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, s. 153.

[21] Prim. I. Primorac, *Prestup i kazna*, s. 80—87.

[22] J. Lacan, *Še*, Ljubljana 1985, s. 6.

Konstitucija slovenskega/jugoslovanskega družbenega (II. del)

3. Delavski razred — edini revolucionarni subjekt?

Delavski razred ima v »družbenem« Drugem, v tej ropotarnici ali odlagališču za projekcije oziroma za fantazmatske projekte, s katerimi (kolektivni) politični subjekti »vstopajo« v družbeno — družbeno seveda kot enega izmed načinov obstoja Realnega, nemožnega — priviligirano mesto razrednih in demokratičnih bojev »v njem«, »iz njega«. Ta fluid, konstituirajoč se v predprihodniku in pribit na razpelo zgodovinske vloge nosilca sprevrnitve kapitalističnih razmerij in vsakodnevne praktične partikularne empirike ekonomsko-političnih bojev, v »klasični« samoupravni ideološki matrici zavzema delujočo točko garanta razvoja socialističnega samoupravljanja, kar tudi a fortiori daje težave množtva poskusov napletanja povezav med — foucaultovsko rečeno — delavsko arheologijo (nivojem »bitnega«) in delavsko doxologijo (nivojem »pojavnega«). Skupni imenovalec regresivnih konservacij polja družbenega je praktični reformizem omogočujoči znani ekonomistični esencializem, tj. dojetje (ne)vloge delavskega razreda znotraj zakonito-ekonomsko pogojenega »objektivnega« zgodovinskega procesa revolucioniranja. Naravno-nujna pozitivnost zgodovinskega procesa po izvedeni socialistični revoluciji ravno tako privede do polarizacije znotraj delavskega razreda na birokracijo, tehnokracijo in ostanke »pravega«, »zdravega« delavskega razreda. Logika pri takšni jeu d'esprit na moč spominja na zlobno prebrano Heglovo maksimo — če se dejstva ne skladajo s teorijo, toliko slabše za dejstva — nemoč teorizacije luxemburgistično imne postavke o odvisnosti usode socializma od praktično-politične volje revolucionarnega subjekta, od artikulacije le-tega v razrednem boju, izvzetega izvzetosti in predhodnosti delavske pozicije razredno-političnim bojem, pa poklanja politiki »razumno« osnovo avandgardne reprezentance.

S tem pa, ko — kot smo razvili v prvem delu našega posega — se skozi simbolno konstrukcijo družbenega realizira vpričnost nefiksnosti tega polja, s tem ne moremo več percipirati družbe »kot umne strukture, ki bi jo bilo mogoče z določenih razrednih pozicij miselno obvladati in jo ponovno konstituirati kot racionalni, presojni red s političnim utemeljitvenim dejanjem« (17) na podlagi ene Zgodovine, ob nosilcu — »univerzalnemu« subjektu z verifikacijo enotne homogene kolektivne volje in — kar je ključno — s centralno ontološko vlogo delavskega razreda in le-tega Revolucije. Ta »jakobinska imaginarna podoba« (Laclau) doživlja vratolomno in luminozno suspenzijo.

Simbolnost oziroma nefiksnost družbenega namreč logično implicira *ne-logičnost, ne-nujnost in ne-naravnost* — v ekonomistični imputaciji zgodovine zveličavne — *zveze med pozicijami družbenih dejavnikov v relaciji do produkcije in socialističnimi cilji:* revolt v družbenem brez apriorne razredne identifikacije *»preplavlja«* meje razredov, saj je artikulacija med produkcijo in socializmom zunanja, odprta, torej simbolno-ideološka. To pa pomeni, da med sfero produkcije in simbolno sfero socializma ni *nikakršne »naravne« težnje po združevanju,* za socialistično politično prakso, ki je že tako ali tako konsolidirano zgrajena iz heterogenih. prostorsko-časovno neenakih in različno efektivnih ali poltično »močnih« elementov (odpor/asimilacija z germansko kulturo + specifična »slovenska« tradi-

cija + krščanstvo + real socializem + »meščanske svoboščine« + samoupravljanje + ...) — pa ne obstoja nobenih privilegiranih točk, npr. »globlje« zasidranih v propulzivnosti znanstvenotehnološke revolucije. Zato zrcalni politologiki sledi socialistično samoupravljanje: le-to ni nek nukleus iz bližnje preteklosti, ki se skozi stopnje vse bolj razvija/realizira; socializem kot eminentno *simbolno* dejstvo je potrebno izboriti vedno znova, v »mediju«, v katerem edino eksistira.

Ekvivalentno ugotovitev, da sfera produkcije ne zapade neki notranje-samouravnilovski zakonitosti, ki bi že sama po sebi zagotavljala kompatibilno delavsko-razredno politiko, socialistično Revolucijo in strukturirala Socializem, se tudi istovetnost/hegemonost kolektivnih političnih subjektov ne more konstituirati na točki, vnanji simbolnemu prostoru (npr. v instruktivno sterilizirani zgolj — ekonomski »podstati«). Revolucionarni subjekt se v zamikih (décalage — Piaget), adaptacijah, distribucijah in inverzijah vzpostavlja preko *simbolnega mehanizma metaforičnih zgostitev pomena bojev* — navržimo: Gospodar je najprej gospodar pomena (Lacan) — kjer se vsak partikularni boj ne dojame več le kot to, kar je (npr. stavka za povečanje mezd), temveč z epizodično totalizacijo zadobi nek presežni pomen, partikularna dobesednost zafunkcionira kot moment neke »celote« bojev delavskega razreda proti kapitalizmu ali odtujevanju odločanja o presežni vrednosti po državnopartijski birokraciji, presežni pomen permutira razdrobljeno/razsejano posamičnost v povezano mrežo »celote«.

Ker pa — po predhodni konstataciji — nefiksnost pogojuje vsakršno družbeno identiteto, ravno tako razredni/hegemoni subjekt, sam polimorfno in segmentno razcepljen na snope rahlo zvezanih pozicij, identiteto zgovorno molče locira iz artikulacije v hegemoni formaciji. Identiteta razrednega subjekta je vsled nefiksnosti in nestabilnosti, v kateri se vsak aksiomatski pomen odlaga, popolnoma relacijska, odprta in brez zadnjega pomendoločujočega šiva. V nebo vpijoča subtilna konsekvenca omenjenega Laclauovega izvajanja nam posveča tale račun:

a) delavski razred *nima neke vnaprej dane substancionalna identitete,* ta se skozi sam sebi oporekajoči praxis oblikuje v razrednih/demokratičnih bojih;

b) delavski razred ni vnaprej dano dejstvo in ni kot vnaprej dano dejstvo revolucionaren; šele v sukcesivnosti bojev za simultano hegemonijo se oblikuje kot revolucionarni subjekt — ali pa tudi ne: karte so odprte in možnosti »leve« ali »desne« artikulacije delavskih bojev z njimi vred; in

c) revolucionarni subjekt — za katerega smo že ugotovili, da *ni nujno* delavski razred — se lahko oblikuje (ne le po kritično-superiorni distinkciji, da noben razred/sloj nima revolucije v zakupu) na drugi podlagi, na temelju drugačne »enotujoče poteze«: na podlagi pripadnosti, državne, vojaške, verske, manjšinske, marginalistične identitete, na podlagi (re)konstrukcije neformalnih političnih subjektov novih družbenih gibanj itd., itd. — zahteve posameznih naštetih (potencialnih) subjektov se v neskončno oblikah in zvrsteh medsebojno aficirajo, kombinirajo, punktualizirajo v nize rezultantnih amalgamov, zahteve (potencialno revolucionarnih) subjektov izven delavskega razreda — dojetega (grobo) v »modernem« smislu: vsakega, ki daje svojo delovno silo v najem, ne glede na »manualnost« ali najemnika — lahko uverižijo v serijo ekvivalenc, ki jih zastopa delavski razred kot »svoje« in — obratno — tudi ostali subjekti lahko zastopajo posamezne interese delavskega razreda ...

Expressis verbis: delavski boj ni konstantno napreden — opozorimo naj le na vztrajajoče diskurzivne »vdore« neostalinistične »kulture« uravnilovke, zahtev po »trdi roki«, ki bi naredila red, negativne ali pozitivne fetišizacije osebnosti ipd., ki v slovenskem/jugoslovanskem družbenem sicer izraščajo na zdaj prevladujočem fonu ekonomske stimulativnosti, demokratizacije družbenega življenja, torej na tovrstno »bazično« »desno« orientacijo večjega dela delavstva kot osnove, iz katere zaorje brazdo obskurni socialistični konservativizem dela jugoslovanske državnopartijske birokracije — marveč je, kot vsak boj, odvisen od oblik artikulacije znotraj hegemonih relacij. Razredni boj ni neka disjunkcija lesenega železa v stilu

kotdialektike — niti partikularen, niti univerzalen, ampak nekaj »vmes« — je natanko točka neuspelega prešitja vseh ostalih antagonizmov (imena za nemožno, Realno družbenega), točka nemožnosti končnega šiva, ki se zanj bolj ali manj lucidno prizadevajo kolektivni politični subjekti, ZK, SZDL, ZSM, sindikati itd.: »Doba ‚prevladujočih subjektov' — v ontološkem, ne v praktičnem smislu — protikapitalističnega boja je dokončno minila«.[18] V nepresojnem slovenskem/jugoslovanskem družbenem z množico antagonizmov in neantagonističnih antagonizmov, ki ga prečijo, sekajo, lomijo in »držijo skupaj«, razredni boj kaže nemožnost vzpostavitve razredne družbe kot homogenega Objekta, vsak poskus totalizacije družbenega po katerem od kolektivnih političnih subjektov spodleti — spodleti že zato, ker razredni boj pač *ni objektivno dejstvo.*

4. Razredno-nacionalno slovenskega družbenega

Nepresojnost družbenega, ob razdrobljenosti, razpršenosti družbenih dejavnikov, postavlja krucialno uganko dosedanji teoremätični ritualiki, konec koncev rezoniranju lokacije razredno-nacionalno in le-tej mitičnosti. »Razredno« stališče slovenske komunistične partije pred II. svetovno vojno postopa z nizom fermentacij in permutacij, ki si sledijo približno takole:

a) pojav je nujna forma kazanja bistva: »afirmacija slovenskega naroda je nujna politična oblika kapitalizma«,

b) pojav vara: »problematika slovenskega naroda je le plašč, za katerim se skrivajo interesi slovenske buržoazije«,

c) videz *in* bistvo zgubita dobesedni pomen: nacionalna emancipacija je hkrati razredni boj/socialistična revolucija in obratno, s čimer KPS slovensko narodovanje uveriži v lastno serijo ekvivalenc.

Slednja invencija kompatibilno izhaja iz kardeljanske, v prvem Razvoju, opredeljene inkonsekvence, tj. da slovenska/jugoslovanska buržoazija med I. in II. svetovno vojno in dovolj močna, da bi do konca izplejala buržoazno-demokratično revolucijo in s tem razbila gospostvo (pred)kapitalistične centralistično-absolutistične »dvorske kamarile«.

Tu pa prihaja za predvojno-medvojno-povojno komunistično politiko do nadležnih paradoksov, rezerviranih disputov, diskutabilnih replik in nič kaj sprenevedave aporetike. Poglejmo. Stalinska znanost kot podlaga vednosti KPS reducira: »Različne subjektne pozicije so reducirane na prikazovanje ene same pozicije, pluralnost razlik je bodisi reducirana ali pa zavržena kot naključna, pomen sedanjosti pa se pokaže iz njene umestitve v vnaprejšnje zaporedje stadijev. Prav zato, ker je v ortodoksiji konkretno reducirano na abstraktno, imajo zanjo zgodovina, družba in družbeni dejavniki *bistvo, ki je hkrati načelo njihovega poenotenja.* Ker pa to bistvo ni neposredno vidno, je nujno, da ločujemo med *površino* ali videzom družbe in *temeljno realnostjo,* na katero se mora nujno opirati zadnji smisel vsake konkretne prezence, ne glede na kompleksnost sistema posredovanja«.[19]

Nacionalnemu je tu odbita ost kakršnekoli multiplikativne diskontinuitete; po neki notranji logiki zgodovinskega razvoja je zvedeno na kopito edino zveličavnega razrednega boja, ki podeljuje smisel, »pravo, resnično« bistvo eskapadnih variiranj, različnost obeh nivojev in polj pa je obdelana v smislu naključnosti, prehodnosti oz. razcepne inferiornosti. Prostor nacionalnega KPS sicer služi za širjenje socialističnih idej ali vzpostavljanje dodatnih front, toda oba cilja sta strogo podrejena okviru krepitve getovsko naravnane identitete delavskega razreda — revolucija je eksplicino stvar proletariata in zato so zavezništva z drugimi sloji ali drugimi boji kratkoročna pragmatična taktika, zgolj deskriptivna transformacija, obrobnost napram neomadeževanemu proletariatu, ki v rokah drži nič manj od slej ko prej zgodovinsko-zakonite zmage.

Prehod politike KPS od (b) k (c) označuje že omenjena Kardeljeva kolizija: nesposobnost, omahovanje in taktizerstvo slovenske buržoazije prisili slovenski delavski razred/KPS k temu, da prevzame naloge, ki po akciološki definiciji pripadajo kapitalističnemu razredu. Boj za razredno »čisti« monolit odstopi mesto boju za politično učinkovitost boja proletariata — seveda začasno, »glede na okoliščine«. Če uporabimo freudovsko dvojico, je okoliščnost spremembe taktike KPS »zavestna«, torej Wortvorstelung, medtem ko na od zavestne reprezentacije besed različnem nivoju nezavedne reprezentacije stvari — Sachvorstelung — dejansko pride do kolizije med razredno obarvanostjo naloge (buržoazna, kompartiji »normalno« tuja afirmacija slovenskega nacionalnega) in zgodovinskim akterjem (KPS z njej komplementarno ideologijo proletarskega internacionalizma). Kardelju kot partijskemu ideologu ta razcep simptomatično deluje kot prvorazredna *prednost:* manko figurira kot »pozitivnost«, kot manko manka — nemoč nacionalne buržoazije je morda neponovljiva prilika slovenskega *delavskega razreda* in *slovenskega* delavskega razreda, da si v vlogi zastopnika armature »naroda-proletarca« osvoji politično oblast — kar pa je — kot je znano in se »pozneje« izkaže — *tudi manko* (J.-A. Miller).

Ideološki temelj tako spremenjene politike KPS/KPJ je navkljub vsemu še vedno pertinentno stalinski. Zadostuje, da z Laclauom argumentiramo počezno: šele na klasičnem dispozitivu produkcijskih razmerij in od tod vnaprej izdelane orakeljske strukturacije vlog delavskega in kapitalističnega razreda izpade vrstna nujnost značajskih nastopov — kapitalizem afirmira nacionalno in če te zaradi takih ali drugačnih razlogov ni sposoben, nalogo prevzame proletariat; v vsakem primeru dana totaliteta zgodovinsko-razvojne sheme oz. ekonomija v zadnji instanci določa proces kot *izvenzgodovinska arhitektonika.* Neodvisno od tega, *kateri* razred realizira nacionalno afirmacijo, razredna obarvanost naloge ostaja jalovo enaka — vprašanja narodove povzdige in samobitnosti Slovenca so buržoazne, čeprav jih prevzame nase delavski razred; izjemnost te točke je sprejeta kot odmik/izrecni privesek obče paradigme, do katere velja pomenljivi odnos odlikovane brezbrižnosti in zato nikakršnega preizpraševanja ali radikalne revizije. Specifika se kaže le kot praktična prednost za žlahtenje prevratnega gravitacijskega jedra vnaprej vidno opedeljenih razrednih ciljev. In finale, s produkcijskimi razmerji itd., je larpurlartistično določena nespremenljiva identiteta družbenih dejavnikov, KPS ne išče in ne najde identifikacije s slovensko nacionalno afirmacijo, odnos je empiričen, se pravi, gledan v obzorju proletarstva.

Imaginarij presojnosti družbenega KPS omogoča na podlagi produkcijskih razmerij, ki neposredno konstituirajo razrede, »objektivno« spoznati interesno zastopstvo: stranke tako navkljub »razrednemu zavezništvu« kohezivno ohranjajo prvinsko identiteto in KPS (beri tudi ZKS) v teh zavezništvih sicer lahko zastopa tudi(ne)razredna področja bojev za demokratizacijo političnega odločanja, za človekove pravice, za civilno družbo itd., vendar le v toliko, v kolikor še traja obdobje meščansko-demokratičnih arzenalov — ko je to dovršeno, komunistična politika boje in sámo polje bojev eliminira in sankcionira. Zakaj? Zato, ker te boje ne čuti kot lastne identitete, ker je revolucionarna legitimnost nič kaj nebulozno ostro omejena na slovenski proletariat in so hegemonistične vezi z drugimi družbenimi dejavniki nevralgično *zunanje, manipulativne in prehodne.*

Celo več — kronski protiargument »organskim« zavezništvom, denimo, s krščanskimi socialisti, tiči v navznoter obrnjeni ekstrapolaciji zastopništva, kajti »en del *pozna* temeljno zgodovinsko gibanje in zato tudi ve, da so zahteve, ki enotijo množico kot celoto, le začasne«.[20] Gre za ontološki privilegij slovenskega delavskega razreda, kar pa seveda nima nikakršne zveze z vsaj aproksimativnim praktičnim privilegijem: *razred = KPS = voditeljska elita kot univerzalni razred,* hkrati posedovalec *presežnega znanja* in ključa čiste raz-

redne identitete, ki je v razliki z identiteto množic pač indikativna kontura avtoritarnosti. Vznik le-te ždi že v klasificirajočem umu partije — če ob tej priliki izluščimo iniciacijsko jedro — v tem, da je vsaka naloga vnaprej razredno določena in se nato pragmatični diskurzi ter njih naprednost ali reakcionarnost merijo z metrom faznega modela. Ker pa poznavanje tega modela korespondira z najbolj razsvetljeno avantgardo, je odnos le-te do dejanskega delavskega razreda zgolj vzgojni po mehanizmu sondiranja terena delavskega razreda z »resničnimi interesi«. Ti — to le mimogrede — so kajpak konstituirani z redukcijo vsakršnega antagonizma družbenega na brezekvivalentno metonimičnost razrednega boja; verjetno ni potrebno opozorilo, a se kar samo vsiljuje peresu: govorimo o die Verdrängung ZKS, še bolj ZKJ, in vsaka simptomatska vrnitev potlačenega ni naključna, še manj izključ(e)na.

Jugoslovanski/slovenski proletariat je torej prisiljen eksemplarično izpeljati poleg »svoje« naloge do konca še buržoazno-demokratično revolucijo brez sodelovanja z buržuazijo, kar Kardelj evocira s kritiko rožnate mistifikacije o »zmagi socializma« v Jugoslaviji: osvojitev politične oblasti po delavskem razredu mu deluje kot prepletanje socialistične in buržoazno-demokratične revolucije, kot nadaljevanje boja med delom in kapitalom na osnovi negotovega gospostva socializma in dela nad anti-ekvivalentoma — zoperstavljeno burgdemokracijo in varljivo podvrženim kapitalom. Toda čeprav nemara Kardelj tu — ne da bi vedel, kaj je proizvedel, to dokazujejo nadaljnje simplifikacije oz. politične »desublimacije« — bije v oči z relevantnim presegom slepe ulice faznega modela »normalnega«, neposredno iz produkcije izhajajočega »objektivnega« poteka sukcesivno najprej buržoazno-demokratične in nato linearno socialistične revolucije, ta razčlenitev bolj spada pod rubriko retorično. Čemu?

Najprej, pragma KPS med NOB jasno kaže zunanje instrumentalno razmerje med razredno Fixierarkeit in digresivno razsežnostjo nacionalnega: KPS je po »naravi stvari« znotraj OF sklenila zavezništvo z ostalimi političnimi subjekti *tudi* za realizacijo buržoazno-demokratične revolucije poleg socialistične, saj je v nastali situaciji morala svoj žariščni sveženj referenc po razredni utemeljenosti političnih subjektov, ciljni diktaturi proletariata in avantgardni vlogi partije, diferencialno kompozirati na kar se da široki družbeni podlagi naprednih narodnih protifašističnih sil. Ne kaprica — rezultanta taktične narave zavezništev pa je bila omejenost le-teh na prvo, najtežjo etapo NOB, nakar so ob določeni meri uspešnosti OF zavezniki postali ali nasprotniki ali pa so se uklonili že predhodno konceptualno izdelani dominantni vlogi slovenske kompartije. »Zunanjost« je zadeta v črno odpadla in »notranjost« čistih-pravih nalog KPS je postala edino kompetentna intonacija. KPS je bila »v posesti ideala in v posesti moči, da ta ideal nato vsili celotni družbi«.[21]

Ambiciozna preokupacija se je kot »stava na najslabše« (Lacan) z malenkostno korektivnostjo nadaljevala skozi obdobje »socialistične izgradnje« — ob nepreizprašani trdi restrikciji samostojnosti oz. možnosti samostojne (civilno) družbene dejavnosti — tja do začetka 80.-ih let političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Razredni ekskluzivizem edinopartije KP/ZK kot edinoavantgarde enega razreda je nacionalni partikularnosti zatočiščno namenjal blamažo skozi sfero nacionalnega kot ideologije vladajočega (= kapitalističnega) razreda, to pa kot disfunkcijo spravlja v zadrego legitimacijsko plast denegacije: *saj vem,* da nacionalno ni ostanek preteklosti, *pa vendar* je . . . Segmentacija družbenega fiksiranemu mediatorju ni šla na roko — ne v smislu procesa, temveč v spremembi poziva Drugega — in se kaže v lovopustu na širšo družbeno legitimacijo, najprej po sintagmi »delavski razred, vsi delovni ljudje in občani«, nato še nacionalnega karakterja. 1 postane zaradi polspravnega z družbenim in odtod izhajajočega nezadostnega taktičnega intermezza 2: odvisno

od konkretnodnevnih pragmatično-političnih inspiracij ali aludiranj slovenske/jugoslovanske državno-partijske birokracije le-ta v motreči drži izigrava nekontrolirane »bazične« razredne interese z diskurzom nacionalnega (bratstvo in enotnost, slovenstvo ali srbstvo kot politična opredelitev itd.) in obratno, nekontrolirane nacional(istič)ne izbruhe pa odvodno obsoja z diskurzom razrednega (kosovska albanska nacionalna afirmacija *in* nacionalizem kot kontrarevolucija, slovenske mladinske pobude kot antikomunistične itd.) na fonu *nacionalno = razredno in v. v., razredno = nacionalno in v. v.*, ali kolaps nekaterih elementov razrednega z afirmacijo nacionalnega in obratno, ali drugače, (CK) ZKS (CK) ZKJ na liniji politike »interventdialektike«: »Partija mora neprenehoma balansirati med dvema osnovama legitimitete, (tj.) ekskluzivistično razredno in populistično nacionalno, pri čemer pa se ne sme nikoli pretirano nagniti na eno od obeh strani. Pretirano opiranje na populistične sile vodi h krepitvi sil civilne družbe in s tem ogroža realno obstoječi socializem, pretiravanje v drugi smeri pa vodi v represijo in ogroža ohranjevanje socialnega sistema«.[22]

Kako sedaj, po vsem povedanem, delovati v topiki enotnosti slovenskega naroda, ki je »zgolj« vozljanje ideološkega konstrukta in naj tarčno maskira razredni boj znotraj SR Slovenije? Kako interpelirati relacijo narod-razred, da bi se ciljno izognili desnemu populizmu in egalitarizmu? Kako doseči serijo ekvivalenc za vzpostavitev enotnega revolucionarnega subjeka ob zdaj navkljub perečim omotom očividni partikularnosti bojev in kateri niso apriorno/avtomatsko momenti istega boja, ki ga vodi enoten subjekt — najsibo Partija, Razred, Narod itd. — ? Kako vedno znova zagotavljati relativno enotnost razrednih/demokratičnih bojev ob njih začasni in parcialni zakoličitvi? Kako izkoristiti slabost (= prednost) ZKS, da ne more več kot partikularno zavzemati pozicije utelešenja »pravega«, »dolgoročnega« interesa vseh ostalih partikularnih bojev in nastopati totalitarno? Končno, kako proizvesti »organsko«, »od spodaj« enotnost progresivnih sil v SRS/SFRJ in — končani končno — kako koncem 80.-ih let socialističnega samoupravljanja voditi uspešno komunistično politiko?

Ne delamo si iluzij, da bi že na tem mestu izdelali konsistentno argumentacijsko verigo, čeprav ni več časa za tratenje časa ali za opazkasto zoperstavljanje s sklicevanjem ali opiranjem na posamezne posamične kompenzacije. Tega se je namigovalsko ovedel celo del (CK) ZKS z zadnjimi dokumenti, ki partiji iščejo legitimnost znotraj pahljače »razvojnih sil« slovenskega družbenega, s pristajanjem na »partnerstvo« argumentov neodvisno od (ne)pripadnosti hegemonu, tj. zavzemanje za »družbeni dialog«, za »resno« jemanje družbenih pobud in njih demokratično preizkušnjo, pa za spremembo načina partijskega delovanja, kjer se klasičnim metodam pridodaja metoda »nove političnosti« (govori se o okroglih mizah, javnih tribunah, festivalih, gibanjih, medijskih pojavnosti itd.). Še posebej je potrebno poudariti novo orientacijsko točko »medsebojnega vplivanja« med DPO-ji namesto rafiniranih oblik transmisivnosti in ciljno projektno (so)delovanje, navkljub določenim pomislekom zaradi jalovega nadaljevanja fantazmatike arbitrarnosti in nespornega jarma čisto-partijske »idejne ofenzive« — izrecimo: nič več, a tudi nič manj.

Dejstvo je, da »čimbolj raznolike torej postajajo demokratične zahteve in čimbolj kompleksen je teren množičnega boja, tembolj mora avantgarda, ki se še naprej identificira z ‚objektivnimi interesi delavskega razreda', povečati razcep med svojo lastno identiteto in identiteto delov, ki naj bi jih vodila.[23] Stožerno demokratično oblije civilno-družbenih gibanj perverzno prižene nujnorazrednega hegemona — ZKS — v položaj temeljne ambivalence: ali v ponovno oživitev zankastega biča avtoritarne politične prakse, ali v — v začetku še vedno kondicionalno — avtoriziranje zgodovinskega novuma, komunistične demokratične politične prakse. Vsled že nakazane nujnosti hegemonije je ta druga varianta realizabilna: »neskladje« obdobij faznega modela oz. sinhronija nalog

polimorfno uničuje Herrschaft interesov delavskega razreda in prisiljuje ZK na diferencialno delovanje na *množičnem* nivoju. Zato mora ZK navsezadnje artikulirati *pluralizem antagonizmov* in neantagonističnih (»socialističnih«) antagonizmov, ki monumentalno *presegajo* kočljivo zastopstvo razrednega, medsebojna argikulacija razrednega in demokratičnega pa s fluidnostjo dopušča in zgubo »nujnega« razrednega topori̇šča demokratičnih zahtev množic in spreminjanje identitete ZK preko hegemonističnih nalog; te se sedaj lahko brez omejevanja širijo ob inertnem okleščenju »čisti« razredni nalog. S tem so nemajhni družbeno-simplisistični korpusi preprosto *suspendirani:* odpade brezglavi scenarij »zastopanja interesov«, tj. redukcija npr. družbenega, nacionalnega, demokratičnega, civilizatoričnega na razredno jedro, umakne se virtualni protokol razmerja med »znotraj« in »zunaj«, likvidirana je medrazredna igra na vse ali nič, razprši se navidezna transparenca relacij in enačenje družbenih dejavnikov z razredi, épistéme Enega načela poenotenja zamenja pluralizem zgodovinskih subjektov in na družboslovno-politični prikazni — konceptu baza-nadzidava — obriše podplate koncept diskurzivnih formacij.

V osredotočenju na razmerje nacionalnega in razrednega z Laclauom legitimno pretendiramo na radikalizacijo tistega, kar se je v zgodovini »socialističnih družb« na različne načine poimenovalo za »nacionalne naloge delavskega razreda«, tistega ljudskodemokratičnega kontingenta, katerega množičnost v korenu ne moremo investirati v noben razred, *tistega, v slovenskem družbenem, potlačeno odlikovanega v OF. vkup z njeno derealizacijo.* Gre za — formalno vzeto, tj. »ko bi« vsi zavezniki črko »vzeli resno« — mojstrsko promoviranje *razmerij ekvivalence* med različnimi boji, ki so se artikulirali na osnovi rezultata *politične konstrukcije,* ne pa dosegali enotnost po skupnem temeljnem bistvu. Medsebojna razmerja *kot taka* so se »simbolizirala« skozi obči ekvivalent nacionalno-osvobodilnosti in ljudsko-demokratičnosti. Gramsciansko rečeno — proizvedeni »zgodovinski blok« kot politično-diskurzivna formacija je preko omenjene točke prešitja vezal razpršene, razdrobljene in heterogene elemente in samo črko ne-resno vzetje KPS je slednje dezartikuliralo, saj v svoji bazični razredni načelnosti ni mogla dojeti različnost subjektivnih pozicij glede na razredne pozacije oz. ni mogla prenesti travmatike radikalne odprtosti pomenjanja, drugače, dopustiti, da bi se KPS znotraj vzpostavljenih relacij relacijsko spreminjal pomen. Za zgled: ekvivalenca biti kristjan = biti socialist (»celo« komunist) je šla flagrantno žvižgat rakom.

Vozliščna točka današnjih demokratičnih-razrednih-nacionalnih itd. bojev v SRS/SFRJ leži ravno v destrukciji načela zastopstva in sfabriciranju načela artikulacije, kajti ZK lahko punktualizira sebe kot hegemonističnega kolektivnega političnega subjekta le skozi artikulacijo niza demokratičnih zahtev okrog/znotraj sebe z odprtjem operativne dimenzije politične iniciative, opirajoč se na »naključno koencidenco interesov« (Laclau), v kateri vsak partikularni interes/boj ohranja specifično identiteto v. s. vnaprejšnji privilegiozni redukciji. Načelo artikulacije preko organske in relacijske, na nekaj točkah skupne materialno-ideološke serije ekvivalenc uveriži politične subjekte — »kolektivne volje« (Gramsci) — v zgodovinski blok: konstrukcija le-tega kajpak predpostavlja takšno artikulacijo, ki v njej posamezni elementi ne korespondirajo nujno z razredno opredelitvijo in je polje razrednega obeleženo tudi z ne-razrednimi, se pravi, razred — presegajočimi elementi. Premisni refleksivni pomen vsakega elementa (relacijska identiteta) je torej odvisen od političnih subjektov, ki so jih hegemonizirali, od hegemonistične artikulacije, *tu pa ne moremo več govoriti o kakršnikoli apriorni »levosti« ali »desnosti« elementov, o vnaprejšnji določenosti kakega elementa kot proti-kapitalističnega ali prokapitalističnega in o kakršnikoli anticipirani zajamčenosti uspeha tega podjetja z misteriozno ceremonijo »železnih« zakonov zgodovine.*

To pa je povsem nekaj drugega od danes realno obstoječe politike ZKS/ZKJ. Kljub včasih implicitnemu medlemu priznavanju relacijske identitete elementov v nekaterih partijskih dokumentih novejšega datuma[24] še vedno neokrnjeno vztraja periferni recept enega — razrednega — načela poenotenja kompleksnih demokratičnih bojev in hegemonija razrednega še vedno temelji — ne na praktičnem rezultatu boja — marveč na tavtološki hipotezi ontološke esencialistike ekonomske osi osi: »Trditi, da se mora hegemonija zmeraj ujemati s temeljnim ekonomskim razredom, ne pomeni le, da je ekonomija ponovno afirmirana kot določnica v zadnji instanci, marveč je tudi napoved, da tudi konstitutivna logika ekonomskega prostora sama ni hegemonistična, če ekonomija nastopa kot neprekoračljiva meja zmožnosti družbe, da se ponovno hegemonistično združi. Tu se spet čisto jasno pokaže naturalistični predsodek, da je ekonomija homogeni prostor, ki ga poenotijo nujni zakoni«.[25] Skratka, tudi če se tu in tam latentno prebije ontološki dispozitiv ZK in se — tako kot Kardelj — dokoplje do izvenstadijskih množičnih tal delovanja partije, ali celo do travmatične ugotovitve, kako je centralna zgodovinska vloga delavskega razreda zgolj naključna in algoritmično odvisna od artikulacije z drugimi demokratičnimi bolj, se to zgodi zaradi ekonomske podstati, podeljujoče nujnost in osrednjost vlogi delavskega razreda, kot da bi bila progresivnost le-tega že vnaprej zagarantirana. Tako smo daleč od tega, da bi je znotraj/zunaj ZK organsko-ekvivalentno artikulirali partikularni bgji — tudi *partikularni* boj delavskega razreda — in bi množični zgodovinski blok »levih« socialističnih sil lahko dobrodelno, brez nelagodnosti matematiziral »poudarjanje socializma kot *nacionalne* alternative, kot organske obnove naroda na novi podlagi«[26] in nacionalnega kot *socialistične* alternative.

Kakšni — torej, takšni bi bili v prvem približku odgovori na zgoraj zastavljena praktično-politična vprašanja komunistične politike:

1. »povzeti« v ZK, *artikulirati v »svoje«* polje elemente (nacionalno, demokratično, krščansko-socialistično, »alternativno« itd.), ki niso »direktno njeni« — zgoljrazredni; v nasprotnem primeru se ti elementi lahko poljubno artikulirajo v »desno« orientacijo;

2. spodbiti domnevno posegno »dialektiko« privzetih in pravih nalog, organsko priključiti te partikularne boje »svojemu« partijsko-razrednemu partikularnemu boju, tako da ti boji *začutijo uspeh boja delavskega razreda/ZK kot pogoj lastnega uspeha in obratno;*

3. pod točko 2. rečeno ne krni »čistosti« revolucionarnega programa ZK, temveč — nasprotno — *bogati:* ker delavski razred/ZK nima vnaprej dane substancialne identitete, »dodatne« naloge postanejo *del identitete delavskega razreda/ZK;*

4. nasploh uverižiti čimveč partikularnih avtonomnih bojev v poenoteno serijo ekvivalenc na podlagi kooperativnosti in avtonomnosti vsakega od bojev, da to pod nujno korigira partituro podrejanja presežno-razrednega bogastva partikularnih bojev enemu univerzalnemu principu, ki naj bi že kot tak zastopal »pravi« revolucionarni interes.

Rečeno dovolj in ne rečeno preveč.

5. Civilna družba in država v SR Sloveniji

Lacanovska konstatacija o razumetju kot prevari in učinku imaginarnega dobi polni pomen v asimetrični podvojitvi družbenega na civilno družbo in državo, delitvi, katero lahko vzdržimo le na temelju nemožnosti homogene, transparentne družbe. Čeprav stroga ločitev ni možna niti po splošnosprejeti gesti privatno-jav-

no, kjer je sam razcep — proizvodnjo možnosti tu še puščamo ob strani — zalog bojev ter ob izključitvi no man's land filtrirani rezultat hegemonije, niti ni ločitev mogoča po morda modni zoperstavitvi »napredna« (»leva«) civilna družba-»konservativna« (»desna«) država; osciliranje obeh ločnic je vmeščeno v obe polji in zopet je zastavek boja, ali bo »desno« ali »levo« prevlado znotraj z antagonizmi razcepljenega civilno-družbenega ali države — zgodovina nas uči, da lahko civilna družba znotraj sebe deluje represivno in totalitarno, da imamo v grobem — vrsto primerov koherentne ambivalence med »desno« civilno družbo in »levo« državo — omenimo le Čile 1973. Kot se civilno-družbeni naboj vzpostavlja znotraj obstoječega političnega sistema socialističnega samoupravljanja in znotraj posameznih DPO — predvsem ZSMS — tako sama civilna družbenost iz sebe inverzno ali divergentno proizvaja institut institucije, s tem pa vzpostavlja forme družbenosti, ki *niso posredovane skozi državo/ZK kot avantgardo;* slovenska-jugoslovanska državno-partijska birokracija ne more obvladovati »od znotraj«, ampak le »od zunaj«, represivno ali tolerantno: smisel civilno-družbenega polja je pač simptom ne-smisel (za državo).

V slovenskem družbenem je reasorbcija civilne družbe, ko akcidentalno oblastvovanje še obstaja, nemogoča — o tem pozneje — enako kakor je nemogoča odprava (slovenske) države. Zdi pa se nam vredno izolirati cilj dela levičarske asimptotike, po kateri je ravno uničenje distinkcije med civilno družbo in državo udobni artistični cilj samoupravljanja, ki naj bi z delegatsko modulacijo družbenega in »odmiranjem« države molče presegal razcep. V trenutku dovolitve buldožerske slabosti bi dejali, da (stalinsko-totalitarno prekapilarenje družbenega z državo — *»družbeno«) nezavedno* z »dobrimi razlogi, da je nezavedno« (Freud) zgovorno — zunanje molči, bolj kot diskurzira, *kako presegati.* Kako presegati nekaj, kar ni niti doseženo — zgolj v analitske, torej politične namene, tu ločujemo konvergenco dosegati-presegati; ta namreč deluje soodvisno in hkratno, s tem pa ni rečeno, da ne more eden od členov eliminirati drugega.

Ni doseženo — kaj? tole (pozitivno):

a) demitologizacija harmonije obeh polj s strani oblastvenih centrov;

b) avtonomno javno življenje;

c) pluralizem neodvisnih javnih sfer;

d) omejevanje državne oblastvene samovolje ali konsekventna demontaža odločanja kot predmeta zasebnega prilaščanja;

e) od države dano *institucionalno jamstvo* za obstoj civilne družbe, ki jo država brani, koordinira (najprej neenakosti, proizvedene v civilni družbi), civilna družba pa državo sili v zakonske okvire, ji tako omogoča pravnost;

f) interventno pojavljanje države kot zastopnice Univerzalnega, ki represivno vlada nad civilno družbo z lastno partikularnostjo in posameznike/skupine absorbira v državo po lucidnem načelu *samou*pravljanja kot samo*upravljanja,* s tem pa — s svojimi ekscesi, imputacijami in špekulacijami še bolj proizvaja civilno družbo na fonu države; uničenje avtonomne javne sfere je enako dati kontingentni interval za konstituiranje avtonomne *»potopljene«* javne sfere;

g) nadzor nad političnimi predstavniki, tj. delegati, ki bi bili preko že vzpostavljenih mehanizmov + *neposrednih volitev odgovorni suvereni javnosti;*

h) »socialistična« civilna družba kot področje demokracije, pluralizma, tolerance razlik in prostor družbeno-koristnega dela in — sicer bi lahko faktografsko našteli vse, kar pa po definiciji ni možno;

i) partijsko homogeniziranje vrst, rekrutacija za zagotavljanje enotnosti, zvestobe in nadzora nad mrežo samoupravnih razmerij Nachträglich zamenjati z demonopolizacijo ZK, kompenzacijsko ločitvijo med ZK in državo ter temporalizirano afirmacijo *nestrankarskega političnega pluralizma interesov znotraj in zunaj ZK.*

Kar smo povedali »pozitivnega«, zdaj povejmo še »negativno«, ki ni koeficient ne-obstoječega, temveč (družbeno) nezavednega a la(can):

a) nivo *doseganja* razcepa civilna družba-država: drža civilne družbe je izbira med norostjo in mentalno debilnostjo, identiteta države je paranoična psihoza;

b) nivo *preseganja* razcepa civilna družba-država: realizacija obeh »subjektov« z *besedo*, ki pride od Drugje in gre skoznje. ZK kot oponaševalka države zato nastopa tako — če vemo, kar nas je naučil že Freud, kako je (družbeno) nezavedno retuširana domena investiranja objektov, katerim verbalno izražanje preprečuje potlačitev — *shizofreno*. Diktirajmo dve kabaretski dedukciji. Kakšno premeščevalno pozo je zavzela država/ZK, bolje, državnopartijska birokracija do posameznih punktualnih, segmentiranih in diskontinuiranih pojavov civilno-družbenega? poglejmo simptomatične poskuse supervizije: najprej

1. civilna družba, to ni nič, to je stranpot, protagonisti le-te ne vedo, kaj hočejo, predobro se jim godi v naši samoupravni socialistični družbi itd., nato

2. vse to okrog civilne družbe je bilo koncipirano že prej in bolje skozi samoupravni delegatski sistem, mi vse to že vemo, poskuša se le brez vsakega smisla spreminjati terminologijo itd., in zatem

3. (nenadoma, ob nagli ugotovitvi: »tu nam je mesto«) trdimo, da poznamo vse pozitivne, povsem nove elemente, ki jih s seboj prinaša civilna družba (iz strahu, da nas ne bi poznavalci te problematike prehiteli in nam dokazali, da o tem ne vemo nič).

Še drugi »primer« — primer diskurza Univerzitetnika — skozi ironično prizmo $\frac{S_2}{S_1}$:

1. V polje političnega je sinonimno vržena neka pobuda, recimo pobuda Predsedstva RK ZSMS skupno z mirovnimi gibanji za uvedbo civilnega služenja v JLA;

2. Zgane se vsa mreža samoupravnih in državnih razmerij kot »od zgoraj« modifikacije ZK in na vseh možnih formalnih in neformalnih sestankih na vseh možnih nivojih hegemon napne vse sile, da pobudo o civilnem služenju *blokira* brez tiste zamolčane malenkostne zadrege niti oklevajočega alibija (ponovno poudarjamo nič kaj fiktivni *subjektivni angažma:* v razpravah se jé, toda jé se — kar se tiče vnaprej »nesprejemljive« pobude — *nič* = kdo ne bi v tej iluminaciji prepoznal *anoreksije);*

3. Nek poljubni federalni organ v vlogi filiale ZK (npr. »u armiji«, zato je še kako potrebno *braniti* ZK pred vedno veliko težo vojaških vrhov) iz neke dejavnosti o civilnem služenju ni padla na plodna tla, da nima podpore, ni nastala v »pravem« izvzete točke — iz cloace maxime metapozicije — *objektivno* ugotovi, da pobuda času in okoliščinah in je (vedno že) nezrela ... Zakaj smo torej nastop večjega dela ZK označili za shizofrenega? Odgovor je preprost: *ker je shizofrenija (vedno isti) poskus vrnitve v (spremenjeni) svet stvari z besedami.*

Vrnimo se k izhodišču kot vzroku in vzroku zaustavitve družbene organizacije užitka. Menda namreč ne bi bilo odveč ponovno opozoriti na to, da se instruktivni motivi represije, zatiranja in birokratizacije pojavljajo tudi znotraj civilne družbe in nekatere takšne fiksacije ni mogoče transformirati brez posredovanja države/ZK, seveda pa to evocira civilno-družbeni boj v registru spremembe tipa državne birokratske intervencije kot elementa topike boja za demokratizacijo razmerij znotraj države, po drugi strani pa za hic et nunc uporabo slovenske/jugoslovanske države v prid realizacije (»levih«) civilno-družbenih interesov, tj. boj za imperativni diskusijski prostor v državi/ZK, ki bi bil utemeljen oz. formuliran po civilni družbi. Takšna punktuacija je hkrati stimulativni element samovzpostave civilne družbe, ki je, kolikor je brezmiselno že obstajala, bila po II. svetovni vojni v Jugoslaviji »razpuščena« v/z državo, posamezni konstruirani atomi diskurza civilne družbe v 80-ih letih pa zdaj — kot označevalci — jasno avtomatično delujejo imperativno, v podvrženosti črki kolektivnih političnih subjektov le-tem nalagajo etično politiko.

Ko preferiramo atome diskurza pač velja, da »diskurzivna struktura ni zgolj ‚spoznavna' ali ‚kontemplativna' entiteta, marveč je *artikulacijska praksa,* ki vzpo-

stavlja in organizira družbena razmerja«[27] brez vsakega esencialističnega središča, kar transmisivno animira nestalnost katerekoli identitete in nemožnost dobesednosti ali fiksiranega tretiranja pomena elementov družbenega. Polje družbenega in kolektivni politični subjekti zadobivajo na prvi pogled indikativne bistvene pravilnosti zgolj iz relacijskih ter prehodnih oblik utrditve simbolne razsežnosti večpomenskosti, z eno besedo *naddoločenosti* (Althusser) in le lahkoverna vulgarna rutina vladajočega sociologističnega esencializma je možna sistematično zalagati ZKS z racionalistično poenoteno družbeno totalnostno paradigmo, da bi bila vladajoča, prvi in druga. Kot da bi bili družbeni dejavniki homonimi ekonomskega toposa z očitnimi dobesednimi interesi in se ne bi na precizirani podlagi naddoločenosti sukcesivno pomensko neutrjeno oblikovali/afirmirali z manjkavo, vselej odprto in spremenljivo politično identiteto, skupka diferencialnih stojišč zunanjosti bazično-ekonomskega temeljnega načela. Kategorično opravimo Wunscherfüllung rečenega z vpeljavo koncepta diskurzivnih formacij, »kot ga je formuliral Foucault: regularnost v razpršitvi. V *Arheologiji vednosti* Foucault zavrača štiri hipoteze o načelu poenotenja diskurzivne formacije: referenco na isti objekt, skupen način produkcije izjav, stalnost konceptov in referenco na skupno temo. Za Foucaulta je prav razpršitev sámo načelo enotnosti, če v njej vladajo pravila formacije, kompleksni eksistenčni pogoji razpršenih izjav«.[28]

V tem inspirativnem indeksiranju logike diskurzivne formacije se najprej omejimo na s pravili regulirano razpršeno družbeno proizvodnjo pomenov, vznikajočih skozi ne-celo suturiranost družbenega in omogočujočih homologon artikulacije ter naključnosti. Bodimo pozorni — argumentirali bomo sicer že zlizani aproksimativni algoritem, da se vsak subjekt diferencialno vzpostavlja kot diskurzivni subjekt. Spomnimo se, recimo, velikega pohoda mirovnega gibanja po ulicah Ljubljane ob černobilski »nesreči«: najprej je tu šlo za neko gibanje teles, predmetov, prostora, »neodvisno« od/zunaj mišljenega; začetni najprej je najprej subvertiran s kajpak izpolnjenimi diskurzivnimi pogoji proizvodnje mirovnega pohoda, popolnoma odvisno od strukturiranosti diskurzivnega polja pa je dojetje tega figuriranja s strani, denimo, ZKS, kajti ravno diskurzivna strukturacija omogoča inverzno, povsem odprto interpretacijo naznačene hetere — škandala od »prispevka k prizadevanjem partije in države za mir v svetu« do kvalifikacije »javnega in odkritega nastopa prozahodnih elementov, sovražnih našemu sistemu socialističnega samoupravljanja in vodilni vlogi partije« itd. Tu se v najlepši luči pokaže, kako zamočvirjeni Avgijev hlev vladajočih politiško-družboslovnih referenc na dihotomijo nediskurzivnega objektivnega polja na eni strani in diskurza kot nečesa čisto-miselnega na drugi, pride do lacanovske point de suspension, saj koherentnost spregleda *materialnost diskurza:* »Jezikovni in nejezikovni elementi niso zgolj položeni drug ob drugega, marveč konstituirajo diferencialni in strukturirani sistem pozicij, tj. diskurz. Diferencialne pozicije torej zajemajo razpršitev zelo različnih materialnih elementov«.[29]

Razpršenost ideološke materialnosti ob umanjkanju pilotske diverzije določitve zadnjega pomena so diferencialne pozicije vzpostavljajoče diskurzivno formacijo, od tu pa Laclau demonstrira bi-univokno:

1. Materialno naravo diskurza je nemogoče poenotiti v kolektivnem političnem subjektu — pa naj bodo to nova družbena gibanja ali ZK — zadeva projektira ravno obratno: znotraj diskurzivne formacije so razpršene raznolike kolektivno-politično-subjektne pozicije, in

2. kot utrjevanje/premeščanje sistema razlik diskurzivnih in »nedeskurzivnih« elementov, ki v materialni razpršenosti materialnosti tvorijo prakse, obrede in institucije kot bistvene sestavne dele diskurzivne formacije.

»Nediskurzivnost« smo postavili pod narekovaje zato, ker s tem ne vpeljujemo zopet razlike med nečim miselnim in realnostnim, kjer naj bi slednje udobesedilo miselne figure sinonimnosti ali metafori ali metonimije in tako

dajalo družbenim razmerjem prozornost; kajti — »realnost«, »dobesednost« je zopet nekaj povsem diskurzivnega, družbeno se strukturira natanko po istih zakonitostih kakor miselne figure, saj vsak utrjen pomen ob umanjkanju končnega šiva deluje metaforično — »dobesednost je v resnici prva metafora« (Laclau). Identitetni neutrjenosti, temu, da fiksnost nastopa kot ne-fiksnost in je popolna ne-fiksnost obmejena z — neuspelimi — poskusi fiksiranja, z (ne)popolnimi (»popolnimi« zgolj v političnem imaginarnem) šivi, končno — kar je isto — da ne obstaja nobeno bistvo oz. temelj, na podlagi katerega bi se izvršila utrditev in se vzpostavilo polje razlik, temu smo tudi že dali ime: *naddoločenost družbenega* z učinkom artikulacijske prakse, ključnim načelom naše družbene prakse, naše družbe in naše stvarnosti, če se nočemo zmotiti v politiki. Artikulacijska praksa pa nam ad infinitum nalaga spoznanje, kako ni družbene identitete, ni Slovenca, in Delavskega razreda, ni Partije itd., ki ne bi bila podložna stalnim deformacijskim penetracijam po diskurzivni zunanjosti. Tu pa ne gre več za optiko opozicije diskurzivno-nediskurzivno: *diskurzivnost obmejuje nediskurzivnost kot diskurzivnost,* kar pomeni, da je zunanjost nekega diskurza vzpostavljena z drugimi diskurzi, ki »od zunaj« razravnotežijo in korektivno sankcionirajo »notranjost«omenjenega diskurza.

Ilustrirajmo (= cenzurirajmo) rečeno s primerom uveljavitve diskurza civilne družbe na Slovenskem, diskurza, v posameznih domačih logih sprejetega kot razrešenega rebusa westeren way of happiness. Diskurz civilne družbe si prek delnih utrditev — kot ostali diskurzi, npr. hegemoni in divergentni samoupravnosocialistični — prizadeva za realizacijo megalomanske konstrukcije nezmožnega objekta — (civilne) *družbe.* S svojimi aktualizacijskimi posegi skuša vzpostavljati vozlišče/središče, ustavljati tok razlik in nadzorovati diskurzivno polje SRS/SFRJ in širše. V razmerah relacijske identitete vsake entitete in neutrjenosti diskurza se označenci retroaktivno-arbitrarnih označevalcev civilne družbe — bralec naj oprosti za indignacijo — se torej označenci plodijo kot podgane in vse večja večpomenskost vse bolj dezartikulira nikoli in zgolj fiktivno obstoječ »nukleus« diskurza civilne družbe. Vsled nemožnosti fiksiranja določenega označevalca diskurza civilne družbe na določen označenec artikulacijska praksa z vozlišči po logiki naddoločenosti parcialno utrjuje pomene, da tok razlik teče. Tovrstna *artikulacija je civilno-družbeno,* saj civilna družba na podlagi nekega temeljnega načela, drugače, kot dobesednost *ni možna,* medtem ko civilno-družbeno obstaja znotraj diskurzivne strukture v smislu *razpršenih subjektnih pozicij (verdichtung: verschiebung $).* Takšen diskurz civilne družbe po eni strani posega v »zunaj«, v druge diskurze in hegemonizira — vsaj kar se tiče Slovenije — posamezne demokratične projekte, po drugi strani pa deluje kot polje, v katerem konstantno potekajo transpozicijski boji za hegemonijo nad tem poljem, nanj se lepi samoupravno-demokratični diskurz, v obliki zavračanja ga modelira samoupravno-dogmatski diskurz, kot naravnega zaveznika ga pod svoje okrilje poskuša spraviti kulturniško-opozicijski diskurz; sem ter tja pride do prave opere buffe po znani lacanovski: kaj praviš, da sem in moram narediti, da postanem to, kar praviš, da sem.

Pustimo vonj po komiki ter vztrajajmo v prizadevanju še bolj osvetliti, denimo, labirint razmerja civilne družbe in države v SR Sloveniji. Diskurz civilne družbe vznikne iz kritike faktografije političnega sistema socialističnega samoupravljanja statusa nanašujoče nanašujočnosti. Model samoupravnega odločanja, vzet iz koncentrično transparentnega modela »demokratičnega centralizma« ZK naj bi »bazi« omogočal izražanje, soočanje in usklajevanje različnih mnenj/interesov, delegatski sistem pa bi te interese posredoval na višje nivoje z namenom vzpostavitve širšega družbenega konsenza. V tem hipotetično realizabilnem modelu (hipotetičnem zato, ker je problematična ravno (ne)realizabilnost, homolognost spregledana z znamenitimi sintagmami od »samoupravljanje

še ni zaživelo« do »sistem je dober, le uresničujemo ga ne«) *kot takem* figurira niz konceptualnih blokad, ki ohranjajo monopol nad odločanjem državno-partijski birokraciji: slabe vertikalne in horizontalne povezave delegatskega sistema, politična moč vladajočih elit, odločanje kot navidezno sooočanje partikularnih in vnaprej sprejetih univerzalnih interesov, mehanizem mistificirane »baze« — ki je šele s tem, da aklamira, ali pa je, da je ni — omogočujoč odločanje na način »od zgoraj navzdol«, vse to so dovolj znane stvari, vključno s tem, da gre pri nas v zadnjem času za demokratizacijo le na interesnem nivoju, ne pa na nivoju strukturnih pogojev, tj. pravnih jamstev za socialistično demokracijo.

Napram ambivalentni možnosti samoupravljanja, da poleg demokratičnega potenciala soobstaja enako velika možnost povampirjenja tega sistema s total(itar)nim prekapilarenjem tkiva družbenega z državo, diskurz civilne družbe kot prvi bastion postavlja politični boj za demokratično javnost, realtivno neodvisne sfere javnega mnenja v izogib korespondiranju s poblagovljeno proizvodnjo mnenj in v temu analogno impluziranje zoper »ideologizirano zavest vladajočih elit« (Adorno). Posebej je potrebno poudariti, da ločnici zasebno/javno in civilna družba/država ne spadata v protokol naravnega, temveč »sta zgolj rezultat določenega tipa hegemonistične artikulacije in meje teh razločevanj se spreminjajo glede na obstoječ razmerja sil v danem trenutku«,[30] enako kakor je totalitarizem flagranten poskus zastopanja »ljudske enotnosti«: »Pod krinko enotnosti ljudstva je v totalitarizmu zanikana družbena delitev, ki jo je pokazala logika demokracije (tj. logika razbitja enotnosti na sedeže oblasti, na zakon in znanje — op. p.)«,[31] oponirajoča intenci totalitarizma: »zabrisanje znamenj razdelitve na državo in družbo in zabrisanje znamenj notranje delitve družbe. Iz tega izhaja odprava razločevanja instanc, ki določajo konstitucijo politične družbe. Ni nobenih poslednjih meril zakona ali spoznavanja kot ločenima od oblasti«.[32]

V zgoščenem prikazu imamo implicitno navržene anticipacijske pogoje obstoja javnosti kot elementa (diskurza) civilne družbe v SRS/SFRJ:

1. modernizacija družbe z diferenciacijo le-te na *subsisteme*,

2. *politični pluralizem interesov* na nivoju kolektivnih političnih subjektov — ZK, SZDL, sindikata, ZSMS itd. — z določeno družbeno močjo (ta pluralizem se v naštetih institucijah artikulira, sooča, popularizira . . .),

3. institucije delujejo kot posredovalec med mnenjskim in političnim nivojem ter so kot politične organizacije z distanco do strogo državnih institucij izvajalec pritiska na državo.

Cilj: omejevanje politične oblasti (še posebej — kot privatnosti) in širjenje kompetenc civilne družbe, kar v naših razmerah pomeni ponovni premislek koncepta »leve fronte«/zgodovinskega bloka na nivoju političnih organizacij z medsebojnimi odnosi *projektnega zavezništva ali projektne opozicije*, koincidenčna podlaga navedene reference pa je promocija *zavezništva »levih sil« v obstoječih DPO-jih in »levega«, demokratičnega dela civilne družbe, katero gravitira k pariranju institucionalnega socialističnega konservativizma in totalitarnih potenc tradicionalnega dela civilne družbe.*

V sedanjih okoliščinah je zaradi aluzivno nostalgične ofenzive socialističnega konservativizma v Jugoslaviji nujni pogoj boja levih sil države in civilne družbe za hegemonijo oblikovanje verige demokratično-socialističnih ekvivalenc, toda ne z degradirano metodo hermetičnega enega načela poenotenja, ki bi pluralizem ljudsko-demokratičnih bojev zvajal na centrični spekter lastnih notranjih diferencialnih momentov. Tu je ZKS odločilna ekspresivna institucija, ki — v kolikor se znebi determinativa prvenstva razrednega, okoli katerega organizira alibično središče s selekcijskim in podrejevalnim nabojem proti v slovenskem političnem prostoru že konstituiranem *pluralizmu* političnih prostorov — v prenovljenosti širi verige progresivnih ekvivalenc in tako intervenira v socialistično-konservativne

sisteme razlik — feed-back: spreminjanje pomenov, precizneje, vezava dvoumnih »plavajočih označevalcev« v ljudsko-demokratično verigo ekvivalenc »leve fronte«.

Zakaj je to tako pomembno? Če se ZK želi izogniti plačilu cene za neovirano gozbo razrednega v neki predpostavljeni poziciji možne dominantne vloge konservativnih socialističnih sil ali nadaljnjega nujnega kombinatornega toka demokratičnih bojev, je potrebno biti pred višino zgodovinske naloge, ta kontrastni incident vnazaj pa je iz nestabilnega ravnotežja brazdasto potegnjena refleksivna inkorporacija ljudsko-demokratičnih bojev z modernizirano hegemonistično pozicijo ZK, ki ne konstruira zgolj negativno — tako kot del podrejenih skupin subvertirajoč obstoječi red — pač pa na osnovi novih oblik družbenosti in političnosti konstruira pozitivnost družbenega. Šele radikalni načrt za pozitivno organizacijo družbenega omogoča rekonstrukcijo družbe ob upoštevanju vseh specifik oziroma pluralizma z na eno od specifik adaptirano in variirano fantazmatiko razrednega, obenem pa to vodi ZK v drugačno hegemonistično delovanje, dejali bi, od dosedaj prevladujoče vloge »opozicije« napram civilno-družbenim pobudam, do izoblikovanja novega demokratičnega socializma s strategijo zavezništev.

Negativni odnos in le-tega posledica, obrobnost ZK (kajpada izvzemši »vrh«) in potopljenost civilno-družbenih fenomenov se z medsebojnim demokratičnim odnosom umakne »levemu« hegemonističnemu položaju, ki »je položaj, v katerem je prišlo do *največje integracije upravljanja pozitivnosti družbenega in artikulacije različnih demokratičnih zahtev* (podčrtal M. B.). Temu nasproten položaj, kjer družbena negativnost razkroji vsak stabilen sistem razlik, pa je organska kriza«.[33] Tak »projekt radikalne demokracije je povezan s to mnogoterostjo družbenega, njegova možnost pa izvira naravnost iz razsrediščenosti družbenih dejavnikov, iz diskurzivne mnogoterosti, ki jih konstituira kot subjekte, in iz premestitev, do katerih pride znotraj te mnogoterosti«.[34] Znotraj te mnogoterosti institucija ZK lahko deluje na dva načina: ali birokratsko zavira gibanje množic, ali pa povezuje mnogoterosti ter organizira razpršenost demokratičnih bojev. Slednje je seveda edina alternativa slovenske/jugoslovanske levice, saj alternativa alternativi ni komunizem ali barbarstvo, marveč manj kot nič.

Naposled vzemimo v pretres še ideološko opcijo, že nekaj časa zakoreninjeno na slovenskih tleh, o razmerju med državo in civilno družbo, kjer državi pritičejo lastnosti slaba-umazana-represivna itd., civilni družbi pa dobra-čista-demokratična itd., kot da je država ekskluzivni register gospostva in kot da pri civilni družbi ne bi šlo tudi za cel sklop antagonizmov zatiralskih razmerij (in demokratičnih bojev), katerim pogosto odpomore le učinkovita univerzalna državna zakonodaja, ščiteč posamezne civilno-družbene partikularizme *pred in proti* civilni družbi. Stvar postane še bolj zapletena, če vemo, da civilna družba iz sebe proizvede lastne institucije, ki se lahko v civilni družbi birokratizirajo in s tem že tu blokirajo demokratične pobude, obenem pa posamezne državne institucije tja do dvocepe narave jugoslovanskih DPO že funkcionirajo kot posredovalec civilno-družbenih pobud in v mediju političnega nastopanja kot podaljšek civilne družbe, ZSMS na primer. Že od Poulantzasa dalje vemo, kako država ni homogeno polje, ampak neenaki snopi vej, funkcij, diskurzov, le delno in asimptotično intendirajoče povezanih med seboj s hegemonistično prakso ZK.

Seveda pa razmerje med socialistično državo in civilno družbo (brez pridevnika »socialistična«, saj govorimo o nivoju *družbenega*, ki ima lahko *politične učinke*, samo pa ni politično; »socialistična« civilna družba je v preliminarni rudimentariki čista bedarija) možno postati »temeljna politična demarkacijska črta« (Laclau) z implikacijo medsebojnega povsem antagonizma. Kako? Kadar govorimo o razmerju med državo in civilno družbo kot o razmerju realne opozicije ali protislovja, je to možno zato, ker že imamo konstituirano državo in civilno družbo in je država država in civilna družba civilna družba. Razmerja antagonizma

med državo in civilno družbo pa vzniknejo s ponavzočenjem Drugega, ki enemu od obeh, npr. civilni družbi, *preprečuje da bi to, namreč civilna družba — bila*, torej imamo relacijo med nepopolnima totalnostima, kjer je razmerje nerazmerje, ni možno, je pod blokado vzpostavitve.

Ravno SR Slovenija je šla koncem 70-ih in v začetku 80-ih let skozi tovrstno turbulentno obdobje (tu in v naslednjih izvajanjih se deloma naslanjamo na T. Mastnaka intervencijo na simpoziju ISU »Civilna družba in država« z naslovom: »Totalitarizem od spodaj«) poskusa adekvatnega uničenja zametkov (demokratične) civilne družbe, tj. represije države nad »levo, radikalno« civilno družbo ob sugestivni in prvič miselni artikulaciji zveze med oblastvenimi centri in tradicionalno, konservativno usmerjeno slovensko civilno družbo, kolikor je niso že prej uničili jurišni posegi neostalinističnih razsežnosti. Državna represija nad civilno družbo, ki je v tem času delovala z razvpitimi metodami neposrednega policijskega šikaniranja in nasilja, posredno policijsko kontrolo, z zakonskimi posegi in kazensko pravnimi pregoni, diskriminacijo akterjev civilne družbe preko grobih klevetniških kampanj v sredstvih javnega obveščanja itd., je sredi 80-ih let doživela strateški neuspeh vsled intelektualne moči elementov civilne družbe (*eks-komunikacija postane komunikacija*, sledijo javne razprave in s *cenzuro cenzure* se razmerje premesti iz represivnega na ideološko polje, toda *še vedno na dispozitivu represivnega polja*), mobilizacije demokratičnega javnega mnenja in končno — tega ne gre pozabiti — transformacije ZSMS iz transmisijske mladinske partije v političnega reprezentanta civilno-družbenih pobud, tj. prvega, še zelo nedorečenega in spodrsljaje vsebujočega poskusa realizacije koncepta zavezništva in to v času, ko je bilo najvišje nevšečno naziranje državno-partijske birokracije glede novih družbenih gibanj udobesedeno z zevjo: *o tem nočem ničesar vedeti*.

Od tu dalje sledi tja do dananšjih dni delna abdikcija represivnih državnih aparatov, katerih na vsem lepem razsvetljenost in tolerantnost pa ni vzrok za ovešanje dobrodelstva, saj v umanjkanju pravnih jamstev za obstoj civilne družbe prvenstveno vlogo represivnega aparata prevzemajo deli slovenske tradicionalne konservativne civilne družbe, ki s kreaturo »politične nevtralnosti« kani opravljati temine posla »bazične« represije. Le-ta je iz države — državna represija je teodicejsko postavljena v kolikor toliko zakonite okvire, razen tega pa državno-partijska birokracija skuša vsaj posnemati racionalni diskurz in je vsako priznanje za to le-tej novi imperativ — premeščena v konservativni del civilne družbe, da izven ali proti-zakonsko ponotranji prej državno represijo ter prične nonšalantno obračunavati z demokratičnim delom civilne družbe s ciljem: bramba pred lastno demokracijo in bramba pred pravno državo, v potlačenem osrčju pa subvertiranje zakonitosti ter zavladanje izrecnega boja vseh proti vsem, nekakšne »socialistične« variante homo homini lupus, rezila družbenega. Rezilo pa je zmeraj pravi kraj resnice in resnica je vedno že delno-posamična: v zmoti se lahko ne motimo.

Prikazana nehomogenost civilne družbe z demokratičnimi in protidemokratičnimi potenciali nas vodi do naslednjih sklepov okrog strateške drže ZK v razmerah zero-sume-games:

1. boj za pravno državo z vozliščnim komplementom boja za omejevanje birokratske samovolje države, in

2. boj proti totalitarnim potencam civilne družbe, da slovenska/jugoslovanska država ne bo neposredno orodje boja partikularnih civilno-družbenih interesov, temveč bo zmožna formalno igrati vlogo nevtralnega medija zakonitosti in garanta pravil igre med državo in civilno družbo ter razmerij znotraj civilne družbe. Ne zato, ker more, ampak zato, ker hoče.

Milan Balažic

Opombe:

[17] E. Laclau — Ch. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, str. 7, Partizanska knjiga (Analecta), Ljubljana 1987.

[18] E. Laclau, »Onstran pozitivnosti družbenega: antagonizmi in hegemonija«, iz nav. dela, objavljeno v *Razpol* 1/1985, str. 98.

[19] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 24.

[20] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 51.

[21] G. Tomc, »Razredna dekompozicija in nacionalno formiranje v povojni Jugoslaviji«, *v Problemi-Literatura* 4/1987, str. 176 in nasl.

[22] G. Tomc, prav tam, str. 187.

[23] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 50—51.

[24] Gl. npr. materiale za pripravo »Ideološkega plenuma« ZKS.

[25] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 62.

[26] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 67.

[27] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 81.

[28] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 89, prim. tudi M. Foucault, *Archéologoie du savoir*, Pariz 1968.

[29] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 92.

[30] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 150.

[31] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 151.

[32] C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Pariz 1981, str. 173, cit. po E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 151—152.

[33] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 153.

[34] E. Laclau — Ch. Mouffe, prav tam, str. 147.

Še o antagonizmu

Spričo pretanjenih in strogo izpeljanih navezav in kritik teorije družbenosti Ernesta Laclaua in Chantal Mouffove v knjigi *Hegemonija in socialistična strategija* izpod peres Slavoja Žižka in Zdravka Kobeja[1] se nam zastavi vprašanje, pomislek, kaj se da o tej stvari še povedati. Laclau in Mouffova (od zdaj naprej na kratko L/M) izvrstno obdelata polje marksistične ledine iz pretekle, pol-pretekle in sedanje zgodovine te panoge. Teoretsko zanimiv kot tudi problematičen, kot to pokažeta Žižek in Kobe, pa je njun poizkus nove konstitucije družbenega, ki sloni na vpeljavi post-strukturalističnih (Derrida) in psihoanalitičnih (Lacan) postavk. L/M vpeljeta v »sociološko« vedo predefinirane koncepcije artikulacije, družbenosti, kjer vladata logiki ekvivalence in diference, na Foucaulta oprto, a drugačno formuliranje diskurza in diskurzivnosti, strogo mislita naddoločenost (v nasprotju z Althusserjem), kot ključna zastavka pa postavita antagonizem in hegemonijo. V tem prispevku se ne bomo skušali ukvarjati z nekakšnim »celotnim« prikazom L/M teorije, niti z nje kritike, jasno pa je, da nam bo to oporna veja, ki se je bomo že zaradi prvega pomisleka trdno držali in jo po potrebi interpretirali.

— L/M ANTAGONIZEM

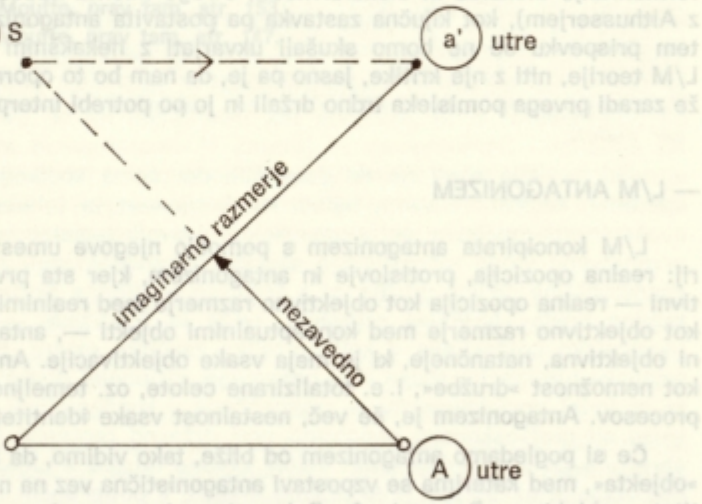
L/M koncipirata antagonizem s pomočjo njegove umestitve v trojico razmerij: realna opozicija, protislovje in antagonizem, kjer sta prvi dve razmerji objektivni — realna opozicija kot objektivno razmerje med realnimi objekti in protislovje kot objektivno razmerje med konceptualnimi objekti —, antagonizem pa je vez, ki ni objektivna, natančneje, ki je meja vsake objektivacije. Antagonizem postulirata kot nemožnost »družbe«, i. e. totalizirane celote, oz. temeljne totalnosti družbenih procesov. Antagonizem je, še več, nestalnost vsake identitete.

Če si pogledamo antagonizem od bliže, tako vidimo, da imamo pred sabo dva »objekta«, med katerima se vzpostavi antagonistična vez na način nemožnosti identitete »objektov«. Razmerje A—B je antagonizem v primeru, če npr. B, »Drugi«, onemogoča A-ju, da bi bil ta popolnoma A. Torej »to ni razmerje med polnimi totalnostmi, marveč nastane zaradi nemožnosti njihove konstitucije«.[2] L/M to ponazorita s primerom kmeta in zemljiškega lastnika: do antagonizma pride takrat, ko zemljiški lastnik (»Drugi«) onemogoči kmetovo identiteto, ko kmet ne more biti več kmet. Zemljiški lastnik ga je pregnal z zemlje (L/M primer), ga pritisnil z denarno rento, ipd. Kmet ne more »biti samemu sebi popolnoma prezenten«.[3] Med kmetom in zemljiškim lastnikom se torej poruši pakt — pakt med gospodarjem in hlapcem. Uniči se simbolna vez, vez »miru«, in pride do nemogočega, nerazrešljivega razmerja, ki nosi s sabo destrukcijo. Zruši se identifikacijski »element« (element v L/M pomenu), razpade neka družbena vez.

Najprej si poglejmo, kaj je ta »Drugi«, ki nastopa v antagonističnem razmerju in s svojo prezenco onemogoča, da bi bil drugi samemu sebi »prezenten«. L/M »Drugi« je tisti, ki mi streže po moji lastni identiteti in me preganja; moja lastna konstitucija, moja vzpostavitev, je z njim in preko njega onemogočena. »Drugi« je torej drugi preganjalec, paranoični drugi, drugi z malo začetnico.

Zakaj paranoični? Na tem mestu se utegne zdeti nekonsekventno, če antagonizem in kmetov status v njem primerjamo z, enačimo s stanjem paranoje, ki jo iz psihoanalize poznamo kot neko »patološko« stanje subjekta, vendar takšno stanje, za katerega ni prav nič važno, če se preganjanje dogaja v realnosti — pravzaprav paranojo definira prav to, da v »realnosti«, »empirično« subjekta nihče ne preganja. V primeru L/M antagonizma pa smo videli, da zemljiški lastnik empirično preganja kmeta z zemlje. Vendar ta dva, na prvi pogled različna stanja, vseeno v neki točki sovpadeta. Antagonistično razmerje namreč nikakor ni enoznačno brez določene obscene dvoumnosti. S tem, ko gospodar »preganja« kmeta, mu obenem v realnosti ponuja neko oporo, kamor lahko kmet locira nemožnost identitete s samim seboj, nemožnost, ki je »realni antagonizem«.[4] V trenutku, ko je kmetu vzeto tisto Drugo, preko česar se konstituira kot kmet, je napoten nazaj nase, je soočen z neko temeljno nemožnostjo, praznino v njem samem, ki jo je prej zasedal Drugi, nemožnostjo, ki je na ravni subjekta še mnogo bolj »travmatična« kot samo »empirično« ogrožanje s strani gospodarja. Gospodar hkrati z empiričnim ogrožanjem kmetu ponudi tudi *alibi*, da lahko ta krivdo za lastno razcepljenost zvali na »drugega«. V tem smislu pa razmerje preganjanja in antagonizma deluje tudi »avtonomno«, brez ozira na to, kaj se »v resnici« dogaja v dejanskosti.

Zakaj z malo začetnico? L/M si dokaj svobodno izposodita koncept »Drugega« pri Lacanu in če na tem mestu ta koncept nazaj prevedemo v Lacana, v njegovo »shemo L«,[5] se antagonizem, kot razmerje, kjer umanjka instanca simbolnega, in-



stanca »dogovora« in »pravil«, vpiše na imaginarno os a—a'. a (moi) je jaz, ki še ni subjekt (v obeh pomenih besede, h čemur se še povrnemo) in stoji v imaginarnem razmerju nasproti a' (autre), malemu drugemu. In ta mali drugi je L/M »Drugi«. Drugače rečeno, L/M »Drugi« je Lacanov »drugi«.

Če se vrnemo k našemu fevdalnemu primeru, kjer pride do vznika antagonizma, vidimo, da se s slednjim podre simbolna vez med lastnikom zemlje — gospodarjem in kmetom — hlapcem ter se vzpostavi stanje, ki je na nek način anteriorno »gospodar — hlapec« diskurzu. Zato si tukaj privoščimo zelo kratek ekskurz v konstitucijo tega diskurza, v konstitucijo, ki je vržena prav v sam boj, v boj za življenje in smrt, katerega imperativ je vel: »Življenje ali smrt«, prisiljujoči vel, ki je nerešljiv vse do vzpostavitve same te konstitucije. V tem hipotetičnem modelu družbenosti, ki ga nahajamo v četrtem poglavju *Fenomenologija duha* G. W. F. Hegla,[6] je v tem boju za življenje in smrt gospodar tisti, ki je pripravljen tvegati svoje življenje do konca, hlapec pa v nekem trenutku tega boja prizna, da mu je ljubše življenje. Hlapčevo življenje postane tako važno tako za hlapca kot tudi za

gospodarja; le ta hlapca potrebuje pri življenju, da bi ga ta pripoznal za gospodarja.[7] V tej točki vznikne simbolni »Drugi«, drugi z veliko začetnico, Drugi pomiritve.[8]

Z vznikom antagonizma se ta simbolni pakt zruši, sesuje se simbolna instanca, drugi »spodbije« Drugega. Vendar pa je tukaj na delu logika »vselej že«, oz. »že tu« simbolnega. Ko se zruši simbolna vez in pride do tega nemogočega, antagonističnega razmerja, ki deluje na polju imaginarnega, pa že sam moment zapopadenja, izrekanja, artikulacije tega antagonizma, prek artikulacijskih, hegemonih praks, praks podobnim fenomenu Massenpsychologie, ipd., že pomeni vskok simbolnega, nove simbolizacije. V tem smislu je mogoče brati tudi stavek: »Ne le da antagonizem ni objektivno razmerje, marveč je prej razmerje, v katerem se *pokažejo* meje vsake objektivnosti v Wittgensteinovem pomenu, namreč da je mogoče tisto, česar ni mogoče *reči, pokazati*«.[9] Antagonizem, ta »clash«, je lasten svojemu pojmu le dokler se ne izreče.[10] Na nek način je »vselej že« simboliziran, ne da se ga zajeti, kajti takoj ko ga zajamemo, ga že zgubimo.

To nam pa tudi že nakaže ključ za razumevanje naslednje trditve L/M: »... antagonizmi niso družbi *notranji*, marveč *zunanji*«.[11] Seveda se na tem mestu ne bomo šli igric tipa: kaj je pesnik hotel s tem reči, poskusimo le nakazati, kako se zgornja trditev tudi lahko bere. Če pojem »družbe« implicira racionalno zajetje družbenega, potem je, strogo vzeto, antagonizem temu zajetju res »zunanji«. In kot bomo kasneje še videli: če je antagonizem družbi zunanji, je pa toliko bolj *notranji* družbenemu.

Kako se odvija prej omenjena logika »vselej že« simbolnega si oglejmo na primer nekega drugega *vel*, ki je v nasprotju s prej omenjenim, prisiljujočim *vel*, ki je »nudil« izbiro med življenjem in smrtjo, pomirjujoč in »rešljiv« ter na nek način pomeni ravno razrešitev prejšnjega, »antagonističnega« vel. Ta vel se glasi: denar ali življenje. »Teoretični« možnosti odločitve sta dve: lahko se odločim za denar in s tem izgubim denar in življenje, če pa se odločim za življenje, izgubim denar in mi tako ostane »golo« življenje brez denarja. Soočeni smo torej z izbiro, ki je že vnaprej odločena, samo odločanje pa nas vedno pripelje do izgube. Izbrali smo samo s tem, da smo spoznali, da je bila izbira »vselej že« narejena. Izbira se kaže vedno za nazaj, je pretekla in to pretekla na način, da ni nikoli bila sedanja. Izbira je nek moment, ki nam vselej uide in nam »še ne« subvertira v »vselej že«.

— IDEOLOGIJA

Seveda lahko na tem mestu kot očitek nastopi dejstvo, da L/M o vsem tem sploh ne govorita, da njun koncept antagonizma ne evocira zgoraj omenjenih izpeljav, da njuna teorija ne izpelje dosledno problema subjekta, da se njuni antagonizmi odvijajo v realnosti, pozabljata pa na polje realnega v psihoanalitskem smislu. Vsi ti očitki držijo. L/M kategorija subjekta je res omejena na subjektne pozicije, ki so samemu pojmu subjekta sekundarne, so subjekti označenca, katerim pa predhodijo subjekti označevalca, ki niso akterji L/M antagonizmov in vzniknejo prav skozi ta drugi vel, vel v katerem se »odloča« med denarjem in življenjem. Ta »predhodni« subjekt je subjekt (podložnik) izbire, prisilne izbire in izgube. Prav tako so tudi L/M antagonizmi drugotni »prvemu«, travmatskemu antagonizmu.

Veljalo pa bi opozoriti na dejstvo, da se L/M v svojem delu (i. e. *Hegemonija in socialistična strategija)* striktno izogibata konceptu ideologije,[12] v njuni knjigi mu ni mesta, kljub temu da vneto obračunavata z marksističnimi teorijami, še posebej z Althusserjem, kateremu pa je ideologija eden izmed ključnih teoretskih konceptov. Avtor tega teksta na žalost ni imel priložnosti, da bi vzel v roke predzadnjo Laclauovo knjigo *Politics and Ideology in Marxist Theory* iz leta 1977, kjer

je, kot je razvidno že iz naslova, ena izmed ključnih referenc prav ideologija, vendar pa spričo Laclauove izjave na nedavnem obisku v Ljubljani, ko je zagotovil, da ideologije »še ni pozabil«, za začetek skušajmo zagovarjati neko tezo in morda s tem prehiteti L/M:

— analiza antagonizma v knjigi *Hegemonija in socialistična strategija* se začenja tam, kjer je ideologija svoje že opravila.

Seveda pa s tem nismo še ničesar povedali, kajti tudi sam pojem ideologije ne reši problema antagonizma, če samega pojma ideologije jasneje ne opredelimo. Tukaj pustimo ob strani »tradicionalna« tolmačenja o izkrivljeni zavesti ali o na eni strani pravi (proletarski, zgodovinski) zavesti in na drugi strani nepravi (izkrivljeni, buržoazni) zavesti. Tudi vpeljava althusserjanske ideologije nam ne bi preveč pomagala, še zmeraj bi plavali med subjektnimi pozicijami, ne smemo namreč pozabiti, da je Althusserjeva ideologija imaginarno razmerje do realnih razmerij, kjer prvič umanjka simbolna instanca in drugič gremo celo za korak nazaj od L/M analize, kjer se razcepljenost, nemožnost identitete kaže vsaj na tej »po-ideološki« ravni, Althusser pa nasprotno predpostavlja »celost« na obeh straneh razmerja, ko S interpelira s.

V zvezi z našo vpeljavo ideologije se bomo oprli na Žižkovo[13] interpretacijo cinične zavesti Petra Sloterdijka. Marksistični obrazec ideologije, lažno zavest, Žižek postulira kot »naivno« zavest, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk in pogojev, kateri lahko »zaigramo njeno lastno melodijo«, kot pravi Marx. Tej zavesti ustreza naslednji obrazec denarnega fetišizma: »sie wissen es nicht, aber sie tun«. Cinična zavest, reflektirana »naivna« zavest, pa se »zaveda« ideoloških norm, vendar se jim noče odpovedati in ji ustreza obrazec: »sie wissen, was sie tun, aber sie tun es«. Za nas bo pomemben ta drugi obrazec, obrazec »našega časa«: »vedo, kaj delajo, pa kljub temu to delajo«. Če to izrečemo malo drugače, dobimo novo formulo: »vedo, da v svojem dejanskem ravnanju delajo, kot da verjamejo (v fetišistično iluzijo), pa kljub temu delajo, kot da verjamejo.«

Tukaj se nam zastavi vprašanje, kje je torej na delu ideologija, v vednosti (zavesti) ali v realnosti. Če bi namreč ideologija delovala samo na ravni vednosti, bi bilo povsem dovolj, da ji zaigramo njeno lastno melodijo. Vendar pa, kot smo videli, cinizmu ne zadošča koncertiranje, še več, sam sebi koncertira. Tako bi ideologijo težko označili kot iluzijo, ji pripisali metaforo maske, maske, ki bi maskirala realnost. Same realnosti brez te maske *ni*. Drugače rečeno, sama ideologija je že realnost.

Kaj pa je s subjektom, subjektom označevalca, ki je prvoten glede na subjektne pozicije? Že prej smo ga dvojno označili: kot subjekta in kot podložnika izbire. Že to subvertira običajni prikaz subjekta kot žrtve ideološke mistifikacije, cinizem nas pa še pouči, da je to pravzaprav nekdo, ki zelo dobro ve kaj dela, pa to vseeno dela. Vendar je moč ta cinični zasuk ideologije brati na dva načina: 1. subjekt ve kaj dela in to tudi dela; s to enostavno interpretacijo »izgubimo« ideologijo, se pravi, da zapademo ideološki iluziji, da živimo v post-ideološkem času, kjer ideologije enostavno ni več ali pa se je vsa pretopila v »pravo« zavest, 2.) subjekt ve, da v delovnem procesu sledi iluziji, pa vseeno to dela; kjer nas cinična distanca oslepi za moč ideologije, ideološke fantazme: čeprav imamo cinično distanco do stvari, jo še vedno (toliko bolj) počnemo. Prav zaradi naše cinične distance nas ideologija še bolj drži.

Ideologija torej ni nekakšna sanjska iluzija, ki bi si jo zgradili, da bi ubežali iz realnosti, temveč je fantazmatska konstrukcija, ki nam služi kot opora same realnosti. Ideološka fantazma vzpostavlja realnost samo. Če postavimo to izpeljavo v okvir lacanovske razlike med realnostjo in realnim,[14] ideologija ni več beg pred realnostjo, temveč beg pred realnim v realnost. In če L/M antagonizem vznikne v realnosti, pa obstaja pred njim nek drug, hujši antagonizem, ki ga zamaskira ideologija in nas s tem vpelje v realnost, kjer se šele lahko odvijajo L/M antagonizmi.

S tem, ko smo vpeljali koncept ideologije, se zdi naša preliminarna teza, da antagonizem vznikne po tem, ko je ideologija že opravila svoje, inteligibilna in na mestu. Vendar bi s takim branjem spregledali nekaj, nekaj bistvenega, kar smo v prvem razdelku že nakazali. Kakšen je namreč odnos med L/M antagonizmom in subjektovim »primarnim« antagonizmom? Če se L/M antagonizem v realnosti kaže kot nemogoče razmerje, kjer je »prezentnost« subjektne pozicije zamajana, pa smo na drugi strani pokazali, da ta antagonizem vendarle na nek način nudi ravno oporo, alibi za premostitev »prvotnega«, realnega antagonizma. Če torej vzamemo skupaj ta alibi in pa to, kar smo zgoraj rekli o ideologiji, vidimo, da L/M antagonizem *ni* na delu šele takrat, ko je ideologija svoje že opravila, ampak da sam *L/M antagonizem deluje že na tej »ideološki« ravni*, je način delovanja ideologije. S tem je antagonizem družbenemu neizpodbitno *notranji*, še več, je konstitutiven za samo družbenost.

Boris Čibej

Opombe:

[1] Glej S. Žižek, »Je možna lacanovska teorija družbenega?« v *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1985, str. 95—118; Z. Kobe, »Razredni boj in antagonizem« ter S. Žižek, »Elementi samokritike«, oboje v *Razpol 3*, Problemi 281—282, let. XXV;

[2] E. Laclau & C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 107.

[3] Ibid.

[4] Več o tem glej Žižek, »Je možna . . .«, str. 108 ff. in Žižek, »Elementi . . .«;

[5] V interpretaciji J.-A. Millerja jo nahajamo v zborniku *Gospostvo, vzgoja, analiza*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 23;

[6] Glej G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha* (odlomki), IV. A. Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja; gospodarstvo in hlapčevstvo, v Problemi 239—241, let. XXII;

[7] Za preciznejšo nadaljnjo izpeljavo »gospodar-hlapec« diskurza glej Žižek, »Elementi . . .«; nam, dokler se gibljemo na ravni L/M antagonizma, naj zadostuje že ta »bežna omemba«;

[8] Na tem mestu velja opozoriti na hipotetičnost modela, se pravi na vselej »že tu« simbolnega, hkrati pa velja pozornost tudi prej omenjeni anteriornosti, kot svarilo pred enačenjem prejšnjega in na novo vzpostavljenega stanja, ki je vselej že posredovano;

[9] Laclau, Mouffe, *Hegemonija itd.*, str. 107;

[10] to Wittgensteinovo omejitev je treba nujno brati zgolj v tem kontekstu; teorija o antagonizmu *govori;*

[11] ibid., str. 107/8;

[12] To ugotovitev smo si sposodili pri M. Dolarju, iz njegovega prispevka na simpoziju *Družbena razsežnost metafore — s posebnim ozirom na nova družbena gibanja.*

[13] S. Žižek, »Nekaj misli po vprašanju ideoloških predpostavk punka«, v *Problemi* 239—241, let. XXII;

[14] O tem glej vsaj spremno besedo R. Močnika & S. Žižka k zborniku *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981;

Disciplina kot pogoj svobode

Jacques Lacan v spisu »Kant s Sadom« postavi Kantovo *Kritiko praktičnega uma* kot tisto točko, v kateri so zgodovinske korenine psihoanalize. O tem, da je Kant psihoanalitik »avant la lettre«, pa priča tudi njegova freudovska izjava, da obstajata dva nemogoča poklica: umetnost vladanja in umetnost poučevanja (Freud je seveda nemogočim poklicom dodal še psihoanalitika). V tem prispevku se bomo omejili na umetnost poučevanja: skušali bomo pokazati, da Kant ni le prvi psihoanalitik, marveč tudi antifoucaultovec in neisprosen kritik sodobnih permisivnih pedagoških teorij.

Temeljna teza Kantove pedagoške teorije je, da je disciplina pogoj vsakršnega izobraževanja in temelj celotne vzgoje. Vzgojo otroka namreč sestavljajo tri faze, ki postopoma vpeljujejo otroka v svet odraslih: prva faza je vzreja, nato sledi disciplina, vrhunec oziroma zadnja stopnja pa je poučevanje in moralni trening. Po Kantu je zato človek v zaporedju najprej dete (potrebno vzreje), nato otrok (potrebuje disciplino) in šolar (potrebuje poučevanje). Če reja še ostaja na ravni preproste skrbi in pozornosti staršev nad otroki, katerih namen je preprečiti otrokom uporabljati svojo moč, ki bi jim lahko škodila, pa pomeni discipliniranje tisto mesto v vzgoji, ki bistveno spremeni živalsko naravo v človeško. Kant označi discipliniranje kot negativno plat vzgoje — njena naloga je, da zatre človekovo naravno neobrzdanost, medtem ko je pozitivna plat vzgoje poučevanje (instrukcija).

Kantova teorija vzgoje se neposredno veže na njegovo teorijo razsvetljenstva: pogoj človekove svobode je njegova pokornost. Zato je za Kanta huje, če je pri vzgoji zanemarjena disciplina, kot kultura: nekulturen človek je surov, nedisciplinirani pa je *nepokoren*. Disciplina je torej prvi pogoj kulture in poučevanja — otrok se lahko nauči misliti le, če je discipliniran, torej pokoren. »Z disciplino je otrok podrejen zakonom človeštva in čuti njihovo oviro.« Po Kantu je človek lahko treniran, mehanično naučen, ali pa resnično razsvetljen. Toda do razsvetljenskega mišljenja lahko pridemo le preko mehanskega — preko drila in discipliniranja.

Kant loči dve obdobji vzgoje v otroštvu: v prvem, zgodnjem obdobju je potrebno otroka učiti pokorščine in pozitivne ubogljivosti, v naslednji stopnji pa se otroku lahko dovoli, da misli sam in uživa določeno svobodo, čeprav mora še vedno ubogati pravila. Prav prvo, obdobje mehanske vzgoje-discipliniranja je torej nujno obdobje podreditve. Za Kanta sta enako pomembni tako pozitivna kot negativna podreditev. Negativna podreditev pomeni, da je otrok obvezan narediti to, kar drugi želijo, sicer je kaznovan; pozitivna podreditev pa pomeni, da mora otrok ubogati, kar mu je rečeno, ker ne zna sam soditi. Prav pozitivna podreditev podeli otroku mesto »še-ne-občana« — otrok sicer lahko svobodno misli, toda ker ne more *soditi*, še nima mesta občana v družbeni simbolni mreži.

Ker otrok še ni občan, ampak se šele oblikuje v občana — otrok namreč ne sme uporabljati svobodne volje, ampak se jo mora učiti uporabljati — je drugačen tudi njegov odnos do *zakona*. Bistvo kantovskega moralnega subjekta je, da je podvržen nekemu notranjemu glasu, glasu vesti, ki določa njegovo moralno delovanje. Lacanovska analiza tega moralnega zakona je pokazala, da ima ta notranji zakon, kategorični imperativ, nadjazovsko razsežnost: značilnost

tega notranjega zakona je namreč njegova krutost, obscenost in popolna nevtralnost glede na subjektovo dobrobit. Prav ta nevtralnost zakona, ki pa je prav zaradi svoje nevtralnosti še kako obscen in krut, je učinek vzgoje. Kantova teza je, da človek ni po naravi moralno bitje — to postane šele takrat, ko njegov razum razvije idejo dolžnosti in zakona.[1] Ker otrok še ni podvržen zakonu in zato še ni moralni subjekt, je funkcija vzgoje v tem, da otrok preko zunanje prisile, darila, kazni, zakon ponotranji, da se mu torej oblikuje nadjaz kot nekakšen glas vesti, kot znotraj-psihična instanca, ki je značilna za moralni subjekt. Tezo, da bo otrok ponotranjil zakon le preko podvrženosti zunanjemu zakonu, preko prisile in darila, in ne preko racionalnega sprejemanja zakona, nakazuje tudi Kantova zahteva, da je potrebno otroka vselej poučevati o *ideji dolžnosti*, četudi ne bo dojel njenega pomena.[2] Prav razumsko podrejanje pravilom dolžnosti je namreč tisti prag, ki loči odraslega od otroka — toda do razumske ubogljivosti, podreditve zakonom, ki je značilna za moralni subjekt, pridemo le preko mehanične podreditve, le tako se dolžnost ponotranji in postane instanca nadjaza.

* * *

Na prvi pogled je Kantova teorija v dveh točkah nekonsistentna.

Prvo takšno mesto je problem *laži*. Po Kantu je »resnica zapoved razuma, absolutni imperativ, ki je svet in ga nihče ne more omejiti«, kar pomeni, da je brez izjeme potrebno govoriti *resnico;* laž je namreč isto kot »moralni samomor«. Prav v vzgoji je zato potrebno dati posebno mesto poučevanju o resnici: najhujša moralna napaka otroka je namreč lažnjivost. Za laž ni niti najmanjšega opravičila, zato je potrebno otroka, ki laže, še posebej strogo kaznovati. Toda kot pravi Kant: »Za laž ne smemo kaznovati s šibo, ampak moramo otroku razložiti, da mu prihodnjič ne bomo verjeli.«[3] Pravilna kazen za laž je nespoštovanje — v otroku je potrebno vzbuditi občutek krivde.

Toda v istem tekstu Kant na drugem mestu priznava staršem pravico laganja. Ko otroci vprašujejo o spolnosti, ko postavljajo vprašanje, od kod prihajajo, se jim mora vzgojitelj zlagati, dati jim mora nek absurden odgovor ali pa se mora vprašanju kar najlažje izogniti. V primeru spolnosti je torej potrebno po Kantu resnico prikriti — in sicer z lažjo. Govor resnice lahko v tem primeru uniči otrokovo nedolžnost, zato mora pedagog lagati.[4] Šele z adolescenti, ki se že lahko reproducirajo, lahko pedagog o spolnosti odkrito spregovori.

Kant torej s to izjavo neposredno krši lastni imperativ, da je »brezpogojno določujoča, z nobenimi konvencijami omejena zapoved uma: biti resničen v vseh izjavah«.[5] Poanta te Kantove teze je, da je potrebno govoriti resnico tudi, če bi s tem komu škodovali. Kajti »... iz pravice do drugega, da se mu laže iz koristi, bi sledila zahteva, ki nasprotuje vsaki zakonitosti. Toda vsak ima pravico, celo najstrožjo dolžnost, da se drži resnice v vseh izjavah, ki jih ne more zaobiti, resnica pa seveda lahko škodi njemu ali drugemu.«[6] Resnica je torej »brezpogojna dolžnost, ki velja v vseh odnosih«.

Izjavi, da je vselej potrebno govoriti resnico ter da je potrebno otroku lagati, ko vprašuje o spolnosti, sta na prvi pogled kontradiktorni. Toda v luči Kantove teorije vzgoje lahko najdemo odgovor na navidezno nelogičnost: kot smo že dejali, se otrok loči od odraslega po tem, da še nima ponotranjenega moralnega zakona, da je torej še vedno podvržen naravnim instinktom ter še ni moralni subjekt, to pa lahko postane samo skozi vzgojo. Na ponotranjenje zakona (oblikovanje otrokovega nadjaza) pa je vezano oblikovanje občutka krivde in sramu. Kant zato loči odnos do otrok od odnosa do mladine: ker je otroku potrebno skozi vzgojo občutek krivde (ta je seveda vezan na odnos do zakona) in občutek sramu privzgojiti, je lahko vzgojna tudi laž, nasprotno pa je potrebno v vzgoji mladine, torej adolescentov, vselej govoriti resnico. Na adolescentova vprašanja o spolnosti je vzgojitelj dolžan odgovarjati po resnici, in sicer zato, ker so se adolescenti že zmožni reproducirati in ker že imajo razvit občutek

sramu. Kot pravi Kant, sramu ne moremo pričakovati od otrok, marveč le od mladine. Sram se namreč lahko razvije le potem, ko je nekdo že dojel idejo časti, ta pa je otrokom še neznana.[7] Kant zato razlikuje med ubogljivostjo otrok in mladine. Ubogljivost mladine, torej tistih, ki so že prešli prag otroštva, se kaže kot podreditev pravilom dolžnosti — zakonu. To pomeni, da mladino že vodi razum, nasprotno pa je pri otrokih zaman govoriti o dolžnosti — otroka vodi le instinkt.[8] Pravico do laži v vzgoji otrok Kant povezuje z utilitarističnimi cilji vzgoje: laž naj bi preko oblikovanja občutka sramu vodila k razumevanju ideje dolžnosti, s tem pa k oblikovanju subjekta. Laž je torej nujen korak na poti do resnice: avtonomen subjekt, zavezan resnici, se oblikuje skozi »vzgojno laž«.

Drugo paradoksno mesto Kantove teorije vzgoje pa se nanaša na pojem kazni. Kantova teorija kazni, ki je najpopolneje izražena v *Metafiziki nravnosti*, temelji na tezi o absolutnem upoštevanju moralnih in pravnih zakonov. Pogoj vsake zakonodaje, ne glede na to, ali je apriorna, torej izhaja iz samega uma, ali pa sama določa nek način postopanja, je prvič obstoj nekeg zakona, ki pravi, da je na določen način treba postopati, in drugič obstoj določenega motiva, da se na z zakonom postavljen način resnično postopa. Tako je moralne zakone preprosto potrebno upoštevati iz spoštovanja do njih (torej iz njih samih — ker to zahtevajo, ne pa iz nekih zunanjih motivov). Nasprotno pa se pravni zakoni nanašajo na zunanjo prisilo: preprosto predpisujejo, da postopamo na določen način, in so neodvisni od notranjih moralnih vzgibov. Pravo je tako »celokupnost pogojev, pod katerimi se lahko hotenje enega uskladi s hotenjem drugega po nekem univerzalnem zakonu svobode«.[9] Univerzalni zakon prava (postulat praktičnega uma) torej pravi: postopaj tako, da lahko tvoje hotenje svobodno obstoji s svobodo vsakega drugega po nekem univerzalnem zakonu svobode.

Na definicijo prava kot zunanje prisile se veže tudi Kantovo pojmovanje kazni: tudi kazen je zunanja prisila zaradi nespoštovanja zakona. Toda kazen se vselej izreka izključno zato, ker je nekdo storil zločin in tako kršil zakon, ne pa kot sredstvo za doseganje nekih drugih ciljev, npr. za dobrobit družbe ali koga drugega. Kant je torej nasprotnik vseh utilitarističnih ciljev kaznovanja, po katerih je namen kazni prevzgoja ali zastraševanje oz. moralni vpliv na druge. Moralna pravica kaznovanja izhaja le iz tega, da je nekdo storil prestop, kršil zakon, ne pa iz posledic, ki naj bi jih kazen prinesla zločincu ali družbi.

Iz tega izhaja tudi Kantova zahteva, da je višina kazni vselej odvisna od zločina — kazen mora biti po meri zločina in ne po meri posledic, kajti sicer postane poljubna. Vsekakor ta zahteva ne pomeni preprosto vračila oko za oko, zob za zob, ker nekatere zločine, npr. posilstvo, ni mogoče kaznovati s povračilom, in ker npr. denarna kazen ne prizadene vseh enako, marveč mora kazen po učinku prizadeti storilca tako kot je on prizadel žrtev. (Prava kazen za posilstvo je tako za Kanta kastracija, višina denarne kazni je odvisna od premožnosti prestopnika . . .) Edina izjema v kaznovanju je uboj, za katerega je po Kantu edina možna kazen smrt.

In kakšna je vloga kazni pri vzgoji otrok? Kot pravi Kant, je vsaka neubogljivost otroka kazniva — *moralno* ali *fizično*. Moralno kaznujemo otroka takrat, ko z njim postopamo hladno in z distanco, medtem ko si otrok želi naše ljubezni. Fizična kazen pa pomeni ali neizpolnitev otrokovih zahtev ali zadajanje bolečine. Fizično kazen moramo uporabljati čim manj, samo takrat, ko ni možno moralno kaznovanje, nikakor pa v obliki zasužnjevanja.

Če na eni strani Kant pravi, da »kazen nikoli ne sme biti sredstvo za doseganje nekega drugega cilja«,[10] pa postavi ob problemu kaznovanja v šoli radikalno nasprotno tezo — pri kaznovanju otroka je »vselej treba imeti v vidu njegov smoter, namreč izboljšanje otroka«[11]. Retributivizem se torej ob problemu vzgoje sprevrže v čisti utilitarizem. Toda zakaj? Odgovor ni preprosto v tem, da ustvarja Kant mit otroka, zavezanega prvobitnim naravnim vzgibom, ki prav zaradi tega

še ni zavezan zakonu in s tem tudi ne retributivnemu kaznovanju. Nasprotno: prav s tezo o kazni kot vzgoji jemlje Kant otroka še kako resno.

Na pravni ravni bi lahko rekli, da otrok še ni občan, da torej še ne sodeluje v družbi kot svoboden individuum ter je zato tudi način njegovega kaznovanja, podrejanja pravilom, izvzet postavkam, ki veljajo za odrasle. Kaznovanje otroka je zato utilitaristično: njegov namen je zatrtje otrokovih slabih nagnjenj in poučevanje o moralnih zakonih. Prisila vzgoje in kazni je pri otroku bistveno zunanja prisila, prisila zakona, ki še ni ponotranjen. Šele pri odraslem sploh lahko govorimo o pogojih za retributivno kaznovanje — za moralno pravico kršilca, da je kaznovan.

Teza, da je kazen vzgojna ter da je vzgoja vselej prisila, namreč Kantu odpre edino možno pot za razvoj svobodnega individua. Kantova teorija vzgoje se prav ob vlogi zakona radikalno loči od permisivnih teorij vzgoje in od foucaultovske teorije disciplinske družbe. Tako permisivna teorija izhaja iz teze, da je prisila nad otrokom že krnitev njegovih ustvarjalnih potencialnov in individualnosti, kazen je napad na otrokovo avtonomijo, pravila ogrožajo otrokov vsestranski razvoj ... Kantov odgovor na te zahteve bi bil radikalno nasproten: pogoj svobode je disciplina, pogoj svobodnega delovanja je upoštevanje pravil. Prav takšen bi bil njegov odgovor na foucaultovske analize šole kot mehanizma discipliniranja, ki s panoptičnim pogledom, klasifikacijo in nenehnim drilom podreja otroke oblastnim mehanizmom. Za Kanta so namreč disciplina, dril, prisila vzgoje nujen pogoj subjektove vključitve v družbeni simbolni univerzum.

Prav zaradi te značilnosti nujnega disciplinatornega učinka vzgoje šole ne moremo preprosto razložiti s foucaultovsko analizo disciplinskih institucij. Na videz se zdi, da je možno foucaultovsko analizo zapora preprosto prenesti na šolo — enako kot v zaporu srečamo tudi v arhitekturni zasnovanosti šole isti benthamovski model nadzorovalne institucije, prav tako obstaja v obeh strogi urnik opravil, obe odlikuje sistematična klasifikacija, hierarhizacija, podobna pa je tudi ideologija prevzgajanja. Institucijo šole namreč enako kot zapor ves čas spremlja ideologija spreminjanja, oblikovanja »vsestransko razvite osebnosti«. Toda problem se zaplete na ravni subjekta — v šoli imamo opraviti z drugačnim procesom subjektivacije kot v zaporu. Grobo povedano: dril v šoli, discipliniranje, oblikovanje odnosa do zakona je predpogoj za retributivno kaznovanje v zaporu. Prav tukaj nam služi Kantova teorija vzgoje kot protipol tako permisivni kot foucaultovski vzgojni teoriji. Kolikor šolo jemljemo preprosto kot enako disciplinatorno institucijo, kakršna je zapor, in njene disciplinatorne učinke podvržemo enaki kritiki in pozivu k uporu, razgaljanju, preoblikovanju teh tehnik, namreč pri šoli tvegamo nevarnost, da pademo na raven permisivnih teorij iz šestdesetih let: kaj je upor disciplini, hierahiziranju, normaliziranju v šoli drugega kot poziv k vzgoji brez pravil, iskanju individualnosti, kreativnosti ...

Kantova teorija vzgoje je torej implicitna kritika sodobnih vzgojnih teorij, ki so se pojavile po drugi svetovni vojni in se zavzemajo za osvoboditev otroka. Ideologija teh teorij je bila, da bo osvoboditev otroka izpod prisile, ki jo poosebljata šolski mehanizem discipliniranja ter sproščanje otrokove individualnosti, spontanosti, predpogoj družbene demokracije. Vzgoja, osnovana na svobodi, naj bi bila oblika boja proti totalitarizmu in fašizmu. Individuum, ki bo osvobojen prisile v šoli, naj bi kasneje spontano izbral svobodo in demokracijo. Šola naj bi zato ukinila klasifikacijo, norme, ocenjevanje, ukinila naj bi mejo med delom in igro, med učiteljem kot avtoriteto in podrejenim učencem. Toda Kantov odgovor permisivcem je jasen: iz dela (učenja) nikoli ne smemo narediti igre. Vzgoja mora biti prisila, ki nima zadovoljstva v trajanju, tako kot igra, marveč v *cilju*, tj. v razvoju mišljenja, sojenja. Prav oblikovanje otrokovega razuma pa je vselej vezano na *pravila*. Spoštovanje šolskih pravil je pogoj, da bo otrok kasneje upošteval človeška pravila — moralne maksime.

Nujnost zunanje prisile v vzgoji izhaja iz tega, da otrok še ni podvržen oblasti kategoričnega imperativa — nima še izoblikovane instance nadjaza, ki jo uteleša kategorični imperativ. Otrok še nima ponotranjenega zakona, zato je instanca nadjaza (moralnega zakona) še vedno zunanja, utelešena v starših in učitelju.

Kantov odgovor permisivni teoriji bi torej bil: ker človek ni po naravi moralno bitje, ga je potrebno z vzgojo, drilom šele poučevati ter tako pripraviti za dolžnosti svobodnega individua. Šele vzgoja, ki je prisilila, omogoča vstop v razsvetljenstvo — svoboden posameznik je torej rezultat ponotranjenega zakona, prisile, nasprotno pa vodi premisivna ideologija v despotizem par excellence. Ideologija, ki se sklicuje na osvobajajočo moč naravnih otroških vzgibov, na spontano, igrivo oblikovanje otrokove osebnosti, vodi prav v nasprotje svojih deklariranih norm — vodi namreč v divjaški despotizem brez zakona. Odnosi med otroki, vzgajanih po tej ideologiji, so prav nasprotni od zahtevanih permisivnih idej: prav odsotnost zakona oblikuje toliko bolj totalitarno, iracionalno razmerje moči med samimi otroki kot tudi med učiteljem in učenci. Izhodišče razsvetljenske ideologije pa je radikalno drugačno: pogoj svobode je prisila, dril, pogoj svobodne, javne rabe razuma je ubogljivost na privatni ravni. Moto razsvetljenstva, »rezonirajte kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni«, je uresničljiv samo preko takšne vzgoje individua, ki oblikuje tako razum kot pokornost. Kantovo teorijo vzgoje lahko zato jemljemo kot praktični priročnik vzgoje za razsvetljenstvo.

Renata Salecl

Opombe:

[1] Kant I., *Thoughts on Education*, London, 1899, str. 102.

[2] Kant, ibid., str. 71.

[3] Kant, ibid., str. 78.

[4] Kant, ibid., str. 116, o tem tudi D. Colas: »Mensonge pédagogique et sexualité enfantine chez Kant«, *Ornicar?*, 2, 1975, Paris.

[5] Kant I., *Um i sloboda*, Beograd, 1974, str. 175.

[6] Kant, ibid., str. 175.

[7] Kant, *Thoughts on Education*, str. 90.

[8] Kant, ibid., str. 90.

[9] Primorac I., *Prestup i kazna*, Beograd, 1978, str. 14.

[10] Primorac, ibid., str. 27, 28.

[11] Kant, *Thoughts on Education*, str. 89.

Objekt vzgoje

Camera obscura pedagogije

V *pedagoškem diskurzu,* ki se je skozi analizo svoje leksike, sloganov in retorike, izkazal za »najbolj ideološkega med vsemi diskruzi«,[1] se prav tako kot »v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljeni na glavo«.[2] Vzgojitelj se prikazuje kot *subjekt,* kot nekaj objektu abstraktno nasproti stoječega. Pri tem pa ostaja spregledana odločilnost posredovanja, to, da je subjekt v nekem radikalnejšem smislu že sam *objekt,* da »razlika med subjektom in objektom reže prav tako skozi subjekt kakor skozi objekt«.[3] Brž ko je ločitev fiksirana brez posredovanja, postane ideologija,[4] ki ne obvladuje samo t.i. »buržoazne pedagogije«, ki ji je bil otrok zgolj objekt vzgoje[5] (kakor misli tista »socialistična pedagogija«, ki se je izoblikovala predvsem v stalinističnem obdobju), temveč obvladuje tudi njo samo, saj je z vpeljavo kolektiva kot enotnega subjekt-objekta vzgoje, ločitev zgolj premeščena. Prav zato, ker obe fiksirata vzgojitelja v subjektno pozicijo, se vprašanje vzgojitelja kot objekta ne zastavlja niti v eni niti v drugi. V obeh pa je kljub temu objektivacija vzgojitelja že prisotna, čeprav še vedno nevidna, ker ne sodi v vidno polje njene problematike. Nevidno vidnega polja v razvoju neke teorije ni neka zunanjost in tujost temu vidnemu, marveč je nevidno opredeljeno z vidnim kot njegovo nevidno, njegovo prepovedano videti.[6] Tako druži obe omenjeni zvrsti pedagoškega diskurza prav neka skupna »slepa pega«, ki zadeva objektivacijo vzgojitelja, četudi si je »marksistično-leninistična« pedagogija na vse kriplje prizadevala, da bi se postavila v čim večjo razdaljo od razumevanja subjekta in objekta vzgoje v »buržoazni pedagogiji«. Hotela se je radikalno ločiti od »buržoazne pedagogije«, ki naj bi kot znanost, od nastanka marksizma dalje, tako ali tako samo še nazadovala. Pedagoško znanost naj bi odtlej uspeli razvijati le tisti pedagogi, ki »so pričeli obračati hrbet buržoaziji, ki so zastopali težnje proletariata in bolj ali manj dosledno sprejemali kot vodilo za svoje delo njegovo filozofijo«.[7] Tu izstopa v čisti obliki stalinistični nazor, da je proletarska ideologija znanstvena že zaradi svoje razrednosti in je zato za razvoj znanosti nujno potrebna tudi pravilna idejna usmerjenost, ki sploh šele omogoča resnično napredovanje znanosti. Iz te perspektive je socialistična pedagogija videla samo sebe kot edino možno smer nadaljnjega razvoja pedagoške znanosti. V izgradnji svoje vzgojne doktrine pa je izhajala iz dveh predpostavk. Prvič, da dobiva samo v kolektivu posameznik sredstva, ki mu omogočajo vsestranski razvoj njegovih zmožnosti in drugič, da je način življenja ljudi tisti, ki določa način njihovega mišljenja oz., da s tem, ko človek dela, ko spreminja naravo in družbo, spreminja tudi samega sebe.[8] Odtod sta sledili dve Makarenkovi tezi, ki sta bili vgrajeni kot temeljna kamna v zgradbo »socialistične pedagogije«. Prva se glasi: »kolektiv je vzgojitelj osebnosti«,[9] druga pa: »vzgojno delo je predvsem organizacijsko delo«.[10] Zato je bil odslej poglavitni problem vzgoje v načinu, kako organizirati otrokovo dejavnost, kako organizirati njegov način življenja, da bi mu privzgojili tiste lastnosti, ki so zapisane v vzgojnih smotrih. Da bi se izognila enostanskemu pristopu, je obenem poudarjala odvisnost dejavnosti od zavesti in je zato poskušala usmerjati otrokovo ravnanje tudi z direktnim vplivanjem na njegovo zavest, predvsem z

idejno-politično vzgojo. Prav v upoštevanju medsebojne pogojenosti dejavnosti in zavesti je videla razliko in prednost pred »buržoazno pedagogijo«, ki je bodisi izhajala iz postulata o primarnosti zavesti in zato pojmovala vzgojo kot direktno vplivanje na zavest z besedami, z moralnimi nauki, z zapovedmi, s prepovedmi in sankcijami, bodisi zavest popolnoma zanemarjala in jo zreducirala na mahanične reakcije, s katerimi se otrok svetu prilagaja, ne more pa ga spreminjati.[11]

V nasprotju z »buržoazno pedagogijo«, ki je imela vzgojitelja (pedagoga) za subjekt vzgoje, za tistega, ki vzgaja, otroka pa zgolj za pasivni objekt vzgoje, je bila »marksistična pedagogija« prepričana, da je z neposrednim vzgojnim vplivom posamezne vzgojiteljeve osebnosti mogoče vzgajati zgolj buržoazno osebnost, dovršenega individualista, nikakor pa ni mogoče na ta način oblikovati kolektivne zavesti, vzgojiti člana socialistične družbe, ne glede na to, kakšne vzgojne smotre pri tem posamezni vzgojitelj zasleduje in ne glede na to, kakšne so njegove osebnostne lastnosti. Zato je sprememba buržoaznih vzgojnih smotrov v socialistične zahtevala tudi spremembo vzgojitelja in ne samo spremembo njegovih lastnosti: »socialističnih vzgojnih smotrov ne more uresničiti neposredno posamezna vzgojiteljeva osebnost, temveč edinole kolektiv«.[12]

Prav v vzgoji v kolektivu (ki je po Makarenku tista metoda, ki je sicer splošna in enaka za vse, vendar daje hkrati vsakemu posamezniku možnost, da razvije svoje sposobnosti in ohrani svojo individualnost[13] je »socialistična pedagogija« (ki jo je vodilo spoznanje dialektičnega nauka o istovetnosti protislovij) uzrla razrešitev protislovja med interesi posameznika in interesi skupnosti. Temu protislovju »buržoazna pedagogija« ni bila kos predvsem zato, ker je realnost buržoazne družbe porajala ustrezajočo miselnost, ki se je odražala tudi v glavah pedagogov.[14] V njenih ekstremnih različicah: individualni in socialni pedagogiji, se je odražala razredna razcepljenost meščanske družbe, v kateri so si bili interesi posameznika in družbe še kako nasprotujoči. »Socialistična pedagogija« pa je odsevala drugačno družbo, družbo, ki je temeljila na načelu kolektivnosti in v kateri je vladala skladnost osebnih in družbenih interesov, družbo, v kateri »ne more biti posameznika izven kolektiva in zato tudi ne more biti izolirane osebne usode, osebne poti in sreče, ki bi bila zoperstavljena usodi in sreči kolektiva.[15] Če k temu pripišemo še izjavo, da je osebna svoboda možna samo v kolektivu,[16] potem lahko opazimo, da je tu na delu neka izsiljena izbira, ki spominja na Lacanov *vel: Svoboda ali smrt!*[17] in bi jo lahko zapisali kot: »Svoboda ali kolektiv!« Pri tovrstni izbiri nam namreč v obeh primerih, karkoli izberemo, ostane oboje. Če posameznik izbere svobodo, dobi svobodo kot spoznano nujnost, da mora živeti v kolektivu, skratka, svobodo, da se svobodno opredeli za tisto, kar spozna za objektivno nujno in kar je neodvisno od njegove volje. Če izbere kolektiv, dobi nekaj, česar član tako ali tako že je, čemur nujno pripada, vendar s tem pokaže, da ima svobodo izbire, svobodo izbire tistega, kar je že postavljeno kot nujno.

Poleg paradoksa izsiljene izbire ostaja v »socialistični pedagogiji« vse do nekaterih poznejših kritik in avtokritik[18] prezrto še neko dejstvo, ki se tiče teorije odraza. Gre za dejstvo, da je že sama realnost, ki jo je odražala socialistična pedagogija, *fantazmatsko* oblikovana, da je socialistična družba upodobljena v podobi Družbe, ki je ne preči razredni boj, Družbe, v kateri vlada harmonija občih in osebnih ciljev.

Če se po tem ovinku vrnemo h kolektivu kot vzgojitelju osebnosti, k tej temeljni tezi »socialistične pedagogije«, ki je po njenem mnenju pomenila *revolucijo* v pedagogiji, kakovosten skok v razvoju pedagoške znanosti,[19] potem ne smemo pozabiti, da imamo v tem izrazu »revolucija« opraviti z *metaforično zgostitvijo* dveh pomenov. Prvi napotuje na razumevanje revolucije v pedagogiji v Kuhnovem smislu *zamenjave znanstvenih paradigem*. Drugi pa je prikrita resnica prvega in se nanaša na *»akt Revolucije«*, na poseg »revolucionarne« Oblasti v pedagogijo. CK VKP (b) je namreč leta 1936 z dekretom *O pedagoških stranpoteh*

v sistemu Narkomprosa obsodil pedologijo kot psevdoznanost, ki se utemeljuje na antileninističnih postulatih. S tem aktom je bila zapečatena usoda pedologije v socialističnih deželah, Makarenkov boj proti pedologiji pa je dobil uradno priznanje. S politično promocijo Makarenkovih idej se je začelo obdobje »kolektivizacije« na pedagoškem področju in obenem *potlačitve* ne samo idej mladinoslovja, ampak tudi tistih o »pravici osebnosti do izvirnega razvoja«, ki jih je N. K. Krupska zapisala leta 1918 v uradne dokumente in ki ohranjajo spomin na Marxovo misel iz *Manifesta*, da »je svoboden razvoj vsakega posameznika pogoj za svoboden razvoj vseh.« Te ideje najdemo pozneje v šestdesetih letih kot »vrnitev potlačenega« v nekaterih kritikah in avtokritikah teoretikov socialistične pedagogije.

Kakorkoli že, revolucionarna sprememba naj bi bila v tem, da je kolektiv postal *subjekt* vzgoje. Toda pozicija posameznega vzgojitelja se ni s tem prav nič spremenila. To pa zato ne, ker je socialistična pedagogija dobesedno razumela Marxovo 3. tezo o Feuerbachu; o »vzgojitelju, ki mora biti tudi sam vzgajan« in temu ustrezno postavila vzgojitelja (pedagoga) za *vzgojitelja vzgojitelja*. Vzgojitelj (pedagog) je bil *subjekt* »produkcije subjekta«, tisti, ki je bil *poklican*, da ustvari kolektiv in ga nato taktično in modro vodi v njegovi rasti po poti od diktatorskih zahtev vzgojitelja do svobodnih zahtev otroka, ki si jih postavlja sam sebi na osnovi zahtev kolektiva.[20] Vzgojitelj vzgaja kolektiv in je zato kolektiv v razmerju do vzgojitelja objekt vzgoje. Toda kolektiv ni samo objekt vzgoje, kajti aktiviranje kolektiva kot vzgojitelja osebnosti je sredstvo za vzgojo samega kolektiva. Ko nastopi kolektiv v funkciji subjekta vzgoje, se tudi sam vzgaja, je sam svoj vzgojni objekt. Da bi to lahko bil, mora vzgojitelj organizirati kolektiv kot objekt svojega vzgojnega dela in hkrati kot subjekt vzgojnega učinkovanja na gojence. Gojenci pa se vzgajajo, ko opravljajo vlogo vzgojitelja. Zato delujejo zahteve kolektiva vzgojno predvsem na tiste gojence, ki sodelujejo pri njegovi zahtevi. Če je npr. gojenec »samo enkrat glasoval za izključitev tovariša zaradi kraje, se bo komaj še kdaj odločil za tatvino« — pravi Makarenko. V takšnem položaju ni več gojenec objekt vzgojnega vpliva, pač pa njegov nosilec, subjekt. Toda subjekt postaja samo toliko, kolikor izraža interese vsega kolektiva.[21]

V tako strukturiranem polju je gojenec ponovno postavljen pred izsiljeno izbiro, ko mora nujno izbrati interese kolektiva, če hoče postati subjekt. Paradoks izsiljene izbire je »pogoj subjekta, tako v pomenu »podložnika« kot v pomenu subjekta označevalca: mesto subjekta je prazno mesto nemogoče izbire (nemožnosti, da bi izbral »napačen« odgovor /v našem primeru osebne interese/ in hkrati ostal subjekt); v nekem radikalnem pomenu se subjekt sam ustvari s svojo »pravilno« izbiro, tj. je naknadni učinek lastne izbire, »se izbere kot subjekt«,[22] ko začne izražati interese vsega kolektiva.

Ali drugače rečeno: opredelitev gojenca kot subjekta je zgrajena na logiki znane šale, ki jo navaja Lacan: »Moja zaročenka nikoli ne zamudi na zmenek, saj v trenutku, ko zamudi, ni več moja zaročenka.« Pri omenjeni definiciji gojenca je uporabljena prikrita tavtologija, ki pride še bolj do izraza, če zapišemo izjavo takole: »Gojenec kot subjekt *vedno* izraža interese vsega kolektiva«, ali v inverzni obliki: »Gojenec kot subjekt ne izraža *nikoli* svojih osebnih interesov«; pri čemer je »vedno« ali »nikoli« bistveni kriterij za definiranje subjekta. Takšna sodba je seveda nespodbitna: če neki gojenec izrazi svoj osebni interes, potem to pomeni, da ni subjekt. V tovrstnih izjavah se kaže dominacija koda nad sporočilom oz. »sporočilo je dobesedno vpisano v kod in se »verificira« v razmerju do koda in ne, kot bi bilo normalno, v razmerju do referenta«.[23]

Naslednja naloga, ki jo socialistična pedagogija zastavlja vzgojitelju, je vzgojiti ves kolektiv in ne posameznega otroka.[24] Otroka vzgaja le posredno, le prek kolektiva. Pa še takrat, ko vzgaja gojenca kot člana kolektiva, mora »misliti v prvi vrsti na vzgojo kolektiva, ne na tega gojenca.[25] In ravno zato, ker vzgojitelj ne skrbi v prvi vrsti za posameznega otroka, zanj najbolj skrbi, mu s tem najbolj koristi.[26] S tem paradoksnim interpretativnim obratom je »socialistična pedago-

gija« proizvedla neke vrste *točko prešitja*, ki je v tem, da je vzgojiteljevo neposredno zanemarjanje otrok v vzgojnem procesu prikazala kot njegovo največjo skrb za otroke, da je natanko tisto, kar je v njej z vidika dotedanje pedagogije delovalo kot Ahilova peta, kot najšibkejša točka, »čudežno« preobrazila v Arhimedovo točko, v pogoj prave vzgoje. V tem ni težko prepoznati strategijo stalinističnega diskurza, ki že vnaprej tako priredi polje spopada, da kritika udari v prazno: tisto kar kritika (v našem primeru pedologija oz. mladinoslovje) z muko dokazuje (zanemarjanje otrokovih interesov in potreb), »socialistična pedagogija« že vnaprej prizna, vendar da temu popolnoma drug pomen.[27]

Kot pravi Makarenko, je »posamezno osebnost mogoče vzgajati samo takrat, če dosledno predpostavljamo interese kolektiva interesom osebnosti.[28] Zato mora vzgojitelj ravnati po načelu komunistične morale in socialističnega humanizma, ki postavljata interese skupnosti nad posameznikove interese in skladno s tem spoznanjem presojati vsak vzgojni ukrep po njegovem učinku na kolektiv, ne pa po njegovem učinku na posameznega gojenca.«

Problematičnost tega načela pride najbolj do izraza, če vzamemo primer kazni kot vzgojnega ukrepa. V *Pedagoški poemi* podaja Makarenko primer, kako neki starejši gojenec poučuje novinca, da še ne more biti zaprt, ker ne bi razumel pomena te kazni za kolektiv: »Če bi tebi rekli: V zapor, bi ti dejal: »Zakaj, saj nisem kriv?« — »Vidiš, ti ne razumeš te stvari. Ti misliš: nisem kriv, in da je to važna stvar. A ko boš postal kolonist, boš drugače mislil... Kako naj ti povem?... Torej, važna stvar je disciplina, a če si ti kriv ali nisi kriv — to v bistvu ni tako važna stvar.«[29]

Kazen je razumljena v kontekstu utilitaristične teorije, po kateri je kazen sredstvo za doseganje določenih ciljev, gojenec pa golo sredstvo za cilje drugih. V navedenem primeru je kazen upravičena, tudi če je gojenec nedolžen, saj so interesi kolektiva nad posameznikovimi in je zato edino pomembna disciplina, ki krepi kolektiv.

Gojenec je s tem spet postavljen v položaj, ko karkoli izbere, potegne krajši konec. Če vztraja pri svoji nedolžnosti, se sicer izogne kazni, vendar za ceno izgube zrelosti. Če pa hoče dokazati svojo zrelost, jo lahko dokaže le tako, da zgubi nedolžnost, da prizna krivdo za prekršek, ki ga ni storil. Še več, tudi ta svoboda izbire je iluzija, saj je v takem položaju vedno kriv. Če namreč ni storil prekrška in trdi, da je nedolžen, je kriv, ker ruši avtoriteto vzgojitelja, ki je kazen izrekel; onemogoča vzgojitelju, da bi prek kazni na njegovi koži oblikoval celoten kolektiv in v končni konsekvenci ogroža obstoj kolektiva kot takega, ker v primeru, da bi ostali gojenci podprli kaznovanega, bi s tem dokazali, da ni kolektiva. Eden od pogojev za določitev »pravega« kolektiva je namreč tudi »idejnost kolektiva, ki se kaže v pravilnem javnem mnenju kolektiva: člani kolektiva sami obsodijo otroke, ki nastopijo proti njegovim interesom, smotrom, tradiciji. Če se npr. učenci strnjeno postavijo na stran součenca, ki ga je šola upravičeno kaznovala, s tem dokazujejo, da v tem razredu ni kolektiva«.[30] Iz tega je razvidna performativna razsežnost opredelitve kolektiva, ki vzpostavlja kriterije tega, kaj je »pravi« kolektiv. Če se, kot smo videli, gojenci postavijo na stran obtoženega, ne zadostijo kriteriju idejnosti in zato niso kolektiv (saj podpirajo osebni interes proti skupnim interesom in zato ne ravnajo v skladu z zahtevami komunistične morale),[31] četudi imamo na ravni konstativa opraviti z istim skupkom posameznikov, ko so še bili kolektiv, tj. preden so podprli obtoženega. Past je seveda v predpostavki, da vzgojitelj oz. šola izraža tako prave interes kolektiva kakor tudi upravičenost kaznovanja, pri čemer se pravost interesov in upravičenost kaznovanja meri s skladnostjo njuni določitvi pravih interesov in iz nje izpeljane upravičenosti kaznovanja.

Poglejmo si še nekoliko podrobneje razvoj kolektiva, ki se začenja s kolektivom kot objektom vzgoje in se zaključi s kolektivom kot subjektom vzgoje. Oblikovanje kolektiva poteka po Makarenku v treh fazah:[32]

Prva faza se začne, ko postavi vzgojitelj gojencem *zahtevo*, ki mora veljati za *zakon*. Makarenko dobro ve, da bi bilo na začetku sleherno argumentirano prepričevanje ali moraliziranje Sizifov posel. Zato ubere drugo pot, ki je v bistvu sorodna dobro znani Pascalovi dialektiki prehoda med zunanjim (ritualom, navado, institucijo) in notranjim (zavestjo) skozi mehanično ponavljanje, skozi nesmiselen ritual, ki povleče naknadno za sabo duha, notranje prepričanje, smisel in za nameček proizvede še sam subjekt. Tudi Makarenko stavi na zunanjo pokorščino, na navade in ritualno ponavljanje vojaških obrazcev (raportiranje, salutiranje ipd.). Zato je postavljal gojencem diktatorske zahteve glede: vstajanja točno ob določeni uri; marširanja v stroju po ulicah, igriščih in v stavbah; nalog, ki jih je bilo potrebno sprejeti z odgovorom »Razumem« v »položaju mirno« in jih izvršiti brez pripomb; obnašanja: ne sme se naslanjati na zid, pri vzpenjanju ali sestopanju po stopnišču se ne sme držati za ograjo, itd. Iz tega lahko vidimo, da so zahteve na začetni razvojni stopnji kolektiva usmerjene predvsem na *obvladovanje telesa*. Prav obvladovanje telesa pa je, kot pravi Grosrichard, »prvi korak k spoštovanju vzgojitelja, očeta in končno tudi Zakona«.[33]

Zunanji formi pripisuje Makarenko zelo velik pomen, ne samo v začetku formiranja kolektiva, marveč tudi pozneje, ker ve, da le-ta pogosto določa samo vsebino, da zunanja strogost v izvajanju naloge, določa notranjo vsebino obnašanja. Strogost v spoštovanju zunanje forme se je npr. izražala tako, da je moral gojenec obvezno na vsak ukaz komandirja odgovoriti: »Razumem«. Če ni izrekel te besede, je veljalo, da ukaza ni razumel, četudi je zadano nalogo že začel izvajati.[34] Takšna podrobnost (obvezen odgovor: »Razumem«) nima toliko pomena sama po sebi, saj ne prispeva ničesar k boljši razumljivosti ukaza, temveč zato, ker »ima v njej oprijemališče oblast, ki hoče (gojenca) zagrabiti«.[35] Gre za oblast, ki jo Foucault imenuje *disciplinska*, in ki se izvaja skozi različne strategije, taktike, tehnike ipd., ki jih srečamo tudi v vzgoji v kolektivu. Poglejmo si nekatere:

1. *Razvrščanje posameznikov v prostoru* prek tehnike *zapore* (specifikacije kraja, ki se loči od drugih in se zapre vase—kolonija internatskega tipa); *kvadriljiranja* (vsakemu gojencu pripada posebno mesto); *razvrstitve* (slehernega gojenca opredeljuje mesto, ki ga zaseda v nekem nizu, in odmik, ki ga ločuje; gojenec se nenehno premika po razpredelnicah, ki zaznamujejo hierarhijo vrednosti in zaslug).

2. *Nadzorovanje dejavnosti* skozi *časovni razpored* (vstajanje točno ob določeni uri; na določen znak začnejo vsi gojenci čistiti prostore, vsak je zadolžen za določen sektor, ki ga mora počistiti v dvajsetih minutah; točno ob 8,29 se zasliši znak za občni zbor, komandir gleda na uro in točno ob 8.30 reče: »Odpiram občni zbor«. Vsakdo, ki se javi k besedi ima na voljo samo eno minuto, čas govorjenja pa se meri s peščeno uro itd.[36]

Dejavnost gojencev podpirajo kratki in jasni ukazi, ki jih je treba izvršiti takoj in brez pripomb. Včasih pa zadostujejo že preprosti signali, ki naj sprožijo takojšnje reagiranje in zaželeno obnašanje v skladu z vnaprej določenim kodom. Npr. na znak trobente, ki je dan samo enkrat, morajo biti vsi komandirji v dveh minutah v zboru, neglede na to, kje so se v tem trenutku nahajali in kaj so počeli.[37] V samodejnosti signala bržkone tičita hkrati tehnika poveljevanja in morala ubogljivosti, ki pride do izraza v tolmačenju »signala« pri Bratih krščanskih šol: »Dobremu šolarju se bo vselej, ko bo zaslišal glas »signala« zazdelo, da sliši učiteljev glas ali raje glas samega Boga, ki ga kliče po imenu. Tedaj bo čutil, kakor mladi Samuel in na dnu duše z njim dejal: »Gospod, tukaj sem«.[38]

Nedvomno lep primer, kako lahko tudi dresura pripelje do subjektivizacije učenca, do interpeliranega subjekta v althusserjanskem pomenu besede.

3. *Hierarhično nadzorovanje*. »Izvrševanje discipline zahteva, dispozitiv, ki prisiljuje s pomočjo pogleda; zahteva aparat, v katerem tehnike, ki omogočajo videnje, uvajajo oblastne učinke, prisiljevalna sredstva pa v njem povzročijo, da postanejo tisti, ki se nanje aplicirajo, razločno vidni «in» posameznik ostaja podložen prav zato, ker se ga stalno vidi, ker ga je vselej mogoče videti«.[39] Disciplinski po-

gled pa potrebuje posrednike, pomnožitev stopenj nadzora. Temu namenu dobro služi piramidalna organizacija. Prav takšno je po zgledu vojaške organizacije uvedel v svoji koloniji tudi Makarenko in s tem razdelil kolektiv na brigade, čete, vode, desetine, ki jih vodijo, nadzorujejo (zapisujejo napake posameznega gojenca, vodijo kartoteke, raportirajo itd.) in zanje odgovarjajo. Piramidalna organizacija daje »vodjo«, vendar ves aparat producira »oblast« in razvršča kolektive in posameznike po stopnjah. Razvrščanje ima dvojno vlogo: »zaznamuje odmike, hierarhizira lastnosti, zmožnosti, spretnosti; pa tudi kaznuje in nagrajuje »že s samim« sistemom napredovanj, tako da omogoča doseganje položajev in mest; kaznuje pa tako, da prestavlja nazaj in degradira. Položaj sam na sebi je lahko nagrada ali kazen.[40] V koloniji je potekalo stalno tekmovanje odredov v pogledu vseh norm[41] in njihovo razvrščanje na osnovi rezultatov, ki so jih dosegali. Razvrščanje je veljalo tudi za posamezne gojence. Tisti, ki ni dosegel npr. vorošilovske značke dobrega strelca, bo premeščen iz prvega v drugi vod. Tam bo po velikosti največji in sram ga bo. V drugem vodu pa morajo vsi imeti značko GTO. Če je nimaš, greš v tretji vod.[42]

Z nadzorom je bila povezana cela »mikro-kaznovalnost« v zvezi s časom (zamude, odsotnosti), dejavnostjo (malomarnost, površnost), telesom (nepravilna drža, gibi) itd. Disciplinska kaznovalnost obravnava vse kar ne ustreza pravilu in kazen pomeni »vse tisto, kar da otroku občutiti napako, ki so jo storili, vse, kar jih lahko poniža, jih osramoti: ... določen hlad, določena ravnodušnost, vprašanje, ponižanje, odstavitev s položaja«.[43]

Če k tem strategijam in tehnikam disciplinske oblasti prištejemo še »vplivanje na zavest«, dobimo približno tisto, kar imenuje Makarenko »režim« in katerega rezultat je disciplina.

Toda kaj pritira gojenca v pokorščino vzgojiteljevi zahtevi?

Prvo, na kar pomislimo, je »zunanja prisila«, ki jo (lahko) izvaja vzgojitelj zaradi mesta, ki ga zavzema v vzgojnem procesu. V vzgojnem dispozitivu, ki ga je izoblikovala »socialistična pedagogija«, je vzgojitelj »večni« subjekt; tisti bogupodobnež, ki ustvari kolektiv in ga nato modro vodi; tisti, ki nadzoruje, nagrajuje in kaznuje; tisti, od katerega drže in načina gledanja je popolnoma odvisen otrokov položaj v kolektivu. Na prvi pogled se sicer zdi, da dajo korekturna »dialektična« očala »socialistični pedagogiji« videti otroka v drugačni podobi, v podobi *niti samo eno niti samo drugo.* Po eni strani otrok ni videti samo kot pasiven objekt vzgoje, kepa voska, ki jo vzgojitelj oblikuje po svoji nameri, marveč je tudi subjekt, živa osebnost, ki igra v vzgojnem procesu aktivno vlogo. Po drugi strani pa otrok ni neodvisen od vzgojitelja, ni samo subjekt vzgoje, temveč je tudi objekt vzgojiteljevega zavestnega in planskega vzgajanja.

Toda, natančnejši pogled razkrije neke vrste fenomenološko optiko teh očal. Otrok oz. gojenec nista neposredno dana kot subjekt ali objekt (tako kot je dan vzgojitelj kot subjekt), ampak se vsak daje le posredno, se pravi znotraj določene vzgojiteljeve naravnanosti, določenega vzgojiteljevega pristopa k njemu in je od tega pristopa odvisno, ali bo gojenec subjekt, objekt ali pa eno in drugo.

V takšnih okoliščinah, ko se vzgojitelj gojencu prikazuje kot »vsemogočni Drugi«, se otrokova želja »reducira na zahtevo po ljubezni tega Drugega, na to, da bi ugodil vsaki zahtevi drugega in si tako pridobil njegovo ljubezen«, tj. gojenec »svojo željo neposredno poistoveti z željo Drugega«, svojo željo popolnoma odtuji v želji Vzgojitelja kot Drugega brez manka kot Drugega, ki ni podvržen Zakonu.

Ali drugače rečeno: vzgojitelj si ne pokori gojenca z golo zunanjo prisilo oz. z nasiljem, »marveč z njegovo grožnjo, v grožnjo pa se per definitionem investira fantazmatski presežek »iracionalne« groze, ki je zgolj in prav negativ ljubezni«.

Vendar ne smemo prezreti, da natanko ljubezen do Vzgojitelja v smislu Gospodarja, pokoritev njegovi zahtevi, gojencu šele omogoča, da se vzpostavi kot *sub-jekt,* kot svoboden samodejavnik in hkrati podložnik oblasti oz. Vzgojitelju. Ta vznik sub-jekta, ki ni nič drugega kot realizacija norme »socialistične pedagogije«, da ne sme biti gojenec »niti samo objekt niti samo subjekt«, pa nikakor ni rezultat

vzgojiteljevega pristopa, njegove naravnanosti, temveč realnost vzgojnega procesa, ki jo že sovzpostavlja fantazma vzgojitelja kot »nekastriranega Drugega«. Druga plat medalje pa je, da fantazmatska predstava maskira manjkavost Drugega — Vzgojitelja. S tem preprečuje »socialistični pedagogiji«, da bi lahko ugledala *objektivacijo* vzgojitelja v razmerju do Drugega (Družbe, Partije) kot tistega Tretjega v vzgojnem procesu. Prav tako ji preprečuje videti podrejenost Drugega — Vzgojitelja nekemu Zakonu, ki omogoča gojencu, da se »razodtuji«, da zavzame distanco do Vzgojitelja. Ravno ta »zaslepljenost« ji tudi onemogoča tematizacijo vzgojiteljeve zahteve kot Zakona, ki temelji na nesmiselnem ritualu, avtomatizmu navade, katere smisel je vedno naknaden; Zakona, ki je brezpogojen prav zato, ker ni utemeljen v nikakršnem moralnem upravičenju in se mu je treba pokoriti izključno zato, ker tako zahteva. Ob tem ostaja prezrta tudi problematika gojenčeve »prostovoljne sužnosti« in z njo povezanega presežnega uživanja, ki se proizvede skoz »odpoved uživanju v podreditvi Zahtevi.«[44]

Druga faza se začne, ko se v kolektivu zbere okrog vzgojitelja skupina gojencev, ki podpira njegove zahteve. Ta skupina gojencev tvori jedro oz. aktiv kolektiva, ki je pojmovan kot vmesni člen med gojenci (kolektivom) in vzgojiteljem. Do kolektiva zavzema pozicijo subjekta, do vzgojitelja pa je v razmerju objekta. Vzgojna vloga aktiva je v tem, da kot ideološka avantgarda, kot »Partija v malem«, prevzema zahteve vzgojitelja za svoje lastne zahteve, jih v kolektivu uveljavlja in spodbuja ostale gojence k izpolnjevanju teh zahtev, da ustvarja v kolektivu pravilno javno mnenje in se pod vzgojiteljevim vodstvom bori za idejnost kolektiva; da vnaša v kolektiv vzgojiteljeve kriterije za medsebojno vrednotenje gojencev, za ocenjevanje njihovega odnosa do skupnosti in do dela. Druga faza se zaključi s stanjem, ko gojenci ubogajo člane aktiva tudi v odsotnosti vzgojitelja.[45]

Najtežji problem, ki se v tej fazi razvoja kolektiva postavlja pred vzgojitelja je, kako doseči podrejanje gojenca gojencu. Tega najtršega oreha se je lotil Makarenko tako, da je gojence postavljal v medsebojno odvisnost, v pozicijo čim bolj pogostega *podrejanja* in *ukazovanja*. Tako je npr. gojenec, ki je bil prejšnji dan dežurni komandir in je kot tak imel izjemne pravice, bil že naslednji dan podrejen novemu komandirju, ki je bil spet naslednji dan podrejen drugemu in tako naprej.[46] Metoda učenja izpolnjevanja vlog, učenja ukazovanja in uboganja, ima dolgo tradicijo. Njene korenine segajo vsaj tja do vzgoje političnih oblastnikov, ki jo opisuje Aristotel v *Politiki*, kjer na nekem mestu pravi, da ni mogoče ukazovati, če nisi sam ubogal. Zato se mora vladar naučiti izvrševati politično oblast tako, da njemu samemu vladajo.[47] »Naučiti se ukazovati« ni samo cilj v vzgoji mladega vladarja, temveč je od Locka naprej smoter celotne »liberalne vzgoje«, ki naj otroku omogoči postati dober državljan, se pravi podložnik, ki je zmožen prevzeti svojo odgovornost v politični družbi, zasnovani na novih načelih Pogodbe«.[48] In obratno, »naučiti se ubogati« je koristno »celo pri ukazovanju, saj nihče ni tiran, ne da bi bil hkrati sužnj«, meni Montesquieu, ko podaja sodbo o servilni vzgoji v despotski vladavini.[49]

Natanko dispozitiv oblasti v despotski vladavini je treba spoznati, če hočemo razumeti vzgojno gospostvo in vlogo vzgojitelja v njem.

Despotsko gospostvo se kaže v čisti obliki takrat, ko je gospodar le kot *odsoten*, ko se ne kaže več osebno, temveč skozi usta in oko svojega namestnika; ko je prisoten le v svojem predstavniku, na katerega je prenesel organizacijo, nadzorovanje in tudi kaznovanje; ko ukazuje le prek nekoga, ki govori v njegovem imenu. Prav ti, ki so simbolno zaznamovani z despotovim imenom, s pečatom, ustvarjajo imaginarni lik despota, ki zakrije praznino sredi despotske vladavine. Despotska oblast se tako prenaša in množi vzvode kot prehodne opore despotovemu imenu in ustvarja verovanje v vseprisotnost njegovega pogleda.[50]

Pomembna je tudi ekonomija oblasti in užitka, ki je lastna vzhodnjaškim despotijam. V njih »...ukaz, ki se spušča navzdol od Gospodarja in ki vzpostavlja podložnika, dviga navzgor proti njemu tok »presežnega užitka«. Veliki Gospod pri

svojih Ministrih ne upošteva niti porekla niti imetja. Za služabnike si izbira tiste, ki mu povsem pripadajo, in ker mu dolgujejo za vzdrževanje in vzgojo, so prisiljeni v njegovi službi uporabiti vse svoje sposobnosti in vrline in *mu nekako v zameno in z obrestmi* povrniti stroške, ki jih je imel pri oblikovanju njihovega duha in telesa.[51] Če zadošča, da Velikega Gospoda zamenjamo z Bogom, evnuha pa z Bratom iz krščanskih šol (ali z oratorijskim ali jezuitskim Direktorjem študija), da lahko prepoznamo šolo in njene discipline, kakršne je vzpostavila klasična doba — mar ne zadošča tudi, če Boga ali Velikega Gospoda nadomestimo s samo Državo (ali Domovino), da bi tokrat v bistvenih sredstvih in smotrih prepoznali šolo kakršno so zasnovali reformatorji ob koncu osemnajstega stoletja in povsem laična buržoazija devetnajstega stoletja? Seveda so razlike velike. Toda konec koncev tudi Država razglaša, da pri svojih služabnikih ne upošteva »niti porekla niti imetja«, od (brezplačne) vzgoje, ki jo daje svojim otrokom (za določen čas iztrganim njihovim naravnim staršem), pa pričakuje le davek ljubezni, po katerem bodo pripravljeni brez mrmranja, celo z veseljem, dati svoje življenje zanjo ali za tiste, ki govorijo v njenem imenu. Evnuh, svetnik in laični učitelj z enako vnemo uporabljajo enake metode, četudi ne služijo istemu gospodu. Tako bi ne imeli pred sabo dveh ekonomij (na eni strani despotske in totalitarne, na drugi meščanske in liberalne), temveč prej dve medsebojno zamenljivi govorici, ki opisujeta isto prevaro, od katere živi vsaka vrsta, politične oblasti«.[52]

Tretja faza je dosežena, ko si kolektiv sam postavlja zahteve, ko deluje kot subjekt na samem sebi kot objektu in ne potrebuje več vzgojitelja. Ta je odslej prisoten le še na način odsotnosti, le kot nekakšen »Deus otiosus«, bog, ki se je potem, ko je ustvaril svet in človeka, umaknil na nebo, za sabo pa pustil cel panteon nižjih božanstev.

Že v komentarju k drugi fazi razvoja kolektiva so bili podani nastavki za potrditev Lefortove teze »o izvorno praznem mestu oblasti« tudi na vzgojnem področju. Vzgojitelj podobno kot »Gospodar vselej stopi na mesto neke praznine in tistega, ki zapolni to mesto (četudi je izbran po svojih sposobnostih), se vselej neogibno drži fetiška aura«.[53] Ravno fetiški značaj vzgojitelja se vedno izmakne pogledu pedagogije. Celo takrat, ko sama proizvede, opiše *vzgojitelja kot fetiški objekt*, ga kot takega ne spozna, vidi ga, vendar ga ne prepozna. V pedagoških tekstih najdemo opise, ki omogočajo interpretacijo vzgojitelja kot fetiša, znotraj obeh teorij fetišizma — Marxove in Freudove:

»... pri Marxu je fetiš objekt, ki maskira, zakriva svoj družbeni značaj, tj., ki zakriva mrežo družbenih razmerij, pri Freudu pa je fetiš objekt, ki maskira, natančneje: ki zapolnjuje praznino, nemožnost sredi same te mreže družbenih razmerij, *praznino, nemožnost*, okoli katere se strukturira oziroma artikulira ta mreža družbenih razmerij«.[54]

V Marxovem pomenu besede je vzgojitelj fetiš, ki se iluzorično prikazuje, kot da je sam na sebi vzgojitelj, da je vzgojitelj zaradi nekaterih svojih dejanskih lastnosti (prirojenih ali/in pridobljenih), ne pa zaradi določenih družbenih razmerij, ki ga šele vzpostavljajo za vzgojitelja. »To, kar se v fetišistični sprevrnitvi prikazuje kot »naravna« lastnost osebe (v našem primeru vzgojitelja), je zgolj učinek intersubjektivnega rituala, »navade«, ki ga vzpostavlja za vzgojitelja«.[55]

Pri tem moramo biti pozorni na dva vidika funkcioniranja intersubjektivnih razmerij, ki se medsebojno podpirata in ki vzpostavljata vzgojitelja ne glede na njegove dejanske lastnosti in posedovano vednost.

Prvega bi lahko ponazorili z Marxovo pripombo iz *Kapitala* (»Ta človek je kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.«) in velja za razmere med vzgojiteljem in otrokom (gojencem). Drugega pa lepo osvetli citat iz *Misli o vzgoji*, kjer Locke priporoči očetu:

»Da bi (vzgojitelj) obdržal vso avtoriteto pri svojem gojencu (...), se potrudite, da ga boste kar najbolj spoštovali, hkrati pa prisilite vso svojo družino, da

ravna tako kot vi. Ne računajte na to, da bo vaš otrok spoštoval svojega vzgojitelja, če bo »videl, da ga ne spoštujete vi ali njegova mati ali druge osebe.«

Grosrichard v komentarju k temu navedku poudari, da mora biti vzgojiteljeva avtoriteta nad otrokom »take narave kot očetova: vsi ga morajo spoštovati«, pa čeprav je bil morda izbran med služabniki. In vendar ta promocija vzgojitelja ne pomeni slabitev ali zmanjšanje očetove oblasti, saj vzgojitelju podeli oblast oče, s čemer sam vzgojitelj prispeva k poveličevanju očeta. Rousseau je že takoj na začetku svojega poučevanja iskal sredstva, da bi vzpostavil avtoriteto pri otrocih, ki jih je vzgajal. V pismu, ki ga je naslovil na otrokovega očeta, je razložil (gospodu de Malbyju), da tega ne more doseči drugače, kot da se sklicuje nanj in da deluje vedno v imenu očeta. Pri tem vidimo, da je dejansko vzgojitelj tisti, ki vzpostavlja očeta kot avtoriteto. Oblast, najsi bo tukaj ali drugje, ni nikoli preprosta struktura, moč, ki pač obstoji: daje se vedno vsaj podvojena, včleni se v hierarhijo, ki je ne oslabi, ampak okrepi. Če so bili možje 18. stol. v tolikšni meri očarani (zgroženi in pritegnjeni) od podobe orientalskega despotizma, je to nedvomno zato, ker so videli, da tam deluje popoln stroj avtoritete. Despotizem, to je vselej despot in njegov vezir. Vladar izbere vezirja, toda vezir je tisti, ki naredi despota«.[56]

Analogno velja za vzgojno gospostvo: pri Locku in Rousseauju izbire vzgojitelja oče, toda vzgojitelj vzpostavlja očetovo avtoriteto. Podobnih nazorov glede vzgojiteljeve avtoritete je tudi »socialistična pedagogija«, četudi tako kot Locke in ostala »buržoazna pedagogija« poudarja osebnostne lastnosti in znanje, ki jih mora imeti vzgojitelj.[57] Zato tudi zanjo velja, da »brez avtoritete ni vzgojitelja«[58] in da morajo vzgojiteljevo avtoriteto podpirati (poleg ostalih vzgojiteljev) predvsem starši, ki morajo priznati vzgojiteljevo avtoriteto v vzgojnih vprašanjih in tudi doma podpirati vzgojiteljeve odločitve.[59]

V Freudovo teorijo fetišizma pa se umešča vzgojitelj na nekem odlikovanem mestu v Makarenkovih pedagoških tekstih. Ko govori o kriterijih za izbiro vzgojiteljev, nasprotuje tezi, da je vsakdo lahko vzgojitelj, če ga le postavimo na mesto vzgojitelja in navaja vrsto zahtev, ki jih mora zadovoljiti tisti, ki hoče biti dober vzgojitelj. Biti mora izkušen, vešč v vodenju kolektiva, imeti mora določene telesne in značajske lastnosti, znati mora izraziti svoje hotenje z držo telesa, modulacijo glasu, načinom pogleda ipd. Poleg tega je njegov uspeh odvisen od tega, koliko časa je član kolektiva.

Vendar posamezni vzgojitelj še ne zadošča za uspešno vzgojno delo, za to je potreben pedagoški kolektiv, kolektiv vzgojiteljev, ki mora biti razumno sestavljen glede na starost in izkušenost, spol, zunanji videz itd. vzgojiteljev; med njimi pa »mora obvezno biti vsaj en lep mlad pedagog, vsaj ena lepa mlada žena«, »dekle, ki je šele končalo pedagoško šolanje in je še nebogljeno bitje. Toda ona mora biti tu zato, ker se tu odvija misterij pedagogije, ker se tedaj, ko takšno dekle pride in vstopi v star kolektiv vzgojiteljev in gojencev, začne neopazen pretanjen misterij, ki določa pedagoški uspeh. Takšno dekle se bo učilo od starih pedagogov in starih gojencev«,[60] vendar bo kot nebogljen pedagog in obenem lepa mlada ženska sprožilo misterij pedagogije, skrivnost, ki odloča o vzgojnem uspehu in ki je učinek iracionalnega v racionalni planski organizaciji kolektiva. Makarenkov princip organizacije kolektiva vzgojiteljev je bil, da je imel v njem *eno prazno mesto*, ki ga je zapolnil tako, da se je držal intuicije in izbral mlado dekle, ne pa izkušenega pedagoga.[61]

Od tod do Freudove teorije fetišizma (fetiš je objekt, ki zapolni praznino okoli katere se strukturira sama struktura, tj. mreža intersubjektivnih razmerij) je potrebno narediti le še droben korak in pokazati, da je kolektiv struktura in da je v njem tako kot v sleherni strukturi »neka utvara, nadomestek manka (. . .), ki se ne ujema z ravnino, na kateri se prikazuje«.[62]

Prav Makarenko daje oporo za ta odločilni korak. Ko njegovo tezo, da kolektiv vzgojiteljev in kolektiv gojencev nista dva kolektiva, temveč en sam,[63] postavimo ob bok njegovi ohranitvi razlike vzgojitelj/gojenec znotraj tega »enotnega« kolek-

tiva in postavitvi vzgojitelja v njegov center, se pokaže, da je kolektiv pravzaprav označevalna struktura, nekonsistentna množica z ustrojem Moebisovega traku, ki na isti površini združuje gojence in vzgojitelja(e), ne pa sinteza dveh zoperstavljenih kolektivov v enega samega, ki ga ne cepi razlika med gojencem in vzgojiteljem.

Še lepše se vidi »ne-celost« kolektiva na koncu druge razvojne faze kolektiva, ko kolektiv funkcionira tudi v odsotnosti vzgojtelja, ko vzgojitelja zamenja njegov namestnik (komandir). Komandir je tisti »En«, ki znotraj kolektiva (»maskiran« kot eden izmed gojencev) reprezentira vzgojitelja, je tisti, ki ima funkcijo *izjeme* v lacanovski logiki »ne-vsega«.

Natanko obstoj tega elementa dvojnega vpisa, elementa, kjer pride do kratkega stika dveh ravni, dokazuje, da je kolektiv označevalna struktura. Sedaj lahko zapišemo: *vzgojitelj je fetiš*, ki zapolni prazno mesto, okoli katerega se strukturira kolektiv. Prav ta praznina, okoli katere se spleta mreža intersubjektivnih razmerij, je *subjekt* vzgoje v kolektivu. Kolektiv je struktura, ki jo poganja neko prazno mesto, in vsakdo, ki se znajde na tem mestu, je zgolj pozitivizacija te praznine in igra vlogo vzgojitelja zaradi povsem strukturnih razlogov, zgolj zato, ker se je znašel na tem praznem mestu, ne pa zaradi svojih dejanskih lastnosti, saj bi kolektiv vzgojno deloval, tudi če ostane to mesto prazno.[46]

Še več, rečeno ne velja samo za kolektiv, ampak za vzgojo nasploh. V tej smeri razmišlja tudi C. Millot, ko pravi, da Freudova primerjava odnosov »med kulturnim procesom človeštva in razvojnim ali vzgojnim procesom posameznega človeka«, napeljuje na misel, da bi vzgoja (. . .) prav lahko shajala brez vzgojitelja. Tako pri individuu kakor pri človeštvu bi bilo primerneje govoriti o operatorju vzgoje, s tem da bi bil ta operator struktura, red, v katerega sta ujeta tako človeštvo kot otrok in ki se pri Freudu imenuje Ojdipov kompleks in uboj praočeta. V ta simbolni red, konstituiran z govorico, ki utemeljuje človeštvo kot tako, lahko otrok vstopi ravno prek Ojdipovega kompleksa«.[65]

Skratka, ker pedagogija spregleda simbolno strukturo, v katero sta ujeta tako otrok kot vzgojitelj, fiksira vzgojitelja v subjektno pozicijo in ga s tem fetišizira, saj začne vzgojitelj neposredno utelešati subjekt. In ravno zato, ker to počne, smo jo tudi lahko na začetku tega zapisa uvrstili pod tisto določitev ideologije, ki jo zastopa spekularna metafora »camere obscure«, saj je njen paradigmatski primer prav blagovni fetišizem.

(se nadaljuje)

Zdenko Kodelja

Opombe:

[1] O. Reboul, *Le langage de l'éducation*, PUF, Paris 1984.
[2] *Nemška ideologija*, MEID II, CZ, Ljubljana 1976, str. 25.
[3] T. W. Adorno, *K subjektu in objektu*, v: Kritična teorija družbe, MK, Ljubljana 1981, str. 211.
[4] Ibidem, str. 200.
[5] V. Schmidt, *Pedagogika IV* (P), Ljubljana 1950, str. 353.
[6] L. Althusser, v: *Lire le Capital I*, Paris 1968, str. 28—29.
[7] V. Schmidt, P, str. 303.
[8] Ibidem, str. 308—309.
[9] A. S. Makarenko, *Izabrana pedagoška dela*, (IPD), Beograd 1948, str. 34.
[10] Ibidem, str. 292. V tej tezi vidi Schmidt *(Soc. ped. med etatizmom in samoupravljanjem*, str. 212.) posplošeno izraženo materialistično pojmovanje vzgoje, ki so ga izpovedovali že Aristotel, Helvetius in Lenin. Aristotel je ugotavljal, da si vrline »pridobimo ravno s tem, da se v nečem udejstvujemo . . . In tako postanemo tudi pravični, če ravnamo pravično, umirjeni, če umirjeno delamo, hrabri, če se hrabro zadržimo *»(Nikomahova etika*, Ljubljana 1964, str. 100). Tudi Helvetius je sodil, da »lahko znanost o vzgoji reduciramo na nalogo postaviti ljudi v položaj, ki jih bo silil pridobiti talente in čednosti, kakršne želimo videti v njih«. *(O človeku*, III. del, X. razprava, I. poglavje). Prav tako je bil tudi Lenin prepričan, da »vzgoja komunistične mladine ne sme biti v tem, da ji

serviramo vsakovrstne osladne besede in nravna pravila«, temveč v vključevanju mladega rodu v boj z buržoazijo, kateremu mora podrediti vsak korak v svojem učenju, izobrazbi in vzgoji (*ID*, IV, Ljubljana 1950, str. 452).

[11] V. Schmidt, P, str. 310—314.

[12] Ibidem, str. 327.

[13] A. S. Makarenko, IPD, str. 26.

[14] V. Schmidt, P, str. 297.

[15] A. S. Makarenko, IPD, str. 27.

[16] V. Schmidt, P, str. 308.

[17] J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 282—283.

[18] Npr. V. Schmidt, *Socialistična pedagogika med etatizmom in samoupravljanjem*, DDU Univerzum, Ljubljana 1982;
Isti: *Primerjalna zgodovina pedagogike*, Ljubljana 1973.

[19] V. Schmidt, P, str. 308.

[20] A. S. Makarenko, IPD, str. 28, 108.

[21] Ibidem, str. 37.; V. Schmidt, P, str. 334—335, 354—355.

[22] S. Žižek, *Psihoanalitično-filozofski rokopisi* 1985, Razpol 2, Ljubljana 1986, str. 75.

[23] N. Mišćević, *Strategija ideologijskog diskusa*, *Problemi* 8—9, Ljubljana 1980, str. 16.

[24] A. S. Makarenko, IPD, str. 187.

[25] Ibidem, str. 27.

[26] Ibidem, str. 122; V. Schmidt, P, str. 334.

[27] S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, CZ, Ljubljana 1982, str. 25—27.

[28] A. S. Makarenko, IPD, str. 100—101.

[29] A. S. Makarenko, *Pedagoška poema*, Kultura, Beograd 1948, str. 646.

[30] V. Schmidt, P, str. 317.

[31] Ibidem.

[32] A. S. Makarenko, IPD, str. 105—108.

[33] A. Grosrichard, *Otrok in služabnik*, Problemi 8—9, Ljubljana 1980, str. 106.

[34] A. S. Makarenko, IPD, str. 172—173, 263.

[35] M. Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, DE, Ljubljana 1984, str. 139.

[36] A. S. Makarenko, IPD, str. 260.

[37] Ibidem, str. 234—235.

[38] M. Foucault, nav. delo, str. 164.

[39] Ibidem, str. 171, 186.

[40] Ibidem, str. 181.

[41] A. S. Makarenko, IPD, str. 219.

[42] Ibidem, str. 267.

[43] M. Foucault, nav. delo, str. 178.

[44] Prim. S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, str. 139—172; *Filozofija skozi psihoanalizo*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 12—14.

[45] V. Schmidt, P, str. 381, 385, 394.

[46] A. S. Makarenko, IPD, str. 166.

[47] Aristotel, *Politika*, III. knjiga, 1277 a 11.

[48] A. Grosrichard, *Struktura seraja*, SH, ŠKUC-FF, Ljubljana 1985, str. 149.

[49] Montesquieu, *Duh zakonov*, IV. knjiga, III. pogl.

[50] A. Grosrichard, *Struktura seraja*, str. 15, 92.

[51] Ibidem, str. 145.

[52] Ibidem, str. 150—151.

[53] M. Dolar, *Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa*, spremna beseda h knjigi A. Grosricharda: Struktura *seraja*, str. 216.

[54] S. Žižek, v: *Problemi teorije fetišizma*, DDU, Ljubljana 1985, str. 127.

[55] S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, str. 168.

[56] A. Grosrichard, *Otrok in služabnik*, str. 105.

[57] J. Leif, G. Rustin, *Philosophie de l'éducation*, Delagrave, Paris 1970, str. 180—184. Poseben poudarek daje vzgojiteljevim notranjim dispozicijam personalistična pedagogija, ki naj bi se v tem bistveno razlikovala od pojmovanja vzgojitelja kot »delegata Družbe« v socialistični pedagogiji (prim. M. Peretti, *Marxismo, psicoanalisi e personalismo cristiano*, La Scuola, Brescia 1978, str. 175—177).

[58] A. S. Makarenko, str. 294.

[59] V. Schmidt, P, str. 413, 417. Vprašanje vzgojiteljeve avtoritete seveda s tem ni izčrpano. Že Makarenko navaja deset tipov avtoritete (IPD, str. 294—303). O. Reboul pa klasificira vrste avtoritete v vzgoji glede na tipe legitimnosti, ki jo utemeljujejo: avtoriteta pravil, strokovnjaka, sodnika, vzora, voditelja in absolutističnega monarha *(La philosophie de l'éducation,* PUF, Paris 1971, str. 31—35).

[60] A. S. Makarenko, IPD, str. 135.

[61] Ibidem, str. 187.

[62] J. A. Miller, *Dejavnost strukture,* v: Psihoanaliza in kultura, DZS, Ljubljana 1981, str. 241.

[63] A. S. Makarenko, IPD, str. 187.

[64] S. Žižek, v: *Problemi teorije fetišizma,* str. 129—133.

[65] C. Millot, *Anti-pedagog Freud,* v: Gospostvo, vzgoja, analiza, Analecta, DDU, Ljubljana 1983, str. 201.

K kot knjižnica

Če naj naslov ne zastavi le izhodiščne točke, temveč tudi že zgosti nosilne črte pričujočega prispevka, tedaj ga lahko kar takoj razvežemo na tri ravni:

1. Zanima nas *knjižnica* kot kinematografski prostor. Kdaj film poseže po tem prostoru, kako ga inkorporira v lastno strukturo, kako ga uprizori?

2. V ta namen se je treba soočiti prav s »črkovno« strukturo same knjižnice, saj je tisto, kar film najpogosteje išče v tem prostoru, natanko *črka* kot garant resnice.

3. Od tod tudi tretja raven naslova, ki poskuša prek asociacije na Wellesov film *F for Fake* spraviti v igro prav razsežnost prevare kot tistega ireduktibilnega drugega pola, v razmerju do katerega lahko film sploh uprizarja razsežnost *resnice*.

Neposredni povod za tovrstno preizpraševanje vloge knjižnice v filmskem mediju ponujata dva novejša filma, ki sta vsak po svoje temeljno zavezana prav temu prostoru: *Ime rože* (Jean-Jacques Annaud, 1986) in *Nebo nad Berlinom* (Wim Wenders, 1987). »Temeljnost« je čisto dobesedna, kolikor se v prvem primeru v knjižnici nahaja vzgib vseh akcij tega filma, v drugem pa je knjižnica prostor, ki pojasni temeljne poteze protagonistov-angelov in razmerja med njimi, obenem pa odtlej dalje funkcionira kot prostor stalnega vračanja, svojevrstnega izhodišča slehernega poleta. Toda do uprizoritve knjižnice v obeh omenjenih filmih je treba šele priti. Začeti moramo namreč na začetku — torej pri Orsonu Wellesu.

Že Wellesov prvi film, *Državljan Kane* (1941), je v zvezi s črkovno razsežnostjo filmskega medija več kot zgovoren. Raziskava, ki bo skozi vrsto flash-backov razkrila življenjsko zgodbo C. F. Kanea, se začne prav s črko, v knjižnici. Takoj na začetku smo soočeni s podobo knjižnice, ki se radikalno razlikuje od klasične podobe prostora, napolnjenega s knjižnimi policami, med katerimi je obiskovalcu prepuščeno iskati potrebne dokaze resnice. Nič takega ne srečamo pri Wellesu. Prav nasprotno, figura parcialnega videnja, konstitutivnega za konstrukcijo filmske podobe, je v tem prizoru prignana do svojega ekstrema. Ne le, da je novinarju, ki se odpravi raziskovat spomine Kaneovega skrbnika Thatcherja, na voljo ena sama knjiga, celo strani, ki jih sploh sme obrniti, so natančno določene. Strog ženski lik, ki mu to sporoči, pa skupaj s figuro paznika, monumentalno arhitekturo in ostrim žarkom svetlobe samo še stopnjuje vtis, da gre prej za svojevrstno kombinacijo zakladnice in grobnice kot pa za že po definiciji prijetno bibliotečno okolje. Pa vendar že zgolj samo teh nekaj črk, ostro omejenih in natančno določenih, zadostuje, da se njihovo branje počasi prevesi v podobo — toliko bolj zanimivo, kolikor je belina snega iz flash-backa dejansko nadaljevanje beline margine in kolikor je vsa poanta tako priklicanega prizora spet v nekih črkah — v tistem odločilnem materinem podpisu, ki zapečati nadaljnjo usodo malega Charlesa.

Michel Chion je Kaneovo zgodbo v tem filmu označil s prehodom od pisnega k ustnemu[1] in dejansko se zdi, da *Državljan Kane* že na samem začetku Wellesovega opusa v svojevrsten vozel zaplete razsežnosti črke in glasu, ki bosta

odtlej dalje temeljno določali vse njegove filme. Ker sta prav ti dve razsežnosti ključni za kasnejši vplet knjižnice v naše raziskovanje, omenimo le tista dva, nekoliko manj znana Wellesova filma, ki najbolj konsistentno izrabita filmske razsežnosti črke in glasu. Če je finalno glasovno ujetje Hanka Quinlana v *Dotiku zla* (1958) postalo že antologijsko, pa pogosto ostaja spregledano, da je vzvod, ki sproži akcijo Mikea Vargasa, presenetljivo podoben tistemu v *Državljanu Kaneu*. Tudi v tem primeru je namreč odločilno njegovo odkritje v arhivski knjižnici, ko v dosjejih prejšnjih Quinlanovih primerov registrira presenetljivo pogostost odločilnih »materialnih dokazov«. Prav ti črkovni zapisi »krvavih predmetov« (sekire v primeru Burger, proteze v primeru Ewell, svinčene cevi . . .) mu bodo skupaj z glasovnim zapisom Quinlanovega priznanja omogočili, da razkrije Quinlanovo krivdo — toliko bolj paradoksno, kolikor se na koncu izkaže, da je bil podtaknjeni indic pravzaprav indic pravega krivca. Tako se v domnevno nevprašljivost zapisa že tudi vpiše dvom, ki ni dvom o lažnosti črke, temveč prej dvom v možnost njene prevare, prav kolikor je resnična. Nadaljnjo izpeljavo te črkovne razsežnosti najdemo vzvratno v nekem zgodnejšem Wellesovem filmu, v *Tujcu* (1946). Za Franza Kindlerja, pobeglega nacističnega zločinca, ki poskuša živeti novo življenje v ZDA, sta namreč odločilni prav dve črki — če naj tako nekoliko shematsko strnemo oba zanj usodna indica: prvi je omemba Marxa, drugi pa kar njegova lastna soproga, Mary. Iks in ipsilon torej kot dve spremenljivki, ki pa v trenutku, ko določimo x, izgubita vso svojo spremenljivost in postaneta ključni za razplet zgodbe. Iks določi sam Kindler, ko z mimogrede izrečenim stavkom o tem, da Marx pač ni bil Nemec, temveč Žid, zadrži izvedenca komisije za vojne zločince, ki je že hotel oditi. S tem je določen tudi že ipsilon: *»Kaj te lahko poveže s tem človekom?«* vpraša Mary svojega moža, ta pa ji odgovori z eno samo besedo — *»Ti!«*. Če se tistega izgovorjenega iksa (Marx) Kindler nikakor ne more več rešiti, tedaj bo to poskušal vsaj z ipsilonom (Mary). Stvar je posebej neprijetna seveda za samo Mary, saj je postavljena pred svojevrstno nemogočo izbiro, ki jo še najbolje formulira izvedenec komisije: *»Vendar pa bi bil zanjo najboljši dokaz ta, da jo hoče umoriti.«* Wellesovska inačica Lacanove »denar ali življenje« je torej naslednja: če hoče dokaz o moževi krivdi, ga sicer lahko ima, vendar brez življenja (lastnega)! Šele dejstvo, da v zameno za dokaz ponudi neko drugo življenje (bratovo), ji omogoči, da v razpletu ona postane tista, ki se na — zdaj že razkritega — Kindlerja obrne z besedami *»Prišla sem te ubit!«*. Poleg vpisa prevare v črko, ki nam ga razkriva *Dotik zla*, je prav to usodno (v tem primeru celo smrtonosno) srečanje z ženskim likom druga ključna figura, ki nam jo Welles ponuja.[2] Zdaj lahko nadaljujemo z raziskovanjem knjižnice.

Predno se zares lotimo obeh knjižnic, ki vodita ta prispevek — berlinske Staatbibliothek in pa knjižnice tistega samostana, ki »ga je še celo danes bolje ne imenovati« — se moramo za hip ustaviti še pri majhni, provincialni knjižnici, ki smo jo lahko videli v francoskem filmu *Usodni denar* (Pierre Granier Deferre, 1984). Zakaj? Iz preprostega razloga, ker ta knjižnica dobesedno temelji na denarju. Kot vmesna postaja je ta film izredno zanimiv, saj nam pomaga strniti skoraj vse dosedaj vpeljane motive: tu je knjižnica, tu je srečanje z žensko, tu je konstantna prevara in nenazadnje je tu tudi tisti na začetku vpeljani parcialni pogled, vpisan že v sam naslov filma, ki je morda prav zaradi tega neprevedljiv: *L'Homme aux yeux d'argent*. S prevodom v srebrne oči bi namreč izgubili natanko tisti denar, ki je vpisan v pogled junaka (Lambert Wilson) in ki dejansko omejuje njegovo videnje, ga naredi slepega za vse ostalo: edino pomembno je spet priti do denarja, ki je zakopan pod zemljo čakal vseh dvajset let njegovega prestajanja zaporne kazni. No, in ta denar je zakopan natanko pod knjižnico. Kolikor je sleherni pogled filmske kamere v prostore knjižnice, te hkratne zakladnice in grobnice črk, vselej tudi že evokacija tiste črkovne baze filmskega medija, ki jo

predstavlja scenarij, tedaj v filmu *Usodni denar* ta pogled obenem tudi že naleti na v kleti skriti denar, na tisti ukleti denar, ki »je hrbtna stran vseh podob, ki jih film kaže svetu«[3] (Gilles Deleuze). Osnovna strategija je v obeh primerih enaka: tako črke kot denar morajo ostati skriti, če naj zagotovijo užitek gledanja. O učinku razkritja denarja nam priča že sam film, o prepovedi razkritja scenarija pa veliko izvemo iz številnih izjav cineastov, analognih tistim o vlogi filmske glasbe v filmu: manj ko ga je opaziti, bolj je učinkovit! Temeljnost knjižnice dobiva tako nov pomen, prizori njene vpeljave v filmsko strukturo pa postanejo na svojevrsten način identični vsem tistim *hommageom*, ki nas s filmsko kamero popeljejo v kino-dvorano — razkrivajo nam neko drugo, temeljno prizorišče, vodijo nas v drugo sceno.

To je postopek, ki ga pri Wendersu poznamo praktično iz vsakega njegovega filma. Če nas je doslej vodil k pisanju *(Hammet)*, k pripravi filma *(Svetlikanje nad vodo)*, k samemu snemanju *(Stanje stvari)* ali pa celo k njegovemu prikazovanju *(V teku časa)*, tedaj nam v *Nebu nad Berlinom* ponuja svojevrstno sintezo vsega doslej opravljenega. In prav prizori v knjižnici pomenijo vstop v to sintezo. Šele tu se namreč razjasni osnovni dispozitiv tega filma — angelski pogled. Wendersova pričevanja o nastajanju *Neba nad Berlinom* so posebej instruktivna prav v zvezi s problematiko pogleda: angelska bitja so s svojo vseprisotnostjo ponujala enostavno preveč možnosti in treba jih je bilo reducirati na bistveno — na pogled.[4] Wenders ga sicer imenuje »svoboden pogled«, vendar se v toku filma izkaže, da pogled, ki potuje »na krilih želje« seveda ni in ne more biti svoboden. Nekatere ključne poteze igre pogledov se torej razkrijejo v knjižnici: angeli so nevidni navadnim zemljanom, opazijo jih lahko le drugi angeli in otroci, kasneje pa se tema dvema skupinama pridruži še tretja, utelešena v liku Colomba — namreč bivši angeli, ki jih sicer ne vidijo, slutijo pa njihovo prisotnost. Lestvica srečevanj pogledov torej ustreza časovni lestvici, saj je angele — kot drobce večnosti — mogoče uzreti le iz perspektive prihodnosti (otroci) oziroma preteklosti (bivši angeli). To, kar nam povedo pogledi, nam v knjižnici pove tudi glas: angeli namreč slišijo misli drugih in tako med Damielovim sprehodom med knjižnimi policami slišimo tudi bežno omembo Kleejevega Angelusa Novusa, še natančneje, zvemo za dan, ko je to podobo kupil Walter Benjamin — tisti isti Benjamin, ki je v tej podobi razbral identično dialektično razpetost časov, kakor jih sugerirajo Wendersovi angeli.

Uprizoritev knjižnice v *Nebu nad Berlinom* tako zares pomeni svojevrsten pogled v drugo prizorišče, kolikor razkrije dva objekta, ki vodita ves film — pogled in glas. Črka tako doživlja specifično filmsko transformacijo, povzeta je v glas in pokazana skozi pogled. Vendar tovrstna transformacija ni mogoča brez določenega preostanka. Le-ta se utelesi v liku starca Homerja, ki ni le mejni lik glede na zastavljeno razločenost ne/videnja, temveč radikalno preči tudi časovno lestvico filma. Je hkrati v preteklosti in v sedanjosti in je obenem kronski dokaz neujemanja črke z resničnostjo. Prav kot tak je lik iz knjižnice par excellence, je svojevrstni Jorge berlinske Staatbibliothek. Razloček med njim in med slepim starcem iz *Imena rože* je zgolj v tem, da vidi Homer rešitev v pisanju nove knjige, Jorge pa prav v prikritju neke že napisane. Končna iluzija je v obeh primerih identična — da lahko črka spreminja svet. Filma si glede tega ne delata utvar: na začetku je sicer res bil označevalec, toda film se ga lahko loti le skozi objekt — skozi pogled in glas. Sveta tako sicer ne spreminja, ustvarja pa svoj, filmski svet.

Kar namreč preseneča pri Annaudovi ekranizaciji *Imena rože*, je natanko ta »objektni« spoprijem z Ecovo črkovnostjo. Tudi v tem primeru je uprizoritev knjižnice simptomatična. Prvo, prav v oči bijoče dejstvo je, da se je film odpovedal alfabetni strukturiranosti samostanske knjižnice, tako poudarjeni v romanu. Kar zavaja Williama Baskervillskega in njegovega učenca Adsona, niso več črke,

temveč odmevi in zrcala — z drugimi besedami, glas in pogled. Knjižnica postane labirint dejansko šele v trenutku, ko se oba ta objekta vrneta akterjem — enkrat v obliki eha, drugič v obliki zrcalne podobe. Šele vstop protagonista vanjo sproži knjižnično prevaro, zasnuje labirint. To je hkrati tudi že Annaudov odgovor tistemu stavku, ki ga Eco postavi v usta Williamu: »*Kako lep bi bil svet, ko bi poznali pravilo za orientacijo v labirintih.*«[5] Film na tej točki povsem v duhu Heglovega »zlo je v pogledu« odgovarja, da je pravilo natanko v samem pogledu, kolikor je pogled tisti, ki sploh sproži vse skrivalnice labirinta. Brez njega je samostanska knjižnica miren, tih kraj, v katerem se na knjigah kopiči prah — podobno kot v *Državljanu Kaneu* šele vstop novinarja zares vzgiba sicer povsem negiben prostor. Vzporednico med tema dvema filmoma še podkrepi njun identičen razplet: tisti drobec, ki je neizogibno pritegnil pogled in s tem sprožil vse zagate labirinta, ostane prikrit; še več, tako *Rosebud* kot domnevna druga knjiga Aristotelove Poetike zgorita v plamenu, črka se spremeni v dim in pepel.

Če naj podobno transformacijo končno registriramo še v Wendersovem filmu, tedaj moramo drobec, ki se nepovratno izgubi, vmestiti prav v tisti angelski drobec večnosti, ki izgine z Damielovim »učlovečenjem«. Na prvi pogled je trditev paradoksna, saj predpostavi sovpadanje predmeta pogleda in pogleda samega — je mar tisti drobec, ki poganja Damiela na njegovih poletih, del njega samega? Odgovor je pritrdilen, napeljuje pa na dvoje:

1. na ponovno opozorilo na objekten status samega pogleda;

2. na premislek o tistem drobcu, ki je del njega samega in obenem že tudi onstran njega kot subjekta. Ta premislek mora nujno upoštevati tista mesta Lacanove *Etike psihoanalize*, ki v ta onstran zarišejo polje Stvari in ga zvežejo po eni strani z gonom smrti, po drugi pa — v neki dovolj presenetljivi analogiji z dvorsko ljubeznijo — z vznikom ženske kot objekta želje.

To brskanje po knjižnici, prebiranje med črkami, dejansko vselej privede do vznika nekega ključnega ženskega lika: pokojna Quinlanova soproga v *Dotiku zla*, Mary v *Tujcu*, knjižničarka v *Usodnem denarju*, cirkuška trapezistka v *Nebu nad Berlinom* in končno mlado dekle v *Imenu rože* — niti ene izjeme ni, ki bi zamajala več kot čvrsto pravilo. Kar vznikne, je lik, ki je obenem nosilec grožnje in objekt želje; lik, ki je bitje označevalca in hkrati onstran meje. Vso svojo moč črpa prav iz te hkratnosti obojega — od tod morda tudi osnovni očitek, ki ga kritika namenja Annaudovi interpretaciji finalnega stavka Ecovega romana. V preprosti izenačitvi »imena rože« in mladega dekleta se namreč izgubi natanko ta hkratnost, ki pač ni zgolj identiteta. Wenders to ve in zato v zadnjem kadru *Neba na Berlinom* znotraj barvnega, mesenega življenja še vedno ohrani košček črno-belega, Cassielovega sveta, ki neposredno napotuje na problematiko gona smrti, te svojevrstne hrbtne strani Damielovega iskanja užitka. Preostane nam, da končamo tako kot je končal Wenders: *to be continued.*

Stojan Pelko

---

[1] v *La voix au cinéma*, Pariz, 1982, str. 77.
[2] o tem glej podrobneje »Dotik zla«, *Ekran* 1-2/86, str. 8—9 ter »Tujec«, *Ekran* 7-8/86, str. 41.
[3] v *Image-temps*, Pariz, 1985, str. 104.
[4] *Cahiers du cinéma*, št. 400, august 1987, str. 84.
[5] *Ime rože*, slov. prevod str. 193.

Oblike potlačitve: »Fragging«

Oliverja Stona je doletela, smeli bi reči, natanko ista usoda kot Michaela Cimina pred — zdaj že — desetimi leti: oba sta naredila »vietnamski film«, prvi *Platoon*, drugi *The Deer Hunter*, in oba je napadlo rjovenje z liberalističnega tabora, ki se ima — zastrašujoče in presenetljivo — še vedno za radikalnega. In kaj je ta »večna« levica očitala Stonovemu filmu? Kaj le? To, kar ve, to, kar zna, in predvsem to, kar misli, da jo ločuje od desnice: očitali so mu torej *moralizem* (češ Stone moralizira, ko bi moral razkriti globlje in dejanske vzroke, brutalnost in sadizem ameriškega imperializma, povampirjenost pozno-kapitalistične mašine itd.), *reakcionarnost* (češ Stone se gre vojaka tam, kjer bi moral uporabiti politično elokvenco in prodreti v »vietnamsko dušo«), *abstraktni humanizem* in *buržoazni pacifizem* (češ Stone se pretvarja, kot da je bilo vse skupaj grozljivo zato, ker so »ameriški fantje tam tako trpeli«). Iz vsega tega je potem sledilo: *Platoon* je desničarski film. Stonova vizija »vietnamske vojne« je — glede na levico — desna.

Ta očitek bomo morali kajpada ovreči, kar pa storimo najlažje tako, da, prvič, pokažemo na racionalno/iracionalno jedro pristne »desne« vizije »vietnamske vojne« in, drugič, pokažemo, kako je Stonov film v neposrednem konfliktu s to tipično in pristno-historično »desno« eksplikacijo.

In kakšna je najbolj »desna« vizija »vietnamske vojne«? Zaokrožimo jo lahko v tole formulacijo, ki ni le po naključju blizu nacistični: *generali sami so sicer v vojni zmagali, toda zahrbtno so jih pokopali politiki, žurnalisti, pacifisti, inteligenca, študentje ipd.* Ameriška vojska je potemtakem »vietnamsko vojno« v resnici dobila, vsaj ideja je bila ta!

In kaj pravi Stone? Z eno besedo takole: *ameriška vojska v Vietnamu ni zmagala, ker se je sama v sebi zlomila in razsula.* Stonov film je *naturistična in dokumentarna kronologija razpadanja ameriške vojske:* vse od trans-epidemičnega uporabljanja mamil, razdiralnega rasizma, nespoštovanja vojaške hierarhije, do medsebojnega pobijanja in likvidiranja oficirjev ipd., pri čemer ostanejo Vietkongovci docela nevidni, nedoločni, nedoločljivi, eluzivni, saj se je historičnemu načinu »ameriškega gledišča« izmaknila tako totalnost zgodovinskega toka (dojetje vietnamske zgodovine kot boja proti kitajskemu, japonskemu in francoskemu kolonializmu) kot tudi subverzivnost partikularnega »doživetja«; leta 1968, ko se Stonov film dogaja, ni več nihče v Vietnamu lovil komunistov, čeravno je neposredno »doživetje« nalagalo dojemanje vietnamske vojne kot boja proti komunizmu: sama vietnamska vojna je podobo »neposrednega doživetja« preformulirala in jo razrešila v bolj sprejemljivo in prepoznavno obliko »neposrednosti«, v register »vzhodnjaškega Drugega«.

Kolaps ameriških oboroženih sil v Vietnamu je sijajno popisal tudi Richard Boyle *(Flower of the Dragon: The Breakdown of the U. S. Army in Vietnam,* San Francisco, Ramparts Press, 1973), sicer protagonist in ko-scenarist Stonovega najboljšega — in enega izmed najboljših sploh — film *Salvador*, pa vendar se zdi primernejše, če »historično« podporo (»dokazni material«) Stonovi »vietnamiadi« (njeni globoko historični, ideološki, politični in moralni prisebnosti in kompetenci) potegnemo iz ustreznih »vojaških dokumentov«, ali natančneje, iz spisa polkovnika

Roberta D. Heinla, jr. *The Collapse of the Armed Forces* (Armed Forces Journal, June 7, 1971; ponatisnjeno v *Vietnam and America, A Documented History*, Grove Press, New York, 1985), potemtakem iz spisa, ki je ob izidu pritegnil vsesplošno pozornost. Heinlov spis obravnava isto obdobje kot Stonov film (konec šestdesetih), začne pa se takole:

»Morala, disciplina in bojna sposobnost ameriških oboroženih sil so — razen redkih izjem — nižje in slabše kot kdajkoli v tem stoletju in morda v celotni zgodovini Združenih držav.

Glede na vse sprejemljive pokazatelje se naša vojska, ki je še ostala v Vietnamu, bliža zlomu, saj se posamezne enote izogibajo boju, *pobijajo svoje oficirje in samozvane oficirje*, vdajajo se mamilom, splošna demoraliziranost pa že meji na upor.

Drugod je situacija prav tako resna.

Nedopustno razžrte navznoter in navzven s socialno razburkanostjo, pandemično zasvojenostjo z mamili, rasistično vojno, puntanjem, vsiljenim občutkom krivde, naborniško upornostjo in zlohotnostjo, kasarniškimi krajami in splošnim kriminalom, brez podpore v vladi, Kongresu in javnosti, so oborožene sile danes le mesto agonije tistih zvestih, tihih profesionalcev, ki vdano vztrajajo in skušajo obdržati ladjo na površju.

Podobni problemi so se v preteklosti sicer že pojavljali, npr. dezerterstvo, puntarstvo, upori, nepriljubljenost in rasne težave. Nekateri drugi problemi, npr. mamila, pa so povsem novi. Nikoli v zgodovini Oboroženih sil pa vse te težave niso zavzele takih razsežnosti, take silovitosti kot danes.«

Dezerterstvo je bilo vsakdanja praksa (leta 1970 je, npr., dezertiralo 65 643 vojakov ali 52,3 na 1000; med korejsko vojno je bil vrhunec 22,5 na 1000, med II. svet. vojno pa 63 na 1000, vendar zadnje leto — 1945; leta 1966 je v Vietnamu dezertiralo le 14,7 vojakov na 1000), izhajala je kopica »podtalnih« glasil, ki so hujskala proti vojni (okrog 144, v enem so celo svetovali: »Ne dezertirajte. *Pojdite v Vietnam in ubijte svojega nadrejenega oficirja.«)*, obstajalo je najmanj 14 vojaških disidentskih organizacij, tri uveljavljene odvetniške pisarne pa so se specializirale za probleme teh disidentov. Mamila (heroin ipd.), rasizem in izogibanje boju po načelu »Search and evade« (enote v bojnem polju so se izogibale neposrednemu spopadu) oz. »CYA (cover your ass) and get home«. Pravi objekt Stonovega filma pa je takoimenovani (voj. slang) *»fragging«* (oziroma »frag incidents«), se pravi, *naklepni uboj oziroma umor kakega strogega, agresivnega ali pa nepriljubljenega oficirja* (leta 1969 jih je bilo 96, leta 1970 209 itd.), potemtakem praksa, ki ni v nobeni vojni zajela takih razsežnosti in je kot taka »vietnamski vojni« notranja, zanjo specifična, saj lahko v kateremkoli trenutku vodi interpretacijo njene »forme«.

Ta »formalni gibalec«, ki skuša razpršene koščke realnosti (tj. »dogodke« in »prijeme«, ki »vietnamsko vojno« ločujejo od ostalih vojn) integrirati nazaj v »odtujeni« tok zgodovine, pa nas napotuje k praksi, ki je »vietnamsko vojno« sploh razločno vpeljala v polje filmske fikcije, se pravi k fimom, »vietnamskim filmom« iz leta 1978: k Ciminovemu *The Deer Hunter* (deseti najbolj gledani film leta), k Coppolovi *Apocalypse Now* (štirinajsti najbolj gledani film leta) in Ashbyjevemu *Coming Home* (brez posebnega uspeha). Vsi ti trije režiserji so se namreč znašli pred istim problemom kot Oliver Stone: kako zgrabiti »vietnamsko vojno«? Kako jo uobličiti in kako formulirati? Kako »formalizirati« njeno temeljno in neponovljivo »razlikovalno jedro«? Kako torej »formalizirati« njeno, po eni strani, »konkretno« historično, socialno, ideološko in politično »vsebino« in, po drugi strani, njen »pojavni«, »dogodkovni«, če hočete, »spektakelski« vektor? Ali z drugimi besedami, v kateri »idiomatični«, »prepoznavni« / »identifikatorični« in »sprejemljivi« izraz zajeti in povzeti vse njeno »bogastvo konkretnega«, vse njene razpršene in eluzivne momente, interese in predmetnosti? Stone je imel navidez kajpada dvojno prednost: prvič, sam se je udeležil »vietnamske vojne« in jo potemtakem doživel »neposredno«, če ima ta izraz, ko gre za »totalnost« in »identifikacijo« te vojne, sploh kakšno pozitivno veljavo, in drugič, za povsem pozitivno referenco so mu lahko služile tiste tri prve »vietnamiade«, ki so jih

posneli Cimino, Coppola in Ashby. Problem pa moramo vsekakor videti v tem, da Cimino, Coppola in Ashby niso razpolagali s kako podobno pozitivno referenco, saj so »prvo podobo Vietnama« vzpostavili prav oni, s tem ko so ji podelili/»izločili« neki strukturirajoči in organizirajoči moment, ki ima v njihovih »vietnamiadah« zelo podobno funkcijo kot »fragging« — eksekucija nadrejenih, nepriljubljenih, agresivnih oficirjev (mimogrede rečeno: za mnoge oficirje so vojaki izdajali celo »ilegalne« tiralice) — pri Oliverju Stonu. *»Fragging« je namreč pri Oliverju Stonu očitno tisti vrhovni in odlikovani (bržčas tudi zato tako izpostavljeni) »ikonografski«, »identifikacijski« in »formativni« mehanizem, tisti abstraktni dispozitiv, tisto razlikovalno jedro in vodilo, s katerim je samo »vietnamsko vojno« sploh mogoče misliti oziroma »zgrabiti« in, če hočete, celo »identificirati«.*

Kako so si torej pri zapopadanju »vietnamske vojne«, tega formata, razpetega med »travmo« in »nostalgijo«, pomagali Cimino, Coppola in Ashby, ki v Vietnamu niso bili? Kako so jo skušali zgrabiti, še toliko bolj, ker kakih pozitivnih antecedensov (filmskih »podob« Vietnama) niso imeli?! Na neki bolj splošni ravni pa je bil problem v tem, kako pravzaprav »posneti« oziroma »filmati« zgodovino, »vietnamsko vojno« kot prizor iz zgodovine? Razume se, da je bilo *nelagodje-v-reprezentaciji*, če naj to tako imenujemo, spričo »prazne« in »negativne« preteklosti precejšnje, iskanje vietnamske »notranje identitete« pa je tu in tam mejilo že kar na nesporazum in zmoto. Te velike zadrege lahko odčitamo na različnih ravneh.

1. Problem, ki se je vztrajno vsiljeval: kako dramatizirati »vietnamsko vojno«? Kakšna je diegetsko-narativna uporabnost »vietnamske vojne«? Kakšno »zgodbo« ima »vietnamska vojna«? Kmalu je mogoče dognati, da so vsi trije filmi »vietnamsko zgodbo« sicer vzpostavili, vendar na negativen način, s tem pa so pokazali predvsem na radikalno eluzivnost »vietnamske vojne«, na izgubo »neposrednosti« eksistencialnega zgodovinskega toka. In kaj nas navaja k tej trditvi? *Dejstvo, da so vsi trije »vietnamski vojni« samo »zgodbo« uvozili.* Coppola je bil v tem smislu najbolj neposreden: svoji »vietnamiadi« je podelil — z majhnimi korekcijami in dramaturškimi preformulacijami — kar zgodbo Conradovega romana *Heart of Darkness* (1898), ki se dogaja sicer v Afriki. Ashby je »vietnamsko mōro« razrešil v formi najbolj klasičnega in univerzalnega hollywoodskega žanra, v melodrami, ki jo omejujejo in razčlenjujejo napetosti ljubezenskega trikotnika (če hočeš imeti učinkovit ljubezenski trikotnik in s tem tudi razločno melodramo, moraš pač enega izmed obeh istospolnih protagonistov — tokrat seveda moškega — poslati nekam »stran«: takrat se je zdelo najbolje, če si takega moškega pač poslal v Vietnam, saj je bil s tem dovolj »zunaj« in še vedno ravno prav »znotraj«!), potemtakem žanra, ki vedno opozarja na izgubo »neposrednosti« historičnega, socialnega, političnega ipd. impakta. Cimino se je, kot se zdi, najbolj trudil, a pravega odgovora ni našel, tako da je zgodbo »vietnamske vojne« spletel iz »zgodb« in »fragmentov«, ki so pletli klasični hollywoodski film, pri čemer je najbolj udarna in razpoznavna navezava — skrajno neposredna — na filme Johna Forda (predvsem *Searchers, My Darling Clementine,* tudi *Wagonmaster),* Howarda Hawksa (predvsem *Rio Bravo, A Girl in Every Port,* tudi *The Big Sky)* in Williama Wylerja *(The Best Years of Our Lives),* ob čemer velja poudariti, da se je tudi Cimino znatno oprl na neko »drugo« literarno besedilo, na Copperjev roman *Deerslayer.*

2. Cimino, Coopola in Ashby so za razliko od Oliverja Stona tudi na splošni ravni »vietnamsko vojno« uobličili po načelih žanrske formule, saj vsi trije tako ali drugače uporabijo *melodramo. Namesto »reprezentacije« žive historične substance uporabijo žanr, iz česar smemo sklepati, da — glede na njihovo »nelagodje-v-reprezentaciji« in na »neposrednost« uporabe žanra — žanr pri njih funkcionira pravzaprav kot pogoj diferenciacije »neposrednega« toka zgodovine.*

3. Rekli smo že, da so bile te tri »vietnamiade« narejene leta 1978, se pravi v času, ko se je znašla Amerika v krču: recesija je bila vse močnejša, depresija se je zažrla v vse družbene pore, desnica se je krepila, fundamentalisti z moralno

večino so se bleščali vse višje, levica je bila smrtno ranjena, prihajal je Reagan, integracijske sile so bile na najnižji točki. *Amerike nenadoma ni bilo več mogoče definirati iz nje same, iz njene »polnosti«, marveč le še po vsem tistem, kar je iz nje nekako »izključeno«.* Ameriko je potemtakem mogoče definirati le še po tistih, ki so iz nje »izključeni« v Vietnam, po tistih, ki so v Vietnam šli, a so se iz njega vrnili *(Coming Home)* in po tistih, ki so v Vietnam šli, a se iz njega niso hoteli vrniti *(The Deer Hunter, Apocalypse Now).* Amerika je v Vietnamu pokazala svojo »pravo podobo« in narobe, *Vietnam je v Ameriki svojo »pravo podobo«* (socialno, politično in kulturno zgodovino) *izgubil.* Tudi na tej ravni »identiteta« same »vietnamske vojne« ni najdena.

4. Kako torej zgrabiti »vietnamsko vojno«, njeno zgodovinsko globino, njeno historično »identiteto«? *Coppola je izgubo »neposrednosti« kompenziral z ikonografijo, s serijo ikon, ki naj bi utelešale »vietnamsko identiteto«,* ali če naj uporabimo njegove besede: *»Sestavil sem seznam kakih dvestotih stvari, ki so, kot se mi je zdelo, povzemale Vietnam ... in ki bi jih moral pošten film o Vietnamu prikazati: uživanje mamil, prisotnost črncev v prvih vrstah, izobilje, v katerem so živeli ameriški oficirji s svojimi partijami golfa in gastronomskimi obroki, mladost in naivnost sedemnajstletnih vojakov ipd.«* Ashby je temeljno dilemo izrazil tako, *da se je Vietnamu sploh izognil in se sprehajal zgolj med »učinki«.* Cimina je nagnalo k alegoriki: »Nisem simboliziral naroda v celoti, temveč sem hotel problem rešiti tako, da *sem srhljivost vojne izrazil v minimalnem številu minut.«* In vendar moramo prav v zvezi s tem poudariti, da je bila Ciminu njegova lastna protislovna pozicija nemara najbolj jasna: Cimino je s historičnimi in materialnimi predpostavkami snemanja filma o »vietnamski vojni« najbolj razčistil. V ospredje je postavil tisti tako obsesivni *»one shot«, »en strel«:* jelena je treba ubiti z »enim strelom«, »with one shot«. De Niru v Ameriki to vedno uspe, medtem ko prejme ta »one shot« v Vietnamu, se pravi »zunaj« omejenega, definiranega in kohezivnega »prostora«, svoje diametralno nasprotje v arbitrarnosti »ruske rulete«. *De Niru pri »ruski ruleti« spodleti, kar pomeni, da je strategija in polnost »enega strela« v Vietnamu povsem izgubljena, vendar ne zato, ker bi pri »ruski ruleti« vsak strel zadel, marveč zato, ker »zadetek« pri »ruski ruleti« nima nikakršne neposredne zveze s tem, ali je temu »zadetku« predhajal »zadetek« ali pa »slep naboj« oziroma »ne-zadetek«. Natanko tako je tudi pri samem filmskem snemanju: prizor, posneti prizor, ki so ga izbrali in ki ga vidimo na filmskem platnu, ni v ničemer odvisen od tega kolikokrat so ga ponavljali.* »One shot« ni le Ciminov filmski motiv, temveč tudi povsem strokovni filmski izraz (»posnetek«). Cimino je hotel potemtakem na ravni »forme« povedati nekaj bistvenega za samo »vsebino« in historično globino: *film o Vietnamu bi bilo treba posneti »neposredno«, »v prvem posnetku«, »z enim posnetkom« ali z drugimi besedami, »vietnamsko vojno« bi bilo treba snemati »with one shot«, »neposredno«, sproti, pač medtem, ko se je sama vojna odvijala, vse ostale strategije snemanja á la »Russian roulette« pa so neveljavne in historično nedosledne, saj historično globino nujno zgrešijo.*

5. Vsi režiserji »vietnamiad« so potemtakem uporabili nekak »formalni gibalec«, ki naj bi sileptično povzemal zgodovinsko globino in identiteto »vietnamske vojne«, pri čemer je bil *ta »gibalec« povsem fiktiven, »lažen«. Cimino je vso pozitivno vsebino organiziral okrog »ruske rulete«, Coppola okrog »surfanja«, Ashby pa je to isto skušal doseči z načelom »izognitve-stvari-sami«.*

6. Ugotovili smo že, da ima *»fragging« pri Oliverju Stonu prav tako funkcijo »ikonografskega«, »identifikacijskega« in »formativnega« madeža, abstraktnega dispozitiva, razlikovalnega vodila, s pomočjo katerega je »vietnamsko vojno« sploh mogoče »pozitivirati« in ji vpeljati »odtujeno« in tako »eluzivno« zgodovinsko globino.* Seveda je »fragging« — za razliko od »ruske rulete«, »surfanja« in »izognitve« — *nekaj povsem realnega, »vietnamski vojni« notranjega in lastnega, zanjo integralnega, celo integrirajočega, globoko historičnega.* Pa vendar lahko v »frag-

gingu« prepoznamo tisto vsebino, ki je bila pri Ciminu, Coppoli in Ashbyju sicer prisotna, dasiprav *v »potlačeni obliki«, kot nekak »skriti gibalec«, »skriti vzrok«.* Kaj smo rekli, da je »fragging«? »Linčanje« višjih, nepriljubljenih in necivilnih oficirjev. In kje lahko ta »fragging« najdemo pri Ciminu, Coppoli in Ashbyju?! Poglejmo! V filmu *Coming Home* vojak (Jon Voight) spelje ženo višjemu oficirju (Brucu Dernu) in ga s tem praktično »smrtno rani«. *Fragging!* V *Apocalypse Now* je stvar precej bolj neposredna: nižji oficir (Martin Sheen) mora likvidirati višjega oficirja (Marlona Branda). *Fragging!!* V Ciminovem filmu *The Deer Hunter* je »fragging« najbolj skrit in nemara najbolj kompleksen, saj terja poznavanje političnega in historičnega ozadja »vietnamske vojne« ali natančneje, terja ločevanje »vietkongovcev« od pripadnikov vietnamskega »marionetnega režima«. Ko se v filmu iz Clairtona (Pennsyvania) prvič premaknemo v Vietnam, naletimo na takle prizor: ženske in otroci se skrivajo v rovu; pristopi vietnamski vojak, ki te ženske in otroke z ročno granato vrže v zrak; De Niro, ki je priča dogodku, vietnamskega vojaka likvidira z metalcem ognja. Za gledalca, ki v Vietnam ne »vidi«, se stvar tukaj tudi konča: De Niro je pač pokončal svojega »naravnega« sovražnika, »komija«, severnovietnamskega vojaka, »vietkongovca« ipd. Toda dejstva kažejo v drugo smer: »vietkongovci« niso imeli helikopterjev, pokol se zgodi v severno-vietnamski vasici, opraviti imamo potemtakem z južno-vietnamskim vojakom, ki so ga bržčas formirali Američani. Sklep: De Niro ne scvre svojega »naravnega« sovražnika, marveč svojega »naravnega« zaveznika, vojaka iste alianse! Ergo: fragging!!!

To, kar je bilo pri Ciminu, Coppoli in Ashbyju »potlačeno«, je pri Stonu izstopilo v vsej svoji označevalni neposrednosti in historični polnosti. In narobe, vse, kar je pri Stonu ostalo od »zgodbe«, ki naj bi bila lastna »vietnamski vojni« (kakšno »zgodbo« ima »vietnamska vojna«?!), je spravljeno v formulo »fragging«. Vse, kar je v filmu od »zgodbe«, je »fragging«. V tem filmu gre za »fragging«, se pravi za tisto — prej »potlačeno« — razsežnost, ki je »vietnamski vojni« vrnila historično globino in eksistencialno identiteto. Zasluga Stonovega filma je v tem, da je »vietnamsko vojno« ponovno integriral nazaj v realni tok zgodovine. Film *Platcon* lahko doumemo le, če v eni roki držimo »dokumente« o »vietnamski vojni«, v drugi pa Cimina, Coppolo in Ashbyja. Kako vprašanje?

Marcel Štefančič, jr.

Forma in vsebina v filmu v osemdesetih let*

V drugi polovici štiridesetih in v začetku petdesetih let so bili posneti trije film *noir,* ki jih druži neka skupna poteza: zgrajena so na prepovedi nekega formalnega elementa, ki je sicer osrednji del običajne filmske naracije zvočnega igranega filma:

— *Lady in the Lake* Roberta Montgomeryja temelji na prepovedi *objektivnega pogleda* kamere: razen uvodnega in nekaj vmestnih prizorov, kjer se detektiv direktno obrača na kamero-občinstvo in najavlja oziroma povezuje zgodbo, vse ostalo dogajanje v *flash-back* vidimo skozi njegov subjektiven pogled (tako da npr. njegov obraz vidimo le, ko on sam sebi vidi v ogledalu);

— *The Rope* Alfreda Hitchcocka temelji na prepovedi *montaže:* celoten film je zgrajen kot en sam dolg kader in celo tam, kjer je tehnična nujnost izsilila montažni rez (koluti filmskega traku so bili tedaj dolgi 10 minut), je to opravljeno tako, da rez po možnosti ni opazen (npr. neka oseba gre tik ob kameri in za trenutek zatemni celotno vidno polje);

— film, katerega naslov mi je ušel, z Rayem Millandom v glavni vlogi, zgodba komunističnega špijona, ki se na koncu zlomi in preda FBI — ta film temelji na prepovedi *glasu:* je sicer »zvočen film«, nenehno slišimo običajno zvočno kuliso, toda vsa zgodba je zgrajena tako, da nikoli ne slišimo glasu, dialoga (razen oddaljenega mrmranja, ki je del zvočne kulise); ideja je seveda v tem, da naj bi film na ta način dal čutiti obupano osamljenost, izločenost iz skupnosti komunističnega agenta.

Vsi trije filmi veljajo za izumetničen, prenapet, formalen eksperiment, torej v osnovi za neuspele. Od kod ta občutek, da imamo opraviti z neuspehom? Prvi razlog je nemara, da gre v vseh treh primerih za to, čemur pravimo *hapaks,* za edini primerek svoje zvrsti: iz teh filmov ni mogoče narediti serije, lahko se posname le en film na vsako od »fint«. Toda pravi razlog je nemara globlji. Ni naključje, da vsi trije filmi vzbudijo isti učinek klavstrofobične zaprtosti, kot da smo se znašli v psihotičnem univerzumu brez simbolne odprtosti. Meja, ki je na noben način ne moremo prekoračti, ki pa je nenehno navzoča prav kot meja (v *Lady in the Lake* obupano čakamo, kdaj bomo rešeni »steklene kletke« detektivovega pogleda, kdaj nam bo dan »svoboden«, objektiven pogled na dogajanje; v *The Rope* obupano čakamo, kdaj nas bo montažni rez osvobodil moračega kontinuuma; v zadnjem filmu prav tako obupano čakamo, kdaj nas bo glas drugega izvlekel iz zaprtega univerzuma, kjer nam brezpomenski zvoki, ki nas bombardirajo, še toliko bolj moreče vsiljujejo temeljno tišino, odsotnost glasu), ta meja ustvarja neko napetost, ki pa se le stopnjuje v neznosnem kontinuumu in nikoli ne razreši. Kaj je torej s to neprekoračljivostjo meje pravzaprav prepovedano?

Filmska teorija zadnjega desetletja je dovolj široko potrdila tezo, da zastavek montaže ni preprosto, iz drobcev realnega zgraditi filmsko (kvazi-)realnost, marveč hkrati (skozi igro polja in njegove zunanjosti) konstruirati neko

* Poseg na Ekranovi filmski šoli 1987.

eks-timno točko zunanje notranjosti, točko zunanjosti, ki je notranja samemu polju, točko, kjer je slika sama tista, ki nas gleda, točko pogleda kot objekta. Drugače povedano, pretvorba realnega (koščkov traku) v filmsko realnost se nikoli povsem ne izide, zmerom je neki preostanek, in ta preostanek realnega je pogled kot objekt.[1] Če se odpovemo montaži, torej prav preprečimo, da bi se konstruirala ta realna točka, kjer nas podoba sama gleda. In ni nam težko ugotoviti, da je isti zastavek prepovedi objektivnega pogleda v *Lady in the Lake:* s tem ko je naš pogled omejen na subjektivnost detektivovega pogleda, nikoli ne pride do tega, da bi nas sama podoba gledala (da ne bo nesporazuma: seveda prihaja nenehno do tega, da osebe, s katerimi detektiv govori, gledajo v kamero, toda to prav ni pogled drugega, o katerem tu govorimo, pogled kot objekt, marveč preprosto pogled nekega drugega subjekta).[2] Korelativno temu je v zadnjem filmu prepovedan glas, glas kot objekt. Pogled in glas pa sta, kar je že *abc* Lacanove teorije, dve glavni upodobitvi objekta v pomenu *objet petit a* (o čemer pričajo klinični pojavi kot voyeurizem in ekshibicionizem na eni strani ter nadjaz in paranoični prisluhi na drugi strani). Hkrati nam zgled teh treh filmov tako rekoč čutno-nazorno kaže, da je *objet petit a* objekt, ki uteleša, pozitivira manko: klavstrofobičen občutek zaprtosti povzroča dejstvo, da v univerzumu navedenih treh filmov *manjka sam manko.*

Tako nam vsaka od teh prepovedi da svojo obliko norosti: na podlagi omenjenih treh filmov bi lahko zgradili celo klasifikacijo treh temeljnih tipov psihoze. *Lady in the Lahe* nam s prepovedjo objektivnega pogleda povzroči *paranojo* (ker ni pogled kamere nikoli »objektiven«, čutimo npr. vsako približevanje ženske kameri kot neposredno fizično-ogrožajoče, kot agresiven poseg v našo intimo, vsi predmeti zadobijo potencialno-ogrožajoč značaj, z vseh strani preti nevarnost . . .), *Rope* s prepovedjo montaže psihotični *passage à l'acte* (»vrv« iz naslova je v zadnji instanci pač sama vrv, ki veže »besede« in »dejanja«: homoseksualna morilska dvojica — tako ko že Bruno v *Tujcih na vlaku* — besede jemlje dobesedno in iz njih neposredno prehaja k dejanjem, tj. neposredno realizira profesorjeve teorije — o čem neki, če ne prav o tem, da je »vse dovoljeno«, da za nadljudi ni prepovedi . . .), zadnji film pa s prepovedjo glasu psihotični *avtizem,* izoliranost, pretrganje komunikacije z okoljem.

Zadnji razlog neuspeha teh filmov je zato nemara, da se ob njih ne moremo znebiti občutka, da je prepoved, s katero imamo opraviti, preveč *poljubne* narave: kot da se je avtor preprosto zaradi formalnega eksperimenta odločil, da se odpove enemu ključnih elementov (montaži, objektivnemu pogledu, glasu). Prepoved, na kateri temeljijo navedeni trije filmi, je prepoved nečesa, kar bi tudi lahko ne bilo prepovedano. Drugače povedano, *ni* prepoved nečesa, kar je že samo v sebi nemogoče. Od tod občutek incestnozne zatohlosti, ki nam vzbudi gledanje teh filmov: temeljna prepoved, ki konstituira simbolno ureditev, prepoved incesta — prepoved nemogočega — manjka, in poljubna prepoved, s katero imamo opraviti, zgolj pozitivira ta manko, ta manko samega manka.

Psihotično razsežnost omenjenih treh *film noir* bi lahko pobliže opredelili s pomočjo pojma *rendu,* ki ga je vpeljal Michel Chion; ta pojem je treba ločiti od (imaginarnega) *simulakra* in (simbolnega) *koda* kot tretji način, kako v filmu podati realnost: niti z imaginarnim oponašanjem niti s simbolnim kodiranjem, marveč z neposrednim »podajanjem«. Chion meri tu v prvi vrsti na sodobne zvočne tehnike, ki nam »originalni« zvok ne le natančno reproducirajo, marveč ga celo okrepijo, naredijo slišne detajle, ki bi jih spregledali, če bi bili navzoči v sami realni situaciji, ki jo kaže filmska slika. Zvok nas tako zagrabi na neposredno-realni ravni: kot obsceni, sluzasto-gnusni zvoki, ki spremljajo pretvorbo ljudi v njihove nadomestke v Kaufmanovi verziji *Invasion Of teh Body Snatchers,*

zvoki, ki so nekje med sluzastim spolnim aktom in aktom rojevanja. Naša hipoteza bi bila, da imamo z nečim podobnim opraviti v navedenih treh filmih: osnovno »psihično stanje« nam ni prenešeno s pomočjo simulakrov in/ali kodov, tj. na imaginarno-simbolni ravni, na ravni »imaginarnega označevalca« (Metz), marveč nam je *neposredno podano s sàmo filmsko formo.* Film postane »psihotičen«, ko razsežnost *rendu* prevlada nad sklopom simulakra/koda. V zvezi s tem je indikativna že metaforika, ki jo uporablja Chion: zvok postane akvarij, ki nam daje splošni plan situacije, slike pa so zgolj fragmenti, ribe, ki prosto plavajo v tem akvariju. Boljše definicije psihoze skoraj ne bi mogli dati: za razliko od »normalnega« stanja, kjer je realno luknja sredi simbolnega polja, imamo opraviti z »akvarijem« realnega, ki z vseh strani obkroža otoke simbolnega. Drugače povedano, ni uživanje tisto, ki kot manjkajoče poganja simbolno, ki deluje kot luknja v njem, marveč so simbolno označevalni otoki, plavajoči otoki *(iles flottantes),* beline, ki blodijo v morju rumenjaškega užitka. (Od tod je jasno, zakaj je bil nacizem kot psihotičen nagnjen k nori kozmološki teoriji, po kateri ni zemlja planet sredi praznine vesolja, marveč luknja sredi večnega ledu: otok simbolnega, obkrožen s strjenim uživanjem.)

Nemara je v tem razlaga za občutek, da so ti trije filmi neuspeli: prišli so prehitro, so pred svojim časom, nakazali so nekaj, kar se šele danes uveljavlja kot norma, tj. prevlado razsežnosti *rendu* nad sklopom simulakra/koda. To pa je ena temeljnih potez filma osemdesetih, saj nanjo naletimo celo v takšnih precej povprečnih proizvodih kot je to *Manhunter* (iz de-laurentiis-produkcije 1986). Gre za zgodbo policijskega preiskovalca, slovečega po tem, da se je s posebno intuicijo sposoben vživeti v um perverznih, sadističnih morilcev; zadana mu je naloga, da mora izslediti posebej krutega morilca, ki je zagrešil več množičnih umorov (kruto in počasi je poklal vrsto mirnih, malomeščanskih družin). Preiskovalec si nenehno ogleduje družinske filme, filme, ki jih je na super-8 posnela vsaka od pobitih družin o sebi za svojo zasebno rabo, da bi se tako dokopal do *trait unaire,* da poteze, ki je skupna vsem dotlej pobitim družinam, kar bi mu nemara dalo ključ za to, katera bo naslednja morilčeva žrtev; toda vse njegovo iskanje skupne poteze je zaman, dokler poteka na vsebinski ravni, dokler preiskovalec išče to skupno potezo v samih družinah. Rešitev se mu posveti, ko mu nenadoma pade v oči neko neskladje: iz ostankov na kraju zločina je razvidno, da je morilec pri zadnjem pokolu vzel s sabo neko orodje, da bi vlomil v hišo, ki pa — to orodje — glede na neko spremembo v hiši (obrtniki so nekaj tednov pred zločinom zamenjali tip vrtnih vrat) *ni bilo potrebno:* če bi bil morilec seznanjen z novim stanjem, ne bi rabil takšnega, marveč drugačno orodje. Od kod morilcu ta napačna oziroma natančneje zastarela informacija? Stari, prejšnji tip vrtnih vrat lahko večkrat jasno vidimo na posnetkih omenjenega družinskega filma — kar druži vse pobite družine, so *sami ti filmi,* tj. morilec je moral imeti dostop do zasebnih filmov teh družin, ki jih sicer ni družila nikakršna vez. Ker gre za zasebne filme, je edina možna skupna točka med njimi laboratorij, kjer so bili razviti. In res se to izkaže za rešitev: preiskava brž pokaže, da so bili vsi filmi razviti v istem laboratoriju, med par ljudmi, zaposlenimi v njem, pa tudi ni težko izločiti osumljenca; razplet je tako tradicionalen: policija prihiti na dom patološkega morilca v zadnjem trenutku, ko se ta že pripravlja, da bi z britvicami razrezal novo žrtev ... — V čem je subverzivnost tega razpleta oziroma obrata? Preiskovalec išče skupno potezo, ki bi ga pripeljala do morilca, v vsebini filmov, pri tem pa spregleda sàmo formo, sàmo dejstvo, da nenehno gleda vrsto družinskih filmov.

Do obrata pride, ko se zave, da je skozi sàmo to nenehno gledanje družinskih posnetkov *že identificiran z morilcem,* tj. da se že sam njegov obsesiven pogled, ki prečesuje vsako podrobnost domačih posnetkov, ujema s pogledom morilca: identifikacija je na ravni pogleda in ne na ravni vsebine. Na tem izkustvu,

da je že sam naš pogled pogled drugega, je kajpada nekaj neprijetno-obscenega — zakaj? Lacanov odgovor je, da je prav neko takšno ujemanje pogledov tisto, ki definira pozicija perverzneža. (V tem je, po Lacanu, razlika med »žensko« in »moško« mistiko, med, denimo, sveto Terezijo in Jakobom Böhmejem: medtem ko žensko mistiko definira ne-fališno, ne-celo uživanje, pa moško mistično izkustvo definira neko takšno ujemanje pogledov, kjer izkusimo, kako je naš pogled, s katerim zremo Boga, hkrati pogled, s katerim Bog zre samega sebe.) Ironija *Manhunterja* bi torej bila v naslednjem: preiskovalec, soočen s perverzno-sadistično vsebino, se lahko dokoplje do rešitve le tako, kako da se zave, kako je že sam postopek njegovega preiskovanja v strogo formalnem pomenu perverzen, tj. kako temelji na ujemanju med njegovim pogledom in pogledom drugega.

S to prevlado *rendu* se zapre nek krog, krog nekega tipa razmerja med formo in vsebino, ki je doslej še bil možen, danes pa ni več. Kar s prevlado *rendu* ni možno, je — ironično dejstvo glede na to, da je eden od naših zgledov Hitchockova *The Rope* — prav hitchcockovski film s svojim specifičnim montažnim postopkom, nasploh s svojo specifično dialektiko forme in vsebine, samostojnostjo forme glede na vsebino.[3] Vzemimo nek droben prizor iz Hitchcockovega *Foreign Correspondent* (1940): sodelavec glavnega junaka skuša od nacisitčnega kolaboranta izsiliti priznanje o njegovi krivdi tako da se mu zlaže, da sta skupaj z junakom njegovo hčerko ugrabila — pogoj, da mu jo vrnejo, je njegovo pismeno priznanje. (V resnici je junak šel s hčerko na nedeljski izlet na podeželje: med njima se že spleta ljubezen.) Kolaborantski oče na videz popusti, nekaj napiše na list — očitno zahtevano priznanje — in izročil list izsiljevalcu; toda ko ta pogleda na list, vidi, da na njem piše: »Žal mi je, a pravkar sem slišal prihajati avto svoje hčerke . . .« — galantnost očeta (ki je navzlic kolaborantstvu gentleman stare šole) je kajpada v tem, da v trenutku, ko zasliši avto, s katerim se hčerka vrača domov, in ko torej razkrinka blef izsiljevalca, ne vzroji, marveč mirno nadaljuje svoj posel in izsiljevalcu da vedeti, da je spregledal njegove karte, *v sami obliki priznanja.* V čem je libidinalni naboj, libidinalna investiranost tega dejstva? Kolaborantski oče v *Foreign Correspondent* je pač eden v seriji hitchockovskih negativcev, ki jih žre vednost o lastni pokvarjenosti in ki si nezavedno želijo samouničenja oziroma razkrinkanja: ta resnica vdre v sami formi, kljub temu, da jo vsebina zanika. To je nezavedno v Lacanovskem pomenu: nezavedno kot zunanja forma — nezavedna želja, ki se artikulira v samem razmiku forme glede na vsebino, v samostojnosti forme. Za galantno-ironično očetovo gesto, naslovljeno na izsiljevalca (v slogu: tu imaš priznanje, ki si ga hotel! vračam ti lastne karte!), se skriva obupan vdor želje k priznanju in samoočiščenju (želje, ki se realizira z očetovim samomorilskim dejanjem na koncu filma).

Besede »galantnost« nismo uporabili kar tako: dojeti jo je natanko v njenem rokokojevsko-predromantičnem, *mozartovskem* smislu. Nemara je ena najbolj subverzivnih potez Mozarta prav spretno manipuliranje z omenjenim razmikom med vsebino in formo, kjer je forma tista, ki izraža zatrto resnico vsebine. Če pustimo ob strani *Don Giovannija,* ki je ves utelešenje tega razcepa (na »vsebinski« ravni drvi don Giovanni od neuspeha do neuspeha, medtem ko sama glasbena forma poudarja njegov triumfalizem, njegovo mitično moč), zadošča, da spomnimo na drobno arijo iz finala *Figarove svatbe,* na arijo, ki sledi pomiritvi Figra in Susanne (»Pace, pace . . .«).

Najprej se forma in vsebina ujemata: po razjasnitvi nesporazuma (Figaro je vedel, da ženska, ki jo osvaja, ni grofica, marveč njegova Susanna, preoblečena v grofico) sledi usklajen duet, ki najavlja spravo; nato pa se v ozadju oglasi jezen grofov glas, ki išče v parku Susanno — tu se vsebina in forma razcepita. Na ravni vsebine imamo opraviti s kontrastom: pomiritvi sledi disharmonija, grof se jezno sprašuje, kod se potika Susanna, toda ključno je dejstvo, da grof to svojo jezo zapoje natanko z isto melodijo kot tik pred tem Figaro in Susanna svojo

pomiritev. S tem je pravzaprav vse povedano: heglovsko rečeno, *sprava je že tu*, situacija je že pomirjena, grof je že zgubil, le da tega še ne ve oziroma — v tem je vsa poanta — *ne ve, da to že ve*, saj nezavedno to že ve, ta njegova nezavedna vednost pa vdre prav v razmiku med formo in vsebino, v formi, ki že artikulira pomiritev.

Tukaj Mozart še ni romantik: v romantiki natanko takšen razmik ni več možen. Na prvi pogled imamo namreč v omenjenem razmiku opraviti z nekim slepim, psihološko-neprepričljivim mehanizmom, ki se kar ponavlja, ki avtomatično teče ne glede na spremenjeno psihološko situacijo: kot da je Mozart pozabil »zamenjati tonaliteto« in je mehanično nadaljeval z isto melodijo, čeprav bi psihološka resnica situacije zahtevalo oster prelom (vdor disharmonije). Ta vtis nepsihološkega avtomatizma oziroma ponavljanja nikakor ni napačen, toda prav v njem je stvar, prav za to gre v Lacanovi trditvi, da status nezavednega kot neke slepe prisile k ponavljanju ni psihološki: v sami formi grofove melodije, v njeni neusklajenosti z vsebino, se artikulira nezavedna resnica, (še) nedostopna grofu. V romantiki pa smo tisti trenutek, ko nam zunanja, mehanična, ne-psihološka forma postane zgolj forma, forma brez resnice, tj. ko se vsa resnica meri z izražanjem psihološke subjektivnosti v formi. Pri Mozartu imamo še nezavedno kot mrežo zunanjih, ne-psiholoških simbolnih razmerij, v katerih se odloča resnica subjektov, vpetih v to mrežo: v sami zadržanosti, da bi se subjektivno-psihološka vsebina premočno neposredno izrazila, v sami distanci forme do vsebine, se artikulira zatrta resnica vsebine; pri Beethovnu pa imamo že subjekta kot brezdanje bogastvo notranje vsebine — odprta je pot h kultu genija, k »titanski«, vsestranski osebnosti.

Če nahajamo tudi v filmu osemdesetih let neki razcep vsebina/forma, pa ima ta danes povsem drugo razsežnost: prav zaradi prevlade *rendu* ni več »mozartovski«. Ne gre več za vnaprejšnjo nezavedno *vednost*, ki bi jo utelešala forma ne glede na vsebino tega, kar akterji mislijo oziroma verujejo (v slogu: X veruje v . . ., a s samo formo izdaja, da ve, kako to ni res), marveč nasprotno za neko *verovanje*, ki je navzoče v formi in je v nasprotju z našo vednostjo (v slogu: X ve, da ni tako, a sàmo formo izdaja, da že veruje v to). Za zgled vzemimo *Another Country* Mareka Kaniewske, film *à clef* o odnosu dveh cambridgeskih študentov, komunista Judda (realni model: John Cornford, idol oxfordske levice, padel v Španiji 1936) in bogataškega homoseksualca Guya Bennetta, ki kasneje postane ruski vohun in zgodbo pripoveduje v retrospektivi angleški novinarki, ki ga obišče v moskovski emigraciji (realni model: kajpada Guy Burgess). Med njima prav ni spolnega razmerja, Judd je edini, ki ni dovzeten za Guyeve ponudbe (»izjema Bennettovega pravila«, kot pravi Guy), in prav zato je zanj že od začetka točka transferne identifikacije. Film je postavljen v »oxbridgesko« okolje tridesetih let, ki je izjemno zanimivo: patriotske fraze, teror učiteljev in študentov—starešin (»bogov«), toda na vsem tem terorju je nekaj nezavezujočega, neresnega, v bistvu gre za smešno travestijo univerzuma, kjer vlada užitek v vsej svoji obscenosti, predvsem v obliki razvejane mreže homoseksualnih razmerij. *Zato* sta Oxford in Cambridge tridesetih let nudila godna tla za KGB: ne le zaradi »občutka krivde« bogatašev, da jim gre tako dobro sredi gospodarske in družbene krize, marveč predvsem zaradi tega zatohlega, že neznosnega uživanja, ki s sàmo svojo inercijo ustvarja neko neznosno napetost, napetost, ki jo lahko razreši le »totalitarni« klic k *odpovedi* uživanju — v Nemčiji se je na to mesto odpovedi znal postaviti Hitler, v Angliji pa so se (vsaj med elitnimi študenti) bolje znašli lovci KGB. Film zasluži omembo zato, ker izjemno lepo pokaže Guyevo spreobrnitev: natančneje, njegova pretanjenost je prav v tem, da je *ne* pokaže, da zgolj nastavi elemente zanjo. Flashback v trideseta leta, ki zavzema osrednji del filma, se namreč zaustavi natančno na točki, ko je Guy *že spreobrnjen, a tega še ne ve;* film je dovolj pretanjen, da sam obrat spusti. Film se torej prekine homologno situaciji, ko je nekdo že zaljubljen, a sam tega še ne ve in misli, da ima še

distanco, ali ko nekdo že veruje v Boga, pa tega še ne ve in svojo vero izraža v obliki pretirano poudarjenega ciničnega dvoma.

Kakšen je torej, pobliže vzeto, konec filma? Imamo nasprotje dveh reakcij na orisano stanje zatohlega uživanja: Juddovo odpoved, njegov odprti, deklarirani komunizem (prav zato Judd ni in ne more biti agent KGB), na drugi strani pa Guy kot zastopnik skrajnega, gnilega hedonizma, ki pa se mu igra začenja rušiti (»bogovi« so ga ritualno poniževalno pretepli, ker je njegov nasprotnik, patriotski povzpetnež, razkrinkal njegovo homoseksualno razmerje z mlajšim študentom; s tem je zgubil obljubljeno možnost, da bo sam naslednje leto postal »bog«). Sam Guy se na tej točki zave, da je ključ za razrešitev njegove napetosti v transfernem razmerju do Judda, kar pokažeta dva lepa detajla. Juddu očita, da se sam ni osvobodil malomeščanskih predsodkov v razmerju do homoseksualcev, tj. da ostaja kljub deklarirani osvoboditvi od meščanskih okvirov na neki točki zaznamovan z njimi — skratka, subjekta, na katerega ima transfer, svojega Drugega, ujame v točki njegovega manka. Poleg tega razkrinka pred naivnim Juddom sam mehanizem transferja: Judd misli, da je njegovo prepričanje v pravilnost komunizma plod objektivnega študija zgodovine in razumevanja Marxa, Guy pa mu povsem upravičeno odvrne »nisi komunist zato, ker razumeš Marxa, ampak razumeš Marxa zato, ker si komunist!« — Marxa razume, ker vnaprej predpostavi, da je Marx nosilec vrednosti, ki omogoča razumevanje zgodovine, tako kot razsvetljeni kristjan ve, da ne veruje v Kristusa, ker so ga v to prepričali krščanski argumenti, marveč je za te argumente dojemljiv, ker je osvetljen z milostjo vere. Na podlagi teh dveh potez bi si lahko naivno-psihološko mislili, da je Guy ravno na tem, da se osvobodi iluzije svojega transfernega razmerja do Judda (Judda ujame v njegovem manku, poleg tega pa še razkrinka sam transferni mehanizem!) — resnica pa je nasprotna, navedeni dve potezi potrdita, da je sam Guy tisti, ki je že ujet v past. *Les non-dupes errent*, kot bi rekel Lacan: kot neprevarani je Guy ujet v transfer. Oba navedena očitka Juddu imata namreč smisel le na podlagi dejstva, da je sam Guy že sredi transferja.

Stanje, v katerem se nahaja Guy tik pred spreobrnitvijo, to stanje skrajne napetosti sam najbolje opredeli v odgovoru na očitek Judda, da si je sam kriv godlje, v kateri se je znašel, saj bi si lahko prihranil neprijetno odkritje, ki ga je pokopalo, če bi postopal bolj konspirativno, če bi skrival svojo homoseksualnost, namesto da je ravnal tako indiskretno. Guyev odgovor: »Je kateri boljši način, da se skrijemo, od skrajne indiskrecije?« To je kajpada natanko Lacanova opredelitev prevare v njeni specifično človeški razsežnosti, ko varamo s sàmo resnico: v univerzumu, kjer vsi iščejo za masko skrito resnico, je najboljši način prevare, če se maskiramo s sàmo resnico. Toda vztrajati v tem sovpadanju maske in resnice je kajpada nevzdržno: daleč od tega, da bi nam to omogočilo »neposreden kontakt s sočlovekom« (saj »nič ne skrivamo«), je tako vsaka komunikacija blokirana, je položaj neznosen, ker smo skozi sàmo razkritost totalno izolirani — pogoj uspešne komunikacije je razmik med masko in njenim ozadjem. Edini izhod je torej beg v vero v transcendentno »drugo deželo« (komunizem) in v konspirativnost (postati agent KGB), kar nam omogoči neki razmik med videzom in skritim ozadjem. Ko v zadnjem prizoru Judd in Guy hodita preko dvorišča kolidža, je Guy končno že vernik; četudi tega še ne ve, je njegova usoda že zapečatena — njegove uvodne besede »O, ko bi komunizem bil resničen!« (tj. »O, ko bi lahko veroval vanj!«) izdajajo, da že veruje, le da to vero še delegira na drugega. Tako lahko neposredno preskočimo v moskovski ekzil desetletja kasneje, kjer ostarelemu in bolnemu Guyu ostane kot košček uživanja, ki ga veže na domovino, le spomin na kriket.

Pustimo torej ob strani dialektiko identifikacije, kjer bi morali *Another Country* brati z vrsto drugih filmov, v prvi vrsti z nemara najboljšim Coppolovim filmom *Rumble Fish*, in sklenimo z opazko, kako se nam prav ob primerjavi *Another*

Country z, denimo,*film noir*,[4] pokaže razlike »moške« in »ženske« pozicije: tam kjer moški pobegne v kolektivno vero in konspirativno organizacijo, ženska vztraja v nagonu smrti.

Slavoj Žižek

Opombe:

[1] Glede montaže, ki proizvede pogled kot objekt, prim. »Pogled kot objekt: pornografija, nostalgija, montaža«, v *Montaža*, zbirka Imago, Ekran, Ljubljana 1987.

[2] Ujemanje prvih dveh prepovedi bi lahko celo neposredno utemeljili: če je pogled kamere subjektiven, bi tudi moral biti kontinuiran — kolikor gre za isti subjekt — saj ga lahko prekine le mežikanje, nezavest ipd.

[3] Najbolj slavni primer *rendu* pri Hitchcocku bi kajpada bil znameniti *travelling*-nazaj v *Frenzy*, kjer nam sàmo gibanje kamere (vijuga, nato naravnost nazaj) s svojo potjo, ki oponaša obliko kravate, pove, kaj se medtem dogaja v stanovanju, na katerega vratih se začne ta *travelling:* umor s kravato. François Regnault je v svojem tekstu o Hitchcocku (glej slov. perv. v *Hitchcock*, Analecta 1984, zapis o *Družinski zaroti)* celo tvegal radikalno hipotezo, da je takšen odnos forma-vsebina ključ za celoten Hitchcockov opus: v njem je temeljna »vsebina« podana s samo formo *(Vrtoglavica:* vijuge; *Psycho:* presekane črte, itd.). V tem bi bil Hitchcockov vmesni, izjemni položaj med »tradicionalnim« filmom in filmom osemdesetih let: je avtor, ki je že v okviru tradicionalne naracije nakazal temeljno potezo filma osemdestih let (prevlado momenta *rendu),* vendar v okviru formalnih postopkov (igra fragmentov in splošnega plana itd.), značilnih za »tradicionalni« film; zato je trenutek njegovega zmagoslavja hkrati trenutek, ko »ni več mogoče« delati hitchcockovske filme.

[4] O ženski v *film noir* prim. digresijo v »Nadaljevanje Kafke z drugimi sredstvi«, v »Film in . . .«, skupna številka *Problemi/Ekran,* Ljubljana 1987.

Dvojni agent Bertolt B(recht)

(fragment o dialektiki očesa in pogleda skozi vprašanje materializma gledališke epistemologije)

VSTOPNA RETROCITATA:

»S tem sem rekel še preveč, saj je to oko metafora za nekaj, čemur bi jaz raje dejal gledalčev poganjek (la pousse), — nekaj, kar je pred njegovim očesom. Gre za to, da s pomočjo poti, ki nam jih nakazuje, zaokrožimo predeksistenco pogleda — sam vidim samo z ene točke, gledajo pa me od povsod.« (Jacques Lacan, ŠTIRJE TEMELJNI KONCEPTI PSIHOANALIZE).

»G. Stripling: Gospod Bertolt Brecht.

Predsednik komisije: Gospod Brecht, bi prosim vstali in dvignili vašo DESNO roko? Ali svečano prisegate, da boste pričevali (govorili) resnico, čisto resnico, tako Vam bog pomagaj?

G. Brecht: Prisegam.

Predsednik: Sedite, prosim.« (Uvod v zaslišanje B. Brechta pred KOMITEJEM ZA PROTIAMERIŠKO DEJAVNOST, 30. oktobra 1947, v nabito polni zbornični dvorani starega predstavniškega doma v Washingtonu).

b(RECHT). Ameriška desnica je (l. 1947) prišla do svojega (heglovsko rečeno) samozavedanja skozi precizno poznavanje Brechtove umetniške produkcije. Brechta je celo vrsto let obesedala (po)misel, kako se bo vêdel pred (»imaginarnim«) sodiščem. Ni naključno, da vrsta učnih komadov (II. obdobje) upošteva orbite sodniške logike (zasliševanja), ki je rezultiralo v vprašanje (ne)SOGLAŠANJA(priznanja »krivde«)-z-ŽRTVOVANJEM, med »epsko dramatiko« (III. fazo). B. B. pa so paradigmatični teksti-S-sojenjem in (ne)Soglašanjem Dobri človek iz Sečuana, Kavkaški krog s kredo in Galileo Galilei, hkrati pa je Brecht 6. julija 1934 W. Benjaminu dejal: »Pogosto mislim na sodišče pred katerim bi bil zaslišan.« Brecht je imel torej po dolgih pripravah izredno priložnost identificirati se s (svojim) simptomom pred očmi (oz. ušesi-zaradi ohranjenega zvočnega posnetka) celotne svetovne javnosti; naš pogled od daleč lahko pripomni, da je še enkrat dokazal, da je bil vešč subverzije identifikacije.

Razmerje »b(recht)-nomen-omen« dejansko pove B. inovacijo relevantnega (=pravilnega) spopada dialektike očesa in pogleda na teritoriju umetnosti z i-DEO-logijo predvsem zato, ker vzema dosledno nase t. i. »DESNE« teme (naj bo to vprašanje žrtvovanje oz. soglašanja, znanosti, športa, radia . . .), ki jih skozi dopustitev izgovora njihovega realnega glasu začenja ukinjati kot matrico samoobsebiumevnosti. B. svojo »pravilnost« razdeli na projekt izkustva (pascalovskega) očesa v modernističnem konceptu učnih komadov (30 leta) in postmodernistične III. faze (»epske dramatike«), ki temelji na performancu kastracijske tesnobe pogleda, ki je po svojih imanentnih razmerjih delovanja struktur »zgrešenih pogledov« pripet na linijo Kralja Ojdipa, Hamleta, Kralja Leara . . .

OPERACIJA. Agentura izkustva (pascalovskega) očesa. HISTORIJA-HISTERIJA. UKREP UKREPA (interpretacija »vsebina/oblika«). Najprej imamo pred sabo partijsko sodišče, ki »meri« (ne)krivdo štirih agitatorjev, ki so morali pri širjenju »komunistične ideje« ubiti enega tovariša — ta seveda ni peti tovariš, ampak se umešča med štiri, ki so na »zatožni klopi«. Agitatorji so prišli na Kitajsko iz Moskve. rPeden so prekoračili kitajsko mejo, so morali »zabrisati« svoje obraze. Vodja partijske celice na meji je soglašal s tem, da gre tovariš (poslej mladi

tovariš) z agitatorji »širiti ideje komunizma«. Pri tem je rekel: »Vi potem niste več vi, ti nisi več Karl Schmitt iz Berlina, niti ti več Ana Kjerski iz Kazana in ti ne več Peter Savić iz Moskve; vsi ste brez imena in matere, prazni listi, na katere piše revolucija svoja navodila ... Od tega trenutka niste več nihče, temveč ste od tega trenutka dalje in najbrž vse dokler ne izginete, neznani delavci, bojevniki, Kitajci, rojeni kitajskim materam, rumenopolti, v spanju in vročici govorite kitajsko ... V interesu komunizma soglašate z napredovanjem proletarskih množic, pritrjujete revolucioniranju sveta.« Mladi tovariš je v »logiki srca« vseskozi na strani te »komunistične ideje«, a s svojimi »dejanji« deluje kot zaviralni moment pri udejanjanju te ideje. Na drugi strani trije agitatorji in zbor utelešajo Partijo, katere enačba se glasi Partija (»v posebnih pogojih ilegalnega dela«) je Črka (zakon), ki se izpisuje na tablico posameznika (=agitatorja), ki ta zapis bere v »razrednem boju«; Partija, ki določa pravila Nujnosti in Objektivnosti, je Celo(ta), ki ni partikularizirana s svojo konkretizacijo: »Hvalnica partiji.« /Posameznik ima dvoje oči,/Partija ima tisoč oči./ Partija vidi sedem držav,/ Posameznik vidi eno mesto ... Lahko je uničiti posameznika,/Partija pa se ne da uničiti,/Saj je prednja fronta množic/ In vodi njihov boj/Z metodami klasikov, ki izvirajo/Iz spoznanja dejanskosti.« Trije agitatorji (torej) uspešno »berejo« Zakon Partije v »posebnih razmerah ilegalnega dela«, mladi tovariš nasprotno — ZELO SLABO »bere« ta Zakon; s tem slabim »branjem« onemogoča delo agitatorjev. Tretja točka, ki »štrli ven« je SOGLAŠANJE mladega tovariša s tem, da ga agitatorji ubijejo, ker je tako ogrozil njihovo širjenje »komunistične ideje«, da bi jih lahko (»usodno«) IZDAL: »Potlej nam povej še tole: ali soglašaš?« (Premor) — Mladi tovariš: »Ja. Vidim, da sem zmeraj napačno ravnal ... Zdaj pa bi bilo vsekakor bolje, če bi izginil.« — Trije agitatorji:« »Ja. Ali želiš to storiti sam?« — Mladi tovariš: »Pomagajte mi.« — Trije agitatorji: »... položi nam glavo na ramo. Zapri oči.« — Mladi tovariš rekel je še:»/V interesu komunizma/Soglašam s pohodom proletarskih množic/ In pritrjujem revolucinarju sveta./« — Štirje agitatorji:»/Nato smo ga ustrelili /.../In ko ga je apno razžrlo/Smo se vrnili k delu./« Kontrolni zbor »pohvali« agitatorje, da so ravnali pravilno (ker so ubili tovariša, ki je ogrozil gibanje) in da so bili na Kitajskem uspešni. Kaj naredi B. v Ukrepu? Partija se ima za CELO(to), ki ni partikularizirana s svojo konkretizacijo, uteleša iluzorno perspektivo »biti popolna in absolutna ENO(tnost) akcije«, se ima za (OBJEKTIVNO) Resnico, ki izreka o sebi »resnico«, da je resnica »te« historije — in na drugi strani mladi tovariš vseskozi nekaj »kriči«, se prehiteva in njegova perspektiva »humanizma« se obrača v zavoro tistega, kar od njega zahteva (od) Partije (izmerjena) Objektivnost — mladi tovariš je histErik (od) partijske histOrije. B. torej ni ločil agitatorjev in mladega tovariša v kakšno »spodletelo srečanje«; nasprotno TO SREČANJE JE BILO RADIKALNO »USPELO«, zakaj Partija RADIKALNO PROIZVEDE mladega tovariša. Tu brechtovska »teorija odraza« (strogo vzeta dejanskost, brez »kritičnih«, argumentirano »subjektivnih« kroženj samega Brechta) samo materialistično »označi« zgodovinsko kontinuiteto med Leninom in Stalinom (kar seveda prav Vidi šele naš »oddaljeni pogled«), zakaj v tridesetih letih, ko Brecht piše različne predelave Ukrepa, v zvezi z »dogodki« v SZ tudi izjavlja W. Benjaminu: »Diktatura proletariata se je spremenila v diktaturo nad proletariatom!«, hkrati pa gre Brechtu (kajpada) tudi za to kontinuiteto v nemški partijski praksi.

Strogo zares je treba brati B. misel, da je die Massnahme »oblika gledališča prihodnosti«, ki jo je B. izrekel nekaj dni pred svojo smrtjo — v pogovoru z Eislerjem in Wekwerthom. B. o die Massnahme pravi (spomladi 1956. Pierru Abrahamu), da »ta komad ni narejen za branje. Ta komad ni narejen za gledanje ... (ampak, op. M. B.) za igranje, naše lastno igranje. Napisan ni ne za bralno občinstvo ne za občinstvo gledalcev, pač pa samo za nekaj dečkov, ki se bodo potrudili, da ga naštudirajo. Vsak od njih mora iti od vloge do vloge in zaporedoma zavzemati mesto obtoženca, tožiteljev, prič, sodnikov.« (PROBLEMI 9/10, 81, Učni komadi, projekt M. Dolarja, Jelice in Rada Rihe in S. Žižka) Tisti drugi B. sub-

verzivni postopek/napotek (ki ga je treba vzeti strogo zares) glede uprizarjanja učnih komadov, je, »(da) z naglašeno jasnim govorom skuša učenec z neprestanim ponavljanjem težkega mesta razumeti njegov pomen in si ga zapomniti.« Torej učenci IGRAJO, ko neprestano ponavljajo mesto/besedilo, ki ga razumejo. Tu je subverzivni vzgon učnega komada, kajti kot pravi Pascal v MISLIH: »... šele navada naredi dokaze res močne in temu najbolj verjamemo ... navada določa vso pravico in to samo zato, ker je sprejeta — v tem je mistični temelj njenega ugleda. Kdor jo zvede na njeno počelo, jo izniči ...« Poanta »praktično izvedenega« učnega komada je torej, da mora igralec izkusiti i-deo-loški masaker samoobsebiumevnosti, navade, da na sebi izkusi (dejstvo), da (je) tisto, kar »doživlja«, kar je njegovo najbolj intimno (osebno), rezultat mnogoterih »UMETELNIH IN IZUMETNIČENIH KONTINGENTNIH SIMBOLNIH POVEZAV« (S. Žižek, TEŽAVE Z REALNIM) oziroma kot pravi M. Dolar v tekstu BRECHTOVSKA GESTA (MLADINA, št. 30/1987): »Le če gremo dovolj daleč v odpovedi in soglasju, šele lahko pridemo do spreminjanja sveta. Revolucionarni subjekt je šele tisti, ki se odpove vsem imaginarnim oporam v svetu, vsemu naravnemu, utečenemu, znanemu, vsej domačnosti — tisto najbolj domače je ravno ideologija, subjektov naravni ambient, v katerem se počuti kot riba v vodi. Kar počne ideologija, moramo sami storiti v še hujši obliki: kjer zahteva od nas, da se odpovemo le na pol, da bi ohranili obstoječe, tam se moramo odpovedati v celoti, da bi ga spremenili, ga sesuli.«

II. AGENTURA (kastracijske) tesnobe POGLEDA ali vprašanje Brechtovega Galileo Galileia (danska verzija, 1938). Podnaslov paradigmatične B. »epske drame« je die Schauspiel, torej igra, igrokaz, prizor (»Schau f (-,-en) vid(ez), ogled ...;« Fr. Tomšič 19-8, NEMŠKO-SLOVENSKI SLOVAR, JK Lj. str. 499), torej je ta drama namenjena igranju-s-pogledom, toda igranju, ki uprizarja dialektiko »prevare pogleda«; podnaslov nas po drugi strani opozarja, da smo že v bralni operaciji zavezani interpelaciji razmerja igre pogleda (tako kot smo npr. v Dobrem človeku iz Sečuana s podnaslovom opozorjeni, da gre za PARABOLO).

Igro Leben des Galilei je treba vzeti strogo kot METONIMIJO, zakaj to je igra o simptomu znanosti oziroma je igra razdelave simptoma znanosti do njene nevtralne (družbene) lupine. Igra je skoncentrirana okoli Imen Ptolemeja, Kopernika, Giordana Bruna, Galileio Galileia, Sagreda ..., okoli POGLEDA (teh) znanstvenikov v sestav svetovja; ne gre (samo) zato, da Ptolemejevo oko drugače vidi kozmos kot Kopernikovo, Brunovo ali Galileievo, gre predvsem zato, kako to oko vidi družbeni učinek svojega videnja in koliko (oziroma kako) je skozi rezultanto svojega videnja pripravljeno biti tisto, ki reče DA in tisto, ki reče NE, koliko skozi takšno svoje (ne)Soglašanje (ne)-vidi reprodukcije (oblastne) I-DEO-LOGIJE (gospostva).

Ko je Denis Diderot v Pismu o slepih tistim, ki vidijo zapisal, da so filozofi-idealisti slepci (opazka, ki bi jo v disputu umestili na teritorij »čutnega sevanja Ideje«), pa Brecht poseže v slepoto materialista in kajpada subvertira vprašanje, da filozofirajočega materialistični ali idealistični hypokeimenon a priori zapiše k videčemu oziroma slepemu (obrat, ki ga izvede Lenin od Materializma in empiriokriticizma k Filozofskim zvezkom) — in napiše epsko dramo Galileo Galilei, ki bi jo lahko podnaslovil igra o slepem materialistu. Kje je torej vzvod za uprizarjanje slepote? B. Galileia umesti v dva disimetrično razporejena toposa, v epicenter razdelave simptoma: topos znanosti in topos slepote za njen družbeni učinek. V 1. »enoti« drame beremo dialog med Galileiem in njegovim učencem Andreo, ko se detektivsko urita veščine (znanstvenega) gledanja:

»ANDREA: Ko pa vendar vidim, da je sonce zvečer drugje kot zjutraj. Potlej že ne more biti pri miru! Kje pa!

GALILEI: Vidiš! Kaj le vidiš? Ničesar ne vidiš. Samo zijaš. Kdor zija, ne vidi. (Postavi železen umivalnik na sredo sobe.) To je torej sonce. Sedi. (Andrea sede na stol. Galilei mu stopi za hrbet.) Kje je sonce, na desni ali na levi?

ANDREA: Na levi.

GALILEI: In kako pride na desno?
ANDREA: Če ga prenesete, kako neki.
GALILEI: Samo tako? (Ga vzdigne s stolom vred in opiše z njim polkrog.) Kje je pa zdaj sonce?
ANDREA: Na desni.
GALILEI: In se je kaj premaknilo?
ANDREA: Nič.
GALILEI: Kdo se je pa premaknil?
ANDREA: Jaz.
GALILEI (zavpije): Ni res! Tepec! Stol!
ANDREA: Z njim pa tudi jaz!
GALILEI: Seveda. Stol je zemlja. Ti sediš na njem.
GOSPA SARTI (je prišla postiljat in ju je opazovala): Kaj pa pravzaprav počnete z mojim sinom, gospod Galilei?
GALILEI: Učim ga gledati, gospa Sartijeva.«

Tu se začenja cela linija skrbno razdelanega Galileievega (materialističnega) pogleda, ki je kar zadeva astronomije (sestave svetovja) ali fizikalne pojave pripeljan do skrajne točke metode (hipotezne) raziskave. Na drugi strani pa se začenja linija drugega toposa, — tj. počasnega posnetka, kako oz. na katerih točkah znanost postane družbeno nevtralna, — ki je vezan na Galileievo slepoto za »linijo sprave« in na postavitev(gosto) »minskega polja« med G. in »ljudstvom«/(kmetje iz Kampanje), ki naj bi po G. prepričanju »uporabilo« izsledke njegovega astronomskega očesa in postavilo »pod vprašaj« dialektiko gospodarja in hlapca, ko Kurator pravi Galileu: »In kar se tiče gmotne plati: dajte napravite nam kmalu že spet kaj tako lepega, kakor je bilo vaše slovito proporcionalno šestilo, ki z njim lahko — (Našteva na prste.) — brez znanja matematike vlečemo črte, izračunavamo obrestne obresti kapitala, v pomanjšanem ali povečanem merilu prerisujemo načrte in določamo težo topovskih krogel.« — ta pa mu odgovori: »... Pa vendar, Priuli, ob vaših besedah sem se zamislil. Priuli, mogoče imam kakor nalašč nekaj takega za vas.« Ljubezensko razmerje med disimetrično vzpostavljenima toposoma se začenja s polno frekvenco, ko Galilei pravi Sagredu: »... Snoči sem kukalo obrnil proti luni.«

SAGREDO: In kaj si videl?
GALILEI: Ne sveti sama.
SAGREDO: Kaj?
Prva razdelava slepote tega »ljubezenskega razmerja« je vzpostavljena v pogovoru GALILEO/SAGREDO, ko Galilei »z daljnogledom odkrije na nebu pojave, ki dokazujejo Kopernikov sistem«; SAGREDO: Ne stojim kot klada, temveč trepetam, da bi res utegnila biti resnica
GALILEO: Kaj?
SAGREDO: Si čisto ob pamet? Kaj res ne veš več, v kakšne škripce zabredeš, če je res, kar vidiš? In če po vseh trgih razkričiš, da je zemlja zvezda in ne središče vesolja ... Kakor je rekel tisti, ki je zgorel na grmadi? ...
....
GALILEI: Ker ni mogel dokazati.
....
SAGREDO: Misliš, da je v tem kakšen razloček?
GALILEI: Pa še kakšen! Kar poglej, Sagredo! Verjamem v človeka, to se pravi, verjamem v njegov razum!
....
SAGREDO: Le kako moreš človeško piškavo prevejanost zamenjavati za razum!«

Očitno je torej, da je B. razdelava simptoma Galilei (znanosti) v odnosu do svoje družbene funkcije — razdelava »učinka« Galileievega dokazilnega kamenčka; (ne)moč dokaza G. kamenčka je (ne)moč Diogenovega ugovora Platonovi hipotezi o neobstoju gibanja, ko je le-ta vstal in začel hoditi gor in dol, Platon pa ga je natepel s šibo, na kar je Lenin pripomnil, »ni vprašanje v tem, ali gibanje je, ampak v tem, kako ga izraziti v logiki pojmov« in v nadaljevanju Filozofskih zvezkov citiral Hegla (Zgodovina filozofije), »A se anekdota nadaljuje tudi tako, da je Diogen pre-

tepel nekega učenca, ko je bil le-ta zadovoljen s takšnim Diogenovim pobijanjem Platona. Ker se je učitelj prepiral z razlogi, je učenec smel uveljaviti samo ‚pobijanje' z razlogi. Prav tako se ni treba zadovoljevati s čutno gotovostjo, ampak je potrebno razumevati . . .«; v simptomu G. G. je na delu prav razdelava tega slepega diogenskega postopka G. nezmožnosti borbe za izsledke svoje znanosti na teritoriju njenega družbeno-ideološkega učinka, funkcije, reprodukcije oblastnih mehanizmov. In ko malemu menihu Galilei na vprašanje: ». . . Torej ne počiva na nas oko božje previdnosti, me sprašujejo . . .« — odgovori: ». . . Imate prav, ne gre za planete, temveč kmete iz Kampanje . . . ali veste, kako školjka margaritifera dela svoje bisere? Tako da v smrtno nevarni bolezni zapre v sluznato kroglico neznosno tuje telo, na primer zrno peska. Pri tem malodane plača z življenjem. Vrag naj vzame biser, meni je več do zdrave školjke.«; ko se torej oba Galileieva toposa, videnje v toposu znanosti in slepota v njeni ideološki reprodukciji, v njenem učinku najbolj približata, najbolj vidita, Galilei slepo izjavi (in podeli celoten akcent, zmago slepoti nad videnjem): ». . . ne moremo izumljati naprav za črpanje vode iz rek v višino, če ne smemo študirati najbolj zapletenega mehanizma, kar jih imamo pred očmi, medsebojnega ubiranja nebesnih teles . . .«; zapleteni mehanizmi znotraj znanosti enostavno ne vidijo, da obstajajo onstran njih veliko bolj zapleteni mehanizmi, ki se vozijo po orbitah gospostva. Še pred velikim Galileievim soglašanjem s preklicom njegovega nauka, ker se ustraši pogleda na mučilne naprave, Galilei pravi: »Jaz pa vam pravim: Kdor ne pozna resnice, je pač bedak. A kdor jo pozna in jo imenuje laž, je hudodelec!« Galileieva slepota torej teče po dveh tirih: slepota »vere v razum«, slepe vere v »ljudsko« požrešnost izsledkov njegove astronomije (ki temelji na vprašanju suspenza logike gospostva) in slepote, ki »(ne zna) ločiti prijateljev od sovražnikov . . .« (Vannji) znotraj oblastne arhitekture, ki ne zna videti/ločiti revolucionarnega potenciala svojega pogleda znotraj znanosti, ki ga oblastni ideološki aparati pretopijo v vzvod za vzpostavljanje gospostva.

»Problem konca« ne vzpostavi samo Brechtove subverzije problema intelektualne gverile, »partizanstva« (kot je temu rekel G. Lukács), ki rezultira v jasno izdelan rezultat, da je »partizanstvo« prav tako reproduktor oblastnih mehanizmov, gre predvsem za to, da Brecht subvertira možnost videti Galileia kot »junaka« (ki bi bil pripet na postopke stare dramatike), ker je zaradi strahu na pogled mučilnih naprav preklical svoj nauk, strah, ki je »domač« bralcu/gledalcu in ki je v drami »tujek«/»radikalni nesmisel«, ki podeli cel snop svetlobe na arhitekturi nesimetrično zidane drame, strah ki onemogoča identifikacijo (tradicionalne dramatike), zato »brechtovska razlika« nosi v Galileiu dramatikov podpis: »Tako je. Gledaš stvari, ki jih še nihče razen mene ni videl. Ti si drugi.«

Brechtova razdelava metonimičnega simptoma (operacija Galilei) slepote, slepila, zmage slepila nad videzom slepote »videti sebe videčega« je prav tisto, o čemer govori Lacan v XI. seminarju: »V dialektiki očesa in pogleda že v začetku vidimo, da ne gre za koincidenco, pač pa v bistvu za slepilo. Kadar v ljubezni zahtevam pogled, je v bistvu nezadovoljujoče in vselej zgrešeno prav tole — Nikoli me ne gledaš tam, kjer te jaz vidim in narobe, kar gledam, ni nikoli tisto, kar hočem videti.« — in na drugem mestu: ». . . pogled deluje v nekakšnem spustu (descente), prav gotovo v spustu želje, a kako to izraziti? Subjekt se tega prav ne zaveda, subjekt je daljinsko upravljan. Če spremenim obrazec, ki ga dajem za željo kot nezavedno željo, — ČLOVEKOVA ŽELJA JE ŽELJA DRUGEGA —, bom rekel, da gre za nekakšno željo K Drugemu (à l'Autre), na koncu katere je DAJANJE-V--VIDENJE (le DONNER-À-VOIR) kako lahko to DAJANJE-V-VIDENJE nekaj zadovolji? — kako neki, če ne tako, da ima tisti, ki gleda, nekakšen očesni apetit. Iz tega očesnega apetita, ki ga je treba nahraniti, izvira vrednost čara slikarstva. Slikarstvo moramo iskati na veliko nižji ravni, kot bi si mislili, v tistem, kar je prava funkcija očesnega organa, očesa, polnega požrešnosti, zlega očesa. Če pomislimo

na univerzalnost funkcije zlega očesa, je presenetljivo, da ni nikjer sledi o dobrem očesu, očesu, ki blagoslavlja. Kaj to pomeni? — Kaj neki, če ne to, da oko nosi s seboj smrtno funkcijo, da je samo na sebi obdarjeno — dovolite mi, da tukaj zaigram na več registrov — z močjo ločevanja. Toda ta moč ločevanja seže dosti dlje kot razločno videnje.« Brecht pa v Galileiu uprizarja ravno domet »očesa, ki blagoslavlja«, Galileiovega očesa, toda to oko, ki blagoslavlja, deluje ravno na način simptoma barona Münchausna; Brecht samo v počasnem posnetku pokaže, kako to oko slepega materialista v nasebju svoje slepote izkusi, da metagovorice ni oz. ukine shizo stare dramatike, shizo tavtološkega razmerja dejanje — pri-ZOR (ureditev, ki skrbi za simetrijo, konflikt . . .), zakaj prizor je dejanje par excellence, pa naj gre za prizor/dejanje zlega očesa ali očesa, ki blagoslavlja, skratka Brecht ukine tavtologijo prizor/dejanje, da bi poiskal vzvod za suspenz identifikacije oz. da bi poiskal relevantno strukturo mešalnega aparata bistvo/pojav.

Toda če je modernistični učni komad možen samo z igralcem (ki je hkrati v nasebju tudi gledalec pascalovskega očesa), skuša Brechtova »epska dramatika« (III. faza) poiskati oporišča hrbtne strani izkustva B. učnih komadov, da je gledališče možno samo na način nemožnosti, tako da formulira nov pogled strukture svojega GLEDALIŠČA (mišljeno kot teorija-praksa) — z Althusserjem rečeno: ». . . takšna realnost je v Galileju zgodovina, počasnejša od zavesti, ki je vsa nestrpna, da bi dosegla resnico, ta zgodovina . . ., ki se ji v njenem kratkem življenju nikoli ne posreči, da bi jo trajno ‚ujela'. To molčeče soočenje neke zavesti (ki dialektično-dramatično doživlja svoj položaj in misli, da njene lastne sile poganjajo ves svet) in neke realnosti, ki je ravnodušna, ki je nekaj drugega glede na to domnevno dialektiko — in na videz ne-dialektična, to soočenje je tisto, ki omogoči imanentno kritiko iluzij zavesti. Tu ni pomembno, ali so stvari izrečene (pri Brechtu v obliki prilik ali songov) ali ne: v zadnji instanci niso besede tiste, ki opravljajo to kritiko, marveč so to notranja razmerja in ne-razmerja sil med elementi strukture igre. Prav tako se sprašujem, ali ni ta disimetrična, razsrediščena struktura bistvena za sleherni materialistični gledališki poskus.« Galileiev Brecht /Brechtov Galilei, vrsta koincidenc govori o avtobiografskem (kritičnem) poskusu materialista, ki si je operiral »sivo mreno«, je svojo veliko temo koncepta PET TEŽAV PRI PISANJU RESNICE »epske dramatike« PREKLICAL in dejal, da je »UKREP oblika gledališča prihodnosti« — in l. 1956 umrl za srčno kapjo v času, ko je v Berlinu v svojem gledališču »gori postavljal« GALILEO GALILEIA . . .

ŠIV.
IZSTOPNA RETROCITATA:

»Ljubljana, 19. februarja 1980 (Tanjug) — Zdravniški konzilij je danes sporočil, da je splošno zdravstveno stanje predsednika republike Josipa Broza Tita še vedno resno. Po uvedbi aktivne terapije so težave, povezane z oslabelostjo ledvic, manj izrazite. Nadaljujemo tudi z drugimi oblikami intenzivne nege.« Delo, glasilo SZDLS.

»GALILEI: Da bomo vsaj kolikor toliko zanesljivo dokazali rotacijo sonca. Ni moj namen dokazati, da sem imel doslej prav, temveč ugotoviti, ali sem imel prav. Jaz pravim: pustite upanje, vi, ki se lotevate opazovanja. Mogoče so hlapi, mogoče so pege, a preden rečemo, da so pege, ki bi nam prav prišle, bomo rajši rekli, da so ribje plavuti. Da, vse, prav vse bomo še enkrat pretresli. In ne bomo drveli naprej s sedemmiljskimi koraki, temveč po polževo. In to, kar bomo danes našli, bomo jutri zbrisali s table in šele takrat spet zapisali, ko bomo še enkrat ugotovili. In tisto, kar bi radi našli, bomo takrat, ko bo najdeno, še posebno nezaupljivo obravnavali. Opazovanja sonca se bomo torej lotili z neizprosno odločnostjo, da dokažemo, kako zemlja miruje! In šele potem, ko nam to spodleti, ko bomo popolnoma in brezupno poraženi in si bomo žalostni in strti zalizovali rane, se bomo začeli spraševati, ali smo mogoče vendarle imeli svoj čas prav in se zemlja res vrti! (Pomežikne.) Če pa nam bo potlej vsaka druga domneva razen te spuhtela pod prsti, ne bomo nič več prizanašali tistim, ki niso raziskovali, pa vendar jezikajo. Snemite platno z daljnogleda in ga uravnajte proti soncu! (Vstavi medeninasto ogledalo.)« BERTOLT BRECHT

Literatura:

B. Brecht, IZBRANA DELA (Galileo Galilei), CZ, Lj 1962 (citati)
PROBLEMI, 9/10, 81; UČNI KOMADI (citati)
J. Lacan, ŠTIRJE TEMELJNI KONCEPTI PSIHOANALIZE, CZ, Lj 1980 (cit.: str. 138, str. 153, 154)
IDEOLOGIJA IN ESTETSKI UČINEK, CZ, Lj 1980, Althusser: »Piccolo«, Bertolazzi in Brecht (cit.: str. 285/286)
D. Diderot, PISMO O SLEPIH TISTIM, KI VIDIJO, ID, Lj 1951
M. B., SIMPTOMONOSILCI VSEH DEŽEL, ZDRUŽIMO SE . . . ALI o BRECHTOVEM UKREPU DIE MASSNAHME, MLADINA št. 43/ 18. december 1987

Matjaž Berger

Trojni nič Danteja, Lacana in Zanzotta*

V neskončni prozopeji od ene smrtne maske do druge Dante povzdigne očetovsko transgresijo v božanski misterij zavrnitve užitka. Zanzottova anafora »da; da; da;« spominja na slavne Francescine tri tercine, ki se vse začenjajo z »Amor«, z »Ljubeznijo«, in katerih tretja se glasi »Ljubezen naju je peljala k smrti«, na to trojno litanijo, ki s svoje strani reflektira širšo strukturo, s katero Dante potroji svojo drobno smrt: (1) *coup de foudre* in preobčutljiva izguba zavesti, ki sta ga doletela, ko je — kot je to opisano v *Vita nuova* — prvič videl Beatrice na poroki: »Pravkar sem zakoračil v tisto mejo življenja, onstran katere nihče ne more iti z upanjem na vrnitev«; (2) njegova reakcija na Francescino čustvo; in (3) njegovo srečanje, v *Vicah*, z Beatrice, hladnega srca in polno nasvetov, katere prve besede, naslovljene nanj, so njegovo lastno ime:

> Krivda me moja je tako prevzela,
> da pal sem v nezavest; kako mi je bilo,
> ve ta, ki mi to bol je prizadela.
>
> (XXXI: 88—90)

Takšno je Dantejevo trojno idealizirano izgnanstvo iz blaženosti, takšna je njegova strukturalna odvisnost od transfernega izmečka Trojice! Toda naš namen tukaj ni analizirati Dantejeve omedlevice *per se*, marveč, kot to poudarja Lacan, pokazati, kako je to »drhtenje, blokada, stiska«, ki prizadene telo, izdolbljeno v govorici, treba vzeti kot »resnični dotik realnega« (TV: 31), čustvo pa je treba razumeti kot premestitev, utemeljeno na izvršilnem objektu /abject object/ *(objet petit a)*, na katerega se nanaša. Dvakrat odstranjena Beatrice je tista, ki kot brezoblični *objet petit a* (ne objekt želje) povzroča subjektivno željo, povzroča predpostavljeni subjekt, gre skozenj, kar pa ni tisto, za kar si Dante domišlja, da ve, saj »nam dejstvo, da ona /Ženska/ ne obstoji, ne preprečuje, da ne bi naredil iz nje objekt naše želje« (TV: 48; prim. tudi Seminar z dne 21. januarja 1975):

> »Zadošča pogled, Beatricin — se pravi trojni nič, trepet vek in izbrani izmeček, ki iz njega izhaja — in že vznikne pred nami tisti Drugi, ki ga lahko identificiramo le skozi njen užitek: užitek nje, ki je on, Dante, ne more zadovoljiti, saj je vse, kar ima od nje, le ta pogled, le ta objekt, vendar pa nam o njej pravi, da jo Bog povsem prežema; razvname nas natanko s tem, da prejmemo zagotovilo o tej stvari iz njenih lastnih ust« (TV: 30).

V govoru angelov je Bog to, kar je rečeno (Dieu est dire): Beatricino blaženost tvori njeno bogorekanje ljubezni (di-eu-re de l'amour) (TV: 41). Na ekranu Drugega je upodobljena montaža dolgčasa (ennui) in enosti (unien), identifikacija Drugega z Enim (Dantejevo sestavljeno »Troje v Enem«). Dantejevo rajsko presežno uživa-

---

* Četrto poglavje daljše razprave »The Threefold Nothing of Dante, Lacan and Zanzotto«, ki prinaša poskus branja sodobnega italijanskega pesnika Andrea Zanzotta skozi Danteja in Lacana. Prevedel I. P. Okrajšave Lacanovih spisov pomenijo: TV = *Télévision*, Paris 1974; Etika = *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986; La chose = »La chose freudienne«, v *Ecrits*, Paris 1966; Subverzija = »Subversion du sujet et dialectique du désir«, ibid.

nje, zlahka preosvetljeno tja do zaslepljenosti, nastopi tedaj, ko njegovo telo kot fotografska tvarina zgolj blokira fotogenične žarke, ki jih izžareva Bog kot Edini Vir Luči — ta Najvišji Televizijski Ekran!

Če naj se vrnemo nazaj na zemljo, pa seveda onstran načela ugodja leži nesmiselno uživanje v ponavljanju, ob njem pa ireverzibilna logika sovražnega zničenja, neizbežni nasledek slehernega strašnega intersubjektivnega tikanja: »Baby-I' d-kill-for-you« (»Toda če pravim ‚ubije' /tue/, ker me na smrt dolgočasijo, mar nisem umeščen prav v ‚ti' /tu/, od koder jih gledam?« (Subverzija: 299)). Ta proces mučenja, ki mu pravim ‚agresivna metempsihoza metipsemusa' (bolj-jaz-kot-jaz, luknja-v-meni), in te sebi-podobne vabe pa so konstitutivni za samo istovetnost (Etika: 233). Zanzotto ponavlja mesta Dantejevega izbranega izmečka in zariše umetelnosti presihajočega subjekta, njegov sputnik želje:

izbrano je izvrženo kot satelit k neživemu vsega živega

V naši teroristični dobi Rdečih Brigad je ljubezen do bližnjika umrla sredi ritualiziranega navzkrižnega ognja brzostrelk govorice:

Si ti tista, ki me hoče ustreliti, sem jaz tisti, ki te strelja?
Sva na položajih za vsem vsega, izročena na milost
vsemu; v govornici in besedi sva priznana, utelešena
pričvrščena ujeta pritegnjena in razčetverjena
zgubljena v kolažih in v vzajemnih prepoznanjih: krotko/kruto
lastno/razlaščeno muhavo/potrjeno zakasnelo/v embriju.

Morilski hiazmi strukturirajo četverno zničenje biti v neuničljivem Drugem: »Kdor mi govori, me ubija«.

S cenenim nakitom, povzdignjenim v dostojanstvo Stvari, piše Zanzotto v neki svoji novi pesmi: »Dva, ki ju ne druži nič drugega kot občutek nekega določenega niča« *(Soprammobili e gel)*. Zanzottova vrnitev k »presimbolnemu« jeziku drugega-matere /(m)other/, *petel*, prefigurira blebetavčev molčeči »richissimo nihil«, zelo bogat nič, ki izključuje prelom — Lacanovo »mati kot *das Ding*«:

Ponavljam, tukaj ne; nikoli ni bilo začetka, nikoli preloma. Ničesar ne lomim, kar ni že zlomljeno, pa hitro zlepljeno skupaj, lomim zelo malo . . .

Žalna celota-luknja /(w)hole/ realnega (ex-niholio) nas izvotli v naši subjektivni nemožnosti. *Velika noč v maju*. Ta beneški pregovor upodablja paradoksno časovnost subjektove zareze, »acefalno« (brez-jazno) predstavo nezavednega kot lingvistične diskontinuiranosti v realnem, »enunciacije, ki se sama denuncira«, tako kot v Freudovem *Wo es war, soll ich werden*, ki ga je Lacan podvrgel tako strogemu branju: »Kjer je bil subjekt, tja *moram* priti« (La chose: 128—129):

»Tam, kjer sem pravkar bil, kjer sem bil za hip, med ugasnitvijo, ki še zmerom žari, in rojstvom, ki je zakasnelo, lahko ‚jaz' pridem do biti in izginem iz tega, kar pravim« (Subverzija: 300).

Subjekt, ki ga povzroči objekt, etimološko identificira vzrok s stvarjo/ničem (cause in cosa/chose izvirata iz istega latinskega ‚causa', enantiosemični ‚rien' (nič/nekaj) (prim. »trojni nič«) pa iz ‚rem', akuzativa ‚res' = ‚stvar'). Iz te velike tradicije niča, iz Lukrecija (nič ne more biti ustvarjenega iz niča) in Persiusa (nič ne more nastati iz niča, nič se ne more vrniti v nič) prihaja Zanzottov verz: »in vse te stvari-vzroki) /cose-cause/«, ki vpeljuje pogoje nujnosti in naključnosti, pogoje, ki zarisujejo zgrešeno srečanje z realnim *(tyche)* — Lacanova »priložnost, ki se sama zgubi« — in nam tako dajo videti subjekt kot sled tega, kar mora biti, da bi izpadlo iz biti:

ding ding ding, stvari, stvari-prostitutke, na milost in nemilost izročene tikanju/ubijanju /tu-toyables/, ne izsiljevanje /chantage/, marveč pesem /chant/ stvari

Zanzotto s to vzvišeno Sadovsko nagajivostjo/ničevostjo /naughtiness/ noughtiness/ revidira Dantejev izbrani padec od (subjektivni in objektivni genitiv!), tako da poetizira lepoto Lacanovega etičnega besa, ki ni občutljiv za katarktična usmiljenje in strah. O tem govori dvakrat v zbirki *La Belta* (1961—67): v verzu »to prehajanje besa, zmerom, na enak način« in v naslovu celega razdelka, *Oltranza oltraggio;* nato pa to znova upodobi v *La Pasqua a Pieve di Soligo:*

puščice met kock-bogov ki razvezuje in stavi
es in/je jaz, tvoj es in/je tvoj jaz, Bog, zunaj izvrženih nizov,
zunaj obsega, zunaj /ene/ stvari in stvari, zunaj besov

Tako kot v Lacanovem zgledu nemškega »Es« in S kot prve črke besede subjekt tudi homofonija italijanskega veznika ‚e' /in/ in glagola ‚e' /je/ kopulira bit razcepljenega subjekta (S) s shifterjem, v kar se spremeni ta bit v govorici /I, jaz/:

»Bit ne-biti, tako nastopi jaz kot subjekt, sparjen z dvojno aporijo resničnega preživetja, ki ga odpravi sama vednost, in z diskurzom, v katerem je smrt tista, ki vzdržuje eksistenco« (Subverzija: 300).

Tako nas subjektov sičniški prehod pošilja naprej k mnogoterim asonancam S in/je jaza/io/:

mi distinguo m'isolo m'isso m'attenaglio all'appiglio
/odlikujem se, osamim se, dvigam se, dojet sem, prijet sem/

Kot trop Heideggrovega citata iz Georga »nobene stvari ni, kjer se zlomi beseda« je Zanzotto napisal »vokativno« pesem o nemožnosti besede. Kjer beseda odpove, ni, intersubjektivno vzeto, nobene stvari:

Saj nisem nič / nič več kot tvoj krhek pristanek

Brez označevalca, ki bi zaznamoval realno, ni niti časa in biti niti govora o biti in času. Nezavedno ex-sistira tako da ga motivirajo diskontinuiranosti govorice:

»Negativno nezavedno nam dovoljuje, da o njem privzamemo karkoli v svetu, zraven pa še vse ostalo. Zakaj ne? Tistemu, kar ostaja nezapaženo, se beseda 'povsod' prilega prav tako dobro kot ‚nikjer'. Vseeno pa je (nezavedno) zelo natančna stvar. Nezavedno je le za bitje govorice« (TV: 5).

Zanzotto zatrjuje:

Nikogar in ničesar ne sramotim: moje svinje

Zanzotto ponavlja Hölderlinova/Scardanellijeva razmišljanja o odsotnosti Boga v zadnjem verzu *Dichterberuf* (1801), isto spremenjeno mesto, ki je izzvalo Langa v Godardovem *Preziru* (1963), da se je znova lotil njegovih treh različic: (1) »dokler Bog ne manjka«; (2) »dokler nam Bog ostaja blizu«; (3) »dokler nam Božja odsotnost pomaga«. Hkrati postavi zapuščenost /od/ Boga v množino:

Božja odsotnost, tako je zapisano v tkanju, nam bo pomagala
— — nam ne bo pomagala — —
konec koncev odsotnost ni nikakršna odsotnost bogovi nobeni bogovi
pomoč ni pomoč. In nevedna tišina
pripravljena na vse
to prehajanje tega besa.

Nekje drugje re-citira prvi verz prve od trinajstih različic Hölderlinove/Scardanellijeve *Mnemosyne* (1803): »Znak smo, brez pomena« ponovi v italijanščini kot: »Hölderlin: ‚znak smo brez označenca': toda kjer prideta dva niza v stik?« paronomazija »sic transit sogno-e-sono /sic transit sanjam-in-sem/« se skozi semiotično varčevanje sesede v »sognifico /sanjam-pomenom/«, ki zgošča bit in zavestni pomen s tolmačenjem sanj:

iz nežne želje sanjam-pomnim prihodnje-otroke-pesnike

Tako je, kot da bi Zanzotov bobnarski govor — »metronomsko bitje srca« (Montale) — bil obsojen na to, da postane jecljanje epizeuxis: »zaprto po-po-pomenjanje«.

Zoper leno oklevajočo »causerie toujours« (bodica, ki meri na motto kavzalistične misli) je Dante v *Vita nuova* skušal svoje izkustvo uskladiti z govorico ljubezni: »ime Ljubezni zveni tako sladko, da se mi ne zdi mogoče, da bi lahko bilo samo čustvo v največ stvareh drugačno kot sladko, saj so, kot je bilo pogosto rečeno, imena posledice stvari, ki jih imenujejo: Nomina sunt consequentia rerum.«

Po Lacanu pa je nasprotno ljubezen tako daleč od pomena kot pes, ki dela mijau, in mačka, ki dela hou-hou-hou: »Iz tega sledi, da v ljubezni tako kot v vsem ostalem ni pomen tisti, ki šteje, marveč prej znak. Dejansko je v tem vsa katastrofa.« Znaki izrekajo svet (označevalec zaznamuje realno prav toliko in še bolj kot pa ga predstavlja), stvari so tiste, ki se zanje zdi, da so posledice imen, ki jih imenujejo (Heideggrove besede, ki ostvarjajo-povzročajo stvari): šivajoči /suturing/ objekti so nadomestovalci zgubljenega zastopnika predstave izvirno manjkajoče Stvari. Nepovratno zgubljena Stvar, upodobljena kot manj ko nič, manj ko nobena stvar, kot — 1 manka, povzroča, da si subjekt ljubezen zmerom znova predstavlja v govorici kot katastrofo katastrof (vrnitev katastrofe) na izvirih in izvirov. Freudovo (za)nikanje, ta *hystéron próteron* modernosti — tragično pretanjena enalepsa —, daje zadnje na prvo mesto in retroaktivira nepopravljivo zgubo zgube ljubezni kot (ponovno) zgubljanje zgube, kot bedasto-pozno (pre-posterously) drugi najboljši patos neizbrisne zgube izvirne Stvari.

Jennifer Stone

Fantazija

V kontekstu zahteve »osebno je politično« je v feminizmu neizogibno prišlo do razpravljanja o fantaziji.* Vendar to vprašanje ni bilo nikdar zastavljeno le v zvezi z moškimi fantazijami, ki so problematične za ženske, kot so na primer pornografija, seksizem ali obravnavanje ženske kot spolnega objekta. Sodobno žensko gibanje se je že zgodaj lotilo tega vprašanja tudi v smislu problematičnosti naših lastnih, politično neustreznih fantazij — bodisi skrivnih užitkov v romantični literaturi v stilu Mills & Boon, ali pa načina, kako človek zaspi s fantaziranjem o romantičnem srečanju ali zapeljevanju, ali pa želje po dominiranju ali podreditvi pri fuku. Takšne »fantazije« so najprej veljale za posledico zatiranja žensk, zaradi katerega smo sprejele in odigrale (acted out) sprevržene fantazije in predstave moških. Ko se bodo ženske tega zatiranja enkrat zavedale, recimo z dviganjem zavesti, se bodo takšna reakcionarna izmišljanja izkazala kot natanko to — zaznamovanost z moško ideologijo, ki se je zaradi svoje šibkosti prej nismo mogle otresti.

Rekla bi, da sta se, široko vzeto, v ženskem gibanju pojavili dve poziciji: prva moralistična, ki nas vzpodbuja naj bomo močne in raztrgamo okove itd.; ta hoče, da obravnavamo fantazijo preprosto kot vprašanje vsebine, ki jo je mogoče poljubno spreminjati. Kar je vodilo tudi do zahteve, naj se fantaziranje, oz. vsaj vsakršno seksualno fantaziranje, povsem opusti. Obsoja ga, ker vedno vključuje uporabo druge osebe kot objekta, fragmentarne in zreducirane glede na njeno celovito identiteto. Izpeljana je moralna obsodba, da seksualna fantazija razčlovečuje. Druga pozicija pa, nasprotno, sprejema fantazijo kot sestavni del človeške narave, povezan na nek način s seksualnostjo, a trdi, da je implikacije tega treba šele raziskati.

Prva pozicija je najpogosteje izražena kot težnja, v zvezi s katero ženske (in moški, ki jim ta težnja omogoča, da se mazohistično bijejo po prsih, hkrati pa ohranjajo sadistične fantazije) objokujejo svoje napake ali pa pozivajo k odkritju nove feministične erotike in fantazije, na kar še vedno čakamo. In bomo čakale še naprej, saj takšna pozicija mehanizme fantazije narobe razume. Sestavni del naših odnosov z zunanjim svetom je parcializacija objektov v njem, je zunanji svet kot niz objektov in delov objektov. Očitno pa je bistvenega pomena, da v zunanjem svetu prepoznamo tudi enovitost objektov, mater kot cel prav tako kot delni objekt, (materine) prsi. Toda naš odnos do celote je na nek način odvisen od našega odnosa do dela, tako kot v gornjem primeru. Tega se ne moremo znebiti z dekretom. To psihično strukturiranje tudi nima preprostih ali nujnih posledic za družbene odnose; in pri organiziranju takih cathexes bo skozi delovanje cenzure super-ega vključena intervencija moralnih norm, družbenih zahtev. Kasneje se bom v prispevku posvetila medsebojnim vplivanjem te organizacije v oblikah fantazije v *javnem* obtoku v smislu druge zgoraj opisane pozicije, v smislu neločljivosti fantazije od spolnosti.

Posebna številka *Heresies* (1981) na temo spolnosti predstavlja mnoge sodobne in nadvse kontroverzne razprave o spolnosti, ženskosti in feminizmu.

---

* Prvi del razprave, katere drugi del je izšel v *Problemih* 1987, 11—12.

Zlasti pa vključuje članke o pomenu fantazije za ženske, in nekateri od njih naravnost govorijo o »nesprejemljivosti« takšnih fantazij za feministke:

»A kaj mi je zares všeč? Kaj zares hočem, seksualno? Zakaj se vendar odvračam od njega, čeprav čutim ugodje in rastoče poželenje? Dobro vem, kaj si zamišljam, kadar masturbiram. A moje najbolj zasebne spolne fantazije, njihov poudarek na pasivnosti in totalnem moškem obvladovanju so strašljive, ker tako zelo nasprotujejo temu, kar jaz kot feministka mislim.« (Helle Thorning, »The Mother-Daughter Relationship and Sexual Ambivalence«, str. 3.)

Fantazijskih scenarijev z njihovim impliciranim sadizmom in mazohizmom, kot se kažeta v gornjem citatu, se direktno loti Pat Califia in jih brani kot sprejemljivo obliko ženske in lezbične spolne dejavnosti: »Žensko gibanje je postalo moralizatorska sila in lahko veliko pripomore k samozaničevanju in mizernosti, ki jo doživljajo spolne manjšine, (feministke) interpretirajo spolno obnašanje drugih ljudi na osnovi svojega lastnega sistema vrednot.« Njena kritičnost nikakor ne pomeni, da tudi sicer zavrača feminizem, saj v nadaljevanju piše: »Mislim, da je nujno, da feministke odpravijo ustanove, ki ohranjajo izkoriščanje in zlorabljanje žensk. Družina, konvencionalna spolnost in spol so v vrhu moje top lestvice. Te ustanove določajo notranje čustveno življenje vsakogar od nas in ženskem so naredile neprecenljivo škodo . . .« In čeprav bi jo ta argumentacija lahko vodila k temu, da bi obsodila sado-mazohizem kot opresivno strukturo, ki jo ustvarja dominantna kapitalistična družba, v resnici trdi, da so S/M odnosi egalitaristični.

»Nekatere feministke ugovarjajo temu, da je S/M stvar soglasja. Verjamejo, da nas je vse družba tako kondicionirala, da sprejemamo neenakost moči in hierarhične odnose. Da torej isti sistem, ki oblači deklice v roza in fantke v modro, omogoča, da se presežna vrednost akumulira v blagajnah kapitalistov in daje delavcem minimalne mezde in pošilja na cesto policaje, da držijo brezpravne pri tleh.

Kot sem že rekla, res je, da družba oblikuje spolnost. O svojem spolnem obnašanju lahko sprejmemo kakršnokoli odločitev že hočemo, a naša domišljija in sposobnost uresničiti te odločitve je omejena s kulturo, ki nas obdaja. Ne verjamem pa, da je sadomazohizem plod institucionalizirane nepravičnosti v večji meri kot so hetroseksualni zakon, kafetarije lezbijk ali pa kopališča homoseksualcev. Nepravičen je sistem, ker podeljuje privilegije na osnovi rase, spola in družbenega razreda. V prakticiranju S/M pa si udeleženci izberejo svojo vlogo, zato, ker najboljše izraža njihove spolne potrebe . . . Najpomembnejša nagrada za to, da si ali zgoraj ali spodaj, je spolno ugodje. Če ti ni všeč, da si zgoraj oziroma spodaj, zamenjaš položaj. Pa poskusi narediti to s svojim biološkim spolom, ali raso, ali družbeno-ekonomskim položajem.«

Pat Califiajina obramba S/M temelji na doseženem spolnem užitku, na dejstvu, da gre vedno zelo jasno za *igro* (»celo manjša nezgoda, npr. odrgnina od vrvi, lahko toliko vznemiri tistega na vrhu, da pokvari celo sceno«) in zamenljivosti vlog: »vedno lahko zamenjaš položaj« . . . V tekstu so poudarjeni izbor, soglasje in lastna odločitev, da se greš S/M — in vendar se začne s silovito izpovedjo o prisilni naravi njenih fantazij: »Pred tremi leti sem se odločila, da bom nehala ignorirati svoje spolne fantazije. Od drugega leta svoje starosti gradim zasebni svet obvladovanja, podrejanja, kaznovanja in bolečine. Vzdržnost, dviganje zavesti in terapija niso uničili privlačnosti teh strašnih sanjarjenj.« (str. 30)

Svoje razprave o fantaziji nimam namena osrediščiti na S/M kot takem, čeprav je mogoče trditi, da je opozicija aktivno/pasivno za fantazijo osrednjega pomena. Jemljem ga bolj kot primer problema fantazije za feminizem, problem, ki sem ga v članku Pat Califia izpostavila natanko zato, ker brani tako feminizem kot S/M prakso. A ker ni pripravljena braniti S/M v stilu »vse je sprejemljivo«, teoretizira o užitku v S/M. Vsebine fantazije se loti kot preproste funkcije izkušnje, na primer z idejo, da na S/M fantazije naletiš pri tistih, ki so kot otroci izkusili telesno kaznovanje. Pat Califia piše:

»Ključna beseda za razumevanje S/M je fantazija. Vloge, dialog, fetišistična garderoba in spolna dejavnost so del drame ali rituala. Udeleženca bogatita svoje spolno ugodje ne da bi drug drugemu škodovala ali se zasužnjevala. Sado-mazohistika se dobro zaveda, da vloga, ki jo prevzema v sceni, v drugih interakcijah ni ustrezna in da domišljijska vloga ni summa summarum njenega bitja... S/M subkultura je teater, v katerem je mogoče igrati spolno dramo...« (str. 31)

Pat Califia se približa psihoanalizi, ko implicira razcep subjekta in prevzema številne ideje v zvezi s fantazijo: idejo scene, teatra; igranja in torej zamenljivost vlog; ko razlikuje med »nerealnostjo« fantazme in njeno »resnostjo«; z mislijo, da pri fantaziji ne gre za objekt želje kot v »jaz hočem x«, ampak za scenarij dejavnosti, ki je odvisen od sodelovanja partnerja.

Pat Califia nedvoumno zagovarja fantazijo v smislu druge zgoraj opisane pozicije, fantazijo, ki je neločljivo povezana s spolnostjo. A to ni preprosto rehabilitacija fantazije. Niti ni trditev, da je fantazija *nerealna* in da je narava naših fantazij nepomembna, ker niso realne in mi to *vemo*. A čeprav Pat Califia to uvidi, ji njeno vztrajanje na svobodni volji, na izboru in na iz tega izhajajočih problemih vedenja in namere preprečijo, da bi razvila vse implikacije. Vendar pa je odprla prostor in načela razpravo, ki jo želim nadaljevati in raziskovati skozi takšno razumevanje fantazije, kot ga predlaga psihoanaliza.[1]

Fantazija in psihoanaliza

1. Fantazija je temeljni predmet psihoanalize, osrednje gradivo za »kuro z govorjenjem« in za nezavedno: »psihoanalitik si mora v teku zdravljenja prizadevati, da bi razkril fantazije, ki se skrivajo za takšnimi produkti nezavednega kot so sanje, simptomi, acting out, ponavljajoče se obnašanje, itd.« *(Language of Psychoanalysis,* str. 317.) Fantazija je umišljena scena, katere glavni junak je subjekt, in ki vedno reprezentira izpolnitev želje, čeprav je reprezentacija v večji ali manjši meri predelana z obrambnimi procesi. Fantazija ima celo vrsto modusov: zavestna fantazija ali dnevno sanjarjenje, nezavedne fantazije, kakršne se razkrijejo skozi analizo kot struktura iz katere izvira razodeta vsebina, in prvotne fantazije. Ti modusi se med seboj ne izključujejo, nasprotno, dnevno sanjarjenje vključuje nezavedno željo, ki je podlaga manifestirane vsebine in struktura te nezavedne želje je povezana s prvotnimi fantazijami. Zaradi tega je imel Freud — kot sugerirata Laplanche in Pontalis — za vzorec fantazije »sanjarjenje, tisti roman, hkrati stereotipen in v neštetih inačicah, ki ga subjekt tvori in pripoveduje sam sebi v budnem stanju« *(Fantasy and the Origin of Sexuality, str. 13).* Razlika med temi modusi ne pomeni tudi razlike v objektih fantazije, niti ne v prvi vrsti razlike med zavestnim in nezavednim, ampak razliko v njihovem odnosu do represije in delovanja cenzure.

2. Beseda *fantasy* je opredeljena v slovarju *(Chambers Twentieth Century English) kot imagined scene* (zamišljena, umišljena scena), sledijo pa še gesla: *fabulous* (bajen, neverjeten, pravljičen...); *fancy* (ki ima danes drugačen pomen) (fantazija, domišljija, predstava; domislek; muhe; poželenje; pristranost, naklonjenost, nagnjenje); *imagination* (imaginacija; domišljija, fantazija; predstava; ustvarjalni duh); *mental image* (podoba v duhu); *love* (ljubezen); *whim* (muha(vost), čuden domislek; kaprica); *caprice* (muhe, kaprica; spremenljivost, nestalnost); *fantasia* (glasbena fantazija; zmes priljubljenih arij); *pre-occupation with thoughts associated with unattainable desires* (obremenjenost z mislimi, povezanimi z nedoseljivimi željami). Beseda prihaja skozi latinščino iz grškega termina, ki pomeni »narediti vidno«; a bolj kot razkritje, bolj kot to, da se pokaže nekaj, česar bi drugače ne mogli videti — kot nam na primer mikroskop omo-

goča, da vidimo bakterije itd., ki so za »golo« oko nevidne — pomeni fantazija kot termin napraviti vidno, prisotno, nekaj, česar ni tu, nekaj, kar se ne da videti neposredno.

V nemščini je »phantasie« termin, ki se uporablja za označevanje domišljije, a ne toliko v smislu sposobnosti imaginacije ampak bolj v smislu izmišljenega sveta in njegove vsebine, umišljanje fantazij, v katere se pesnik — ali nevrotik — tako rad umika. Kot pravita Laplanche in Pontalis, se je težko izogniti temu, da bi besede ne opredelili s tistim, kar ni, s svetom resničnosti. Vendar pa nasprotja med fantazijo in resničnostjo ni mogoče zreducirati na konvencionalno nasprotje med termini »fikcija« in »realno življenje«. Freud je odkril pomembnost fantazije, zlasti njen pomen v nevrozi, ko je opustil svojo teorijo spolne sedukcije starša ali drugega odraslega kot realnega dogodka, ki je proizvedlo realno travmo z vsemi posledicami v življenju odraslega. Ne glede na to, kako slab sloves ima med feministkami, je ta Freudova trditev za feminizem vendarle izredno pomembna. Freud je namreč doumel, da pri fantaziji o posilstvu ali sedukciji s strani očeta, ki je bila tako pogosta med njegovimi pacientkami, ne gre za to, da bi si ženska nekaj izmišljala, se pretvarjala, ali da skuša zblefirati in nas/Freuda prevarati, ampak da, ker se dogodek ni zgodil, seksualnosti teh žensk ni mogoče imeti preprosto za »učinek« bodisi prijetnih ali travmatičnih zunanjih dogodkov, sedukcije ali posilstva. Spolnost je že bila tam, v igri. Fantazija in spremljajoče travme niso bile *rezultat* zapeljevanja ampak *želje* po zapeljevanju, kar implicira, da je spolnost, ki motivira željo, že tam. Freuda potem zanima, *kako* je spolnost že tam. Konsekvence tega so za feminizem pomembne, spet se pokaže, da ženska spolnost ni preprosto posledica (spet: ali prijetna ali travmatična) moške spolnosti, sedukcije kot resničnega dogodka. Nadalje želja ni preprosto pasivna — njen objekt je oče. Implicira tudi svoje nasprotje, željo zapeljati ali posiliti očeta. Oče kot seksualni objekt je seveda rezultat ojdipovskega scenarija in torej želje zapeljati/biti zapeljan od matere. Freud nam pokaže, da se ni pomembno ukvarjati s tem, ali je bil dogodek umišljen ali resničen ali pa ali si ženska želi, da bi bil resničen, saj fantazija ne zadeva fizične ampak psihično realnost. Ta psihična realnost pa ni preprosto notranji svet, psihološko področje mentalnega. Laplanche in Pontalis trdita, da Freud nam pokaže, da se ni pomembno ukvarjati s tem ali je bil dogodek umiedino resnično »realno« v primerjavi z večino psiholoških pojavov« (»Fantasy and the Origin of Sexuality«, str. 3) in navajata Freuda: »če opazujemo nezavedne želje, zreducirane na njihove najbolj temeljne in pristne oblike, moramo brez dvoma zaključiti, da je psihična realnost posebna oblika eksistence, ki se je ne sme zamenjevati z materialno realnostjo.« (»The Interpretation of Dreams«, str. 620).

Ta psihična realnost, katere jedro je fantazija, deluje na in za subjekt v prav tolikšni meri, kot lahko materialni, fizični svet. Pri analiziranju fantazije ni kriterij to, da bi morala obstajati za fantazijo dejanska osnova »v realnosti« ali da gre za željo, da bi se »resnično zgodilo«; kriterij je nivo realnosti, ki ga ima fantazija za in v psihičnem sistemu subjekta. Odklanja se torej vsakršno privilegiranje predmetne realnosti kot nujno pomembnejše, resnejše. Pacient pravi, da je posvojen otrok in opisuje fantazije, v katerih išče svojo pravo mater in odkrije, da je gospa iz visoke družbe, ki je postala prostitutka. Gre za banalno temo »družinskega romana«, ki bi ga seveda prav tako lahko spravil skupaj tudi otrok, ki ga niso posvojili.

3. Freud ni nikdar skušal ločevati fantazij na zavestne in nezavedne, saj sta narava in delovanje fantazije vedno enaka. Na osnovi dela Laplanche in Pontalisa pa je vendarle mogoče videti različne moduse fantazije, čeprav ti različni modusi ne ustrezajo delitvi zavestno/nezavedno. Potrebno je drugačno razlikovanje. Sledita Freudu in se izrekata za razlikovanje med primarnimi fanta-

zijami in drugimi, sekundarnimi fantazijami, zavestnimi in nezavednimi: »vendar pa je enotnost fantazije kot celote odvisna od njene mešane narave, v kateri je najti tako strukturalno, izvorno kot imaginarno oz. sekundarno. Iz tega lahko razumemo, zakaj je Freud vedno imel za vzorec fantazije dnevno sanjarjenje.« (ibid, str. 13) Obstajata sicer dva modusa, vendar sta običajno v vsaki fantaziji, zavestni ali nezavedni, oba prisotna. Spet poudarjamo: v fantaziji kot sceni. Pomembnosti te ideje ni mogoče preceniti, saj omogoča razmislek o filmu kot fantaziji v najosnovnejšem pomenu te besede v psihoanalizi. Enako vsebino, enaka gibala, je mogoče razkriti v domišljijskih formah ali dnevnemu sanjarjenju in v tako raznolikih psihopatoloških strukturah kot jih je opisal Fredu, npr. v histeriji, paranoji, itd. Ta argument je seveda najti v Freudovih tekstih kot je na primer »Creative Writers and Daydreaming«, »Family Romance«, itd. In te forme niso le zavestne ponovne obdelave, se pravi cenzurirane reprezentacije nezavednih, potlačenih fantazem. Freud je namreč spoznal, da je lahko tudi zavestna fantazija potlačena in na ta način postane patogena. Freud na primer trdi, da je fantazija prisotna na obeh skrajnih koncih procesa sanjanja.

Laplanche in Pontalis pripomnita, da je fantazija »po eni strani povezana z osnovno nezavedno željo, »kapitalistom« sanj, in je kot taka osnova tiste »cik-cak« poti, ki naj bi sledila vzburjenju skozi zaporedje psiholoških sistemov, od nezavednih fantazijskih scen do predzavednega, kjer pobere še »dnevne ostanke« (str. 12). Toda fantazija je prisotna tudi na drugi strani, v sekundarni, *a-posteriorni* obdelavi sanj takrat ko se zbudimo, in hoče vnesti malo reda in smisla v surovo gradivo, ki so ga predali nezavedni mehanizmi premestitve in zgostitve. S tem, ko vsili scenarij, naličje smiselnosti in kontinuitete, naracijo, z eno besedo, črpa tudi iz ready-made scenarijev, iz dnevnih sanjarjenj subjekta. A ta naknadna obdelava ni kar nekakšno maskiranje, zmotno potvarjanje in samovoljna revizija, saj izhaja iz istih gonov, kot sanje v spanju. Seveda ni nujno, da bi šlo v prvotni sanjski situaciji in v verziji po sekundarni obdelavi za isto fantazijo, a kot pravita Laplanche in Pontalis, vse tako kaže, da fantazije, »če se že ne povezujejo, vsaj komunicirajo od znotraj in so dejansko simboli druga za drugo.« (str. 13, ibid.)

Razlika je v resnici ne med zavestnimi in nezavednimi, med cenzuriranimi in necenzuriranimi, marveč med primarnimi ali originalnimi nezavednimi fantazijami in sekundarnimi fantazijami, ki so lahko nezavedne ali zavedne. Primarna fantazija ne pomeni preproste vzročnosti, prvenstva ali izvira *originalne vsebine*. Razumeti jo je kot originalno v tvorjenju strukture fantazije, scen zamišljenih izvirov — izvira otroka v spolnem odnosu njegovih staršev, izvira spolne razlike in od tu izvirajoče kastracije; v želji prevzeti očetovo mesto in imeti mater ali zavzeti materino mesto in imeti očeta — torej sedukcije staršev. Primarne fantazije niso toliko podedovana pred-zgodovina kot pred-struktura, ki se udejanja in prenaša s fantazijami staršev.

»Tudi s svojo vsebino in temo (primarna scena, kastracija, sedukcija...) primarne fantazije kažejo na podmeno retroaktivnosti: nanašajo se na izvire. Enako kot miti hočejo oskrbeti reprezentacijo in rešitev velikih enigem, s katerimi se sooča otrok. Karkoli se že kaže subjektu kot potrebno razlage ali teorije, je dramatizirano kot trenutek nastanka, začetek zgodovine... Tema, struktura in brez dvoma tudi funkcija se skladajo: indici, ki jih oskrbi polje percepcije, zgrajeni scenariji, raznovrstno iskanje izvirov nam v polju fantazije ponujajo izvir subjekta samega. (str. 11 ibid.)

Primarna fantazija pojasnjuje začetke otroka, vendar s tem vedno obstaja pred otrokom, saj se z določitvijo začetka vedno določi tudi tisto pred začetkom; in za vsakega otroka je vedno neko že prisotno, njegovi starši, stari starši, zgodovina. Pravilneje kot struktura je torej reči primarna fantazija, ki strukturira, saj jo aktivirajo naključni elementi. Laplanche in Pontalis to jasno postavita v svoji razpravi, ko govorita o Freudovem prvem omenjanju prvotnih fantazij v »A Case of Paranoia Running Counter to the Psychoanalytic Theory of the Disease«. Tam Freud

opiše primer pacientke, ki je pripovedovala, da so jo opazovali in fotografirali medtem ko je bila s svojim ljubimcem. Trdila je, da je slišala »glas«, klik fotoaparata. V tej blodnji je Freud prepoznal primarno sceno: šum, to so glasovi staršev, ki se ljubijo in s tem prebudijo otroka; to je tudi šum, ki se ga otrok boji napraviti, da bi ne izdal svojega poslušanja. Vlogo tega glasu v fantaziji je težko oceniti. V nekem smislu, pravi Freud, je le provokacija, naključen vzrok, katerega edina naloga je aktiviranje »tipične fantazije prisluškovanja«, ki je sestavni del starševskega kompleksa. A potem se popravi in pravi: »Dvomljivo je ali upravičeno lahko rečemo, da je glas »naključen« ... Takšne fantazije so, nasprotno, nujen del fantazije poslušanja.« Dejansko je bil glas, o katerem je pripovedovala pacientka, po mnenju Freuda projekcija, projekcija utripa v obliki glasu v njegovem klitorisu. Laplanche in Pontalis sugerirata: »V dejanskosti reproducira indikacijo primarne scene, element, ki je začetna točka vseh kasnejših obdelav fantazije. Z drugimi besedami, *izvir fantazije je integriran v samo strukturo primarne fantazije.* (str. 10 ibid.) Primarna scena kot vzpostavljanje tega strukturiranja torej, kot scena, v kateri je prisoten tudi otrok, zamenljiv z drugimi udeleženci kot opazovalec, kot eden ali drugi od staršev, ali celo kot oseba, ki bo odkrila oprezanje otroka. »Primarna scena, to »tuje« telo, ki mora biti notranje izključeno, subjektu običajno ni dano s percepcijo scene marveč z željo staršev in s fantazijo, ki jo podpira.« (str. 8)

4. Tukaj je predstavljeno izvirno strukturiranje fantazije, ki pa predpostavlja strukturiranje želenja, ki je že prisotno v subjektu, kar zastavlja vprašanje izvira fantazirajna kot takega. In tega, trdita Laplanche in Pontalis, ni mogoče ločiti od izvora samega gona. Reinterpretirata Freudov koncept *izkustva zadovoljitve* in izvir locirata v avto-erotiko, ki je ne definirata kot razvojno stopnjo ampak kot moment v ponavljani razdvojenosti seksualne želje in neseksualnih funkcij. Se pravi, da je »izkustvo zadovoljitve« ločeno od objekta, ki zadovoljuje — in ki je predstavljen kot znak. Za otroka postanejo objekt želje »prsi« — saj dajejo izkušnjo zadovoljitve, a ne kot one same ampak kot označevalec *izgubljenega* objekta, *zadovoljitve,* ki izhaja iz sesanja prsi in ki se jih želi v *njihovi odsotnosti.* Tako pride do avto-erotike, saj je seksulani gon ločen je neseksualnih funkcij, kakršna je hranjenje, ki so mu podlaga in ki označujejo njegov cilj in objekt. Hranjenje otroka še vedno nahrani vendar pa se je izkušnja zadovoljitve pri hranjenju razcepila skozi funkcijo reprezentacije, premaknila se je v polje fantazije, prav s tem pa je začela obstajati kot seksualnost. Avto-erotična je, ker je zunanji objekt opuščen gon je »brez objekta« in zadovoljstvo izhaja iz »ugodja organa« — bolj iz gibov sesanja kot instiktivne dejavnosti sesanja in dobivanja hrane.

Pomembnost povezovanja fantazije z avto-erotiko je v tem, da pokaže, da želja ni zgolj preboj gonov ampak da postane seksualna skozi svojo artikulacijo v fantaziji.

5. Kot smo že rekli, imajo fantazije opraviti z željo; vendar pa ne gre za željo, imeti nek določen objekt, narediti ga prisotnega za subjekt. Lacan piše, da

> »Fantazija in ne objekt je nosilec želje. Subjekt se ohranja želečega v odnosu do nekega vse bolj kompleksnega označevalca celote. To se dovolj jasno kaže tudi v formi scenarijev, ki jih prevzame, v katerih je nekje bolj ali manj prepoznavljiv subjekt, razcepljen, razdelejen, običajno dvojen v svojem odnosu do objekta ki največkrat tudi ne kaže svojega pravega obraza. *(Four Foundamental Concepts* str. 185)

Podobno pripominja Soufuan nekje drugje v tej publikaciji: »... namesto, da bi bila pritegnjena (co-opted) k objektu, je »želja najprej pritegnjena v fantazijo.«

Fantazija ne zahteva in je ne označuje doseganje željenih objektov marveč urejanje, inscenacije želje, prava *mise-en-scene* želje. Ker je, seveda, želja nezadovoljiva, pravi Lacan, podobno kot je komentiral Freud, da je v naravi spolnosti nekaj, kar se upira zadovoljitvi. Fantaziji ne gre za točno določene objekte, ampak

za njihovo urejanje; ugodje fantazije je v aranžiranju, ne pa v posedovanju objektov. V dnevnem sanjarjenju, še posebej pa v fikciji, utegnejo zahteve naracije to zakriti, saj je tipični konec rešitev problemov, vojn, maščevanj, itd., junak in junakinja se združita v zakon, itd. Vendar pa je zgodba neizogibno žrtev različnih odmikov, zastojev, ovir in drugih sredstev odlaganja konca. Kajti, čeprav si vsi želimo, da bi se par združil in da bi bile ovire junaško premagane, si ne želimo, da bi se zgodba končala. In poroka je eden najbolj dokončnih koncev. Ugodje je v tem, kako izpeljati konzumacijo; v dogajanju in ohranjanju dogajanja; v tem, kako se bo zgodilo in ne v momentu, ko se bo zgodilo — ko se bo spet izgubilo, postalo preteklost. Kar je mogoče podaljševati tako, da je konec nejasen, slabo opredeljen, celo negotov. Ne skromnost, modra premišljenost je tista, ki skriva konec v romantični fikciji. V kinematografiji je nemara skrajni primer odklanjanja povedati konec, konzumirati pripoved, Sternbergov film *Morocco*, saj se zaključi s še eno inscenacijo manka izpolnitve, ki se je odigrala že dvakrat prej, tj. Dietrich zapusti trpečega Adolphea Menjouja za nevedočega Garyja Cooperja. Fantazija kot *mise-en-scene* želje je bolj inscenacija manka, tistega, kar je odsotno, kot pa predstavitev posedovanja, prisotnosti. Želja sama začne obstajati skozi reprezentacijo manka, v proizvodnji fantazije o njenem nastajanju.

Vidimo torej lahko, da fantazija ni objekt želje ampak njena zastavitev.

V fantaziji subjekt ne zasleduje objekta ali njegovega znaka: tudi sam nastopa, ujet v zaporedje podob. Ne oblikuje reprezentacije željenega objekta marveč je sam reprezentiran ko je udeležen v senci, čeprav v najzgodnejših formah fantazije še ne more dobiti svojega dokončnega mesta v nji ... Zaradi tega je lahko subjekt, čeprav v fantaziji vselej prisoten, to le v de-subjektivirani obliki, se pravi v sami sintaksi sekvence, za katero gre« (str. 17 ibid.).

Subjekt je prisoten oz. prezentiran prav skozi formo organizacije, kompozicije scene. Nemara more le najbolj razdelano dnevno sanjarjenje vzpostaviti stabilizacijo ega, tako da je pozicija subjekta enako jasna in nespremenljiva kot »jaz« zgodbe, ki naj bi jo subjekt »živel«. Vendar pa bomo kasneje pokazali v zvezi s filmom, da do te de-subjektivacije ne pride le v originalnih fantazijah. V vizualizacijo subjekta v sceni in s prezentiranjem spreminjanja pozicije subjekta, tako da subjekt zaseda več pozicij in ni fiksiran, se tako dnevno sanjarjenje, ki se oblikuje »brez razmišljanja« kot bolj kompleksna naracija fikcije združita z »originalnimi« fantazijami.

V svoji analizi fantazme v »A Child is being Beaten: A Contribution to the Study of the Drigin of Sexual Perversions« pokaže Freud tri stopnje v tej fantaziji in vsaka pomeni drugačno pozicijo subjekta. V prvi fazi je fantazija: »moj oče tepe otroka, ki ga sovražim«, torej: »oče me ljubi saj tepe drugega otroka« in tudi: »oče tepe drugega otroka zaradi mene, da bi mi pokazal, da me ljubi« in v tej subjekt prežene drugega otroka, tekmeca, iz očetovega čustva. Je torej egoistična in identificira tako očeta/self-love kot očeta/sebe kot tistega, ki tepe drugega otroka. Da se to lahko premesti v »otroka tepejo« s sintakso v tretji osebi, je Freud predlagal drugo fazo »oče me tepe«; in medtem, ko se je prve faze skozi analizo mogoče spomniti, je ta druga faza popolnoma nezavedna in je mogoče nanjo samo sklepati. Proizvede pa premik iz sadizma v mazohizem (čeprav prva faza pravzaprav ni sadistična oziroma erotična, ker je predgenitalna). Implicitna incestuozna želja prve faze se z obratom v drugi fazi potlači: »ne, moj oče me (te) ne ljubi saj me (te) tepe«. Tepež ni le kaznovanje za incestuozno željo ampak tudi »regresivni nadomestek za ta odnos in iz tega vira izhaja libidinalni dražljaj, ki je odtlej z njim povezan«. Krivda in kaznovanje sta torej povezana s seksualno željo: biti kaznovan pomeni, da si imel prepovedano seksualno razmerje, saj zakaj bi bil sicer kaznovan? V tretji fazi je zavestno spominjana fantazija »otroka tepejo« že spet videti sadistična,

»a takšna je le po svoji formi; satisfakcija, ki iz nje izvira, je mazohistična Pomembna je zaradi dejstva, ker je prevzela libidinalni *cathexis* potlačenega dela in hkrati občutek krivde, ki je povezan z vsebino tega dela. Konec koncev vsi tisti neimenovani otroci, ki jih tepe učitelj, niso nič drugega kot nadomestki za otroka samega.« (str. 191)

Fantazija se izmakne potlačitvi z nadaljnjim spreminjanjem, s skrivanjem v stavku v tretji osebi. Nekje tam tepejo otroke (tako kot bi morali mene zaradi mojih prepovedanih želj). Navidez sadistična, ker potlači oklepaj. Zalog, učinkovitost te tretje faze fantazije je v zamenljivosti subjekta in drugih otrok, ki jih tepejo.

Laplanche in Pontalis navajata kot podoben primer fantazijo zapeljevanja, ki jo povzameta kot »oče zapelje hčer« in poudarjata »posebno naravo strukture, da je namreč scenarij z več vlogami, v katerem nič ne kaže na to ali se bo subjekt takoj postavil v pozicijo *hčere;* prav tako se lahko fiksira kot *oče* ali pa celo v besedi *zapelje.*« (str. 14)

6. In vendar je fantazija s tem, ko se v njej artikulira želja, tudi *locus* obrambnih operacij — omogoča in lahko postane mesto najprimitivnejših obrambnih procesov: obrata subjekta proti sebi, preobrata v svoje nasprotje, projekcije in zanikanja. Fantazije torej zagotavljajo zadovoljitev ne le s predstavljanjem želje ampak tudi s predstavljanjem poloma želje, če je bila potlačena. To se je pokazalo v primeru »otroka tepejo«. Obramba je neločljivo povezana z delovanjem fantazme, namreč z *mise-en-scene* želje, z *mise-en-scene* v kateri je v dejanskem formiranju želje prepovedano vedno prisotno. (Kot primer iz kinematografije je mogoče navesti Walshev film *Pursued).*[2] Na tem mestu je zanimivo premisliti tudi Freudov primer iz njegovega eseja o histerični fantaziji (1908); navaja nekontroliran vdor fatazije, dnevno sanjarjenje, ki ga je sproducirala ena njegovih pacientk. Pripovedovala je, da se je nekoč na cesti znašla vsa v solzah in da je potem, ko je na hitro premislila, zaradi česa pravzaprav joče, ujela nekako takšno fantazijo: v svoji fantaziji je vzpostavila ljubezensko razmerje s pianistom, ki je bil v mestu dobro znan (čeprav sama z njim ni imela osebnega znanstva); z njim je imela otroka (dejansko je bila brez otrok), on pa se je njej in otroku izneveril in ju zapustil v revščini. In na tej točki svoje »romance«, pravi Freud, je planila v jok.

Freud sam fantazije ne analizira, jaz pa jo želim sugerirati kot primer fantazije, ki je bila podvržena obrambnim procesom. Premislimo trenutek solza: naracijsko ustrezno, solze samopomilovanja ob njeni imaginarni izgubi. A zakaj je sproducirala zgodbo, ki jo je spravila v jok in ali mar niso solze odgovor — a ne na pathos zgodbe ampak na zadovoljitev? Jok deluje kot obramba, fantazijo konča na enak način kot pripoveduje Freud, da se človek prebudi iz sanj. To postane še bolj verjetno, če upoštevamo možnost različnih pozicij subjekta v zgodbi. Začne se s prijetno in tipično erotično željo v zvezi s pianistom, vključno s srečno konzumacijo zveze. A sad razmerja, otrok, vmesti fantazijo v ojdipovski kontekst, saj je otrok tisti, ki si ga želi skupaj z očetom. Prepovedana želja se je izrazila v fantaziji in da je prepovedana, je označeno s kaznijo, ki je nemudoma odmerjena ne le, da se moški njej in otroku izneveri, še pomembnejše je, da ju pusti v revščini. Pomembnejše, ker označuje, da s tem, da jo je moški zapustil, kazen ni bila dovolj velika, naložena ji mora biti še drugačna stiska. A celo to ne zadošča, posredujejo solze, da prekinejo fantazijo. Kar bi utegnilo pomeniti, da to, da jo je moški zapustil, *ni* kazen temveč del želje, namreč po tem, da bi bil oče izločen in bi imel otrok mater zase — in *ta* želja prikliče končno cenzuro solz. (Opis tega dnevnega sanjarjenja je presenetljivo podoben *Letter From An Unknown Women* Maxa Ophulsa). V istem eseju Freud predstavi vrsto formul o naravi histeričnih simptomov, s katerimi sugerira: »Histerični simptomi so realizacija nezavedne fantazije, ki služi kot izpolnitev želje« in: »Histerični simptomi so izraz po eni strani moške in po drugi strani ženske nezavedne fantazije«. Na tem mestu ponovno ugotovi prirojeno biseksualno dispozicijo človeka, ki se tako jasno pokaže

pri analizi nevrotikov. Pri tem pa je poudarjeno, da ne gre za mešanje moškega in ženskega marveč za jukstapozicijo ženske in moške pozicije seksualne želje, druge ob drugi.

Fantazija v sferi javnega

Fantazija ni seveda nikdar samo zasebna zadeva. Javni promet s fantazijami ima mnogo oblik, od objavljanja psihoanalitičnih študij posameznih primerov do feminističnih člankov, kakršni so tisti v *Heresies* ali pripovedovanja v grupah za dviganje zavesti; in antologije kakršna je *My Secret Garden*, so, ne glede na njihove kvazi-znanstvene pretenzije širjenja človekovega znanja, tudi oblika cirkulacije fantazij, tako kot so pisma v *Forumu*, *Men Only* ali *Penthouse* itd. Toda najbolj razširjena oblika fantazije v javnem prometu je tisto, kar je Freud opisal kot »kreativno pisanje« in za del česar imamo lahko tudi film. V romanu ali filmu se, drugače kot v izpovednih formah, kot so pisma, dnevniki itd., subjekt fantazije in »avtor« razlikujeta. Fantazija kot *mise-en-scene* želje vsekakor deluje tudi v filmu — toda kako in s kakšnimi implikacijami? Laplanche in Pontalis sta pokazala, da vsaka fantazija vključuje primarne fantazije, ki so tematsko omejene in ponovno obdelane skozi gradivo vsakodnevnih — današnjih — izkušenj:

»Dnevno sanjarjenje je gledališče senc, ki uporablja svoje kaleidoskopsko gradivo, pritegnjeno z vseh kotov človeške izkušnje, vključuje pa tudi primarne fantazije, katerih *dramatis personae*, glavne figure v kompletu kart, dobijo svojo notacijo iz družinske legende, ki je okrnjena, zmedena in narobe razumljena.« (»Fantasy and the Origins of Sexuality« str. 13)

In Barthes piše:

»Zakaj pripovedovati zgodbe, če ni več očeta? Ali mar ne vodi vsakršna naracija nazaj k Oidipu? Ali ni pripovedovanje zgodb nekakšno iskanje svojega izvira, govorjenje o svojih konfliktih z zakonom, vstopanje v dialektiko nežnosti in sovraštva.« *(Pleasure of the Text*, str. 47)

To se izkaže za poenostavljujoče, saj se zdaj o fantaziji na splošno, bodisi v filmu bodisi v literaturi, ne da reči ničesar, kar bi ne bilo povsem banalno. To potrjuje tudi spoznanje o neverjetnem ponavljanju v kinematografiji: pred kamerami se odigravajo iste zgodbe, vedno iste a drugače, in to je ključ za uspeh filma kot množične zabave. Na drugi strani pa je bogata raznolikost filma, svet na velikem platnu, paleta žanrov, naravitnih prijemov, filmskih tehnik.

Kako zastaviti vprašanje o fantaziji v filmu, med »omejeno tematiko« izvirne fantazije in raznolikimi, pogosto kompleksnimi mrežami modernih form reprezentacije? Preden se podrobneje lotimo konkretnih filmov, bi rada opozorila na določena vprašanja in trditve in v zvezi s tem povzela pomembno izhodišče in prispevek Freudovega eseja »On Creative Writing and Daydreaming«.

Freud se sprašuje, kakšna je vloga zavestnih fantazij, sanjarjenja in trdi, da funkcionirajo za odrasle enako kot je funkcionirala igra v otroštvu, prav tako resno:

»Navkljub vsem čustvom, ki jih investira v svet igre, ga otrok prav dobro loči od realnosti; in rad povezuje imaginarne objekte in situacije z otipljivimi in vidnimi stvarmi realnega sveta. To povezovanje je vse po čemer se otrokova »igra« razlikuje od »fantaziranja«. Kreativni pisec počne isto kot otrok v igri. Ustvarja fantazijski svet, ki ga zelo resno jemlje — se pravi, v katerega investira veliko čustev — vendar ga ostro ločuje od realnosti.« (str. 144)

In za igro, za fantazijo, je želja: za otroka, da bi bil odrasel, kar se odigra (is acted out) v scenarijih; za odraslega, želje po uveljavitvi in erotične želje (v

scenarijih). Scenariji so lahko neskončno raznovrstni in variirani, spreminjajo se z novimi vtisi, ki jih sprejemamo vsak dan, da bi ustrezali novim situacijam in kontekstu subjekta — s kaleidoskopskim gradivom, o katerem govorita Laplanche in Pontalis. Fantazija, sugerira Freud, visi med tremi časi: sedanjost oskrbi kontekst, materialne elemente fantazije; preteklost oskrbi željo, ki izhaja iz najzgodnejših izkušenj; sanjajoči si potem izmisli novo situacijo, v prihodnosti, ki predstavlja izpolnitev želje. Freudov primer je osirotel fant, ki gre na razgovor za sprejem v službo in si zamišlja ne le, da je dobil službo ampak da je tako uspešen, da ga sprejmejo v družino delodajalca, poroči lastnikovo hčer in ga nasledi v vodenju podjetja. Izpolnijo se ambicijske in erotične želje. Toda bodisi da gre za zavestne sanje ali za tiste v spanju, cenzura in sekundarna revizija sta osrednji; fantazije so na različne načine, v večji ali manjši meri prikrojene, se nanašajo na »realnost« v smislu Lacanovega simbolnega, na področje prepovedi in kot »testiranja realnosti« na aktualizirane družbene odnose.[3] Fantazija je torej privilegirano področje, kjer sta družbena realnost in nezavedno udeležena v upodabljanju, ki ju oba prepleta.

Običajno je dnevno sanjarjenje, fantazija, zelo zasebna zadeva (in zato so redki primeri v javnem obtoku tako fascinantni) in kadarkoli se razkrijejo ali pa se bojimo, da bi nas odkrili v njih, je prisotna določena mera »sramu« in zadrege. Sram ne le zaradi tega, ker smo otročji (in torej zanikamo realnosti) kot sugerira Freud, ampak gotovo tudi zaradi cathexis, ki izhaja iz arhaičnih, originalnih želj, za katerega gre. Obstoj fantazije kot take cenzuriranju navkljub priča o pritisku želje, ki je sicer odsotna (tj. ni reprezentirana kot taka). Toda kot pravi Freud, ena oblika fantazije dovoljene za javnost vendarle obstaja — kreativno pisanje, v katerem je vse to udeleženo. V prid svoji trditvi se Freud najprej loti najbolj prezirane oblike kreativnega pisanja, zabavne literature, in opozori na ponavljajočo se značilnost, nepremagljivega heroja »za katerega skuša avtor za vsako ceno pridobiti naše simpatije« in da »v izdajalski značilnosti nezmotljivosti lahko takoj prepoznamo Njegovo Visočanstvo Ego, ki je junak vsakega dnevnega sanjarjenja in vsake zgodbe«. (str 150) In junak vselej dobi dekle, vsem težavam navkljub. To velja tudi za resno literaturo, kjer junak lahko plemenito umre na morišču ali pa sploh ni nikakršen junak. Sicer je pa tudi anti-heroj osrediščeni ego, privilegirana figura in mesto proslavitve, kakorkoli je že negativen. Freud podobno meni, da psihološki roman, v katerem ni osrednjega junaka, »dolguje svojo posebno naravo nagnjenosti sodobnih pisateljev, da s samoopazovanjem razcepijo svoj lastni ego v več delih egov in potem poosebijo konfliktne tokove svojega lastnega duhovnega življenja v več junakih«. (str. 150) Za kreativno pisanje torej velja, da je predstavljanje avtorjevih lastnih fantazij v formi za javnost — in hkrati je mogoče videti, da deluje ista struktura kot pri dnevnem sanjarjenju.

A zdi se, da Freudove teze, ki sicer omogočijo preučevanje fantazij v javnih formah reprezentacije, vodijo nazaj k avtorju kot izvoru fantazije in mestu odgovora na vsa vprašanja o organizaciji fantazije v tekstu. Če so fantazije s tem »osebne«, kako lahko delujejo za široko javnost, masovno publiko? Najprej, scenariji fantazije se tičejo originalnih želj, ki so univerzalne. Drugič, naključni so, tako da si prav tako, kot posegamo po dnevnih dogodkih, da bi sproducirali svoje lastne fantazije, lahko prisvojimo in prikrojimo ready-made scenarije fikcije, kakor da bi bilo njihovo naključno gradivo naše lastno. A paradoks vendarle obstaja: zanikanje realnosti — »vem, da to ni res, da je le iluzija, pa vendar . . .« s spremljajočim uživanjem v *realizmu* slepila, do take mere, da je najbolj tipični kriterij za dober film to, da je realističen. In čeprav so realizem, realistični učinki, proizvedeni s filmskimi in literarnimi konvencijami,[4] tako kritiki kot publika nič ne dvomijo, da so nekateri filmi realistični — in dobri — medtem ko so drugi le fantazija in so dobri le zato ker jih rešujejo posamezne značilnosti, na primer dobro, se pravi realistično igranje v *Now Voyager* ali »vseskozi prepričljivi detajli« v *The Reckless Moment).* Ta silovita zahteva, da moramo biti sposobni celo v

fikciji razločevati med realnostjo in fantazijo nemara priča o strahu, ki je prisoten pri razumevanju realnosti fantazije. Toda s tem, ko je določeno mesto želje v odnosu do reprezentacije, je obsojena na brezupno zaprt krog: v reprezentaciji je realnost realistična toliko kolikor se sklada s sprejetimi konvencijami reprezentacije. »Realizem« reprezentacije je mogoče razumeti tako kot *obrambo* pred fantazijo in kot »hakeljc«, ki potegne gledalca v strukturo fantazije nepripravljenega in torej kot pred-ugodje. Proizvajanje realnega iz nerealnega doseže svoj vrhunec v filmu, tovarni sanj *par excellence*. Kajti film ne le ponudi zrcaljenje fantazije, ampak jo ponuja kot *realno* izkušnjo, na nivoju slušne in vidne percepcije.

Fikcija kot ready-made fantazija je torej neučinkovita kadar se jo dojame kot preveč »za-lase-privlečeno«; kriteriji za to pa niso fiksirani ampak so odvisni od konvencij realizma, verjetnosti, pripadanja. Se pravi, od norm o motiviranosti za ravnanje, ki »mu gre verjeti«, zahtev, da se pokaže, da imajo posledice svoje vzroke, torej od zahteve po določenih oblikah naracijskih konvencij. To se seveda malo razlikuje od zgoraj omenjene zahteve po realizmu, ki vključuje zahtevo, naj ima reprezentacija odnos do realnosti kot resnice, do dejanskosti, ki se jo loči od fantazije. A razlika med realističnimi konvencijami v dokumentarcu o Vietnamu in v *Apocalypse Now* je prav majhna. Torej ni vsebina celote gradiva tista, zaradi katere »učinkuje« na publiko (čeprav je za kakega posameznega gledalca temu lahko tako) ampak reprezentacija tega gradiva, njegova forma.

Konvencije so tudi sredstvo, s katerim avtor naknadno obdela (re-works) svoje fantazije za javno rabo. Kajti avtor (pa naj gre za posameznega avtorja literarnega teksta ali pa za kolektivne »avtorje« filma) s spreminjanjem, ublažitvijo in kamufliranjem junakov fikcije proizvede nadaljno, sekundarno revizijo svoje fantacije, zaradi česar lahko sprejmemo nekaj, kar bi bilo sicer videti kot brezmejni egoizem. To se doseže z opiranjem na konvencije romanopisja.

Tretjič, najpomembnejši postopek, s katerim se obdela fantazijo v tekstu pa je to, kar je Freud opisal kot način, na katerega nas pisec

»podkupi s povsem formalnim — to je estetskim — užitkom, ki nam ga ponudi s prezentacijo svojih fantazij. Mi imenujemo tovrstno ugodje spodbujevalna nagrada ali pred-ugodje, ki nam je ponujeno zato, da se omogoči sprostitev še večjega ugodja, ki izhaja iz globljih psihičnih izvirov.« (152)

Najbolj celovito je Freud o tem konceptu razpravljal v zvezi s šalo. Preprosta šala, besedna igra na primer, proizvede ugodje s premikom v pomenu, z implicirano zamenjavo, ki proizvede komični efekt s postavljanjem pravega in napačnega pomena v jukstapozicijo (tako kot se filmska publika, ki ni vajena podnapisov, smeji in hihita ob vsaki napaki v črkovanju). V tendencioznih šalah, se pravi v tistih, ki imajo svoj objekt, obstajajo dodatni izviri užitka v zadovoljitvi erotičnih in/ali agresivnih čustev, toda do tega dodatnega užitka se pride preko enostavne šale, ki napravi prostor za zamenjavo pomena v zvezi z objektom. Freud da številne primere, med katerimi je tudi naslednji:

»Serrenissimus (ime, ki ga je običajno dobila kraljevska oseba v Nemškem cesarstvu) je bil na obhodu skozi svoje dežele in v množici je opazil moža, ki je bil presenetljivo podoben njegovi lastni vzvišeni osebi. Pomignil mu je, naj pride bliže in ga vprašal: »Ali je bila vaša mati svoj čas v službi na dvoru?« »Ne, Vaše Veličanstvo, pač pa je bil moj oče,« je odgovoril mož.« (Jokes and Their Relation to the Unconscious«, str. 68)

Vprašanje formalno dopušča odgovor, moški pove pravega od staršev namesto napačnega, ki ga sugerira Serrenissimus, vendar pa zamenjava matere z očetom obrne implicirano žalitev nazaj na njegovo vzvišeno osebo, s čimer je to hkrati šala proti avtoriteti in seksualna šala (z vzajemnim pripisovanjem nezakonskega izvira pa vsebuje tudi nekatere elemente scenarija »družinskega romana«). Drugi primer, ki ga da Freud, je besedna igra: »Ta človek ima veliko bodočnost

za sabo«, ki jo izreče gospod N o znani osebnosti, kjer zamenjava ene besede — za namesto pred — predstavlja zabavno »pomoto«, saj prihodnost ne more biti za nami, hkrati pa jasno povzema kariero moškega, ki je nekoč sicer imel pred sabo veliko prihodnost, sedaj pa je nima več. Druga šala gospoda N je prispodoba, ki predstavi napačno sklicevanje na (rimsko) zgodovino: o moškem, ki je bil minister za kmetijstvo, in je bila njegova edina kvalifikacija za to, da je bil nekoč kmet in ki se je izkazal za najmanj nadarjenega ministra, kar jih je kdaj bilo. Ko je odstopil in se vrnil h kmetovanju, se je govorilo: »Tako kot Cincinnatus, se je vrnil na svoje mesto pred plug« (str. 27) (V tem primeru pred zamenjuje za in s tem enači bivšega ministra z volom).

Pred-ugodje je torej tisto majceno ugodje besedne igre, zamenjave ali česarkoli že v šali, kar omogoča drugo, večje ugodje. Odstrani agresivne ali erotične inhibicije, ki so po eni strani družbene in po drugi strani nezavedne. Toda tako v šali kot v kreativnem pisanju, za razliko od spolnega akta, ki je izvirni kontekst Freudove rabe termina pred-ugodje, tega dvojega nemara ni mogoče ločiti kot različnih momentov. Freud piše o spolnem aktu:

»Mislim, da ta razlika med eno vrsto ugodja, ki izhaja iz vzburjanja erogenih con in drugo vrsto ugodja, ki izhaja iz izločanja spolnih sokov zasluži, da jo napravimo konkretnejšo z različnim poimenovanjem. Prvega je mogoče ustrezno opisati kot »pred-ugodje« v nasprotju s »končnim ugodjem« oziroma ugodjem zadovoljitve, ki izhaja iz spolnega akta. (»Three Essays on Sexuality«. str. 210)

V šali ali v filmu se pojavita oba momenta skupaj a kot bomo skušali pokazati kasneje v razpravi o *Now Voyager,* ju je mogoče vseeno ločiti kot različna elementa. S pred-ugodjem, ki se sproducira bolj z estetsko oziroma formalno prezentacijo kot pa z *a priori* identifikacijo s fantazijo kot tako, se publika odpre za »večje ugodje« fantazije. Estetika je torej drugi nivo, kjer delujejo konvencije reprezentacije, toda v tem primeru se ne podaljša v delovanje cenzure marveč omogoča, da se jo *premaga.*

Sredstvo, s katerim se reprezentira strukturiranje želje za javni promet, so torej konvencije, v kolikor je, če sledimo izvajanju Laplanche in Pontalisa od prej, fantazija *mise-en-scene* želje. Kar je nujno za vsakršno javno formo fantazije, za njeno kolektivno konzumiranje, niso univerzalni objekti želje ampak uprizoritev želenja, v kateri lahko najdemo svoje mesto/a. In tako kot v originalnih fantazijah, bodo ta mesta prešla na pozicije želje: aktivno ali pasivno, žensko ali moško, mater ali sina, očeta ali hčer.

Avtorjevo nezavedno je torej le ena od determinant fantazije in »sprejemljivost« fantazije za široko publiko ni odvisna od nikakršne identifikacije z avtorjem. Pojavita pa se dve skupini vprašanj: prvič, če je fantazija *mise-en-scene* želje, čigava želja je upodobljena v filmu, kdo je subjekt scenarija in za scenarij? Nič več, če je sploh kdaj bil, samo tako imenovani »avtor«. A kako pride gledalec na mesto želečega subjekta filma? Drugič, kakšen je odnos naključnega dnevnega gradiva, pritegnjenega iz realnega življenja, se pravi iz *družbenega,* do primarnih, oziroma originalnih fantazij? Ali je naključna »preobleka« fantazije nepomembna?

Elizabeth Cowie

Prevedla Lenca Bogovič

Opombe:

[1] Članek Lynne Segal »Sensual Uncertainty, or Why the Clitoris is not Enough« je zelo zanimiva razprava o podobni temi s heteroseksualne feministične perspektive, izreka pa se tudi za bolj pozitiven odnos do fantazije »Morda bi lahko govorili o dejanskih ženskih seksualnih željah, namesto da jih ignoriramo. Raziskovali bi lahko, kako je moč prepletena z željo in užitkom na načine, ki lahko posvojijo, izključijo ali pa se trudijo, da bi izboljšali splošne odnose obvladovanja in podreditve med moškim in žensko, med dvema osebama. (str. 41).

[2] Glej razpravo Paula Willemena o vlogi fantazije in potlačitve v *Pursued*.

[3] Zdi se mi, da pojasnilo režiserja Howarda Hawksa povzema ta odnos med fantazijo in realnim. Ko je odgovarjal na vprašanje, zakaj se moški v njegovih vojnih in pustolovskih filmih nikoli ne vprašujejo o nemogočih pogojih, v katerih delajo, je rekel: »Vedo, da s tem ne bi ničesar pridobili. To je del igre. Vzletijo in preizkusijo letalo, vzamejo avto in ga testirajo. In ker so se šolali v vojski, sprejemajo ukaze, kakršnikoli že so. Vsaka vojska funkcionira na tej osnovi. To je hladnokrvno sprejemanje dejstev. V *Only Angels Have Wings* pravi Cary Grant potem ko Joe umre: »Enostavno ni bil zadosti dober.« No, in to je edina stvar, zaradi katere ljudje vztrajajo. Reči morajo samo: »Joe ni bil zadosti dober, jaz pa sem boljši kot Joe in bom tole naredil«. In odkrijejo, da niso nič boljši kot Joe ampak takrat je že prepozno, vidite.«

[4] »Kaj je realizem kot ga razume umetnostni teoretik? To je umetniška smer, ki ima za cilj prenesti čimveč realnosti in si prizadeva za čimvečjo verjetnost. Realistična imenujemo tista dela, za katera čutimo, da v prikazovanju verjetnosti natančno opisujejo življenje.« Roman Jakobson, v »On Realism in Art« (1921). Gerard Genette je to še razširil v svojem članku »Verisimilitude and Motivation«.

I.

De Deo Joannis Scoti

Kadar je govora o srednjeveški filozofiji, katere aktualnost prihaja do izraza šele v zadnjem času, je treba najpoprej odpraviti osrednji nesporazum, ki se je drži že od renesanse naprej, po katerem je ta le dekla teologije. Seveda je res, da je bila filozofija tedaj podvržena dvema glavnima avtoritetama — na eni strani cerkveni instituciji, ki je bedela nad vso intelektualno produkcijo in presojala njeno skladnost z osnovnimi dogmami, in na drugi strani avtoriteti Svetega pisma. Glede prve je treba opozoriti, da tudi dogme niso bile povsem nespremenljive in torej ne povsem dogmatične, tako da cerkveni sistem ni bil nikoli dovršen. Da bi lahko vedel, o čem govori, je potemtakem prav potreboval filozofe in teologe. Druga plat dogmatike so tako nenehni spori okoli dogem, spreminjanje pojmovanj itn. Srednji vek je bil dejansko izredno dinamičen in na svoj način tudi liberalen. Dva primera. V IX. stoletju je neki Gotteschalk zagovarjal nauk o dvojni predestinaciji, ki cerkvenim oblastem ni bil po godu, zato so dale Joannesu Scotu Erigeni nalogo, naj gre proti knjigi s knjigo, v kateri bi ta nauk spodbil. Napisal je *De praedestione*, kjer je podal svoj pogled na zadnjo sodbo, ki pa je bil tokrat zgrajen okoli enojne predestinacije, po kateri bomo vsi brez izjeme zveličani, in za ta nauk je taista cerkvena oblast spet menila, da ni ravno ustrezen. Drugi primer. Joannes Scotus je svojo *De divisione naturae* spisal v letu 867 in čeprav tedaj ni naletela na kako posebno odobravanje, je bila vendarle sprejeta. Šele v začetku XIII. stoletja — torej več kot 350 let pozneje — je bilo to delo zategadelj, ker se jim je zdelo, da preveč spominja na teze, ki sta jih zastopala David iz Dinanta in Almarich iz Bena (oba obsojena panteizma), prepovedano. Kakorkoli je torej filozofija že bila dekla, pa je bila zaradi odsotnosti gospodarja, ki bi vedel, kaj hoče, često prav ona ta gospodar, na katerega plodnih vrtovih je za današnje pojmovanje krščanstva zrasla tudi marsikatera bogokletna misel. Podobno je bilo z avtoriteto Svetega pisma. To je sicer res veljalo za nedotakljivo, vendar je bilo le črka na papirju, ki jo je treba z interpretacijo šele oživiti. Tako ne le, da ni odpravljalo intelektualnega dela, temveč ga je, nasprotno, zahtevalo.

Kar se tiče drugega očitka, češ da srednjeveška filozofija v največji meri sploh ni bila filozofija marveč teologija, saj da je govorila skoraj izključno o Bogu, so stvari še veliko bolj dvoumne. Najprej se je treba vprašati, koliko je bilo tedaj sploh možno ne govoriti o Bogu; tudi heretiki niso bili ateisti v današnjem smislu te besede, temveč, denimo, antikristi, ljudje, ki so si postavljali drugačnega Boga. V družbi, ki je bila na vseh ravneh tako zelo prežeta z vero in cerkvenimi institucijami, bi predstavljalo ne govoriti o Bogu prav zagodovinsko laž. Po isti poti se pokaže, da so s tem, ko so to počeli, raziskovali tudi svoje lastne predpostavke, predpostavke tedanje družbe sploh. Teologija je tako pravzaprav kritična filozofija srednjega veka. Dalje pa si je treba priti na jasno, da obstajata dva Bogova: Bog Abrahama, Izaka, Jakoba in Bog filozofov in učenjakov. V prvega se veruje, drugega se raziskuje in ve. In — če naj pustimo izredno pomembno vprašanje njunega medsebojnega odnosa ali meje, ki ju ločuje, ob strani — Bog v tem drugem pomenu je temeljni filozofski koncept, s katerim se je filozofija, kolikor je to hotela biti, ukvarjala od vsega začetka naprej, pa naj mu je dajala ime

absoluta, prvega principa, duha, razuma, uma ali katerokoli že. V tem oziru je Bog tista zadnja točka, ki utemeljuje ali drži skupaj večino filozofskih sistemov, in če ni tematiziran, je to prej znamenje nereflektiranosti postavk. Boga pač ni moč odpraviti že s tem, da se reče, da ga ni, saj se tedaj skoraj neizogibno vrne v kaki drugi podobi na kakem drugem mestu. Še Hegel pravi, da filozofija ne more imeti nobenega drugega končnega smotra mimo spoznanja Boga. Da bi srednjeveškim avtorjem ohranili dostojanstvo filozofov, zatorej ni treba reči, pa, saj so se ukvarjali tudi z bolj splošnimi, logičnimi in podobnimi vprašanji, saj saj so bili poleg teologov tudi filozofi in znanstveniki, temveč, ravno nasprotno, prav kolikor so bili teo-logi, so bili skoz in skoz filozofi. Sploh menimo, da brez nekaterih njihovih prijemov tudi današnja filozofija ne bi bila možna, kar nemara še v posebni meri velja za Joannesa Scota Erigo, ki je zaradi rezultatov, do katerih se je dokopal, ostal kot tak dolgo časa povsem neznan, čeprav so njegove ideje živele še naprej preko platonistov XII. stoletja, Nikolaja Kuzanskega, Hegla ter še koga.

V pričujočem prispevku nam ne gre za kak kratek oris, prikaz njegove misli v celoti. Kaj takega je moč najti v enciklopedijah, ima pa to slabost, da nam zaradi svoje namere povedati vse ne pove takorekoč ničesar. Navadno nam ostanejo le sumarične oznake, kot so — v tem primeru — panteist, racionalist, bolj ali manj izviren nadaljevalec Avguština in neoplatonizma v obliki Dionizija Areopagite. Na ta način se vse zvede na že znano in povedano. Nedvomno je, da so poleg teh dveh avtorjev še tudi kak Origenes ter oba Gregorja — zakaj mož je bil učen — imeli zelo velik vpliv na njegovo misel in da tudi sam ni imel namena povedati kaj bistveno novega, temveč le povzeti in združiti to, kar je bilo že rečeno. A prav, kjer se zdi, da zgolj ponavlja, se mu pod peresom razvijajo teorije, ki v svoji konsekventnosti in skrajnosti niso bile lastne nobenemu tistih, za katere učenca se je sam imel. Zato bi bil poskus, da bi ga razložili s pomočjo njegovih predhodnikov, ne samo nesmiseln, temveč tudi napačen. Tako bomo na podlagi prvih treh knjig *De divisione naturae* (O razdelitvi narave) poskušali predstaviti le grobo ogrodje njegovega pojmovanja Boga ter predmetov, ki so s tem povezani, in na ta način pokazati, da bi utegnil biti aktualen tudi še danes.

Teologijo Joannesa Scota bi lahko označili za racionalistično, pri čemer pa tega izraza ne smemo pojmovati v njegovem današnjem pomenu, kjer nastopa kot nasprotje, če že ne kar negacija, vsakega mističnega ali religioznega izkustva. Pri njem še ni prišlo do tega razcepa — resnična religija in resnični um sta zanj po svoji vsebini identična, saj oba izvirata iz iste božje modrosti. Enako je s cerkvenimi avtoritetami, ki spet zajemajo iz istega vira modrosti, pri čemer pa ima um to prednost, da je večen, medtem ko so avtoritete predhodne le po času in ne predstavljajo kakega višjega principa. Kolikor je um in resnica le ena, zato med temi tremi sestavinami ne more priti do protislovja — če avtoriteta ni umna, preprosto ni avtoriteta. Po drugi strani pa tudi sama religija kot taka ni zadosti. Kljub temu, da nam s svojim pričevanjem na nezmotljiv način kaže in dokazuje Boga, je njena pomanjkljivost v tem, da nam ga ne ponazarja takega, kot je sam na sebi v svojem bistvu. In ker je prav ta Bog najvišji smoter, h kateremu teži celota stvarstva, nam tako um kot religija postavljata za najvišjo nalogo spoznanje Boga samega v njegovi čistosti.

Kakor večina filozofov in teologov izhaja tudi Joannes Scotus iz osnovne postavke, da je Bog najvišje in najpopolnejše bitje. Ta iztočnica pa sama na sebi ne daje še nobene podrobnejše opredelitve, saj predstavlja zgolj vsebino smotra, ki smo ga zgoraj označili za eminentno filozofskega. No, v okviru pojmovanja Joannesa Scota, ki je izdatno zaznamovano z neoplatonistično tradicijo, iz tega pač sledi, da mora biti Bog, ker je absoluten, tudi neomejen, neskončen, enostaven in eden. Na ta način pa se med njim in našim svetom, ki je mnogoter, raznovrsten, omejen, prostorski in časoven, ki je, skratka, v vsem ravno nasprotje

onega Enega, vzpostavi radikalen razcep. Med enim in mnogim, neskončnim in končnim, absolutnim in relativnim, neomejenim in omejenim namreč ni nobenega sorazmerja, nobene mediacije ali vmesnega člena, ki bi omogočil primerjavo. Bog je tako res popoln, a prav zaradi vzvišenosti njegove narave je drugo našega sveta, med njim in nami zeva prepad, ki ga ni moč premostiti. Problem je sedaj v tem, kako se naj iz omejenosti reda bivajočega končnih stvari dokopljemo do spoznanja neskončnega Boga. Sicer res lahko rečemo, da je Bog dober, moder, vsemogočen (navsezadnje uporablja takšne oznake tudi Sveto pismo), vendar s tem njegovega bistva nikakor ne zajamemo v celoti in na ustrezen način. Najprej je očitno, da se ti predikati, če jih razumemo v običajnem pomenu, bijejo med seboj, saj bi, denimo, dobrota ovirala božjo vsemogočnost. Po drugi strani pa Bog ni samo dober, temveč je še veliko več kot dober — s tem predikatom ga tako rekoč ponižamo, podelimo mu kategorije, ki veljajo v našem končenm svetu. Ker je Bog neopredeljen in nad redom končno bivajočega, zanj samega ne more veljati noben predikat ali kaka od desetih kategorij, s katerimi operira naš razum. Zato jih lahko z isto upravičenostjo vse zanikamo in tedaj Bog ni dober, ni moder, ni vsemogočen. Seveda bi bilo to po zakonu izključene tretje možnosti, po katerem neka stvar ne more biti A in hkrati ne-A, protislovje, vendar pa ta zakon, kot je ugotovil že Avguštin, za Boga ne velja. Kolikor je on sam v sebi nasprotje nasprotij (oppositio oppositorum, formula, ki jo bo pozneje v malo spremenjeni obliki uporabil Nikolaj Kuzanski), je to pravzaprav edini način izražanja njegovega bistva. V Boga padeta tako absolutna afirmacija, saj je vse, kar je, le po njem in preko njega, in hkrati tudi absolutna negacija, saj ni on nič od tistega, kar je, oziroma je nad vsako posamezno stvarjo ali predikatom. Bog je tisto, kar je nad afirmacijo in negacijo, oziroma je prav njuna enotnost, enotnost afirmacije in negacije. Zato lahko oba nasproti si postavljena predikata združimo v enega, s čimer dobimo nov pojem s predpono hiper, super ali nad, ki edini na povsem ustrezen način izraža bistvo Boga in velja edino zanj. Toda čeprav se zdi, da smo s tem pridobili neko pozitivno opredelitev neopredeljivega, kakršen je sam na sebi, je to le videz — oni pojem je namreč po svojem pomenu izključno negativen.

»Je esenca (bistvo, bitnost), afirmacija; ni esenca, zanikanje; superesencialen je afirmacija in negacija hkrati. Kajti na površini ni negacije; vendar v umu negacija prevladuje. Kdor namreč reče, da je superesencialen, ne pove, kaj je, temveč, kaj ni: pove namreč, da ni esenca, temveč več kot esenca. Vendar pa ne pokaže, kaj je tisto, kar je več kot esenca, ko pristavi, da Bog ni nekaj izmed tistega, kar je, temveč več kot tisto, kar je: na noben način torej ne določi, kaj ona bit (esse) je.«[1]

Ta miselni tok nas tako namesto zajetja božjega bistva samega privede do popolne brezrazločnosti, ki je kot noč, v kateri so vse krave črne. Oni postopek je namreč mehanizem, ki teče kar sam od sebe in je povsem brezbrižen do kakršnihkoli kvalitativnih razlik. Po principu X + ne-X = nad-X lahko uporabimo poljuben pojem in tako zmečemo v Boga vse možne predikate, pozitivne in negativne, ki pa nobeden ne velja, oziroma, prav kolikor veljajo, nas namesto s prezenco polne biti soočijo s popolno odsotnostjo, praznino in zanikanjem. Sicer pa bi v obeh primerih ostali praznih rok, tako ali drugače bi Bog še naprej vztrajal onstran prepada. Če mu pripišemo vse predikate in jih upoštevamo le v njihovi izolirani pozitivnosti, nam Bog sovpade s celoto bivajočega, ki pa je spet brez kakršnegakoli distiktivnega elementa. Konec koncev je vseeno, če smo brez vida zaradi same luči ali pa popolne teme. Bog kot ono realno vsega realnega, bit vsega bivajočega, kot skupek vseh realitet, kot pravi Hegel, sam preneha biti realiteta in je isto kot brezrazločna praznina ali gola abstraktna bit. Bodisi pa, da te predikate vzamemo skupaj — s tem, kot je pokazal Joannes Scotus, sploh ničesar ne trdimo, temveč vse zanikamo. V obeh primerih bi tako lahko samo pokleknili pred nespoznavnostjo božjega bistva, kar bi nemara vzeli celo kot dokaz njegove zvišenosti in molče častili Boga.

Misticizem je vsekakor doktrina, ki je pri Joannesu Scotu pustila marsikatero sled, in slednji je po drug istrani sam še v veliko večji meri vplival na njegov razvoj v srednjeveški misli, vendar pa je v celoti povsem tuj njegovemu sistemu. On se namreč v svojem raziskovanju bistva božje narave ni zadovoljil s tezo, da je Bog sam na sebi nespoznaten, da o njem samem ni moč povedati ničesar. Mistiki so na tej točki bodisi zaključili svoje iskanje, vztrajali na njej kot na zadnjem možnem spoznanju ter se nato brez posebnih misli obrnil k dogmam in obredni praksi, ali pa so poskušali utemeljiti možnost drugačnega, ne-racionalnega, neizrekljivega izkustva, v katerega temačnih globinah bi se lahko dvignili neposredno do Boga samega. Njihova prizadevanja so imela navadno za rezultat bolj ali manj fantastične in arbitrarne sisteme, v katerih je bila pot od človeka do Boga posredovana s pravo hierarhijo neizrekljivih izkustev, katerih vrh je predstavljala nekakšna ekstaza, prekoračitev, v kateri so se preko prvotnih kontemplacij in meditacij dvignili do neposrednega zrenja, do mistične združitve s samim božjim bitjem. Mistiki so ga na ta način, kljub vsej svoji iskateljski go rečnosti, postavljali le še dlje od nas, saj je bil pogoj, da bi se povzpeli do Boga, ta, da so pozabili, zavrgli sebe — tako ali drugače so ostali brez njega. V obeh navedenih primerih je pomenilo poveličevanje božje neizrekljivosti in nemisljivosti hkrati tudi poniževanje človeka, saj je nespoznavnost božjega bistva v njegovem sistemu največkrat le posledica omejenosti človekovih spoznavnih zmožnosti, ki da so v primeri z Bogom prav neznatne.

Za razliko od tega tipa razmišljanja, ki navkljub zamenjavi polja ključnega problema vseeno ne razreši, je Joannes Scotus, kot bi temu rekli danes, ohranil teoretsko držo in poskušal izpeljati vse konsekvence do konca. Ključni obrat, ki ga je izvedel na tem mestu, je potemtakem v tem, da ni izvedel nobenega obrata, temveč je isto vprašanje, ki ga je prej zastavljal sebi oziroma nam, naslovil na Boga. Ali Bog pozna samega sebe?

»In če Bog spozna, kaj je on sam, ali tedaj ne določa samega sebe? Kajti vse, o čemer je moč razumeti, kaj to je, je lahko določeno od sebe samega ali od drugega. Bog torej ni nedoločen vobče (universaliter), temveč le na poseben način (particulariter), kajti če ne more biti določen s strani kreature, pa je lahko od samega sebe. Tako obstaja zase kot določen, za kreaturo pa kot nedoločen. In če se na to pristane, nujno sledi, da Bog bodisi ni vobče nedoločen, če velja kot nedoločen samo za kreaturo, ne pa tudi za sebe samega; bodisi pa, da je vobče nedoločen, če ne zazna nikakega določila niti s strani kreature niti od samega sebe.«[2]

Bistvena novost, ki je na delu v tem odlomku in bo imela tako daljnosežne posledice, je v tem, da Joannes Scotus vztraja na homogenosti in občeveljavnosti spoznavnega polja, polja resnice. Vsak predmet je bodisi v celoti določen bodisi v celoti nedoločen, v obeh primerih pa tako za človeka kot za Boga veljajo isti kriteriji. Oba sta podvržena istim spoznavnim principom, gibljeta se v mediju istega mišljenja, ki je tako tista vez, zaradi katere je Bog naš Bog. Seveda tega ne gre razumeti v Heglovem smislu, da je pogoj božje vednosti naša vednost, da Bog ve, vtem ko vemo mi. Ker v njem ni razlike med možnostjo in dejanskostjo, on dejansko ve vse, kar je moč vedeti, zaradi česar bo njegova vednost vedno presegala človeško, ki je tej enaka le po možnosti. Vendar pa so njune skrajne meje identične in je slednja, kolikor je resnična vednost — saj je resnica zgolj ena in zatorej za oba velja v enaki meri —, prvi enaka, tako da vseeno lahko rečemo, da je z resnično vednostjo v nas prisotna božja vednost. Skratka, znotraj polja vednosti ni nobenih kvalitativnih razlik, temveč so navzoče le kvantitativne: Bog ne ve bolje kot človek, temveč le več. Zato tudi on ne more vedeti nečesa, kar v spoznavnem procesu ni zapopadljivo. Ker se v tem procesu dojema formo kakega predmeta, je pogoj njegove spoznavnosti oformljenost oziroma določenost. Potemtakem bi morala biti tudi v Bogu, če bi se hotel poznati, prisotna omejenost in razločenost. Slednje pa v okviru pojmovanja Joannesa Scota ni dopustno, saj

mora biti Bog kot absoluten nujno tudi enostaven, torej nerazločen. Če naj Bog ostane Bog v polnem pomenu, potem niti on sam sebe ne more poznati.

»Kako naj torej božja narava spozna samo sebe, kaj da je, ko pa ni nič? ... Ali kako bi lahko bilo neomejeno od samega sebe v nečem omejeno ali v nečem misljivo, ko pa ve, da je samo nad vsem omejenim in neomejenim, (nad) omejenostjo in neomejenostjo? Bog torej ne ve, kaj je, ker ni noben kaj (nekaj); tako je v vsem nedojemljiv tako za samega sebe kot za vsak um ... Kajti če bi samega sebe v nečem spoznal, bi s tem pokazal, da ni povsem nedoločen, nedojemljiv in neimenljiv.«[3]

Nemoč, nezmožnost, za katero je prej kazalo, da je posledica človekove omejenosti, je v resnici nemoč Boga samega. Naša pomanjkljivost je pomanjkljivost samega absoluta, v katerega prav zaradi njegove absolutnosti pade nevednost, skratka tudi Bog kot tak ne more najti svoje opore že v sebi. Zaradi odličnosti svoje narave, ki presega vse, kar je zaznavno ali zamisljivo, zaradi polnosti svojega bivanja, ki se dviguje tako nad vsakim možnim predikatom kakor tudi nad afirmacijo in negacijo, pade vanj čista negacija. Ker je nadbivajoč, strogo vzeto ni bivajoč, ker ni nekaj, ni, oziroma prav je nič. Na ta način postane tisto najvišje hkrati tudi tisto najnižje, Bog, ki presega vsako formo, je zato tudi brez nje in sovpade z ničem — povedano s Heglom, čista bit je eno in isto kot čisti nič. Če bi sedaj, sklicujoč se na zakon izključene tretje možnosti, poskušali ovreči to trditev, bi morali povedati, v čem se čista bit razlikuje od čistega niča, s tem pa bit ne bi več ostala v svoji abstraktnosti oziroma bi Bog zaradi prisotnosti formalne opredelitve ne bil več tisti Bog, o katerem je bilo govora. Ta nič božje narave pa tu ne nastopa v svoji enostranskosti, kakršen, denimo, v manihejstvu predstavlja enega od obeh temeljnih principov sveta, saj bi v tem primeru imel svojo lastno ontološko dejanskost, s čimer bi znova ne bil čisti, temveč neki določeni nič. Vsaka od obeh plati tega razmerja je sama zase spet nekaj ničnega, nujna resnica je v njuni koincidenci, v kateri sta si drug drugemu svoja hrbtna podoba. Gre predvsem za iskustvo, da nam poljuben predikat v svoji abstraktni, čisti skrajnosti sovpade s svojim nasprotjem — in mesto, kjer se, če lahko tako rečemo, čista zunanjost spodvije v čisto notranjost ter obratno, je prav Bog. Tako je Bog sicer res čisti nič, a ta je v resnici še več kot najvišja popolnost bivanja — kot nič je Bog vse in še več kot to.

Če bi bil to skrajni domet misli Joannesa Scota — in mnogi prikazi se na tej točki zaustavijo ali pa relativizirajo njegove nadaljnje izpeljave —, bi bil preboj nekega tradicionalnega polja evropske metafizike izveden le polovično: absolutu je sicer odvzet del njegove popolnosti, ki se mu jo pripisuje, a kot tak bi vztrajal še naprej. Po našem mnenju pa je tu prisoten še en obrat, ki predstavlja anticipacijo Heglove kritike Kantove stvari na sebi. Treba je namreč upoštevati, da v njegovem sistemu med gnoseološko in ontološko ravnijo ni tako rekoč (vsaj za Boga ne) nobene razlike: *Cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est.* Spoznanje tistega, kar je, je to, kar je, oziroma stvar sama je prav stvar, kakršna je za nas. Za vse, kar je moč zaznati bodisi s čuti bodisi spoznati z mišljenjem, lahko rečemo, da je, da biva, medtem ko vsemu onemu, kar iz karšnegakoli razloga spada izven polja zaznavnosti in spoznavnosti, pripada predikat nebivajočega. Če nečesa ni moč spoznati, je to potemtakem že znak oziroma dokaz, da gre za nekaj ničnega, da tega ni. Problem ima spet dva obraza — enega, ki se kaže za nas, in drugega za Boga. Za vsakega posameznika v njegovi neposredni izkušnji razloček med ontološkim in gnoseološkim nima veljave — zanj so stvari zares takšne, kot se mu kažejo. To pa še ne pomeni, da so takšne tudi v resnici, saj njegovo spoznanje ni nujno pravilno, iz česar sledi, da njegovo spoznanje ali nespoznanje nima vpliva na dejansko stanje stvari. Razloček med gnoseološkim in ontološkim je na strani kreature posledica razlike med potencialnim in aktualnim, med mnenjem in resnično vednostjo, ki lahko pride do izraza šele v primerjavi. Nasprotno pa v Bogu razlike med možnim in dejanskim sploh ni in ker tudi naprej ni nobenega razločka,

temveč je v njem vse eno, je zanj eno in isto vedeti in biti in hoteti in storiti. Vse, kar Bog ve, tudi dejansko biva in obratno, česar on ne ve (ali, kar je nespoznatno), tega dejansko ni. Zatorej je vprašanje božje vednosti popolnoma identično spraševanju o bivajočem nasploh. Iz dejstva tudi za Boga samega nespoznavne božje narave, ki tako najprej sovpade s čistim ničem, je potemtakem nujno potegniti še zadnji sklep, da Bog kot tak ne biva. Ne samo, da je nič, temveč ga tudi sploh ni.

S to tezo smo dosegli najnižjo točko, do katere je moč priti na poti iskanja absoluta. Povsem naravno se zastavlja vprašanje, kako je potem sploh še mogoče govoriti o Bogu, saj kaže, da rezultat za nazaj spodbija vsako izjavo v našem (in njegovem) dosedanjem izvajanju ter tako dokazuje zgrešenost izhodišča. Toda tudi tu je treba vzeti Joannesa Scota zares. Iz doslej povedanega namreč, naj se zdi še tako protislovno, nikakor ne izhaja, da Boga ni, kajti govora je bilo le o njegovi nasebnosti: nespoznaten in neizrekljiv je zgolj Bog kot tak, Bog, kakršen je sam na sebi, neimenljivo je le njegovo bistvo samo. Po drugi strani pa njegova čista, neomadeževana nasebnost, v kateri mimo njega ni zaznati ničesar, ne more biti njegova resnica, saj se je Bog tako zase kot za kreaturo razodel, in sicer na dva med seboj popolnoma enakovredna načina — najprej s tem, da je ustvaril svet, ter potem še v Svetem pismu. Če njega samega ni, pa obstaja v svojih posledicah. Razodeti Bog je Stvarnik sveta in njegov povzročitelj; ker pa nekaj ne more nastopiti kot posledica, če ni bilo poprej na nek način vsebovano že v njenem vzroku, oziroma ker vse, kar biva, dobiva svoje bivanje le od njega, ki je edini zares bivajoč, saj sam obkroža in utemeljuje vse bivajoče, je moč vse predikate, ki se nanašajo na karkoli iz ustvarjenega sveta, upravičeno pripisati tudi Bogu.

Da in ne. Vsaka končna stvar ne more bivati po sebi, marveč le po Bogu, zato je vsak posamezni predmet izraz božje volje, ki je hotela in storila, da je, ki ga je iz niča priklicala v bivanje. Celota bivajočega tako poleg sebe kaže predvsem na svojega povzročitelja, na Boga, in potemtakem zares lahko v vsem vidimo Boga, oziroma vse, kar je, je le teofanija, božje prikazovanje in razodevanje (apparitio, manifestatio). Ves svet nam na ta način postane bivajoča božja metafora (kar bo imelo velike posledice za srednjeveško (in novoveško) naravoslovje ter celo za estetiko, saj že sama materija kot taka prevzame anagogično funkcijo oziroma zadobi vrednost lepega).[4] Celo še več: ker je Bog sam na sebi nespoznaten, je prikazovanje v drugem hkrati tudi pogoj njegovega lastnega samospoznavanja, oziroma ker Bog šele v svojih teofanijah sestopi iz mračnih globin svojega bistva, se šele v tem, ko se razodene za druge, razodene tudi za samega sebe. Zato nam lahko celota bivajočega velja za Boga.

»Sicer pa je vse ostalo, za kar pravimo, da je, le njegova lastna teofanija in v resnici obstoji v njej sami. Bog je s tem vse, kar resnično je ... Saj je vendar vse, kar je mišljeno in zaznano, nič drugega kot prikazovanje tistega, ki se ne prikazuje, razodevanje skritega, afirmacija zanikanega (negati affirmatio), dojetje nedojemljivega, izraz neizrekljivega, bližina nepribližljivega, umevanje neumljivega, telo netelesnega, bistvo nadbistvenega, forma neoformljenega, mera nemerljivega, število neštevnega, teža tistega, kar je brez teže, gostota duhovnega, vidljivost nevidnega, prostor brezprostornega, čas brez časa, določitev nedoločenega, omejitev neomejenega ...«[5]

Teofanija zaseda torej mesto posredovanja med enim in mnogim, predsvatlja tisto križišče, kjer se sekata končno in neskončno. Pri Joannesu Scotu se je ta stari platonski problem konkretno izrazil v obliki nevarnosti, da se eno v celoti razpusti v mnogo in neskončno v končno, če pa med njima ni nobene razlike. Na teološki ravni bi temu ustrezal panteizem: Bog je vse in vse je Bog. Dasi je najti precej izjav te vrste, pa zanj oznaka panteizma nikakor ne more veljati. »Forme vidnih in nevidnih stvari so raznovrstne, toda Bog je eden.«[6] Kako lahko potem hkrati trdi, da je Bog celota bivajočega?

Takšna zastavitev se nam utegne zdeti paradoksna predvsem zato, ker odnos med vzrokom in posledico obravnavamo na tako rekoč isti ontološki ravni, medtem ko gre pri Erigeni prej za odnos med označencem in označevalcem.[7] Za svet, vzet v izoliranosti od svojega vzroka, sploh ne bi mogli reči, da biva, temveč je zgolj akcidenca — čeprav nujna akcidenca, saj se šele preko nje vzpostavi esenca — njega, ki edini zares biva. Kolikor celotna stvaritev kaže na Boga in se ta prav v njej ozave samega sebe, stavek identitete Boga in stvaritve vsekakor velja, vendar se s tem gibljemo na nivoju, ki je drugačen od tistega, ki mu navadno pravimo ontološki: svet mu je enak v metaforičnem smislu, namreč s prenosom predikatov iz stvaritve na Stvarnika. Po drugi strani pa je svet radikalno drugo samega Boga, saj ni on nič od tistega, kar se kaže kot Bog oziroma kar kaže nanj, tako da Bog kljub temu, da se v vsem razodeva, sam kot tak ostaja neviden.

»To lahko ponazorimo tudi s primeri iz naše lastne narave. Četudi je namreč naš um sam zase neviden in nedojemljiv, ga je moč preko določenih znakov (signis) spoznati in dojeti, vtem ko se preko glasov ali črk ali drugih znamenj kot tudi z določenimi telesi zgosti in prikaže navzven, (pri tem pa) vselej ostaja navznoter neviden, in se, vtem ko izkoči v raznotere čutno dojemljive podobe, ne da bi zapustil nedojemljivo stanje svoje narave, giblje znotraj samega sebe . . .«[8]

Bog, ki je sam na sebi neviden, se da spoznati s tem, da se v nečem razodene, pri čemer pa sam še vedno ostaja neviden, saj je njegova prikaznost v drugem in drugo njega samega. Teofanija tako opravlja dvojno funkcijo: s tem ko kaže Boga, zakrije, da je sam pravzaprav nič. Dasi bistvo nikoli ne sovpade z videzom in je ravno drugo svoje pojavnosti, pa je ta pojavnost edina oblika, v kateri lahko bistvo, s tem da se nam nekako pokaže, šele nastopi. Če bi se sedaj poskušali dokopati do bistva samega v njegovi čistosti in bi v ta namen od celote odšteli pojavnost, bi se z isto potezo razpustilo tudi ono, saj je pogoj njegove eksistence prav prikazovanje: da bi se Bog sploh vzpostavil in spoznal, mora proizvesti svoje teofanije; brez njih tudi on sam pade v nič. Ker je za nas dostopen le red pojavnosti, lahko po eni strani Boga izenačimo z njegovimi teofanijami. Da pa se ne bi zaustavili že pri njih oziroma da bi nam pojavnost poleg sebe kazala predvsem na red bistva, je potrebno, da se znotraj samega reda prikaznosti proizvede neka distanca, neka samopodvojitev; ali povedano drugače, da bi nam označevalni red sploh figuriral kot označevalni, za razliko od reda označenega, se mora reflektirati sam znotraj sebe v obliki neke razlike, ki zgornjo podvaja (in jo vzvratno šele vzpostavlja). To je nemara razlog, zakaj Joannes Scotus vztraja na dvojnosti božjega razodetja. Tudi če ne bi bilo Svetega pisma, bi Bog že sestopil iz svoje nespoznatnosti in se manifestiral v vidni in nevidni naravi. Toda s tem bi bodisi ostali brez njega, saj bi lahko neki predmet vzeli zgolj kot tak, ne pa tudi kot nekaj, kar kaže na Boga, ali pa nam bi bil Bog v resnici identičen s svojo teofanijo. Šele ko se v redu ustvarjenega, ki kljub temu, da že to kot celota kaže Boga, pojavi neki paradoksni element, Sveto pismo, ki znotraj tega reda spet zastopa Boga samega, pride v teofaniji do razločka, ki vzpostavi razliko med Bogom in njegovim prikazovanjem.

Osrednji nemoči Boga smo se približali z dveh različnih plati: po eni strani je Bog sam na sebi povsem nespoznaten in je, vzet v svoji abstraktni čistosti, nekaj ničnega in nebivajočega; po drugi strani je ozaveden v nekem mediju, ki je drugo od njega samega, pa še v tem je zastopan na neustrezen način — čeprav nanj kaže vse, je v tem drugem še vedno drugo. In prav ta paradoks, da je namreč Bog, če hoče biti absoluten, nespoznaten in nebivajoč, če pa le hoče priti do bivanja, mora sestopiti iz čistosti in enostavnosti svojega bistva v drugo samega sebe (s tem pa ni več absoluten), je tisto realno Boga Joannesa

Scota: Bog lahko šele v drugem dobi samega sebe, toda ta Bog ni več on sam. Edina točka, kjer bi se lahko ta premalo in preveč, še ne in ne več, sekala, bi utegnil biti sam trenutek stvarjenja sveta, ki pa, kot trenutek, strogo vzeto sploh ne obstaja, saj ni niti hipen.

Navedeni paradoks se tako zgosti okoli dogme o *creatio ex nihilo*, saj je ona sama tisti moment, v katerem sta nič in vse neposredno združena, hkrati pa že predstavlja njuno razločitev. Pravzaprav smo se po obeh poteh ves čas vrteli ravno okoli te točke. Po eni strani je namreč teofanija isto kot stvaritev: ker v Bogu ni razlike med vedeti in videti ter storiti in ustvariti, je njegovo razodevanje v nečem že hkrati ustvarjanje le-tega. Vtem ko se Bog manifestira zase in za druge, kreira medij, v katerem se prikazuje, torej ustvari vidni in nevidni svet. Po drugi strani pa je vprašanje o čisti božji nasebnosti identično z onim, kakšen je bil Bog, še preden je ustvaril svet. Razcep, ki je prej Boga prečil od znotraj, se na ta način povnanji ter se preslika na neke vrste časovno os, na kateri predstavljata oba pola le dve epizodi enega in istega Boga, pri čemer je trenutek stvarjenja trenutek prehoda z ene strani, v kateri je bil Bog sicer popoln, a je bil prav zato strogo vzeto nič, na drugo stran, kjer je Bog resda prisoten, vendar za to ceno, da je izvzet, zanikan. S tem pa se problem zgolj prevede v drugo vprašanje, kdaj, kako, zakaj je bil ustvarjen svet, vprašanje, ki ga je že Avguštin izrazil v naslednji obliki: Kaj je počel Bog, preden je ustvaril zemljo in nebo? Tu filozofija in teologija sovpadeta.

Ker je za Joannesa Scota svet označevalni red, ki na nek način odslikava Boga, je treba ves čas upoštevati, da je zanj tudi stvaritev imanentno simbolna stvaritev, katere medij *par excellence* je Beseda (Verbum), v kateri so vsebovani prvobitni vzroki, prototipi oziroma ideje vseh posameznih stvari. Ta Beseda je identična s Sinom, s katerega dahnjenjem se Bog razodene in se vzpostavi kot Oče. Ker v prvobitni enotnosti ni bilo nobenega razločka, v njej ni prostora za čas in prostor, saj ta dva že predstavljata neko opredelitev. S svetom je bil potemtakem hkrati ustvarjen tudi čas, kar pomeni, da temu dogodku po času ne predhodi nobeden drugi, oziroma da sama stvaritev pade v zunaj- ali predčasovnost. Vendar pa se tu pojavi neki drugi problem. Krščanska dogma uči, da sta Oče in Sin dve osebi, ki se razlikujeta le po tem in sta sicer po svojem bistvu identična, oba oziroma vsi trije so eden in isti Bog. Če pa je Sin ustvarjen od Očeta, iz tega sledi, da bi moralo predhajati stanje, v katerem je obstajal samo Oče, kar je protislovje, ki je le še večje, če upoštevamo, da je Sin identičen s samo stvaritvijo. Erigena to protislovje razreši s tem, da postavi Očeta pred Sina le po principu ali vzroku, tako da je Bog Oče večen, medtem ko je Sin ter celota stvaritve sicer ustvarjena, a vendar povsem enako večna kot on. Dejansko namreč ni nobenega trenutka ali stanja, v katerem bi lahko govorili o Bogu brez stvaritve — Bog kot čista abstrakcija se vzpostavi šele naknadno, ko prvenstvo po principu izoliramo in ga poskušamo misliti samega zase brez njegovih posledic. Ali, ker je odnos med vzrokom in posledico treba misliti na način odnosa med označenim in njegovim označevalcem, brez stvaritve ne more biti niti Boga. Kar obstaja, je tako ustvarjeno od Boga in hkrati večno.

(Podrobna izpeljava je bolj zapletena — tam bi bilo treba upoštevati tudi dejstvo, da je stvaritev načelno dvostopenjska. Najprej je Bog ustvaril le prototipe ali ideje in tedaj bi tudi človek obstajal v obliki čistega uma. Šele zaradi njegovega grešnega padca se je začelo spreminjanje v času, porajanje in preminjanje, ter je prišlo znotraj sveta do peterne razdelitve, ki se zaključuje z razliko, ki uteleša vse ostale, s spolno razliko. Če bi naš ded ne grešil, bi obstajal le človek, ne pa moški in ženske. Zaradi istega vzroka je iz spojitve zgolj formalnih opredelitev nastala telesna tvar, materija. Obe ravni stvaritve pa sta se zgodili istočasno, saj je Bog že vnaprej predvidel grešni padec. Zgornja trditev se nanaša le na prototipe ali ideje in tudi sicer v pričujočem prikazu ne delamo posebne razlike med obema ravnema, pri čemer pa imamo v glavnem v mislih prvo; če bi ga hoteli razširiti, bi bilo treba vplesti še problematiko zla.)

To je nujno tudi po drugi plati. Vse, kar Bog vidi, je in bo videl večno, saj bodisi vidi in ve od vekomaj ali pa tega ne vidi in ne ve za vekomaj. K njemu ne pristopa nič novega, ker bi to pomenilo, da pada vanj neka naključnost in nepopolnost, kar ni mogoče. Iz tega pa izhaja, da je svet od vekomaj že ustvarjen, da je tista božja predzgodovina nekaj ničnega in nerealnega, kar v resnici ni nikoli obstajalo. Še celo več: preden je Bog ustvaril svet, tudi njega samega ni bilo. Kajti če bi bil, bi med njim pred in po stvaritvi obstajal neki razloček ter bi bila sama ta odločitev nekaj neutemeljenega in naključnega. Po drugi plati pa v Bogu tudi ni nobene omejitve v obliki nujnosti, po kateri bi ga kaka luknja v njem gnala, da ustvari svet, saj bi ga prav tako lahko ne ustvaril. Da bi Boga rešili pred nujnostjo ali naključnostjo — ki predstavljata edini možnosti, če naj bi Bog obstajal pred svojo stvaritvijo —, je nujno priznati, da je Bog, v tem ko se je razodel sebi in drugim ter tako ustvaril svet, hkrati ustvaril tudi samega sebe. *Deus a seipso creatur.* Da bi Bog nastal, je moral ustvariti svet. Kot je vzrok sama na sebi le gola potencialnost in zatorej nekaj ničnega, ki postane vzrok šele če in tedaj, ko se udejani v svoji posledici, lahko tudi Bog obstaja zgolj kot *causa facta.*

»Zato torej ne smemo misliti, da sta Bog in kreatura dve med seboj različni stvari, temveč sta ena in ista. Zakaj tudi kreatura obstoji v Bogu in Bog se v kreaturi na čudotiv in neizrekljiv način ustvarja, v tem ko sam sebe razodeva, se neviden dela vidnega, nedojemljiv dojemljivega in skrit odprtega, brezformen in brezobličen se dela lepega in krasnega, nadbistven bistvenega, nadnaraven naravnega, enostaven sestavljenega, prost naključja podvrženega naključju in naključnega, neskončen končnega, neomejen omejenega, nadčasoven časovnega, nadprostorski prostorskega, vseustvarjajoč v vsem ustvarjenega in tvorec vsega v vsem narejenega, kot večen začenja biti in negiben se v vsemu giblje in v vsem nastaja vse.«[9]

»(Božja narava) je namreč v prvobitnih vzrokih ustvarjena od same sebe in zato ustvari samo sebe, tj. začne se prikazovati v svojih teofanijah. Vtem ko želi izstopiti iz najbolj skritih koncev svoje narave, v katerih je tudi sami sebi neznana, tj. ne spozna se v ničemer, ker je neskončna, nadnaravna, nadbistvena in nad vsem, kar je moč in ni moč umeti; vtem ko sestopi v principe stvari in ustvarjajoč samo sebe, začne v nečem biti.«[10]

Dogodek božje samostvaritve ni bil nikoli sedanjost, temveč je zmeraj že zgoden — predstavlja zgodovino, ki se ni nikoli zares dogajala, ki pa jo je treba postulirati, da bi obdržali konsistentnost našega sveta. Tudi ona prvobitna enotnost, na kateri naj bi slonela zgradba vesolja, raj, iz katerega da smo bili izgnani, ni nikoli obstajala — kjer naj bi našli tisto zadnjo oporo vsega bivajočega, se nam razodene nerealnost, ki je realnost čistega niča in popolne odsotnosti, razodene se, da tistega, kar nam bi naj bilo odvzeto, nikoli nismo imeli, da Boga v svoji enostavni popolnosti nikoli ni bilo. Kolikor bivamo, smo nujno brez, in prav to je pogoj. Sicer pa vselej že smo. Nemogoče izbire, pred katero naj bi bil postavljen Bog, ko se je odločal o stvarjenju, sploh ni oziroma je od vekomaj v preteklosti, saj lahko o njej govorimo le, ko smo že izbrali.

Sedaj tudi ni več težko pojasniti niča stvaritve, ki je teologom delal toliko preglavic.

»(Božja narava) namreč ne potrebuje nikake druge snovi, ki ne bi bila ona sama, v kateri naredi samo sebe; sicer bi se zdela nemočna in sama v sebi nedovršena, če pa bi od drugod dobivala pomoč za svoje prikazovanje in dovršitev. Od samega sebe prejme torej Bog pogoje (occasiones) za svoje teofanije, tj. za božje prikazovanje, zakaj vse je iz njega in po njem in v njem in za njega. Potemtakem je on sam tudi snov, iz katerega je bil, kot beremo, ustvarjen svet.«[11]

Nič, iz katerega je Bog ustvarjal, je tako prav on sam, ki je preko teofanije ustvaril samega sebe in s tem iz niča svet. Joannes Scotus ostro nastopa proti tistim, ki so ponudili kako drugačno rešitev in, denimo, trdili, da predstavlja ta nič odvzem (privatio) vsakega bistva ali pa neoformljeno materijo. Če prvo,

potem bi moralo niču, ki predhodi svetu, predhoditi še nekaj drugega, torej bi še pred svetom in ničem obstajalo nekaj. Če drugo, potem bi zunaj Boga in neodvisno od njega obstajalo še nekaj ter bi tako imeli dva počela, svet pa ne bi bil ustvarjen iz niča marveč iz nečesa. In ker zunaj ali pred Bogom ne more biti ničesar, je nič stvarjenja spet on sam kot nebivajoč, pri čemer je treba to razumeti v smislu absolutne negacije (logične), do katere se lahko dokopljemo le preko abstrahiranja. V interpretaciji te dogme se pojavljajo težave le, če nič in Boga pred svetom mislimo kot nekaj stvarno obstoječega, ne pa, kot Erigena, na simbolni ravni, kjer je ta nič hkrati tudi vse.

»In tako on ustvari vse iz niča, iz svoje kajpada superesencionalnosti proizvede esence, iz negacije vsega, kar je in kar ni, afirmacija vsega, kar je in kar ni.«[12]

Creatio ex nihilo je potemtakem prehod — iz niča ali čiste biti v nekaj —, ki utemeljuje bivanje, sestop iz popolne nerazločenosti, kamor so z Besedo vnešena določila, ki razločijo prejšnjo enost. Božje samorazodevanje in samoustvarjanje pa je v bistvu samonegacija: za Joannesa Scota pomeni afirmacija višjega negacijo nižjega in negacija višjega afirmacijo nižjega (ter obratno). Edini način, da vse afirmiramo, je tako prav negacija tistega najvišjega, se pravi Boga samega. Absolutna afirmacija, s katero je bil ustvarjen svet, je absolutna negacija.

Bog ga lahko ustvari le tako, da se sam izvzame, izvrže iz njega. Ker pa je Bog sam na sebi nič, je kreacija iz niča prav negacija tega niča, s katero je v kreaturi Bog šele ustvarjen. Bog je tako v stvaritvi afirmiran in zanikan hkrati. Obstaja sicer zase, ne pa tudi za kreaturo, saj je zaenkrat bodisi v celoti onstran, bodisi isto kot kreatura. Kot tak pa je spet ničen, saj dajeta tako afirmacija negacije kot negacija afirmacije isti rezultat. Med njima je razmerje identitete, v kateri je Bog v celoti on sam in hkrati drugo samega sebe, a obakrat kot zanikan. To je stanje, ki bi ga lahko ponazorili s primerom, v katerem bi se sfera označencev in označevalcev brez preostanka prilegali druga drugi: na eni strani bi bile stvari same, na drugi njihovi znaki, ki bi v sebi zaobsegli ves svet. A s tem bi se njuno razmerje odpravilo, saj med znakom in stvarjo ne bi bilo nobene razlike. In ker nam je stvar dostopna le preko svojega znaka, znak pa ima pomen le, če označuje kako stvar, bi v tem primeru ostali brez obeh, brez kakršnegakoli pomena. Lahko bi zgolj skakali med vsem in ničem, stvarjo samo in praznim znakom. Bili bi ali popolni sužnji Boga, ali pa povsem brez njega, in to pulziranje bi bilo pravzaprav znamenje njegove lastne norosti. Nujno je torej, da se znotraj reda znakov pojavi nek paradoksni označevalec, ki v sebi zgošča in reflektira vse ostale in čigar funkcija je zgolj v tem, da označuje samega sebe (in s tem vse ostale) kot označevalca. Red stvari se tedaj vzpostavi kot tisto drugo, česar znaki so označevalci, kot negacija ničnega (reda označevalcev), to pa zato, ker ta v sebi že vsebuje negacijo samega sebe. Šele ko se negacija v nanosu sama nase podvoji, se kot tisto, česar negacija naj bi bila, postavi njegovo nasprotje (bistvo je videz, a kot videz videza). Šele ko se v redu ustvarjenega, v katerem se je v svojem Sinu ustvaril tudi Bog sam, Sin še enkrat pojavi, ko se torej stvaritev podvoji in reflektira sama vase — saj je Sin identičen s stvaritvijo in je potemtakem Jezus Kristus Sin znotraj Sina, nek partikularen del ustvarjenega, ki pa v sebi zaobsega celoto ustvarjenega —, se vzpostavi distanca in hkrati vez med stvaritvijo in Stvarnikom. Bog je drugo kreature, kreatura sama zase nekaj ničnega. Jezus Kristus je tudi neka kreatura in kot tak ničen, hkrati pa kot Sin zaobsega celoto kreature. On je torej on sam in drugo samega sebe. *Je* torej tudi drugo kreature. Torej je Bog. Torej Bog je. Stvarjenje je s tem zaključeno.

Če bi sedaj poskušali povzeti božjo brezčasno zgodovino, bi jo lahko strnili v tri momente. Najprej Boga samega v resnici nikoli ni bilo in je v svoji neoma-

deževanosti čisti nič. Ko ustvari vselej že ustvarjeni svet, ustvari tudi samega sebe, vendar za to ceno, da je sam izvzet iz sveta in zanikan. Sedaj pa se zaradi nekega paradoksnega elementa znotraj sveta, ki pravzaprav izpričuje nepopolnost stvaritve, vse njegove kvalitete vzvratno preslikajo na Boga, ki šele sedaj, čeprav prediciran neustrezno oziroma prav zato, postane klasični vsemogočni Bog, ter se vzpostavi mit o zlati dobi, ki je v resnici nikoli ni bilo. Razcep med Bogom in kreaturo, ki še vedno ni odpravljen, je tako, povedano s Heglom, razcep znotraj samega Boga, ki nikoli ne more biti on sam. In če tudi angeli niso nikoli videli Boga samega, temveč le njegove teofanije, potem zato, ker tam zadaj za njimi ni ničesar. Bog je svoje lastno prikazovanje; kar pri tem ostane skrito, je, da tistega, kar naj bi ostalo skrito, sploh ni: Bog sam je luknja sveta. Povedano drugače, Bog je ustvaril svet zato, da bi zakril, da njega samega ni.

II.

Stvarjenje sveta pri Schellingu in Heglu

Težave z Bogom so bile s tem seveda samo še bolj očitne. Filozofom je tudi naprej vedno znova spodletelo utemeljiti absolut, kakršen se pojavlja v običajni predstavi, v kateri nastopa kot vseobsegajoč, popoln in brez kakršnihkoli njemu lastnik pomanjkljivosti. Resnični problem pa ni toliko v Bogu kot v dejstvu, da poleg njega obstaja še neki končni svet: ni namreč jasno, zakaj bi se naj Bog v svoji (domnevni) prvotni popolnosti sploh odločil, da bo ustvaril naš svet, v katerem je že samo sredstvo, kakor tudi nujni razcep med bistvom in bivanjem, porok, da stvarstvo ne more biti popolno. To pa potem vzvratno prizadene tudi samo božjo osebo. Zakaj se je torej odločil, da ustvari nekaj sebi drugega, končnega, ko pa naj bi bil po tej predstavi samozadosten in absoluten, prav kolikor sveta ni?

Načelni možnosti za eksplikacijo tega problema bi bili dve. Po eni strani bi lahko predpostavili neko njemu lastno nujnost, ki ga je gnala, da ga ustvari. Toda, s tem bi Bog ne bil več neodvisen in tako ne več popoln, nasprotno, sredi njega samega bi zevala luknja, ki bi jo poskušal zapolniti z nujno pomanjkljivim stvarjenjem. Druga možnost pa je, da, če je Bog sam na sebi popoln, potem pač ne more biti nikakršne nujnosti stvarjenja, zaradi česar se dejstvo, da svet obstaja, izkaže za nekaj povsem nepredvidljivega in radikalno kontingentnega: svet pač je, povsem enako ga lahko tudi ne bi bilo. Ker bi bil tedaj svet posledica neke nikakor utemeljene odločitve bodi, morda kot igra, ki jo igra zdolgočaseni ali nemara nori Bog, se njegova nepopolnost vzvratno spet preslika tudi na njega samega, ker se je — čeprav mu te svobode ne moremo odtegovati — spustil v takšno nespametnost. Bodisi da je s stvarjenjem svojo pomanjkljivost preložil na nas, ali pa da svet temelji na niču neke nične odločitve, v obeh primerih Bog ne more veljati za popolno in racionalno bitje. Če smo torej dosledni, nam v okviru te predstave že samo dejstvo, da obstajamo, priča o njegovi lastni pomanjkljivosti.

Schelling, eden zadnjih filozofov, ki se je še zavedal pomembnosti tega vprašanja, torej v strogem pomenu te besede eden zadnjih filozofov sploh, je videl vzrok za njegovo nerešljivost v tem, da je Bog že vnaprej predstavljal bitje, ki je v celoti drugačno, nasprotno od nas: ravno zato, ker je bil postavljen v onostranost, je bilo nujno, da se nam je prikazoval kot prazen in pomanjkljiv pojem. Kolikor pa je Bog dejansko bitje, je treba v njem pripoznavati vse lastnosti človeškega bitja. Merilo absolutnosti tedaj ni več popolnost v svoji nespre-

menljivi samozadostnosti — to je, nasprotno, tako rekoč nekaj mrtvega, neresničnega —, temveč subjekt v vseh svojih notranjih raznolikostih, napetostih in nasprotjih. Zato je treba postulirati, da sta, kakor v nas, tudi v Bogu prisotna dva zoperstavljena si principa. Bog nam je v vsem podoben, z edino izjemo, da je neodvisen in da je v njem vse neskončno. Šele s tem postane nekaj konkretnega in šele sedaj lahko služi kot ključni pojem ontologije. Alternativa, kakor je bila postavljena zgoraj, pa je tako razrešena le za ceno odpovedi nekemu tradicionalnemu pojmovanju absoluta. Bog več ne predstavlja neokrnjene prezence polnega bivanja; znotraj njega samega je na delu neko neskladje, razcep, ki sploh šele omogoča kakršnokoli vsebinsko opredelitev. Ne mrtva, statična popolnost, ki biva nespremenljiva zunaj našega sveta, temveč celota, ki ni cela, celota, ki ni brez neke luknje, je Bog. Na ta način je absolut razumljen kot nenehno udejanjajoči se proces, ki bi naj bil sposoben razložiti tudi stvarjenje.

Kako naj bi prišlo do tega? V prvotnem stanju, v kvalitativno drugačni preteklosti, ki ni bila nikoli sedanjost, še pred stvarjenjem sveta, sta bili obe prasili v Bogu še povsem nerazločeni in pomešani med seboj. Čeprav sta ta dva principa, tisto višje in tisto nižje v Bogu, ekspanzivna in kontraktivna sila, ljubezen, idealno, in božji egoizem, realno v Bogu, na nek način že oba obstajala, saj sta si bila drug drugemu pogoj — vsak zase bi se namreč sam uničil —, pa je bil Bog tedaj še v stanju nezavestnosti in ju zato ni mogel ločiti, ju pomiriti. In ker sta ti dve sili kot božji obe neskončni, sta bili med seboj povsem enakovredni (kar označuje Schelling kot ravnodušnost potenc v njem), nobena si ni mogla podrediti druge. Prvotna zgodovina Boga predstavlja tako neskončno pulziranje, njegovo samoraztrgavanje, nenehni boj med prasilami, ki je kot ogenj, ki požira vse okoli sebe. Zaradi tega, po eni strani, razen teh dveh sil ni moglo obstajati nič drugega, Bog sam pa je bil, po drugi strani, pahnjen v neskončno trpljenje in norost, ki ga je parala od znotraj.

Jasno je, da ta Bog ni tisti Bog, ki ga poznamo mi, zakaj slednji je Bog, ki se je svoje norosti že rešil, Bog, ki je tisto realno v samemu sebi, svoje drugo, že potlačil. Vendar pa moramo vselej upoštevati, da predstavljata vso resnico obe zoperstavljeni si strani. Bog je oboje: on sam in tisto, kar v njem ni on sam, kar je manj kot on; je enotnost samega sebe in svojega drugega, je svoja samodistanca. S tem pa je že podana možnost za odpravo tega razcepa ter za vzpostavitev nekega stabilnega razmerja, ki bi Bogu omogočilo, da pride k samemu sebi, da res postane Bog. Treba je le, da se ozave dejanskega stanja stvari in ga vzame nase, da pripozna svojo samorazcepljenost, se tudi sam razkolje in si ta dva principa tudi eksplicitno zoperstavi znotraj samega sebe, da, skratka, stanje, kakršno je na sebi, dejansko tudi postavi kot takšno. S tem ničnim, a absolutnim dejanjem se obe sili osamosvojita. Tisto realno v Bogu, njegov egoizem, konktrativna sila, se v istem trenutku strne samo vase v nek neprediren temelj, podlago, na katero se »opre« idealno v Bogu, ki istočasno ekspandira in ustvari svet. Bog — in svet, sploh vsak sistem — se vzpostavi tako, da Bog en del samega sebe, tisto realno v njem, izključi iz sebe, postavi v neko preteklost, in to, kar se v tem procesu potlači, kar ni on sam, tvori osnovo, na kateri temelji. Zato vesolje nikoli ne more biti celo, polno: četudi se proces stvarjenja nadaljuje še naprej v postopnem prisvajanju izvrženega, ga ne more nikoli docela integrirati vase, saj bi si v tem primeru spodmaknil podlago, v kateri korenini. Neki, naj bo še tako majhen košček realnega, vselej ostane zunaj, izvržen, ker se okoli njega in na njem organizira simbolni univerzum. Neka luknja v vesolju je tako nujni pogoj za njegov obstoj.

Pa vendar: Ali ni nemogoče priti za hrbet temu absolutnemu dejanju, mar ni v njem vsebovan nek presežek, ki se ga ne da zaobseči v to podobo stvarjenja sveta? Dogodki so se vsekakor morali odvijati na ta način. Če bi namreč ne prišlo do dejanske postavitve razcepa znotraj Boga, ne bi moglo priti do prehoda in stvarjenja. In če se, po drugi strani, višji princip ne bi povzpel nad nižjega, temveč

obratno, bi obstajal le Bog kot neskončno egoistično bitje, oziroma še to ne, ker bi v tem primeru Bog še zmeraj ostal zraščen s svojo bitjo, zaradi česar ne bi bil bivajoč. Spet bi padli nazaj v prvotno stanje, saj bi bil brez temelja. Edino možno in nujno je torej, da je Bog v svoji absolutni odločitvi izključil iz sebe in postavil za svojo oporo tisto realno v sebi, ki šele iz tega razloga dobi označbo njegovega drugega. V svoji prvotni enotnosti mu namreč obe prasili, egoizem in ljubezen, pripadata na docela enak način, obe sta v povsem enaki meri on sam, med njima je tako rekoč razmerje identitete. Šele ker se lahko Bog vzpostavi zgolj kot Bog ljubezni, ker lahko le v tem primeru pride do samega sebe, je kontraktivna sila tisto, kar v Bogu ni on sam. Bog je Bog ljubezni, ki je ustvaril naš svet, le zato, ker je egoistični Bog — kar bi bil sicer Bog v čisti obliki, ki je nasprotje Boga ljubezni — pojem, ki se, kot smo nakazali zgoraj, sam razpusti. Iz tega pa izhaja, da Bog ni ustvaril sveta zato, ker bi v obeh principih, ki ju lahko označimo tudi kot dobro in zlo, videl kakšno posebno (denimo etično) razliko, saj sta ta zanj po vrednosti povsem identična, temveč nasprotno zato, ker je to edini način, da pride do samega sebe. Resnica njegove ljubezni je tako njegov egoizem. Do istega rezultata se lahko dokopljemo še po drugi poti. Kakor temelji idealno na realnem v Bogu, je tudi podlaga njegove ljubezni njegov — resda zatrti, a vendar — egoizem, zaradi česar se izkaže, da je notranji pogoj dobrega zlo, da to leži v njegovem osrčju. Resnica dobrega, njegova potlačena resnica, je spet zlo.

Dasi je sedaj jasno, da je ta proces dejansko moral potekati tako, pa še zmeraj — in to je tisto mesto, ki deluje kot presežek — ni razloženo, zakaj je do tega sploh prišlo, kaj je bil vzrok, ki je sprožil proces stvarjenja. Povedano drugače, še zmeraj ostaja vprašanje, od kod je lahko prišel tisti razloček, impulz, ki bi Bogu omogočil, da se je iz nezavestnega stanja vzdignil do zavesti. Če sta bili obe prasili sprva nerazločeni in v neskončnem pulziranju, ki zaradi njune popolne enakovrednosti ne more rezultirati v ničemer novem, Bog pa je sam še brez zavesti, impulz za ozavedenje ne more priti od znotraj. Ker pa po drugi strani, mimo tega ni ničesar, ne more priti niti od zunaj (zunanjosti strogo vzeto sploh ni). V tem sistemu torej ni nobene imanentne zakonitosti, ki bi lahko pojasnila, zakaj je prišlo do stvarjenja. Med obema ravnema — pred in po — ni sistemsko logičnega prehoda. Sam trenutek stvarjenja, moment začetka, ostaja nezaobsežen, sprejememo ga lahko le kot dejstvo. Zato tudi med preteklostjo in sedanjostjo ne more biti kontinuitete, nikakršnega odnosa. Gre za dve kvalitativno radikalno drugačni ravni. Preteklost je vselej že preteklost, ki je kot dejanske in sedanje ni moč misliti. Šele ker — in ne ko — šele ker se je Bog ločil od svoje biti ter jo potisnil stran od sebe, se je naredil za nekaj resnično bivajočega in tako vzpostavil področje sedanjosti, katerega drugo predstavlja preteklost. Tista preteklost je torej, če jo vzamemo samo zase, nekaj nerealnega, ničnega. Če je Schellingu nemara uspelo najti temelj, na katerem bi lahko zgradil stavbo sveta, pa se mu je njegov začetek izmaknil sistemskemu zajetju.

Naj tukaj navedemo še neko podrobnost, ki ga bo še bolj približala problemskemu okvirju, ki se ga navadno podaja pod Heglovim imenom, in ki nam bo nemara ponudila mrežo, ki nam utegne pomagati pri interpretaciji domnevnih nekonsistentnosti, ki se jih očita Heglu. Že zgoraj je bilo razvidno, da Schelling obravnava razmerje med obema prasilama v Bogu na enak način kot razmerje med pojmoma biti in bivanja, ki sta sicer zelo sorodni kategorijama iz začetka Znanosti logike. Prvi ustreza nižjemu in drugi višjemu principu. Če je bit torej podlaga bivanju, je sama vselej že v preteklosti oziroma je vselej že prešla v bivanje, ki šele slednje predstavlja nekaj dejanskega. Bit sama pa je kot taka nekaj ničnega, nerealnega, nebivajočega. Svoj pomen ima lahko le, kolikor jo mislimo v odnosu do bivajočega, se pravi kot nekaj, kar je na sebi že zanikano, kar je že prešlo v bivanje, pa četudi trenutek prehoda, začetek sam, ni bil pojasnjen.

No, Heglov problem začenjanja se na videz zastavlja na drugačen način. Njegova glavna namera je predvsem v tem, da bi razvil znanost logike, ki bi bila docela neodvisna od kakršnihkoli predpostavk ali trditev, ki bi jih prevzela od drugod. Edino kot taka, se pravi kot samozadosten, vase reflektiran sistem, kjer bi se dalo vsako kategorijo razložiti na imanenten način, bi lahko pretendirala na mesto čiste znanosti, ki bi, namesto da bi bila pogojena s vselej nepreverljivimi zunanjimi tezami, nasprotno, sama predstavljala čvrsto osnovo, na katero bi se lahko navezale druge znanosti. V tem je, najprej, že vsebovano drugačno pojmovanje resnice, ki ne more biti več v skladnosti mišljenja s predmetom, ki nam je kot zunanji prepovedan. Pravzaprav naj bi šele Logika in sicer v celotnem obsegu svojega razvoja — torej ne kot neka formula, temveč kot proces — pokazala, kaj da je resnica, ki tudi nje ni mogoče definirati vnaprej. Iz tega pa se, drugič, vzpostavi paradoks, ki, kot se zdi, še pred začetkom ovrže možnost takšnega podjetja: če naj na koncu sploh dospemo do resnice same, mora biti namreč že prvi korak na nek način resničen, biti mora že korak znotraj polja resnice. Resnica kot rezultat predpostavlja tisto prvo resnično, tega pa ne moremo poznati, če ne vemo, kaj je resnica sama. Tudi ne moremo kar na slepo izbrati kakega naključnega začetka, saj se mora že na njem samem pokazati nujnost, da se začne prav s tem začetkom in z nobenim drugim: če torej na začetku še ne vemo, če smo izbrali pravega, je to že dokaz, da je napačen. In (zgolj) v tem okvirju sedaj nastopi spis, ki je v marsikaterem oziru enkraten, S čim mora začeti znanost? Njegova glavna naloga ni toliko v tem, da bi poskusil nemogoče, da bi namreč že pred začetkom povsem utemeljil začetek s čisto bitjo — takšno utemeljitev lahko poda šele Logika — temveč ta, da bi pokazal, da je za projekt, ki naj bi bil brez predpostavk, čista bit edini možni začetek. S tem pa še ni rečeno, da je iz tega začetka tudi dejansko mogoče izpeljati celotno znanost logike, z njim še ni potrjena možnost takega sistema. Zgolj zato, ker bi jo katerikoli drugi začetek že vnaprej spodkopal, lahko edinole čista bit predstavlja začetek te znanosti, če je, seveda, kaj takega sploh možno. Argumentacija je pravzaprav preprosta. Začetek ne more biti nič konkretnega, določenega — s tem bi bil že neka predpostavka. Prav tako mora biti tudi absolutno neposreden, zakaj posredovanost bi pomenila že nekaj razločenega in s tem določenega. Začetek je lahko torej edino absolutno nedoločeno in neposredovano: čista bit.

Toda, mar je to vse, kar je v igri v tem spisu? Naša teza je, prvič, da se z njim zgodi začetek sam, da prav tekst o začetku predstavlja začetek in ga postavi kot nek faktum, česar se sicer ne bi dalo izpeljati znotraj Logike, in, drugič, da je začetek v Logiki ponovitev, podvojitev tega, kar se je zgodilo v onem spisu, da, skratka, prve tri kategorije Logike, torej vse do Dasein, predstavljajo refleksijo onega začetka, ki jih sploh šele omogoča. V prid tej tezi govorijo že čisto formalno določila tega teksta. V njem namreč ne gre za logično izvajanje kategorij, zaradi česar bi prej spadal v opombo za kakim poglavjem ali pa — je tudi naslovljen — pred samo Logiko kot še eden predgovor ali uvod. Vendar pa je samostojen in se nahaja na prav posebnem mestu: že znotraj Logike, saj stoji za naslovom prve knjige (Nauk o biti), in hkrati na nek način še zunaj nje, saj je po drugi strani pred kakršnokoli posamezno kategorijo (bit oziroma določenost). Zapolnjuje torej prav tisto nemogočo točko prehoda, kjer se stvar sama že je in hkrati še ni začela, predstavlja prav tisto enotnost biti in niča, začetek sam. To je začetek, ki postavi začetek kot dejstvo, še preden se Logika resnično začne, začetek, ki ni logičen, ki pa kljub temu mora spadati v Logiko, za katero lahko zaradi tega rečemo, da se začne dvakrat. In prav v tej samodistanci, samopodvojitvi je nemara treba iskati njen ključni moment. Toda, pojdimo po vrsti.

Že Heglovim sodobnikom, tako privržencem kot njegovim nasprotnikom, se je začetek s čisto bitjo kazal bodisi kot paradoksen bodisi kot ulica, ki je brez izhoda. Če namreč čisto bit označimo kot absolutno neposrednost ali kot enakost

zgolj s samim seboj — oziroma če jo sploh kakorkoli označimo —, smo jo s tem že spodkopali, iztrgali iz njene čistosti. Neposrednost že vsebuje razloček do posredovanega in enakost razliko do neenakosti, v obeh primerih pa je že prisoten nek odnos (do drugega) in s tem posredovanje. Hegel lahko na to odgovori le, da je treba obe označbi, ker gre za začetek, jemati v njuni enostranskosti, torej le kot nekaj, kar ni tisto, nekaj, kar se nanaša izključno nase in ne na drugega. Toda potem to sploh ni več nekaj, je nerealno in nemisljivo. Predvsem pa so menili, da iz čiste biti oziroma njene enotnosti s čistim ničem ni moč izpeljati kategorije nastajanja, katere rezultat bi dal obstoj (bivanje), skratka, Heglu so vrnili isti očitek, ki ga je on naslovil na Parmenida in Spinozo, da sta namreč morala v svoj sistem, da bi ta sploh kaj predstavljal, vnesti neki tujek. Če postavimo za osnovo polno bit, se zaradi njene enostavnosti ne moremo pomakniti niti za ped naprej in tako ostanemo zgolj pri njej. Začetek je tedaj tudi že konec, bit pa se izkaže za popolnoma prazen pojem, isto kot nič. A to ni tisto, kar je hotel Hegel. In slednjič si v razreševanju tega problema ne moremo pomagati niti z logiko refleksije, v kateri bi bilo sicer moč videti tisti motor, ki žene ostale dele Logike. Prehajanje niča v bit ter obratno bi nemara res lahko zapopadli kot negativni odnos do samega sebe in, ker je drugo biti ona sama, bi bil rezultat tega gibanja spet bit. Ta bi kot posredovana, skozi samonanašanje, bila sedaj določena, hkrati pa bi bila tudi neposredna, saj se negativni odnos do samega sebe sam odpravi. Struktura postavljajoče refleksije namreč s tem, da postavi že postavljeno, odpravi njegove predpostavke. Vendar pa, če izhajamo zgolj iz enotnosti biti in niča kot take, tu manjka ključni pogoj: refleksija lahko svoje delo naveže le na nekaj konkretnega, v sebi že zanikanega, posredovanega. Četudi sta eno in isto, je namreč prav tako treba reči, da ni med njima popolnoma nobenega odnosa, tako da bi eden v sebi vseboval že tudi drugega. Nasprotno, oba, tako bit kot nič, že vsak zase predstavljata njuno enotnost v celoti in tudi slednje, to, kar imenuje Hegel nastajanje, se tako spet giblje na isti ravni. Prve tri kategorije Logike ne samo, da ne tvorijo paradigme dialektične triade, temveč gre pri njih le za trikratno ponovitev enega in istega.

Obema ugovoroma je tako dejansko treba priznati njuno težo — čista bit je res nekaj nerealnega, iz njene enotnosti s čistim ničem kot take, vzete samo zase, res ni moč izpeljati določene biti —, a hkrati je treba dodati, da zgrešijo svojega naslovnika. Hegel vse to že ve.

»*Čista bit in čisti nič je torej isto.* Kar je resnica, ni niti bit niti nič, temveč to, da bit v nič in nič v bit — ne da preide, temveč je prešla.«[13]

Bit in nič sta le v izginevanju oziroma sta vselej že izginula, vselej že pretekla. Tega ne gre razumeti kot zgolj še eden način, kako povedati, da je logika kot znanost zunajčasovna; gre, nasprotno, za mesto, kjer vanjo vdre čas v svoji najbolj dinamični obliki: čista bit je misljiva le kot pretekla in pod pogojem, da je dejansko pretekla, da je že prešla v bivanje, ki je njena negacija. Pojem čiste biti je nujno vzvratna konstrukcija, ki predstavlja tisto drugo ali predhodno bivajočega. Tako je že v njej sami vsebovano, da mora preiti v obstoj, oziroma ta prehod je prav ona sama. Enotnost biti in niča je tisti neujemljivi, neanalizabilni (!) trenutek začetka, v katerem sta oba absolutno združena in neločljiva in hkrati absolutno ločena, neka nemogoča entiteta, katere del je že celota, moment, ki je že po definiciji drugo samega sebe. Kajti začetek ne more vztrajati pri sebi. Ker je nujno začetek nečesa, je gibanje, ki odpravlja samega sebe; o njem lahko govorimo šele s pozicije njegove posledice, nečesa: nikoli ne moremo reči, to je začetek, temveč zgolj, to je bil začetek. Povedano drugače, kot on sam je vselej že neidentičen s samim seboj in prav tej njegovi samorazcepljenosti je podana nujnost samoodpravljanja, katerega rezultat je nekaj.

»Je še nič in moralo bi postati nekaj. Začetek ni čisti nič, temveč nič, iz katerega bi moralo nekaj iziti; bit je torej vsebovana tudi že v začetku. Začetek vsebuje torej oboje, bit in nič; je enotnost biti in niča; ali, je nebit, ki je hkrati bit, in bit, ki je hkrati nebit ... Začetek vsebuje torej bit kot nekaj takega, kar se oddalji od nebiti ali jo odpravi, kot nekaj njemu zoperstavljenega.«[14]

Enotnost biti in niča, pojmovana kot začetek, kot tisti vmesni prostor med ničem, ki je zgolj nič, in nečim, kar že nekaj je, potemtakem ne more biti neka statična, samozadostna enotnost, temveč je že v njeni strukturi vgrajena samonegacija, imperativ, da mora preiti v bivanje. Mora, ker je že prešla, kar je tudi pogoj njene misljivosti. To je bit, ki se kot bivajoča ozira nazaj nase, kakšna da je bila, še preden — oziroma prav v trenutku, ko — je prešla v obstoj.

Odgovor na Heglovo vprašanje je tako preprost, celo tavtološki: začeti moramo z začetkom. Sploh lahko začnemo le z njim, kakor je tudi vsaka posamezna znanost morala začeti, razlika je zgolj v tem, koliko se tega zaveda; kolikor smo v znanosti, se je ta že začela, to je dejstvo. S tem pa, ko smo začeli, smo na sebi že prešli v določeno bit. Vsa analiza in razvoj do te kategorije je zgolj postavljanje tistega, kar smo že postavili, refleksija tega, kar se je zgodilo v oni prazni, nični, zgolj formalni gesti začenjanja. A četudi je ta gesta res popolnoma prazna, brez vsake vsebine, se je z njo vzpostavil neovrgljivi faktum začetka, ki je kot minuli vseskoz navzoč, in šele iz tega lahko sedaj Logika izpelje kategorijo Dasein, s katero ona resnično začne.

To dvojnost začenjanja, razliko med prvim in drugim, bi lahko imeli za enega od izrazov neidentičnosti identičnega, ki jo žene naprej. Zaradi začetka, ki je strukturno nujno pretekli, ki se ga ne more zajeti v samem trenutku začenjanja, pride namreč do razcepa med delovanjem in védnostjo, v katerega reflektiranju sestoji Logika. Kolikor pa je ta proces mišljenja kot gibanja tudi sam delovanje, se razcep med njima v isti meri, kot je odpravljen, vedno znova tudi vzpostavi, ohrani. Spet se lahko to nasprotje pomiri le tako, da se ga pripozna kot nepremostljivega in, še več, kot nujni pogoj. »Sprava je spoznanje, da je to, proti čemur je naperjeno negativno početje, nasprotno, njgovo bistvo ...« (WL-I, str. 193).

Kar pa pri tem vseeno ostane na nek način zunaj, je samo dejanje začetka. Ko je Hegel prijel za pero in zapisal S čim se mora začeti znanost?, se je s tem znanost že začela. Vprašanje je bilo odgovorjeno v istem trenutku, ko — oziroma s tem, da — je bilo postavljeno. Je torej zgolj pretveza in kot vprašanje nesmiselno. Ta spis Logiki ne more služiti kot kaka vsebinska opora, temveč je njegova funkcija povsem formalna, ta namreč, da znanost začne, nasploh. Dasi to dejanje kot zgodeno Logika sedaj lahko integrira vase, ni logično dejanje, ni dejanje Logike. Je, seveda, njen pogoj, vsaka znanost — sploh vse, kar je — se je enkrat morala začeti. Toda, zakaj se je začela, je odločitev, ki je ni moč utemeljiti v njej sami. In to je tisto, kar je moč, kot pravi Hegel, obravnavati tudi kot (v tem primeru njegovo) samovoljno (!). Odločitev, ki je po eni strani popolnoma nična, brezvsebinska, minimalna, ki pa je po drugi strani niti vsa Logika kot samovoljne ne more odpraviti. Kolikor pa poskuša Logika kot ontologija zaobseči celoto bivajočega, svet pa je že ustvarjen, gre za dejanje, ki je na nek (vendar ne logični) način imperativno — gre za to, da vzamemo nase to, da smo, da svet je.

Kakor je moral dobiti Schellingov Bog impulz za stvarjenje od zunaj, tako tudi Heglov Bog sveta ne more ustvariti iz samega sebe. Če ga vzamemo v njegovi abstraktni definiciji, kot enotnost biti in niča, zgolj kot takega, ne bi mogel preiti v obstoj. A to je že napaka. Izkaže se namreč, da lahko mislimo Boga le zato, ker je svet že ustvarjen, brez njega bi tudi Bog ne bil Bog. Prav v tem, da pripoznamo stanje stvari, je absolutno dejanje, ki omogoča Heglovo logiko: Bog se je odločil, da ustvari svet, ko je uvidel, da to tako ali tako ni odvisno od njega, da ta že tako ali tako obstaja.

Zdravko Kobe

Literatura

— *Joannis Scoti Opera,* ed. H. J. Floss
Patrologiae cursus completus, Series Latina, CXXII. Accurante J.-P. Migne. Lutetiae Parisiorum 1853

— *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie,* Laon 7—12 juillet 1975, Editions du CNRS, Paris 1977

— Ludwig Noack: *Johannes Scotus Erigena,* Haimann's Verlag, Leipzig 1876

— G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* I, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986

— isti: *Vorlesungen* über die Philosophie der Religion, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986

— M. Dolar in S. Žižek: *Hegel in objekt,* Analecta, Ljubljana 1985

— *Platonismus in der Philosophie des Mittelters* (Hg. von W. Bierwaltes), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969

— W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen,* Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979

— E. Gilson: *La Philosophie au Moyen Age,* Payot, Paris 1944

— *F. W. J. von Schellings sämtliche Werke,* Band VII, Stuttgart/Augsburg 1856—1861

— F. W. J. Schelling: *Izbrani spisi,* Slovenska matica, Ljubljana 1986 (s spremno besedo M. Dolarja)

— S. Žižek: *Filozofija skozi psihoanalizo,* Analecta, Ljubljana 1984

— D. Henrich: *Hegel im Kontext,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975

Opombe:

[1] Joannes Scotus Erigena: De divisione naturae libri V (v: Patrologiae cursus completus, Series Latina CXXII, ed. H. J. Floss), I. knjiga, poglavje 14, str. 462 CD.
[2] DN, II 28, 587 BC.
[3] DN, II 28, 589 AC.
[4] Glej: W. Beierwaltes: Negati affirmatio: Welt als Metapher, v: Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie.
[5] DN, III 4, 633 AB.
[6] DN, III 10, 650 D.
»Kajti Bog ni rod kreature ne kreatura vrsta Boga; tako kot kreatura ni rod Boga niti Bog vrsta kreature. Isto velja za celoto in dele: Bog torej ni celota kreature niti kreatura del Boga, kakor tudi kreatura ni celota Boga ne Bog del kreature.« DN, II 1.
[7] Primerjaj: E. Gilson: La philosophie au Moyen Age, Payot, Paris 1944, str. 212.
[8] DN, III 4, 633 BC.
[9] DN, III 17, 678 BD.
[10] DN, III 23, 689 AB.
[11] DN, III 17, 678 D — 679 A.
[12] DN, III 20, 683 B.
[13] G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, str. 83.
[14] prav tam, str. 73.

Joannes Scotus Erigena

De divisone naturae (Periphyseon)

I. knjiga, poglavje 72 (odlomek)

Učitelj: Kaj misliš? Ali je Bog bil, še preden je vse naredil?

Učenec: Zdi se mi, da je bil.

Učitelj: Narediti /vse/ mu je bilo torej nekaj naključnega. Kajti kar mu ni sovečno in koesencialno, je bodisi nekaj drugega zunaj njega bodisi nekaj njemu naključnega.

Učenec: Ne bi rekel, da je poleg in zunaj njega še kaj drugega; v njem je namreč vse in zunaj njega ni ničesar in nepremišljeno mu ne bi prisodil ničesar naključnega. V nasprotnem primeru ne bi bil enostaven, temveč nekak spoj iz esence in akcidence. Če namreč z njim samim mislimo še kaj drugega, kar ni on sam, ali če mu je kaj naključno, prav gotovo ni ne neskončen ne enostaven; kar pa katoliška vera in resnični razum odločno zanikata. Priznati je treba, da je Bog neskončen in več kot neskončen; je namreč neskončnost vsega neskončnega: in je enostaven in več kot enostaven; je namreč enostavnost vsega enostavnega. In verjeti in razumeti je treba, da poleg njega ni ničesar, ker je on sam obseg vsega, kar je in kar ni in kar more biti in kar ne more biti in za kar se zdi, da mu je zoperstavljeno /contraria/ ali nasprotno, da ne rečem podobno ali nepodobno. On sam je namreč podobnost podobnosti in nepodobnost nepodobnosti, nasprotje nasprotnosti in zoperstavljenost zoperstavljenosti. Vse to namreč on z lepo in neizrekljivo harmonijo združi in uredi v eno skladnost. Kajti za kar se zdi, da si je v delih celote nasprotno in zoperstavljeno, je, vzeto v nasplošnejši harmoniji celote same, skladno in ubrano.

Učitelj: Pravilno razmišljaš in le glej, da se zaradi tega, kar si pravkar dejal, ne boš kesal, ko bo treba to reči tudi v zvezi z ostalim.

Učenec: Nadaljuj tako, kot hočeš: jaz ti bom sledil in ne bom vzel nazaj ničesar, kar sem že dejal.

Učitelj: Boga torej ni bilo, preden ni vsega naredil.

Učenec: Ni ga bilo. Če bi namreč bil, bi mu bilo narediti vse nekaj naključnega, in če bi mu bilo narediti vse nekaj naključnega, bi v njem zaznavali gibanje in čas. Tedaj bi se namreč gibal k tistemu, kar je treba narediti, pa še ni naredil, ter bi bil po času pred svojo dejavnostjo, ki mu ne bi bila niti sovečna niti koesencialna.

Učitelj: Bogu je torej njegovo delovanje sovečno in koesencialno.

Učenec: Mislim in verjamem tako . . .

II. knjiga, poglavje 19 (odlomek)

Učenec: Prosim pa te, da mi razložiš, kaj označuje sveta Teologija z imenom »nič«.

Učitelj: Rekel bi, da se s tem imenom označuje neizrekljiva in nedojemljiva jasnost /claritatem/ božje dobrote, ki je nedostopna in neznana vsakemu umu, tako človeškemu kot angelskemu — je namreč supersencialna in nadnaravna —,

in ki je, kolikor jo mislimo samo zase, ni, niti je ni bilo, niti je ne bo. V ničemer, kar obstaja, je namreč ni moč spoznati, saj ona presega vse; kolikor pa preko neizrekljivega sestopa v bivajoče /ea quae sunt/ postane vidna duhovnemu pogledu, odkrijemo, da je v vsem le ona edina, in je in je bila in bo. Kolikor torej uvidimo, da je nedojemljiva, je ne imenujemo po krivem nič v najvišjem pomenu /per excellentiam nihilum/. Ko pa se začne prikazovati v svojih teofanijah, pravimo, da preide tako rekoč iz niča v nekaj. In kot zanjo upravičeno menim, da je nad vsako esenco, prav tako upravičeno spoznavamo, da je v vsaki esenci, in zato je moč vsako vidno in nevidno kreaturo imenovati teofanija, tj. božje prikazovanje. Od zgoraj do spodaj, tj. od nebeških esenc pa vse do skrajnih teles tega vidnega sveta, se zdi, da se vsak red narav toliko bolj približa božji jasnosti, kolikor bolj skrit ostaja našemu razumevanju. Zaradi tega imenuje teologija nedostopno jasnost nebeških sil čestokrat tema. Ni čudno, saj je tudi sama najvišja modrost, ki se ji /nebeške sile še najbolj/ približujejo, največkrat označena z besedo tema. Prisluhni Psalmistu: *Kakor njegova tema, tako tudi njegova luč.* Kot da bi odkrito dejal: Sijaj božje dobrote je tolikšen, da se ne sprevrže brez razloga v temo tistim, ki ga želijo motriti in tega ne zmorejo. Kajti on edini, kot pravi Apostol, *ima nedostopno luč.* Kolikor nižje se spusti red stvari, toliko bolj jasno se pokaže pogledom tistih, ki ga motrijo. Zaradi tega dobijo forme in podobe čutno zaznavnih stvari ime najbolj jasnih teofanij. Božanske dobrote torej, ki ji pravimo nič zato, ker je zunaj vsega, kar je in kar ni, ne moremo najti v nobeni esenci; iz negacije vseh esenc se spusti v afirmacijo vse celote esenc, iz same sebe v samo sebe, oziroma iz niča v nekaj, iz neesencialnosti v esencialnost, iz neoformljenosti v brezštevilne forme in podobe. Njenemu prvotnemu prehodu /progressio/ v prvobitne vzroke, v katerih nastane, pravi Sveto pismo tako rekoč neoformljena materija; materija namreč, ker je začetek esence stvari, neoformljena pa, ker je najbližja neoformljenosti božje modrosti. Božji modrosti pa po pravici pravimo neoformljena, ker se za svoje izoblikovanje ne obrne k nobeni višji formi; je namreč neskončni vzor vseh form; in vtem ko sestopi v različne forme vidnega in nevidnega, se zgleduje po sami sebi oziroma po svoji izoblikovanosti. Na podlagi že povedanega pravimo, da božje dobrote ni in da je popolnoma nič /omnino nihil/, pa vendar je v vsem in tudi pravimo, da je, saj je esenca celotnega vesoljstva in substanca in rod in vrsta in kvaliteta in kvantiteta in vez vsega in položaj in stanje in prostor in čas in dejavnost in trpnost in vse, karkoli lahko katerikoli um v vsaki kreaturi in okoli vsake kreature spozna.

III. knjiga, poglavje 22

Učitelj: Ne vem pa, kaj naj rečem o tistih, ki sodijo, da je svet nastal /factum fuisse/ iz tistega niča, ki označuje negacijo celotne esence ali privacijo njenega značaja /habitudinis/. Ne razumem namreč, zakaj ne upoštevajo narave nasprotij. Kajti ne more biti privacije tam, kjer ni stanja /habitus/ esence. Zakaj privacija je privacija značaja; in kjer ni najprej stanja, tam tudi ne sledi privacija. Kako lahko torej rečejo, da je svet nastal iz privacije? Kajti če bi bilo to res, bi se trdilo, da je svet sam imel neki značaj, še preden je nastal. In četudi bi bilo tako, kako bi lahko odkrili privacijo njegovega značaja, ko pa ga ni bilo, ali, če je bil, ni nastal iz privacije samega sebe? Če pa ga nikakor ni bilo, preden je nastal, nihče, ki je moder, ne dvomi, da je bil brez vsakega značaja. Toda če je bil brez vsakega značaja, kako je lahko potem nastal iz privacije svojega značaja, ki ga nikoli ni imel? Isto je z negacijo esence. Negacija je namreč popolna odsotnost obstoječe stvari ali stvari, ki bi lahko nastala. Odsotnost kake prisotne stvari ali stvari, ki bi lahko postala prisotna, je namreč odmik /ablatio/ od čutov. Če je torej svet nastal iz odsotnosti, je bila pred njim neka narava in privacija njenega značaja ali odsotnost njene esence je postala pogoj /occasio/ stvarjenja sveta. In sama

narava je bila bodisi Bog bodisi kreatura. In če Bog, smo primorani priznati, da je svet nastal iz privacije značaja ali odsotnosti esence božje narave. Če pa kreatura, tedaj je bila nujno ali vidna ali nevidna. Če vidna, je moral biti pred njo neki drugi vidni svet; če nevidna, ali smo tedaj iz tega razloga prisiljeni priznati, da je ta svet nastal iz odsotnosti nevidne narave, ali pa, da je ta narava v celoti pred svetom? Če pa resnični razum uči, da je celota vse vidne in nevidne narave nastala iz nič ter da pred tem ni bilo nobene narave razen Boga samega, ne razumem, kako naj bi iz odsotnosti ali privacije stvari, ki jih nikoli ni bilo, nastal svet. Če pa bi kdo rekel, da se z imenom nič ne označuje niti privacija niti odsotnost katerekoli esence, temveč obča negacija vsakega značaja in esence ali substance ali akcidence ali preprosto vsega, kar je moč reči in razumeti, potem bi bilo treba zaključiti: nujno je torej, da se s to besedo imenuje Boga, ki je edini z negacijo vsega, kar je, v resnici zatrjen, ker se dviga nad vse, kar je moč reči in razumeti, ker ni nič izmed tistega, kar je in kar ni, in ker ga je moč bolje poznati brez vednosti /nesciendo scitur/. In tako bo prišlo do soglasja med nami in tistim, s katerim, se, kot se je zdelo, nismo strinjali. Če pa bi odgovoril: pravim, da se z ničem ne označuje tiste negacije, s katero se zanika, da je Bog nekaj izmed tistega, kar je, temveč ona, ki zanika Boga in kreaturo — bomo nujno priznali, kar smo poskušali zanikati, tj. da je svet nastal iz negacije ali privacije Boga in kreature. Svet je tako nastal iz neoformljene materije: neoformljena materija iz popolnoma nič: tako je tudi svet nastal iz popolnoma nič. Kajti mislim, da si ne bo upal reči, da je vse, kar je, bodisi Bog ali kreatura, bodisi ne Bog ne kreatura. Če pa bi to rekel, bi ga prištevali med tiste, ki pravijo, da je materija, iz katere je, po njihovem mnenju, Bog naredil svet, sovečna Bogu. Toda če je res vse, kar je, bodisi Bog ali kreatura, in nihče, ki je razumen, ne misli, da je svet nastal iz negacije Boga in kreature, preostane kot vzrok stvarjenja sveta samo tista negacija, ki Boga z odstranitvijo vsake kreature povzdigne nad vse, kar je moč reči in razumeti, in razglaša, da ni nič izmed tistega, kar je in kar ni. Kajti v tem oziru je to največji argument. Če sta Bog in kreatura dvoje, sta ali iz enega principa in sta zato iste narave — kajti iz enega principa ne nastanejo stvari, ki so si po naravi nasprotne: nadenejo si namreč naravo svojega principa —, ali pa sta /Bog in kreatura/ kot taka dva principa, ki sta si nasprotna. Substancialno pa nista dvoje temveč eno. Če pa Bog in kreatura nista dvoje, sta eno in isto; ali pa sta enaka in dobeden ne izhaja iz drugega. Če sta namreč dvoje, je nujno, da nastaneta iz enega. Če pa Bog ni nastal iz ničesar, kreatura pa iz Boga, je eden nastal iz drugega in nista enaka; kajti nekaj ne nastane iz nečesa njemu enakega. Toda če bo kreatura iz Boga, bo Bog vzrok, kreatura pa posledica. Če pa posledica ni nič drugega kot udejanjeni vzrok, sledi, da Bog postane vzrok v svojih posledicah; kajti iz vzroka ne preide v njegove posledice nič, kar bi bilo tuje njegovi naravi, kot se tudi v svetlobi in toploti ne pokaže nič drugega kot ognjena moč sama. Če pa bi rekel, da eno porodi sebi enako eno, kot je tudi Bog Oče kot eno porodil sebi enako eno, tj. Boga Sina, je lahko prepričan, da se zelo moti. Kajti najvišja in sveta Trojica ni eno in eno in eno, temveč v treh neločljivih substancah enostavno in posamezno eno in to eno je mnogotero le po zmožnosti, ne po številu, in ni katerokoli eno, temveč obče in neskončno eno, nad vsakim enim, ki ga je moč imenovati in razumeti, torej eden od enega, ne eno od enega, Sin od Očeta. Toda tega sedaj ne govorimo zoper tiste, ki tako razlagajo dogme; naš namen je le, da, kolikor moči dopuščajo, raziščemo, kaj se označuje z imenom »nič«, iz katerega je, kot verjamemo, Bog ustvaril svet . . .

Prevedla Nataša Homar

F. W. J. von Schelling
Stuttgartska privatna predavanja (1810)

II.

Razloček med višjim in nižjim v Bogu

Označba razmerja dveh principov v Bogu s pojmi bivajočega in biti ali bivajočega in nebivajočega

Izpeljava pojma bivajočega

Nadaljnja dedukcija dveh principov v Bogu kot nasprotja sebstvenosti in ljubezni

II.

Brez dvoma so Vam bili marsikateri izrazi, npr. kontrakcija v Bogu in podobni, tuji. Zatorej mi dovolite splošno pojasnilo o tem, ki bo razjasnilo smisel mojega pogleda samega.

Če si hočemo izoblikovati kako idejo o prabitju, njegovi biti in življenju, imamo pravzaprav izbiro le med dvema pogledoma.

a) Bodisi nam je prabitje nekaj naenkrat dovršenega in nespremenljivo obstoječega. To je običajni pojem Boga — takoimenovane umske religije in vseh abstraktnih sistemov. Toda bolj ko izmotavamo ta pojem Boga, več življenskosti izgublja za nas, manj ga je dojeti kot dejansko, osebno, v pravem smislu, kot mi, živeče bitje. Če /pa/ zahtevamo Boga, ki bi ga lahko imeli za povsem živo, osebno bitje, tedaj moramo prav tako tudi nanj gledati povsem človeško, privzeti moramo, da ima njegovo življenje /kar/ največjo analogijo s človeškim, da je v njem poleg večne biti tudi večno nastajanje, da mu je, z eno besedo, s človekom skupno vse razen odvisnosti (Hipokratov izrek).

Ob tej predpostavki bi Vam rad sedaj to, kar /je bilo/ doslej /rečeno/ z bolj znanstvenimi izrazi, povedal na obče človeški način:

Bog je dejansko bitje, ki pa nima ničesar zunaj sebe ali pred seboj. Vse, kar je, je on po samemu sebi; izhaja iz samega sebe, da bi slednjič spet tudi končal čisto v samemu sebi. Z eno besedo torej: *Bog naredi samega sebe,* in kot je gotovo, da naredi samega sebe, tako je gotovo, da ni nekaj takoj od začetka dovršenega in obstoječega; kajti sicer mu ne bi bilo treba, da se naredi. — Kaj pa je potemtakem prvotno stanje, v katerem se nahaja prabitje, ki biva docela zgolj v sebi, ki zunaj sebe nima ničesar?

Ves živ obstoj /Deseyn/ začenja od nezavestnosti /Bewußtlosigkeit/, od stanja, v katerem je vse še neločeno skupaj, kar se potem posamič evolvira iz njega; tu še ne obstaja zavest z ločitvijo in razločitvijo. Prav tako se začne tudi božje življenje. Vse vsebuje v samem sebi; je neskončna polnost ne samo enakovrstnega temveč tudi neenakovrstnega, toda v popolni neločenosti. Bog obstaja tu le še kot tiho premišljanje o samemu sebi — brez vsakega povnanjanja /Aeußerung/ ali razodetja. To /je/ stanje, ki smo ga označili kot ravnodušnost potenc v njem. V sebi je to že absolutna identiteta subjektivnega in objektivnega, realnega in idealnega, toda to ni *za sebe samega,* temveč bi bilo le za opazujočega tretjega,

takega pa na pojmljiv način ni. Že vnaprej pa lahko rečemo, da /je/ pravzaprav celotni proces stvarjenja sveta, ki /je/ še vedno neprenehoma življenjski proces v naravi in zgodovini — da ta pravzaprav ni nič drugega kot proces popolnega ozavedenja, popolnega poosebljanja Boga. — To, kar vzbuja pozornost, bi pojasnil z naslednjim.

V nas sta dva principa, eden nezavesten, temen, in eden zavesten. Proces našega samoizoblikovanja /Selbstbildung/, naj se poskušamo izoblikovati glede na spoznanje in znanost ali nravstveno ali tudi povsem neomejeno skozi življenje in za življenje, pa ta proces vselej sestoji v tem, da to, kar v nas obstoji nezavestno, povzdignemo do zavesti, da prirojeno temo v nas povzdignemo do luči, da, z eno besedo, dospemo do luči. Isto je z Bogom. Pred njim prihaja sem tema, jasnost prodre šele iz noči njegovega bitja.

Bog ima v sebi ista dva principa, ki ju imamo v sebi mi. Od tistega trenutka naprej, ko se zavemo dveh principov v sebi, ko se v sebi samih ločimo, /ko/ se sami sebi zoperstavimo, /ko/ se z boljšim delom nas samih povzdignemo nad nižjega — od tistega trenutka se *začne* zavest, vendar pa zato še ne polna zavest. Celotno življenje je pravzaprav le vedno višje ozavedanje, večina jih stoji na nižji stopnji in tudi tisti, ki se trudijo, večinoma vendarle ne pridejo do jasnosti in nemara nobeden do absolutne jasnosti — vselej ostane še neki temni preostanek — (nobeden ne doseže vrha svoje dobrote in brezna svojega zla).

Navedeno pa velja tudi za Boga. *Začetek* zavesti v njem je, da se loči od sebe, /da/ se zoperstavi samemu sebi. V sebi ima namreč neko višje in neko nižje — kar smo pravkar označili s pojmom potence. V še nezavestnem stanju ima Bog oba principa sicer v sebi, vendar ne da bi se postavil kot eden ali drugi, tj. /ne da bi/ se spoznal v enem ali drugem. Z začenjujočo se zavestjo pride do tega spoznanja, tj. Bog postavi samega sebe (deloma) kot prvo potenco, kot nezavestno, vendar pa se kot realno ne more kontrahirati, ne da bi se kot idealno ekspandiral, ne /more/ se postaviti kot realno, kot *objekt*, ne da bi se *hkrati* postavil kot subjekt (ne da bi s tem osvobodil idealno); in oboje je *eno dejanje*, oboje absolutno *hkrati*; z njegovo dejansko kontrakcijo kot realno je postavljena njegova ekspanzija kot idealno.

Tisto višje v Bogu obenem sili stran od sebe tisto nižje, s katerim je bilo doslej v indiferenci ali pomešano, in obratno, nižje preko svoje kontrakcije samega sebe loči od višjega — in to /je/ kot v človeku tako tudi v Bogu *začetek* njegove zavesti, poosebljanja.

Toda tako kot človek v procesu svojega samoizoblikovanja ali samozavedenja temnega, nezavestnega v sebi ne izključi iz sebe, si /ga/ ne zoperstavi zato, da bi ga večno pustil v tej izključitvi, v tej temi, temveč da bi to izključeno, to temno samo polagoma povzdignil do jasnosti, da bi ga izoblikoval do njegove /svoje/ zavesti, tako tudi Bog tisto nižje svojega bitja* sicer izključi iz tistega višjega in ga obenem sili stran od samega sebe, vendar ne zato, da bi ga sedaj pustil v tej nebiti, temveč da bi ga povzdignili iz nje, da bi iz sebe izključenega nebožjega — iz tega, kar ni *On sam* in kar /je/ prav zato ločil od sebe, vzgojil, izoblikoval, ustvaril sebi podobno in enako. Stvarjenje potemtakem sestoji v priklicanju tistega višjega, pravega božjega v izključenem.

Seveda pa je to nezavestno Boga nekaj neskončnega tako kot on sam, torej ne tako kmalu izčrpano in od tod trajanje procesa stvarjenja sveta.

Naj Vam takoj odprem še neki nadaljnji razgled: to podrejeno bitje, to temno, nezavestno, kar Bog, kot bitje, nenehno poskuša izključiti, potisniti stran od sebe, od svojega pravega notranjega, /to/ je *materija* (kajpak še ne izoblikovana), in materija /ni/ torej nič drugega kot nezavestni del Boga. Toda vtem ko jo po eni strani poskuša izključiti iz sebe, jo poskuša po drugi spet tudi pritegniti nase, jo izoblikovati do sebe, jo — čeprav podrejeno — vendarle poveličati v svoje višje bitje, iz tega nezavestnega, iz materije priklicati tisto zavestno. Zato proces

stvarjenja miruje le tam, kjer se je iz nezavestnega, iz globine materije predramila in ustvarila zavest, tj. pri človeku; in čeprav je tudi s človekom dvignjena na višjo stopnjo ogromna masa nezavestnosti, ki se nato tudi spet razkroji in priskrbi snov novih stvaritev, pa vendar Bog v človeku najprej miruje; njegov glavni namen je v človeku dosežen.

Za običajni abstraktni način obravnave je vsekakor nenavadno, da bi naj bil v Bogu neki princip, ki ni Bog, ki je nezavesten, ki je manjši kot Bog sam. Kdor si Boga misli kot prazno identiteto, tega seveda ne more dojeti. Dokaz nujnosti te domneve tiči v *temeljnem zakonu* nasprotja /des Gegensatzes/. Brez nasprotja ni življenja. V človeku in sploh v vsakem obstoju je nasprotje. Tudi v nas je neko racionalno in iracionalno. Da bi se manifestirala, potrebuje vsaka reč nekaj, kar ni *ona sama* sensu stricto. (To razumevanje nasprotuje pravzaprav le abstraktnim pojmom Boga kot ens realissimum — illimitatissimum, Bog kajpak ni omejen navzven, pač pa v sebi, kolikor je gotovo, da je neka določena narava.)

Da bi še bolj približali to hkratnost nekega višjega in nižjega v Bogu, /naj/ služi naslednje.

Tisto realno, nezavestno je *bit* Boga, čista kot taka. Vendar pa bit Boga ni isto z Bogom samim, temveč dejansko različno, kot v človeku. Potemtakem je tisto idealno bivajoči Bog ali eksistirajoči Bog ali tudi Bog sensu eminenti. Kajti pod Bogom v strogem smislu vedno razumemo bivajočega Boga. Potemtakem se oba principa v Bogu vedeta tudi kot bivajoče in bit. Idealno ali *zavestno* je subjekt biti, nezavestno le predikat tega subjekta, bivajočega in torej le zavoljo bivajočega.

Če se je torej Bog ločil v samemu sebi, tedaj se je kot *bivajoči* ločil od svoje *biti:* kar je prav tako tudi v človeku najvišje moralno dejanje. Naša bit je le sredstvo, orodje za nas same. Človek, ki se ne more ločiti od svoje biti (postati neodvisen od nje, osvoboditi se je), ki je docela zraščen in ostane eno s svojo bitjo, je človek, kolikor se je povsem pogreznil v svojo sebstvenost /Selbstheit/ in je nesposoben, da bi se vzdignil — moralno in intelektualno — v samega sebe. Kdor se ne loči od svoje biti, temu je tisto bistveno bit, ne /pa/ njegovo notranje, višje, resnično življenje. Prav tako, če bi Bog ostal zraščen s svojo bitjo, ne bi bilo življenja, nobenega vzdiga /Steigerung/. Zato se loči od svoje biti, /da/ je /ta/ le orodje zanj.

Drugi, iz prvega izhajajoči izraz razmerja obeh principov je, da se vedeta kot bivajoče in *nebivajoče.*

Raziskati bistvo nebivajočega, prav v tem je težava, križ vse filozofije. Večno segamo po tem in ga ne zmoremo zgrabiti.

Iz nerazumevanja tega pojma je nastala predstava stvarjenja iz niča. Vsa končna bitja so ustvarjena iz nebivajočega, vendar ne iz *niča.* Tako ouk ón Grkov kot mè phainómena N. T. ni neki *nič,* /to/ je le tisto ne-*subjektivno,* ne-*bivajoče,* a prav zato *bit sama.* Nebivajoče se nam na mnogo načinov vsiljuje kot nekaj, kar je v drugem oziru vendarle spet bivajoče. Kaj je npr. bolezen? To je neko stanje zoper naravo; toliko torej neko stanje, ki ga ne more biti in vendar je, v bistvu nobena realiteta in vendar neutajljivo spet neka strašna realiteta. Zlo je v moralnem svetu to, kar je bolezen v telesnem; če ga opazujemo z ene strani, je najbolj izrecno nebitje in vendar ima neko grozljivo realiteto.

Vsako nebivajoče je *le relativno,* namreč z ozirom na kako višje bivajoče, toda v sebi samem ima vendarle spet tudi nekaj bivajočega; B in A se zato lahko ne ločita v ničemer.

Če je torej B = čistemu nebivajočemu, tedaj B ne more bivati za sebe; v sebi ima spet tudi neki A in je torej (A = B); toda ta *celota* (A = B) se do kakega višjega spet vede kot nebivajoče, kot gola podlaga, gola snov, goli organ ali orodje, medtem ko je *v sami sebi* spet tudi nekaj bivajočega. Če sedaj to uporabimo na tem, kar smo imenovali bit v Bogu: ta je z ozirom na bivajoče v Bogu vsekakor nekaj nebivajočega, do njega se namreč prvotno vede le kot podlaga, kot tisto, kar

samo ni Je, kar zgolj je, da da bi služilo kot osnova resničnemu bivajočemu. A v samemu sebi je vendarle spet nekaj bivajočega.

Z drugimi besedami in kot sem to izrazil tudi drugje: v Bogu ni ničesar čisto in zgolj *objektivnega,* zakaj to ne bi bilo nič; pač pa je to, kar je v razmerju do tistega višjega v Bogu objektivno, na samemu sebi vendarle spet tudi subjektivno in objektivno, ne goli B, temveč A in B.

Še z neke druge strani.

Tudi gola bit v Bogu ni mrtva bit, temveč /je/ v sebi spet nekaj živega, kar samo v sebi spet vključuje tudi bivajoče in bit. Bog sam je *nad* naravo, narava njegov prestol, njegovo podrejeno, vendar pa je v njem vse tako polno življenje, da tudi to podrejeno izbruhne spet v neko lastno življenje, ki je, če ga opazujemo čisto za sebe, povsem popolno življenje, čeravno je z ozirom na božje življenje neživljenje. Tako je Fidias na podplatu svojega Jupitra upodobil boje Lapitov in Kentavrov. In kakor tu — nemara voden le od onega čudovitega instinkta, ki je v vse grških delih — umetnik izpolni tudi podplat Boga s silnim življenjem, tako je tako rekoč tisto najbolj zunanje in najbolj oddaljeno od Boga še vedno polno, silno življenje.

S teorijo dveh principov, ki sta v Bogu eno, se izognemo dvema stranpotema, na kateri ponavadi zaidemo v nauku o Bogu. Glede na idejo Boga lahko namreč zgrešimo po dveh plateh. Po dogmatičnem pogledu, ki velja za ortodoksnega, se na Boga gleda kot na neko posebno, odrezano, posamezno, povsem zase obstoječe bitje, s čimer je torej kreatura povsem izključena iz njega. Splošno-panteistični pogled pa Bogu ne pušča sploh nobenega posebnega, lastnega, zase obstoječega obstoja; nasprotno, razkroji ga v neko občo substanco, ki je le nosilec reči. Vendar pa je Bog oboje: najprej je bitje vseh bitij, toda kot tak mora pač eksistirati tudi sam, tj. kot bitje vseh bitij mora imeti zase neko oporo, neki fundament. Torej: Bog je v svoji najvišji digniteti občе bistvo /allgemeines Wesen/ vseh reči, vendar pa to občе bistvo ne visi v zraku, temveč je utemeljeno in tako rekoč nošeno od Boga kot *individualnega* bitja — *tisto individualno v Bogu je torej osnova ali podlaga občega.*

V Bogu sta tako tudi po tem pogledu dva principa. Prvi princip ali prva prasila je ta, spričo katere biva kot posebno, posamezno, individualno bitje. To silo lahko imenujemo *sebstvenost,* egoizem v Bogu. Če bi bivala le ta sila, bi bival le Bog kot posamezno, odrezano, posebno bitje, ne bilo bi nobene kreature. Ne bilo bi ničesar razen neke večne zaprtosti in poglobitve v samega sebe in ta samovolja Boga bi bila, saj bi bila vedno neskončna sila, razjedajoči ogenj, v katerem kreatura ne bi mogla živeti. (To si moramo misliti po analogiji s silo čudi /Gemüthskraft/, ki se izraža v skrajno zaprtem človeku, za katerega prav zato pravimo, da je mračen in mu pripišemo temno čud). No, temu principu pa od večnosti stoji nasproti neki drugi, ta drugi princip je *ljubezen,* spričo katere je Bog zares bitje vseh bitij. Gola ljubezen pa sama zase ne bi mogla *bivati,* ne bi mogla subsistirati, zakaj prav ker je po svoji naravi ekspanzivna, neskončno odprta, bi se raztekla, če v njej ne bi bilo neke kontraktivne prasile. Kakor človek ne more obstajati iz gole ljubezni, tako tudi Bog ne. Če je v Bogu ljubezen, tedaj tudi srd, in ta srd ali samovolja je v Bogu to, kar daje ljubezni oporo, temelj in obstanek.

No, te sedaj najdene označbe obeh principov so le človeški izrazi za abstraktne označbe: idealno in realno. Ljubezen je idealno, egoizem realno v Bogu.

Prav tako je ljubezen Bog sam, pravi Bog, tisti Bog, ki je po drugi sili. Božji egoizem pa je sila, ki ni sama, temveč le *po kateri* je ljubezen, tj. resnični Bog. Tudi ta principa si lahko mislimo spočetka v neki določeni ravnodušnosti v Bogu, a pri tem, če namreč v vztrajata v tej ravnodušnosti, se ne more razviti niti Bog niti karkoli drugega. Resnična realiteta Boga sestoji prav v dejavnosti in vzajemnem učinkovanju teh obeh principov.

Prvi korak k temu je tudi tu ločitev, da Bog ljubezen v sebi, tj. svoje resnično in pravo sebstvo loči od nepravega. Ta ločitev pa se lahko zgodi le tako,

da se en princip dvigne nad drugega in ta drugi pa se podredi onemu. Podreditev božjega egoizma pod božjo ljubezen je začetek kreacije. Egoizem = prva potenca, ljubezen = druga ali višja potenca. Po golem egoizmu bi ne bila nobena kreatura. Vtem ko pa je podrejen ljubezni, ga ljubezen premaga in to premagovanje božjega egoizma z božjo ljubeznijo je stvarjenje (narava = uklonjena sila). — Božji egoizem je temeljno bistvo narave — ne pravim: on je narava, zakaj dejanska živa narava, kakor jo vidimo pred nami, je že z božjo ljubeznijo prevladani in omiljeni božji egoizem. Vendar pa je on temeljno bistvo narave, snov, iz katere je ustvarjeno vse.

Prevedel Zdravko Kobe

* Das Wesen, kar je moč prevajati tako z bitjem kot tudi z bistvom. Vselej je treba upoštevati obe varianti. (op. prev.)

G. W. Hegel

S čim se mora začeti znanost?

Šele v novejših časih je nastala zavest, da je v filozofiji najti *začetek* nekaj težavnega, in o razlogu za to težavo kakor tudi o možnosti za njeno rešitev se je govorilo na mnogotere načine. Začetek filozofije mora biti bodisi nekaj *posredovanega* ali pa *neposrednega* in ni težko pokazati, da ne more biti niti eno niti drugo; tako sta ovržena oba načina začenjanja.

Princip kake filozofije seveda tudi izraža neki začetek, vendar ne toliko subjektivnega kot *objektivni* /začetek/, začetek *vseh reči*. Princip je neka kakorkoli že določena *vsebina* — voda, eno, nus, ideja —, substanca, monada itn.; ali če se nanaša na naravo spoznanja, s čimer naj bi bil bolj le kriterij kot pa kako objektivno določilo — mišljenje, zrenje, čutenje, Jaz, sama subjektivnost —, tedaj je tu spet vsebinsko določilo tisto, čemur velja pozornost. Po drugi strani pa ostane začenjanje kot tako kot nekaj subjektivnega v smislu naključnega načina, kako se uvede predavanje, neupoštevano in irelevantno, s tem pa /ostane/ tudi potreba po vprašanju, s čim bi kazalo začeti, nepomembna nasproti potrebi po principu kot tistem, v katerem, kot je videti, edinole tiči interes *stvari*, interes, kaj da je tisto *resnično*, kaj je *absolutni temelj* vsega.

Toda sedanja zadrega okoli začetka izhaja iz neke nadaljnje potrebe, ki je še ne poznajo tisti, ki jim gre dogmatično za dokazovanje principa ali pa skeptično za najdevanje kakega subjektivnega kriterija zoper dogmatično filozofiranje, in ki jo povsem zatajijo tisti, ki kot puške začenjajo iz svojega notranjega razodetja, iz verovanja, intelektualnega zora itn. in bi bili radi rešeni *metode* in logike. Če se prej abstraktno mišljenje najpoprej zanima le za princip kot *vsebino*, a ga razvijanje omike privede do tega, da mora paziti na drugo plat, na vedênje *spoznavanja*, tedaj je tudi *subjektivno* početje dojeto kot *bistveni* moment objektivne resnice in porodi se potreba, da bi bila metoda združena s vsebino, *forma* s *principom*. Tako naj bi bil *princip* tudi začetek in to, kar je *prius* za mišljenje, tudi *prvo* v *poteku* mišljenja.

Tukaj bomo obravnavali le, kako se prikazuje *logični* začetek; obe plati, s katerih ga lahko jemljemo, sta že imenovani — bodisi kot rezultat na posredovan, bodisi kot pravi začetek na neposreden način. O vprašanju, ki se v omiki časa prikazuje kot tako pomembno, ali je védenje resnice neposredno, kar naravnost začenjujoče védenje, verovanje, ali pa neposredno védenje, na tem mestu ne gre razpravljati. Kolikor ga je moč obravnavati *vnaprej*, se je to zgodilo drugje (v moji *Enciklopediji filozofskih znanosti*, 3. izdaja /1830/ v »Predpojem«, § 61 ff.). Tukaj naj navedemo le to, da ne *obstaja* nič, nič v nebesih ali v naravi ali pa v duhu ali najsi bo kjerkoli že, kar ne bi vsebovalo tako neposrednosti kot /tudi/ posredovanja, tako da se obe ti določili pokažeta kot *neločeni* in *neločljivi* in ono nasprotje kot nekaj ničnega. Toda kar zadeva *znanstveno razpravo*, velja to za vsak logični stavek, v katerem se pojavijo določila neposrednosti in posredovanja in torej tudi razprava o njihovem nasprotju. Ker zadobi to nasprotje v odnosu do mišljenja, védenja, spoznavanja, konkretnejšo podobo neposrednega ali posredovanega *védenja*, se naravo spoznavanja nasploh obravnava tako znotraj znanosti logike, kakor tudi to /védenje/ v svoji nadaljnji konkretni formi spada v znanost

o duhu in v fenomenologijo le-tega. Kdor pa si hoče priti na jasno o spoznavanju že *pred* znanostjo, zahteva, naj bi se o njem razpravljalo *zunaj* le-te; *zunaj* znanosti /pa/ se tega ne da opraviti, vsaj ne na znanstveni način, za katerega tu edinega gre.

Začetek je logičen, kolikor je treba začeti v elementu prosto za sebe bivajočega mišljenja, v *čistem védenju*. Pri tem je *posredovan* spričo tega, da je čisto védenje zadnja, absolutna resnica *zavesti*. V Uvodu smo pripomnili, da je *Fenomenologija duha* znanost zavesti, prikaz tega, da ima zavest za rezultat *pojem* znanosti, tj. čisto védenje. Toliko ima logika za svojo predpostavko znanost prikazujočega se duha, ki vsebuje in pokaže nujnost ter s tem dokaz resnice tistega stališča, ki je čisto védenje, kakor tudi nasploh njegovo posredovanost. V tej znanosti prikazujočega se duha se izhaja iz empirične, *čutne* zavesti in ta je pravo *neposredno* védenje; tam se tudi razpravlja o tem, kaj je na tem neposrednem védenju. Za kako drugo zavest, kot npr. vero v božje resnice, notranje izkustvo, védenje iz notranjega razodetja itn., se po kratkem preudarku pokaže, da je zelo neprimerna /za to/, da bi jo postavili za neposredno védenje. V oni obravnavi je neposredna zavest tudi v znanosti tisto prvo in neposredno in tako predpostavka; v logiki pa je predpostavka tisto, kar je bilo iz one obravnave izšlo kot rezultat — ideja kot čisto védenje. *Logika je čista znanost*, tj. čisto védenje v celotnem obsegu svojega razvoja. Ta ideja pa se je v onem rezultatu določila tako, da je gotovost, ki je postala resnica, gotovost, ki po eni strani predmetu ni več zoperstavljena, temveč ga je ponotranjila /in/ ga ve kot sebe samo, — in ki /je/ po drugi strani opustila vednost o sebi kot o nečem, kar da je zoperstavljeno predmetu in le njegovo uničenje, /in ki/ to subjektivnost povnanja in je enotnost s svojim povnanjanjem.

Da pa bi izhajajoč iz tega določila čistega védenja ostal začetek njegove znanosti imanenten, je treba zgolj obravnavati, ali celo z odstranitvijo vseh refleksij, vseh mnenj, ki jih imamo sicer, le sprejeti to, *kar je navzoče*.

Čisto védenje, ki se je *strnilo* v to *enotnost*, je odpravilo vsak odnos do kakega drugega in do posredovanja; je brezrazločno; to brezrazločno s tem samo neha biti védenje; navzoča je le *enostavna neposrednost*.

Enostavna neposrednost je sama refleksijski izraz in se nanaša na razloček do posredovanega. V svojem resničnem izrazu je ta enostavna neposrednost zatorej *čista bit*. Kot pa *čisto* védenje pomeni zgolj védenje kot tako, povsem abstraktno, tako tudi čista bit ne more pomeniti nič drugega kot *bit* nasploh: bit in nič drugega, brez vsakega nadaljnjega določila in izpolnitve.

Bit je tukaj /tisto/ začenjujoče, prikazana je kot nastala skozi posredovanje in sicer skozi tisto, ki je hkrati odpravljanje samega sebe; s predpostavko čistega védenja kot rezultata končnega védenja, zavesti. Če pa naj ne delamo nobene predpostavke, če naj jemljemo *neposredno* začetek sam, tedaj se ta določa le s tem, da naj bo začetek logike, mišljenja za sebe. Navzoča je le odločitev, ki jo lahko imamo tudi za samovoljo, namreč, da bi radi obravnavali *mišljenje kot tako*. Tako mora biti začetek *absolutni* ali, kar tu pomeni isto, abstraktni začetek; /tako/ ne sme *ničesar predpostavljati*, z ničemer ne sme biti posredovan, niti imeti kakega temelja; nasprotno, on sam bi moral biti temelj celotne znanosti. Zato mora biti kar *neko* neposredno ali celo le *tisto neposredno* samo. Tako kot ne more biti določen nasproti drugemu, tudi v sebi ne more vsebovati nobenega določila, nobene vsebine, zakaj kaj takega bi bilo razločevanje in medsebojni odnos različnega — s tem posredovanje. Začetek je torej *čista bit*.

Po tem enostavnem prikazu tega, kar pripada najpoprej le temu celo kar najenostavnejšemu, logičnemu začetku, lahko priložimo še druge nadaljnje refleksije; vendar pa te ne bi mogle služiti toliko za pojasnilo in potrdilo one razlage, ki je za sebe dokončana, temveč jih, nasprotno, prej narekujejo le predstave in refleksije, ki nam lahko pridejo na pot že vnaprej, s katerimi pa je treba vendarle,

kot tudi s vsemi drugimi vnaprejšnjimi predsodki, opraviti v sami znanosti in zato bi bilo treba pravzaprav le napotiti na potrpljenje.

Uvid, da bi absolutno-resnično moralo biti rezultat, in obratno, da rezultat predpostavlja neko prvo resnično, to pa, kar je prvo, objektivno vzeto ni nujno in po subjektivni plati ni spoznano — je v novejših časih porodil misli, da lahko filozofija začne le z nečim *hipotetično* in *problematično* resničnim ter da je filozofiranje zato lahko sprva le iskanje, nazor, ki ga je dostikrat poudarjal *Reinhold* v poznejši dobi svojega filozofiranja in ki se mu mora po pravici priznati, da je v njegovi osnovi neki resnični interes, ki zadeva spekulativno naravo filozofskega *začetka*. Spoprijem s tem nazorom je hkrati priložnost, da se uvede predhodno razumevanje smisla logičnega napredovanja sploh; zakaj v onem nazoru se že skriva ozir na napredovanje. In sicer ga predstavlja tako, da je v filozofiji korakanje naprej, nasprotno, pomikanje nazaj in utemeljevanje, s katerimi se šele izkaže, da to, s čimer se je začelo, ni zgolj nekaj samovoljno privzetega, temveč da je dejansko deloma /tisto/ *resnično*, deloma /tisto/ *prvo resnično*.

Treba je dodati, da je bistveno dognanje — ki se bo še nadrobneje pokazalo znotraj same logike — to, da je pomikanje naprej *nazadovanje* /Rückgengang/ v *temelj*, k *izvornem* in *resničnemu*, od katerega je to, s čimer se je začelo, odvisno ter dejansko proizvedeno. — Tako je zavest na svoji poti ven iz neposrednosti, s katero začenja, privedena nazaj k absolutnemu védenju kot svoji najbolj notranji *resnici*. To zadnje, temelj, je tedaj tudi tisto, iz česar izhaja prvo, ki je sprva nastopalo kot neposredno. — Tako je, še več, absolutni duh, ki se izkaže za konkretno in zadnjo najvišjo resnico vse biti, spoznan kot tisti, ki se na *koncu* razvoja svobodno povnanja in se razpušča v podobo *neposredne* biti — ki se odloča za stvarjenje /nekega/ sveta, ki vsebuje vse, kar je spadalo v razvoj, ki je predhodil onemu rezultatu, in kar se spričo te obrnjene postavitve s svojim začetkom preobrazi v nekaj, kar je odvisno od rezultata kot principa. Bistveno za to znanost ni tako zelo to, da bodi začetek nekaj čisto neposrednega, temveč to, da je celota le-te krogotok v sebi sami, v katerem postane prvo tudi zadnje in zadnje tudi prvo.

Od tod na drugi strani izhaja, da je tisto, v kar gre gibanje nazaj kot v svoj *temelj*, prav tako nujno obravnavati kot *rezultat*. V tem oziru je prvo prav tako temelj in zadnje nekaj izvedenega; vtem ko izhajamo iz prvega in preko pravilnih sklepanj pridemo do zadnjega kot do temelja, je ta rezultat. Napredovanje naprej od tega, kar tvori začetek, je obravnavati le kot nadaljnje določilo le-tega, tako da /tisto/ začenjujoče ostane v osnovi vsemu sledečemu in iz tega ne izgine. Napredovanje se ne sestoji v tem, da bi le izpeljali kako *drugo* ali da bi prešli v neko resnično drugo; — in kolikor pride do tega prehajanja, se prav tako spet odpravi. Tako je začetek filozofije /tista/ v vseh sledečih razvojih prisotna in ohranjujoča se podlaga, tisto, kar ostaja njegovim nadaljnjim določilom vseskoz imanentno.

S tem napredovanjem začetek tedaj izgubi to, kar ima v tej določenosti, da je nekaj neposrednega in abstraktnega nasploh, enostranskega; postane nekaj posredovanega in črta znanstvenega gibanja naprej se s tem *zaokroži*. — Hkrati se izkaže, da to, kar tvori začetek, kolikor je v njem še nerazvito, brezvsebinsko, v začetku še ni resnično spoznano in da je šele znanost, in sicer v svojem celotnem razvoju, njegovo dovršeno, vsebine polno in šele resnično utemeljeno spoznanje.

Toda zato, ker *rezultat* sprva nastopi kot absolutni temelj, napredovanje tega spoznavanja ni nekaj provizoričnega niti problematičnega ali hipotetičnega, temveč mora biti določeno s samo naravo stvari in vsebine. Oni začetek ni niti nekaj samovoljnega in le začasno privzetega, ne nekaj, kar bi se prikazovalo kot samovoljno in bi bilo moledujoče predpostavljeno, za kar pa bi se v nadaljevanju vendarle pokazalo, da smo storili prav, da smo začeli z njim; ne tako kot pri konstrukcijah, ki jih moramo delati v dokaz kakega geometričnega stavka, pri katerih se šele naknadno ob dokazovanju izkaže, da smo storili prav, da smo povlekli te

črte in nato v samih dokazih začeli s primerjavo teh črt ali kotov; ob tem vlečenju črt ali primerjanju pa se za sebe ne dojame ničesar.

Tako je bil prej *razlog* /Grund/, zakaj se v čisti znanosti začne od čiste biti, podan neposredno na njej sami. Ta čista bit je enotnost, v katero se povrne čisto védenje, ali če naj bo to še ohranjeno kot forma, razločena od svoje enotnosti, tedaj je /čista bit/ tudi vsebina le-tega. Po tej plati je ta *čista bit*, to absolutno-neposredno, prav tako tudi nekaj absolutno posredovanega. Toda *prav zato*, ker je tu kot začetek, jo moramo tako bistveno jemati le v tej enostranskosti, da je tisto čisto-neposredno. Kolikor ne bi bila čista nedoločenost, kolikor bi bila določena, bi jo jemali kot nekaj posredovanega, že naprej predvidenega /Weitergeführtes/: nekaj določenega vsebuje za prvo neko *drugo*. Potemtakem tiči že v *sami naravi začetka*, da je to bit in nič drugega. Da bi vstopili v filozofijo, ni zato treba nobenih siceršnjih priprav niti kakih drugih refleksij in oprijemališč.

Iz tega, da je začetek začetek filozofije, pravzaprav zanj tudi ni moč vzeti nobenega *približjega določila* ali kake *pozitivne* vsebine. Zakaj filozofija je tu na začetku, kjer stvar sama še ni navzoča, /je le/ prazna beseda ali pač kaka privzeta neutemeljena predstava. Čisto védenje daje le to negativno določilo, da naj bo *abstraktni* začetek. Kolikor vzamemo čisto bit za *vsebino* čistega vedenja, tedaj mora to odstopiti od svoje vsebine, jo pustiti samo za sebe in je ne sme nič več določati. — Ali, kolikor je treba čisto bit obravnavati kot enotnost, v kateri je vedanje na najvišjem vrhu enotenja /Einigung/ sovpadlo z objektom, je takó védenje izginilo v to enotnost in ni pustilo več nobenega razlikovanja od nje in s tem /tudi/ nobenega določila zanjo. — Tudi sicer ni navzoča neka ali sploh kaka vsebina, ki bi se jo dalo uporabiti za določnejši začetek.

Toda tudi določilo *biti*, ki smo ga doslej privzemali kot začetek, je moč opustiti, tako da bi se zahtevalo le to, da se začne s čistim začetkom. Tedaj ni navzoče nič mimo *začetka* samega in treba bi bilo pogledati, kaj ta je. — To stališče bi se hkrati dalo ponuditi kot predlog v prid onim, ki se deloma, naj bo iz katerih koli že refleksij, ne pomirijo s tem, da bi se začelo z bitjo, in še manj z nasledkom biti, da preide v nič, deloma /pa/ sploh ne vedo nič drugega razen tega, da naj bi se v znanosti začelo s *predpostavko* neke *predstave* — predstave, ki se jo nato *analizira*, tako da bi sedaj rezultat takšne analize tvoril prvi določeni pojem v znanosti. Če bi opazovali tudi ta postopek, bi ne imeli nikakega posebnega predmeta, ker naj bi bil začetek, kot začetek *mišljenja*, povsem abstrakten, povsem obči, povsem forma brez vsake vsebine; s tem bi ne imeli prav ničesar razen predstave o golem začetku kot takem. Treba je torej le pogledati, kaj imamo v tej predstavi.

Je še nič in postati bi moralo nekaj. Začetek ni čisti nič, temveč nič, iz katerega bi moralo nekaj iziti; bit je torej vsebovana tudi že v začetku. Začetek vsebuje torej oboje, bit in nič; je enotnost biti in niča; — ali, je nebit, ki je hkrati bit, in bit, ki je hkrati nebit.

Dalje: bit in nič sta v začetku navzoča kot *razločena;* zakaj /začetek/ napotuje na nekaj drugega; — je neka nebit, ki se nanaša na bit kot na neko drugo; /tisto/ začenjujoče še *ni;* biti se šele bliža. Začetek vsebuje torej bit kot nekaj takega, kar se oddalji od nebiti ali jo odpravi, kot nekaj njemu zoperstavljenega.

Dalje pa to, kar začenja, že *je;* prav tako pa tudi še *ni*. Kar je zoperstavljeno, bit in nebit, je v njem torej v neposrednem združenju; ali pa, /začetek/ je njuna *nerazločena enotnost*.

Analiza začetka bi potemtakem dala pojem enotnosti biti in nebiti — ali, v reflektirani formi, enotnost razločenosti in nerazločenosti — ali identitete identitete in neidentitete. V tem primeru bi lahko videli prvo, najčistejšo, tj. najabstraktnejšo definicijo absolutnega, — kakršen bi ta dejansko bil, če bi sploh šlo za formo definicij in za imena absolutnega. Kakor je oni abstraktni pojem prvo, bi bila v tem smislu tudi vsa nadaljnja določila in razvoji le določnejše in

bogatejše definicije tega absolutnega. Tisti pa, ki z *bitjo* kot začetkom niso zadovoljni zato, ker preide v nič in ker iz tega nastane enotnost biti in niča, naj kar pogledajo, če bi s tem začetkom, ki začne s predstavo *začetka* in z njeno analizo, ki bo bržčas pravilna, toda istočasno vodi k enotnosti biti in niča, utegnili biti kaj bolj zadovoljni kot pa s tem, da za začetek vzamemo bit.

O tem postopku pa je potreben še nadaljnji razmislek. Ona analiza predpostavlja, da je predstava začetka nekaj znanega; tako smo postopali po zgledu drugih znanosti. Te svoj predmet predpostavijo in domnevajo, da ima o njem vsakdo isto predstavo ter da lahko v njej najde približno ista določila, ki jih one z analizo, primerjavo in rezoniranjem dobijo od tu in tam in podajo o njem. Vendar mora biti to, kar tvori absolutni začetek, nekaj tudi sicer znanega; če pa je nekaj konkretnega in s tem v sebi mnogotero določenega, je ta *odnos*, kar je to v *sebi*, predpostavljen kot nekaj znanega; s tem je podan kot nekaj *neposrednega, kar pa on ni;* zakaj je le odnos kot /odnos/ med razločenim, potemtakem v sebi vsebuje *posredovanje*. Dalje ob konkretnem nastopi naključnost in samovoljnost analize ter različna določevanja. Do katerih določil se dokopljemo, je odvisno od tega, kaj *najde* vsak svoji neposredni naključni predstavi. V konkretni, sintetični enakosti vsebovani odnos je *nujen* le, kolikor ni najden, temveč proizveden skozi gibanje momentov, ki gredo nazaj v to enotnost, — gibanje, ki je nasprotje analitičnega postopka, stvari sami vnanjega, subjektu pripadajočega početja.

V tem je vsebovana tudi nadrobnejša določitev, da to, s čimer je treba začeti, ne more biti nekaj konkretnega niti nekaj takega, kar *znotraj samega sebe* vsebuje kak odnos. Zakaj kaj takega bi znotraj sebe predpostavljalo nekaj posredovanega in prehajanje od /nekega/ prvega k /nekemu/ drugemu, konkretno, ki je postalo enostavno, pa bilo rezultat tega. Toda začetek ne bi smel biti sam že /neko/ prvo *in* /neko/ drugo; kaj takega, kar je v sebi prvo *in* drugo, vsebuje že neko razvitost /Fortgegangensein/. Kar tvori začetek, začetek sam, je treba zato vzeti kot nekaj neanalizabilnega, v njegovi enostavni nezapolnjeni neposrednosti, *kot bit* torej, kot čisto praznino.

Če bi kdo, denimo, nestrpen zaradi obravnave abstraktnega začetka hotel reči, naj ne bi začeli za začetkom, temveč kar naravnost s *stvarjo*, pa ni ta stvar ni drugega kot ona prazna bit; zakaj kaj da je stvar, je to, kar bi se naj pokazalo prav šele v poteku znanosti, kar pred njo ne more biti predpostavljeno kot znano.

Če bi zato, da bi imeli kak drug začetek in ne prazno bit, privzeli katero drugo formo, bi /ta začetek/ trpel za navedenimi pomanjkljivostmi. Oni, ki s tem začetkom ostajajo nezadovoljni, se naj kar lotijo naloge, kako začeti drugače, da bi se pri tem izognili tem pomanjkljivostim.

Ne moremo pa pustiti povsem neomenjenega nekega izvirnega začetka filozofije, ki se je proslavil v novejšem času, začetka z Jazom. Prišel je deloma iz refleksije, da bi moralo biti vse, kar sledi, izvedeno iz prvega resničnega, deloma iz potrebe, naj bo to prvo resnično nekaj znanega in, še več, nekaj *neposredno gotovega*. Ta začetek vobče ni taka predstava, ki je naključna in je lahko v enem subjektu takšna, v drugem drugačna. Zakaj Jaz, to neposredno samozavedanje, se sam najpoprej prikazuje deloma kot nekaj neposrednega, deloma kot nekaj, kar je določeno v veliko višjem smislu kot pa kaka siceršnja predstava; nekaj sicer znanega res pripada Jazu, vendar je to še /neka/ od njega razločena in s tem naključna vsebina; Jaz pa je, nasprotno, enostavna gotovost samega sebe. Toda Jaz nasploh je *hkrati* tudi nekaj konkretnega, ali, Jaz je celo tisto najkonkretnejše — zavest sebe kot neskončno raznolikega sveta. Da bi bil jaz začetek in temelj filozofije, za to je potrebna izločitev tega konkretnega — absolutno dejanje, s katerim se Jaz očisti sam od sebe in kot abstraktni Jaz stopi v svojo zavest. Toda ta čisti Jaz sedaj *ni* neki neposredni ali znani, običajni Jaz naše zavesti, na katerega naj bi se neposredno in za vsakega navezala znanost. Ono dejanje ne bi bilo pravzaprav nič drugega kot dvig na stališče čistega védenja, na katerem je izginil razloček subjektivnega in objektivnega. Ker pa se ta dvig zahteva tako *neposredno*,

je subjektivni postulat; da bi se izkazal za resnično zahtevo, bi moralo biti gibanje konkretnega Jaza od neposredne zavesti do čistega védenja pokazano in prikazano na njem samem, skozi njegovo lastno nujnost. Brez tega objektivnega gibanja se čisto védenje, tudi če je določeno kot *intelektualni zor*, prikazuje kot samovoljno stališče ali celo kot eno od empiričnih *stanj* zavesti, pri čemer gre za to, ali ga kdo lahko v sebi *najde* ali proizvede, kdo drugi pa ne. Kolikor pa mora biti ta čisti Jaz bistveno čisto védenje, čisto védenje pa je postavljeno le z absolutnim dejanjem samodviga v individualni zavesti ter v njej ni neposredno navzoče, gre v izgubo prav tista prednost, ki naj bi izvirala iz tega začetka flozofije, da bi namreč bil nekaj nasploh znanega, kar bi vsakdo našel neposredno v sebi in bi lahko na to navezal nadaljnje refleksije; oni čisti Jaz je v svoji abstraktni bitnosti, nasprotno, nekaj, kar je običajni zavesti neznano, nekaj, kar se v njej ne nahaja. S tem pa se, nasprotno, pokaže slabost prevare, da naj bi bilo govora o nečem znanem, o Jazu empirične zavesti, medtem ko je dejansko govora o nečem, kar je tej zavesti daljnjega. Določitev, da je čisto védenje Jaz, nosi s seboj trajen spomin na subjektivni Jaz, čigar omejitve bi morale biti pozabljene, in ohranja v navzočnosti predstavo, kot da se stavki in razmerja, ki v nadaljnjem razvoju izhajajo glede Jaza, nahajajo v običajni zavesti ter da jih je moč najti v njej, saj da se vendar nanašajo prav nanjo. Ta zamenjava proizvede namesto neposredne jasnosti, nasprotno, le še toliko bolj kričečo zmedo in popolno dezorientiranost; na zunaj je vrh tega povzročila najbolj grobe nesporazume.

Kar dalje zadeva *subjektivno* določenost Jaza nasploh, pa čisto védenje Jazu pač odvzame njegov omejeni pomen, da ima v objektu svoje nepremagljivo nasprotje. Iz tega razloga pa bi bilo najmanj *odveč*, da bi še /naprej/ obdržali to subjektivno držo in določitev čistega védenja kot Jaza. Toda ta določitev ne nosi s seboj le one moteče dvoumnosti, temveč ostane tudi, če si jo ogledamo pobliže, subjektivni Jaz. Dejanski razvoj znanosti, ki izhaja iz Jaza, pokaže, da v njej objekt ima in obdrži trajno določilo nekega *drugega* za Jaz, da torej Jaz, iz katerega se izhaja, ni čisto védenje, ki je v resnici premagalo nasprotje zavesti, temveč je še ujeto v pojavnost /Erscheinung/.

K temu je treba dodati še bistveno pripombo, da, četudi bi bilo mogoče *na sebi pač* določiti *Jaz* kot čisto védenje ali kot intelektualni zor in ga postaviti za začetek, pa v znanosti ne gre za to, kar da je navzoče *na sebi* ali *notranje*, temveč za obstoj notranjega v *mišljenju* ter za *določenost*, ki jo ima tako notranje v tem obstoju. Kar pa je od intelektualnega zora ali — če njegov predmet imenujemo Večno, Božansko, Absolutno — kar *je* od Večnega ali Absolutnega /prisotno/ *tu* v *začetku* znanosti, ne more biti nič drugega kot prvo, neposredno, enostavno določilo. Naj mu damo še toliko bogatejše ime, kot ga izraža gola bit, upoštevati je moč le to, kako takšno absolutno vstopa v *misleče* védenje in v izrekanje tega védenja. Intelektualni zor je pač nasilno zavračanje posredovanja in dokazujoče, vnanje refleksije. To, kar pa izreče še poleg enostavne neposrednosti, je nekaj konkretnega, nekaj, kar v sebi vsebuje različna določila. Izrekanje in prikaz nečesa takega pa je vendarle, kot smo že povedali, posredujoče gibanje, ki začne z *enim* izmed določil in napreduje k drugemu, tudi če se to vrne k prvemu; — to je gibanje, ki hkrati ne sme biti samovoljno ali asertorično. Tisto, od česar se zato v takšnem prikazu *začne*, ni konkretno sámo, temveč le enostavno neposredno, iz katerega izhaja gibanje. Če se za začetek postavi nekaj konkretnega, poleg tega manjka dokaz, ki je potreben za povezavo v konkretnem vsebovanih določil.

Če torej v izrazu Absolutnega ali Večnega ali Boga (in *Bog* bi bil vsekakor imel to najbolj nesporno pravico, da bi se začelo z njim), če v onem zoru ali mislih *tiči več* kot v čisti biti, pa bi se moralo to, kar tam *tiči*, šele *pokazati* v védenju /ins Wissen hervortreten/ kot miselnem in ne predstavnem; to, kar tam tiči, naj bo še tako bogato, pa je določilo, ki se pokaže v védenju *najprej*, nekaj enostavnega, zakaj le v enostavnem ni ničesar več razen čistega začetka; samo neposredno je enostavno, zakaj samo v neposrednem še ni napredovanja

od enega k drugemu. Kar naj bi bilo s tem o biti izrečeno ali vsebovano v bogatejših formah predstavljanja o absolutnem ali Bogu, to je v začetku samo prazna beseda in le bit; to enostavno, ki nima sicer nobenega nadaljnjega pomena, ta praznina je torej nasploh začetek filozofije.

Ta uvid je celo tako enostaven, da za ta začetek kot tak ni treba nobene priprave ali še kakega uvoda; in ta predhodnost /Vorläufigkeit/ rezoniranja o njem /= začetku/ ni mogla imeti namere, da bi ga proizvedla, temveč, nasprotno, da bi odstranila vsako predhodnost.

Prevedel Zdravko Kobe

Sekcija za ponavljanje Freuda

Wiederholnugszwang

Logika stvari same, namreč freudovske stvari, zahteva, da se razvoj freudovske (lahko bi rekli tudi: lacanovske, saj gre za dve plati istega) teorije in širjenja njenega polja, odraža tudi v organizacijskih spremembah znotraj same Šole, Šole Sigmunda Freuda in Društva za teoretsko psihoanalizo. Razvoj je torej zahteval od nas, da se znotraj Društva in v okviru njegove Šole, v skladu z novimi nalogami, ustanovi posebna Sekcija, Sekcija za ponavljanje Freuda. Ta je povezana s Sekcijo za branje Freuda, njene naloge pa so branje Freudovih tekstov, razdelava frevdovskih in lacanovskih konceptov ter širjenje nauka, ki se v konkretni obliki odvija v obliki splošnega uvodnega kurza psihoanalize. Končno pa je kot rezultat vsega tega glavna naloga Sekcije teoretska elaboracija. Sekcija je sestavljena iz treh članov, ki so sprejeli zadolžitev za branje Freudovih tekstov, razdelavo njegovih konceptov in predavanje te problematike v okviru splošnega kurza psihoanalize. Delo je bilo vseskoz kolektivno, kolikor se je odvijalo znotraj iste zastavljene problematike, zato pa mora biti teoretska elaboracija kot rezultat tega dela individualen proizvod vsakega od članov Sekcije. In rezultat tega dela v obliki teoretske elaboracije je pričujoče poglavje RAZPOLA.

Tega uvodnika torej ne gre razumeti kot ustanovitveni akt Sekcije; od ustanovitve na pobudo Društva je potekel že lep čas, delovala pa je že pred svojim poimenovanjem, prvo poročilo o njenem delu pa je izšlo v letošnji drugi številki Mladine. Zdaj, ko si je po več kot polletnem trdem delu podajanja freudovske teorije nabrala dovolj izkušenj, naj ta uvodnik zaznamuje moment teoretske elaboracije izkustva Sekcije. Izkustvo je v psihoanalizi vedno vezano na prakso, v tem primeru prakso poučevanja in prakso dela na tekstih, dela njihove interpretacije, drugače rečeno dela na označevalcu, saj je označevalna veriga radikalna oblika tekstualnega védenja, za psihoanalitika pa je odlikovani tekst prav Freudov tekst. Realno tega izkustva, izkustva nezavednega, pa se lahko udejanji prav v teoriji: teorizaciji, formalizaciji, matemu, kot tistem, kar je mogoče posredovati, saj je teorija kot zapis, kot realno prav eden od učinkov govorice, govorice na predavanjih. Teorizirati je treba prav lastno mesto znotraj freudovskega polja, temu pa je namenjeno to poglavje.

Nekatere stvari je pač treba vedno znova ponavljati, pravi Freud nekje v svojem Mojzesu, nikoli niso ponovljene prevečkrat. To še kako velja za vse osnovne Freudove koncepte, kajti le tako se lahko uspešno zoperstavimo neštetim revizionizmom, to pa obenem utemeljuje tudi početje Sekcije za ponavljanje Freuda. Tu nam pač ne more vzeti poguma dejstvo, da je veliko stvari za Freudom že ponovil Lacan ob svoji razdelavi psihoanalitskega polja. Freud namreč na drugem mestu istega teksta poudarja, da ima stvar sama svojo notranjo logiko, ki se ne ozira na naše želje in hotenja in da, v tem ko ji sledimo, mnogokrat povemo nekaj drugega od tega, kar smo hoteli. Stvar sama je tu pač stvar nezavednega, freudovska stvar, in tako nam ostane, da tudi sami vzamemo ta razcep nase in se kot subjekti vpišemo prav vanj. Če naj se zopet skličemo na Lacana, ponavljanje vselej zahteva nekaj novega. Tako tudi »vrnitev k Freudu« ni nekaj, kar je za nas že opravil Lacan, k Freudu se je treba vračati vedno znova.

Po drugi strani pa beseda ponavljanje v imenu Sekcije meri na freudovski koncept prisile ponavljanja, Wiederholungszwang. Sekcija bi se tako lahko imenovala tudi Wiederholungszwang sekcija. Ta poudarek v imenu pa naj upraviči naslednji premislek: problem prisile ponavljanja je Freuda mučil že od vsega začetka, že v Razlagi sanj sanje tesnobe, ki jih sproži prisila ponavljanja, ne odgovarjajo povsem teoriji o sanjah kot izpolnitvi želje, isti problem se zastavi ob tesnobni nevrozi kot najizvornejši med nevrozami in ob fiksacijah na travmo vojnih nevroz. To Freuda prisili, da v delu Onstran načela ugodja, ki se ukvarja prav s prisilo ponavljanja, še enkrat radikalno premisli predpostavke psihoanalize in prisilo ponavljanja poveže z nagonom smrti, to pa ga vodi v vpeljavo druge topike. Drug impulz dajo Freudu njegove velike analize: v Podganarjevem primeru spozna, da je šlo pri pacientu za transfer nanj, za prenos na Freudovo osebo nekega afekta, vezanega na nek zgodnejši pacientov travmatični dogodek analiza pa se konneslo nov material. Lacan tu dodaja, da je neuspeh, spodletelo srečanje, v središču ča s spominjanjem, s tem, da se pacient tega dogodka spomni. Pri Dori pa je šlo za drugačno vrsto ponavljanja — tudi tu je šlo za transfer, a Freud ga ni pravočasno prepoznal in Dora je zapustila analizo. Namesto spominjanja je odreagirala. Freud na osnovi tega izkustva zoperstavi spominjanje in reagiranje kot dva efekta ponavljanja. Ponavljanje je nujni znak vrnitve potlačenega, spominjanje pa je tisti efekt ponavljanja, ki si ga psihoanaliza prizadeva doseči in Freud tu dodaja: česar se ne moremo spomniti, se ponavlja v obnašanju. Obenem pa Freudu za spominjanje zadostuje impulz, medtem ko gre pri reagiranju prav za prisilo, prisilo ponavljanja. Samo ponavljanje je tako neposredno povezano s transferjem, a ni isto kot transfer. Dejavno ponavljanje je prav odpor subjekta in ko naletimo na ta odpor, ki ga je treba odpraviti, mora poseči v dogajanje psihoanalitski transfer, prek katerega naj se omogoči ponavljanje, ki bo v analizo prineslo nov material. Lacan tu dodaja, da je neuspeh, spodletelo srečanje v središču analitičnega ponavljanja, saj gre prav za to, da zajamemo trenutek, ko se nezavedno odpre, obenem pa je fantazma tisto, kar zastira funkcijo ponavljanja. Prav s tem se mora torej spopasti psihoanaliza, preseči je treba fantazmo in se s pomočjo ponavljanja prebiti do srečanja z realnim, s travmo in jo odpraviti. Dodati pa je treba še, da ne obstoji zgolj psihoanalitični transfer, transfer namreč vzpostavlja vsako od štirih družbenih vezi — diskurzov. Tako lahko s konceptualizacijo ponavljanja psihoanaliza poseže tudi v ostale tri diskurze, diskurz gospodarja, univerze in histerije, nastop prisile ponavljanja pa je mesto, kjer psihoanaliza lahko opravi svoje delo. To opravičuje tudi poimenovanje sekcije, ki pa ima še en podton, kolikor meri na »vrnitev k Freudu«.

V svojem zadnjem velikem delu Mojzes, njegova religija in monoteizem se Freud ukvarja s kompleksom očeta; konstruira lik mogočnega očeta (Mojzesa), ki je ljudstvu ponudil svoj radikalen nauk, poznejša zgodovina pa se je odvijala v skladu z ambivalentnim stališčem sinov do očeta — ti so nauk najprej zavrgli in očeta ubili, a nauk se je, ohranjen v neki tradiciji in zapisu, po daljšem obdobju zopet zmagoslavno vrnil mednje. Freud poda tudi formulo tega zgodovinskega razvoja: zgodnja travma — obramba — obdobje latence — izbruh nevroze — vrnitev potlačenega. In vsem razlikam navkljub je eno od možnih branj Freudovega Mojzesa prav branje tega dela kot anticipacije zgodovine psihoanalize. Formulo je zgolj treba nadomestiti z naslednjo: rojstvo psihoanalize — napadi in obrambe pred njo — zaton freudovske psihoanalize in pozaba — nastop revizionizmov in razcvet psihoanalitske internacionale — lacanovska »vrnitev k Freudu«. Freud je pač tu Ime-očeta, ime očeta psihoanalize.

K priobčenim tekstom je potrebno dodati le še tole: kolikor je splošni kurz psihoanalize, ki ga je vodila Sekcija, predpostavljal sicer ne celoto, a vendarle precej obsežen in kompleten pregled freudovske teorije, so lahko teksti članov

Sekcije zgolj obdelava neke partikularne problematike, razumeti pa jih je v skladu z napotilom na vrsto konkretnih analiz. Prikažejo lahko le del problematike, nepregledno delo pa je še pred nami, saj nam branje vsakega Freudovega teksta kot priviligiranega — svetega teksta, nudi preobilico materiala in nastavkov za razdelavo teorije.

Sekcija za ponavljanje Freuda pri
Društvu za teoretsko psihoanalizo

Ultimativnost občutka krivde

(Totem in tabu, Jaz in Ono, Nelagodje v kulturi . . .)

Mesto »občutka krivde« je v Freudovih spisih od case histories do *Nelagodja v kulturi* dvoumno: spočetka relativno neproblematična kategorija, ki v *Totemu in tabuju* igra pomembno »pozitivno« vlogo, se v *Nelagodju v kulturi* pokaže kot »najpomembnejši problem razvoja kulture«,[1] kar je, kot je treba priznati, precej krepka trditev. Občutek krivde »postane neugoden«. Ampak, začetki so karseda privlačni.

Mali Hans kot abc »empirije« za otroško seksualnost že na začetku ponudi povezavo občutka krivde in kompleksa kastracije, in hkrati začrta, kako je le-ta ena od nepreprostih psihičnih reakcij.

»V starosti treh let in pol ga je mama našla z roko na penisu. Takoj je zagrozila: ‚Če boš to počel, bom poklicala Dr. A., da ti lulčka odreže. S čim pa boš potem lulal?'
Hans: ‚Z ritjo.'
Odgovoril je še vedno brez občutka krivde«,[2]

a dogodek je bil povod za kompleks kastracije. Hans je odgovoril fluidno, ker manifestacij želja, ki jih je pri tem dogodku začel izkazovati, do tedaj še ni zadela prepoved, torej mu tudi notranja instanca ne nalaga zavore. Mimogrede, Freudova raba sintagme »občutek krivde« je v tem primeru nekako na ravni »domorodske«, »denotativne« rabe, takšna je, da ne omogoča neposredno vpeljave nezavednega, ne moremo še sklepati o »nezavednem občutku krivde«, ki je v nevrozah največjega pomena.

Divje emocionalni Volčji človek je pri približno enaki starosti (tri leta in četrt do štirih let) doživljal »regresijo« iz genitalnosti v sadizem-mazohizem. Ni samo na razne načine ubijal (živali) in mučil (ljudi), v odnosu do očeta je besno provociral kazen. Imel je fantazije, »vsebina katerih sta bila kaznovanje in tepež dečka, posebno po penisu«,[3] kar se je nanašalo na njega samega. Kot pravi naprej Freud: »Detajl, da sam spolni ud dobiva kazen, dopušča sklep, da je v tej preobrazbi že sodeloval občutek krivde, ki se je nanašal na onanijo.«[4] Volčji človek se je, tri leta in pol star, v odnosu do očeta postavil v mazohistično pozo, napadi besa in divjanja niso bili »nedolžna«, »neposredna« reakcija. »Napadi vreščanja so bili prav poskusi zapeljevanja. V skladu z mazohistično motivacijo bi pri takem kaznovanju zadovoljil svoj občutek krivde.«[5] Otrok v kazni išče hkrati pomirjenje svojega občutka krivde in zadovoljenje mazohistične spolne težnje — napotuje na uvid v dvojnost, dvoumnost psihičnih reakcij, v *Totemu in tabuju* eno centralnih tem kot pojav ambivalence.

Odlomka iz Malega Hansa in Volčjega človeka kajpada povezuje peza kastracije, a napeljujeta na nekaj drugega, zares bistvenega: Ojdipov kompleks. Medtem ko Hans prepoznava razcep med očetovsko identifikacijo in objektno investicijo (matere), Volčjega človeka na poseben način že povsem obvladuje. Oba se nato v nekem trenutku »zbudita« v patološko *tesnobo*, ki jo v prvem približku dovolj opredelimo kot nerazrešen konflikt nasprotnih pulzij — in isto velja za občutek krivde, kolikor (pogostoma) vsaj v nekem svojem delu *nima* pristopa do Jaza, kot tesnoba: »pozitivna« želja se sprevrne v tesnobo, obvlada Jaz kot tesnoba do *nekega objekta* ravno zato, ker je na poti, kot pravi Freud, cenzurirana. Mali Hans hoče ubiti očeta, da bi se nemoteno dokopal do matere, a ga ravno istočasna

ljubezen do očeta zapreči,... prične se divje bati konja itd. Res da Freud v *Nelagodju v kulturi* zapiše, da je »občutek krivde samo topična podvrsta tesnobe«,[6] vendar je občutek krivde specifična tesnoba, katere ime je prav »občutek krivde« in lahko izpeljemo distinkcijo: kolikor je tesnoba vedno tesnoba pred nekim (ljubnim) objektom, je občutek krivde tesnoba pred nekim specifičnim objektom, namreč pred lastnim Nadjazom. Ali, kot pravi Freud v nadaljevanju že citiranega stavka, »tesnoba, ki se v kasnejših fazah popolnoma sklada s tesnobo pred Nadjazom.«[7] Je »topična podvrsta«, ker jo določa »topična« vez med Nadjazom in ostalimi instancami.

V *»Jaz in Ono«* (*Das Ich und das Es*, 1923) Freud obširno govori o tem posebnem občutku v petem, zadnjem poglavju z naslovom »Odvisnosti Jaza«. Če imamo v mislih dosedanji potek tega ekskurza k »občutku krivde«, ampak tisti en element, ki dosedaj še *ni* prišel do veljave, se deloma pojasni tudi začetek »Odvisnosti Jaza«. Po kratkem »uvodnem«, »opravičilnem« odstavku, Freud »začne« z Jazom in Nadjazom *tako, da vpelje pojem identifikacije:*

»Tako smo že večkrat dejali, da se Jaz v dobršni meri tvori iz identifikacij, ki nadomestijo opuščene investicije Onega, in da se prve teh identifikacij redno vedejo kot posebna instanca v Jazu, se pravi, da se Jazu postavljajo nasproti kot Nadjaz, medtem ko lahko postane okrepljeni Jaz kasneje odpornejši proti takim vplivom identifikacij«.[8]

Identifikacije so tisko *ponotranjenje* zunanjih instanc, ki zgrajujejo Zakon, kar omogoča kritiko »neskladnih« impulzov želja. Freud mora ponoviti, kar je »že večkrat« dejal, ker je treba pri odvisnostih Jaza najprej vpeljati tisto, kar je na začetku in opredeli subjekta za vse življenje: Ojdipov kompleks. Pravzaprav Freud »tudi« na začetku Odvisnosti Jaza vpelje (izgrajen) *Nadjaz* kot izid, razrešitev Ojdipovega kompleksa z opustitvijo prvih objektnih investicij Onega v identifikacije.

Pri »primitivnih« ljudstvih je opaziti nenormalno ostre reakcije (npr. ko se neki domorodec zave, da je prekršil tabu), a podobno bi lahko trdili tudi za nevrotike (npr. nek besneč histerični simptom je nenormalno odreagiranje želje), kar torej druži domorodca in nevrotičnega bolnika, je ambivalentna naravnanost do objekta. Reakcija domorodca je na določeni ravni povsem identična prisilnemu dejanju, ki hkrati odgovarja na željo in proti-željo. V drugem poglavju *Totema in tabuja* (*Totem und Tabu*, 1913) se Freud trudi dokazati močno ambivalenco, »dominacijo protislovnih teženj«, pri »primitivnih« ljudstvih:

»Ti imajo torej do svojih tabu prepovedi *ambivalentno stališče;* nezavedno ne bi ničesar hoteli bolj, kot da jih prekoračijo, toda tega se bojijo; bojijo se ravno zato, ker želijo, a strah je močnejši od želje«.[9] (podč. avt.)

Tudi pri teh »primitivnih« ljudstvih skupnost *sprime* gola, zunanja prepoved, a je po drugi strani povsem nebistvena, prav »primitivna« tabu prepoved se najbolj vzpostavi in funkcionira kot ponotranjena. »Primitivna« skupnost naj bi bila izjemno homogena, razen tega dobršen del njihovega univerzuma vedenja (nadjazovskega nezavednega!) gradijo tabuji — kar je veliko več, kot zahteva Freudov zaključek zgoraj navedenega odstavka: »Razen tega, želja je pri vsakem posamezniku *naroda*+1 nezavedna, kot je tudi pri nevtrotiku.«[10] Tabu prepoved je *zapoved vesti* v domorodcu, in njeno kršenje privede neznosen občutek krivde; ta zelo močno deluje in je po eni strani sam po sebi razumljiv, po drugi je neznanega izvora. V kakšnem smislu je »nesmiseln«? Če naj ima Freudova analiza »zavesti« domorodca kakšen smisel, je treba zelo strogo misliti tezo o velikem pomenu ambivalentnih čustev v razvoju le-tega: ambivalenca zadeva izključno »stapljanje ljubezni in sovraštva, ki *nista* nagona, temveč naravnanost Jaza«[11] (Mannoni), razvoju k prisilni nevrozi pripomorejo povsem specifični pogoji, kjer je »en člen nasprotnosti nezaveden in potlačen z drugim, prisilno dominantnim«.[12] Prisilnega nevrotika, kot se pokaže tudi v analizi »Podganarja«, lahko ob naključni smrti

sorodnika popadejo občutki krivde: očita si, da je tudi on *kriv* za smrt (očeta). Razum mu pravi in vsak racionalen razmislek znova potrjuje njegovo nekrivdo — toda, kot pravi Freud, »Nadjaz je tu vedel več o nezavednem Onem kot Jaz«,[13] obsesivec dejansko *je* kriv *sovražne* želje, ki preži v nezavednem. — V tabuju v osnovi ležijo »pozitivni«, »poželjivi« tokovi proti objektu, »kjer obstoji neka prepoved, za njo mora stati neka želja«;[14] tabu prepoved, ki *obvladuje* življenje odraslega domorodca, je *prepreka želji* (iz otroštva).

»Poteza mučne vestnosti v značaju prisilnega nevrotika nastaja kot simptom reakcije proti skušnjavi, ki preži v nezavednem, in z napredovanjem bolezni ta simptom privede do zavesti o krivdi v največji meri.«[15]

Neki domorodec je vseskozi v negotovem položaju, ko zaradi napetosti potlačenih želja *po* prekršitvi tabuja pade v »prenapeti« občutek krivde, dobi hudega »mačka«. Kot pravi naprej Freud, če pri prisilnem nevrotiku ne »odkrijemo *porekla* zavesti svoje krivde, potem sploh ni izgleda, da to zvemo«,[16] kar pa uspe samo pri nekaterih prisilnih nevrotikih. In zaključi: »Nadejamo se, da bomo podobno rešitev našli tudi za narode«.[17]

Obstojita dva osnovna tabuja, dve temeljni prepovedi totemističnega sistema: prva je »Ne ubij očeta!« (ali kasneje lepše povedano: *»Ljubi* očeta in mater in dobro ti bo na zemlji!«) in druga je zapoved eksogamije, ograditev dostopa do želenih žensk, tj. sklepanje zakonskih zvez med pripadniki neistega totema (lepše rečeno: »Ne želi svojega bližnjega žene!«, niti hčerke itd.). Da bi pojasnil »nastanek« teh čudnih zapovedi, Freud zgradi razvpito konstrukcijo o uboju očeta v — Darwinovi — prahordi. Tej »prahordi« je vladal ljubosumni oče, ki je vse »ženske« zadrževal zase, odrasle sinove pa »razganjal«. Še danes lepo zveni znameniti stavek: »Nekega dne so se pregnani bratje zbrali, ubili in pojedli očeta in končali obstoj očetov(sk)e horde«.[18] Freudova poanta bi bila v naslednjem: potem so »dobili mačka« ... in to jim je »prihranilo« vnovične »očetovske horde«. Torej: napredek v kulturi (»primitivnih« ljudstev) je omogočila ravno ponotranjena instanca simbolnega Zakona; oče je mrtev »postal mnogo močnejši kot je bil za življenja«,[19] osnovni neposredni želji ubiti očeta in posedovati mater, »potlačeni« ob razrešenju Ojdipovega kompleksa v identifikacijo, z »naknadno poslušnostjo«[20] zaradi »občutka sinovske krivde«,[21] sedaj sami sebi branijo prek psihične strukture, s čimer si kajpak omogočijo kulturo. Domorodec ima torej izredno pretanjen »posluh« za poseg Simbolnega. Morda ustreza poudariti še enkrat, da se sovražna težnja lahko preobrne v »ljubeznivi« občutek krivde prav zato, ker so pred očetom »vsi enako krivi«.

Zdi se kot da je v *Totemu in tabuju* zavest krivde tisto v zavesti subjekta, kar ustvarja napredek v kulturi. Vendar je treba pripomniti, da ni čisto tako: tudi v *Totemu in tabuju* je zavest krivde Freudu predvsem a-socialen faktor. Prvič: na basis zavesti o krivdi se posameznik — »primitivec« — a-sociira od družbe, kar je (drugič), običajno pri nevrotikih, toda

»Ta *ustvarjalna* zavest krivde niti med nami ni pogašena. Njeno *asocialno* delovanje srečamo pri nevrotikih v ustvarjanju moralnih predpisov, novih in novih omejitev, ...«[22] (podč. J. K.)

Totem in tabu včasih daje vtis, da je občutek krivde nekaj, kar bi veljalo pozdraviti (sic!) — kar izvira pač iz vezanosti tega pojma na »vest«, na Nadjaz. Kot je bilo že prej ugotovljeno, je občutek krivde tesnoba, zvezana s posebnim objektom, Nadjazom. Res pa je, da zavest krivde v *Totemu in tabuju ni problem.*

A hitro vznikne še zadrega z ambivalenco. Ta v *Totemu in tabuju* figurira kot nekakšna samostojna entiteta, red nevrotikov in »primitivnih« ljudstev kot da je »odvisen od ambivalence«. Ako ni preveč pogumno predpostaviti podobnost Freudovega »civiliziranca« s »Slovencem«, lahko karikiramo: tam, kjer se običajnemu

Slovencu pojavi žalovanje po smrti dragega sorodnika, nevrotičnega Slovenca popadejo čudni simptomi, občutki krivde, »divjak« pa kliče dobrega demona v pomoč, da mu umrli s »svojim« sovraštvom ne bi naškodil. Danes torej običajno z lahkoto uspeva obvladati nezavedno, »še vedno prisotno sovraštvo proti mrtvim in to brez posebnega psihičnega potroška«.[23] Freud tezo jasno izrazi: »Ambivalenca je izredno popustila v svoji intenzivnosti«.[24] K temu pritegne tudi pojem *tabuja:*

»Z zmanjšanjem take ambivalence je postopno izginjal tudi tabu — simptom kompromisa ambivalentnega boja«.[25]

Konsekvenc te izredno daljnosežne teze v tem zapisu seveda ne moremo izčrpati, zanima nas pač predvsem usoda občutka krivde pri Freudu: z zmanjšanjem »odvisnosti« od ambivalence se namreč nujno zmanjša tudi odvisnost od paničnih, tesnobnih reakcij, torej tudi odvisnost od občutka ali zavesti krivde! Prav v današnjih civilizacijah se je *zmanjšala* odvisnost od tistega, čemur Freud v sedmem in osmem poglavju *Nelagodja v kulturi* pripiše največji pomen. Videti je, da oreha ne bo moč streti, ne da bi še malo pobrskali po tistem, kar pravi še na kakšnih drugih mestih o teh zanimivih občutkih.

Začeti bo treba čisto drugod, ali bolje čisto na začetku. Če kje nastane pravi problem z zavestjo (!) krivde, potem za tem zavestnim tiči neki del, ki je nezaveden. Kako pride do tega? Primer Volčjega človeka je prav zgleden v prikazu »prestopnika iz zavesti o krivdi«,[26] deček izziva kazen od očeta, hoče biti tepen, s čimer doseže dva cilja hkrati. Tozadevno razpravo o izvoru zavesti krivde še posebno razvije v delu »Otrok je tepen« (»Ein Kind wird geschlagen«, 1919e). Če je šlo pri Volčjem človeku za realizacijo zahteve po kazni, da tukaj Freud poudarek izrecno ne na realno kazen, ampak na fantazmo: otrok fantazira o kazni od očeta. Začetne incestuozne želje skozi razvoj doživijo potlačitev:

»Kar je pričujoče kot psihični izid incestuoznih ljubezenskih vzgibov nezavedno, ne bo več prevzeto v zavest nove faze, kar pa je od tega že postalo zavestno, bo spet izrinjeno [herausgedrangt]. Hkrati s tem postopkom potlačitve vznikne zavest krivde, tudi ta nepoznanega izvora, toda povsem nedvomno pripeta na prejšnjo incestuozno željo in opravičena skozi svoje nadaljnje trajanje v nezavednem.«[27]

Ta faza, ko hoče biti otrok tepen — mazohistična faza, je po pravilu v nadaljnjem razvoju potlačena. Obstoji možnost, da se obdobje kompleksa kastracije in Ojdipovega kompleksa »razreši«, izteče v izid *nezavednega* občutka krivde.[+2] Freudova ugotovitev iz spisa »Ekonomski problem mazohizma« (»Das ökonomische Problem des Masochismus«, 1924c),

»Izraz ‚nezavedni občutek krivde' lahko prevedemo v *potrebo biti kaznovan s strani staršev*«[28] (podč. J. K.),

na ozadju prejšnjega postane zelo razumljiva, in poudarimo lahko še enkrat, da gre za *nezavedni* občutek; odločilna razlika je med zavestnim in nezavednim občutkom krivde. Šele ta drugi je »permanenten«, vztrajajoč, patološki. »Neposredno mu ne pridemo do živega, posredno pa tudi ne dosežemo drugega, kot da počasi razkrijemo njegove nezavedne potlačene utemeljitve, nakar se polagoma spremeni v zavestni občutek krivde.«[29]

Iz Freudovega spisa o otroških fantazijah lahko potegnemo nauk, da se občutku krivde na nek način ne da izogniti, je »splošno pričujoč«, vendar to samo na sebi ni kasatrofalno — dokler ima otrok pogoje, da tovrstne začetne konflikte »normalno« razreši. (Ta vidik vzgoje, tudi izhajajoč v velikem delu iz *Nelagodja v kulturi,* obravnava seveda Catherine Millot.)[+3]

Pomemben uvid v »empirijo«, ki jo ima v mislih Freud, ko govori o občutkih krivde, nam omogoči dvaindvajseto poglavje *Uvoda v psihoanalizo (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* 1916—17), z naslovom »Vidiki razvoja in regresije. Etiologija«. Tu

mimogrede »pove« zgodbico o dveh deklicah, ena je hčerka revnega hišnika, druga je hči bogatega hišnega gospodarja. Kot otroka se skupaj igrata, med drugim jima uspe igrati »očeta in mamo«, ogledujeta se »pri intimnih opravkih in si dražita genitalije«.[30] Freuda zanimata kasnejš usodi deklet. Prvo se razvije v »normalno dekle«, drugo doleti razvoj v nevrozo prav zaradi specifične vzgoje: »Njen jaz si je ustvaril iz ponujenih pobud ideale ženske čistosti in *nezahtevnosti* (podč. J. K.), kakršnim seksualna dejavnost ne ustreza.« »S tem višjim moralnim in intelektualnim razvojem svojega jaza je prišla v konflikt z zahtevami svoje seksualnosti.«[31] Freud pravi, da se ta zgodbica (zatrtemu dekletu zapiše kruto življenje masturbatorske device) »v nobeni točki ne oddaljuje od verjetnosti«.[32] Obči nauk, ki ga verjetno lahko potegnemo iz tega in še nekaterih mest v samem *Nelagodju v kulturi* itd., je, da je imel Freud pred seboj kot problem represivno vzgojo, spolno in v drugih pogledih zatrte subjekte. Upoštevati je treba ta »zeitgeistovski« vidik. Obenem nas ne sme zavesti njegova distinkcija med »bogato« in »revno« deklico, ker je treba vzeti v obzir, kakšne poslušalce je imel pred sabo Freud — take, ki so se identificirali z »bogatimi«, poleg tega je zdravil pacient(k)e iz tega rodu. Skratka, tudi »manj bogati« se niso kaj dosti oddaljevali od takratnega kulturnega imperativa.

V Nelagodju v kulturi (Das Unbehagen in der Kultur, 1930a) se Freud skuša približati odgovoru na vprašanje, kot že sam naslov pove, neuživanja sreče v kulturi. Objekt, tj. kar v *Totemu in tabuju* gradijo reference iz etnologije, v *Nelagodju* ... zastavljajo — »obče človeške« — predstave o kulturi, ena temeljnih razsežnosti v tem spisu so torej izpeljave, reference v polje »kritike kulture«, osnovni nastavki za »kritiko ideologije« (Nadjaz kulture, patološkost družbe itd.), kar so vse »samo« nasledki »bistvenejšega« problema, načina vzpostavljanja družbene vezi. Freudu samemu se vseskozi dozdeva, celo sklicuje se na to, da ostaja v mejah že povedanega oz. znanega. Retorična figura zadeva kanček resnice, kolikor namen *Nelagodja v kulturi* ni vpeljava nečesa novega, kot v *Onstran načela ugodja (Jenseits des Lustprinzips,* 1920g) vpeljava nagona smrti, ki je uveden z velikimi težavami in pomisleki; »novum« *Nelagodja* ... je prav zelo odločen zagovor *dualizma nagonov.* Nagon smrti se najbolj neposredno kaže kot destrukcija, agresija. In postavljanje z začetka dvajsetih let vpeljanih pojmov Nadjaza in nagona smrti v nove razsežnosti (glede individuuma v kulturi) dá nek izvržek, namreč *Nelagodje* ..., drugo — ali kar prvo — *ime* za *občutek krivde* v kulturi.

Do tod smo se iz ekskurza k občutku krivde lahko prepričali, da se pojavlja takorekoč že od vsega začetka, v času nastajanja *Nelagodja v kulturi* je bil pojem že obširno obdelan. Freud je že zelo zgodaj ugotovil, da ni pomemben samo za prisilno nevrozo, kjer izstopi v najbolj privlačni obliki — fascinira njegova očitnost, je zavesten, samo povod zanj, želja ostaja nezavedna, ne, delež občutka krivde tiči za vsako nevrozo. Še zdaleč pa mu nikoli ni pripisal tako krute pomembnosti kot v tem delu iz začetka tridesetih let.

Preden se lotimo nove razsežnosti, se zdi potrebno samo pokazati na moment, ki opazno prežme pot do tega spisa. Zastavek prvega poglavja *Onstran načela ugodja* je, »da sicer obstaja v duševnosti močna težnja k načelu ugodja, ki pa se ji postavljajo po robu neke druge sile ali razmerja, in tako tudi končni izid ne more vedno ustrezati težnji k ugodju.«[33] Freudovo pozornost začno pritegovati strukturacije iz psihičnega, ki imajo na sebi pečat grozljive neusklajenosti z načelom ugodja — a tudi načelo realnosti nič ne doprinese k razlagi. V tem spisu se tako loti *prisile ponavljanja* (Wiederholungszwang), ki, če se omejimo samo na primer travmatične nevroze, v sanjah »bolnika vedno znova vrača v situacijo njegove nezgode, iz katere se prebudi z novo grozo.«[34] V analizi dostikrat nastopijo domala nerešljive situacije, ko bolnik, »namesto da bi se potlačenega *spominjal* kot dela preteklosti, kar hoče zdravnik tudi doseči, ga je prisiljen *ponavljati* kot doživetje sedanjosti.«[35] (podč. avt.) Slepilo prisile ponavljanja je nekaj »neracionalnega«, nedostopnega tako zdravljenju kot razlagi iz načela ugodja. Stik z *moralnim mazohizmom* iz razprave *Ekonomski problem mazohizma* je prav v točki »neracionalnosti« (torej: prisilne moralno-mazohistične) ekonomske organizacije, ki že neposredno napeljuje na v *Nelagodju* ...

obširno problematiziranega »retro« učinka in zaprečenosti instance vesti. Drugače rečeno, zanima nas *način*, kako Freud predstavi moralni mazohizem: najbolj je zanj značilna nesmotrnost, *vest postaja »tem bolj stroga in občutljiva, čim bolj se ta oseba vzdržuje agresivnosti do drugih.«*[36] Visoka stopnja nravnosti, namesto da bi povečevala občutek ponosa in zadovoljstva, pravi Freud, privede do nasprotnega. Moralni mazohizem kajpak že neposredno definira tudi z nezavednim občutkom krivde.

Seveda Freud tudi v *Nelagodju v kulturi* ohranja nekatere bistvene postavke iz *Totema in tabuja:* povezanost občutka krivde z Ojdipovim kompleksom, omeni »izvorno« ambivalentno naravnanost do očeta, a že glede reda zunanja avtoriteta — ponotranjenje — notranja avtoriteta se stava bistveno komplicira (lahko omenimo, da še naprej razvija filogenetski konstrukt, ki ga tu izpuščamo).

Radikalno novo dimenzijo (in pomembnost) prinese občutku ali zavesti krivde vidik geneze ponotranjanja objektov, razvoja Jaza v instance. Že na začetku prvega (!) poglavja Freud opisuje najzgodnejše precepe otrokovega razvoja, natančneje njegovega »Jaza«. Predpostavlja, da se na tej stopnji dojenček ravna po načelu ugodja. Instanca Jaza (na začetku) sploh ne ločuje sebe od ostalega sveta. Zaradi odvisnosti od objektov, ki niso »del njega«, si mora sčasoma vse bolj prisvajati načelo realnosti. Nekatere nagonske vzpodbude morajo postati neugodne, ker se morajo uklanjati nuji po pridobitvi ljubezni objekta. Jaz se vklepa v ljubezen do zunanje avtoritete, objekta. Freudov poseg z začetka *Nelagodja* ... (k »homogenemu« Jazu) dobi pravo interpretacijo šele s perspektive zadnjih dveh poglavij. Tu je postavljenost stvari na nek način res čista: v predhodnem šestem poglavju se nagon smrti *kot agresija* izkaže za bistveno oviro v razvoju kulture. Logično je naslednje vprašanje: kakšnih metod se kultura poslužuje, da bi odklonila ali obrzdala nevarnosti (smrtne, rušilne) želje po agresiji?! Odgovor je »klasičen«:

»Agresijo introjiciramo, ponotranjimo, v bistvu jo vračamo tja, od koder je izšla, obračamo jo torej proti lastnemu Jazu.«[37]

Agresijo prevzame del Jaza, Nadjaz. Od vesti se Nadjaz (po Freudu) razlikuje po tem, da je vest ena od funkcij Nadjaza. Z agresijo nabiti Nadjaz se zoperstavija ostalemu delu Jaza, »kot vest« nanj usmerja prav tisto storgo agresivnost, ki bi jo Jaz rad zadovoljil, odreagiral na tuji osebi. Občutek krivde je Freud (v 8. pogl.) označil kot specifično tesnobo Jaza pred Nadjazom, a zaenkrat (začetek 7. pogl.) ostaja le pri definiciji.

»Napetost med strogim Nadjazom in pokorjenim Jazom imenujemo občutek krivde; ta se izkazuje kot potreba po kazni.«[38]

Do tod nismo izvedeli nič novega — razen tega, da je problem čisto drugače zastavljen: občutek krivde v *Nelagodju v kulturi* je vezan *samo* na *Nadjaz!* In to celo pod imenom vest! Medtem ko v *Jaz in Ono* Freud zavestni občutek krivde oz. vest razlaga iz napetosti med Jazom in *idealom Jaza:*

»Normalni, zavestni občutek krivde (vest) se da zlahka razložiti; sloni na napetosti med Jazom in idealom Jaza, . . .«.[38a]

Lahko bi rekli takole: Freud se v *Nelagodju* ... vseskozi »pretvarja«, da ne »pozna« instance ideala Jaza, ali drugače, »vest« *Nelagodja* ... je nadjazovska vest. Če namreč pogledamo v *Jaz in Ono*, kjer takoj za zgoraj navedeno vpeljavo razdeluje občutek krivde glede na posamezne vrste nevroz (prisilno nevrozo, melanholijo, histerijo), ideala Jaza »ni več« ... Zato ne, ker občutek krivde (torej ne: *zavestni* občutek krivde, kot prej) pri Freudu nikoli ni nekaj »nor-

malnega«, ko smo pri občutku krivde, smo na nek način že v patološkem. Freud skoraj dobesedno reče, da je občutek krivde izraz za Nadjaz, vpraša se: »Kako to, da pride Nadjaz v glavnem do izraza kot občutek krivde . . .«; ta občutek je že *rezultat* nadjazovske kritike, ». . . je zaznavanje v Jazu, ki ustreza tej kritiki . . .«.[39] Tudi če govorimo (samo) o občutku krivde, ga podpira nekaj patološkega iz nezavednega, naravnost kritičen pa je »pravi« *nzv* občutek krivde, tj. tak, da o »občutku krivde« v zavesti ni niti sledu (tega je Freud obdelal kot motiv za zločin). V *Nelagodju v kulturi* Freud definira občutek krivde enoznačno kot »zvrst tesnobe«, zato lahko zaključimo: prvič, *zavestni* občutek krivde *ni* tesnoba (je pa podprt iz nezavednega)[+4] in drugič, nadjazovska vest *Nelagodja* . . . ni »dobrohotna, prijazna« kritična instanca, ampak proizvajalec tesnobe. Freud posebno ponuja kot splošno, karikirano rečeno, »normalna vest« *Nelagodja* . . . je pravzaprav »divja vest«.

Potem ko je vpeljal občutek krivde kot posledico agresije, si zada nalogo pojasniti nastanek neugodnega občutka. Koncept, ki ga privzame v ta namen, sicer ni nov, nov je le postopek rekonstrukcije razvoja od (enotnega) Jaza do razvitih instanc *z vidika*, ki naj razloži nastanek in razlog moči občutka, ki naj bi postal tako bistven za razvoj kulture(!).[+5] — Začetni korak je: kako se iz odnosov, ki vladajo pred vzpostavitvijo (notranje instance) Nadjaza, razvijajo nastavki za občutek krivde?! Otrokov Jaz je prisiljen k neizbiri, da mu nekaj tujega, nekaj s strani narekuje, kaj je drobo oz. slabo. Zaustavlja ga nemoč, odvisnost od (zunanjega) drugega. *Če izgubi ljubezen drugega,* pravi Freud, izgubi tudi zaščito pred nevarnostmi, močnejše ga lahko kaznuje. Začetno »slabo« je tisto, zaradi česar grozi zguba ljubezni, iz strahu pred zgubo se je »slabemu« treba izogniti. Te vrste tesnoba še ni »občutek krivde«, kajti kot pravi Freud,

»Zavest o krivdi je na tej stopnji očitno samo tesnoba pred izgubo ljubezni, ‚socialna' tesnoba.«[40]

Taka zavest o krivdi deluje »mehanično«: ker ni resne notranje instance, ki bi nadzorovala že samo željo, preti nevarnost le, ko je želja izražena oz. odkrita. Na tej stopnji je tesnoba samo tesnoba pred odkritjem s strani zunanje avtoritete — je »socialna« tesnoba. Ob tem Freud pokaže »družbeno« mesto socialne tesnobe, trdi, da mora »današnja družba v glavnem računati s stanjem«, ko se tesnoba »nanaša samo na razkritje«.[41] Odrasel človek tako tesnobo pred starši zamenja za enako tesnobo pred razkritjem s strani družbene instance. Zanimivo je, ker pokaže, da kljub ukvarjanju z »agresivnim Nadjazom«, kot problem Freud opazuje ravno ohranjanje, ostajanje pri »pred-nadjazovski« obliki tesnobe. Izraz »pred-nadjazovski« je treba vzeti s pridržkom: stanje, o katerem je sedaj govora, poimenuje tudi »stanje . . . nečiste vesti«.[42] Ker je vest ena od funkcij Nadjaza,[43] je nujen sklep, da Freud, ne da bi to »privedel do pojma«, dejansko ne more brez »Nadjaza pred Nadjazom«. (Glede tovrstnih »razkopavanj«: ostajamo samo pri nastavkih, uporabnih za kasnejša izvajanja.) — Freud v istem odstavku aludira tudi na *Množično psihologijo* . . ., ko pravi: »Toda pri mnogih odraslih je *edina* sprememba v zamenjavi očeta, ali obeh staršev, z večjo človeško skupnostjo . . .«[44] (podč. J. K.). Ni dvoma, da *Nelagodje* . . . preči predstava takratne subjektivitete, vendar je problem, ki ga zastavlja konkretno tip »človeka-mase« (kot pravi J. Rugelj), bolj v sami zastavitvi vprašanja, kot v »dekonstrukciji« občutka krivde.

Zaradi številnih težav se Freud tudi v osmem poglavju še enkrat vrne k razdelavi terminov v navezavi na občutek krivde. Seveda takoj ugotovi, da »o vesti ne moremo govoriti preden ne ugotovimo obstoja Nadjaza.«[45] In zato je treba nastanek občutka krivde pomakniti pred razcepljeni, diferencirani Jaz:

»Zavest o krivdi . . . je nastala pred Nadjazom, in zato tudi pred vestjo.«[46]

Freud ima v mislih seveda »ojdipski« Nadjaz, Nadjaz po izteku Ojdipovega kompleksa. A teza nič ne izgubi, samo »še bolj« velja kot sam Freud misli, zavest krivde je težko misliti drugače kot izraz nečesa zelo zgodnjega, in kot pravi, »predstavlja neposreden izraz tesnobe pred zunanjo avtoriteto, priznanje napetosti med Jazom in njo.«[47] V tem času je Jaz še dokaj »homogen«. Najbolj konkreten je prejšnjemu sledeči stavek, ki lepo poveže Freudovo pojmovanje vloge agresije pri brzdanju nagonov in zavesti krivde. Zavest o krivdi je

»direkten potomec konflikta med potrebo po ljubezni (zunanje avtoritete) in pritiska po zadovoljitvi nagona, brzdanje katerega povzroča nagnjenje k agresiji.«[48]

Naj bomo čimbolj jasni: modus zavesti krivde iz razmerja Nadjaza »pred« Nadjazom do Jaza, ki jo je Freud poimenoval »socialna« krivda oz. »stanje ... nečiste vesti«, *je že zavest krivde*, in sicer natanko kot direkten nasledek konflikta med nujo po ljubezni in pritiskom po zadovoljitvi nagona. A ne vemo, kaj je pravzaprav narobe s pred-ojdipskim Nadjazom, iz tega, kar Freud ob njem razvija, bi mu prej prisodili ime »čista vest«! — V navedeni ključni tezi Freud ta zgodnji »občutek krivde« poimenuje *zavest* o krivdi, navidezna neeksaktna raba izrazov zavest oz. občutek izhaja iz specifičnih okoliščin: na zgodnji stopnji otrokovega razvoja še ne moremo govoriti o nezavednem v tistem smislu kot pri odrasli osebi, še najbolj pravilno je torej reči zavest krivde, zato je tudi distinkcija med zavestjo in občutkom uporabna šele kasneje.

Ambivalenca se v *Totemu in tabuju* pojavlja preprosto kot stik med »primitivnim« človekom in nevrotično osebo tega časa. Pomen ambivalence se v dvajsetih letih zveča deloma zato, ker odkriti še drugi nagon, nagon smrti, *podpira* labilnost psihične strukture. Freud začne uporabljati izraz tudi v navezavi na nagona, recimo že v spisu *Nagoni in njihove usode (Triebe und Triebschicksale*, 1915 c) v zvezi z razvojem le-teh: inkorporiranje ali požretje se kaže kot začetna oblika ljubezni, in zaradi njenega izničevalskega značaja se Freudu zdi, da jo lahko označi kot ambivalentno.[49] Če ostanemo pri pomenu ambivalence kot naravnanosti Jaza, je v naznačenem smislu »prvotna«. Zaradi (tudi) v *Nelagodju v kulturi* predpostavljene lastnosti psihičnega, da ohranja (vse) preteklo, se kot posledica nedokončanega spletanja nagonov lahko ohranja tudi ambivalenca. Ambivalentna naravnanost do očeta je samo ena od oblik le-te. — Prav prek (navideznega) vprašanja ambivalence se morda najbolj pokaže, da piše Freud *Nelagodje* ... s prikaznijo forme subjektivnosti, ki ostaja vseskozi v ozadju, prikrita. — V *Jaz in Ono* namreč ohrani tezo, da naj »regularno *ambivalentnost* (podč. avt.), ki je pri konstitucionalnem nagnjenju k nevrozi pogosto okrepljena«, dojamemo kot rezultat »nedokončanega spletanja nagonov«.[50] V razdrobljeni, ne-sorodstveni, atomizirani družbi zdajšnjosti za »običajnega« posameznika teza o nižji stopnji ambivalentne naravnanosti libidinalne organizacije ohranja svoje mesto, zakaj si torej Freud privošči stavek:

»Tudi ob spremenjeni psihološki situaciji (izida Ojdipovega kompleksa in vzpostavitve instance Nadjaza oz. vesti), konflikt ambivalence dveh pranagonov nadaljuje z istim delovanjem.«[51]

»Nadaljuje z istim delovanjem« pomeni samo, da se ambivalentna naravnanost Jaza ohranja še po zatonu (Untergang) Ojdipovega kompleksa, vseskozi podprta z nasprotjem obeh »pranagonov«. A *posredno* taka postavitev implicira »pomembnost ambivalence«, takorekoč s samo performativno razsežnostjo. Kot da bi bil vsak oz. katerikoli individuum freudovske meščanske kulture v »domorodskem« smislu »odvisen od« ambivalence!? Ponuja se bržčas bolj elegantna rešitev: seveda se ne moremo odpovedati stavi, da je »regularna ambivalentnost« pri nevrozi okrepljena. Freudova »kriznost« občutka krivde velja hkrati v emfatičnem in relativiziranem pomenu. Po eni strani nova dimenzija občutka krivde iz *Nelagodja* ... opravičuje njegov zastavek. Po drugi je »relativizirano« s takratnim nelagodjem v kulturi, s Freudovo predstavo (tedanjega priviligiranega) nevrotika, in bilo bi povsem zaman, neprepričljivo na le-tem dokazovati pravilnost nastavkov analize nelagodja. Privlačna je druga možnost: ali je en modus ambivalenčne vsemoči pri nevrotiku zamenjal drugega? Vredno bi bilo torej potisniti pod lupež »priviligiranca« postmoderne. A prej se vsekakor moramo še malce posvečati »občutku krivde« *Nelagodja* ...

Za Freuda nastane krizna organiziranost šele potem, ko se razvije instanca Nadjaza!! V osnovi ima (po Freudu) občutek krivde dva izvora: »Poznamo ... dva korena občutka krivde: tesnobo pred avtoriteto in kasneje nastalo tesnobo pred

Nadjazom.«[52] Občutek krivde iz prvega »korena« ni zares problematičen (opozorili smo že na dvoumnost glede tega) zato, ker na tej stopnji ni tiste mučne instance, ni še ponotranjenja, Nadjaza, stvorjene vesti, ki bi kaznovala samo željo. »Velika sprememba se dogaja šele ko je z izgradnjo Nadjaza avtoriteta ponotranjena.«[53] »Dejansko bi šele sedaj lahko govorili o zavesti in občutku krivde.«[54] Kot pravi, »sedaj *odpada* tudi strah pred ‚biti odkrit'« (podč. J. K.).[55] A v čem je manko Nadjaza in ponotranjenja zunanje avtoritete? — S tem se ukvarja že v *Ekonomskem problemu mazohizem.* V *Nelagodju v kulturi* pravi

»Čim bolj vrl je človek, toliko strože in nezaupljiveje se obnaša vest.«,[56]

kar je isti problem kakor pri moralnem mazohizmu. Kruta je nekakšna fiksacija stanja, ko nikakor ni mogoče izstopiti, circulus vitiosus »poštenja« je nevzdržen, »vest« vse več zahteva. V *Ekonomskem problemu mazohizma* Freud išče pojasnilo ne samo v sadizmu Nadjaza, akumulirani agresiji, ki tortira preplašeni Jaz, pač pa kar v Jazu samem, tj. v primarnem in sekundarnem mazohizmu Jaza:

»Sadizem Nadjaza in mazohizem Jaza se medsebojno dopolnjujeta ali združita v povzročanju istih učinkov. Mislim, da lahko le tako razumemo, da *iz zatora nagona* — pogosto ali kar večinoma — *izhaja občutek krivde* in da postaja vest tem bolj stroga in občutljiva, čim bolj se ta oseba vzdržuje agresivnosti do drugih.«[57] (podč. J. K.)

Nezadostnost tega pojasnila za občutek krivde je očitna in v *Nelagodju v kulturi* je kot smo videli, dejansko segel dlje od tega. Ob tem bi lahko dodali, da se freudovsko nelagodje vsaj na prvi ravni suče okreog fenomenalnega skrčka »kulturni zator nagonov«.[58] Toda s tem nikakor ne misli, da *vsako* zatiranje nagona rezultira v občutku krivde. Nasproti nekaterim trakratnim interpretacijam odločno vztraja, da je močnejši občutek krivde izključno posledica potlačitve agresivnih impulzov (torej je dokaj neposredno zvezan z uvedbo nagona smrti). Zgled »dveh deklic« bi morda napoteval k sklepu, da mu je šlo za »osvoboditev seksualnosti«. S tem bi se neusmiljeno »distancirali« od resnice, dejanska težava je vseskozi konflikt »večnega boja ljubezni in težnje po smrti«,[59] konflikt obeh nagonov, torej, najbanalneje rečeno, tudi »osvoboditev« *ene* »poti« sproščanja nagonov — recimo »ultimativne« spolnosti — lahko pomeni istočasno celo *večji* zator drugih nagonskih »poti«.[+6] To že vrže na »zator nagonov« drugačno luč.

Vsaj še en moment teksta smo pustili le napol obdelan. Zavest o krivdi je v *Nelagodju* . . . na novo premišljena, na nek način vsa njena pomembnost izhaja iz neugodne postavljenosti Jaza med avtoriteti zunanjega objekta in nagonov (Jaza oz. Onega) in njegove (nujne) reakcije. Ker se vse strukturacije psihičnega nalagajo druga na drugo, preteklo se ohranja, se ohranja pomembnost tega občutka. Kjer Freud govori o tem, pove na tak način, da si zopet oporeka, namreč glede problematičnosti občutka krivde šele *po* ponotranjenju v Nadjaz in izteku Ojdipovega kompleksa: čudno obnašanje celih narodov, ki so se po uvidu v svojo grešnost kaznovali s pokoro, je moč

»z lahkoto pojasniti s prvobitno, infantilno stopnjo vesti, ki ni opuščena po ponotranjenju v Nadjaz, ampak poleg in izza njega obstoji še naprej.«[60]

Kaj naj drugega to pomeni kot inferiornost, problematičnost natanko tiste vesti (tj. pred-ojdipskega Nadjaza), za katero se je najprej zdelo, da ne more povzročati težav saj se »pokesa« samo, če jo zunanja avtoriteta »okrca«, »notranjih problemov« pa da sploh nima. Res da Freud »shematično« razstavi kot priviligirano resen odnos agresivnega Nadjaza - mazo Jaza, »realna resnost situacije« pa ni minila (kljub temu, da nova avtoriteta, Nadjaz pravzaprav ne bi imel razloga, grdo postopati z Jazom, kateremu tudi sam pripada), zato ne, ker »prisotnost vpliva geneze . . . omogoča, da še naprej živi preteklost in preseženo, *v osnovi ostaja vse kot je bilo na*

začetku. Nadjaz trpinči grešni Jaz z nespremenjenim občutkom tesnobe in išče priliko, da ga izpostavi kazni zunanjega sveta.«[61] (podr. J. K.) Prisiljeni smo k novemu sklepu: ob tem, da se dokončno potrjuje, da je dejanski problem rabeljski Nadjaz »pred« Nadjazom (»divja vest«), če ostanemo pri teh izrazih, le-ta postane okruten *šele za nazaj.*

Freud do neke mere opraviči stavek (ko se v osmem poglavju opravičuje, da je toliko prostora namenil samo občutku krivde):

»Toda ustreza moji nameri, da občutek krivde predstavim kot *najvažnejši* problem *kulturnega* razvoja in dokažem, da je cena kulturnega napredka plačana z izgubo uživanja sreče zaradi stopnjevanja občutka krivde.«[62] (podč. J. K.)

Pripomba k temu omenja takratni način Imperativa, vzgoje, in jo lahko vzamemo kot potrdilo za vpliv »zeitgeista«.[+7]

Način, kako si *zastavi* kritiko nelagodja, tj. problem kulturnega razvoja, s posledico stopnjevanja občutka krivde, še enkrat opozori na delež stigmatične (pri) kazni množice: Problem *Nelagodja* ... ni toliko v vključevanju posameznika v človeško množico, kot težnja kulture (oz. vsakega posameznika) po ustvarjanju *ene množice* iz mnogih posameznikov. Kultura svoj cilj poenotenja seveda najlaže dosega, če se ne ozira na »srečo« posameznika, in v tem se razlikuje od individualnega. Na koncu sedmega poglavja naredi »povzetek«, ki zadeva občutek krivde in razvoj kulture:

Ni bistveno, ali je nekdo ubil očeta ali se je vzdržal tega dejanja, ker je občutek krivde izraz konflikta ambivalence, večne borbe med Erosom in uničevalskim nagonom, tj. nagonom smrti. Ta konflikt se razplamti, kakor hitro je človek soočen z nujo, da živi v skupnosti. Dokler je edina oblika skupnosti družina, dotlej se lahko ta konflikt izrazi samo kot Ojdipov kompleks, ustvariti mora vest in zgraditi prvi občutek krivde. Pri poskusu razširitve skupnosti se isti konflikt nadaljuje v oblikah, pogojenih s preteklostjo, povečuje se, posledica pa je povečevanje občutka krivde še naprej.«[63]

Ker se kultura vzdržuje na podlagi libidinalnih vezi, se konflikt ambivalence podvoji v dvoje ravni, obvladuje strukturo individua in strukturo kulture. Odstavek v nadaljevanju rahlo nakazuje, kako samo freudovsko vprašanje izide iz *delanja »mase«:*

»Kultura se pokorava notranjemu erotičnemu nagonu, ki zahteva, da združi ljudi v čvrsto povezano množico, a ta cilj lahko doseže samo z neprestanim povečevanjem občutka krivde. Kar se je začelo z očetom, se končuje v množici. Če kultura predstavlja nujno pot razvoja do družine k človeštvu, potem je z njo nerazdružno povezano stalno povečevanje občutka krivde, morda do ravni, ki jo bo posameznik težko prenesel.«[64]

Ključne teze so dokaj jasno podane, a težko »preverljive«. Takorekoč preveč preproste. Freudove zastavitve očitno ne moremo dovolj razumeti iz samih njegovih tekstov, morda pa lahko kaj doprinese luč današnje perspektive.

Občutek krivde, izraz tradicionalne psihiatrije, se že »kot tak« zdi v času postmoderne — ko ni več treba biti do prenapetosti radikalen — iz »občutka krivde«, postmoderne vesele igrivosti tekočega odgovara malega Hansa (ki je na poseben način tudi »radikalen«), ko čista prezenca omocozanega citata postane stvar časti, za ecovski remake pa je konec koncev potrebna tudi etična stava iz besed prenapolnjenega-zbrisanega pomena — če ne in toto »out of date«, vsaj »čuden«. Pritajeno lebdenje občutka krivde je torej moč prepoznati kot enega »zaveznikov« »seksualne in vsakršne« revolucije v petdesetih in šestdesetih letih, medtem ko ugodje postmoderne *le še obira sad* sprostitvenih prebojev, nostalgije. Priviligirani nevrotik »našega časa«, »patološki Narcis«, prisega na užitek pragmatike. A ne samo to! Onstran tovrstne pragmatičnosti dotični »unhöflich« občutek zadane, skoroda (skušamo zlesti bralcu pod kožo) ubije upravičen očitek, ki tokrat meri na realno-politično pragmatiko: veličastna funkcija občutka krivde v nevrozah, kakor

opozori Freud tudi v *Jaz in Ono*, je pomoč k bolezenskemu dobičku, karik(atur)irano rečeno, naivni analitik misli, kaj da je povedal nesrečnemu bolniku, z opozorilom, kako ga muči, da, trpinči nezavedni občutek krivde, in v nepričakovano srečnem primeru, ko pacient dotični občutek pripozna, ga prepozna za »svojega«, pravi: »Well, but I like it!«. Na pragmatični »klobuk« zadevščine naletimo tudi v Freudovem *Mojzesu* . . . , preroku. *Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija* (iz: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939a) je kajpak razprava o »konstituciji naroda«. Ljudstvo je bilo vzgajano v ljubezni do očeta, ali kakor pravi Freud, »ni bilo prostora za izraz *moralskega sovraštva* do očeta; pojavila se je lahko samo mogočna reakcija nanj, občutek krivde zaradi tega sovraštva, slaba vest . . .«[65] (pod. J. K.), torej občutek krivde kot izid »izvorne« ambivalentne naravnanosti; en izrez takšne naravnanosti je očividen, prisoten je kot odnos »tako imenovanega »malega človeka« do »politike« . . . , politika je včasih »velika stvar« . . . , včasih pa »kurba«, področje korupcije in intrig . . .«.[+8] Pa vendar, ambivaletna naravnanost je za Freuda »samo« zakrit, a dejansko pravi motiv, pragmatičnost je v nečem drugem. Pragmatični (alias racionalni (!) alias »umni«, hinavski) so preroki: ti so hitro »zavzeli stališče« do občutka krivde, saj se nenazadnje ljudstvo prav tako ni *odreklo* — skovati iz »krize« svojega užitka. Freud misel lepo izrazi, »ljudstvu se je slabo godilo, upanje na božjo naklonjenost se ni in ni maralo izpolniti . . .«,[67] preroki ne samo da so postali »prvi grešniki«, potresavi posipalci s krivdo, nasprotno, kaj hitro so (prav po kmečko) »pogruntali«, da je »izvoljenemu ljudstvu«, neuvrščenemu napram vsemu svetu, izjemno ljubo vztrajati v »iluziji«, kot temu nebeško reče Freud, zopet so »hrabro« prevzeli vodilno besedo, *namesto da bi prevzeli krivdo nase*, ljudstvu, ki se ni hotelo oz. natančneje ni *moglo* odreči užitku opravičila z občutkom krivde zaradi »grešnega življenja«, tj. *sovraštva*, so zavzeto začeli servirati novo podobo *»pred*jedi«, kot »glavni grešniki« so pričeli bdeti nad občutkom krivde, ki je »kmalu postal integralna vsebina religioznega sistema . . .«.[68] To kajpak ni (več) pragmatika, za katero je prihodnost matematično miren račun, ampak panični postop tesnobe. Vstop v patologijo družbe. Kar smo označili kot »pragmatično«, ima Freud za »površno motivacijo« občutka krivde, oziroma natančneje, zanj je površna motivacija motiv zavezanosti občutku krivde v samem *sujet-u*, za nas je pragmatična raven prav zato, ker je nemogoča odpoved užitku (iz bolezenskega dobička) prek (nezavednega) občutka krivde *dojeta* kot »pragmatično«, »normalno« obnašanje »prvih grešnikov«. Ali drugače rečeno: »površna motivacija« (da se ne odrečeš »sreči«) je že sestavljena iz dveh »motivacij«, »površne« »pobude« in »vzpodbude«, toda pervertiran je značaj *druge*, je »pragmatična« v smislu, da vzpodbudi. Ali ne more torej »ultimativnosti občutka krivde« zadeti očitek, da »razkopava tam, kjer ni treba«? Da *vzbuja* »čudne« želje?![+9]

Skratka, »duh časa« postmoderne ni več naklonjen občutku krivde, pa še »pragmatika« kaže »podobno« stanje stvari, manjka samo *final cut*, ki ga mora navreči že bežna analiza učinkovitega »kapitalca« našega časa, priviligiranega nevrotika (?), »patološkega Narcisa«.[+10]

»Patološki Narcis« je domala zgleden objekt, pri katerem že samo fenomenalni oris pokaže izničenje občutka krivde, zato je »fenomenalno«, čeprav ne bomo ostali samo pri tem, vredno vse pozornosti: kolikor govorimo o krivdi, se le-ta najbrž vedno vzpostavlja v razmerju do nekoga, medtem ko ima »patološki Narcis«, ki poleg tega socialno uspešno »funkcionira«, absolutno prezirljiv odnos do soljudi, izkorišča jih, vidi v njih le sredstvo za svojo afirmacijo itd. Čudili smo se domorodcu, ki se je tako zelo »vživel« v prepoved tabuja, da bi »rajši umrl«, kot ga prekršil, a »patološki Narcis« izpričuje popolno nezmožnost empatije, ne more se nikoli zares vživeti v drugega, beseda ga »ne zaveže«, kajpak je nezmožen resnične *navezanosti* na drugega, itd. V svoji »notranjosti« se ima vsak Narcis za izjemo, za nekakšnega »izobčenca«, ki sicer na zunaj spoštuje »pravila igre«, a igre ne »jemlje resno«; prepričan je tudi, da isto velja za vse druge, kot on, vsi nosijo maske, on »igra« le zato, da bi se izognil kazni in socialno uspel, kar vsekakor ni nekaj,

zaradi česar bi se moral »počutiti krivega« ... Res da je nezmožen pravega žalovanja, pa tudi v temelju je nezmožen uživanja, v smislu, da se pri njem uživanje ujema s tem, da mu drugi (vrstniško okolje) prizna njegovo uživanje, kar je nenazadnje normalen pojav, pomislimo na klasičnega tipa »osvajalca«, ki uživa, kolikor mu drugi priznavajo »velike uspehe« pri osvajanju, mislijo, da uživa ... — Ne bomo naprej nategovali neskončnega monologa, saj je še preveč »prezentno«, kako je šele »patološki Narcis« v temelju *zavezan* neznosnemu *nezavednemu občutku krivde*. Pri »patološkem Narcisu« prej »nevljuden« občutek postane »unheimlich«.

A do tu smo na kratko naslikali le eno plat »fenomenološkega«, dodajmo še »drugi obraz« »patološkega Narcisa«: prezira soljudi, hkrati pa je *povsem odvisen od njihovega priznanja* in občudovanja, ciničnі duhovitež brez odvečnih iluzij »pade« že ob najmanjšem osmešenju ali kakem podobnem družbenem »spodrsljaju« v travmatično depresijo ... Veličastna je njegova nezmožnost empatije, ne zavežeta ga niti »beseda« (niti subjekt), obenem je *popolnoma* zavezan *uspehu*, tj. priznanju drugega. V svoji notranjosti se ima za »izobčenca«, »posebneža«, kar počne, je izčiščena konformnost, takorekoč absolutno »pameten« je, pravi »izobčenec«, ki skrbi *samo* za to, da ga ne bi zadela osamljenost, bolezen, starost, posmeh, da ne bi *zginil* iz »središča pozornosti«, skratka, patološko ga je strah *neuspeha*. Njegova nezmožnost pravega žalovanja je »običajna« reakcija iz nezmožnosti ponotranjenja zgube kot ene od »posledic« neiztečenega Ojdipovega kompleksa, ko je soočen z zgubo »bližnje« osebe, izbruhne v nemočen bes ... Zadnja lastnost, nezmožnost uživanja, je (ena) neposrednih posledic zavezanosti »patološkega Narcisa« nezavednemu občutku krivde.

»Osnovni, tako rekoč »nulti« indic, podlaga in nevtralni »medij« ostalih simptomov je »prosta«, *nevezana tesnoba* (podč. S. Ž.), tj. tesnoba, ki *ni vezana na nek poseben objekt* (podč. J. K.), ki nastopa kot splošno, neopredeljeno psihično stanje«,[69]

kot v celoti označi bistveno potezo *vsakršne borderline* motnje Slavoj Žižek. Freud sam je občutek krivde natanko definiral kot posebne vrste tesnobo, »občutek krivde« je ime za tesnobo, ki je zvezana s specifičnim objektom, ki resda ni »velik konj« (kot pri malem Hansu) ali »bel volk« (kot pri Volčjem človeku), pustimo Schreberja, objekt je dosti bolj »sublimen«, a tudi bolj »vsenavzoč«, bržčas samo en objekt izpolnjuje vse pogoje, vsemogočni Nadjaz kajpak. *Nevezana* tesnoba je bistveno opozorilo, da tisto, kar je Freuda zanimalo pod imenom »občutek krivde«, prihaja do »svojega pojma« izza maske *borderline* subjektivitete. — Termina navezana tesnoba v *Nelagodju v kulturi* ni najti, a to nas glede na kliniko takrat prevladujočih tipov nevroz nič ne čudi. Toda osnovna struktura, ki se vleče skoz *Nelagodje* ..., je izpostavljena mučnost agresivnega Nadjaza do Jaza (kot da Freud ne zna rešiti »uganke« in se vedno znova (neuspešno) vrača k temu), posledica neljubih dotikov se izrazi kot občutek krivde. Freud ne locira nevezane tesnobe kot »najvažnejšega problema« kulture (ampak občutek krivde) natanko zato, ker občutek krivde *ni nulti indic* takrat priviligiranega nevrotika, njegova tesnoba se (še vedno) stke *predvsem* glede na »zunanje« objekte. Razen tega dobi Freudova vpeljava in vztrajanje na tako nenavadni »zvrsti tesnobe« svojo upravičenost iz *presežka*, ki se je drži, a prav »zgolj presežek«, tj. konkretni izraz oziroma zaznavanje nadjazovske kritike kot »občutka krivde« je najmanj konkretno zamejeno. — *Borderline*-subjektu (p)ostane lastni nadjaz »unheimlich«, a »patološkemu Narcisu« je tako grozljiv, da ga *celega* zanika, zato je »little great« nadjaz lahko v nezavednem dominanta, docela ga obvladuje. Najbrž je zanikanje skupna črta vseh fenomenalnih potez »patološkega Narcisa«. Medtem ko freudovski pacient zanika ob naletu na »neugoden« objekt, PN *kar naprej* zanika, ne da bi svojo pezo spoznal, ker je nenehno v dosegu (nikogaršnji zemlji) »grozljivega«, prečen z lastnim »little great« objektom, pred njim je skozinskoz »kriv«. — Nevezanost tesnobe referira na bistven moment »občutka krivde«, h kateremu se Freud v

Nelagodju ... vedno znova vrača: pravi, da postane odrekanje nagonom »*trajna* notranja nesreča, napetost zaradi občutka krivde.«[70] Poudarjanje lastnosti »trajnosti« se potegne iz *Ekonomskega problema mazohizma* naravnost v *Nelagodje v kulturi*, tj. v opis zakroženega pulziranja v vse močnejšo moralnost (odrekanje nagonom), vse hujšo tesnobo. Freud natanko zaznava moment neukinljive trajnosti, potezo nevezanosti. Ob tem ne moremo mimo uvida v predpostavljeno formo subjektivnosti sedmega poglavja, prikazni moralnega mazohista — čeprav ni izključno določujoča, je nedvomno izpostavljena. Poteze, ki so v *Ekonomskem problemu mazohizma* lastne samo moralnemu mazohistu, zadobijo »samostojno teoretsko konsistenco«, ali drugače, tovrstna forma subjektivnosti postane v začetku tridesetih let za Freuda dokaj »običajna prilika«.

Specifičnosti nadjaza »patološkega Narcisa« se lotevamo nekoliko po ovinku. — Freud na več mestih zatrjuje — in to je značilnost oziroma pravi problem nezavednega občutka krivde — da se izrazi v prikriti obliki; v *Jaz in Ono* npr.

> Občutek krivde je za bolnika nem, ne pravi mu, da je kriv, on sam se ne počuti krivega, ampak bolnega«[71]

ali v *Nelagodju v kulturi*,

> »da se občutek krivde, povzročen v kulturi, ne doživlja kot tak, ampak v dobršnem delu ostaja nezaveden ali pa se javlja kot *nelagodnost, nezadovoljstvo* . . .«[72] (podč. J. K.)

Morda je najboljše opozorilo, da med »občutkom krivde« iz *Totema in tabuja* in onim *Nelagodja* ... mora biti precejšnja razlika, kar sam zastavek zadnjega, ki mu ob »pomembnosti« pripiše tudi dobesedno neugoden »karakter«. Grosso modo gledano se stvar lepo pokaže: v *Totemu in tabuju* »naleti« Freud na občutek krivde kot na še-vedno-ohranjeno ali skorajda šele-proizvedeno *po* izteku Ojdipovega kompleksa, temeljna poteza tovrstnega občutka krivde, ki je, kot dokazuje vsakodnevna raba pojma krivde,[+11] v kulturi dojet kot nekaj normalnega (če že ne nujnega), pa je vezanost s pridobljenim Simbolnim, vznik z instanco simbolnega Zakona, Imenom-Očeta. V *Nelagodju* ... seže pred Ojdipa, ukvarja se s »prvim korenom« občutka krivde, in kot se je izkazalo, mučni, tortirajoči, ukazujoči značaj Nadjaza *Nelagodja* ... pripade pred-ojdipskemu nadjazu, nov vpogled torej prinese povsem novo dimenzijo občutku krivde. Mimogrede, zanimivo je, kako »globlji« vpogled razkrije »zunanjo« dimenzijo, ki jo pred »notranjo avtoriteto« vtisne občutku krivde najprejšnja »zunanja avtoriteta«. Freud sam takole pojasnjuje, kako da »dvojnost« ni bila takoj prepoznana: »Preseganje /*prekrivanje*/ teh dveh slojev občutka krivde, tesnobe pred zunanjo in notranjo avtoriteto, nam je otežilo vpogled v odnose vesti.«[73] Poteze napetosti, ki jim je izpostavljena »zavest Jaza« v »pred-ojdipskem« času, kakor jih opisuje Freud, ustrezajo konceptu lacanovskega očetovskega/materinskega nadjaza. — Izraz »pred-ojdipsko« meri na *čas pred iztekom* Ojdipovega kompleksa in dobiva svojo relevanco izključno v tej distinktivni zvezi. V *Nelagodju v kulturi* je namreč vseskozi močno prisotna postavka o ohranjanju (vsega) preteklega v psihičnem, ali z drugimi besedami, sinhronija je vseskozi *na delu* pri Freudu. Verjetno kakršnakoli interpretacija *Nelagodja v kulturi* ne zdrži brez te predpostavke, in lahko sklenemo:

> »*Ojdip je že od vsega začetka na delu.*«[74] (podč. S. Ž.)

Na delu je že v »samem izvirnem neskladu med otrokom in materjo«, »prvobitnim velikim Drugim«,[75] freudovsko »zunanjo avtoriteto«.

Uvajanje instanc in odnosov pred-ojdipskega časa je v *Nelagodju v kulturi* nekoliko neprepričljivo. Dvoje sintagem skuje Freud za opis občutka krivde stanja, ki mu ukazuje, kot smo videli, materinski/očetovski nadjaz: najprej »nečista vest« in nato »socialna« tesnoba. Prvi izraz se nanaša na predhodni opis — kako si subjekt pravzaprav izdela pojmovanje »dobrega« in »zlega« — ko se nevarnost

pojavi samo ob primeru razkritja ... Zakaj temu reči »stanje ... nečiste vesti«?! Freud se neposredno za tem popravi, trdi, da temu stanju »v bistvu še ne pripada to ime«, ker je samo strah »pred izgubo ljubezni«, tj. »socialna« tesnoba.[76] Socialna tesnoba je pač, neposredno vzeto, nekoliko čuden »naziv« za »tesnobo pred zgubo ljubezni«. Toda oba izraza v recepciji »patološkega Narcisa« — ki vseskozi nudi odlične reference — dobivata svoje mesto, z današnje perspektive se natanko izrišeta. Namreč, kot »socialno tesnobo« lahko lepo označimo »družbeni iztek« *nevezane tesnobe* PN: totalno ga obvladuje nuja »socialnega uspeha«, tj. »uspeha« pri »zunanji avtoriteti«, materi, tako zelo, da »zadnji cilj uspeha ni tisto, kar z njim dobimo, marveč sam uspeh kot socialno dejstvo«,[77] »močni Jaz« »patološkega Narcisa« (že spet) vztrajuje v neskončni borbi *za golo preživetje!* In zakaj? Odgovor leži v simptomu, freudovski »nečisti vesti« (ki je na poseben način »večna«): »patološki Narcis« je podrejen tiranskemu materinskemu nadjazu iz spodletele »razrešitve«, izteka Ojdipovega kompleksa, integracije simbolnega Zakona; subjekt se torej »(znova) znajde v položaju naslovnika zahteve matere«, tj. natanko v položaju proizvodnje permanentno »nečiste vesti«, »nekako-zunanjega« nadjaza, namreč materinskega nadjazovskega ukaza, naj ji »priskrbi manjkajoči falos«, zahteve, ki subjekt »neizbežno drži v nenehni tesnobi ...«[78] — Na nek način je vsa problematika občutka krivde iz »zadnjih« spisov zvezana s *spodletelostjo Ojdipa,* z »regresijo«, ki je seveda »napredek« v tesnobo (freudovska tesnoba vesti, v *Jaz in Ono* naprimer, je izpeljana iz kastracijske tesnobe): moralni mazohizem *Nelagodja* ... bi lahko strnili v stavku »kasneje odnos postane obrnjen«,[79] *»vest«* iz neiztečenega Ojdipovega kompleksa postane sama vir tesnobe, občutka krivde in *implicira retroaktivnost.*

Privoščimo si kratko digresijo na mejo metaforičnega, k ambivalenci »patološkega Narcisa«: PN ni »odvisen« od ambivalence, pač pa je »ambivalence itself«, je »nori ambivalentnež«, ne more več niti ljubiti niti sovražiti, ker se mora ena naravnanost *takoj* umakniti drugi, druga spet prvi itd., tako rekoč utelešen izmenični narcis je, ki zaradi samega nihanja »ne ve zase« — a »teče«, »funkcionira« — zato ga obvladuje »občutek notranje praznine« oziroma »zgube identitete«.

»Neprestano povečevanje občutka krivde« kot glavna teza sklepnega dela *Nelagodja v kulturi* (glej cit. op. 63 in 64) zahteva vnovičen razmislek. Omejujemo se na nekaj eksplikacij, ki se nam ponujajo. Najprej, ni lahko uvideti, čemu naj bi samo vpeljava *množice* že pomenila zviševanje občutka krivde (če ostanemo pri tem izrazu)?! Freudu »množica« skoraj gotovo pomeni množico *Množične psihologije* ..., gre za način njenega konstituiranja, specifičen način vzpostavljanja družbene vezi (ali bolje: vezi konkretne množice). Na vzpostavljanje vezi lahko gledamo z dveh različnih izhodišč: enkrat se individuum vključuje v kulturo, drugič pa kultura vključuje individuuma vase, ali kakor to izrazi Freud:

»-tu vklapljanje posameznika v človeško *množico,* a tam ustvarjanje *ene* množične *skupnosti* iz mnogih posameznikov -«[80] (podč. J. K.)

Tudi *ustvarjanje* občutka krivde je torej treba vedno misliti na obeh nivojih, individua in družbe. Kar *raziskuje* v *Nelagodju v kulturi,* je geneza nastanka občutka krivde v polju individualnega, na kar njegov odgovor *apelira,* izhaja iz polja kulture, je nevarnost »ustvarjanja ene množične skupnosti iz mnogih posameznikov«. Poleg tega je njegov temeljni korak poseg v zgodnje otroštvo in fiksacija občutka krivde iz (zrcalnih) razmerij te dobe, česar še nismo ustrezno tematizirali. Poseg je izza simbolnega odkril drugo dimenzijo občutka krivde, občutka krivde iz imaginarne zoperstavljenosti instanc, pobočje *imaginarnega.*

Enemu samcatemu momentu, ki ga Freud izpostavi pri koncepciji konstitucije množice, tj. občutka krivde, doda perspektiva trenutka posebno interpretacijo. Na nivoju kulture izza zaslona simbolne krivde vseskozi prenika grozljivost antagonizma(Laclau) imaginarnega, imaginarne krivde drugega. Vprašanje sklepnega

dela *Nelagodja* bi torej lahko bilo: kaj v individualnem omogoča, da se kultura (oziroma množica) integrira na podlagi imaginarne krivde drugega? ... — Freudovo opozorilo docela ustreza, kolikor si kultura stopnjuje občutek krivde, kadar na specifičen način *ustvarja* posameznika v množico. Srhljivo vrtanje v občutek krivde si prilašča posebne vrste »ustvarjanje«, ki mu je iz znanih razlogov edini cilj (in fundamentalistično zastopanje tega cilja kajpak drugo — oziroma prvotno — stran procesa preprosto zbriše, dobesedno ne ve več zanjo) stvor ene skupnosti.+[12]

Pritiski oziroma okoliščine, ki »ustvarjajo« *borderline* subjektiviteto, se seveda precej oddaljujejo od tovrstnega, čeprav so posledice za individua včasih še mučnejše. Nenazadnje morda najbolj preseneča, da je, »kar se krivde tiče«, prav tisti »modus zavesti poznokapitalistične družbe«, »patološki Narcis«, ki ni »nikdar kriv«, je daleč od tega, da bi imel »občutek krivde«, ki se »vedno izmaže«, ravno najbolj in permanentno zavezan *nevezani* krivdi. *PN* je nezavedno tako peklensko zavezan morali, da mu le-ta kot nadjazovski ukaz poseka vsak samostojen nastavek k ugodju in užitku.

Janez Krek

Opombe:

+[1] V nekaterih točkah med (sodobnim) narodom in freudovskim »ljudstvom« ni bistvenih razlik, zato smo se odločili za ta prevod.

+[2] Freud obravnava občutek krivde tudi v zvezi z otroško masturbacijo.

+[3] V »Odvisnostih Jaza« se Freud ukvarja tudi z zaznavanjem tega občutka glede na vrste nevroz in razmerij med instancami. Tudi v ekskurzu čez *borderline* se bomo temu izognili. (Millot: v *Gospostvo, vzgoja, analiza)*

+[4] Prav tega (analogno izteku Ojdipa) nikakor ni mogoče »zbrisati«: Lacan v podobnem smislu v Seminarju XI. omenja Breuerjev občutek krivde — Freud ga ni uspel »razbremeniti občutka krivde« z zagotovilom, da v primeru Ane O. ne gre za *njegovo* (Breuerjevo) željo, »zagotovo pa ga je razbremenil tesnobe«. (Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 208) — Drugo istega (Realno) vznikne, ko govorimo o »tragični krivdi«. Ne samo da je bil Breuer kajpak kriv želje, raje vzemimo nekoga, ki je *nehote* povzročil škodo prijatelju oz. drugemu in ga, de facto nič krivega, prične razjedati neugoden občutek krivde; ali kot pripominja Freud, tudi občinstvo grških tragedij je bilo fascinirano nad krivdo, tudi zanje je nedolžen kriv ...

+[5] Ali drugače, medtem ko je dotlej občutek krivde vedno izšel kot posledica, »stranski produkt«, npr. objekt obravnave je moralni mazohizem, občutek krivde »ga spremlja«, sedaj postane le-ta sam (gordijski) vozel.

+[6] Neo-konzervativec je kajpada lep primer »vrnitve potlačenega« ,»postm.«, o čemer pričajo fantastične aktivnosti ob »primeru AIDS«; popularna verzija o *izvoru* gre nekako takole: bil je visoko priljubljen med zelenimi opicami nekje v osrčju Afrike, od katerih so ga med umazanim spolnim občevanjem pobrali (zumbe) (njim ni pretirano naškodil), od teh drugi črnuhi, in ti so ga zanesli med sprijene izmečke zahodne civilizacije, obarvane, homoseksualce, narkomane in druge manijake, med katerimi *purgativna moč narave* začne bliskovito redčiti vrste ... (Tudi) neo-konzervativizem (posebno ljubki so odtenki, npr. black-neoconservativism) se ves združuje v eni potezi: *sámo-* pomoč, zdravje, zaslužek itd. Neo-konzervativec je popustil glede svoje ..., zanj se (narava) sámo uravnava, česar laž je On, Sveto, sam zase besno poskrbeva, žre, zapira, tlači ...

+[7] V neki opombi pravi, da *stroga* vest nastane pod dvojnim vplivom: z odvračanjem nagona, ki osvobaja agresivnost in z doživljanjem *ljubezni*, ki obrača agresiji pot v notranjost in jo prenaša na Nadjaz.

+[8] Kot se izrazi Slavoj Žižek, resda (vljudno) med oklepajema v JIS, str. 113.

+[9] Različnim »subtilnostim«, ki smo jim priča pri tem procesu, kajpak na tem mestu ne bomo posvečali pozornosti. Omenimo le za Slovenijo zelo značilen »stil« integracije individua, ko nekateri vidni politiki izkoriščajo najlažji način »zbiranja ljudskih množic«, vztrajajoč v mračnih teminah »krivdaških« voda, z izrabljanjem cankarjansko-pridigarske dikcije.

Lebdeče bdeti nad občutkom krivde *mora* biti poplačano z uspehom, toda tej politični subjektiviteti je imanenten razcepek etike *večno* skesanega grešnika.

+[10] Glede »patološkega Narcisa« oz. *borderline* fenomena se popolnoma (v nekem delu takorekoč citatofansko) opiramo na recepcijo Slavoja Žižka (v knjižni verziji Jezik, ideologija, Slovenci, DE, Lj. 1987).

+[11] V Delu (torek, 16. feb. 1988, str. 3) je objavljeno kratko poročilo o članku, ki ga je za The New York Times napisal Edgar Bronfmann, predsednik svetovnega židovskega kongresa. Osnovno, za kar gre Bronfmannu, ki tudi neposredno obtožuje Kurta Waldheima (kot simbol laži), ni niti Waldheimova dejanska krivda niti dejanska krivda Avstrije ali Avstrijcev, ampak to, da so se Avstrijci (oz. Avstrija) po vojni predstavljali kot »žrtev«, ne pa kot »grešniki«. Pravi, da »Avstrija po vojni ni zavzela skupnega stališča do svoje zgodovinske vloge v vzponu nacizma, tako kot naprimer Nemčija«. Ali drugače rečeno, Bronfmannu gre za simbolno priznanje avstrijske krivde ...

+[12] Da gre v »naših razmerah« za povsem drugačen poseg v polje stopnjevanja občutka krivde (ne za vstop v simbolno), kaže najbolj *izgin* same besede iz ustreznega diskurza! Ko nekomu gre, da drugi vstopi v polje simbolnega priznanja krivde, se ravno *sklicuje na krivdo* le-tega — medtem ko vstop v imaginarno stopnjevanje občutka krivde uspe, kolikor zakriva stigmatsko mesto: čeprav se (»človek-zajednica«, paranoik) natanko *sklicuje na krivdo*, mu uspe, kolikor (imaginarnega) Drugega ne proglaša za *krivega*, pač pa za Tujka, Sovražnika, Izvrševalca, Izdajalca, Mladino, ...; izgovarja se z mesta realne/imaginarne krivde, kolikor je ne izgovori, sklicuje se na *občutek krivde* v individuu v emfatičnem pomenu besede, kar ne pomeni, da javni diskurz ne pozna več pojma krivde. Pozna ga, vendar največkrat kot zanikanje. V Delu (8. marec 1988, str. 1) lahko beremo naslova: »Zvezni funkcionarji so pri Agrokomercu nedolžni« in naprej »ZIS v poročilu o aferi Agrokomerc ugotavlja, da posameznikov v zveznih organih krivda ne zadene«. Z zvezno birokracijo nemudoma vstopimo v romantiko »krivde«, »nedolžnosti«, »posameznika« ... kadar jo je treba očistiti. *Ugotavljanje* krivde —vstop v simbolno— je možno (samo) kot sklicevanje na *ne*-krivdo. Sámo polje simbolnega krivde je (v jugoslovanski družbi) razcepljeno: simbolno *krivde* (še) ne sme obstajati. V tej točki je vladajoča birokracija »patološko narcisistična«.

[1] Freud, *Nelagodnost u kulturi*, str. 344.
[2] isti, *»Mali Hans«*, str. 127.
[3] isti, *»Čovjek vuk«*, str. 202.
[4] isti, *isto*, str. 202.
[5] isti, *isto*, str. 204.
[6] isti, *Nelagodnost u kulturi*, str. 346.
[7] isti, *Isto*, str. 346.
[8] isti, *Jaz in Ono*, str. 346.
[9] isti, *Totem i tabu*, str. 155.
[10] isti, *Isto*, str. 155.
[11] Mannoni, *Freud*, str. 158.
[12] Freud, *Totem i tabu*, str. 191.
[13] isti, *Jaz in Ono*, str. 349.
[14] isti, *Totem i tabu*, str. 193.
[15] isti, *Isto*, str. 192.
[16] isti, *Isto*, str. 192.
[17] isti, *Isto*, str. 192.
[18] isti, *Isto*, str. 268.
[19] isti, *Isto*, str. 270.
[20] isti, *Isto*, str. 270.
[21] isti, *Isto*, str. 270.
[22] isti, *Isto*, str. 286.
[23] isti, *Isto*, str. 189.
[24] isti, *Isto*, str. 189.
[25] isti, *Isto*, str. 190.
[26] »Prestopnik iz zavesti o krivdi«, tretji del razprave *Nekaj značajskih tipov iz psihoanalitičnega dela* (1916 *d*) Sigmunda Freuda.
[27] Freud, *Ein Kind wird geschlagen*, str. 340.
[28] isti, *Ekonomski problem mazohizma*, str. 387.
[29] isti, *Jaz in Ono*, str. 348.
[30] isti, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, str. 334.
[31] isti, *Isto*, str. 335.
[32] isti, *Isto*, str. 334.
[33] isti, *Onstran načela ugodja*, str. 245.
[34] isti, *Isto*, str. 249.
[35] isti, *Isto*, str. 255.
[36] isti, *Ekonomski problem mazohizma*, str. 388.
[37] isti, *Nelagodnost u kulturi*, str. 332.
[38] isti, *Isto*, str. 332.
[38a] isti, *Jaz in Ono*, str. 348.
[39] isti, *Isto*, str. 351.
[40] isti, *Nelagodnost u kulturi*, str. 333.

[41] isti, *isto*, str. 333.
[42] isti, *isto*, str. 333.
[43] isti, *isto*, str. 347.
[44] isti, *isto*, str. 333.
[45] isti, *isto*, str. 347.
[46] isti, *isto*, str. 347.
[47] isti, *isto*, str. 347.
[48] isti, *isto*, str. 347
[49] isti, *Nagoni in njihove usode*, str. 99.
[50] isti, *Jaz in Ono*, str. 340.
[51] isti, *Nelagodnost u kulturi*, str. 348.
[52] isti, *isto*, str. 336.
[53] isti, *isto*, str. 333.
[54] isti, *isto*, str. 334.
[55] isti, *isto*, str. 334.
[56] isti, *isto*, str. 334.
[57] isti, *Ekonomski problem mazohizma*, str. 388.
[58] isti, *isto*, str. 387
[59] isti, *Nelagodnosti u kulturi*, str. 342
[60] isti, *isto*, str. 335.
[61] isti, *isto*, str. 334.
[62] isti, *isto*, str. 344.
[63] isti, *isto*, str. 342.
[65] isti, *Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija*, str. 105.
[67] isti, *isto*, str. 105.
[68] isti, *isto*, str. 105.
[69] Žižek, *Patološki narcisizem*, str. 109.
[70] Freud, *Nelagodnost u kulturi*, str. 336.
[71] isti, *Jaz in Ono*, str. 347—348.
[72] isti, *Nelagodnost u kulturi*, str. 346.
[73] isti, *isto*, str. 347.
[74] Žižek, *Patološki narcisizem*, str. 106.
[75] isti, *isto*, str. 106.
[76] Freud, *Nelagodnosti u kulturi*, str. 333.
[77] Žižek. *Patološki narcisizem*, str. 117.
[78] isti, *isto*, (cit. Catherine Millot iz *Le surmoi feminin)* str. 156.
[79] Freud, *Nelagodnost u kulturi*, str. 337.
[80] isti, *isto*, str. 351.

LITERATURA

Sigmund FREUD, Analiza fobije jednog petogodišnjeg dječaka /»Mali Hans«/ (1909), *Pronađena psihoanaliza*, Naprijed, Zagreb 1987

Sigmund FREUD, Iz povijesti jedne dječje neuroze /»Čovjek-vuk«/ (1914—1918), Muriel GARDINER, *Čovjek vuk i Sigmund Freud*, Naprijed, Zagreb 1981

Sigmund FREUD, *Totem i tabu*, Odabrana dela Sigmunda Frojda IV., Matica srpska, Beograd 1969

Sigmund FREUD, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977

Sigmund FREUD, *Ein Kind wird geschlagen*, G. W. Bd. 12, S. Fischer Ver., Frankfurt am Main 1960

Sigmund FREUD, Jaz in Ono, *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana 1987

Sigmund FREUD, Ekonomski problem mazohizma, *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana 1987

Sigmund FREUD, Nagoni in njihove usode, *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana 1987

Sigmund FREUD, Onstran načela ugodja, *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana 1987

Sigmund FREUD, *Nelagodnost u kulturi*, Odabrana dela Sigmunda Frojda V., Matica srpska, Beograd 1970

Sigmund FREUD, Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija, *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Lzubljana 1981

Octave MANNONI, *Freud*, CZ, Ljubljana 1986

Slavoj ŽIŽEK, Patološki narcisizem, *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Ljubljana 1987

Pod okriljem očetovske metafore

Motto

»... sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega razmerja enega spola do drugega, (je) možno le, če poseže vmes — in v tem je nauk psihoanalize — medij očetovske metafore.«

J. Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, XI. Seminar.

Da je očetovska metafora tista instanca, ki določi in vzpostavi subjekt kot subjekt nezavednega, kot želeči subjekt, o tem ni potrebno posebej izgubljati besed. Ukvarjanje z očetom kot instanco, ki je v ozadju subjektovih najzgodnejših želja, ki nalaga prepovedi in vzpostavi polje subjektove želje, je osrednja Freudova preokupacija od časa, ko je formuliral Ojdipov kompleks, vprašanje simbolnega delovanja očeta se mu zastavi že v Razlagi sanj, z mrtvim očetom pa se sreča naprimer v analizi Podganarja. Učinek mogočnega očetovskega lika je nato osrednji problem knjige Totem in tabu, kjer konstruira lik praočeta, ki so ga sinovi ubili, ta pa jih je zadolžil skozi simbolni zakon — ta linija sega vse do njegovega Mojzesa, kjer imata podoba in zakon očeta osrednjo vlogo pri konstituciji naroda.

IMENA-OČETA

Obenem pa je v polju teorije in prakse psihoanalize prav Freud tisti, ki je oče psihoanalize, Ime-očeta psihoanalize. S samim vstopom v to polje smo zapisani njegovemu imenu, gibljemo se znotraj njegovega nauka, prav prek njegovega imena se vzpostavi naša želja v polju te teorije. V taistem polju pa imamo opraviti še z nekim drugim Imenom, ki prav tako deluje kot Ime-očeta, namreč z Lacanom. V odnosu do Freuda pa bi Lacana morda lahko natančneje opredelili kot sina, sina, ki si je kot dolžnost naložil dosledno prenašanje očetovega nauka. Sami smo vpisani ravno med ti dve imeni, a ne le med ti dve. Lacan namreč v freudovsko polje vpelje še eno Ime, ki pa je vendarle v tem polju vedno že moralo biti implicitno prisotno, če naj se zdaj znotraj njega zopet pojavi in proizvede učinke. Gre za Heglovo ime.

Avtor sam je izkusil, da tega imena nikakor ni mogoče zaobiti, da pa enako velja tudi obratno. Če je ob Freudovem in Lacanovem nujno omeniti tudi Heglovo ime, pa enako velja tudi, da pri ukvarjanju s Heglom ne moremo zaobiti učinkov, ki sta jih znotraj istega polja, polja, v katerem je konstitutivno odtujena zavest, zapustila Freud in Lacan. Prav upoštevajoč moment spodletelega srečanja se namreč znotraj tega polja potrdita tako Heglova teorija o ponavljanju v zgodovini, kjer mora nek nauk na poti skozi zgodovino prek svojega drugega, lastne negacije, da bi se znova vzpostavil na višji ravni, kot tudi Freudova teorija zgodovine, zgodovine nekega nauka, kjer očetov nauk sinovi najprej zavrnejo, zanikajo in zgradijo obrambo pred njim, da bi se po nekem času ta nauk skozi vrnitev potlačenega zopet pojavil. Nekateri avtorji so že opozorili, da je mogoče Freudovo geslo Wo es war, soll ich werden kot moto njegovega teoretskega podvzema, postaviti ob rob Heglovemu projektu v Fenomenologiji duha, mi pa lahko, vsem razlikam navkljub, zatrdimo, da je Freudova re-

volucija možna šele znotraj ali vsaj v odnosu do teoretskega polja, ki ga začrta Hegel. Trditev, ki jo Lacanovo sklicevanje na Hegla ob razdelavi Freudovih konceptov samo potrjuje. Če lahko trdimo, da je Lacan najbolj heglovski tam, kjer Hegla sploh ne omenja, bi isto veljalo prav tako za Freuda — ta namreč Hegla sploh ne omenja. Morda bi lahko odnos Freudove in Heglove teorije najlepše opisali z lacanovskim konceptom ekstimnosti: koder Freud začenja z mesta, ki je najbolj zunanje glede na heglovski horizont, ga pot stvari same pripelje do obratov, rezultatov in tem, ki so v samem osrčju heglovske metode in teorije. Kako bi lahko drugače dojeli enega temeljnih Freudovih korakov, ko Jaz, ki je dotlej veljal za osrednjo enotujočo instanco zavesti, razdeli in vzpostavi v njem neko instanco, Ideal jaza, katere objekt je sam Jaz, ki je odslej opredeljen v razmerju do te instance znotraj samega sebe ali pa trditev, da je del Jaza, ki je veljal za zavestno instanco, sam nezaveden, torej drugo zavesti, obenem pa Heglovo trditev o logiki kot nezavedni sili, ki jo najtesneje poveže z gramatiko, to trditev pa je treba zgolj prevesti, da dobimo Lacanovo postavko, da je nezavedno strukturirano kot govorica. Da o velikih Lacanovih heglovskih temah kot so nujnost subjektove odtujitve, odtujitve v označevalcu, vpeljava dialektike v obravnavanje želje, kjer se subjektova želja vzpostavi šele skozi odnos do drugega, v polju drugega ter sklicevanje na dialektiko gospodarja in hlapca, sploh ne govorimo podrobneje.

Kar pa se tiče samega Lacana, si velja zadevo ogledati malo podrobneje: Freud mu nedvomno predstavlja tistega, pri katerem vednost ni zgolj predpostavljena, temveč ki je vedel, njegov tekst je tisti privilegiran tekst, označevalna veriga, polje, v katerem se nahaja vrednost o nezavednemu, vednost nezavednega. Samo polje Freudove teorije je tisto polje Drugega, v odnosu do katerega Lacan zastavi svojo teorijo in znotraj katerega se ta teorija konstituira. Z odnosom do Hegla pa je drugače: Freuda Lacan interpretira, pri njegovem odnosu do Hegla pa gre za konstrukcijo. Lacanova recepcija Hegla je posredovana s Kojevom, pri katerega predavanjih o Heglu gre nedvomno za konstrukcijo, za neko idealizirano razumevanje Hegla, ta konstrukcija pa je na ravni fantazme. In kolikor je Hegel tu dojet kot mislec enotnosti, totalitete to pa so imaginarne predstave, se lahko odnos do njega odigrava le na imaginarni ravni. Sam je treba prišteti še Lacanovo ambivalentnost do Hegla, izjavo Lacan proti Heglu in dejstvo, da se Lacan na različnih mestih sklicuje nanj ali pa ga zavrača. Tu pa že lahko uporabimo lacanovsko psihoanalitsko terminologijo in podamo tole formulo: ko imamo opraviti z nekim označevalnim zaznamkom, unarno potezo nekje v Drugem, je to točka, iz katere se bomo videli, kot da nas gleda nekdo drug, točka, s katere nas Drugi vidi v obliki, v kateri nam ugaja, da nas vidi — točka *Ideala Jaza* — ko pa se pripnemo na ta označevalni zaznamek, se nam prikaže točka v polju narcistične identifikacije na kateri želimo ugajati sami sebi, *idealni Jaz*. Na tej ravni se odigrava naš odnos do podobnika, s katerim se identificiramo ali se od njega razločimo. Tako bi lahko, da ponazorimo razmerja, rekli, da Freud Lacanu zavzema mesto Ideala Jaza, Hegel pa mu nastopa ali kot idealni Jaz ali pa kot tisti, od katerega se idealni Jaz razloči. Formula ne pretendira na absolutno resnico, odnosi bi verjetno terjali detaljnejšo razdelavo, vendar pa je primerna kot ponazoritev. Če bi jo kdo želel dojeti kot šalo ali kot žalitev koga od omenjenih pa lahko zgolj pripomnimo, da prav skozi šalo ali žalitev vznikne sama bit subjekta, subjekta nezavednega.

Po tem ukvarjanju z Imeni-očeta, ki naj ga nadaljna razdelava potrdi in postavi v novo luč, pa bi želel, preden preidemo k osrednjemu delu teksta, omeniti še nekaj: velik del namigov in idej za ta tekst dolgujem Mojci Rupar in razgovorom z njo o tej problematiki. Brez nje ta tekst ne bi bil tak, kakršen je in ji je zato posvečen.

FREUDOVA METODA

Freudova tretja znanstvena revolucija, ki temelji na odkritju nezavednega, freudovskega nezavednega, kot poudarja Lacan, kajti freudovsko nezavedno nima ničesar skupnega s tem, kar so pred tem tako imenovali (razen, dodajmo tu, nezavednega kot ga omenja Hegel, kar smo povedali že zgoraj), je skozi več kot štirideset let Freudovega ukvarjanja s psihoanalizo prehodila dolgo pot. Dolga pot je, poudarja Lacan, ko utemeljuje svojo vrnitev k Freudu, med α freudovskega nezavednega, kolikor je ločeno s prepadom od predzavestnih funkcij in ω freudovskega testamenta v 31. predavanju njegovih Novih predavanj za uvod v psihoanalizo: Wo Es war' soll Ich werden. Obenem pa Freudovega dela ne moremo predpostaviti kot zaključene celote, vedno nas preseneča z novimi odkritji in neizkoriščenimi koncepti ter kliničnimi podrobnostmi, ki pričajo o tem, koliko je polje, ki ga je Freud preiskoval, presegalo pristope, ki jih je pripravil za nas in v kolikšni meri je bilo njegovo opazovanje malo podvrženo tistemu, kar je imel namen pokazati, pravi Lacan v istem tekstu. Tako je treba zgolj slediti notranji logiki razvoja Freudovega dela in biti pozoren na mesta, kjer Freud tekst pusti odprt, da bi pozneje lahko vpeljal nov koncept in na mesta, kjer proizvede več, kot ve, da je proizvedel.

Če pritrdimo M. Silvestreu, da je odkritje nezavednega šele prvo veliko Freudovo odkritje, ki mu sledita odkritje transferja in odkritje nagona smrti, smo v grobem zarisali koordinate, znotraj katerih se bo gibal ta tekst. Na ravni prvega odkritja je treba pustiti nezavednemu, da spregovori. Freud sam je tu posodil svoj glas resnici, resnici nezavednega, da je spregovorila skozi njegova usta z besedami: Jaz, resnica, vam govorim. Nam pa nezavedno govori prav skozi Freudove zgodnje tekste, Šalo, Psihopatologijo in Razlago sanj. Drugo odkritje, odkritje transferja, zastavi problem interpretacije, interpretacije simptomov, kolikor so ti dostopni analizi in jih je mogoče odpraviti le preko transferja kot pakta med analitikom in analizantom. V našem delu se ta etapa izraža v interpretaciji Freudovih tekstov, nedvomno pa gre tudi za transfer, saj pri Freudu gotovo predpostavljamo neko vednost, vednost o nezavednem. Končno pa tretje veliko odkritje potisne v ospredje vprašanje konstrukcije. Odkritje nagona smrti, ki deluje potihoma, ki je tišina, zaznamuje prav tisto točko, ko se v analizi analizantove asociacije prekinejo — analizant se ne more ničesar več spomniti, ničesar več ne more reči, nastopi trenutek tišine njegove biti, v katerem lahko odgovori zgolj s transferno ljubeznijo. In ker je ta vstop nagona smrti v analizo vezan na funkcijo ponavljanja, ker gre za odpor subjekta, samo to funkcijo pa zastira fantazma, ki se je ne da interpretirati, mora tu nastopiti konstrukcija, ki se giblje na isti ravni kot fantazma in ki fantazmo lahko dekonstruira, razkosa in tako omogoči prekoračitev fantazme. Če se, kot pravi Lacan, pri interpretaciji ne smemo zmotiti, saj gre za to, da subjekt uvidi, kateremu označevalcu v njegovem ne-smislu je podvržen, pa ima konstrukcija v analizi drugačno vlogo. Če je napačna, ne naredi nobene škode, saj kot taka analizantovega nezavednega ne zadeva, konstruira se po koščkih, njena resničnostna vrednost pa je odvisna od subjektove zavrnitve ali potrditve, se pravi od njegove sodbe. Konstrukcija naj nadomesti fantazmo, ki je sama neka, a nezavedna konstrukcija.

Prav tako pa je vsaka teorija neka konstrukcija, o čemer nam v Freudovem delu pričata vsaj njegova metapsihologija in druga topika, ki naj nadomestita dotedanje fantazme psihologov, če sploh ne omenjamo del Totem in tabu ter Mojzes in monoteizem, ki isto delo opravita s fantazmami zgodovinarjev in teologov. Tako se bomo tudi sami podali na pot konstrukcije, ki nas bo vodila od Vpeljave narcizma preko Nagonov in njihovih usod, Žalovanja in

melanholije ter Ekonomskega problema mazohizma in Množične psihologije in analize Jaza ter teksta Jaz in Ono, da bi končno sklenili z Lacanovo razdelavo štirih temeljnih konceptov psihoanalize v XI. Seminarju.

VPELJAVA NARCIZMA

Pričujoči tekst se bo najprej ukvarjal z narcizmom, s poljem narcizma, ki ga Freud vpelje in razdela, ko ga na to napelje razvoj njegove teorije in potrebe, ki se izpostavijo ob izdelavi njegove metapsihologije, spopadel se bo z naukom o nagonih ter s pojavom identifikacije, od tu pa bo prek tematike žrtve, skušal interpretirati sam konec, zadnjih nekaj odstavkov Lacanovega seminarja Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Za konec bo skušal, pač v skladu s tezo o imanentnem in kontinuiranem razvoju Lacanove freudovske misli, iz same te orisane problematike nakazati in izpeljati nekaj konsekvenc lacanovske četrte etape.

Verjetno ni treba zopet posebej poudarjati, da je tu naša stava lacanovska, torej strogo freudovska. Sam Freudov koncept narcizma moramo razvijati in razdelati ter za nazaj dopolniti v luči Freudovega kasnejšega razvoja, da bi v njem lahko prepoznali lacanovsko polje imaginarnega, s katerim se pri Lacanu narcizem prekrije, obenem pa prek pojava identifikacije, simbolne identifikacije, opozorili na njegovo posredovanost s simbolnim. Tudi z naukom o nagonih bomo ravnali tako: lotili se ga bomo pri osrednjem tekstu, ki ga obravnava, ker pa je ravno to področje, ki skozi Freudovo teorijo doživi najtemeljitejši razvoj, ga bomo vnazaj razširili s kasnejšimi Freudovimi dopolnili, da bi lahko iz njega izpeljali vrsto lacanovskih zastavitev te problematike.

Analiza primera Schreber in spor z Jungom in Adlerjem napeljeta Freuda na to, da napiše Vpeljavo narcizma. Primer Schreber pokaže, da dotedanja klasifikacija nagonov ne zadošča in da je treba razširiti tudi teorijo libida, jo dopolniti, opraviti njeno revizijo ali, kot bi rekel O. Mannoni, aufhebung. Spor z Jungom in Adlerjem pa po drugi strani grozi, da bo zvodenil psihoanalizo in teorijo libida sploh zavrgel. Zato se Freud loti izdelave metapsihologije, kjer v enem temeljnih spisov, v Vpeljavi narcizma, poleg objektnega libida uvede tudi libido Jaza, narcistični libido. Jaz tako postane to, kar Lacan pozneje imenuje ropotarnica imaginarnih, narcističnih identifikacij. Del Jaza je tako nezaveden in celo patogen, predvsem pa Jaz tako ni več osrednja, zavestna in obvladujoča instanca, marveč je v nekem pomenu celo objekt, namreč objekt Ideala Jaza, ki je vpeljan kot posebna instanca v Jazu. Jaz izgubi svojo samostojnost, kar Freudu nakoplje nemalo nasprotnikov, obenem pa šele takšna zastavitev omogoča pojasnitev nekaterih kliničnih primerov, entitet, pri katerih konflikt bazira prav v Jazu, namreč psihoz, ki jih Freud poimenuje *narcistične psihonevroze*. Ta zastavitev narcističnih afekcij pa seveda omogoča tudi pojasnitev drugih pojavov, kot so žalovanje, melanholija, manija in pa ljubezen, kolikor je ta v temelju narcistična. In če na osnovi povedanega opozorimo, da je v Vpeljavi narcizma implicitno navzoča cela vrsta tem, ki jih Lacan razvije v svojem dvajsetem seminarju Še, verjetno ne bomo s tem nikogar posebej presenetili.

Zdaj pa se lotimo Vpeljave narcizma. Freud sam pripominja, da se je ta tekst težko rodil in da zato vsebuje vse ustrezne deformacije. Tudi Lacan pripominja, da je ta tematika Freudu povzročila precej preglavic in mora sam v XI. seminarju izdelati posebno topološko shemo, ki naj pojasni in ponazori Freudove protislovne zastavitve, ki pa seveda odražajo protislovje stvari same. Freud sam v tem tekstu predvsem še nima pojma narcistične identifikacije, zato mora pomanjkljivosti tega teksta dopolniti z novimi zastavitvami v Žalovanju in melanholiji ter v Nagonih in njihovih usodah. Takoj na začetku tega teksta Freud ugo-

tavlja, da je moral narcizem psihoanalitičnim raziskavam, ki so se doslej ukvarjale z nevrotičnimi simptomi, sprva ostati prikrit. Uvede ga kot libidinalno dopolnilo egoizmu samoohranitvenega nagona. Sam pojem libida je tako treba razširiti, saj je pri parafreniji videti, da je bolnik svoj libido dejansko umaknil z objektov zunanjega sveta. Ta libido pa se zdaj usmeri k Jazu in to vedenje Freud poimenuje narcizem. Ta pa kot sekundarni nadgrajuje neki primarni narcizem, ki se ohrani iz otroštva. V otroštvu je Jaz izvorno libidinalno investiran, del tega libida pa se pozneje prenese na objekte. Takoj pa se stvari zakomplicirajo pri stanju zaljubljenosti. Freud tu pravi, da se nam zaljubljenost prikazuje kot opuščanje lastne osebnosti v prid objektne investicije in naj bi tu objektni libido prevladal nad libidom Jaza. To pa je že v protislovju z nekaterimi Freudovimi poznejšimi zastavitvami, predvsem s tezo o ljubezni kot temeljno narcistični funkciji, na kateri vztraja tudi Lacan. A pojdimo naprej. Zopet naletimo na probleme, ki se zarišejo ob teoriji libida in klasifikaciji nagonov, saj je Freud pred tem tekstom avtoerotizem opredelil kot zgodnjo fazo razvoja libida, od tu pa ni jasno, zakaj bi bilo treba, če je Jaz izvorno investiran z libidom, ločevati med libidom Jaza in objektnim libidom. Freud vprašanje elegantno razreši z odgovorom, da so avtoerotični nagoni resda primarni, da pa na tej ravni še ni Jaza, da se ta mora šele oblikovati, da se mora avtoerotični fazi pridružiti neka nova psihična dejavnost, da bi se izoblikoval narcizem in torej tudi sam Jaz. Šele na tej ravni lahko govorimo o libidu Jaza, in kolikor je narcizem prehodna stopnja do objektne izbire, se mora znotraj Jaza izoblikovati instanca Ideala Jaza, ki omogoča objektno izbiro.

NAGON IN LJUBEZEN

Freud na tem mestu ugotavlja, da psihoanalizi manjka nauk o nagonih, da bi te stvari lahko bolje pojasnila, zato bomo tu dodali opombo o klasifikaciji nagonov, kot jo Freud zastavi v Nagonih in njihovih usodah, da bi se na tej osnovi laže spoprijemali s tem, na več mestih nedorečenim, tekstom. Na ravni avtoerotizma imamo opraviti s primarnimi nagoni, ki pa delujejo zgolj v polju Lust, v polju ugodja, v razmerju do ugodja. Gre za množico delnih, parcialnih nagonov, Freud pa stanje libida v tej dobi opiše kot *polimorfno perverznost*. Na naslednji stopnji, v fazi narcizma, pa se šele vzpostavi polje Jaza, ki se vzpostavi kot avtonomen nasproti zunanjemu svetu, ta Jaz pa je libidinalno investiran z nagoni samoohranitve, nagoni Jaza. Ti nagoni Jaza, nagoni samoohranitve, so zdaj v klasifikaciji nagonov postavljeni na posebno raven, ki se razlikuje od ravni libida, kjer se nahajata libido Jaza in objektni libido in Freud jih v 26. predavanju Uvoda v psihoanalizo, da bi poudaril različnost teh dveh ravni, poimenuje interesi. Libido Jaza in objektni libido pa se dokončno vzpostavita kot razločena šele na naslednji, končni stopnji, stopnji objektnega izbora. Šele tu lahko v Freudovem pomenu govorimo o libidu, ki je investiran v Jaz in o libidu, ki je investiran v objekte. A tudi tu stvari niso tako enostavne, saj lahko za nagone v pravem pomenu besede priznamo le tiste, ki jih Freud postulira v Treh razpravah o seksualnosti, namreč oralni, analni ter skopični in nagon skanzije, ki ju k tej klasifikaciji pridoda Lacan in ki opredeljujejo sliko polimorfne perverznosti. Seksualni nagon kot primaren v psihizmu ne obstaja, formirati se mora šele v polju Drugega, v simbolnem, kot želja, spodbujena od nagonov se mora šele vzpostaviti skozi odtujitev v Drugem ali, kot pravi Lacan, tega, kar moramo delati, da bi se lahko ljubili, se moramo v celoti naučiti od Drugega. Vsa ta protislovja v Freudovi klasifikaciji nagonov, ki so protislovja stvari same, nam lahko lepo ponazori Lacanova topološka shema iz XI. seminarja, mi pa jih bomo poskusili ilustrirati z naslednjim primerom. Freud v Nagonih in njihovih usodah utemelji ljubezen kot v temelju narcistično funkcijo, ki pojasni njegove druge zastavitve. Utemelji jo prav na ravni Jaza, kjer ni primarnih nagonov, vendar pa ta raven pridobi spolno vrednost, preide od nagona samoohranitve

v spolni nagon prav zato, ker se tega polja polaste delni nagoni. Tako je topologija bolj jasna: vsaka subjektova aktivnost prihaja od njegovih nagonov, ki pa so vedno parcialni, o libidu pa lahko govorimo šele na ravni spolnosti. Objektni libido nastopi kot želja, kolikor libido je želja, kot pravi Lacan, in meri na *objekt a*, ljubezen pa se vzpostavi na ravni libida Jaza, kolikor vsako naše delovanje kot želja predpostavlja doseženje pasivnega cilja biti ljubljen. Kot poudarja Freud v Nagonih, ljubezen ni nagon, temveč naravnanost Jaza. Kolikor že meri na objekt, pa vedno poteka prek identifikacije s tem objektom, v polju tega objekta kot idealiziranega, v polju i(a). Lahko bi, glede na omenjeno Lacanovo shemo, rekli, da *želja meri na objekt ugodja, ljubezen pa se dogaja v polju Jaza-ugodja.*

Kopičenje libida v Jazu pa lahko vzbudi neprijetne občutke, kolikor se objektni libido usmeri nazaj na Jaz. Kolikor objektni libido meri na objekt a, se namreč ta kot polje objekta-preostanka nahaja v Jazu kot Unlust, neugodje. Tu pa je tudi odgovor, zakaj se v narcistični razvojni fazi del libida odcepi od libida Jaza kot objektni libido. Treba je začeti ljubiti, da ne bi oboleli, pravi Freud.

Če se vrnemo k Narcizmu, Freud nadalje postulira dva tipa izbire objekta. Prvi, značilen za moškega, je naslonitveni tip, seksualni polimorfno perverzni nagoni se tu vežejo na nagone samoohranitve, izbere pa se objekt, ki zadovoljuje njegove potrebe. Za ženske pa je značilen narcistični tip izbire objekta, ženske se odlikujejo z določeno samozadostnostjo, ki stopnjuje izvorni narcizem in ljubijo le same sebe z enako intenzivnostjo, kot jih ljubi moški. Potrebo imajo predvsem po tem, da bi bile ljubljene. In, kar dokazuje našo gornjo trditev, tudi polna objektna ljubezen je možna šele na podlagi narcizma, objekt te ljubezni pa ženske najdejo v otroku. Ljubezen do otroka in tu lahko dodamo, ljubezen nasploh, je v temelju narcistična, povratek našega primarnega narcizma in Freud zaključuje, da lahko človek ljubi naslonitveno žensko, ki ga hrani in moškega, ki ga brani, narcistično pa samega sebe, ker je bil, kar bi želel biti ali nekoga, ki je bil nekoč njegov del.

V nadaljevanju teksta pa Freud vpelje Ideal Jaza — tema, ki jo tu zgolj nakaže in je podrobneje razvita drugje. A vztrajajmo pri razločitvi: Freud najprej govori o idealnem Jazu, ki se izoblikuje pri subjektu in omogoči ponovno vzpostavitev njegovega narcizma, kolikor ta privzame obliko tega ideala, idealnega Jaza. Ker pa je tvorba ideala obenem pogoj potlačitve, se lahko narcizem ponovno vzpostavi šele za ceno potlačitev nesprejemljivih impulzov in želja. Tako je del Jaza nujno potlačen, drugi del pa je idealni Jaz, ki mu zdaj velja ljubezen do sebe, ki je je bil v otroštvu deležen dejanski Jaz. Obnovljeni narcizem se pojavi premeščen na ta idealni Jaz. Ta je nadomestek izgubljenega narcizma otroštva, skozenj se ljubi kot to, kar je nekoč bil, znova si ga skuša pridobiti s pomočjo Ideala Jaza. Ta Ideal Jaza, ki ga Freud pozneje opiše kot od zunaj vsiljenega, je točka, v razmerju do katere se idealni Jaz šele lahko vzpostavi, nastane pa iz vpliva staršev, posredovanega preko glasu, besede, je torej točka v simbolnem. Poleg tega Ideala Jaza pa Freud tu govori še o vesti kot kritični opazovalni instanci — iz povezave teh dveh konceptov Freud kasneje razvije *Nadjaz*. Zanimivo je, da tu Freud loči ljubezenske investicije v skladu z Jazom in drugi primer, ko so te potlačene. V tem drugem primeru lahko povzročijo boleče zmanjšanje Jaza, dokler se libido ne umakne nazaj vanj. Tu lahko še razpoznamo staro delitev na Jaz in potlačeno, od katere pa bo Freud kmalu odstopil, natančneje, premistil jo bo v sam Jaz, katerega del bo postal nezaveden. Nujnost te revizije lahko prepoznamo tudi v omejenem odlomku: kolikor se, kot smo že poudarili, ljubezen odigrava znotraj narcističnega libida Jaza, mora potlačitev ljubezenske investicije zadeti Jaz sam. Zato bi lahko v gornjem odlomku dodali: ljubezenske investicije so lahko v skladu z zavestnim delom Jaza, ki ustreza idealu, ali pa so potlačene.

Na koncu teksta Freud omenja še primer, ko sam ljubezenski objekt doleti idealiziranje in stopi kot seksualni ideal v razmerje pomoči, *na mesto Ideala Jaza*. Freud tu poda formulo: *predmet ljubezni je tisto, kar poseduje obliko, ki manjka*

Jazu do ideala. Takšno idealiziranje pa nosi s sabo nevarnost hude odvisnosti od objekta. Od tu pa je že odprta pot navezave na množično psihologijo, a mi se bomo prej lotili teksta Žalovanje in melanholija.

ŽALOVANJE IN MELANHOLIJA

Freud v tem tekstu nadaljuje zastavitev Narcizma, od njega pa vodi pot naprej do Množične psihologije. Je razširitev Narcizma na pojava melanholije in manije, njegova novost pa je obravnava problematike *identifikacije.* A tudi ta se izkaže kot ne povsem zadostna. Freudova doslejšnja zastavitev se je gibala v okvirih trditev, da identifikacija izvira iz oralne stopnje razvoja libida in da je pred objektnim izborom, njegova predhodna stopnja. Pozneje v Jaz in Ono so mu narcistične identifikacije osnova značaja, najzgodnejše identifikacije pa jedro Nadjaza. V tem tekstu pa govori o regresiji ljubezni v identifikacijo in o nadomestitvi z identifikacijo, čeprav, kot pripominja Lacan, sam drugje razvije, da sta si v nekem smislu enakovredni in se gibljeta na isti ravni. In zgolj tako je, kot smo že pokazali, narcizem in narcistično funkcijo ljubezni sploh mogoče dojeti. Poleg tega pa obstoji še neka druga *identifikacija, ki jo vzpostavlja objekt a, tisti tuji* objekt, ki prezentificira navzočnost smrti, ki se v polju Jaza zariše kot Unlust. Gre torej za vdor nagona smrti, če naj se nekoliko prehitimo, pred katerim se narcizmu ni uspelo ubraniti. In prav to, prav ta vrsta identifikacije, igra ključno vlogo pri afekcijah, narcističnih afekcijah, kakršna sta melanholija in manija, ki sta v ospredju obravnave tega teksta.

Tu lahko natančneje opredelimo aparat, ki uokvirja ta tekst. Če naj pritegnemo lacanovske distinkcije, ki pa so seveda navzoče že v samih Freudovih tekstih, lahko rečemo, da imamo tu opraviti s *tremi vrstami identifikacij,* ki ustrezajo Lacanovim pojmom *imaginarnega, simbolnega in realnega.* Te tri identifikacije se seveda prepletajo med sabo in prav način njihovega prepletanja določa sliko vsakega posameznega kliničnega primera. Najprej imamo, in ta tema je tu v ospredju, opraviti z *imaginarno identifikacijo;* te identifikacije sestavljajo Jaz, vzpostavljajo pa se v skladu z načelom homeostaze, načelom ohranjanja enake količine psihične energije, enake količine libidinalnih investicij. A to polje narcizma je samo že radikalno razsrediščeno, določeno z neko temeljno *simbolno identifikacijo,* z nekim označevalnim zaznakom v Drugem, z neko instanco, ki jo zaseda instanca Imena-Očeta in se v Freudovi terminologiji imenuje *Ideal Jaza.* To je torej temeljna simbolna identifikacija, identifikacija z očetovskim Zakonom, z Idealom Jaza, in prav ta Ideal Jaza kot razsrediščena, simbolna točka v Drugem opredeljuje idealni Jaz, kot se ta zarisuje v narcističnem polju, obenem pa tudi tisto, kar mora iz tega idealnega Jaza izpasti, da se ta lahko vzpostavi. Prav tu pa se zarisuje raven tiste tretje identifikacije, *identifikacije, ki jo vzpostavlja objekt a,* objekt kot preostanek, kot tisti, ki vedno izpade iz simbolnega, ki se torej nahaja na področju *realnega.* Ta objekt napoči prav v točki subjektovega izvornega manka, subjekta sooči s prezenco smrti in se kot preostanek nahaja ravno v tistem področju, ki ga je področje simbolne identifikacije moralo izključiti ali potlačiti, da bi lahko zopet vzpostavilo Jazov narcizem. In če se zopet skličemo na Lacanovo topološko shemo: kolikor se področje, ki ga opredeljuje simbolna identifikacija, kot zrcalna podoba objektov, za katerimi si prizadevajo nagoni kot za dobrimi objekti, objekti, ki prinašajo ugodje, zarisuje v narcističnem polju Jaza kot Jaz-ugodja, torej prek narcistične, imaginarne identifikacije, pa se identifikacija, ki jo vzpostavi objekt a kot preostanek, zariše v tem polju Jaza kot neugodje, kot tisto, kar krni subjektov narcizem, obnavlja njegov izvorni manko, razcep.

Prav to pa je tisto, kar je potlačeno. In vse patogene narcistične afekcije so prav obramba pred tem vdorom neugodja, ki ga v narcističnem polju vzbudi identifikacija, ki jo sproži *objekt a* kot tuji objekt. Freud to še kako dobro ve,

saj na ključnem mestu teksta izpostavi kot razliko med normalnim stanjem in patološkima afekcijama melanholijo in manijo prav vdor učinkov tega potlačenega. Če gre pri normalnem stanju za izgubo ali za pridobitev, ki sta dostopni zavesti, pa gre pri njiju za nezavedno izgubo ali pridobitev. Pri melanholiji je izguba objekta odtegnjena zavesti, pri maniji pa Jaz ne ve, kaj je premagal.

Nadaljni ključ pa nam da Freud na mestu, kjer pravi, da je vest (ki mu je tu še sinonim za Ideal Jaza) poleg zavestne cenzure in preizkušnje realnosti ena od velikih *institucij Jaza,* zboli pa lahko zgolj ona. Naloge te instance pa je samoopazovanje in kolikor zboli, lahko zadobi patološke razsežnosti v blodnjah subjekta. Če pa je Ideal Jaza simbolna točka, točka simbolne identifikacije, afekcije, s katerim se Freud tu ukvarja, pa so narcistične psihonevroze, lahko to razumemo zgolj tako, da pri njih manjka prav ta simbolna identifikacija, prav ta trdna simbolna točka, ki Jazovo polje narcizma šele natančno opredeli in obmeji. *Razsežnost simbolnega se izgubi* in povsem prevlada razsežnost imaginarnega. Ta simbolna točka, ki je ohranjala razmik (nezvedljiv) med narcističnim poljem Jaza in objektom kot preostankom, in obenem ohranjala prostor želji, izgubi svojo trdnost, posledica tega pa je, da je zahtevam Ideala Jaza, ki zdaj izgubi svojo pravo funkcijo, povsem nemogoče ugoditi ali pa jim je vselej že ugodeno. Od tu tudi menjavanje in ciklično prehajanje iz faze melanholije v manične faze. Objekt a se izgubi, izključi, a le zato, da bi se lahko v še hujši obliki znova pojavil. Objekt narcistične identifikacije i(a) tako pade v, stopi se z I(A), Idealom Jaza, narcizem prevlada in postane objekt samega sebe ali: Ideala, ki zdaj sam nosi narcistični pečat, objekt a pa se zdaj pojavi znotraj same narcistične ravni in jo dokončno razkroji. Le tako lahko beremo Freudovo tezo, da imata melanholija in manija opraviti z istim kompleksom, da pa ga rešujeta na različne načine. Dodamo pač lahko, da gre tu za dve plati istega.

Freud to z drugimi besedami pove v tekstu, ko govori o melanholiji kot reakciji na izgubo objekta, ki se kaže v osiromašenem Jazu in blodnji o lastni majhnosti. Ugotovi, da so samoobtožbe usmerjene proti objektu ljubezni, ki je v temelju narcističen, proti osebi, ki jo ljubi, jo je ljubil ali bi jo moral ljubiti. Prevaljeni pa so na Jaz, kar je zgolj ovinek do tega, da se narcizem poveča, saj dejansko Jaz kot narcistični objekt zasede samo mesto ljubljenega objekta in se kot objekt ljubezni ponudi Idealu Jaza. Tu Freud vpelje identifikacijo, ki smo jo že poimenovali za narcistično in jo označi kot predhodno stopnjo histerične (ki je identifikacija z željo ali s simptomom). Obstajati mora, pravi, močna fiksiranost na objekt ljubezni, kar ni čudno, saj je ta narcističen, ter šibka odpornost investicije v objekt, kar ni čudno, saj se razsežnost objekta a izgubi. To pa zahteva narcistično izbiro objekta, da lahko ta regredira v narcizem. In od tu ni več čudno, da trpljenje v melanholiji prinaša veliko užitka. Sovraštvo do drugega, do objekta, ki nastopi na isti ravni kot narcizem, pa lahko prek te identifikacije morilski nagib obrne proti Jazu in nastopijo samomorilske težnje. Čeprav zavest o delu melanholije ve malo, pa zdaj nezavedni delež tega dela upravlja z dogajanji v zavesti.

V maniji pa kaže, da Jaz obvlada ta proces, manija je zmagoslavje, Jaz se osvobodi objekta in zdaj s presežkom energije preži za novimi investicijami. Dokler se manija ne prelevi v melanholijo.

NAGONI IN NJIHOVE USODE

Zdaj, ko smo orisali polje narcizma, lacanovskega imaginarnega ter vlogo nagonskega življenja v njem, nakazali klasifikacijo nagonov ter vlogo libida v duševnem dogajanju, pa se moramo spoprijeti še s Freudovo teorijo nagonov, da doslej povedanemu in kasnejšim izpeljavam damo osnovo prav v tej teoriji nagonov. Nagoni in njihove usode je temeljni tekst teorije nagonov in kot pravi Freud še tik pred nastankom tega spisa, je teorija nagonov psihoanalizi doslej manjkala. V Novih predavanjih za uvod v psihoanalizo pa pravi, da je teorija nagonov mitologija

psihoanalize; kot vsaka dobra teorija je tudi psihoanaliza utemeljena v neki mitologiji in morda lahko neko teorijo sodimo prav po kvaliteti njene izvorne mitologije.

Polje, ki smo ga doslej zarisali, polje narcizma namreč, v katerem se odigrava ljubezen, ki ima, kot že vemo, v temelju narcistično funkcijo, lahko najbolje dopolnimo, če se najprej osredotočimo na drugi del tega teksta. Tu se Freud ukvarja s problemom spremembe ljubezni v sovraštvo in ljubezen takoj postavi na drugo raven, ki ni raven nagonov, opredeli jo kot izraz celotne seksualne težnje, kot *naravnanost Jaza.*

Ugotavlja, da ljubezen dopušča ne eno, temveč tri nasprotja: ljubiti — sovražiti, ljubiti — biti ljubljen ter ljubezen in sovraštvo — indiferentnost. Ta tri nasprotja postavi na tri ravni, na ravni treh polarnosti, ki obvladujejo duševno življenje nasploh: raven realnosti, ki jo opredeljuje polarnost med Jazom in objektom (zunanjim svetom); raven načela ugodja, ki jo opredeljuje polarnost ugodja in neugodja ter raven narcizma s polarnostjo aktivno in pasivno. Med temi tremi polarnostmi nastopajo pomembne zveze. Odnos indiferentnosti je pridržan za primarni narcizem, kjer Jaz ljubi zgolj samega sebe, kolikor tu ne gre za odnos do objekta, ki lahko služi Jazu kot dober. Ko se vzpostavi Jaz-ugodja, postavi v ospredje obeležje ugodja in, kot pravi Freud, iz lastnega Jaza izloči določeni sestavni del, ki ga izvrže v zunanji svet in občuti kot sovražnega. Tu je mesto sovraštvu. Sovraštvo kot relacija izhaja prav iz narcistične borbe Jaza za svojo ohranitev in uveljavitev. Sovražne težnje izvirajo tudi iz zavrnilnih reakcij nagonov Jaza na objekt, če pa nagoni Jaza obvladujejo seksualno funkcijo, obeležijo tudi cilj nagona s sovraštvom. Sovraštvo je torej prav reakcija na objekt kot preostanek. Tako se tudi sovraštvo in ljubezen vzpostavita kot nasprotji šele s vzpostavitvijo genitalne faze.

Ko Freud ugotovi, da tudi vsi ostali nagonski vzgibi zapadejo vplivom teh treh velikih polarnosti, nas napoti ob nasprotju med aktivnostjo in pasivnostjo pri ljubezni po razlago nazaj k primerom, ki jih je v tekstu že obravnaval in s katerimi se bomo tudi mi zdaj spoprijeli.

Ker o nagonih Jaza, o samoohranitvenih nagonih, psihoanaliza doslej še ni pridobila ustrezne vednosti (neustreznost pa je tu neustreznost stvari same) in ker ti preidejo v celotno seksualno težnjo le preko delovanja seksualnih parcialnih nagonov, se Freud zdaj loti obravnave seksualnih nagonov. Te odlikuje lastnost, da se lahko medsebojno nadomeščajo in menjavajo svoje objekte, zato pa se lahko tudi precej oddaljijo od svojih prvotnih ciljev, npr. ob eni od usod nagonov: sublimaciji. Poleg potlačitve, ki tudi ni predmet tega spisa, pa sta usodi nagonov, ki sta med sabo povezani in s katerima se Freud tu ukvarja: *sprevračanje v nasprotje in obračanje proti lastni osebi.*

In ker gre za motive, ki nagonom onemogočajo direkten nadaljnji razvoj, gre ob teh usodah obenem za *oblike obrambe proti nagonom.* Če pa se mora kdo braniti pred nagoni, je to ravno sam Jaz, obramba je funkcija Jaza ali še drugače: te usode nagonov so način, kako energija teh nagonov, seksualni libido, preide v libido Jaza, služi interesom Jaza. To pa je, mimogrede, tudi v skladu s Freudovo tezo iz Jaz in Ono, da je libido Jaza, narcistični libido, sekundaren, odvzet objektom. V našem tekstu Freud tudi poudarja, da se posamezne komponente nagona zaustavijo na različnih razvojnih stopnjah in se kot take med sabo seštevajo. Celoten nagon je tako seštevek svojih delov, ki so doživeli različne usode.

Freud se tako najprej loti *sadizma,* ki ga postulira kot prvotni sadizem, iz katerega lahko par nasprotij sadizem-mazohizem nastane šele kot posledica usod tega nagona, namreč sprevračanja v nasprotje tega nagona in obračanja nagona proti lastni osebi. Sprevračanje zadeva le cilje nagonov, ki od aktivnih preidejo v pasivne, obračanje proti lastni osebi pa opredeljuje zamenjava objekta ob nespremenjenem cilju. A v našem primeru obe ti usodi sovpadeta in se skladata med sabo.

Proces, po katerem poteka usoda izvornega sadističnega nagona, predstavi z naslednjimi tremi stopnjami ali dobami:

a) Sadizem sestoji iz nasilja in uporabe sile proti kaki drugi osebi kot objektu;

b) Ta objekt je opuščen in nadomeščen z lastno osebo. Z obračanjem proti lastni osebi se tudi aktivni nagonski cilj pretvori v pasivnega;

c) Novo iskanje tuje osebe kot objekta, ki mora zaradi nastale pretvorbe cilja prevzeti vlogo subjekta.

Takoj je treba opozoriti na uporabo besede subjekt: tu je s subjektom mišljena dejavna, neaktivna oseba, ne pa tista, v kateri nagonski vzgib nastane. To pa je seveda spet nekaj drugega kot lacanovski subjekt označevalca, želeči subjekt.

Šele v tretji dobi, na stopnji c) torej nastane mazohizem. A, kot poudarja Freud, ni nujno, da do te stopnje tudi res pride. Pri prisilni nevrozi se preobrazba nagona ustavi pri drugi stopnji, pride le do trpinčenja lastne osebe in samokaznovanja, ne pa do mazohizma. Zdaj pa lahko stvari že interpretiramo v skladu z našo doslejšnjo zastavitvijo. Prva stopnja, sadizem do zunanjega objekta, poteka na ravni primarnega parcialnega seksualnega nagona, medtem ko je druga stopnja prav prek nadomestitve tujega objekta z lastno osebo način, kako se delovanje tega parcialnega nagona odraža znotraj polja narcizma. Cilj tako postane pasiven, to sprevračanje nagona pa je rezultat Jazove obrambe pred nagonom, ko se samoohranitveni Jazov nagon združi z delovanjem parcialnega seksualnega nagona. Šele na tretji ravni pa imamo opraviti z vrnitvijo nagona k svojemu izhodišču in seštevek vseh teh treh usod nagona je šele libido v pravem pomenu besede, kot želja.

Če povzamemo še Lacanovo tematizacijo koncepta nagona, gre pri nagonu za to, da na svoji poti, skozi svoj razvoj, v toku svojih premen in usod, oriše krožno pot, na kateri obkroži svoj objekt, *objekt a*, prav to krožno gibanje nagona pa je njegov cilj, način njegove zadovoljitve, ki pa nikoli ni popolna: kolikor se mu objekt vedno znova izmuzne, kolikor ga lahko samo obkroži, pa ga obenem vedno znova poganja v to krožno gibanje.

Lahko bi rekli tudi, da je prvotni sadizem naperjen proti objektu v zunanjem svetu, ki se ga s svojim delovanjem skuša polastiti kot dobrega objekta, objekta, ki bo zadovoljil neko potrebo. Ta razvojna stopnja nagona izvira iz avtoerotične faze otrokovega razvoja in zadovoljevanja njegovih potreb. V naslednji razvojni fazi otroka, v fazi narcizma, doleti nagon drugačna usoda in to je njegova druga stopnja. Za njegov objekt se izbere lastna oseba, cilj postane pasiven, energija nagona pa se kot nasilje, ki si ga naloži Jaz zavoljo gospostva, uporabi za oblikovanje Jaza ugodja in izključitev objekta kot preostanka. Šele v tretji fazi razvoja nagona pa se, kot poudari Freud in na čemer kot na temeljnem vztraja Lacan, izoblikuje odnos do Drugega. Šele ko se nagon vrne v svoje izhodišče, ko se subjekt nagona vzame za tisto, na kar meri nagon, se v polju Drugega pojavi subjekt, išče se novi subjekt, ki si bo za svoj objekt izbral Jaz in v razmerju do katerega se Jaz kot subjekt šele lahko vzpostavi. Freud izpostavi natančno to, ko pravi, da se šele po tej razvojni poti nagona lahko izpolni še nek drugi cilj sado-mazohističnega nagona, namreč povzročanje bolečine. Šele zdaj smo na ravni želje in odnosa do Drugega, zdaj je tudi bolečina tista, ki prinese ugodje, to pa prav kolikor nastopa znotraj fantazme, kajti prav fantazma je tista, ki je za subjekta, ki si skoznjo skonstruira koordinate svoje želje, temeljni vir ugodja. In šele iz tega mazohističnega cilja se lahko vzvratno vzpostavi tudi povzročanje bolečine kot sadistični cilj.

Prav tu pa se *prekrijeta dva manka*, če naj se skličemo na Lacanov XI. seminar. Izvorni, *realni manko* subjekta, ki je (skozi kastracijski kompleks) nujna cena za dejstvo, da mora kot živo bitje skozi spolno reprodukcijo, se torej vpisati v spolno funkcijo, se pokrije z *mankom subjekta kot želečega subjekta*, ki se lahko kot tak konstituira šele skozi Drugega, skozi označevalec. Tu torej nastopi *funkcija*

odtujitve in to je tu Freudov način, kako pove, da je človekova želja zmeraj že želja Drugega. Ta razvojna pot nagona je bila potrebna, da bi se subjekt konstituiral kot želeči subjekt, to pa lahko uspe le tako, da subjekt nastopi v polju Drugega, kot želja Drugega.

In ko se temu procesu pridruži še druga operacija, *operacija ločitve*, ko subjekt, soočen z željo, z mankom Drugega, ponudi v odgovor svoj lastni manko, se kot ena od strategij, utemeljena v sami naravi sado-mazohistične pulzije, kot pravi Lacan, izkaže tista, ki jo Lacan zariše v članku Kant s Sadom. Sadist, ki se napravi za instrument tuje volje, zdaj muči žrtev, da bi zadostil temu imperativu. To situacijo bi veljalo umestiti prav na raven ponovne sprevrnitve opisanega mazohizma v sadizem. Mi pa se bomo tu napotili po drugi poti in lotili druge Freudove obravnave problema mazohizma.

EKONOMSKI PROBLEM MAZOHIZMA/ JAZ IN ONO

Zanimivost in posebnost Freudovega teksta Ekonomski problem mazohizma je v tem, da je nastal precej kasneje in kot obdelava sorodne tematike spada v obdobje Freudove druge topike, torej po uvedbi *nagona smrti* in pojma Nadjaza. Ker se torej obravnavanje problematike v tem tekstu giblje na teoretskem ozadju spisa Jaz in Ono, ga bomo uporabili za to, da bomo vpeljali Nadjaz in nagon smrti, saj se z Jaz in Ono ne utegnemo ukvarjati podrobneje. V skladu s tem pa bomo skušali pokazati, da se kljub načelnemu nasprotju, ki je v tem, da Freud v tem tekstu izvornost sadizma nadomesti z izvornim mazohizmom, zastavitev tega problema v temelju ne razlikuje od tiste v Nagonih in njih usodah.

V tem obdobju (druge topike) psihoanalitsko klasifikacijo nagonov zamaje spoznanje, ki rezultira v Freudovi *hipotezi o nagoni smrti*. Takoj pa se stvari zapletejo že ob sami opredelitvi le-teh. Kolikor so ti postulirano nasprotje libidinalnim erotičnim nagonom, pa se jih ne da ustrezno opredeliti na ravni nekega načela. Freud poskuša z načelom nirvane ali konstantnosti; a ker je tudi Jaz s pomočjo samoohranitvenih nagonov organiziran po istem načelu homeostaze ali konstantnosti, opredelitev spodleti. Po drugi strani je tudi načelo ugodja izenačeno z njim ali pa vsaj njegova modifikacija: spet protiargument. Torej bi morda šlo za neko kvaliteto — obstajajo ugodne napetosti in neugodne sprostitve. Najpomembnejše dejstvo pa je seveda spoznanje, da ne eni ne drugi nagoni nikoli ne delujejo v čisti obliki, samostojno, da prihaja do mešanja in spletanja nagonov in da imamo vedno opraviti samo z mešanicami nagonov. Kako vse to uskladiti, kako, če ne tako, da dojamemo libidinalne nagone in nagone smrti kot dve plati istega, nagon smrti kot eno izmed oblik prikazovanja libidalnih nagonov, ali, če rečemo z Lacanom: zaradi izvornega realnega manka subjekta je sam nagon, *delni nagon, vseskozi nagon smrti*, zakaj sam v sebi zastopa delež smrti v spolnem živem bitju. S samim vpisom v spolno funkcijo postanemo zavezani smrti, izgubimo svojo nesmrtnost, prav to smrt pa prezentificira delovanje nagonov.

Freud se loti vprašanja mazohizma ob treh primerih, ki jih je mogoče opazovati: erogenem, femininem in moralnem mazohizmu. Jasno je, da bo glavna pozornost namenjena moralnemu, najprej pa se loti femininega. Ta poteka povsem na ravni, ki smo jo opisali v prejšnjem poglavju, torej na ravni želje. Izraža se v fantazijah moških, ki si želijo biti ženske, pridruži se fantazija kastracije, ugodje v bolečini in včasih občutek krivde.

Drugi primer mazohizma, izvorni, erogeni mazohizem pa Freud utemeljuje drugače, utemeljuje ga prav na ravni, na kateri nastopi realni manko. Hkrati pa ta erogeni mazohizem kaže na *dvoumnost načela ugodja*. Stvari so zastavljene drugače kot v Nagonih in njihovih usodah, saj je mogoče zdaj neizoblikovani obliki sadizma, ki je tam še nastopal kot primarni, postaviti na isti ravni nasproti neki neizoblikovani mazohizem, izoblikovanje nagonske težnje, ki je tu postulirana kot izvorni *erogeni mazohizem*, pa je postavljeno na naslednjo stopnjo v razvoju, od

faze avtoerotizma na stopnjo narcizma. Obenem pa se gibljemo na drugi ravni, ki ni več raven delnih nagonov, temveč raven, ki jo zaznamuje dvor nagona smrti v subjektovo eksistenco. Freud pravi, da lahko v organizmu delujoči nagon smrti (in tu smo še v fazi avtoerotizma, kjer še ni izoblikovanosti Jaza), opišemo tako kot prvotni sadizem kot tudi kot mazohizem, lahko ju izenačimo. Kot pola sta si nasprotna, saj delujeta znotraj istega organizma v nasprotnih smereh. In na tej avtoerotični ravni mora, kot pravi Freud, vsako dožitevje v organizmu prispevati k vzdraženju seksualnega nagona. Tako torej tudi bolečina, neugodja, tu pa smo na ravni načela ugodja že pri paradoksu. Tudi neugodje je, pač na negativen način, že vpisano v spolno funkcijo. Ko pa se v fazi narcizma vzpostavi vladavina načela ugodja in Jaz ugodja, je ta erogeni mazohizem negativni način, kako se neugodje vpiše v to organizacijo. Je način *fiksacije na neugodje* in pokazatelj tega, da moramo neugodje prav izključiti, da bi raven ugodja šele vzpostavili. Jaz mora izvršiti nasilje nad samim seboj, da bi se vzpostavil kot Jaz ugodja, mora del sebe izključiti v zunanji svet kot osovraženi, tuji objekt. Izključiti mora iz svoje nove organizacije prav erogeni mazohizem, točko svojega realnega manka, točko, ki krni načelo ugodja kot vir neugodja. Erogeni mazohizem pa je pojav, ki to izključitev šele omogoči in obenem negativni vpis te izključitve v organizacijo Jaza ugodja. Prav tako pa tudi določi poti nadaljnjega razvoja, ko se lahko nagon smrti kot njegov vir projicira navzven v obliki sadizma ali pozneje zopet introjicira in vzpostavi sekundarni mazohizem, ki je tretja oblika, ki jo Freud obravnava v tem spisu — *mazohizem Jaza pred Nadjazom, moralni mazohizem.*

Freud pri njem poudarja, da gre za brezosebno silo in da je ta mazohizem nezaveden, obenem pa prinaša obliko bolezenskega dobička — gre prav za fiksacijo na neugodje, ki se izkaže kot ena od poti zagotovitve ugodja. Skozi problem nezavednega občutka krivde Freud vpelje Nadjaz kot instanco, na kateri temelji vest in ki postavlja zahteve Jazu in se mu vsiljuje kot njegov Ideal, svojo moč pa črpa iz vpliva starševske avtoritete. Je zastopnik Onega kot sedeža libida in zahtev zunanjega sveta. V svoj patološki obliki lahko postane krut do Jaza in se mu vsiljuje kot kategorični imperativ. Nase lahko sprejme uničevalnost nagonov smrti, ki se kažejo v okrepitvi njegovega sadizma do Jaza, ta uničevalni nagon pa se v Jazu kaže kot mazohizem, v obliki občutka krivde. Paradoks pa je seveda v tem, da povečana moralnost Jaza, njegova odpoved nagonom, ki si jo ta naloži prav zato, da bi ugodil svojemu Nadjazu, strogost Nadjaza le še poveča, saj mu Nadjaz sodi tudi za potlačene nagonske vzgibe.

Freud poudari, da se sadizem Nadjaza in mazohizem Jaza dopolnjujeta in združita, da bi dosegla iste učinke. V tem bi lahko prepoznali freudovski dopolnilni niz, lahko pa bi tudi rekli, da gre za dve plati istega. In čeprav sadizem Nadjaza lahko postane zavesten skozi instanco, funkcijo vesti, nikakor ne bi zadoščal odgovor, da se dopolnjujeta kot zavestno in nezavedno. Gre namreč prav zato, da je morala, ki se veže na Nadjaz, nezavedna in da je tisti njen del, ki postane zavesten skozi funkcijo vesti, le njeno imaginarno dopolnilo, način, kako se ta morala prikazuje v zavestnem, imaginarnem narcističnem polju. To polje pa je, kot smo že večkrat poudarili, razsrediščeno, utemeljeno z neko točko v simbolnem, v Drugem nezavednega, z neko simbolno identifikacijo, ki jo tu zaseda prav Nadjaz. Freud dodaja, da gre pri nezavedni morali za sadizem Nadjaza, pri moralnem mazohizmu pa za Jazov mazohizem in da gre seveda obakrat za isto povezavo. *Jaz moralnega mazohista o tem mazohizmu ničesar ne ve.* Tako lahko rečemo, da je prav izvorni mazohizem tisto, kar je v Jazu potlačeno, da je iz njegovega polja izključena prav točka realnega manka, na katero se ta veže, ta izključitev pa šele omogoči vzpostavitev polja Jazovega narcizma. Posledice te potlačitve, strategije, kako obvladati ta realni manko pa so lahko za subjekta še kako grozljive in travmatične. Moralni mazohist lahko tako celo, kot pravi Freud, izniči svojo materialno eksistenco, kolikor pa ima ta mazohizem erotičen temelj, tudi do posameznikovega samouničenja ne more priti brez libidinalne zadovoljitve.

Potem ko smo, upajmo, dovolj obširno zarisali naše polje, se bomo zdaj lotili freudovsko-lacanovske *analize Jaza*, da bi še enkrat zarisali različne strategije obvladovanja tega izvornega subjektovega manka.

ANALIZA JAZA

Pri tem nas bosta vodila eden temeljnih Freudovih tekstov Množična psihologija in analiza Jaza ter konceptualni okvir in zadnja poglavja Lacanovega XI. seminarja.

Izpeljavo, ki smo jo naredili ob nagonu sadizma-mazohizma v tekstu Nagoni in njihove usode, bi bilo mogoče prav tako narediti ob skopičnem nagonu, nagonu gledati-biti opazovan v tem tekstu. A to bi preseglo obseg našega tukajšnjega posega, obenem pa je to tema, ki zajema večji del Lacanovega XI. seminarja, zato bomo raje ponovili njegove rezultate.

Lacan ponovi za Freudom, da se skopični nagon giblje na drugi ravni kot ostali nagoni ali kot recimo sadistični nagon. Ta nagon se vedno že dogaja v polju Drugega, na ravni želje Drugega, z njim subjekt vstopi v temeljno razmerje z Drugim. Prav pogled, pogled Drugega je objekt skopičnega nagona, je tisto, kar je na rani skopičnega nagona objekt a. Obenem pa na ravni skopične pulzije želimo videti prav objekt kot odsotnost. In kolikor gre za pogled Drugega, ki nas same vidi kot neko radikalno odsotnost, ki nas vidi kot temeljni, realni manko, je prav to tista travmatična točka, okoli katere se organizirajo strategije, kako se temu temeljnemu manku izogniti. Prav s to točko namreč vdre pogled kot *zli pogled*, pogled, ki prinaša smrt.

Vedno je v svetu že nekaj, kar gleda, še preden je tu kakšen vid, ki bi lahko videl, da je oko nujna predpostavka dejstva, da kak subjekt sploh lahko vidi in da je fasciniran. Sami se torej nahajamo kot madež, kot pogled, v sliki, ki jo zaznavamo, subjekt se tako gleda kot vidi iz polja Drugega. Na tako zarisanem teoretskem ozadju pa Lacan lahko opredeli tudi točki Ideala Jaza in idealnega Jaza kot točki, ki se vzpostavljata na ravni želje, torej preko Drugega, vzpostavita se na ravni skopičnega nagona. Tako lahko ponovimo formulaciji, ki smo ju že zapisali v uvodu našega teksta. Točki pogleda in videnja pa, kot smo že poudarili, nista istovetni. Točka Ideala Jaza je torej točka, iz katerega se bo subjekt videl, kot da ga gleda nekdo drug, — *točka, s katere me Drugi vidi v obliki v kateri mi ugaja, da me vidi.* Ta Ideal Jaza subjektu nastopi najprej v obliki enega od staršev, ki ga drži pred ogledalom. Ko pa se subjekt pripne na to znamenje, na to točko, se mu prikaže njegov idealni Jaz — *točka, na kateri želi ugajati sam sebi.* Iz točke Ideala Jaza se torej subjekt uzre kot idealni Jaz, kot vreden ljubezni, ljubezni Drugega.

Lacan pa ob samem koncu svojega Seminarja uvede še neko drugo, temeljno razliko, vpelje še neko drugo točko videnja, namreč *točko, iz katere se subjekt vidi kot manko*, manko, ki ga povzroča objekt a, objekt a kot tuji, osovraženi objekt, objekt kot preostanek in obenem objekt kot dozdevek. Ta objekt se iz te točke kaže kot nekaj, kar lahko zapolni zev te izvorne razdelitve, razcepljenosti subjekta.

S tem orisom funkcije Ideala Jaza pa se lahko lotimo tudi Freudove zastavitve te problematike v Množični psihologiji in analizi Jaza. Če pustimo tu ob strani problem identifikacije, ki je bil na drugih mestih že dovolj podrobno razdelan in smo mu tudi sami doslej posvetili že dovolj veliko pozornost, je v ospredju tega teksta problematika delovanja Ideala Jaza v razmerju do Jaza v melanholiji, maniji, hipnozi in ljubezni. To pa so tudi stvari, ki nas tu zanimajo. Sama množična psihologija, problem tvorbe množic, ki ga Freud postavi v naslov, je tu označen kot razširitev hipnoze na množico z dodatkom narcistične identifikacije med Jazi individuov te množice.

Ideal Jaza kot instanco, ki nadzoruje in opazuje subjektov Jaz, Freud v tem spisu imenuje stopnjo v Jazu in ugotavlja, da je sam Jaz v odnosu do iz njega razvitega Ideala Jaza postal objekt in da se je konflikt v duševnem življenju zdaj

prenesel med ti dve instanci. Če pa navežemo na našo gornjo zastavitev, ta postavitev Jaza za objekt pomeni prav to, da je sam Jaz postal, da se je sam Jaz postavil za objekt želje Drugega.

Ko Freud skuša razložiti zaljubljenost in hipnozo, naleti na problem idealiziranja. Odkrije, da je pri idealiziranju objekt postavljen na mesto Ideala Jaza, to pa idealiziranje tudi razlikuje od narcistične identifikacije, kjer je objekt postavljen v sam Jaz. To mu omogoči razlikovanja in topične predstavitve posameznih psiholoških stanj. Tako je hipnoza opredeljena kot postavitev objekta na mesto Ideala Jaza, melanholija kot nepremostljiv razmik med Idealom Jaza in Jazom, manija pa kot njuno sovpadanje. Zaljubljenost je tudi tu utemeljena narcistično, problema analize pa se Freud ne loteva in ga vzame v pretres šele Lacan. In kolikor smo skozi odnos do Ideala Jaza, ki je točka v Drugem, že v odnosu do Drugega, tu nastopi problematika žrtvovanja, žrtvovanja nekega objekta Drugemu, želji Drugega, da bi z njim dosegli neko znosno razmerje. In vse omenjene psihološke entitete so strategije, kako obvladati ta manko subjekta.

Hipnoza se odigrava na simbolni ravni, realni manko subjekta zakrije tako, da simbolni manko, ki je cena odtujitve želje v Drugem, ponudi kot objekt tej želji Drugega, Ideal in objekt, I in a se prekrijeta, točka, od koder se subjekt vidi kot manko, sovpade s točko, od koder se vidi kot vreden ljubezni Drugega, prav kot manko je torej vreden ljubezni, seveda za ceno tega, da se povsem prepusti volji tega empiričnega drugega — hipnotizerja. Tudi melanholijo in manijo obvladuje isti mehanizem, a kolikor pri njiju umanjka simbolna razsežnost, izstopi razsežnost realnega manka. Melanholik se šele z neznosnim samoobtoževanjem lahko dokoplje do ljubezni Drugega, obtožuje se za lastni manko, v zameno za ljubezen ponudi tej neznosni želji drugega ali fantazmo lastne smrti, ki lahko rezultira celo v izstopu iz govorice, kot npr. pri debilnem otroku, ali pa celo lastno izničenje kot radikalni manko svoje biti — samomor. Manija pa je nasprotna strategija, manko subjekta je absolutiziran, preda se kot objekt volji Drugega, v tem je njegova fantazma. Razmerja do objekta je tak individuum osvobojen, to pa lahko rezultira v predaji avtomatizmu govorice ali celo v žrtvovanju zunanjih objektov tej grozljivi volji, želji Drugega, da bi se odškodoval za njegovo ljubezen, za predstavo o lastni vsemogočnosti.

In tu se lacanovski perspektivi odpre vprašanje analize in ljubezni, ki je onstran te čiste želje, ki žrtvuje objekt ljubezni. Ljubezen je mogoča tudi onstran polja narcizma, a šele ko se odpove svojemu — narcističnemu — objektu, torej onstran vseh teh strategij. Zato mora psihoanaliza vztrajati na radikalni razločitvi Ideala Jaza in objekta a, I in a, subjekt sam pa se mora, kot subjekt želje, prepoznati v točki lastnega realnega manka. Prav tu poseže vmes očetovska metafora, ki omogoči edino znosno razmerje med spoloma. Vztrajati je torej treba na tem, da Ideal Jaza nikoli ne more biti zadovoljen, da noben narcistični objekt ne more zagotoviti popolne ljubezni Drugega. Šele tako želja lahko steče, s tem pa sežemo onstran polja narcizma, kjer objekt a prepoznamo kot zgoščeno uživanje.

In privoščimo si za konec še referenco na četrto Lacanovo etapo, na katero lahko šele tu navežemo. Trdimo namreč, da je mogoč prehod v četrto etapo šele na osnovi zastavitve ljubezni onstran narcizma s konca XI. Seminarja. Šele ko je presežena fantazma in je objekt a osvobojen vseh imaginarnih primesi, ga lahko prepoznamo kot realno, realni manko, rano kastracije. Kot tak pa je zgoščeno uživanje, to uživanje pa je zgoščeno v tem, kar Lacan imenuje sintom. Obenem pa smo tu onstran menjave z Drugim kot temačnim bogom, šele tu je mogoče doseči, da to uživanje za nas ne bo več travmatično. Če se moramo torej identificirati s tem uživanjem, s sintomom, pa je, kolikor je sintom zunaj, prav ženska sintom moškega. In če se psihoanaliza ukvarja s poljem govorice in njenimi učinki, obstojita, kot pravi Lacan v Še, dva učinka govorice, oba pa imata seveda status realnega, torej užitka: eden od njiju je spolnost, drugega — zapis — pa tu imenujmo z njegovim pravim imenom: užitek teorije.

Gorazd Korošec

Was will das Weib?

Sama bodočnost želje ženske je odvisna od simbolnega zakona očeta. Narava ženske želje je, da vzdržuje očetovo željo, da mora vzdrževati željo moškega — biti podvržena temu Zakonu, ki nekoliko obrzda njene muhavosti, vkolikor maskira — kaj? — simptom. Omogoča celo sklenitev te pogodbe onkraj podobe očeta.

Maškerada, prevara, laž, je ravno tisti način, ki v neki določeni točki izzove ljubezen. Laž je postavljena v razsežnost resnice, v ljubezen.

Ljubezen ima v temelju narcistično strukturo. Objet a se nikoli ne znajde na mestu, kamor meri želja. Objekt želje pa je tako ali tako le slepilo. Ves problem je v tem, kako lahko objekt ljubezni odigra vlogo, ki je analogna objektu želje — na katerih dvoumnostih temelji, da postane objekt ljubezni objekt želje.[1]

Ljubezen se mora odpovedati objektu, da razmerje napravi znosno, želja pa — če gre za čisto željo — terja žrtvovanje, uboj objekta.

Želja je libido, je vezana na spolnost, spolno realnost. Je tisto, kar je na zahtevi nezvedljivega na potrebo.[2] Vzpostavlja se kot želja drugega.

Želja je odvisna od zahteve, pa vendarle tista, ki razreši antagonizem potrebe in zahteve. Zvajanje želje na zahtevo je vedno zvajanje na zahtevo ljubezni. To ne pomeni nič drugega kot vrnitev k odpravljenemu — z zahtevo ukinjenemu objektu — objektu-razlogu želje. Ženska napotuje zahtevo ljubezni k drugemu in tam najde označevalec lastne želje, prav tisti objekt-razlog želje, ki je bil izključen z zahtevo,[3] pojavi pa se onkraj zahteve.

Tisti, ki nadomešča, se ne zadovolji s tem, da je samo subjekt potrebe, nadomeščati mora natanko sam vzrok želje, želje drugega.

Za objektom-vzrokom želje se skriva označevalec — falos. Falos kot označevalec, kot edini označevalec brez označenca, je vzrok želje in subjekt lahko pristopi k njemu samo z mesta Drugega. To pa pomeni natanko to, da mora subjekt priznati takšno željo Drugega, priznati, da je zapredčen.

Vemo, kakšna je narava freudovske želje. Je neuničljiva, neznosna, nikdar potešena, večna, neosvobodljiva, ker ni zavezana polnosti. Z eno besedo — škoduje. Sovisna je z neko funkcijo manka.

NARCISTIČNA FUNKCIJA LJUBEZNI PRI FREUDU

Zaljubljenost nastane kot obramba pred narcističnimi investicijami. Izbira ljubezenskega objekta *je* narcistična, kadar objekt reprezentira sam subjekt. Freud določi narcistično in naslonitveno vrsto izbire objekta, v skladu s katerima človek ljubi samega sebe, kar je sam bil in kar bi sam hotel biti oziroma žensko, ki ga hrani ali moškega, ki ga brani.

Za moško ljubezen je značilen prenos libidinalnih investicij od izvornega otroškega narcizma na seksualni objekt. Takšna zaljubljenost spominja na obsesijo, v skrajnosti katere objekt, ta izbrani objekt, inkorporira subjektov Jaz.

Pri ženski pa imamo opravka s samozadostnostjo. »Take ženske strogo vzeto ljubijo le same sebe z enako intenzivnostjo, kot jih ljubi moški. Tudi nimajo potrebe po tem, da bi ljubile, temveč, da bi bile ljubljene in naklonjene so moškemu, ki izpolnjuje ta pogoj.«[4]

Jaz je nesmrten in prav na to nesmrtnost realnost tako močno pritiska. V strukturi narcizma je to najobčutljivejša točka. Ljubezen do drugih je dodana ljubezni do sebe in v bistvu smo v registru fantazem in želje.

Otrok svoj prvi ljubezenski objekt najde v enem od staršev. V prehodu skoz Ojdipsko fazo pa mora te — enemu od staršev namenjene — nagone potlačiti in je navezan na starše samo še z zavrtimi nagoni. Ti nagoni pa ostanejo v nezavednem več ali manj ohranjeni, kar lahko v fazi odraščanja povzroča težave. Najelegantnejša rešitev je sinteza zavrtih in nezavrtih nagonov.

V zaljubljenosti več ali manj prihaja do idealiziranja objekta. Objekt lahko idealiziramo celo do tiste stopnje, ko se postavi na mesto ideala jaza. Objekt obravnavamo kot svoj jaz, prelije se večja mera narcističnega libida na objekt.[5] Objekt je celo vse tisto, kar bi jaz rad bil. To pa vpeljuje novo skrajnost, ki je prisotna že pri žalovanju in melanholiji. Gre za močno fiksiranost na objekt ljubezni. Objekta ljubezni sicer ne bi radi izgubili, vendar ga, če dobro premislimo, niti ne ljubimo več. Torej, na eni strani močna fiksacija in na drugi šibka odpornost investicije v objekt.[6] To pa spet pomeni regradacijo v narcizem.

SPREMEMBA LJUBEZNI V SOVRAŠTVO

Pogosto se dogaja, da sta istočasno usmerjeni na isti objekt dve strasti, ljubezen in sovraštvo, kar pa niti ni tako zelo presenetljivo, saj že ljubezen sama dopušča več nasprotij. Dopušča celo zvajanje na »samega sebe ljubiti« in spet smo v registru narcizma.

Eno izmed nasprotij (ljubiti-biti ljubljen) popolnoma ustreza obračanju iz aktivnosti v pasivnost.[7] Polarnost aktivnost-pasivnost v temeljih predstavlja prav opozicijo moški-ženska. Opravka imamo s sado-mazohizmom, v kolikor ženski mazohizem ni plod moške fantazme, in v kolikor prav te na ženski strani ne vzdržujejo koristi spola. Opozicije moški spol-ženski spol kot take ni mogoče nikoli doseči,[8] zaradi nečesa, spolni razliki nedoumljivega.

Jaz-subjekt je do zunanjega sveta v čisto specifičnem odnosu. Zunanji svet in njemu identičen objekt razpade na — v Jaz inkorporirani — delež ugodja in na nek preostanek. Ta preostanek pa je Jazu nekaj tujega, sovražnega, ogrožajočega, saj dovaja dražljaje neugodja iz zunanjega sveta. Od tu, prav zaradi teh vplivov iz zunanjega sveta, izvira sovraštvo do objekta. Jaz se boji za svojo uveljavitev ... in sovraži. Sovraštvo in ljubezen imata vsak posebej za seboj svoj lasten razvoj in različna izvora. Sovraštvo je starejše od ljubezni.

Pravkaršnja izpeljava nas napotuje na mesto v Freudovem tekstu Nelagodje v kulturi, kjer je realnost — zunanji svet — izvor vsega trpljenja in edini sovražnik (str. 283). Realnost je premočna in subjekt prične blesti. Vsak od nas se na nek način vede kot paranoik. S samo realizacijo želje poskuša izravnavati neznosnost in blodnje vnaša v realnost. Paranoično pa je tudi temeljno razmerje človeka do njegovega objekta. Objekt je nekaj redkega in dragocenega, zanima nas prav toliko, kolikor nam ga bo drugi skušal odvzeti. Sem se pne histerična narava človekove želje.[9]

Spolna ljubezen predstavlja najmočnejši občutek ugodja, pravi Freud v Nelagodju v kulturi. Sam program načela ugodja ne zadošča, ne more se izpolniti, vendar ne smemo — ne da ne moremo — opustiti naporov, da se izpolnitvi *približamo* na kakšen način. To pa pomeni, da je treba stopiti onstran načela ugodja.

PODROČJE ONSTRAN NAČELA UGODJA, KOT GA KONCEPTUALIZIRA LACAN V ŠE

Onstran načela ugodja je Užitek, tisti užitek Drugega, ki *ni* znak ljubezni. Kajti tisto, kar ni znak ljubezni, je užitek telesa, ki simbolizira Drugega. Tisti užitek telesa, ki simbolizira Drugega, je podvojen z označevalcem, kolikor je Drugi zapredčen. To pa pomeni neko zgubo, neko temeljno notranjo zgubo, nek preostanek, kolikor je to preostanek telesa kot objekta a.

Govorimo o zapredčenem Drugem, kolikor je ne-ves v pravem pomenu užitka. Drugi je govorica — govorica onkraj telesa — ki se utelesi kot seksuirano ne-celo bitje v spolnem razmerju preko logičnega veznika — označevalca — vzroka užitka.

Moški, to ni nič drugega kot neki označevalec. Ženska išče moškega v imenu — označevalca. Moški išče žensko v imenu: temeljne zgube, preostanka,[10] in ker želja vedno zgreši objekt, moški ženske ne more dohiteti, saj ni vsa zanj. Zdi se, da na tem mestu ni potrebno pojasnjevati, zakaj ženske ni. Kolikor pa ženska je v spolnem razmerju, kolikor torej je vsa, je prav v funkciji matere.

Užitek se nanaša na tisti drugi užitek, ki ga ni treba. Torej: je en užitek, o katerem ni spodobno govoriti, užitek polimorfnega perverzneža, kjer je moški kot subjekt suženj nadjazovskega imperativa, ugovora vesti ipd. Je pa še nek drug užitek, ki je prav tako kot en užitek zavezan strukturi aparata užitka, ki je užitek Drugega, enega od likov Drugega. Ta plat Drugega je mesto, od koder ženska vstopa v spolno razmerje v funkciji matere, kjer gre za njen spol, kjer je vsa zanj.

Ker pa je ženska ne-vsa, je sam Drugi razpolovljen, imamo dve plati tega Drugega. Užitek kot tista druga plat Drugega, tisti užitek, ki bi bil Drugi Drugega, če bi ta obstajal, če bi obstajal označevalec užitka, niti ni potlačen, je izključen, popolno potlačen, je nekakšen preostanek, presežek onkraj falosa, onkraj strukture aparata užitka. Od tu ženska ni vpisana v spolno funkcijo, je ni. O tem užitku ženska ne govori, ker ni zavezan polnosti, kar pa seveda spet ne pomeni, da ženska ne ve. Na eni strani vznikne fantazma, na drugi simptom. Eden. Ta Eden je tako grozljivo sam, ker uhaja diskurzivnemu uveriženju, tako kot Drugi, ki ni z Enim v nikakršnem razmerju, razen tako, da je Eden-manj. Zato mora biti tudi ta Drugi v nekem razmerju s tem, kako se prikazuje drugi spol.[11]

Govorimo o drugi plati Drugega, o božji plati, na katero se opira ženski užitek.

Je že tako, da je pri govorečem bitju realnost fantazmatska. Če pa se fantazma da dez-artikulirati, to pomeni samo to, da bitje o fantazmi ve *več*. Seveda, nekje v Drugem ono ve.[12] Nekje v nezavednem govorečega bitja je nekaj, kar ve več.

Problem ženskega užitka je, ali ženska o njem sploh lahko kaj reče — ali lahko reče o njem tisto, kar ve, ali ona dejansko kaj ve, kolikor se užitek proizvede na podlagi nekega dozdevka.

Niti ni tako dobro, če moški *dopusti* ženski, da ga zamenjuje z Bogom — najbolj ne-vednim bitjem, kajti analiza nas uči, da ni ljubezni brez sovraštva in če Bog ne pozna sovraštva, ne ljubi.

Ves smisel vednosti je v tem, da je težavnost njene uporabe tisto, kar veča težavnost njene pridobitve.[13] Sicer resda že obstaja, vendar se jo da pri-dobiti šele z učenjem, torej se jo je potrebno naučiti uživati. Vsa vednost za nas je tista, ki smo se jo naučili uživati. Ljubimo tistega, pri katerem predpostavljamo vednost, vednost o užitku, saj je vednost vedno vednost o užitku. To pa je vsa resnica, katere narava je ne-vsa — nikdar ni mogoče izreči vse resnice. Zato je razmerje lahko še toliko bolj neznosno.

Užitek nikdar ni popoln. Popoln užitek pomeni padec v pobočje psihoze, kjer je odsotna instanca, ki reče ne falični funkciji. Popoln užitek si lahko samo

zamišljamo, ker zaradi preostanka vselej spodleti. Komičnost zgodbe pa je v tem, da prav ta spodleteli preostanek subjekt ponavadi podtakne drugemu — kar predstavlja način sporočanja težav ljubezni, ki je soočena s spolnim užitkom.[14]

Užitek Drugega je misel, ki je nek užitek biti, ampak nikoli iste biti vednosti, predpostavljene nekje v Drugem. »To mesto v Drugem pa ne ve ničesar. Ne da se več sovražiti Boga, če ta sam ničesar ne ve.«[15] Sovraštvo se naslavlja na bit, ki ni nujno Bog.

Obstaja samo en način, kako se da Ženska zapisati, ne da bi prečrtali Ž — to je na ravni, kjer je ženska Resnica in zato se jo da izreči le na pol.[16]

»Če Lacan drugje reče (Ornicar? 5, str. 25): »Bog je ženska, ki je cela«, medtem ko je ženska že ne-cela, to pomeni, da bi bila lahko Bog kastracije. Boga zato ne bi naredila celega, Bog je ne-celo ob celem. Toda ta tekst moramo tolmačiti z nekim drugim, inverznim (Ornicar? 9, str. 39). Črta nad Ø pove, da ni Drugega, ki bi ustrezal kot partner — vsa nuja človeške vrste pa je, da bi bil Drugi Drugega. Ta je tisti, ki ga navadno imenujemo Bog, katerega analiza pa razkriva, da je čisto preprosto Ženska (La femme)«[17]

Kastracija — nekaj, kar reče ne falični funkciji, je za moškega edini način, da se lahko ljubi z žensko.[18] Moškega opredeli prisotnost te instance, ki reče ne falični funkciji, žensko pa odsotnost te instance, podvržena je Imenu-Očeta, temeljnemu označevalcu. Ime-Očeta je simbolna kastracija, Ženska pa je eno izmed Imen-Očeta.

OJDIPOV KOMPLEKS PRI ŽENSKI

Kar bi bilo na tem mestu najprej treba poudariti je, da delitev moškega in ženskega principa v smislu aktivno, pasivno, ni zadovoljiva. Moška aktivnost se lahko zamenja samo z agresijo. V osnovi pa gre za odnos do ciljev, ki so lahko pri ženski še kako aktivni, na primer mati do otroka, tako da mora moški večkrat zavzeti pasiven odnos do ciljev. Pasivni cilj ni isto kot pasivnost. To, kar pripelje žensko, če lahko tako rečemo, do mazohizma, je sam način vzgoje deklic, ki vzgaja pasivnost in odvrača od agresije.

Razvoj deklice je težji in bolj kompliciran, kot razvoj dečkov, saj mora deklica opraviti kakšno stopnjo več, ki nima analogije v razvoju dečka. Zgodovinsko gledano deklica doseže stopnjo narcizma, razvoj dečka pa se ustavi stopnjo pred narcizmom. Deklici je prvi objekt, ki zadovoljuje vse njene potrebe, mama. Preden pride do očeta kot objekta, mora opustiti prvotni objekt — mater, ki pri dečku ostane nezamenjan. V predojdipski fazi je oče še osovraženi objekt, vendar vse, kar bo pozneje v vezanosti na očeta, tu že obstoji in se prenese nanj. Sama navezanost na mater pusti trajen vtis, predispozicije in fiksacije, v najslabšem primeru pa nikdar preseženo sovraštvo. V predojdipski navezanosti na mater so libidinalni odnosi deklice izrazito ambivalentni. Od agresivnosti, ki se često sprevrne v predstave strahu (predvsem pred umorom), do želje, da bi ji mati naredila otroka. Kajti v tej fazi je z občutki uživanja zapeljevalka prav mati. Na tem mestu moramo poudariti, da so nekolikanj pretirane teorije o zapeljevanju s strani staršev — v glavnem v fazi Ojdipa. V dokajšnji meri gre za fantazme otrok, čeprav Freud pravi, da se pri odnosu do matere otroka fantazma dotika resnice.

Običajna usoda je, da izgine močna navezanost na mater. Zakaj? Najbolj groba obtožba je, da mati nudi premalo ljubezni, da premalo ljubi svojega otroka. Vendar ne gre za to. Čustva so vselej vzajemna. Lahko rečemo, da so otroci v tem smislu pristranski, obtožbe pa neupravičene. Mati ljubi otroka toliko, kot je to potrebno. Bistvo obtožb je v tem, da mati prepove samozadovoljevanje, čeprav sama navede otroka na to. Mati prepove užitek zato, ker ga očetovski zakon izključuje. Kot pa vemo, je mati temu zakonu podvrže-

na. Sploh pa je samo sovraštvo do matere skrbno nadkompenzirano. Obvladati je moč samo en del sovraštva. Pomemben moment je tudi otroška želja po ljubezni, ki je brezmejna. Če pa gre za naslednjega otroka, je mati obtožena nezvestobe. Deklica svojo mater obtoži za manko penisa in ji tega nikdar ne oprosti. Od tu vznikne kompleks kastracije. Ker pa sam strah pred kastracijo pri deklici ni toliko močan, se namesto njega v nezavednem pojavi zavist zaradi penisa (penisneid). Deklica (vsaj za trenutek) pomisli, da je kastrirana, ko ugotovi, da mati ne poseduje penisa. Do tega trenutka sta oče in mati več ali manj enako vrednotena. Celo pri obeh spolih je mati prvobitno falična. Sama odvrnitev od matere se pri deklici ne zgodi naenkrat. Najprej je njena ljubezen namenjena falični materi. Samo odkritje kastracije predstavlja prelom v razvoju deklice in nadaljnji razvoj poteka v treh smereh (inhibicija, kompleks moškosti, normalna ženskost). Penisneid prebudi močan odpor do samozadovoljevanja in pomeni odpoved tovrstnim aktivnostim. Prevlada pasivnost in vzpostavi se nov objekt — oče. Začne se faza Ojdipa. Razlika med žensko in moško fazo Ojdipa bi v grobem lahko bila že ta, da gre pri dečku za objekt želje — mater, pri deklici pa objekt želje — očetov parcialni objekt — falos (vkolikor distinkcija med penisom in falosom, ki je bolj simbolni označevalec, ni vzpostavljena).

Drugo, kar je pomembno, pa je to, da je pri dečku Ojdipov kompleks potlačen zaradi kastracijskega strahu, kot naslednik pa se vzpostavi strogi Nadjaz. Pri deklicah pa kastracijski kompleks fazo Ojdipa šele pripravi. Ojdip predstavlja zavetje, pobeg pred penisneid (z dežja pod kap), saj imamo v fazi Ojdipa opravka tudi z drugo, hrbtno in perverzno platjo očetovskega zakona.

Deklica v Ojdipu ostane zelo dolgo in razvojno gledano ni časa, da se formira Nadjaz, tako kot bi se moral. Na tem mestu lahko poudarimo, da je deklica še kako pod vplivom Nadjaza, očetovskega Nadjaza (če vzdržuje njegovo željo), le od moške strani Nadjaz lahko ima, le-to pa prav nič ne lajša življenja.

Ženski se tako pripisuje večja mera narcizma, kar vpliva na izbiro objekta. In če razvoj ženske res opravi težko razvojno pot, naj ne bi bilo nič čudnega in nepričakovanega, če bi kazal kakšna *morebitna* znamenja poškodbe.

OČE KOT ZAKON

Kakšno je razmerje želje do zakona? V začetku je bilo povedano, da je želja ženske odvisna od očetovskega zakona in Oče je lahko prvobitni predstavnik avtoritete Zakona. Želja se zarisuje na robu, ki odpira zahtevo Drugega, Drugega kot mesta zahteve, na robu, kjer se zahteva cepi od same potrebe. Želja sama se vede, kot da bi bila od Zakona neodvisna — preprosto zato, ker Zakon izhaja iz želje.[19] Drugi je neveden. Ker pa je narava človeške želje želja Drugega, predstavlja to problem želenja. Problem ni nevednost o tem, kaj subjekt želi, ampak samo mesto, od koder se želi. Prav zato slavno vprašanje Drugega »Kaj hočeš?« najbolje pripelje subjekta na pot njegove lastne želje. Subjektovo vprašanje namenjeno vsevedno- nevednemu Drugemu, ki ne odgovori, je vrnjeno v sprevrnjeni obliki samemu subjektu. Prav na tem mestu Drugega govorice pa se ima priložnost znajti analitik. Pacient neko določeno obdobje predpostavlja analitikovo vednost glede želje, verovanje pa dejansko sproducira vednost, ki pa ni na strani analitika, kot spočetka misli pacient, temveč se ob koncu analize proizvede pri njem samem. To dogajanje se imenuje passe, prehod analizanta v analitika. Na tem mestu ne odpiramo problema analitikove vednosti in njegove želje. Jasno je, da o pacientovi želji analitik ne ve nič (tudi Drugi je neveden), o njej se mora pacient poučiti sam.

Paradoks želje ženske je, da ne samo, ne ve, kaj hoče, ampak da celo tisto, kar želi, kaže navzven kot nekaj česar noče. Gre za način kako zakriti željo Dru-

gega in tesnobo, ki jo vzbuja. Tisto, česar se poskuša znebiti, pred čemer poskuša ubežati, ali še bolje, o čemer noče nič vedeti, je prav manko v Drugem, ki naj bi bil cel, oziroma brez želje. Po principu Lacanove formule histerije — ... to ni tisto ... »To ni tisto« pomeni, da v želji vsake zahteve tiči prav zahteva objekta a, ki bi zadostil užitku — užitek, v katerega bi se vpisalo neko razmerje, ki bi bilo polno, nevpisljivo razmerje s tistim, ki ostaja nezvedljivo Drugi.[20]

Zakaj noče? Ker ni tako preprosto najti konstrukta, v katerega naj se umesti želja. Sama želja je nekaj neuničljivega, peze želje ki pritiska na vso moč, se lahko poskusimo znebiti tako, da jo na nek način poskušamo obiti. Vendar ne gre, ker jo obvladuje prisila ponavljanja. To pelje samo v potlačitev. Torej je treba željo prepoznati ,imenovati jo, kot pravi Catherine Millot, reči ji ne. Samo takšno priznanje deluje pomirjevalno in na ta način se lahko izognemo potlačitvi. Sama želja je obramba, obramba pred prestopanjem meja v uživanja. Načelo ugodja je omejeno in ne dovoljuje nikakršnega uživanja. Uživanje je izza teh meja. Dejansko je funkcija načela ugodja, da nosi subjekta od označevalca do označevalca, postavljanje toliko označevalcev, kot je nujno, da se čim niže vzdržuje stopnja napetosti, ki uravnava vse delovanje aparata.[22]

Zakon, tisto, kar nastopa kot zakon, je povezano s samo strukturo želje. Objekt želje, kolikor gre za poslednjo željo — željo incesta, je vedno v bližini, distanci s subjektom, v Zakonu razmerja do želje pa se celo sam napravi za svojega bližnjega. Zaradi razmerja med željo in Zakonom, se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrt.[23] Kot obramba pred smrtjo pa je videti sam narcizem.

Očetovski zakon željo osvobodi. Z razrešitvijo Ojdipa zakon željo osvobodi celo zahteve. Ni zakon tisti, ki subjektu preprečuje dostop do uživanja. Tu ima prste vmes materinski Drugi, njemu subjekt naslavlja zahtevo po ljubezni, le-ta v predojdipski fazi prepove uživanje, kasneje pa ga nalaga, zapoveduje s svojim imperativom: »Uživaj!« Ta zapoved obremenjuje in prav od tu se vidi paradoks prepovedi. Prepovedano je vedno tisto ne-možno. In za kaj gre pri zahtevi? Izključen je ravno objekt-vzrok želje.

NAGON SMRTI V SPISU JAZ IN ONO

Po odkritju nezavednega in transferja je nagon smrti tretje Freudovo veliko odkritje, kjer je Jaz, prav tako kot Ono, podvržen učinkovanju dveh vrst nagonov.

Prva stran, spolni nagoni ali Eros obsega prave nezavrte spolne nagone plus ciljno zavrte in sublimirane nagonske vzgibe na eni strani, na drugi strani pa nagon po samoohranitvi, ki ga pripisujejo Jazu. Le-ta je v tekstu Onstran načela ugodja (nastalem tri leta pred Jaz in Ono) še postavljen nasproti seksualnim nagonom. Cilj tovrstnih nagonov je življenje kompliciratí in ohranjati. Sam Eros je manko in kot tak vir želje in blodenja okrog nje.

Pri drugi vrsti nagonov pa se pojavijo določene težave. Sam splošni namen nagonov smrti je ohranjati in vzpostavljati prvotno prednatalno stanje. Eros ali libido ne teži k temu stanju, če pa je že videti tako, je to zato, ker se želja po smrti tiho združi z Erosom. Eros poganja Not des Lebens. Načelo realnosti je tu zato, da kamuflira Realno.

Zastopnik nagona smrti je sadizem. Že v Psihopatologiji Freud poskuša skozi primer samouničenja razpravljati o nagonu smrti. Cilj tega nagona je vrniti nazaj v mrtvo stanje vse, kar je organsko živo. Nagona se vedeta konzervativno. Konzervativnost pomeni prisilo ponavljanja travmatskih dogodkov, kjer gre seveda za preostanek kot samo prisilo ponavljanja. Ni jasno, kakšno je razmerje med nagonoma, gre pa za to, da se prepletata. Nagon smrti naj bi se v obliki destruktivnega nagona obrnil proti zunanjemu svetu in celo drugim živim bitjem. Spolni nagoni se morajo vedno odvajati z nagonom smrti. Med obema vrstama nagonov

gre za izrazito ambivalenten odnos. Freud sklepa: v Jazu in Onem obstaja energija, ki se jo da premestiti z erotičnega na nagon smrti in tako zvišati celotno investicijo. Ta energija izhaja iz narcistične zaloge libida, ki je v službi načela ugodja. Naloga tega libida je odvajanje — in kar je presenetljivo — ravnodušno odvajanje — da se le odvaja!

Sublimacija — poteka s posredovanjem Jaza. Sublimirana je prav premestljiva energija. S premestitvijo erotičnega libida v libido, investiran v Jaz, pridemo k narcizmu. Kajti Jaz je tisti, ki se Onemu vsili kot edini objekt ljubezni. Nagonu smrti pomaga prav Jaz s svojim narcizmom, ker je požrl del libida.

Agresija ne more najti zadovoljitve v zunanjem svetu, ker tiči ob Realno, zato se potegne vase in sproži notranje samouničenje. Včasih se nam zdi, da moramo uničevati druge ljudi in stvari, da ne bi uničili sebe.

Nagon uničevanja, usmerjen in zadržan, istočasno zaprečen glede na cilj, je usmerjen na objekte in omogoča svojemu Jazu, da zadovolji življenske potrebe.

DAS DING V RAZMERJU Z NAGONOM SMRTI

Kaj je das Ding? Drugi kot Ding? Je objekt kot absolutni predzgodovinski Drugi. Postavljen je v središče, je točka, okrog katere se strukturira subjektivni svet nezavednega. Ta Ding je izpraznjen, je tisto mesto v Drugem, tisti manko Drugega, okrog katerega kroži nagon smrti v čistem stanju. Das Ding pa ne samo, da je središče, temveč je izključeno in v tem smislu zunaj. Narava vsakega nagona je vrnitev v prvotno stanje, prisila k ponavljanju prvotnega, samo še enkrat ponovljenega stanja.

Das Ding je izvorno objekt, najgloblje izgubljeni objekt, ki je po eni strani subjektu tujek in tudi zato izključen, po drugi strani pa je ravno to tisto, kar čaka, da bi bilo ponovno najdeno. Ta objekt je tisto, kar bo ponovno najdeno. Je prav vzvod nagona smrti. Cilj specifične akcije, ki meri na iskustvo ugodja, je ponoviti stanje, ponovno najti das Ding[24], ki pozneje nikoli več ne bo dosežen, nikoli več ves. Nuja, ki obvladuje subjekta, je sestaviti konstrukt, opornike, na katere bi se morebiti lahko ujel das Ding. Vendar pa je v sami naravi objekta nekaj, po čemer je izgubljen. Ne da se ga niti obkrožiti, ker je izključen. Obkrožen je lahko le s potovanjem subjekta (potovanje okrog das Ding, nikdar do das Ding), potovanjem do sveta subjektivnih želja. Das Ding je tisti zunaj označenec, ki ga označuje nekaj neizgovorljivega.

Das Ding je zapovedujoča nema realnost. Nema reč, brez odgovora, ki jo vedno zgrešimo, zaradi svoje nemosti tako grozljivo jedro realnosti, realni nemogoči objekt. Prav ta tujek je tisto nečloveško v nas, onkraj simbolizacije, čemur lahko rečemo prezenca smrti, prisotnost užitka.

Ti si. S »ti si« naslavlja subjekt svoj svobodni govor lastnemu gospodarju ali svoji ženski, da bi izrazil vdanost in pripravljenost slediti. »Ti si« je spodleteli stavek, klic, namenjen drugemu, ki pa se nenehno ponavlja in vrača k svojemu izvornemu začetku. »Ti« je v prisotnosti smrti. Ta »ti« je obramba subjekta pred tistim Drugim, das Ding, ki izvršitev prinese nazaj do subjekta samega. V »ti« *je* das Ding. Subjekt se niti ne zaveda, da mrmra dobesedno nalog za umor za samega sebe. (V francosščini gre za homonimijo med »ti si« — »tu es« in »tuez« — ubijte). Zato se subjektov nagovor, izražena vdanost drugemu sliši kot določitev: Ti si tisti, ki me ubiješ, zasleduješ, slediš zato, da ubiješ.

»Ti« je »ti« gole v danosti, zaklinjanja, »ti«, ki vključuje obrambo, v nasprotju z Jaz, ki obrambo izključuje, ki nekaj neprosojno skriva (užitek). »Ti« je »ti« smrti, Jaz pa prezentificira samoohranitev, kjer je v celoti prisotna vsa teža identitete stvari in besede. Jaz je tisti, ki »ti« odpošlje. Toda, če jaz pravim ubij (»tue«), ker me oni morijo, kam torej umestim sebe, če ne prav v »ti« (tu), iz katerega jih merim od glave do pete.

Strah pred smrtjo bo heglovskega hlapca pripravil do tega, da se bo odpovedal užitku in predal delu. Vendar bo to delo sproduciralo užitek, dostopen skozi delo samo, in bo hkrati še dopuščalo hlapčevanje. V boju na življenje in smrt je gospodar stožer hlapčevskega fantazmatskega konstrukta, v katerem blokira hlapčevo željo po osvoboditvi. Razen v temelju neuspelih poskusov znebiti se, premagati gospodarja, ne preostane hlapcu v zadnji konsekvenci nič drugega kot preseči fantazmo (v kateri je gospodar tisti, ki . . .) in se identificirati s partikularno formo gospodarjevega pristanka na smrt. Premagani gospodar nikdar ni pravi, nikdar tisto pravo, pravi gospodar je absolutni, je smrt, od samega začetka prezenca smrti.

Ne gre za to, da bi imeli na eni strani opravka samo z enim gospodarjem ali na drugi strani z gospodarjem in smrtjo, temveč, če naj parafraziramo slavno mesto iz Lacanovega 20. seminarja o bogu (str. 62), s tem nismo prišli do dveh gospodarjev, vendar pa tudi nismo več pri enem samem. Hlapec je hlapec natanko toliko, kolikor predpostavi nekega gospodarja.

ŽRTVOVANJE

Pri žrtvovanju je treba razlikovati med simbolno in imaginarno funkcijo, kjer le ta v isti sapi žrtvuje in prekriva samo žrtvovanje.

Imaginarna funkcija je prav tisto mazohistično žrtvovanje, ki je v temeljni funkciji narcistično (lik cankarjanske matere).

Pri simbolnem žrtvovanju pa gre za žrtvovanje narcističnega žrtvovanja; očiščenje želje. Čista želja terja žrtev samega objekta-vzroka želje. Ali je ljubezen mogoča od tu naprej, kjer ni več objekta-vzroka želje? Kastracija (—φ), prehod falične slike iz imaginarnega v simbolno, pomeni edini možni ekvivalent uživanja. Simbolni falos postane označevalec uživanja in s tega mesta ženska vstopa v spolno razmerje. Sama narava simbolnega falosa kaže posebne lastnosti ženskega pristopa k seksualnosti.

Prvo žrtvovanje terja objekt-vzrok želje, ki je falos v simbolni funkciji. Falos v imaginarni funkciji pa je ekvivalent perverzije.

Kakšna je narava ženske? Odsotnost penisa jo pretvarja v falos, objekt želje.[26] Na tem mestu si lahko postavimo vprašanje, kakor si ga že Lacan v 20. seminarju: ali imeti a pomeniti biti a?; ali biti pomeni imeti? Vendar!

Žrtvovanje terja žrtvovanje z obeh strani, pristanek na kastracijo, odpoved a. Ženski preostane izhod, ki je v konvergiranju izkušnje ljubezni in želje do tistega objekta. Izkušnja ljubezni kot taka, vzame ženski natanko tisto, kar ji objekt daje, želja pa v taistem objektu najde označevalec.

»Tu pa je morda najbolje poseči po lacanovski distinkciji med željo in užitkom. Objekt užitka Drugega se postane z žrtvovanjem želje. Žrtvovanje objekta želje, njenega lastnega instrumenta, odpre razsežnost užitka kot področja onstran želje. Stalna nezadovoljenost želje je ovira popolnosti užitka in videti je, da izključitev falične funkcije odpira pot k mestu Drugega.«[27]

Problem želje, tiste želje, ki teče pod zahtevo, želje, vezane na spolnost, je vsaj v njeni čistosti, v ne-možnosti čistosti želje. Želja objekta, objektu samemu v neki meri predhodi. Če pa je želja v razmerju do objekta (in želja je v razmerju do objekta), ji ta objekt daje pečat patološkosti.

PEČAT NEMOŽNOSTI

S samim S(Ⱥ) se stvari hudo zapletejo. S(Ⱥ) je najprej označevalec. Na moški strani ima $, podvojen z S_1, opraviti samo z a. Z Drugim je samo v tem razmerju ,da je vzrok njegove želje in kot tak posredovan. Če ima ženska opraviti z S(A), pa ima moški z a.

Žensko se da zapisati kot Ž ali kot neprečrtan Ž — kot resnico. Na drugi strani pa gre za tisto »grozno, strahovito bitje tam, ki je eno bitje več (sint-homme)«. Zakaj? Ima razmerje z Φ in z S(Ⱥ), to pa je mesto, kjer se razpolavlja, kjer je radikalno Druga.

S(Ⱥ), označevalec Drugega, je tisti označevalec, brez katerega vsi ostali označevalci ne bi predstavljali ničesar. Po drugi strani pa je S_1 označevalec, ki že ne označuje ničesar, je pa hkrati pogoj možnosti pomena vseh ostalih označevalcev. To pa na nek način spodbija trditev, da S(Ⱥ) ne obstaja. S(Ⱥ) predstavlja užitek ženske, brez katerega bi ne bilo smisla onkraj. Ženska je natanko tista, ki uteleša užitek onstran smisla. Za sam smisel lahko rečemo, da ne sega daleč in večinoma meri samo na dozdevek smisla, kot tak je nepopoln. Na drugi strani pa je ravno sam užitek tisti manko v bistvu Drugega, ki dela drugega nekonsistentnega.

Če se je spočetka zdelo, da je edina ženska, ki eksistira, falična mati, pa realno ni eksistirala, pa zdaj ni eksistence tiste ženske, ki v realnem je kot ekvivalent resnice. In če naj verjamemo moškim, je to tista ženska, ki je odgovor na vprašanje »Kaj hoče moški?«

»Realno, ki je iz Simbolnega izključeno, je Ženska. Ženska je lahko Realno moškega v pomenu referenčne ničelne točke, ki — četudi mogoče nikjer ne obstoji — si jo mora skonstruirati, da skozi nanos nanjo (točko) postane možen njegov lasten korak.«[29] Moški vendar ne more drugače, kot da zahteva, naj se mu nekaj vzame.

Ko se subjekt sreča z nekim travmatičnim užitkom, le-ta odpre zev v eksistenci, skozi katero vanjo vdre nagon smrti. Zato subjekt izbere raje nekaj, nadomestno tvorbo — obrambo eksistence pred nagonom smrti. Kakorkoli pa že izbira, vendarle vedno izbere smrt, ravno tisto, pred čemer je poskušal pobegniti. Srečanje z realnim ne-smiselnosti povzroči simptomatizacijo eksistence. V neki dobi vznikne simptom s statusom realnega, ki za nazaj ne dobi simbolnega pomena, ki se izmuzne simbolizaciji, ki je vpisan v željo Drugega.

V kolikor gre v Lacanovi zadnji fazi za reafirmacijo problematike znaka, to pomeni premik od označevalca nazaj k znaku. Znak ni na ravni označevalca, predstavlja predpomenski status označevalnega materiala.

Področje spolnosti kaže naravno delovanje znakov. Simptom je v skladu z definicijo znaka nekaj za nekoga,[30] nekaj nekomu. Struktura univerzuma znakov je edini univerzalni in vladajoči primat. Simptom kot znak se struktuira okrog označevalca, ga obkroži.

Problem želje ženske. Na eni strani je ženska v razmerju do Φ, na drugi pa do Drugega. Ta želja Drugega poteka na ravni znaka, kjer deluje ljubezen, kjer ljubezen *je* znak. Problem je v tem, da ženska želi ljubezen, dobi pa nekaj, kar je podobno užitku. Tega ne išče, a ga najde (če do tega seveda pride).

Sreča se z njim oziroma naleti nanj v realnem, ob samem srečanju kot srečanju z realnim, ki se ga drži pečat travmatičnega, omeni. Označevalec lastne želje najde v telesu tistega, na katerega naslanja svojo zahtevo ljubezni.[31] Drugače povedano, želi na ravni znaka onkraj smisla in na ravni označevalca znotraj ne-smisla. S(Ⱥ) niti ni bil toliko iskan, kot najden, kar pa ne pomeni, da bi tovrstno spoznanje lahko na kakršnikoli način lajšalo življenje ali ga celo napravilo znosno. Učinek je prej obraten, kajti prav S(Ⱥ) je tisti, ki napravi življenje neznosno. Isto pa kakopak velja tudi za razmerje med spoloma. O želji na ravni znaka lahko povemo: »V kolikor nima svojega označevalca, je ženska simptom moškega, v realnem se vrača kot travmatično jedro uživanja.«[32] Drugače povedano, ženska ne more želeti samo na ravni znaka, mogoče ravno zato, ker je v samo željo ženske (željo Drugega) vpet nek manko nekonsistentnosti, pa vendar je to način, kako ne popusti glede svoje želje, vztraja v realnem nemožnosti želje.

Že analiza Dore pokaže, da gre za neko radikalno razcepljenost želje ženske glede na mesto, od koder želi. Ženska potrebuje drugega, prek katerega želi,

skozi in s posredovanjem katerega organizira svojo željo. Ta drugi je spočetka oče. Šele skozi željo očeta lahko želi, šele očetova želja jo vzpostavlja kot subjekt, ki lahko predpostavi lastno uživanje. Sledi obrat, ko ženska sama zasede mesto Drugega, pozicijo radikalne Druge.

Ženska hoče biti moškemu tisto, česar se ne da odpraviti niti z analizo, tisto, kar bo moški raje izbral kot nič in ljubil bolj kot samega sebe. Na tem mestu pa ne poskušamo odgovarjati na že zastavljeno vprašanje razmerja med biti in imeti. Morda je simptom ženske prav »Berthin balon«.

Želja ves čas izkuša lastno nemožnost. Izkuša se kot nekaj neskončnega. Želja se vzpostavlja ravno skozi svojo nemožnost in kot taka teče. Ko bi se odpravila temeljna notranja distihija, bi bila želja ukinjena.

Kaj torej lahko rečemo o želji ženske, ki teče pod zahtevo?

Kaj hoče ženska? *Biti nekaj nekomu — biti simptom.*

Želja želve je, da bi jo Ahil v ne(s)končnem uživanju končno dohitel.

Mojca Rupar

Opombe:

[1] Lacan, *XI. seminar*, str. 246.
[2] Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo*, str. 15.
[3] Lacan, *Spisi*, str. 261.
[4] Freud, *Metapsihološki spisi*, Vpeljava narcizma, str. 51.
[5] Freud, Množična psihologija in analiza Jaza, str. 45 *(Psihoanaliza in kultura)*.
[6] Freud, *Metapsihološki spisi*, Žalovanje in melanholija, str. 209.
[7] Freud, ibid., Nagoni in njihove usode, str. 93.
[8] Lacan, *XI. seminar*, str. 254.
[9] J. A. Miller, *Gospostvo, vzgoja, analiza*, str. 15.
[10] Lacan, *Še*, str. 30.
[11] ibid., str. 57.
[12] ibid., str. 72.
[13] ibid., str. 80.
[14] Silvestre, O ljubezni, *Razpol 3*, str. 20.
[15] Lacan, *Še*, str. 81.
[16] ibid., str. 85.
[17] Regnault, Bog je nezaveden, str. 81, *Gospostvo, vzgoja* ...
[18] Lacan, *Še*, str. 59.
[19] Lacan, *Spisi*, str. 292.
[20] Lacan, *Še*, str. 102.
[21] Lacan, *Spisi*, str. 305.
[22] Lacan, Etika psihoanalize, *Razpol 1*, str. 24.
[23] ibid, str. 15.
[24] ibid, str. 7.
[25] Lacan, *Spisi*, str. 303.
[26] ibid, str. 305.
[27] Dolar, Kakšnega spola so angeli, *Razpol 2*, str. 129.
[28] Lacan, *Spisi*, str. 277.
[29] Žižek, Imenovanje in naključnost, *Razpol 2*, str. 104; gre za parafrazo.
[30] Lacan, *XI. seminar*, str. 207.
[31] Lacan, *Spisi*, str. 265.
[32] Žižek, Četrta faza, *Razpol 3*, str. 170.

Onstran interpelacije

Po prvi knjigi Ernesta Laclaua, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (Verso, London 1977) — knjigi, ki je imela takojšen velik uspeh na evropski levici in je bistveno premaknila polje razpravljanja o ideologiji — smo morali osem let nestrpno čakati na nadaljevanje: na knjigo, ki sta jo skupaj napisala Laclau in Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, London 1985) in ki jo imamo zdaj tudi v slovenskem prevodu (Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987). Očitno je, da je med obema knjigama velik teoretski prelom, ki ga v prvem grobem približku sama avtorja označujeta kot premik iz marksistične v post-marksistično prespektivo, ali po drugi strani bolj specifično odmik od althusserjanskih konceptov k določenim lacanovskim nastavkom. Koncept ideologije, ki je stal že v samem naslovu prve knjige in je bil rdeča nit celotne izpeljave, je v drugi knjigi praktično povsem izginil, skupaj z njim pa tudi koncept interpelacije, ki je bil ključ za celotno argumentacijo prve knjige (Laclauova novost je bila tedaj prav v novem in zelo pronicljivem dojetju althusserjanske interpelacije). Dovolj nenavadno pa je — celo prav osupljivo —, da je v drugi knjigi sicer razvita dovolj široka kritika althusserjanskih pojmov (determinacije v zadnji instanci, stališča reprodukcije itd.), pri tem pa problem interpelacije tako rekoč sploh ni omenjen. Kot da bi se kritika zaradi neke neeksplicirane zadrege ali teoretske zagate izognila prav najpomembnejše točke. Problem subjektivnosti je zdaj obravnavan povsem drugače: skozi večkrat ponavljajoče se formule pluralnosti subjektnih pozicij, dvoumnosti in odprtosti sleherne subjektne identitete itd.[1] — formule, ki prej zarisujejo neko težavo, kot pa ponujajo rešitev. Interpelacija morda ni bila najboljši ali edini način obravnave subjektivnosti, toda njena tiha opustitev problema ni rešila, temveč ga je zaobšla.

Usoda Althusserjevih idej je precej nenavadna: prvemu obdobju splošne mode in škandaloznosti, kjer je že sama omemba njegovega imena zanesljivo dvignila temperaturo, je zdaj brez posebnega prehoda sledilo obdobje molka, divje debate so pozabljene in kvečjemu vzbujajo dobrodušni nasmeh. Teme, ki so pred dvema desetletjema ali celo pred desetletjem burile strasti, so malone izginile iz teoretskega spomina. Toda ta nenadna amnezija po mojem ne izhaja le iz minevanja neke mode, niti ne iz tega, da bi Althusserjeve ideje zdaj nadomestile in spodrinile druge, boljše. Prej gre morda za pozabljanje, s kakršnim ima opravka psihoanaliza: pozabljanje nečesa neprijetnega in neudobnega. Če je Althusserjeva pozicija zmeraj proizvajala bodisi goreče privržence ali pa enako goreče nasprotnike, je to izhajalo predvsem iz neke nemožnosti vmestitve: Althusserja se ni dalo brez ostanka postaviti v tradicijo t. i. »zahodnega marksizma«, še manj pa v diamatsko tradicijo (kljub mnogim poskusom, da bi ga porinili na to ali na ono stran), obenem pa tudi očitno ni spadal v t. i. »meščansko misel«. To seveda ne pomeni, da je Althusser imel prav proti svojim nasprotnikom (na kratko in grobo rečeno, po mojem v glavnem ni imel prav), toda bil je na sledi nečesa neprijetnega, celo neznosnega, *unheimlich*, česar bi se vsi radi znebili. Simptomatičen je prehod iz razvpitosti v

splošen molk — konec koncev sta to le dva nasprotna načina, kako se izogniti ključnemu problemu.

Tukaj mi seveda ne gre za kakšen povratek k Althusserju, prav nasprotno: pojem interpelacije je treba podvreči prav taki kritični analizi, kakršna je že bila odpravljena na drugih področjih, ob subjektivnosti je treba napraviti analogno gesto, kot sta jo Laclau in Mouffe (med drugimi) storila v drugih pogledih. Moja izhodiščna hipoteza je, da je navezava interpelacije na psihoanalitsko, se pravi lacanovsko, konceptualizacijo subjekta najboljši način, kako lahko ostanemo zvesti tistemu neprijetnemu delu Althusserjeve pozicije.

Čisti rez

Ideja »čistega reza«, jasnega preloma, je nekaj, kar vseskozi preči celotno althusserjansko teorijo. Najdemo jo na različnih ravneh. Največ je bilo govora o epistemološkem prelomu, tako o prelomu med ideologijo in znanostjo kot o prelomu med realnim objektom in objektom spoznanja. A tudi slovita formula interpelacije — »ideologija interpelira individue v subjekte«[2] — implicira čisti rez. Gre za nenadni in ostri prelom med individuom — predideološko entiteto, neke vrste *materia prima* — in ideološkim subjektom, se pravi edinim subjektom, ki za Althusserja sploh obstaja. Subjekt nastane z nenadnim prepoznanjem, da je že od nekdaj bil subjekt — subjektivnost ima zmeraj retroaktivni učinek, osnovana je na neki nujni iluziji, na ekstrapolaciji, nelegitimni projekciji nečesa kasnejšega v neko poprejšnje stanje. Med obojim je preskok, trenutek nenadnega vznika.

Čisti rez pa opredeljuje tudi razmerje med obema deloma althusserjanske teorije ideologije: grobo rečeno, med materialnostjo ideoloških državnih aparatov na eni strani in interpelacijo na drugi, med zunanjostjo in konstitucijo notranjosti. Kako natanko materialnost implicira subjektivacijo? Ali: zakaj bi interpelacija zahtevala ali predpostavljala materialnost? Materialnost in subjektivnost se izključujeta: če sem (že) subjekt, sem nujno zaslepljen glede materialnosti; ali drugače rečeno, zunanjih pogojev ideologije se ne da zajeti iz vzpostavljene notranjosti same ideologije. Vsaka notranjost prinese s seboj zanikanje svojega zunanjega izvora. Zajetje materialnosti tako zahteva suspenz subjektivnosti, ki ga lahko omogoči le znanost. Toda znanost ni subjektna pozicija in paradoksni sklep te zastavitve je v tem, da teoretik sicer lahko spregleda ideološki mehanizem, a mu ne more ubežati — v svoji neznanstveni eksistenci je prav toliko (ideološki) subjekt kot kdor koli drug, saj je neizbežna iluzija konstitutivna za vsako subjektivnsot. Njegova edina prednost je v tem, da vidi nujno omejenost svoje prednosti.

Tako imamo torej pred sabo neko izključujočo alternativo: bodisi materialnost ali subjektivnost; bodisi zunanjost ali notranjost.

Zakaj je takšen opis subjektivnosti nezadosten? Kje natanko naj iščemo momente, ki jih ne pokriva — znotraj, zunaj? Ali pa je sama ločnica napačno postavljena? In v kakšnem razmerju je ta analiza subjektivnosti do psihoanalitičnega pojma subjekta?

Althusserjev pojem preloma, čistega reza, ostrega roba, nenadnega vznika — na različnih ravneh — je naletel na precej široko nasprotovanje. Tradicionalni kritiki so mu v glavnem očitali, da takšni ostri robovi in nenadni vzniki niso dialektični, da je prehod načeloma zmeraj postopen — tudi nenadne preskoke in prelome je pač treba razumeti kot posledico postopnega kopičenja, ki v določenem trenutku preskoči v novo kvaliteto. Skratka, tako ali drugače so se postavili na stališče gradualizma ali vsaj določene dialektike kontinuitete in diskontinuitete. Ne da se določiti datuma, se je glasil pogosti argument, kdaj da bi Marx nenadoma opustil svojo humanistično ideologijo in postal znanstvenik.

Toda po mojem Althusserjeve pomanjkljivosti ni iskati tukaj: prav nasprotno, idejo ostrega reza in nenadnega vznika moramo ohraniti kot po svojem jedru globoko materialistično; kvečjemu jo je potrebno še zaostriti tja do *creatio ex nihilo*.[3] V pionirskih dneh strukturalizma je Lévi-Strauss zelo dobro videl, da se struktura vedno pojavi iznenada, iz nič, brez kakšnih vmesnih ali prehodnih stopenj. Nobene kvantitete ni, ki bi ob še takem kopičenju preskočila v novo kvaliteto strukture.

Problem pa se pojavi drugje: nenadni prehod ni nikoli popoln, čisti rez ni nikoli čist, temveč nujno proizvede neki preostanek. Najenostavneje bi lahko rekli, da pri formuli interpelacije (»ideologija interpelira individue v subjekte«) ostane neki del individua, ki se ne more preleviti v subjekt, neki element predideološke in predsubjektne *materia prima*, ki se ne more vključiti v konstituirano subjektivnost, delež zunanje materialnosti, ki se ga ne da uspešno integrirati v notranjost. Interpelacija je temeljila na gladkem prehodu iz predideološkega stanja v ideologijo: njen uspeh je zabrisal sledove njenega nastanka in se je iztekel v prepričanje v avtonomijo subjekta, njegovo samorazvidnost, v izkustvo subjekta kot *causa sui*, v iluzijo, ki je po končani operaciji neizbežna. Psihoanalitično izhodišče pa je preostanek, ki ga ta operacija proizvede, njena nujna nepopolnost. Ne gre za to, da bi zanikali rez, treba mu je le dodati preostanek. Rez ne more proizvesti brezmadežne notranjosti avtonomnega subjekta in psihoanalitični subjekt je ravno ta madež v notranjosti — kar se v psihoanalizi imenuje simptom, je, denimo, njegova prva in najbolj očitna manifestacija. Strnjeno v kratko formulo, *subjekt je natanko nemožnost postati subjekt;* psihoanalitični subjekt je nemožnost postati althusserjanski subjekt. Za Althusserja je subjekt nekaj, kar omogoča ideologijo, za psihoanalizo se subjekt pojavi ravno v neuspehu ideologije, ob neuspešni interpelaciji. Iluzija avtonomije je morda nujna, a psihoanaliza se začne tam, kjer se te iluzije ne da več vzdržati in kjer naleti na svojo notranjo mejo. Različne subjektne strukture, ki jih je odkrila in opisala psihoanaliza — nevroza (s pobočjema histerije in obsesije), psihoza, perverzija —, niso nič drugega kot različni načini spoprijema s tem preostankom, z nemožnostjo postati subjekt. Po drugi strani pa lahko na »družbenem« nivoju, na ravni diskurza kot »družbene vezi«, štiri osnovne tipe diskurza, ki jih je zakoličil Lacan, prav tako beremo kot štiri različne načine soočanja s preostankom. Interpelacija pa je mehanizem, s katerim se mu izognemo: pojasni lahko le lastni uspeh, ne pa neuspeha; za neuspeh so lahko krivi le razlogi izven dometa njene teorije, ni vpisan v samo njene »pogoje možnosti«. (Celo v povsem praktičnem, recimo kliničnem pomenu besede bi lahko rekli, da je izhodišče vsakega psihoanalitičnega zdravljenja prav neuspela interpelacija: ko interpelacija ne zmore več zagotoviti učinka »subjektivne avtonomije«, se subjekt pač odpravi k analitiku. Če bi mehanizem interpelacije izčrpal subjektivnost, psihoanaliza sploh ne bi bila potrebna.)

Za psihoanalizo je odločilno, da althusserjanska alternativa ni izčrpna (namreč alternativa ali materialnost ali subjektivnost, ali zunanjost ali notranjost). Na ravni subjektivnosti moramo napraviti isti korak, kot sta ga storila Laclau in Mouffe ob uvedbi ključnega pojma antagonizma.[4] Izhajala sta iz Collettijeve alternative, ki je svet razdelila na dve vrsti entitet, na eni strani na realno nasprotje (kantovsko *Realrepugnanz)* in na drugi strani na protislovje, ki je omejeno le na območje misli in pojmov; gre torej za neke vrste novo različico stare dihotomije *res cogitans/res extensa*. Toda, kot sta pokazala Laclau in Mouffe, tudi ta delitev ni izčrpna. Antagonizem ni niti realno nasprotje niti pojmovno protislovje, temveč nekakšno nemogoče presečišče obojega; nekaj, česar na prvi pogled ni bilo mogoče opaziti znotraj te delitve, za katero se je zdelo, da pokriva celoto, a vendar nekaj znotraj nje. Tudi ostanek je s stališča interpelacije neviden, toda ne prihaja od nekod drugod, njegovo mesto ni kje izven obeh alhtusserjanskih dimenzij, na kakšnem tretjem kraju. Bistvena točka

je prav v tem: ni niti zunanji niti notranji niti kje drugje. Je prav *točka zunanjosti v samem jedru notranjosti*, točka, kjer se tisto najbolj notranje stika z zunanjim in kjer znotraj subjektivnosti naletimo na košček zunanje materialnosti. Subjektivnost se konstituira prav okoli tega intimnega zunanjega jedra. Lacan je (kot zmeraj) iznašel pravo besedo za to: *ekstimnost*.[5]

Mimogrede naj dodam, da to nikakor ne pomeni, da ni ločnice med zunanjostjo in notranjostjo ali da je vsaka taka ločnica neligitimna, metafizična itd. — takšno je v grobem izhodišče »dekonstrukcionistične« šole. Preostanek je mogoče proizvesti in situirati samo na podlagi ostrega reza zunaj/znotraj; in zato je po mojem althusserjanska ideja ostrega reza bolj produktivna kot denimo, Derridajev pojem *différance* (razloke), ki na določen način univerzalizira preostanek, sled itd. Če na podlagi nemožnosti čistega reza ostanek kontaminira celote in lahko vse tako ali drugače obravnavamo kot sled, potem se tako funkciji ostanka prej izognemo, namesto da bi jo konceptualizirali.

Nenavadno je, kako je sam Althusser s svojo osnovno teoretsko pozicijo zavzemal neko mesto, ki se ga da primerjati s tem ekstimnim mestom ostanka — ni ga bilo mogoče postaviti ne na eno ne na drugo stran (in tudi ne kam drugam), vendar je od znotraj preganjal obe.

Zaljubljenost

Takšen pojem ekstimnega preostanka, zunanjosti, ki seže v najbolj intimno notranjost, bi lahko nadalje razvili ob analizi Freudovih tekstov. Freud večkrat govori o *introjekciji objekta* kot bistvenem vzvodu subjektivnosti. V *Množični psihologij in analizi jaza* (1921), na primer, morda najbolj sistematičnem tekstu o tem problemu, Freud opisuje dva osnovna tipa subjektovih vezi z drugimi: identifikacijo in »objektno razmerje« (ali, recimo, ljubezen). Oba slonita na introjekciji objekta, na prehodu zunanjega objekta na določeno mesto v notranjosti — prav ta prehod proizvede ločnico zunaj/znotraj. Razlika med obema je v tem, *»ali je objekt postavljen na mesto jaza* [kot pri identifiakciji] *ali ideala jaza* [kot pri ljubezni in pri vseh »objektnih razmerjih«].«[6] Sam jaz je tako vzpostavljen skozi razliko med jazom in idealom jaza, naposled ni nič drugega kot prav ta razlika, ta »stopnja v jazu« (ibid., str. 59), oboje pa sta mesti, na kateri lahko stopi vrsta zunanjih objektov, začenši z očetom in materjo. Tako je ljubezen po eni strani postavljena nasproti identifikaciji (ki pa jo obenem predpostavlja in se z njo na različne načine kombinira), po drugi strani pa je postavljena v kontinuiteto s hipnozo in množično tvorbo — vse tri temeljijo na tem, da je določen objekt postavljen na mesto ideala jaza, razlikujejo pa se le po stopnji seksualne inhibicije.

Izhajajoč iz tega enostavnega modela bi si lahko ogledali različne primere, kjer Freud uporablja introjekcijo objekta kot model. Primeri segajo od »inkorporacije« objekta s požiranjem v oralni fazi do tvorbe histeričnih simptomov, od geneze homoseksualnosti do analize melanholije itd. A tukaj bom sledil eni sami niti, problemu zaljubljenosti, ki lahko morda najbolje ponazori to zvezo med kontingentno zunanjostjo in intimno notranjostjo, zvezo, ki je bistvena za dojetje subjektivnosti. S tem se ne oddaljujemo od problema ideologije in družbene vezi, saj je že Freud zelo dobro videl, da je ljubezen iz iste snovi kot »tvorba množic«.

Pred časom sem že pisal o paradoksih,[7] ki jih vsebujejo »družbeni postulati ljubezni«, kot so npr. ljubi svoje starše, domovino, narod, svojega bližnjega itd. Podobni paradoks (da je namreč ljubezen predpisana tam, kjer ni nobene izbire glede njenega objekta) v bolj pretanjeni obliki nastopi tudi pri najbolj emfatični in glorificirani obliki ljubezni, recimo »seksualni« ljubezni.[8] Videti je sicer, da gre tu za avtonomijo svobodne izbire in da o ljubezni ne moremo govoriti, če take izbire ni; toda če si pobližje ogledamo (dovolj bo tudi, če od

daleč) stoletja dolge izlive o ljubezni, je povsem očitno, da se ljubezen in avtonomija subjekta izključujeta. To vedo že vse melodrame; njihov splošni vzorec bi lahko opisali takole: Mladi junak *povsem po naključju* in ne da bi si kakor koli prizadeval, sreča mlado dekle v bolj ali manj nenavadnih okoliščinah. Kar se je zgodilo brez vsake namere, čisto slučajno, se v drugem koraku pretvori v uresničenje njegovih najbolj notranjih in davnih želja. Nekaj povsem kontingentnega kot po čudežu postane mesto njegove najglobljе resnice, znamenje Usode, ki mu ga je poslal Drugi. Izbral je Drugi, ne pa mladi mož, ki je bil pri tem povsem brez moči (in tretji korak je ta, da se mora zdaj herojsko soočiti s posledicami svoje ne-odločitve: z nasprotovanjem staršev ali družbe, intrigami, nesrečami, boleznimi itd., v vseh mogočih kombinacijah in z različnimi možnimi izteki). Izkaže se, da golo naključje nazadje sploh ni bilo naključje: vdor nepredvidenega se pretvori v nujnost, *tyche* se pretvori v *automaton*. Moment subjektivacije je natanko v tem, ko se subjektivnost pripne na Drugega (Usodo, Previdnost, Božji prst, ali s kakim bolj profanim imenom), ta Drugi pa se izkazuje prav kot čista kontingenca Realnega. Nenavadna moč ljubezni zahteva le brezpogojno podreditev Drugemu in izključuje vse ostale pomisleke — smotrno presojo, tehtanje plusov in minusov, prednosti in slabosti določene izbire itd.

Položaj je protisloven, ker predpostavlja avtonomijo svobodne izbire, hkrati pa zahteva njeno odpravo. Protislovje se razreši z logiko *post festum:* mladi mož se je odločil skozi pripoznanje, da je odločitev že padla, izbral je tako, da je ugotovil, da se je izbira že zgodila mimo njegove svobodne izbire — lahko je le potrdil odločitev Drugega, tako da jo je neizbežno prepoznal kot svoje notranje bistvo. Izbira pa je tako po svoji naravi retroaktivna kategorija, zmeraj je v preteklem času, toda postavljena je v posebne vrste *preteklost, ki ni bila nikoli sedanjost.*[88] Momenta izbire, odločitve, ne moremo nikoli zajeti v pričujočnosti, zmeraj se izmakne v direktnem prehodu iz »še ne« v »že«.

Zaljubljenost torej pomeni podreditev subjekta Nujnosti, ki se izkazuje kot moment čistega naključja. Odvisna je od nekega momenta, kjer sámo Realno tako rekoč spregovori, njegova neprosojnost nenadoma postane prosojna — in prav tu vznikne subjekt.

Za ilustracijo tega mehanizma se številni primeri kar sami ponujajo. Lahko si zamislimo nadvse vabljivo teoretsko nalogo: pregled fenomenologije tistega trenutka, ko se junak(inja) zaljubi, pri čemer bi vzeli za dokazno gradivo svetovno književnost od njenih najvišjih do najnižjih oblik, pa še filmsko produkcijo. V množici primerov od Shakespearea do Hollywooda naj tukaj navedem le enega. Razmerje med ljubeznijo in svobodno izbiro je ena centralnih tem v delu Henryja Jamesa.

Jamesovi zapleti se pogosto sučejo okoli temeljnega spoznanja, da ljubezen izhaja iz Drugega, ne pa iz kakšne notranje svobodne in avtonomne odločitve. Če pa izhaja iz Drugega, če prihaja od zunaj, se jo da tudi umetno proizvesti. V zaljubljenosti je nekaj avtomatičnega, skorajda mehaničnega, in prav ta moment je mogoče uporabiti in zlorabiti. — Naprimer: Mlado dekle — lepo, bogato in pametno — pride iz Amerike v Evropo, da bi si v popolni svobodi in po prostem preudarku izbralo moža. A prav sredi svoje največje avtonomije se ujame v past: tisto, kar je imela za znamenje Usode in kar je odločilo o njeni poroki, se izkaže za rezultat umazane intrige, njena svobodna odločitev je bila umetno povzročena; ker pa se je odločila v popolni avtonomiji, je lahko le z vztrajanjem pri svoji odločitvi nazadnje upodobljena kot *lady*.

Ali še en naključno izbran Jamesov primer: V noveli »Lord Beaupré« (1892) je mlado dekle postavljeno v vlogo, da naj mlademu in bogatemu lordu služi kot navidezna in začasna zaročenka — toliko časa, dokler si ne bo ta spet v popolni svobodi in po prostem preudarku izbral žene. Toda ta začasni in zgolj zunanji ukrep je nazadnje odločilen za mladega lorda, ki nima nobene druge izbire, kot da

se zaljubi v svojo naključno družico (kot je pravilno predvidela njena mati, ki je stala za celotno intrigo). In ko se brat junakinje ogorčeno postavi po robu (njeni in in svoji) materi, pride do sledečega dialoga:

»‚Ali je zaljubljen v njo ali pa ni. Če je, naj jo resno zaprosi za roko; če ni, pa naj jo pusti pri miru.'

Gospa Gosselin [mati] je gledala svojega sina z nekakšnim potrpežljivim veseljem. ‚Zaljubljen je v njo, a tega ne ve.'

‚To bi že moral vedeti, in če je tako nespameten, potem ne vem, zakaj bi ga sploh upoštevali.'

‚Brez skrbi — bo že zvedel!' je vzkliknila gospa Gosselin.«

Nezavedno, s katerim imamo tukaj opravka, ima obliko neke povsem zunanje zveze — ne morda nekaj, kar bi bilo skrito v temnih in nedostopnih kotičkih junakove zavesti, temveč nekaj, kar je bilo vsem na očeh (javna razglasitev navidezne zaroke je služila prav temu, da bi bila vsem na očeh). Nezavedno je le v junakovem razmerju do te zunanjosti: kar se mu kaže kot zunanja komodnost, bo nezadržno moral prepoznati za svoje notranje bistvo. »*He's in love with her, but he doesn't know it,*« pravi gospa Gosselin, kar je Jamesova verzija Marxovega stavka iz *Kapitala:* »*Sie wissen es nicht, aber sie tun es.*« [Tega ne vedo, toda to delajo.] — Ker pa mladi lord ni imel izbire, ker je bil brezmočno ujet v neki avtomatizem, ki se mu ni mogel izmakniti, ga dekle nazadnje zavrne — v trdni veri, da mora Drugi pač biti nekaj drugega od njene matere.

Ljubezen do analitika

Toda najboljši primer tega mehanizma je zanesljivo tisti, ki ga je odkrila psihoanaliza, namreč primer transferja. Transfer se je najprej pojavil kot stranski proizvod analize, kot artefakt, ki je skalil gladki potek analitičnega zdravljenja. Sprva je močno presenetil Freuda samega in dosti časa je bilo potrebno, da je uvidel njegove daljnosežne in razvejane implikacije. Leta 1915 je Freud napisal slovite »Bemerkungen über die Übertragungsliebe« (»Pripombe o transferni ljubezni«), kjer je kot izhodiščni problem transferja postavljen prav mehanizem zaljubljenosti, s katerim se ukvarjamo.

Ljubezen pacienta do analitika (ali pacientke, da bo enostavneje — psihoanaliza je imela na začetku največ opravka prav s histeričnimi pacientkami) se pojavlja z osupljivo, skorajda mehanično zakonitostjo. Zrase iz same analitične situacije, ne glede na osebi, ki sta vanjo vpleteni — pacientko in analitika. Transferna ljubezen je očitno umetno proizvedena, je zgolj funkcija analitične situacije, njena neizbežna konsekvenca, a vendarle kljub temu prava ljubezen, kot vztraja Freud. Čeprav je bila »eksperimentalno« povzročena, se nikakor ne razlikuje od »pristne« ljubezni. Če je videti nekaj patološkega, pa je sama ljubezen nasploh neko patološko stanje. Edina razlika je kvečjemu v tem, da lahko transferno ljubezen napovemo z večjo, skoraj mehanično zanesljivostjo — njena struktura nastopa v bolj razgaljeni, čisti obliki kot pri običajni ljubezni. In prav v tej »laboratorijski« situaciji lahko ta mehanizem natančno analiziramo — psihoanaliza naposled ni nič drugega kot analiza tega mehanizma.

Analitična situacija je izjemno preprosta: pacient leži na kavču, ne da bi lahko videl analitika; naloženo mu je samo to, naj brez vsakih zadržkov pove vse, kar mu pade na misel. To je vse. Zakaj naj bi ta preprosti dispozitiv neizbežno porajal ljubezen? Ljubezen do nekoga, ki ga pacient(ka) niti ne vidi, katerega prisotnost samo sluti, vtem ko mu naslavlja svojo besedo? In vendar v vsaki analizi nastane ta ljubezen, ki je nihče ni želel in ki je za analitika lahko precej mučna. Freud pravi, da se ponujajo trije izhodi: prekinitev zdravljenja (toda pacientka, ki se bo s svojimi težavami obrnila na kakega drugega analitika, bo tam zabredla v natanko isto zagato); poroka (to bi bil, kot pravi Freud, velik uspeh za pacientko, toda ka-

tastrofa za psihoanalizo; če hočemo najti dokaz za to v literaturi, velja prebrati Fitzgeraldov roman *Nežna je noč);* ali »ljubezensko razmerje« (s tem sicer lahko ni nič narobe, a tu pač opustimo psihoanalizo). Če pa so vse tri rešitve slabe, potem preostane le to, da se analitik s transferjem sooči — da ga uporabi kot vzvod analize, ga analizira kot še eno nezavedno tvorbo med ostalimi, kot patologijo, ki jo je proizvedla sama analiza. Tako psihoanaliza v zadnji instanci postane analiza patološkega stanja, ki ga je sama ustvarila in ki ga pred začetkom zdravljenja sploh ni bilo.

Freudove opombe o tej nenavadni transferni ljubezni pa sežejo še veliko dlje. Nenavadno je, pravi Freud, kako se ta ljubezen običajno pojavi kot neke vrste odpor: prav v trenutku, ko se analiza dotakne kakega posebno mučnega področja ali teme, pacient(ka) odgovori z ljubeznijo. Transfer prinese s seboj neko *zaprtje nezavednega:*[9] ljubezen (in s tem transfer v polnem pomenu) nastopi tedaj, ko umanjkajo besede, ko se ustavi tok prostih asociacij. Lahko bi rekli, da transfer povzroči odpiranje nezavednega, toda transfer ga tudi zapre. Prvi korak v psihoanalizi, ki ga definira t. im. »temeljno pravilo«, sproži verigo asociacij in s tem proces spominjanja, ponavljanja, rekonstrukcije potlačenega. Prav ta minimalni dispozitiv je Lacan poimenoval »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve« — tisti Drugi, ki mu je naslovljena analizantova beseda, predpostavljeni naslovljenec nezavednih sporočil. Toda drugi korak nastopi tedaj, ko se tok ustavi, ko označevalec odpove, in v ta manko besede se naseli tista nema bit subjekta, ki se izkazuje kot ljubezen;[10] bit, ki je ne reprezentira označevalec za drugega označevalca, ki ne more postati zajeta v označevalno reprezentacijo kot relacijska, diferencialna entiteta.

»Dialektika transferja« se potemtakem sestoji iz dveh nasprotnih korakov: odprtja in zaprtja. Transfer je prvi pogoj vsake analize, a hitro se izkaže, da je tudi njena glavna prepreka. Odpira dve perspektivi, dva različna pogleda na človeško izkustvo: neskončno verigo označevalcev, vzdolž katerih drsi subjekt — vsak označevalec ga predstavlja za drugega, se pravi, ga predstavlja na nezadosten način, saj ravno nemožnost uspešne reprezentacije potiska naprej ta proces neskončne metonimije, brez zadnje besede, poslednjega ali temeljnega označevalca, ki bi ta proces lahko ustavil ali ga utemeljeval. Po drugi strani pa nam razkriva to nemo bit — tako nemo in mučno prisotnost analitika, ki je nazadnje poglavitna ovira subjektovemu toku asociacij, kot nemo bit, ki pride na dan v odgovoru ljubezni, v katerem subjekt ponudi samega sebe kot objekt želje, nerazumljive želje Drugega. Gladki tok ponavljanja pokvari objekt brez imena, in v tem presledku, zastoju, se naseli inertna in neizrekljiva bit, ki ni nič drugega kot moment subjektovega užitka.

Morda lahko prav v tej eksperimentalno proizvedeni čisti obliki vidimo osnovne implikacije ljubezni kot »ideološkega mehanizma« — prav tistem pomenu, ki o njem govori Adorno (»Da nekaj ljubimo samo zato, ker pač eksistira, izhaja iz tega, da smo poslušni nečemu prisotnemu, neizogibnemu; takšno poslušnost spravimo skupaj z ljubeznijo. ... slepa pega nevprašujočega sprejemanja nečesa obstoječega ...« itd.[11]) V tem sprejemanju nečesa danega kot najbolj intimnega je slepa pega ideološke konstrukcije, točka, kjer se subjekt nemo podredi, ponudi svojo bit Drugemu; točka, ki sega onstran analize »točke prešitja« in »lebdečih označevalcev«: če je s prvega gledišča mogoče govoriti o odprtosti vsake subjektne identitete (neskončna veriga brez poslednjega temelja itd.), pa je z druge perspektive subjekt omejen na inertno bit svojega užitka — kot na nekakšen fiksni temelj, ki pa ne more utemeljiti označevalne verige; med obema ne more priti do nikakršnega dopolnjevanja in ujemanja.

Tu je treba preprečiti dva možna nesporazuma. Najprej, v biti onstran besede ni ničesar iracionalnega, nedojemljivega ali neujemljivega; ničesar, kar bi zahtevalo, da bi zavrgli govorico kot nekaj nezadostnega v imenu kakšnega neposrednega stika, direktnega učinkovanja, intuitivnega zajetja ipd. Kar je onstran govorice, je rezultat same govorice. Samo v govorici in skozi njo obstaja neizrekljivo

— ostanek, ki ga proizvede incidenca simbolnega v realno. (Tako kot predideološki individuum nastane retroaktivno skozi interpelacijo, hkrati z ideološkim subjektom.) Neposrednost je posredovana neposrednost, direktni stik (recimo med zunanjostjo in notranjostjo) vedno uokvirja Drugi.

In drugič, kar je onstran označevalca, ni onstran dosega; je nekaj, na kar se da učinkovati in kar se da predelovati. Psihoanalizo lahko razumemo prav kot strategijo, kako se dotakniti tega neujemljivega objekta onstran besede, in ker je sam proizvod govorice, ga je mogoče doseči le skozi besedo (psihoanaliza je bila že od svojega prvega začetka izključno *»talking cure«)*, ne pa s kakšnimi drugimi, domnevno bolj učinkovitimi in neposrednimi sredstvi.

Ljubezen lahko deluje kot ideološki mehanizem — služi lahko kot vez med najintimnejšim in med družbeno vezjo — prav zato, ker temelji na uspešnem prehodu med zunanjostjo in notranjostjo, obenem pa ga zakrije. Ljubezen prikriva, da subjektivnost prihaja od zunaj, a tega ne zakriva za iluzijo subjekta kot *causa sui*, temveč prav nasprotno, s ponujanjem svoje biti Drugemu v odgovor na njegovo nedojemljivo željo. Subjekt ponuja svojo partikularnost v odgovor na partikularnost zunanje kontingence, tistega presežka, preostanka v Drugem. Košček Realnega v Drugem terja žrtvovanje tistega preostanka v subjektu, tistega deleža individua, ki se ga ni dalo subjektivirati, *objekta znotraj subjekta* — in prav s to gesto je lahko preostanek udomačen, Drugi pa ohranjen. Neprosojnost Drugega z ljubeznijo postane prosojna, *lawless* se spremeni v *lawlike*. Za to pa je treba žrtvovati ne samo vse, kar subjekt ima — to še ni dovolj — temveč predvsem tisto, česar nima — kot se glasi Lacanova definicija ljubezni: »dati tisto, česar nimaš«. Tu pa je tudi iluzoričnost ljubezenskega prizadevanja. Krščanstvo lahko ponuja poslanstvo ljubezni kot poslednjo rešitev (recimo žrtvovanje svoje biti, da bi Drugi lahko obstajal), a če psihoanaliza sega preko tega, tega ne stori le z razbijanjem iluzije, z razsvetljensko gesto proti zablodam; obenem vidi, kako so varljive tvorbe, ki se jih polasti ideologija, vmeščene v neko ireduktibilno zev, ki se je ne da odpraviti. Karkoli že zapolni to vrzel, nima nobene naravne legitimnosti; mora jo zapolniti, a vendar je ne more. V to nemožnost je postavljena ideologija in njena kritika.

Od Münchhausena do babuške

Izhajal sem iz tega, da sta tako introjekcija objekta (prehod iz zunanjosti v najbolj intimno notranjost) kot prisilna izbira bistvena momenta subjektivnosti, da skupaj tvorita vzorec, ki ga lahko najenostavneje ponazarja mehanizem ljubezni — tega pa je v najčistejši in ekstremni obliki mogoče analizirati ob transferni ljubezni. A v kakšnem razmerju je tako opisani mehanizem subjektivacije z interpelacijo? Bi bilo treba reči, da je onstran interpelacije Ljubezen?

Najprej je treba videti, da se oba razlikujeta ob zelo pomembnem vprašanju, ki zadeva vmestitev manka.

Minimalni osnovni mehanizem interpelacije je mogoče opisati kot razmerje med dvema subjektoma, kot spekularno imaginarno razmerje med Subjektom in subjektom. V althusserjanski perspektivi sta oba do neke mere nevprašljivo prisotna: Drugi, Subjekt, nastopa kot nosilec določenih (družbenih) zahtev, pozivov, je instanca, ki se naslavlja na individua in mora izreči vsaj nekakšen »Hej, ti!«, na kar lahko individuum samo odvrne: »Tukaj sem,« ali vsaj »Ja?«, se tako prepozna kot naslovnik poziva in postane subjekt. V psihoanalizi je to razmerje dvojno težavno zaradi tega, ker obe instanci, subjekt in Subjekt, zadeva neki manko.

Preden se subjekt lahko prepozna v Drugem, ga opredeljuje neko prazno mesto, ki ga najbolje ilustrira tisti presežek forme nad vsebino, tista prazna gesta, praznina, ki jo odpre izsiljena izbira. Na prehodu med (realnim) individuom in (imaginarnim) subjektom je neka vmesna stopnja, prazno mesto, ki ga odpre proces simbolizacije, zareza v kontinuiteti biti — praznina, ki je še ne zapolnjuje imaginarna subjektivnost.[12]

Po drugi strani pa je tudi Subjekt podložen neki manjkavosti. V slovitem citatu Freud govori o treh nemogočih poklicih, kjer si lahko že vnaprej prepričan o nezadovoljivem izidu — gospostvo, vzgoja, analiza. Althusserjanski Drugi je bistveno zavezan Drugemu gospostva in vzgoje, je Gospodar ali Učitelj, ki se naslavlja na subjekta. A tretja podoba Drugega, analitik, omogoči navzočnost Drugega v najčistejši obliki prav zato, ker ni nosilec nikakršnega poziva, nobenega »Hej, ti!« To mu nalaga slovito pravilo abstinence in najbolje lahko uteleša Drugega, prav kolikor ne reče ničesar. Subjekt se ne more prepoznati v klicu Drugega, ker ni nobenega klica, a zato je Drugi še toliko bolj prisoten. A prisotnost tega Drugega mora subjekt proizvesti sam, podeliti mu mora eksistenco, to pa stori prav s svojim predpostavljanjem, da Drugi obstaja, da obstaja subjekt, ki zanj predpostavlja, da ve. Psihoanalitični Drugi je tako domnevni, suponirani, predpostavljeni Drugi — Drugi, ki se ne naslavlja na subjekta, temveč ki mu subjekt naslavlja svojo besedo in svojo ljubezen — ga lahko zapelje, se mu pridruži, če žrtvuje, ponudi svojo bit?

Mehanizem, po katerem mora Drugega proizvesti sam subjekt s svojo supozicijo, je mogoče najbolje ilustrirati z Althusserjevim lastnim primerom. Zgoraj sem govoril o čistem rezu sredi Althusserjeve teorije ideologije med materialnostjo državnih aparatov (institucij, praks, ritualov itd.) in notranjostjo ideološke subjektivnosti. Vendar Althusser pokaže vsaj eno pot prehoda med obojim, pot, ki si jo sposodi od Pascala. Gre za Pascalov škandalozni nasvet neverujočim, da je najboljši način za dosego vere v tem, da enostavno opravljajo religiozne rituale (četudi so neverniku videti povsem brezsmiselni) — vera bo z neizbežno nujnostjo sledila sama od sebe. Strogo vzeto subjektivacije tukaj ne proizvede interpelacija — ni kakšne vnaprej dane avtoritete ali Subjekta, nobenega poziva, nobenega spekularnega razmerja — samo brezsmiselna veriga. Zato mora subjekt najprej sam poskrbeti za eksistenco Subjekta, svojo lastno bit mora priključiti tej nesmiselni verigi praks in označevalcev. Prelomna točka je supozicija vednosti, ki jo subjekt pripiše tej verigi — predpostavka, da pomeni nekaj, četudi sam subjekt ne ve kaj. Najprej mora verovati, da je tu sploh kaj, v kar je mogoče verovati, in prav skozi to vznikne »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve« — korak, ki ga Althusser izpusti. A ta Drugi, ki tu nastopi — Drugi simbolnega reda — ni nič materialnega, prav to nematerialnost pa Althusser prikrije z govorjenjem o materialnosti institucij, praks, običajev itd. Simbolnega Drugega ne moremo odkriti, če si še tako natančno in od blizu ogledujemo to materialnost. »Drugi ne obstaja,« kot se glasi lacanovsko geslo, a kljub temu proizvaja realne učinke.

Toda ta nematerialna instanca, ki jo subjekt sam proizvaja, ta Drugi nazadnje pusti subjekta na cedilu. Težava je v tem, da je sam nematerialni Drugi udarjen z mankom — in subjekt postane subjekt ne s prepoznavanjem v Drugem, temveč s pripoznanjem njegove manjkavosti. Nezmožnost, da bi postal subjekt — ta razpoka v subjektovi notranjosti — natanko ustreza razpoki v samem Drugem. Drugi je sicer nujna supozicija, a enako nujna je tudi točka, kjer odpove. Če že gre za ustrezanje, potem ne za ujemanje spekularnega prepoznavanja, temveč za ustrezanje med mankom subjekta in mankom Drugega.

Tako torej niti subjekt niti Subjekt nista nekaj preprosto bivajočega, temveč oba od znotraj najeda manko. V althusserjanski perspektivi pa za manko ni prostora — bit je kontinuirana, brez praznine, bodisi v realnem ali v imaginarnem (tu Althusser sledi svojemu učitelju, Spinozi).

Althusserjancem je bila pri srcu metafora barona Münchhausena, ki se je za lase potegnil iz močvirja, da bi tako opisali delovanje ideološkega subjekta. Za psihoanalitski subjekt bi bila nemara primernejša neka druga metafora, namreč model babuške. Najbolj grobo bi lahko dejali, da znotraj imaginarnega subjekta interpelacije (ki sloni na imaginarnem razmerju med Subjektom in subjektom) naletimo na simbolni subjekt, na prazno mesto, ki metonimično drsi vzdolž označevalne verige. Znotraj tega subjekta — subjekta kot manka — pa je naposled

košček zunanje materialnosti, paradoksni objekt, ki zapolni praznino. Ta babuška je močno nenavadna, saj se njen najbolj notranji del stika z zunanjostjo (od tod tudi Lacanovo topološko prizadevanje iz njegovega kasnejšega obdobja, ki skuša v topologiji najti ustrezni model za ta paradoks).

Težava pa je v tem, da paradoksna notranja materialnost ne more uspešno zapolniti praznine in glavno prizadevanje vsake ideologije je prav v poskusu vmestitve nekega elementa na neko prazno mesto. Ljubezen je eden izmed mehanizmov, ki lahko opravijo ta prehod, toda analizo bi lahko nadaljevali tudi po drugih poteh: po poti identifikacije (ki jo je Freud imel za ljubezni komplementarni in obenem nasprotni mehanizem), po poti tvorbe simptomov, ali na drugi ravni po poti fantazme (ki v Lacanovi teorizaciji ni nič drugega kot neka nemožna artikulacija med mankom subjekta in objektom — prav to pove lacanovska formula fantazme: $ ◇ a). — Tako bi po različnih poteh prišli do veliko bolj izdelane teorije ideologije »onstran interpelacije«; te različne poti pa se križajo vsaj v osnovni in minimalni točki: da je vsaka ideologija poskus povezave (v skrčeni obliki vsaj) dveh elementov, ki se po svoji naravi ne skladata; povezava se izkaže za nemožno.

Ostanek, ta košček realnega, ki se ga ne da vmestiti v simbolno strukturo, je bistven prav zato, ker edinole ta izmikajoči se »realni« objekt lahko prinese *užitek* (ne ugodje), tisti presežek, ki je nazadnje edino gonilo ideološkega pogona, nagrada, ki čaka subjekta za vstop v ideološko zgradbo. Strukturni problem ideologije je torej v tem, da se tega gonila ne da uspešno integrirati v ideološko mrežo, tako da je obenem tudi eksplozivna sila, ki jo uničuje in najeda.

Psihoanaliza je po eni strani globoko protiideološka v svojem naporu, da razdruži to, kar je ideologija združevala. Psihoanalitično izhodišče je prav neuspeh neke srečne zveze dveh heterogenih elementov. Toda zdravilo, ki ga ponuja, ni obljuba neke nove in boljše zveze in harmonije: pokaže samo, da taka harmonija ni niti možna niti zaželena — paradoksno zdravilo, ki ponuja večje zlo, da bi ozdravilo manjšega, saj nazadnje pokaže, da subjekt boluje za neozdravljivo boleznijo, da pa je prav ta neozdravljiva bolezen drugo ime za subjekt.

Mladen Dolar

Opombe:

[1] »V pričujočem tekstu uporabljamo kategorijo ‚subjekt' zmeraj v pomenu ‚subjektnih pozicij' znotraj diskurzivne strukture.« *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 98.

[2] Althusser: »Ideologija in ideološki aparati države«, v *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980, zlasti str. 72 ff.

[3] Cf. Lacan: *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986, str. 146—7.

[4] Laclau & Mouffe, op. cit., str. 104—108.

[5] »Ekstimnost« *(Extimité)* je kot geslo služila tudi za naslov seminarja, ki ga je vodil J.-A. Miller l. 1985/86 in ki mu v pričujočih izpeljavah veliko dolgujem.

[6] Freud: *Množična psihologija in analiza jaza*, v *Psihoanalizi in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 47 (podčrtal Freud).

[7] Cf. »Strel sredi koncerta«, v Adorno: *Uvod v sociologijo glasbe*, DZS, Ljubljana 1986, str. 317—323. Tukaj nadaljujem tam začeto analizo.

[8] Izraz je sicer neustrezen — cf. »...tedaj, ko ljubimo, ne gre za spol.« Lacan: *Še*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1985, str. 24.

[8a] Kategorija preteklosti, ki ni bila nikoli sedanja, je osrednji Shellingov problem. Cf. Schelling: »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode« in »Vekovi sveta II.« v *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana 1986; in Žižek: »Schelling: brezdajnost zla in realno v Bogu« v *Filozofija skoz psihoanalizo*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984.

[9] Cf. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 189 ff.

[10] Cf. Michel Silvestre: »O ljubezni«, *Razpol* 3, *Problemi* 9—10/1987 str. 16—21. Silvestreov spis o transferju v njegovi posthumno objavljeni knjigi *Demain la psychanalyse*, Navarin, Paris 1987 (str. 48—83) je najboljša analiza transferja, za katero vem.

[11] Adorno, op. cit., str. 63.

[12] Tu je mogoče uvesti distinkcijo med subjektom in subjektivnostjo, ki jo je razdelal Slavoj Žižek. Subjektivnost je nekaj, kar zapolni nemožnost subjekta.

Coffee or tea? Yes, please!

Na mestu uvoda:

Diskurz psihoanalize je, kot je splošno znano, vsaj ne-filozofski, če že ne kar anti-filozofski. S tovrstnimi abstraktnimi formulacijami sicer res ne pridemo daleč, vendar v našem primeru naletimo na zanimiv paradoks: kolikor na eni strani nedvomno drži, da je bil Hegel »zadnji filozof« v strogem pomenu besede, tisti, ki je pripeljal filozofijo do njenega »konca«, ki je do kraja izpeljal njene konsekvence, pa je na drugi strani treba resno vzeti tudi to, da v Razpolu I najdemo v razdelku *»Anti-filozofija«* dva teksta o Heglu, ali bolje, dva »heglovska« teksta (M. Dolar: Za hrbtom zavesti in S. Žižek: Krščanstvo in zlo), v Razpolu II pa je v imenskem registru Hegel opredeljen kot »nemški psihoanalitični teoretik, (ki je) razvil osnovne zakone logike označevalca in jih apliciral na družbene in naravne procese«. Ker je to protislovje očitno heglovsko (»prehod kvantitete v kvaliteto«), ga je potrebno tudi interpretirati heglovsko. Če problem »začetka filozofije« v t. i. novoveški filozofiji zadobi razsežnost naravnost »baročne« prezence, ki v najbolj »reflektirani« obliki kulminira prav pri Heglu,[1] pa se na drugi strani zdi, da je sam *konec* v svojem izteku precej neproblematičen. S tem seveda ne mislimo trobiti v isti rog s tistimi, ki konkretno heglovski konec (npr. »absolutno vednost«) berejo kot »nasilje pojma«, »potopitev vseh razlik v absolutu« ipd. (o tem po vseh interpretacijah »Ljubljanske freudovske šole« verjetno ni več potrebno izgubljati besed), narobe, mislimo, da prav ti, ki Heglu in s tem na nek način vsej »zgodovini filozofije« očitajo »happy end« in jo (nekateri) želijo končati že pri Kantu, jemljejo tak konec še premalo problematično — pač v skladu s tem, da ga v nekem strogem smislu jemljejo »neresno«. Prvič, ker spregledajo natanko strukturo tega, čemur pravimo »happy end«, srečen konec, spregledajo, da je *»srečen konec«* v isti gesti tudi že *»konec sreče«* (ker je pač konec, kakorkoli ga že prediciramo), da je njegova struktura natančno analogna Heglovi koncepciji prehoda od »nasebja« v »zasebje«. Gre nam za paradoksno formulacijo »na sebi in za sebe«, paradoksno zato, ker »nasebje, ki postane za sebe, že neha biti nasebje — čim je spoznano kot nasebje, ni več na sebi — hkrati pa šele s tem postane nasebje, šele v svojem refleksivnem momentu se vnazaj izkaže za nasebje. Dokler ‚še ni' bilo ‚za sebe', tudi ‚še ni' bilo ‚na sebi'. Z drugimi besedami, nasebja nikoli nimamo pred sabo: bodisi ga ‚še' nimamo, ali pa ga ‚že' nimamo več, kolikor se je že razblinilo v zasebju.«[2] To, kar nam v heglovskem »srečnem koncu« uide je torej prav sreča (srečno ujemanje subjekta in objekta, vednosti in resnice ipd.), ostane pa nam predvsem »konec« z vsemi »ne-srečnimi« konsekvencami. Heglova »absolutna vednost« (kot »konec«) je tako »to nenehno ponavljajoče pulziranje vednosti, nenehno prehajanje že prehojene poti, zgled tega, kako lahko subjekt ‚živi pulzijo' potem, ko je zgodba (histerija/historija) končana.«[3] Z drugimi besedami, subjekt heglovskega »happy enda« je subjekt, ki vzame nase »gon smrti«, je v nekem smislu že napol »mrtev subjekt«. (In po vsem tem pač ni naključje, da prav v tem, neposredno »post-heglovskem« obdobju, naletimo na pravi plaz tovrstnih formulacij: Filozofija je mrtva oziroma prosto po Marxu »neživljenjska«, Umetnost je »mrtvo truplo« in nenazadnje emfatični stavek »Bog je mrtev«).

Druga stvar pa, ki je v neki filozofiji, ki si dandanes še nadeva to ime, pravilloma spregledana, so učinki tega in takega konca. Prav ti »učinki« pa so po našem mnenju to, kar je treba v prvi vrsti razdelati, če hočemo — in to je neobhodno — na novo artikulirati oz. definirati »pozicijo« subjektov, ki se v tem »post-humnem« razdobju ukvarjajo (ukvarjamo) s filozofijo. Zato si bomo zdaj ogledali koncepcijo oz. teorijo filozofije, ki jo je razvil nekdo, ki ga lahko utemeljeno imenujemo »filozof med Heglom/Freudom in Lacanom« — namreč Adorno. Tekst za katerega nam gre pa je »*Filozofska terminologija*« s podnaslovom »Uvod v filozofijo«, kjer so zbrana predavanja, ki jih je imel pod istim naslovom v letih 1962 in 1963 Adorno v Frankfurtu. Gre nam torej za poskus opredelitve mesta »filozofskega govora« po »empirični« smrti njenega zadnjega predstavnika.

Filozofija po koncu filozofije: Adorno
/problem definicije in življenje pojmov/

»Filozofiji je bistven njen jezik, filozofski problemi so dalekosežneje problemi njenega jezika, in vzdignjenost/ločenost jezika do stvari, ki jo nahajamo v tako imenovanih pozitivnih znanostih, ne velja na enak način za filozofijo.« (7 B.1/7)[4] Ta vpetost filozofije v njen medij, ki je medij pojma, ali širše vzeto medij govorice, jezika (Adorno uporablja izraz die Sprache in to — kar v nemščini lepo zveni — v razmerju do die Sache), je po Adornu tista temeljna kleč, ki onemogoča enoznačno definiranje (vsaj) njenih osnovnih pojmov, terminov. Še natančneje rečeno, edina možna definicija bistveno filozofskih pojmov je ta, da se konstitutivno izmikajo postopku definicije — torej negativna definicija. To pa je na nek način tudi »gibalo« zgodovine filozofije. Filozofski pojmi, pravi Adorno, niso ustanovljeni *znaki* neke vsebine, temveč »vozelne točke (Knotenpunkten) misli, ki so preostale in na katerih se, da tako rečemo, odigrava zgodovina filozofije. Ali, dovolite mi, da to preformuliram tako, da je vsak filozofski termin otrdela brazgotina (die verhärtete Narbe) nekega nerešenega problema.« (10—11 B.2/206) In v naslednjem odstavku nadaljuje takole: »Resnično bi lahko rekli, da se povsod, kjer se je nek termin utrdil (festgesetzt) in kjer se on vedno vrača, z njim ne označuje nenehoma in vselej enoznačno/nedvoumno identična stvar, temveč ste lahko prepričani, da se je tu zgodilo nekaj, s čimer filozofi še niso povsem opravili.« (11 B.2/206) Preden se spustimo v interpretacijo te koncepcije filozofskih pojmov, terminov, navedimo še eno Adornovo formulacijo, ki se zdi morda kar nasprotna prejšnji: »Pogosto se je spravljalo v promet, da so pojmi — in jaz bi rekel upravičeno, čeprav je formulacija dodobra obrabljena — živi, ali celo, da je življenje pojmov, pri Heglu se to zelo emfatično imenuje življenje pojma, pravzaprav isto kot filozofija. (. . .), velika filozofija, in to prav govori v prid onega momenta življenja pojmov, je najostreje kritizirala postopek definiranja.« (17—18 B.1/ 17—18) Koncepcija filozofske terminologije torej vključuje na eni strani termin kot »*otrdelo brazgotino*«, kot »*spomenik* nerešenih problemov« (11 B.2/208), na drugi strani pa prav ta »otrdelost«, ki se z novimi vsebinskimi konotacijami »vedno vrača«, da bi nas spomnila nase, na to, da se je tu »nekaj zgodilo«, nekaj, s čimer filozofi še niso popolnoma opravili — prav ta inertni, »mrtvi« moment torej, nosi življenje nekega pojma, njegovo nenehno gibanje in transformiranje. Izza samoumevnosti terminov, ki se za določeno percepcijo utrjuje preko tega, da se »vedno vračajo«, je treba videti prav neko prisilo, neko *Wiederholungszwang*, kar konstituira neko specifično realnost, ki ni realnost »kar tako«, ampak natančno »filozofsko realnost«. — Spomnimo se tu Lacanove postavke, da je *realnost v ponavljanju s pomočjo realnosti*.[5] In pri tem je bistveno to, na kar opozarja Adorno, da namreč pri tem »vračanju« ponavljanju ne gre preprosto za reprodukcijo, da se z nekim filozofskim terminom »ne označuje nenehoma in vselej enoznačno identična stvar«, ampak gre predvsem za to, da se ponavljanje naj-

prej prikaže kot *»dejavna reprodukcija ali prezentifikacija«*, kot to formulira Lacan.[6] Nek »še živi« filozofski termin bi torej lahko opredelili kot dejavno reprodukcijo oz. prezentifikacijo nekega — z ozirom na posamezne »filozofske subjekte« — nerešenega problema. Problem lahko nastopa le v tej obliki in ne v neki »Blut und Boden« neposrednosti. Toda, če se potemtakem »filozofska realnost« lahko vzdržuje le kot permanenten, v slabo neskončnost reproducirajoči se simptom (kaj je namreč ta »otrdela brazgotina«, ki se »vedno vrača« drugega kot »simptom«), če simptom potrebuje za svoje preživetje, — ali potemtakem ne velja tudi za filozofe diagnoza, da »ljubijo svoj simptom bolj kot samega sebe«? Če se filozofija lahko preživlja le preko tega, da nenehno reproducira ta razcep, da se, kot pravi Marx nekje v svoji dizertaciji, filozofi s s tem, ko se »borijo« proti drugim filozofom, v osnovi borijo proti sebi (stvar seveda ne ostaja brez »zgodovinske ironije« glede na to, da jo je izrekel prav »partizan« Marx) in torej tega razcepa nočejo »vzeti nase«, ali, kot bi rekel Lacan — nočejo požreti svoje Dasein, ali ima po vsem tem še kakšen smisel vztrajati na filozofiji? Zanimivo je, da Adorno tu ne popusti, čeprav se tega problema povsem »zaveda«, artikulira ga na primer z naslednjo formulacijo: »(...), mislim, da v tem leži tudi zelo jasno nakazovanje na to, kaj filozofska terminologija pravzaprav je, namreč označevanje neke vsebine stvari, ki v splošnem predstavlja problem tistega, kar je pravzaprav njeno lastno nasprotje.« (11 B.2/207) In rečemo lahko, da je prav v trenutku tega sprevida, ne le »smiselno« vztrajati na filozofiji, temveč je to predvsem »nujno«, prav na mestu tega ireduktibilnega razcepa, ki je reflektiran in tako predstavlja moment subjektivitete, vpisane v strukturo samo stvari, ne gre popustiti. Kot bomo videli v nadaljevanju, ta najbolj v oči bijoča problematičnost filozofskega diskurza, lahko na neki točki svoje »reflektiranosti« postane prav »vzvod« njene še kako radikalne utemeljenosti. Adornova genialnost v koncepciji filozofije, kot jo razvije na teh predavanjih, je prav v tem, da tu, kjer naleti na ta problem, ne odstopi, temveč nasprotno stavi nanj prav v točki, kjer ga prepozna kot problem. — Prav v tem momentu se mu posreči preboj, ki je v nekem smislu res tudi že preboj iz samega »utečenega« filozofskega diskurza, vendar pa prav s tem — kar bo tudi še pokazano — filozofijo še mnogo bolj »usodno« utemelji, vpiše v »post-filozofski« univerzum.

Kar pa zadeva samo prakso definiranja, to, da jo je »velika filozofija najostreje kritizirala«, bi bilo napak in predvsem poenostavljeno razumeti kot eno izmed oblik »ljubezni do svojega simptoma«. Tu so stvari precej bolj zapletene, pač v skladu s tem, da je edini medij filozofije govorica: »Definicije so v filozofiji potemtakem nek moment, skoraj bi rekel lep in zelo srečen vzporedni produkt. Malokaj bi bilo za filozofa lepše od tega, da mu uspe neka srečna definicija; toda to ne pomeni, da so definicije instrumenti filozofije. A prav tako ne smemo misliti, da se je treba le oddaljiti od definitorne prakse in se prepustiti tako imenovani živi uporabi jezika, da bi bilo v tem pogledu kaj boljše; ker se prav tako ne moremo zanesti na besede, ki so nam pri roki v običajnem govornem jeziku.« (29 B.1/27) Z drugimi besedami, enoznačna oz. »znakovna«, tj. brez ostanka adekvatna definicija v filozofiji ni mogoča, ker je zagata filozofske definicije v osnovi zagata njenega medija (jezika) — tu lahko dodamo, ker ima filozofija opravka le z označevalci —, to pa ne pomeni, da se je treba tej praksi enostavno odreči. K temu problemu (ne)možnosti definicije se kasneje še vrnemo.

Kar zadeva razumevanje filozofskih pojmov/terminov, čemur naj bi konec koncev definicija predvsem služila, naredi tu Adorno eleganten »strukturalistični« zasuk. Vpelje ga z neko anekdoto. Ko je emigriral v Anglijo, je bilo njegovo znanje angleščine zelo pomanjkljivo in nujno se je moral kolikor le mogoče hitro naučiti tega jezika. To je storil tako, da je »prebral brez števila kriminalk«

in to ne da bi uporabljal slovar. Anekdoto zaključuje takole: »Zdaj verjamem, da bi smel podoben postopek priporočiti tudi za približevanje filozofski terminologiji.« (33 B.1/31). Gre namreč za *mestno vrednost:* »Če nek izraz vedno znova srečujemo na neštetih mestih, potem na koncu vemo, kaj ta izraz pomeni, in tega ne vemo le abstraktno, ne le v tistem najbolj občem pojmovnem obsegu, ampak se ob tem naučimo tudi tisto, kar je za uporabo filozofske terminologije najpomembnejše, namreč oblikovno kvaliteto besede (di Gestaltqualität der Worte) in njeno mestno vrednost (Stellenwert).« (33—34 B.1/31) Na to funkcijo »mestne vrednosti« kot tiste, ki v prvi vrsti »definira« nek pojem, na motiv, da je termin mnogo bolj opredeljen z mestom, na katerem se znajde, kot pa s tem, kaj »na sebi«, »izvorno« pomeni, naletimo v tem Adornovem tekstu presenetljivo pogosto.

Kaj je »na delu« pri tovrstnem zapopadanju filozofskih pojmov/terminov? Z vpeljavo »mestne vrednosti« — če jo navežemo na to, kar smo prej govorili o terminu kot »simptomu« — vpelje Adorno mimo tega, za kar mu na neki deklerativni ravni gre (za razumevanje »pomena« pojmov), še neko nič manj pomembno stvar: koncept »narave« fil. pojmov kot takih, mimo tega oz. ne glede na to, kaj »pomenijo«. S tem, ko pojem kot »člen« osamosvoji in konstitutivno odlepi od »mesta«, na katerem se, ali pa se ne pojavi, s tem, ko vzpostavi ta razloček (ki za neko »običajno« percepcijo filozofije nikakor ni samoumeven, tu se zdi pojem prej »izvorno« zlepljen s svojim mestom), zastavlja neko ključno vprašanje: zakaj se prav ta in ne kateri drugi pojem znajde prav na tem in ne na katerem drugem mestu v strukturi nekega filozofskega teksta? Tu pa se odpre možnost interpretacije, ki je mnogo »daljnosežnejša« od enostavnega razumevanja pomena pojma. Če nek pojem vidimo kot »zlepljen« s svojim mestom, če tega sploh ne problematiziramo, potem se lahko z vso pravico hvalimo, da vemo/razumemo vse. — Resda s tem izgubimo resnico, toda — če parafraziramo Milnerja — Vse zahteva to ceno. Vendar pa gre filozofiji prav za resnico. Kaj torej Adorno s to svojo koncepcijo »naredi za resnico«? Če rečemo, da z vpeljavo tega razločka med pojmom/terminom in mestom, odpre mesto resnici, rečemo preveč in premalo obenem. Gre namreč predvsem za *učinke* tega »umeščanja pojmov«: »(. . .), terminologija, ki je neizbežna, mora v sklopih (zusammenhängen), v konstelacijah, v katerih lahko ponovno zadobi neko mestno vrednost, izgubiti svojo lastno otrdelost.« (55 B.1/51) Kakšna je torej dialektika pojma/termina (kot »otrdele brazgotine«, »simptoma«, »spomenika« nerešenih problemov) in mesta oz. »mestne vrednosti«? Terminu, ki naleti na svoje »pravo« mesto in se z njim »zavozlja«, se tako rekoč ponovno »odpre rana«, »mrtva«, »otrdela« brazgotina zaživi v vsej svoji neznosni prezenci, in prav to, kar se na tem mestu »odpre«, je njegova resnica. Prav to je anticipirano v formulaciji, da je resnica pojmov v njihovem življenju, v »življenju pojmov«. In ta na teh vozelnih točkah« je po Adornu treba »brati filozofijo«. Termin kot »otrdela brazgotina« je kot tak nujno »izven časa« in sam »nima zgodovine«. Zato pa se določen časovni konstrukt, določena historija (filozofije) organizira prav zato, da bi »prišla na konec« s svojo črko oz. s sabo, da bi na koncu vendarle lahko umolknila. Da pa nas tu ne bi obdolžili neke abstraktne špekulacije, si oglejmo nek konkreten filozofski pojem: pojem *duh.* Ta pojem nesporno spada med tiste, ki jih je vsa filozofska tradicija »vlekla za sabo«. Vse umestitve tega pojma v nek definitorni sklop so na nek način spodletele. Kolikor je bil že od vsega začetka postuliran kot tisto najvišje, iz tega sledi, da mu lahko pripišemo neskončno število predikatov, oz., da ga kot »človeški subjekti« ne moremo integralno izreči. In zato ob vsaki opredelitvi (npr. duh je tisto neskončno, ki prežema vse idr.) občutimo nek nesklad, nelagodje, zdi se nam, da tu vse »ne štima«. Najčistejši primer tega »odprtja rane« pa je seveda Heglova spekulativna sodba *»duh je kost«.* — Ko se pojem »duh« znajde na nekem mestu, ki mu neposredno sledi predikat

... »je kost«, nam zazija nasproti nek »neznosen nesklad«, »čisto protislovje«, »negativno razmerje«. Če pa tega nesklada ne vzamemo enostavno kot absurd, temveč upoštevamo njegovo »dialoško ekonomijo«, naidemo prav na resnico pojma duh. Vendar pa je ta stavek še nekaj »več«. Heglu tu uspe nič manj kot »posrečena definicija« duha. Od tod tudi vidimo, da resnica pojma, ki je na nek način vedno »negativna«, določa resnico njegove pozitivne opredelitve. (Sodba »duh je kost«, ki se na prvi pogled zdi tako »lažna«, postane »resnična« šele preko tega, da ji uspe proizvesti resnico samega pojma duh.) — In dejansko se je nato v post-filozofski tradiciji o »duhu« govorilo precej manj kot prej. Kjer pa se je, je bilo to predvsem s pozicije tako ali drugače usmerjenega re-sentimenta (Marx, Nietzsche) ali pa nostalgije na drugi strani. Nekoga, ki bi si dandanes z vso resnostjo zadal nalogo definirati pojem duha, bi bržkone imeli za »teologa«, če ne kar za »norca«. Vendar po našem mnenju tega ne gre pripisovati kakšnemu »materialističnemu duhu časa«, obratu v materializem, ampak predvsem molku, ki ga je npr. Heglova sodba potegnila za sabo.

/napor pojma ali za kaj v filozofiji edinole gre/

Z dosedanjim razvijanjem smo prišli do tega, da je prav nek moment, ki se izogiba popolnemu zapopadenju, ki ga filozofija v svojem mediju ne more *neposredno* izreči, gibalo — Adorno reče tu kar naravnost — dialektike. V tej terminom-lastni inertni teži, ki preprečuje pojmom, da bi se »ujeli za rep«, da bi dosegli enoznačnost oziroma se brez preostanka prekrili s seboj, vidi Adorno moment, na katerega se mora opreti filozofija v njegovi koncepciji. V tem »manku«, ki ga kot smo videli navezuje neposredno na strukturo govorice, vidi tisto »pozitivno« za samo filozofijo: »Ta lastna teža terminologije je bila neke vrste zavora, ki je na določen način delovala proti procesu razsvetljenstva.« (44 B.1/40)

Gre predvsem za to, da odreči se pojmu v filozofiji pomeni odreči se resnici; filozofija za svoj »najvišji smoter«, ki nedvomno je resnica — in na tem vztrajamo tudi tu, pa naj se še tako zastarelo sliši — nima drugega »sredstva« kot je pojem, in na tem mora, če naj bo na nivoju lastnega pojma, vztrajati brez »transgresij« in zatekanja k romantiki neizrekljivega. Če ni pojmov, potem ni resnice. Če so pojmi, potem je resnica, toda, pravi Adorno, »v njej je obenem vendar tudi nek moment neresnice.« Nobena beseda več ne izreče tega, kar bi pravzaprav morala izreči in prav gotovo ni jezika, nadaljuje, ki bi bil temu izkustvu bolj izpostavljen, kot jezik filozofije. In v tej dilemi »bi bilo za filozofijo in filozofski jezik moč izvesti nalogo, da ponovno sprejme (zurücknehmen) prav to nepravičnost do stvari, ki se ji terminologija tako ali tako ne more izogniti: to pomeni, terminologija, ki je neizbežna, mora v sklopih, v konstelacijah, v katerih lahko ponovno zadobi neko mestno vrednost, izgubiti svojo lastno otrdelost.« (55 B.1/51) Na tem mestu zdaj nastopi formulacija tega, *»za kar v filozofiji edinole gre«*, formulacija, ki je sama na sebi dovolj fascinantna, da jo z njeno izpeljavo vred velja v celoti navesti: »Ko Wittgenstein izjavlja, da naj govorimo samo to, kar se pusti jasno (iz)reči, in da moramo molčati o tem, kar se ne pusti jasno (iz)reči, to potem zveni res zelo herojsko in ima morda še nek mistično-eksistencialni prizvok, ki zelo uspešno apelira na ljudi v sodobnem razpoloženju. Jaz pa mislim, da je ta slavni Wittgensteinov stavek duhovno nepopisno vulgaren, ker je v njem spregledano to, za kar v filozofiji edinole gre: to je natančno paradoks tega podviga, da se s sredstvi pojma (iz)reče to, kar se s sredstvi pojma pravzaprav ne pusti (iz)reči, da se vendar (iz)reče neizrekljivo. To pa je mogoče samo skozi medij jezika, ki omogoča to, da hkrati pojma obdržimo (festhalten) in jih prav tako spremenimo skozi mestno vrednost, ki se jim jo podeljuje. Filozofiji je, če je ona prava filozofija in ne

filologija ali gola mehanična igra, bistven jezik, to je prikaz (die Darstellung). Če neka filozofija z zelo emfatično zahtevo zadeva na tožbe, da si s svojim prikazom drzne preveč, ali celo, da s svojim prikazom prikriva to, kar je pravzaprav mišljeno, potem je razen v primerih šarlatanstva, ta *razlika, med čisto pojmovnim pomenom besede in tem, kar jezik z njo izraža, v resnici medij, v katerem šele uspeva filozofska misel.* V tem smislu v filozofiji jezik ali stil, kot je to izrecno prvič poudaril Nietzsche, ni nekaj stvari zunanjega, temveč bistveno pripada stvari.« (55—56 B.1/51—52) Lotimo se te briljantne izpeljave z vso pozornostjo, ki jo zahteva, in sicer od začetka:

Adorno začenja z razvpito Wittgensteinovo formulacijo paradoksne prepovedi tega, kar je že tako ali tako nemogoče. Gre torej za formulacijo, za katero je Milner pokazal, da je njen namen v osnovi utemeljiti, konstituirati neki *Vse*, vzpostaviti neko celoto (vsega, kar je moč izreči). Adorno takoj ugotovi, da se za to, na prvi pogled tako »herojsko« in »eksistencialno« odpovedjo, skriva neka »nepopisna vulgarnost«, oziroma prav zatajitev tega, da se v izrečeno vseskozi vpisuje tudi tisto drugo, neizrekljivo, kar se »ne bi smelo« in kar ugovarja prav univerzalnosti rekanja — torej zatajitev tega, za kar v filozofiji edinole gre. Drugače rečeno, ni Wittgenstein tisti, ki bi se »herojsko« odpovedal možnosti izreči Vse, temveč je to prav Adorno. Če se torej premaknemo k drugemu, centralnemu delu Adornove formulacije, kjer vnese definicijo tega, »za kar v filozofiji edinole gre« (— za paradoks podviga, da se s sredstvi pojma izreče to, kar se po neki definiciji z njimi ne da izreči, da se izreče neizrekljivo) — lahko v tej formulaciji prepoznamo nič manj kot zasnutek teorije *jejezika.* Skličimo se tu na Milnerja: »(...) nič ne obstaja drugače kakor toliko, kolikor je v svoji biti poimenljivo, in nič ni poimenljivo drugače, kakor s pomočjo artikulacije jejezika.«[7] Prav to, kar je z neke »pozitivistične« perspektive najbolj moteče, ta vselejšnji presežek »pomena« nad pojmom ali obratno, je pojem par excellence, je pojem v »čisti obliki«: »(...) in če v filozofiji ne bi uporabljali nobene besede, ki reče več, kot naj bi zdaj in samo na tem mestu rekla, potem bi bilo sploh nemogoče formulirati nekaj takega, kot so filozofske misli. (...) *ponekod nasprotno prav ta presežek sam* (dieser Mehr selber) *izraža to kar hočete na stvari izraziti.*« (68—69 B.1/63—64) In če do sedaj povedano na vežemo še na naslednjo Adornovo formulacijo — »Medij, v katerem se uresničuje filozofija, kot tudi vsaka druga misel, je prav jezik, in če je filozofija mišljenje, ki reflektira na sebe (gre za Aristotelovo definicijo filozofije kot mišljenja mišljenja op. p.), potem to nujno pomeni, da v tej samorefleksiji reflektira na svoj medij, na jezik.« (7 B.2/203) — s tem nikakor nismo prišli do »metagovorice«, temveč natanko do stavka, da »ni metagovorice«: »Če prebijemo to zamejitveno točko (v našem primeru Wittgensteinovo op. p.), če hočemo, da govorica samo sebe vzame za svoj predmet, potemtakem govorico nujno vpišemo na stran ne-vsega, *katerega nazorna oblika je paradoks.* Recipročno tudi vidimo, da je lacanovski stavek: ‚ni metagovorice', mogoče neposredno prevesti: ‚v govorici je nekaj, kar se vpisuje kot ne-vse', in da je ta stavek le trditev, da k jeziku eks-sistira jejezik.«[8] In prav to je po Adornu moment, ki filozofijo konstitutivno razlikuje od znanosti. In ta paradoksni moment ima tudi v filozofiji svoje ime, ime, ki ga Adorno povzema po Heglu: *napor pojma.* »V nasprotju z umetnostjo, filozofija nepojmovno zastopa vedno in samo skozi pojem, ali, (ona) preko mišljenja zastopa tisto, česar ni moč misliti. V tem *sebe-trošenju* (Sichabarbeiten), na tem *paradoksu,* na tem poskusu, da to, kar je videti kot nerešljivo protislovje, razloži (auseinanderlegen) tako, da ono vendar postane nekaj mogočega/možnega, ima filozofija pravzaprav sploh svoje življenje; pot, ki jo (ona) premeri (...) do razvite filozofske teorije, je pravzaprav vedno enaka *naporu pojma,* da zastopa tisti nepojmovni moment in mu pusti, da skozi to skupnost (Inbegriff) pride do veljave.« (87 B.1/80)

Napor pojma je torej vztrajanje na tem »paradoksnem jeziku«, kamor s tistim »sebe-trošenjem« neposredno vdre »gon smrti«. Napor pojma je v tem, da v nekem trenutku, ko je medij filozofije soočen s »poljem neizrekljivega«, tega ne zameji v neko pojmom nedostopno transcendenco, »o kateri je treba molčati«, ampak narobe, tu ne konstatira meje, marveč uvidi, kako je ta »herojska« prepoved/meja postavljena prav zato, ker to »molčeče onstranstvo«, to »ne-izrekljivo«, tako rekoč »usodno« pripada samemu rekanju/jeziku/pojmu. Saj bi bila, pravi Milner, v primeru, da ta Stvar ne bi bila nekako navzoča v samem jeziku, odveč še posebna prepoved, s katero jo iz njega izločimo. Lahko torej rečemo, da Adorono »napor pojma« opre natanko na jejezik kot tisto eks-sistenco, ki se je jezik/pojem kot medij filozofije nikoli ne more »znebiti«, ki jo vedno »vleče za seboj«, in ki tam, kjer v tem »naporu« pojem-fikcijo priženemo do »konca«, — torej do tam, kjer njegova notranja meja (otrdela brazgotina) zaživi, se odpre, povnanji, — učinkuje na »filozofsko realnost«.

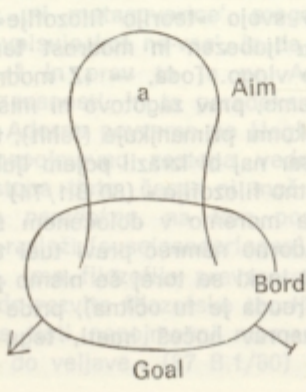
Če vse to, kar smo do sedaj povedali o »naravi« strogo filozofskih pojmov/terminov, vzamemo skupaj, lahko iz tega izpeljemo paradoksalen sklep: Stvar (sama) ni neki onstran, ki bi od časa do časa »pokukal« skozi zev, mejo pojma, Stvar ni nič drugega kot sama ta meja, in kolikor Adorno »bistvo« pojma vidi prav v tem presežku oziroma manku (kakorkoli že to interpretatiramo), kolikor termin/pojem bistveno identificira prav s to »mejo«, toliko je pojem paradoksno že sama Stvar, Stvar sama. Vsako »ponovno vstajenje od mrtvih« nekega pojma pa zahteva ceno, da v isti gesti predstavlja tudi vdor »gona smrti«. To je nekaj kar bi lahko imenovali »etika filozofije«. Kolikor je torej filozofska terminologija na nivoju svojega (napora) pojma konstitutivno »ne-cela«, pa prav s tem vztrajanjem na mediju jezika/govorice/pojma kot točki, od koder je »preboj« edinole možen, s tem, da je »ne-celost« kot negativiteta v pozitivni obliki navzoča v sami strukturi fil. terminologije kot *paradoks* — s tem ta »ne-celost« ni »izvirno dejstvo«, temveč učinek tega, kar Adorno formulira kot tisto, »za kar v filozofiji edinole gre« in kar bi lahko prevedli v znani slogan: Bodimo realni, zahtevajmo nemogoče! Tu pa se spet lahko skličemo na Heglove spekulativne sodbe kot »čisti primerek« napora pojma, kot dokaz za to, da je vendarle moč izreči/z rekanjem proizvesti neizrekljivo.

To »silo negativnega«, to »sebe-trošenje« je po Adornu treba uporabiti tudi na *biti* in reči, da je bit, ki jo je treba spoznati pravzaprav *nebit*. Brez tega »napora pojma«, te negativitete, preko katere *se ontologija tako rekoč zlomi v sebi*, pridemo konec koncev samo do tiste bebave biti, ki »ne govori nič drugega kot to, kar je Hegel karikiral z ‚hm-hm' in kar se dandanes spet označuje z bitjo — bit vedno govori samo: bit.« (144 B.1/132)

/ljubezen, predmet filozofije in njen objekt/

Zanimivo je, da Adorno svojo »teorijo filozofije« nasloni tudi na pomen grških besed φιλειγ in ξοφια ljubezen in modrost ter sploh poudarja, da ima ljubezen v filozofiji odločilno vlogo. Toda, — »Z modrostjo, ki jo iščemo, ki jo ljubimo, ki pa je ne posedujemo, prav zagotovo ni mišljena vednost posameznih znanosti; ker ta res lahko nekomu primanjkuje (fehlt), toda to ni ono izmaknjeno (jenes Entrückte), iskanje česar naj bi izrazil pojem ljubezni in kar je pravzaprav vedno znova obvladovalo celotno filozofijo.« (80 B.1/74) Vendar pa je ta »transfer« zelo paradoksalen, saj se ga moremo v določenem smislu znebiti, še preden zares stopimo v filozofijo. Adorno namreč pravi tudi to, da nam, ko kot ljudje, ki šele pristopamo k filozofiji in ki se torej še nismo povsem odvadili in izgnali *načela realnosti* (aluzija na Freuda je tu očitna), pride nasproti filozofija in nam reče: »Prav tega, kar pravzaprav hočeš imeti, tega ti jaz ne morem dati.« (122 B.1/112)

»Izkustvo« te točke, te meje »načela realnosti« je nekaj, kar je potrebno prestopiti, da postanemo subjekt, »sposoben filozofije«. Prav ta točka pa je dovolj neprijetna, da je mnogi niso pripravljeni prestopti, čeprav se razglašajo za filozofe. »Pred njo« se namreč velikodušno in dobrohotno ponuja to, kar bi z vso strogostjo lahko imenovali filozofski ekvivalent (ameriški) revizionistični psihoanalizi, namreč *Weltanschaung*, svetovni nazor. Navedimo tu neko duhovito Adornovo opazko: »Ljudje, ki na univerzi poslušajo filozofijo, da bi, mimo svoje znanstvene izobrazbe, naredili tudi nekaj za zadovoljevanje tega, kar imenujejo potreba po svetovnem nazoru, si nato iščejo nekega tako imenovanega velikega filozofa. Na splošno se zapičijo v nekega filozofa s prononsiranim svetovnim nazorom, kot (so) kakšen Spinoza ali Schopenhauer ali Nietzsche; nato se izpovedujejo zanj in pristopajo Spinoza- ali Schopenhauer- ali Nietzsche-druščini. Nato imajo enega izmed teh ljudi, da tako rečemo, za hobi, bolj ali manj neobvezno, in imajo nek svetovni nazor: Jaz sem spinozist, jaz sem pesimist, ali kar, jaz sem za človeka-gospodarja (Herrenmensch).« (93 B.1/85—86) Gre torej za tiste, ki menijo, da so filozofi razporejeni »kot na nekem *jedilniku*« (95 B. 1/87). Ti ljudje so »modreci«, modrost, *ki jo posedujemo* pa je, pravi Adorno, povezana tako s svetovnim nazorom kot s »pravilnim življenjem«. Natanko temu pa se Adorno upre: »Filozofiji sem kot nalogo označil likvidacijo svetovnega nazora in vam rekel, da je tisto najboljše, kar vam za vaše mišljenje lahko prinese ukvarjanje s filozofijo to, da vas navede, da se resnično prepustite stvari in ne ideološki potrebi.« (121 B.1/111) Filozofija se potemtakem začne tam, kjer sicer vemo, da nas tudi »ljubezen do modrosti« ne more neposredno zadovoljiti, nam v pozitivni obliki dati tega, »kar pravzaprav hočemo«, da tudi modrost ni idealni »partner«, pa smo kljub temu pripravljeni stopiti iz »načela realnosti«. Tu pa je povsem na mestu vprašanje: zakaj? Odgovor na to vprašanje bomo poskusili podati z analizo statusa »predmeta filozofije«, ki se precej razlikuje od (statusa) predmetov drugih znanosti. Adorno predmet filozofije opredeli (kot ponavadi) z dveh strani. Na eni strani pravi, da filozofija svojega predmeta nima/ne poseduje, temveč ga vseskozi išče (82 B.1/75), na drugi strani pa, da filozofija ni enostavno v neki skladnosti med mislijo in jezikom na eni ter predmetom na drugi strani, temveč, da filozofija »ima in zapopade/obseže (erfasst) svoj predmet pravzaprav vedno le tako, da strelja čezenj (über ihn hinausschisst).« (68 B.1/63) Ti dve formulaciji vpeljeta neko dvoumnost: kako lahko streljamo *čez* nekaj, česar sploh še našli nismo, kar za nas v določenem smislu sploh še ne obstaja? — iz katere neposredno sledi: filozofija preko tega, da vselej »zgreši«, da vselej strelja čezenj šele zaobseže in »zapopade« svoj predmet. Ta ji ni izvirno oziroma pozitivno dan, edina pot, da ga vendarle ugleda, »najde« je, da ustreli v prazno — a neposredno ga nikoli ne poseduje. To lahko lepo ponazorimo s tem, kar Lacan v XI. Seminarju pove ob shemi »delne pulzije«, ki izgleda takole:



Povzemimo najprej del Lacanove interpretacije te sheme. Gre za obliko, ki jo prevzame pulzija s tem, da *doseže svojo zadovoljitev, ne da bi dosegla svoj cilj.* Zaokrožena puščica je *Drang,* je pot želje, oziroma *aim* — »ko nekomu naložite neko nalogo; ne gre za tisto, kar naj vam prinese, temveč za to, po kateri poti mora iti. *The aim,* to je pot.«[9] — ki se vzpne in spusti, ter s tem prekorači neko površino, ki jo vzpostavlja rob kot napetost, ki je vselej speta v zanko in ki konstituira *the goal.* »*The goal* pri streljanju(!) z lokom prav tako ni cilj, ni ptič, ki ste ga zbili, marveč to, da ste zadeli in s tem dosegli svoj cilj.«[10] In dalje: »Pulzija je lahko zadovoljena, ne da bi dosegla to, kar bi bila glede na biološko totalizacijo zadovoljitev njenega reproduktivnega smotra, ker je delna, ker *ni njen cilj nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje.*«[11] S tem pa tudi Adornovo »streljanje preko« izgubi svojo nedolžnost, saj »pot« tega strela nikakor ni naključna, temveč je vselej že determinirana s Stvarjo filozofije, ki se ji moramo »prepustiti«, oziroma s tisto negativnostjo, ki je vpisana v »napor pojma« in prepoznana v samem pojmu, hkrati pa šele ta pot vnazaj konstituira neko objektivacijo te determinirajoče negativitete — s tem pa pridemo natanko do filozofskega pojma resnice: »Če enkrat krenemo od tega, da se je zavest razcepila na mimetično ali izrazno dejavnost na eni strani, k čemer je v glavnem nagnjena po oficielni teoriji umetnosti, in filozofsko pojmovno na drugi strani, potem bi lahko rekli, da je filozofija (...) pravzaprav poskus, da se s sredstvi pojma reši ali ponovno vzpostavi oni moment izraza, oni *mimetični* moment, ki je resnično najglobje povezan z ljubeznijo. Morda filozof sploh ne išče v običajnem pomenu resnice kot nečesa predmetnega, temveč skuša prej s sredstvi pojma izraziti svoje lastno izkustvo; morda si prizadeva s pomočjo izraza v jeziku pojma tu ustvariti neko objektivacijo. S tem bi se vsekakor tudi zelo strogo izdvojil (abheben) filozofski pojem resnice. Predmet filozofije je torej natanko »praznina«, okoli katere krožijo pojmi v svojem naporu, in ki je šele z »naporom pojma«, tj. s trenutkom, ko pojem »priženemo« do njegove *resnice* in s tem to resnico kolikor toliko objektiviramo — ustvarjen (Adorno uporabi izraz »schaffen«, kar je tudi stvarjenje) »iz nič«. Če smo prej dejali, da je resnica smoter filozofije, je treba tu dodati, da ni njen cilj, ni trofeja — kot kak »ptič«. Resnica je seveda *aim.* Tu pa spet postane aktualna razlika med Weltanschaung in filozofijo: prvi je namreč tisti, ki »ne dopušča nobenih praznin (lücken)« (119 B.1/109), ki se v njem suspendiranje zahteve objektivno resničnega »izenačuje z obljubo, da je dejansko lahko dana neka taka enotna, zadovoljujoča, neluknjičava (lückenlose) in mir zagotavljajoča razlaga« (ibid.), ki »verjame, da je nad stvarmi, zato, ker ni v njih« (120 B.1/110) in ki iz filozofije dela »neko vrsto biološko-ekonomskega pomožnega sredstva, ki nam je potrebno, da lahko z njim boljše zaokrožimo življenje.« (ibid.) »Weltanschaung« torej strelja naravnost v »ptiča«, saj v njem neposredno vidi tudi objekt zadovoljitve svojih (bioloških) potreb — sicer pa lahko z jedilnika izbere tudi žabje krake — in nato s polnim želodcem resnice modruje, kako svet vendarle ni umno urejen, ko pa ni nikjer več najti nobene pretresljive resnice. Filozofija pa, ki se ne ravna več po »načelu realnosti«, se konstituira na način, ki ga vizualno in konceptualno še najbolje prikaže Lacanova shema delne pulzije. Verjetno je s tem dovolj jasno povedano, da tu ne izenačujemo psihoanalize in filozofije (v Adornovi koncepciji), saj je »idealni« filozofski subjekt v nekem smislu šele »post-analitični« subjekt. Filozofija nikakor ni kakšna samo-terapija kot nekakšen ekvivalent psihoanalize. In tu tiči morda tudi eden izmed odgovorov na to, zakaj je filozofija (ponovno) postala tako aktualna prav preko navezave na psihoanalizo, in da tu ne gre le za »brezplodne aplikacije«. In če od tod navežemo še na sam začetek tega teksta, kjer smo vplejali vprašanje »psihoanaliza ali filozofija?«, lahko odgovorimo — tako kot »Cocacolakid« na prijazno vprašanje tajnice »coffee or tea?« — *Yes, please.*

Alenka Zupančič

Opombe:

[1] glej o tem: Mladen Dolar: »Paradoks prvega stavka«, v *Hegel in objekt*, Analecta 1985.

[2] M. Dolar, ibid., str. 33.

[3] Slavoj Žižek, ibid., str. 101.

[4] Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973. Tekst najdemo tudi v relativno zanesljivem srbohrvaškem prevodu: Teodor V. Adorno: *Filozofska terminologija*, eidos, Sarajevo 1986. Vsi citati so prevedeni iz nemške izdaje; v oklepaju je najprej stran po nemški izdaji in oznaka zvezka (B.1 ali B.2), nato pa je navedena še stran, kjer se zadevni citat nahaja v srbohrvaškem prevodu.

[5] J. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ 1980, str. 81.

[6] ibid., str. 69.

[7] Jean-Claude Milner: »Ovinek čez težave z vsem«, v *Psihoanaliza in kultura*, DZ 1981, str. 292.

[8] ibid., str. 294—5.

[9] J. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 237

[10] ibid.

[11] ibid.

Moralista o samoljubju

1. Pascal: sovraštvo do jaza, samoljubje — volja

Z ozirom na kratkost in razdrobljenost *Misli* — pri komentiranju Pascalovega pojmovanja samoljubja se bomo namreč podrobneje ukvarjali z enim samim daljšim zapisom iz *Misli* (izd. Brunschwicg, 100) — moramo na začetku spregovoriti o možnih povezavah tega na videz osamljenega motiva s širšimi tematskimi sklopi. Izkazalo se bo, da lahko omenjeni fragment spravimo v tesno zvezo s tistimi zapisi v *Mislih*, ki govore o jazu, ki ga je treba sovražiti (moihaïssable), še več, videli bomo, da lahko v povezavo pritegnemo celo koncepcijo volje, ki jo najdemo v spisu »O umetnosti prepričanja«. Ta zveza bo še posebej zanimiva.

Prva povezava je dovolj očitna: če je samoljubje ljubezen do samega sebe, lastnost, ki neogibno zaznamuje človeški jaz, potem je njegova skoraj logična moralistična vzporednica seveda sovraštvo do jaza, stalna in nepopustljiva jeza do te prirojene napake, ki se je je sicer treba znebiti, čeprav to predstavlja neskončno nalogo (B., 468, 545, 476, 455). Poleg tega ta napaka povzroča še hujše zlo: ljubezen do jaza, želja postati Bog preprečuje prav ljubezen do Njega, ki je edini vreden ljubezni, premajhno sovraštvo do jaza preprečuje ljubezen do Boga. V tej zvezi dobi naš začetni motiv samoljubja ne le pomembnejše mesto med ostalimi v *Mislih*, temveč s svojimi pravkar izpeljanimi lastnostmi opozarja na neko novo povezavo, na dejstvo, da bi Pascalovo razumevanje samoljubja lahko bilo le izostritev, ponovna, drugačna artikulacija tiste zastavitve, ki jo je najti v »Umetnosti prepričevanja« (slov. prevod v: *Razpol 3)* in zadeva razmerje volje in razuma. S prvo povezavo bomo zato na tem mestu končali, služila je le kot dodatni opis in opozorilo.

Poglejmo sedaj Pascalove težave z voljo, ki jih bomo nato primerjali s pojmovanjem samoljubja. V prvem približku Pascal voljo opredeli kot gnoseološkega tekmeca razuma oziroma duha, saj »jih (resnic) kaj malo vstopa preko duha, medtem ko množično vstopajo preko nepremišljene muhavosti volje in brez nasveta razuma«. S tem volja sprevrača naravni red in ga zamenjuje z nadnaravnim, kajti človeka napeljuje najprej k veri iz ugodja, ne pa iz spoznanja, to pa je red, ki velja izključno pri božjih resnicah, »in prav zato, da bi ta nered kaznoval z nekim ustreznim redom, je Bog svoje resnice prelil v duhove šele potem, ko je upor volje obvladal z neko povsem nebesno milino, ki voljo očara in pritegne«. Človek naj najprej ljubi in nato spoznava le božje zadeve, medtem ko mora pri človeških rečeh prvo besedo imeti razumsko spoznanje. Volja torej konkurira ljubezni do Boga, po drugi strani pa pri geometrijskih, »zemeljskih« rečeh povzroča »sramotne in nepremišljene izbire«, »dvomljiva nihanja med resnico in strastjo« ter tisto vrsto umetnosti prepričevanja, ki ji Pascal pravi umetnost ugajanja in jo nato v *Mislih* imenuje s pravo besedo, laskanje.

Prva nejasnost, ki jo opazimo, je, da se tudi volje drži status napake — kot smo nakazali za sovraštvo do jaza in samoljubje —, moralne šibkosti, ki se ji človek zaman upira. Po eni strani je volja nebogljena, sprijena, nizkotna, toda po drugi (v obliki umetnosti ugajanja) vendarle predstavlja del umetnosti

prepričevanja. Še več, volja je v svoji vzvišeni različici božji medij. Umetnost prepričevanja je tako razdeljena na umetnost prepričevanja (geometrijska metoda vodenja popolnih dokazov) in umetnost ugajanja (to lahko dodatno razdelimo na božjo plat, tj. srce, in človeško plat, laskanje), občost je razdeljena na svoj pravi pol in čudno partikularnost, dvoumni privesek, ki pa je »neprimerno bolj težaven, bolj pretanjen, bolj koristen in bolj čudovit«. Omenjena težavnost volje v nasprotju z razumom izvira iz tega, da so njeni principi, torej principi ugodja in želje po sreči, zelo raznoliki, nestalni in spremenljivi, medtem ko so resnice geometrije, metoda povezovanja teh resnic s principi tisti elementi, ki jih bo Pascal v istem spisu strnil v dve pravili umetnosti prepričevanja. Tu velja omeniti, kot pravi M. Božovič, da je v tem projektu na delu neka odpoved, notranje protislovje; poskusili bomo pokazati, da se ta prelomljenost drži tudi pojmovanja volje in da ta protislovnost sega celo v Pascalovo razumevanje samoljubja, kjer se zaostri.

Najprej izpostavimo tisto opredelitev, ki nas prepričuje, da tako v primeru pojmovanja volje kot pri samoljubju skupaj s sovraštvom do jaza govorimo o eni in isti problematiki. Volja je v primerjavi s samoljubjem resda spoznavna zmožnost duše, toda v moralistični perspektivi je pomembno le to, da gre pri obeh za nemoralnost oziroma moralno šibkost, ki je po eni strani prirojena, po drugi pa izvira iz zavestnega nasprotovanja resnici, popuščanja ugodju in laskanja, rezultat te slabosti pa je odvračanje ljubezni od Boga. Ta pozicija, vloga tako opravičuje našo povezavo iz naslova razdelka, pri čemer je vseeno, če vztrajamo pri časovni zaporednosti obeh členov povezave, ali pa če govorimo o dveh sočasnih poskusih. Zato nam ostane, da se lotimo vprašanja: kaj prinaša v to skupno opredelitev novega, drugačnega Pascalovo razumevanje samoljubja?

.2 Samoljubje in ugodje samoljubja (Misli, B. 100)

Povzemimo opis samoljubja: že v njegovi osnovni definiciji bomo uvideli, v čem je novost tega opisa. Novost je izpostavitev mehanizma, ki smo ga pri opisu volje lahko le slutili; tu namreč jasno beremo, da je jedro ugodja prav ugodje v idealu, da je vzvod laskanja zato narcizem jaza in da je tisti univerzalni princip ugodja, za katerega se je zdelo, da ga pozna le Bog, princip samoljubja, ki je kljub navidezni raznolikosti pri vseh ljudeh v zvezi z idealom in identifikacijo z idealom. Nova je torej sama obravnava samoljubja, ki ni več spoznavna zmožnost duše, pač pa točneje definira naravo ugodja, in edino to zanima pravega moralista.

Samoljubje je torej ljubezen do samega sebe, do svojega jaza, ki prinaša človeku ugodje, saj vidi svoj jaz v takšni podobi, ki mu najbolj prija, v podobi ideala. Toda ta narcizem jaza, nadaljuje Pascal, prinaša hkrati kruto spoznanje, da je ideal nedosegljiv in da je lastni jaz precej beden, nesrečen. Spoznanje povzroča zadrego, odpor do resnice, neugodje, zato si subjekt prizadeva resnico izničiti ter jo prikriti sebi in drugim. Ker sam ve pravo resnico o sebi, je njegovo skrivanje nepošteno in nepravično, saj z njim slepi soljudi. Ti v skupnem prijateljstvu vidijo neko korist, zato navadno laskajo, resnico ovijajo v ugodje, ki ga sočloveku prinaša njegova lažna predstava o sebi. Rezultat je splošno medsebojno varanje in laskanje, pretvarjanje, ki godi, kadar ga drugi namenjajo nam samim, in ki ga spretno izkoriščamo za uresničitev interesov, ko ga naslavljamo na druge.

Kar nas v tem opisu zbode v oči, je neko protislovje, nekakšna protislovna opredelitev, ki smo jo opazili tudi v moralističnih očitkih v zvezi z ugodjem volje. Ugodje je po eni strani nemoralno, po drugi pa neizbežno ali prirojeno: človek zato ne more ravnati drugače, pa vendar si zasluži moralistični očitek. Pri samoljubju gre za enako protislovje; toda če lahko za posameznega subjekta

še najdemo kak dvoumni opis v smislu: zavestno se odvrača od resnice, namenoma pozablja, ima na medosebni ravni to univerzalno varanje neko posledico, ki protislovje privede do zanimive oblike, ki vsebuje razkorak med vednostjo in verovanjem, razkorak, ki ga ni mogoče zakrpati z moralističnim izrazjem. Kdo je v tej igri varanja namreč prevaran? Na prvi pogled nihče, oba varata zavestno, z distanco. Na neki drugi ravni pa oba, tisti, ki vara iz ugodja, zato, ker verjame maski, drugi zato, ker spregleda, da z laskanjem priznava njuno simbolno vez. (Obe obliki protislovja, zavestna pozaba, potlačitev in razcep vednost/verovanje nas peljeta naravnost v psihoanalitsko tematiko, toda tu se bomo omejili le na namige. Eden od namigov bi bil že ta, da bi laskavca postavili ob bok subjektu predmeščanske monarhije, subjektu heteronomne pred-kantovske etike in ga poimenovali Casanova, kolikor njegova prigoda po Mannoniju ponazarja manipulantski tip fetišistične sprevrnitve »saj vem, pa vendar«. Namig bi veljal tudi v smeri Foucaultove mašinerije priznanja in še posebej razliki med priznanjem in analitsko tehniko. Ob tem povejmo le, da lahko tudi zastavek tega komentarja beremo skupaj s temi namigi, kar se bo pokazalo na koncu.)

Omenjeno protislovje pa ni edina težava moralistične drže, njena temeljna zadrega se pokaže šele ob vprašanju, kaj storiti z ugodjem samoljubja. Nerazrešljiva težava Pascalovega razumevanja samoljubja je namreč moralističnih pozivov k odpovedi: nobeno sklicevanje na poštenost, pravičnost, ali v splošnem na moralnost, na Boga tu ne pomaga. Ne moremo si pomagati z razlago, saj je ugodje domena umetnosti ugajanja, ta pa se upira pozivom k odpovedi. Pascalova volja, ugodja ostaja odprto, edina rešitev pri Pascalu je skok nazaj, prek ekonomije ugodja v racionalno računico, v izračun, korist. Razum je najprej ponižan, zato da izginevajoča partikularnost je sedaj obarvala vso občost, celotni razum ne more odgovoriti na vprašanje ugodja in motivirati odpoved, čeprav je, denimo, uvidel princip ugodja in bi zato lahko formuliral racionalni ključ do uspeha. Ne, vprašanje mu nazadnje dopustimo, da vendarle ponudi zasilno rešitev.

3. La Rochefoucauld: odpoved ugodju samoljubja

Pri začetnih korakih na področju samoljubja, kakor ga je jasnovidno formuliral La Rochefoucauld, se bomo držali Lacanovega nasveta iz *Seminarja II*. V čem je nezaslišana novost La Rochefoucaulda, pravi Lacan, če ne v vztrajnem zatrjevanju, da odpoved ugodju navsezadnje prinaša ugodje. Če bi La Rochefoucauld obširno opisoval le to, da jaz vedno teži k sreči, ugodju, verjetno ne bi v ničemer dopolnil že najstarejših teorij hedonizma, iskanja sreče in podobnih. Toda hedonizem jaza, univerzalno samoljubje, ni nespremenljivo vodilo človeškega ravnanja, pač pa ima zgradbo, ki nas vara. Če smo se z odpovedjo neposrednemu ugodju, z nezainteresiranim, nesebičnim početjem hoteli povzpeti do višjega dobrega, smo se prevarali, ostali smo na ravni ugodja. Tudi Kant bo kasneje ugotovil to vznemirljivo resnico: nobeno, še tako dobronamerno dejanje ne vzdrži suma, da za njim stoji sebični interes.

Tu se nam odpirata dve interpretaciji. Po prvi bi La Rochefoucauldovo samoljubje razumeli kot nemoralno, uživaško salonsko zanikovanje dobre človeške narave; taki so bili odzivi ob izidu njegovih *Maksim*. Toda po našem mnenju je treba izbrati drugo pot. Drža La Rochefoucaulda je nemara bližja zlomljenemu cinizmu O. Wilda kot propadu kakega brezvestnega uživača, ki ne pozna ne »zle« ne moralistične etične drže. Pri La Rochefoucauldu seveda ne gre za propad, gre pa za notranji glas, kajti dejstvo, da tudi za požrtvovalnim dejanjem odkrijemo samoljubje, nam ugodje samoljubja onemogoči, žene nas k novim odpovedim in opominja, da so vse odpovedi zaman, vselej nezadostne. Kaj torej motivira pogled, ki povsod odkriva samoljubje, če ne nezainteresirana dolžnost, vest, neizprosni in neutemeljeni občutek krivde, zahteva brez razloga? Držo, ki povsod

vidi ugodje, žene zahteva, ki povzroča neugodje. Odgovor nepojasnjeni Pascalovi odpovedi ugodju ni neka računica, racionalna utemeljitev prihodnje sreče, odgovor tiči v tem čudnem, mučnem občutku, da je dobro dejanje, dobra namera vselej zainteresirana, da prinaša ugodje in ta občutek sega v svet neugodja, v zgodovinski perspektivi v svet kategoričnega imperativa.

Za konec navedimo še La Rochefoucauldovo maksimo, ki je redek znak tistega, za kar pri njegovem samoljubju dejansko gre: (v zainteresiranem prevodu) »Prave samoobtožbe so tiste, ki jih sploh ne poznamo; drugim nečimrnost odvzame težo«. La Rochefoucauldovo samoljubje je za razloček od Pascalovega torej takšno, da zahteva priznanje tega, česar ne vemo.

Tomaž Erzar

Aron Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Reclam, Stuttgart 1984

Ni naključje, da Lacan veliko govori o subjektu, le redko pa o »subjektivaciji«: temeljna poteza Lacanovega nauka o subjektu je radikalen razcep med subjektom in subjektivacijo. Subjektivacija ni proces, skozi katerega bi se subjekt izgrajeval, si dajal vsebino, še manj je subjekt rezultat procesa subjektivacije, marveč je zastavek, »funkcija« subjektivacije natanko v tem, da zakrije subjekt. Tu je sleherna vzporednica med identiteto in subjektom zavajajoča: identiteta je rezultat identifikacije, subjekt pa nikakor ni rezultat subjektivacije, marveč ji predhodi.

Kakšen je torej status subjekta pred subjektivacijo? Lacanovski odgovor bi v grobem bil, da je dejstvo subjekta zmerom vezano na neko vprašanje: pred subjektivacijo kot identifikacijo, pred ideološko interpelacijo, preden se prepozna v neki subjektni poziciji, je subjekt subjekt vprašanja. Na prvi pogled smo s tem znova sredi tradicionalne filozofske problematike: subjekt je tista sila negativnosti, ki vsako objektno danost postavi pod vprašaj, ki v pozitivnost biti vnese odprtost spraševanja itd. — skratka, subjekt je vprašanje. Toda Lacanovo stališče je natanko temu nasprotno: subjekt ni vprašanje, marveč *odgovor*, odgovor realnega na vprašanje velikega Drugega. Ni subjekt tisti, ki sprašuje, marveč je subjekt učinek-odgovor na vprašanje velikega Drugega, simbolne ureditve.

Da bi to pojasnili, se oprimo na zanimivo delo Arona Bodenheimerja *Warum? Von der Obszönität des Fragens* — njegova osnovna teza je, da je na vprašanju kot takem, tj. že na formalni ravni, ne glede na vsebino, nekaj obscenega. Vprašanje kot tako tistega, na katerega se naslavlja, razgalja, posega v njegovo intimno sfero, zato je osnovna reakcija na vprašanje sram oziroma na telesni ravni zardenje in povešeni pogled — kot otrok, ki ga vprašamo »Kaj si počel?« Da je takšno spraševanje otrok (»Kaj si počel?«, »Kje si bil?«, »Kaj pomeni ta beli madež?« ...) a priori kulpabilizirajoče, da sproži občutek krivde ne glede na to, ali imamo ustrezen odgovor ali ne, tj. da odgovor, ki nas reši krivde, tudi če je »objektivno resničen«, že implicira priznanje krivde na ravni želje, da je vsak odgovor že izgovor, to je kajpada jasno. (Npr. tudi če otrok odgovori »Učil sem se s prijateljem« in če je to res, je krivda že povzročena: saj s samim hitrim odgovorom potrdi, da se ni želel učiti, marveč se potepati ali početi bogvekaj ...). Da je spraševanje osnovna taktika totalitarnega intersubjektivnega razmerja, je prav tako jasno: ni se treba zatekati v velike primere policijskega zasliševanja ali spovednikovega spraševanja, marveč zadošča že najbolj vsakdanje izkustvo iz vojaškega življenja, ko nas desetar sprejme z vpitjem »Kako to, da še niste naredili ...?« in nas tako a priori kulpabilizira (desetarski trik je kajpada v tem, da nam očita, da ne znamo tistega, kar nas sploh še niso naučili, oziroma da nismo naredili tistega, kar nam sploh še ni bilo ukazano; desetarski ukaz se začne s »Še niste naredili? Kaj gledate kot teleta? Hitro ven in ... (očistite orožje, pospravite sobo)!«, pouk pa s »Kako? Tega ne veste? Vam je pa res vse treba razložiti! Torej ...«). In, konec koncev, spomnimo se običajnega psovanja sovražnikov v realnosocialističnem tisku:

koliko več grožnje je v vprašanju »Kdo se skriva za tem (za zahtevami po svobodi tiska, po civilni družbi . . .)? Kdo vleče niti teh gibanj? Kdo govori skozi njih?« kot v vulgarni pozitivni trditvi: »Zahteva za svobodo tiska hoče v resnici omejiti oblast delavskega razreda in odpreti prostor delovanju reakcionarnih sil.« Totalitarna oblast ni dogmatik, ki »ima vse odgovore«, marveč je nasprotno instanca, ki »ima vsa vprašanja«.

Na kaj torej meri vprašanje? Meri natanko na tisto točko v drugem, v naslovljencu, kjer odgovor ni možen, kjer beseda umanjka, na točko, kjer subjekt v odgovor ne more ponuditi označevalca, marveč je razgaljen v svoji nemoči. Da je temu tako, nam dokazuje nasproten tip vprašanja, ne vprašanje avtoritete podložniku, marveč vprašanje otroka očetu: njegov zastavek je, ujeti očeta na točki nemoči. Bodenheimer to lepo razvije ob otroškem vprašanju »Očka, zakaj je nebo plavo?« — otroka v resnici ne zanima nebo kot tako, pravi zalog vprašanja je razgaliti nemoč očeta ob *factum brutum* plavega neba, spraviti na dan njegovo nesposobnost, da bi utemeljil-obrazložil to dejstvo, da bi sklenil celotno verigo vzrokov, s čimer postane, kot poudari Bodenheimer, plava barva neba ne le očetov problem, marveč kar njegova krivda: »Nebo je plavo, ti pa samo gledaš in nič ne moreš!« Vprašanje, tudi če sprašuje le po nekem objektivnem dejstvu, subjekta zmerom naredi formalno odgovornega za to dejstvo, četudi v negativni obliki, tj. da je odgovoren za svojo nemoč ob tem dejstvu.

(Mimogrede povedano, prav vprašanje nam daje lepo potrditev Lacanove teze, da se subjekt vpiše v izjavo skozi t. i. ekspletivni ne. Zamislimo si vprašanje moža ženi: »Je kosilo že pripravljeno?« — ob vsej kulpabilizaciji lahko to še vedno razumemo kot vprašanje, ki meri na informacijo o nekem objektivnem stanju stvari. Če pa isto vprašanje postavimo v negativni obliki — »Ali kosilo še ni pripravljeno?« — pa je s tem v igro vpleten naslovnik vprašanja kot odgovoren oz. kulpabiliziran: poudarek se premesti na »kako to, da še ni pripravljeno? zakaj nisi pohitela?«, tj. izjava je veliko bolj subjektivirana.)

Nespodobnost vprašanja je v tem, da teži k ubeseditvi tistega, kar naj bi ostalo neizrečeno — kot v znanem dialogu: »Kaj pa si počenjal?« — »Saj veš kaj.« — »Vem, a hočem, da mi *ti* to poveš!«. Vprašanje kot tako vzbuja v vprašancu sram, ker v zadnji instanci zmerom meri na njegovo najbolj intimno jedro, na tisto, kar je Freud poimenoval *Kern unseres Wesens*, Lacan pa po Freudu *das Ding*, na tujek v tvojem osrčju, na tisto, kar je »v tebi več kot ti«, kar ti je kot najbolj notranje hkrati zunanje, ex-timno. Pravi objekt vprašanja je tisto, kar je že Platon v *Simposionu* skozi Alkibiadova usta poimenoval *agalma*, skriti zaklad, objekt, ki je moje neobvladljivo, meni samemu tuje in nedostopno jedro, objekt, ki se ga prav ne da »objektivirati« in ki ga Lacan zapiše z *objet petit a*. Skratka, vprašanje meri na nesimbolizabilni objekt v subjektu, na tisto jedro, ki hkrati privlači in odbija, ki torej cepi našo željo in za katero nas je zato sram. Zadnje vprašanje, »vprašanje vprašanj« je Lacanov »Che vuoi?«, »Kaj (pravzaprav) hočeš?«, in odgovor nanj je lahko le sram, zardeli obraz in povešeni pogled, z eno besedo: subjekt.

Naša teza je namreč, da je natanko vprašanje v svoji obsceni razsežnosti, tj. kolikor meri na subjektovo ex-timno jedro, na tisto, kar je v subjektu »več kot on«, na *objekt v subjektu*, in kolikor je subjekt skozi njegovo brezsramnost kulpabiliziran, konstitutivno za sam subjekt. Grobo rečeno: ni subjekta brez krivde, kulpabilizacija je njegov konstituens. Subjekt je, kolikor ga je sram v razmerju do objekta, ki »je« on sam, ki je v njem več kot on. Prav to z drugimi besedami pomeni Lacanova teza, da je subjekt konstitutivno razcepljen: razcepljen je v razmerju do česa? — do objekta v sebi, do Stvari, ki ga hkrati privlači in odbija.

(Tu se Lacanova pot loči od »post-strukturalistične«: medtem ko slednja ostaja v perspektivi tega, kar je Nietzsche poimenoval »nedolžnost/nekrivda postajanja (Unschuld des Werdens)«, tj. medtem ko vidi rešitev v osvoboditvi od krivde, je po Lacanu krivda konstitutivna za subjekt.)

Povzemimo torej: subjekt je odgovor realnega (objekta, traumatičnega jedra) na vprašanje drugega. »Na začetku je bilo vprašanje«, vprašanje proizvede učinek krivde in sramu, naslovnika razcepi, ga *histerizira,* in ta učinek razcepa objekta *je subjekt:* status subjekta kot takega je histeričen, v nasprotju z novoveško filozofijo je po Lacanu subjekt subjekt kolikor *ne ve, kaj hoče,* kolikor nima odgovora na »Che vuoi?« Drugega. Zato je matem subjekta kot takega $\frac{\$}{a}$, razcepljeni subjekt, ki mu ni dostopen realni objekt (a) na mestu njegove resnice. In subjekt ostane »čisti« subjekt prav kolikor vzdrži to »krivdo«, kolikor vzdrži soočenje s traumatičnim objektom v sebi in ne popusti skušnjavi subjektivacije. To, čemur pravimo »subjektivacija« — ideološka interpelacija, kjer Drugi na nas ne naslavlja več vprašanja, marveč poziv, klic, kjer Drugi ponuja simbolni mandat, potezo, s katero naj se subjekt identificira — je prav način bega pred nakazanim neznosnim jedrom, poskus njegove osmislitve: simbolna identifikacije z I (Idealom-Jaza) zabriše razsežnost objekta. Seveda so še druge možnosti, npr. perverzna, ki je v tem, da se subjekt neposredno identificira s samim objektom in se tako znebi peze vprašanja. Pot psihoanalize pa je, da subjekt tako rekoč vrne vprašanje Drugemu: subjekt se na koncu analitičnega procesa de-histerizira ne tako, da se identificira z I, da najde svoje mesto v univerzumu simbolnih identifikacij, niti tako, da se neposredno identificira z objektom, marveč tako, da se mu lastna *nemoč* sprevrne v *nemožnost* samega Drugega, ki naslavlja nanj vprašanje, tj. da izkusi, kako je že samo polje Drugega v sebi blokirano, strukturirano okoli neke centralne nemožnosti, »antagonizma«.

Slavoj Žižek

Jon Elster, *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité,* Ed. de Minuit, Paris 1987

Da se v pričujočem prikazu opiramo na francoski prevod in ne na angleški izvirnik *(Ulysses and the Sirens,* 1979; *Sour Grapes,* 1983), razlog temu ni le lažja dostopnost francoskega prevoda, kjer sta v skupni knjigi zbrani obe razpravi, opremljeni z novim uvodom, marveč hkrati dejstvo, da nam — kot bomo skušali pokazati — prav skupno branje obeh razprav (ki ga omogoči francoski prevod) nudi ključ za njuno vsebino.

Jon Elster predstavlja tisto najboljše v analitični filozofiji: strog analitičen pristop združuje z odprtostjo »kontinentalni« tradiciji (Pascal, Descartes, Marx) in sodobni misli (Foucault, Veyne itd.). Temeljni problem njegovega dela je — kot nam pove že podnaslov — problem »mej racionalnosti«, kajpada ne v pomenu nekega obskurantističnega iracionalnega Temelja, ki bi uhajal umu, marveč v pomenu *imanentne* omejenosti t. i. racionalnega ravnanja. V tem smislu sta dve razpravi, zbrani v knjigi, simetrični: vsaka se osredotoči na »nepopolno racionalnost«, ki je — vsaj na prvi pogled — zrcalna podoba druge. »Odisej in sirene« se ukvarja z raznoterimi oblikami »vnaprejšnjega angažmaja« oziroma zaveze; naslov se seveda nanaša na znano Odisejevo prigodo, ko se je s svojo ladjo bližal otoku s sirenami. Racionalno je vedel, da mu bo, ko bo zaslišal

petje siren, racionalnost odpovedala; zato je naročil sotovarišem, naj ga privežejo na jambor in ga, karkoli jim bo že govoril ali od njih zahteval, za nobeno ceno ne poslušajo, dokler bodo v bližini siren. Na tej podlagi razdela Elster celo vrsto strategij, kako se lahko — kolikor vnaprej vemo, da nam bo v prihodnji skušnjavi racionalna presoja odpovedala — z »vnaprešnjim angažmajem« zavarujemo pred to nevarnostjo, da bomo popustili skušnjavi. Elsterjeva teza je, da je človek sicer deloma iracionalno bitje (na določeni točki mu racionalna presoja odpove), vendar je hkrati dovolj racionalen, da lahko vsaj do določene mere predvidi to iracionalnost in vnaprej tako zmanipulira situacijo, tako zakoliči prihodnje pogoje delovanja, da naredi iracionalno delovanje bolj ali manj nemogoče. Odisejeva strategija je dovolj elementarna: s tem ko se da privezati na jambor, si preprosto fizično prepreči, da bi popustil skušnjavi. Med ostalimi strategijami omenimo še javno zaobljubo: hotel bi se odvaditi kajenja, hkrati pa se bojim, da bom v prihodnje popustil skušnjavi; eden od načinov obrambe je, da se pred prijatelji javno zaobljubim, da bom nehal kaditi — če obljubo prekršim, se izpostavim posmehu, in sram pred tem posmehom bo morda močnejši od želje po kajenju... Posebej zanimiva so tu Elsterjeva izvajanja, ki zadevajo politično filozofijo oziroma problem t. i. »abdikacije oblasti«: v demokratičnih vladavinah se vodilne politične sile zavedajo nevarnosti, da bi, če bi imele preveč oblasti, tj. če njihove oblasti nič ne bi omejevalo, na določeni točki najbrž popustile totalitarni skušnjavi in začele delovati »iracionalno« (»iracionalno« s stališča optimalnih interesov družbe); zato je v sam politični sistem vgrajena vrsta »vnaprejšnjih angažmajev«, ki onemogočijo to skušnjavo (npr. obvezni ritem volitev, neodvisnost zakonodajne od izvršilne oblasti in pravosodja od obeh). Hkrati pa mora demokratični sistem vsebovati tudi vrsto nasprotnih »vnaprejšnjih angažmajev«, ki preprečijo, da bi demokratično izvoljene sile zaradi neposrednih volilnih interesov sprejemale odločitve, ki bi škodile dolgoročnim družbenim interesom (npr. odlašanje z nepriljubljenimi, a nujnimi ekonomskimi ukrepi zaradi bližnjih volitev). V tem okviru se Elster, sicer dober poznavalec Marxa (avtor knjige *Making Sense of Marx*, 1985), spoprime z marksistično problematiko odnosa vladajočega razreda do politične oblasti, konkretno z Marxovo tezo, da je včasih v interesu (družbenoekonomsko) vladajočega razreda, da politične oblasti nima sam, marveč jo prepusti nekomu drugemu: tako je npr. angleški buržoaziji v 19. stoletju bolj ustrezala politična oblast aristokracije, če naj niti ne omenjamo slavnih Marxovih analiz francoskega dogajanja 1848, kjer je buržoazija ugotovila, da lahko le izguba politične oblasti (tj. predaje politične oblasti Napoleonu III., bonapartistična diktatura) ohrani njeno ekonomsko moč. — Če se od teh konkretnih razlogov obrnemo k njihovi splošni formi, lahko ugotovimo, da imamo v »vnaprejšnjem angažmaju« opraviti z *razcepljenim* subjektom, tj. s subjektom, ki se mora z neko simbolno zavezo boriti zoper lastno »spontano« težnjo.

»Odisej in Sirene« se torej ukvarja s pojavi, ki jih običajno uvrščamo v kategorijo »slabosti volje«: s kakšnimi strategijami lahko vnaprej blokiramo nezaželjene učinke slabosti naše volje. »Grenki plodovi« pa se ukvarjajo z nasprotno obliko iracionalnosti, s presežno, premočno voljo, tj. z iracionalnostjo, ki se pokaže, ko skušamo z načrtno, smotrno, voljno dejavnostjo doseči učinke, ki lahko vzniknejo le na brez-volen, nehoten način. Ključna kategorija, ki jo Elster tukaj vpelje, je »stanja, ki so po svojem bistvu drugotna, stranski proizvodi (states that are essentially by-products)«. Tudi tukaj je Elsterjeva izhodiščna referenca neka mitična zgodba, in sicer tista — skoraj nič manj slavna od Odisejeve prigode — o kmetovalcu, ki je zapustil svojim sinovom veliko polje z napotkom, da je v polju skrit zaklad. Po očetovi smrti so se sinovi divje vrgli na delo in polje prekopali podolgem in počez, a našli niso nič; toda na ta način so polje preorali in naslednje leto jim je obilno rodilo — to je bil pravi zaklad.

Elsterjeva poanta je, da je to najdenje pravega zaklada *nujno* stranski proizvod njihove težnje, da bi našli zaklad: v delo jih je nujno gnala iluzija, da bodo našli zaklad kot predmet, zakopan na polju. Drugače povedano, če bi jim oče direktno rekel »Prekopljite polje, plod vašega dela bo nagrada!«, se sinovi ne bi spravili na delo, ampak bi raje doma lenarili ... Takšna »bistveno drugotna stanja (BDS)« so npr. ljubezen ali ugled oz. spoštovanje: skoraj odveč je omenjati lik povzpetnika, ki si na vse načine prizadeva, da bi vzbudil spoštovanje svoje okolice, pa mu to zmerom znova spodleti, in sicer prav zato, ker daje to svojo težnjo, da bi vzbudil spoštovanje, neposredno videti ter tako izpade smešen, ali lik ponesrečenega ljubimca, ki si z vrsto preočitnih postopkov prizadeva, da bi vzbudil naklonjenost ljubljenega dekleta, a je rezultat njegovih prizadevanj le žalosten posmeh. Paradoks BDS je torej v tem, da nikakor niso nepomembna, marveč praviloma tisto, za kar nam najbolj gre, tisto najlepše, kar nam daje največ veselja v življenju, toda čim si jih prizadevamo načrtno doseči, »pokvarimo igro«; edini način, da jih dosežemo, je, da si jih ne postavimo neposredno za cilj, marveč najdemo smoter v nečem drugem in se nato ta stanja proizvedejo »sama od sebe«, kot spontani stranski produkti. In mar ni lacanovski *objekt petit a* prav nek tak paradoksen objekt, ki ga lahko dosežemo le mimogrede, kot stranski učinek, prek ovinka — vse, kar lahko storimo, je, da obkrožimo njegovo (prazno) mesto, čim se mu skušamo približati kot takemu, se nam razpoči v nič.

Jedro Elsterjevega argumentiranja je v polemiki s pojasnitvami, ki ponujajo kot razloge za neko ravnanje subjektov BDS, ki jih je proizvedlo to ravnanje. Tu je poučna predvsem njegova polemika s Foucaultom *(Nadzorovanje in kaznovanje),* ki razlaga nadzorovalno-disciplinatorne ukrepe sodobnih družb z njihovimi dejanskimi posledicami (npr. cilj kaznovalne politike ni odprava zločina, marveč »produkcija« zločina kot posebne, razmejene, obvladane entitete, ki legitimira vrsto državnih aparatov): tovrstne razlage ne zadoščajo, ker neposredno preskočijo iz nekega delovanja na učinke, ki so »bistveno drugotne narave«, tj., ki a priori ne morejo biti voljno hoteni kot taki. Konkretno, lahko da je zadnja posledica oziroma dejanski učinek nadzorovalno-disciplinatorne politike »produkcija zločina« v orisanem pomenu, toda s tem ne moremo razložiti ravnanja izvrševalcev te politike, saj si le-ti a priori ne morejo postaviti kot zavestni cilj svoje dejavnosti »produkcijo zločina«: same izvrševalce nujno vodi ideologija, da skušajo s svojo dejavnostjo zločin odpraviti. Drugače povedano, razlaga nekega delovanja z njegovo »objektivno funkcijo« ni nikakršna razlaga, ker ne odgovori na bistveno vprašanje, kako je tej »objektivni funkciji« uspelo privzeti obliko motivov, ki so vodili akterje. — Na podoben način Elster polemizira s tistimi zagovorniki demokratičnih institucij, ki jih branijo v imenu BDS kot nasledkov teh institucij. Tako je npr. že Tocqueville branil porotni sistem z utemeljitvijo, da — kar zadeva sàmo sodbo — nemara ne pomeni veliko, je pa članstvo v poroti eno najbolj mogočnih vzgojnih sredstev, ki širok krog državljanov seznanja z delovanjem zakona. Elsterjev odgovor: nemara je tako, toda ključno je dejstvo, da je iluzija, po kateri porota pripomore h kvaliteti same sodbe, *nujna* za delovanje porotnega sistema. Porotnike mora voditi smoter, da prispevajo h kvaliteti sodnega procesa: če bi rekli porotnikom »vaše članstvo v poroti sicer ne bo kaj bistvenega pripomoglo k sodbi, bo pa vzgojno delovalo na vas same«, bi jih s tem povsem demotivirali za delo v poroti *in porota tudi svoje vzgojne funkcije ne bi opravila.* Vzgojni učinek porote je BDS, proizvede se lahko se kot postranski, ne-nameravani proizvod dejavnosti, ki jo vodijo drugi smotri. In kako naj se ob tem znova ne spomnimo stare marksovske argumentacije (ki jo je obnovila že Rosa Luxemburg), da pomen delavskih bojev pred revolucijo ni toliko v njihovih neposrednih ciljih kot predvsem v njihovi vzgojni funkciji, v tem, da iz neosveščene mase delavcev postopoma ustvarjajo organizirano revolucionarno silo: problem je v tem, da delavcem ne moremo

direktno reči »cilji vaših bojev v bistvu niso važni, važen je pedagoški učinek borbe« — če naj sodelovanje v bojih doseže zaželeni pedagoški učinek, ga mora nujno voditi »iluzija«, da so tisto bistveno zastavljeni cilji teh bojev.

Kot poudari Elster, je tukaj ključno predvsem dejstvo, da se ne da »varati«, ne da se reči »četudi vemo, da je bistven vzgojni učinek samega boja (ali sodelovanja v poroti), pa se delajmo, kot da je važen cilj« — čim »zares« ne verjamemo v deklarirani cilj, se zgubi tudi vzgojni učinek. — S tem smo kajpada v osrčju heglovske problematike »zvijačnosti uma« (kot to dobro ve sam Elster): »zvijačnost uma« je prav v tem, da se pravi smoter lahko realizira le kot BDS, kot ne-hoteni, ne-nameravani učinek. Vzemimo marksovsko problematiko (ki jo najdemo že pri Heglu) razvoja proizvajalnih sil: ljudje razvijajo proizvajalne sile zato, da bi proizvedli čim več materialnih dobrin, ki zadovoljujejo njihove potrebe, toda pravi smoter razvoja proizvajalnih sil je tisto, kar se ljudem prikazuje kot sredstvo, je sama »objektivacija duha« v naravni predmetnosti, obvladovanje narave. Ključno pa je — znova — dejstvo, da bi neposredna zavest o tem, da je razvoj proizvajalnih sil samosmoter, blokirala sam ta razvoj: iluzija, da razvijamo proizvajalne sile zato, da bi zadovoljili naše potrebe, je strukturno-nujna. Elsterjev očitek Heglu (prim. str. 37, opomba) je v tem, da s svojo teorijo »zvijačnosti uma« um substantivira v samostojni subjekt, ki se poslužuje individuov in njihovih motivov kot »zavestno izbranih instrumentov« za realizacijo svojih (pravih) smotrov, skratka, da je um vnaprej dani subjekt, ki razcep s sabo in padec v iluzijo »zavestno izbere« in ju torej zgolj »igra«, vedoč, da »v resnici ni tako«. Ta očitek drži, kolikor Hegla beremo na tradicionalno-metafizičen način, kot opis teleologije oziroma teodiceje uma; toda če upoštevamo, da »um« pri Heglu ni vnaprej dani subjekt, ki bi od zunaj obvladoval zgodovinski proces, marveč rezultat samega tega procesa (kot smo skušali pokazati v *Hegel in objekt*, Analecta 1985), potem ta očitek zgubi svojo podlago.

Glavna zasluga Elsterjeve teorije BDS je torej, da vztraja na ireduktibilnem *razcepu* med motivi delovanja in BDS: bistveno drugotna stanja so bistvena, tisto največ, za kar nam gre, kljub temu pa jih zgubimo, se nam izmuznejo, čim iz njih skušamo narediti direkten smoter našega delovanja. Njegova slabost pa bi bila v tem, da ni zmožen misliti sovisnosti obeh oblik »meje racionalnosti«, ki ju razvije, tj. da obe ti obliki — »slabost volje« in premočno voljo — jemlje kot dva ekstrema, na sredi med katerima, v pravi meri, naj bi se nahajal »avtonomni jaz«. Sicer se zaveda, da slabost vloje in presežna volja nista preprosto simetrični, tj. da nasprotje »slabosti volje« strogo vzeto ni premočna volja, marveč rigidna mentalnost, ki se togo drži pravil in ki je kot taka prej oblika slabosti volje, vendar vseeno sklene: »Med tema dvema ekstremoma — ki v grobem ustrezata onemu in nadjazu — je treba iskati avtonomni jaz.« (str. 10)

Fikcija avtonomnega jaza se zmerom opira na idejo o njegovi posredniški vlogi med dvema ekstremoma, med divjimi, naobvladanimi impulzi (onim) in podrejanjem subjekta rigidnim družbenim pravilom (nadjazu): avtonomni jaz obvlada nagone, vendar na reflektiran, zavesten način, ne s podrejanjem togim, iracionalnim pravilom. To fikcijo lahko spodbijemo na dva načina: najprej tako, da pokažemo, kako sta »nadjaz« in »ono« že sama v sebi posredovana, tj. kako ni šele jaz tisti, ki posreduje med njima; nato pa še tako, da pokažemo, kako je samemu »avtonomnemu jazu« kot racionalni instanci lastna neka »patološkost« oziroma iracionalnost. In prav v tem drugem bi bil pomen BDS, zato BDS in »slabost volje« nista simetrična: obstoj BDS kaže neko imanentno mejo samega »avtonomnega« racionalnega jaza, neko področje, ki je bistvenega pomena, kjer pa strategija, ki definira »avtonomni jaz« (racionalno-smotrno postopanje), odpove. Ko si racionalno-smotrno postopajoči »avtonomni jaz« prizadeva na sebi lasten način realizirati stanja, ki so »bistveno drugotne narave, postranski proizvodi«, blokira samega sebe, tj. rezultat je »patološki«.

Kar pa zadeva sovisnost obeh oblik »meje racionalnosti«, je simptomalno Elsterjevo obravnavanje Pascala in Descartesa. Elster namreč na široko obravnava Pascalovo strategijo, kako doseči verovanje (podredi se ritualu, delaj se, kot da veruješ, in vera bo prišla sama od sebe), ter Descartesovo drugo vodilo »začasne morale«, slavno prispodobo, ki nam nalaga, da moramo ravnati kot popotnik, zgubljen v gozdu: četudi ne vemo, v kateri smeri je najbližji izhod iz gozda, si moramo izbirati neko pot, neko smer, in na nji trdno vztrajati ... Presenetljivo pa je dejstvo, da ju Elster obravnava izključno kot obliki »vnaprejšnjega angažmaja« (str. 115—136): npr. Pascalovska podreditev ritualu naj bi bila v grobem homologna Odisejevi privezanosti na jambor. Tako kot Odisej ve, da bi na ravni reacionalne presoje popustil skušnjavi siren, in se tej nevarnosti izogne s tem, da se vnaprej priklene na jambor, tako naj bi tudi Pascal svetoval neverniku, ki bi rad veroval, pa se v to ne more prepričati z racionalnimi argumenti, naj se v nekakšni obliki »vnaprejšnjega angažmaja«, še preden veruje, priveže na »navado«, ki jo nalaga verovanje, naj ravna, kot da že veruje, naj si naloži breme rituala, dobrih del itd., kar mu bo kasneje prineslo vero. Naravnost neverjetno je, da Elster ne vidi, kako je ta problematika v jedru *hkrati problematika BDS:* problem Pascala je prav v tem, da je verovanje neko »bistveno drugotno stanje«, stanje, ki ga ne moremo doseči z zavestno-smotrno odločitvijo — vse, kar lahko storimo, je, da se podredimo zunanjemu ritualu in čakamo, da se notranje verovanje porodi spontano, samo od sebe, kot ne-hoteni učinek.

Še bolj v oči bijoče so stvari pri Descartesu: ko Descartes pravi, da je važno, da se odločimo za neko smer in nato na nji vztrajamo ne glede na utemeljenost začetne odločitve, mar s tem ne izda skrivnosti ideologije oziroma ideološke drže? Ideologija nam ponuja Cilje, s katerimi utemeljuje neko držo, neko ravnanje, toda pravi zastavek ideologije niso Cilji, marveč sámo to ravnanje, sama notranja konsistenca ideološke drže: kot bi rekel Descartes, ni važno, kam gremo, važno je, da nekam gremo, da zavzemamo neko konsistentno ideološko držo, in Cilj (kam gremo) je vresnici tu zgolj zato, da utemelji sàmo pot, ki vodi k njemu, da utemelji sàmo ideološko držo (npr. disciplinatorno-vzgojne učinke ideologije). Vendar si ideologija tega ne more odkrito priznati: če bi ideološkemu subjektu direktno rekli »Cilji niso važni, važna je pot, ki vodi do njih, važna je konsistentna nravna drža, ki ti jo podeljuje podrejanje ideološkim ciljem (poštenost, notranji mir, dostojanstvo)«, se subjekt kajpada sploh ne bi podal na (ideološko) pot. Podobno je s Pascalovo argumentacijo za verovanje, ko pravi (še) neverujočim, da bodo s podrejanjem religioznim pravilom že v tostranosti na dobrem: dosegli bodo notranji mir, živeli dostojanstveno življenje, ohranili moč v nesrečah ... vse to drži, toda tega nikakor ne moremo navesti kot argument za verovanje: tostrani dobiček (notranji mir in trdnost itd.) bom dosegel le, če *zares verujem* v *onstranskega* Boga, če pa si rečem »sicer ne verujem, a bom ravnal, kot da verujem, da bi tako dosegel notranji mir, trdnost in dostojanstvo«, bom pač podoben okornemu ljubimcu, ki si neposredno prizadeva doseči naklonjenost ljubljene ženske. Skratka, to, za kar gre v pascalovsko-descartesovski obliki »vnaprejšnjega angažmaja«, se da v celoti prevesti v problematiko BDS: pri verovanju so bistvena drugotna stanja, ki jih to proizvede (notranji mir in dostojanstvo itd.), toda ta stanja se proizvedejo le če zares verujemo — čim nam BDS nastopijo neposredno kot razlog verovanja, verovanje zgolj igramo in s tem zgubimo tudi BDS. Ali pri Descartesu: BDS ideološke drže je notranji mir in dostojanstvo, ki nam ga podeljuje dejstvo, da se »držimo neke poti«, toda sama ideološka drža se lahko ohrani le če nas vodi smoter, da se z njo obližemo nekemu Cilju (»izhodu iz gozda«).

Trik »vnaprejšnjega angažmaja« v njegovi Pascalovski obliki je potemtakem v tem, da je njegova vnaprejšnjost lažna. Pascal nam pravi »delaj, kot da veruješ, upogni koleno itd., in vera bo prišla sama od sebe« — zakaj, od kod bo prišla

ta vera? Iz zunanjosti verovanjskega rituala, ker že s tem, ko se podredim ritualu, »verujem, ne da bi to vedel«, tj. *nezavedno* verujem. Tu je Elster v svoji kritiki Pascala znova prekratek. Elster namreč očita Pascalu, da njegova argumentacija ne velja, saj pomeni neke vrste zavestno samoprevaro, tj. ko pride do zaželjenega rezultata (ko končno zares verujem), moram v tem trenutku nujno pozabiti na pot, ki me je pripeljala do verovanja: ko »zares verujem«, si ne morem (več) reči »moja vera je učinek tega, da sem se podredil zunanjemu religioznemu ritualu«. Česar Elster tu ne vidi, je *transferna* razsežnost, ki je na delu v »vnaprejšnjem angažmaju«: že s tem, ko predpostavim, da bom veroval, verujem, ne da bi to vedel, sem že ujet v dialektiko verovanja. Tako kot analizant, ki sicer lahko analitika zasmehuje, ga skuša prevarati, a z vsem tem le vnaprej potrjuje, da je že v transfernem razmerju do njega, tj. da mu je analitik že subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve.

Ni naključje, da se vsi glavni zgledi BDS, ki jih navaja Elster, nanašajo na transferno razmerje: ugled, ljubezen, dostojanstvo ... vse to so atributi, ki si jih subjekt ne more »pridelati« z racionalno-smotrno dejavnostjo, marveč lahko le vzniknejo kot BDS, kot ne-hoteni stranski proizvodi. Zadnji stavek Elsterjeve razprave o BDS se glasi: »Pomembno je, da nam drugotni učinki pripadajo zaradi tega, kar *smo*, in ne zaradi tega, kar *počnemo*.« (str. 98—99) To je najbolj jedrnata definicija iluzije, ki je lastna transfernemu razmerju: ko smo do nekoga v transfernem razmerju, se zdi, kot da je ta nekdo že »sam v sebi«, v svoji biti, to, s čimer fascinira, tj. kot da mu je že kot takemu, ne glede na to, kar počne, lasten ugled (ljubezen, dostojanstvo ...). In jedro zadeve je prav v tem, da se transferja ne da obvladati oziroma umetno-smotrno vzbuditi: naenkrat vznikne zaradi nečesa, kar je »v meni več kot jaz«.

Nemara je prav dejstvo, da Elster ne razpolaga s psihoanalitičnim pojmom transferja, razlog, zakaj spregleda nakazano vez med obema »ekscesoma volje«, ki sta predmet njegove razprave, tj. zakaj spregleda »bistveno drugotno stanje« sredi samega »vnaprejšnjega angažmaja«. Meja racionalnosti, edina, ki jo priznava psihoanaliza, ni neki temačni temelj, ki bi uhajal umu, marveč *je ta meja sam transfer*, transferno »prehitevanje«, lastno simbolnemu procesu kot takemu: dejstvo, da smo, čim smo v smislu, v nekem *circulus vitiosus* — vsak smisel se proizvede le tako, da je predpostavljen kot že obstoječ. V nekem pomenu to ve že sam Elster, ko išče glavnega krivca za iluzije v zvezi z BDS v »razširjeni težnji, da *iščemo smisel* vseh pojavov, v težnji, ki lahko prejme obliko poskusa, da bi *našli* nek smisel ali da bi ga *ustvarili*. Če imajo neko dejanje ali skupek dejanj blagodejne posledice, nas takoj muči skušnjava, da bi v teh posledicah videli smisel tega obnašanja in torej njegovo pojasnitev. Tako se lahko odločimo za takšno ravnanje, da bi dosegli blagodejne posledice. Toda če so te posledice bistveno drugotni učinki, bo takšna pojasnitev nasploh vzeto napačna, odločitev pa avtodestruktivna.« (str. 90) Problem je le v tem, da je ta iluzija strukturno-nujna: največja iluzija je v tem, da se lahko transferni iluziji preprosto izognemo, tj. da si lahko rečemo »mi smo tisti, ki naknadno osmišljamo kontingentne drugotne učinke« *in hkrati ohranimo smisel.*

Slavoj Žižek

G. W. F. Hegel, *Absolutna religija* Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, prevedel Ivo Štandeker

Iz bogastva, ki ga ponuja bralcu razdelek o krščanstvu *Predavanj o zgodovini religije,* izberimo le en aspekt. Heglova interpretacija krščanstva nam omogoči natančno artikulirati vez med logiko refleksije (postavljajoča, zunanja, določujoča

refleksija) in med pojmom »absolutnega« subjekta, ki ni več zavezan predpostavljeni substancialnosti, marveč je sam tisti, ki postavlja svoje substancialne predpostavke. Naša teza je namreč — grobo povedano — v tem, da je za heglovski *subjekt* konstitutivna prav *podvojitev* refleksije oziroma kretnja, s katero subjekt postavi substancialno bistvo, predpostavljeno v zunanji refleksiji.

Vzemimo zgled iz *Fenomenologije duha*, »lepo dušo«: katero je temeljno dejstvo, ki z njim Hegel zamaje pozicijo »lepe duše«? Lažnost pozicije »lepe duše« ni v njeni nedejavnosti, marveč v načinu dejavnosti, ki ga implicira sama ta pozicija nedejavnosti, v načinu, kako »lepa duša« že vnaprej tako strukturira »objektivni« svet, da lahko v njem igra vlogo krhke, nedolžne in pasivne žrtve. To je torej Heglov temeljni nauk: ko smo dejavni, ko z nekim partikularnim aktom posežemo v svet, pravo dejanje ni sam ta empirični, partikularni poseg (ali ne-poseg), marveč je pravo dejanje strogo simbolne narave, je sam način, kako vnaprej tako simbolno strukturiramo svet oziroma našo percepcijo sveta, da postane v njem možno naše dejanje, da se v njem odpre prostor za naše dejanje (ali za našo nedejavnost). Pravo dejanje je torej tako rekoč pred samim (empiričnim-partikularnim) dejanjem, je restrukturacija simbolnega univerzuma, v katerega je vpisano oziroma se bo vpisalo dejanje. Od tod je dojeti naslednje na prvi pogled enigmatično zveneče stavke iz *Fenomenologije:*

»Dejanje kot udejanjenje je torej čista forma volje, preprosta konverzija dejanskosti kot primera-pripetljaja v elementu biti v izvršeno dejanskost, konverzija načina vednosti, ki je zgolj objektiven, v način vednosti o dejanskosti kot o nečem, kar je proizvedla sama zavest.«

Preden s partikularnim posegom vsebinsko posežem v dejanskost, moram z nekim čisto formalnim aktom izvršiti konverzijo dejanskosti kot nečesa objektivno-danega v dejanskost kot izvršeno, postavljeno po meni. »Lepa duša« je tu zanimiva toliko, kolikor da videti prav ta razcep: na vsebinski ravni je nedejavna, pasivna žrtev, toda ta njena nedejavnost se že umešča v polje dejanskosti kot »izvršene«, kot strukturirane po subjektu. Tu smo seveda spet pri heglovskem razcepu med formo in vsebino, pri čemer je resnica na ravni forme: »lepa duša« s formalnim aktom tako vnaprej strukturira dejanskost, da v njej dobi mesto njena vloga pasivne žrtve. (Tu bi lahko vpeljali tudi razlikovanje med Idealom Jaza in idealnim jazom, med »konstituirajočo« in »konstituirano« identifikacijo: »lepa duša« se na ravni idealnega-imaginarnega jaza zre kot krhka, pasivna žrtev, identificira se s to svojo vlogo, v tej vlogi »si je všeč«, iz nje vleče narcistično ugodje, toda njena prava, simbolna identifikacija ni identifikacija s to imaginarno vlogo, marveč identifikacija s tisto formalno strukturo intersubjektivnega, simbolnega polja, ki ji omogoči igrati to vlogo. Drugače povedano: ta struktura intersubjektivnega prostora je prava točka njene simbolne identifikacije, je točka, *od koder* se gleda, da si lahko všeč v svoji imaginarni vlogi.)

Preden torej dejanskost dojamemo kot polje našega udejstvovanja (ali nedejavnosti), jo moramo že vnaprej dojeti kot »izvršeno«, kot strukturirano po naši dejavnosti, tj. sebe moramo že vnaprej dojeti kot formalno odgovorne-krive zanjo; drugače povedano — in tu smo kajpada pri problematiki postavljene predpostavke — subjekt v svoji partikularni-empirični dejavnosti seveda predpostavlja predmetnost oziroma »svet«, v katerem vrši svojo dejavnost, toda pogoj te njegove pozitivne-empirične dejavnosti je, da že vnaprej tako simbolno strukturira oziroma percipira svet, da se odpre prostor njegovi dejavnosti, da torej vzvratno postavi samo predpostavko svoje dejavnosti, svojega »postavljanja«. To »dejanje pred dejanjem«, s katerim subjekt postavi same predpostavke svoje dejavnosti, pa je strogo formalne narave: je čisto formalna »konverzija«, s katero dejanskost percipira oziroma sprejme kot rezultat svojega delovanja. Bistvena je ta predhodnost formalne konverzije vsebinskim posegom, po čemer se Hegel loči od »vsebinske« dialektike Marxa, kjer subjekt najprej v »dejanskem materialnem življenjskem procesu« pre-

oblikuje dano predmetnost, ji da človeško obliko, nato pa reflektira rezultate svoje dejanskosti in se tudi formalno percipira kot »avtor svojega sveta« — pri Heglu so stvari obrnjene, tj. preden subjekt »dejansko« poseže v svet, se mora formalno dojeti kot odgovoren-kriv zanj. Subjekt torej — vulgarno rečeno — »dejansko nič ne naredi«, marveč zgolj s čisto formalnim aktom sprejme nase krivdo-odgovornost za dejanskost kot za svoje delo: tisto, kar je bilo dotlej percipirano kot substancialna-pozitivna danost (»način vednosti, ki je zgolj objektiven«), je naenkrat percipirano kot rezultat dejanja samega subjekta (»način vednosti o dejanskosti kot o nečem, kar je proizvedla sama zavest«). »Na začetku« ni dejanje, marveč akt »oponašanja«, s katerim se subjekt dela, *kot da* je dejanskost, ki mu je substancialno dana, na katero naleti v njeni trdi pozitivnosti, njegovo lastno delo — isto bi lahko izpeljali v sami *Fenomenologiji duha* ob Heglovi interpretaciji Antigone (pokopni ritual kot način, kako zavest »naredi za svoje delo« sam proces biološkega razkroja, tj. mu podeli formo svobodne odločitve oz. izbire) ter v *Predavanjih o filozofiji religije* ob problematiki zla (čim je subjekt postavljen kot svoboden, zavestno delujoč, postane retroaktivno odgovoren za vse, kar mu je substancionalno dano, tj. naravna danost, ki je na sebi nedolžna, retroaktivno postane zlo — prim. *Absolutna religija*, II, 3: Določitev človeka).

Ni nam torej težko uvideti vezi med to kretnjo »izbire danega«, med kretnjo, s katero subjekt vzame nase, tj. s čisto formalno konverzijo opredeli kot svoje delo, to, kar mu je objektivno-substancinalno dano, in med prehodom zunanje v določujočo refleksijo, ki je v tem, da postavljajoči subjekt postavi same predpostavke svoje dejavnosti, svojega postavljanja: »postavitev predpostavljenega« je prav orisana kretnja formalne konverzije, skozi katero »postavimo« kot svoje delo to, kar nam je dano. In prav tako ni težko uvideti vezi med vsem tem in med heglovsko tezo, da je substanco treba dojeti kot subjekt. Pri tem heglovskem dojetju substance kot subjekta je bistven prelom med heglovskim »absolutnim« subjektom in kantovsko-fichtejevskim, še »končnim« subjektom: slednji je subjekt praktične dejavnosti, »postavljajoči« subjekt, subjekt, ki dejavno posega v svet, ki preoblikuje-posreduje dejanskost in ki prav zato ostaja zavezan tej zmerom že predpostavljeni dejanskosti; drugače povedano, kantovsko-fichtejevski subjekt je subjekt delovnega procesa, subjekt proizvodnega razmerja do predmetnosti — prav zato nikoli ne more do kraja »posredovati« vse predmetnosti in zmerom ostaja zavezan neki transcendentni predpostavki, na kateri izvaja svojo dejavnost, četudi ima ta predpostavka (kot pri Fichteju) le obliko »spodbude /Anstoß/« za našo praktično dejavnost. Heglovski subjekt pa je »absolutni« subjekt, tj. subjekt, ki ni več kot »končni« zavezan danim predpostavkam, marveč postavi same te predpostavke — kako? Prav v orisani obliki »izbire danega«, tj. skozi simbolni akt čiste formalne konverzije, s katerim naredi, kot da je dana predmetnost že njegovo delo. Napačna je torej utečena predstava, da je heglovski subjekt »še bolj dejaven« kot fichtejevski, da mu uspe tam, kjer fichtejevskemu še spodleti, tj. da mu uspe »požreti«-posredovati-ponotranjiti vso dejanskost: nasprotno, tisto, kar se doda zraven k fichtejevskemu še »končnemu« subjektu, da pridemo do heglovskega »absolutnega« subjekta, je zgolj neka čisto formalna, prazna kretnja, neko — če se že hoče — prazno nastopaštvo, s katerim se subjekt dela, kot da je tisto, na kar naleti kot na substancialno danost, že njegovo delo. Tako postane »substanca subjekt«: da subjekt s prazno kretnjo vzame nase preostanek, ki uhaja njegovemu dejavnemu posegu. Ta »prazna kretnja« pa kajpada pri Lacanu zadobi natančno določeno ime: označevalec; »prazna kretnja« je konstitutivni akt simbolizacije.

S tem hkrati postane jasna vez tega, da je treba substanco dojeti kot subjekt, s temeljno potezo dialektičnega procesa, ki je v tem, da se je v njem v nekem radikalnem pomenu zmerom že vse zgodilo in da je vse, kar se v procesu dogaja, zgolj sprememba forme, s katero vzamemo na znanje, da je to, do česar smo se dokopali, zmerom že bilo (tako npr. ukinitev razcepa ni v tem, da ga dejavno prev-

ladamo, marveč v tem, da formalno ugotovimo, da ga nikoli ni bilo): subjekt je prav ime za to čisto formalno gesto, ki »vsebinsko« nič ne doda (na »vsebinski«, substancialni ravni se je »že vse zgodilo«), ki pa se prav kot prazna gesta mora dodati zraven, če naj se sama »vsebina« v polni meri udejanji. V najčistejši obliki to izstopi ob funkciji monarha: država brez monarha je substancialna ureditev, se pravi, da je monarh točka njene subjektivacije; toda v čem je njegova funkcija? Zgolj v tem, da »da piko na i«, da s svojim podpisom izvrši formalno kretnjo, s katero vzame nase vsebinske odločitve, ki mu jih predložijo ministri in svetovalci, tj. jih naredi za izraz svoje subjektivne volje. Monarh je subjekt *par excellence* le dokler se omeji na čisti formalni akt subjektivne odločitve: čim hoče nekaj več, čim se ubada z »vsebinskimi« vprašanji, pade na raven svojih svetovalcev in država regredira v substancialnost.

— Toda interpretacije procesa refleksije, ki smo jo tukaj tako rekoč spontano predpostavili, se drži neka poenostavitev, na katero je že pred dvajsetimi leti opozoril Dieter Henrich (v *Hegel im Kontext).* Gre za to, kako tolmačiti prehod postavljajoče v zunanjo refleksijo. To običajno, zgrešeno tolmačenje se glasi nekako takole: postavljajoča refleksija je dejavnost bistva kot čistega gibanja posredovanja, ki postavlja pojavnost, tj. je tisto negativno gibanje, ki sleherno neposredno danost ukine in postavi kot »zgolj pojav«; toda to refleksijsko ukinjanje neposrednosti oziroma njeno postavljanje kot »zgolj pojava« je sàmo v sebi zavezano pojavnosti, rabi pojavno danost kot izhodišče, podlago, na kateri vrši svojo negativno dejavnost; skratka, refleksija predpostavlja pozitivno pojavnost, ki jo (nato) posreduje, ukinja, postavlja kot zgolj-pojav. (Da bi ponazorili to predpostavljanje, vzemimo klasični kritično-ideološki postopek, ki neko ideologijo razgradi tako, da jo dà videti kot »zgolj ideološki videz«, učinek-izraz nekih njej zakritih procesov: takšen kritičen postopek je čisto negativno gibanje, ki zmerom že *predpostavlja* neko »spontano«, »nereflektirano« ideološko samodoživljanje v njegovi pozitivni danosti). In prehod postavljajoče v zunanjo refleksijo naj bi bil prav v tem, da se postavljajoča refleksija zave, kako je zmerom zavezana neki predpostavljeni, zunanji danosti, ki jo posreduje-ukinja skozi svojo refleksijsko dejavnost: skratka, v tem, da postavljanje izkusi lastne predpostavke. — V nasprotju s tem običajnim tolmačenjem je torej že Henrich pokazal, kako *celotna dialektika postavljanja in predpostavljanja še pade v postavljajočo refleksijo* — vzemimo npr. Fichteja kot filozofa postavljajoče refleksije *par excellence:* subjekt s svojo produktivno dejavnostjo »postavlja«, ukinja-posreduje, preoblikuje predmetnost, jo pretvarja v »zgolj videz«, v očitovanje lastne ustvarjalne moči, toda to postavljanje je zmerom zavezano neki predpostavki, tj. predpostavi predmetno danost, na kateri vrši svojo negativno-negirajočo dejavnost. Drugače povedano, dialektika postavljanja-predpostavljanja bi ustrezala subjektu delovnega procesa, subjektu, ki s svojo negativno dejavnostjo posreduje-oblikuje predpostavljeno predmetno danost, jo pretvarja v opredmetenje samega sebe, torej končnemu, ne še »absolutnemu« subjektu.

Če pa je tako, če celotna dialektika postavljanja in predpostavljanja še pade v postavljajoče refleksijo, v čem je potem prehod postavljajoče v zunanjo refleksijo? Ne le v tem, da bistvo predpostavlja predmetno pojavnost kot podlago in izhodišče svojega negativnega gibanja posredovanja, marveč v tem, da bistvo predpostavi *samo sebe kot svoje drugo, v formi zunanjosti, vnaprejšnje predmetne danosti,* se pravi v obliki neposred(ova)nosti. V zunanji refleksiji smo, ko se bistvo — gibanje absolutnega posredovanja, čista, samonanašajoča se negativnost — predpostavi v obliki neke nasebne, gibanju posredovanja izvzete bitnosti: precizno heglovsko rečeno, v zunanji refleksiji smo, ko bistvo ne le predpostavi svoje drugo (predmetno-pojavno neposrednost), marveč predpostavi *samo sebe* v obliki drugosti, v obliki sebi tujega Nasebja. Če naj znova vzamemo zgled, ki je toliko zavajajoč, kolikor je preveč konkreten, tj. kolikor že predpostavlja, da smo iz analize čistih logičnih kategorij prešli konkretno zgodovinsko vsebino: feuerbachovska analiza religiozne odtujitve. Ta odtujitev, ki ima formalen ustroj zunanje refleksije, ni v

tem, da bi človek — dejavno bitje, ki postavlja predmetnost, ki povnanja svoje bitne moči v predmetih — predmetnost že predpostavljal kot dano, marveč v tem, da samega sebe, svojo lastno negativno moč, predpostavi v obliki zunanje predmetnosti, kot neko tuje bitje (»Boga«): »Bog« je sam človek, človekovo bistvo, čisto, absolutno gibanje posredovanja, samonanašajoča se negativnost, kolikor človek dojame lastno bistvo v obliki zunanjosti, kot tuje, neposredno dano Nasebje.

In veliki, a praviloma spregledani nauk Heglove dialektike refleksije je, da lahko o razliki videz/bistvo govorimo šele kolikor se sàmo bistvo na orisani način v sebi razcepi, kolikor bistvo predpostavi sàmo sebe kot tuje, kot svoje Drugo: če bistvo ni v sebi razcepljeno, če v skrajni odtujitvi ne izkusi sàmo sebe kot tujo Bitnost, potem pade sama razlika pojav/bistvo. Prav ta samorazcep bistva pa pomeni, da je bistvo subjekt in ne zgolj substanca: »substanca« bi namreč — spet grobo poenostavljeno — bilo bistvo, ki se reflektira v pojavni predmetnosti, gibanje posredovanja-ukinjanja-postavljanja te predmetnosti, subjekt pa je substanca, kolikor se ta v sebi razcepi in izkusi sàmo sebe kot tuje, dano Nesebje. Nekoliko paradoksno bi lahko zadevo formulirali v obliki tavtologije, da je subjekt *substanca, kolikor se izkusi kot substanca* (tj. kot nasebna, tuja, dana, zunanja, pozitivna Bitnost). Brez tega samorazcepa bistva sploh ni od bistva razlikovanega mesta, kjer bi se bistvo lahko pojavilo kot videz: bistvo se lahko pojavi v nekem videzu le kolikor je sàmo sebi zunanje.

In v čem je potemtakem prehod zunanje v postavljajočo refleksijo? Če ostajamo na ravni običajnega tolmačenja, ki mu je prehod postavljajoče k zunanji refleksiji enak prehodu postavljanja k predpostavljanju, so stvari kajpada jasne: izkusiti je treba le, kako je že sama predpostavka postavljena, pa smo že dosegli pojem določujoče refleksije, tj. refleksije, ki retroaktivno postavlja svoje lastne predpostavke. Tako bi npr. dejavni subjekt, ki posreduje-negira-formira predpostavljeno predmetnost, moral le izkusiti, kako ni ta predpostavljena predmetnost po svojem ontološkem statusu nič drugega kot predpostavka njegove dejavnosti, kako je tu, kako biva le zanj, le zato, da na njej vrši svojo posredujočo dejavnost, kako je torej skozi njegovo dejavnost postavljena sama njena predpostavka. Narava, predpostavljeni predmet dela, je že »po svoji naravi« predmet dela, je torej kot predpostavka dela ontološko opredeljena s horizontom dela, torej postavljena kot taka. — Če pa upoštevamo, da zunanja refleksija ni zgolj v tem, da je postavljanje že zavezano neki predpostavki, marveč v tem, da se samo bistvo predpostavi kot svoje drugo, se stvari nekoliko zapletejo.

Na prvi pogled so stvari tudi tukaj jasne; vzemimo znova feuerbachovsko analizo religiozne odtujitve. Mar ne bi bil prehod zunanje v določujočo refleksijo preprosto v tem, da človek prepozna v »Bogu«, v tej zunanji, nadrejeni, tuji entiteti, sprevrnjeni odsev svojega lastnega bistva, svoje lastno bistvo v formi drugosti, potemtakem »refleksijsko določitev« svojega lastnega bistva? In da se (človek) tako afirmira kot absolutni subjekt? Kaj pri tem ne gre?

Da bi to pojasnili, se vrnimo k problemu refleksije: ključ za dojetje prehoda zunanje v določujočo refleksijo nam daje dvojnost refleksije, tj. to, da v logiki refleksije refleksija poteka na dveh ravneh: (1) najprej je refleksija oznaka za preprosto razmerje bistva in videza, kjer je videz refleksija bistva, se pravi, kjer je bistvo tisto negativno gibanje posredovanja, ki postavlja in hkrati ukinja svet videza — tu smo še na ravni kroga postavljanja in predpostavljanja, tj. bistvo postavlja videz in ga hkrati predpostavlja kot izhodišče svojega negativnega gibanja; (2) s povsem drugo refleksijo pa imamo opraviti, čim preidemo iz postavljajoče k zunanji refleksiji. Tu termin »refleksija« označuje odnos med bistvom kot samonanašajočo se negativnostjo, absolutnim posredovanjem, in bistvom, kolikor predpostavi sàmo sebe v sprevrnjeni-odtujeni obliki substancialne neposrednosti, kot transcendentno entiteto, *izvzeto* gibanju refleksije (zato je tu refleksija zunanja, zunanje zrcaljenje, ki ne zadeva samega bistva). In prehod zunanje v določujočo refleksijo je zgolj v tem, da se to razmerje dveh momentov — bistvo

kot gibanje samoposredovanja, samonanašajoča se negativnost; bistvo kot substancialna danost — izkusi prav *kot refleksija,* tj. da se izkusi, kako ni podoba substancialno-neposrednega bistva nič drugega kot sprevrnjena-odtujena refleksija bistva kot čistega gibanja negativnosti. Šele ta druga refleksija je strogo vzeto »refleksija-v-sebi« bistva, refleksija, v kateri se bistvo podvoji in tako reflektira sàmo v sebi, ne le v videzu. Ta druga refleksija je *podvojena* refleksija: na ravni »elementarne« refleksije, refleksije v pomenu (1), je bistvo preprosto zoperstavljeno videzu kot sila absolutne negativnosti, ki posreduje-ukinja-postavlja njegovo neposred(ova)nost, tista negativna sila, ki videz naredi za »zgolj videz«, na ravni podvojene refleksije pa gre za to, da se bistvo kot bistvo reflektira v formi predpostavke, v formi substancialne danosti oziroma neposred(ova)nosti — refleksija bistva v sebi je neka neposred(ova)nost, ki ni zgolj videz, marveč sprevrnjena-odtujena podoba samega bistva, drugače povedano, neka predpostavka, ki ni zgolj postavljena s strani bistva, marveč v nji bistvo predpostavi sàmo sebe kot postavljanje.

Odnos teh dveh refleksij pa — kot smo že nakazali — ni preprosto zaporeden, ni tak, da bi elementarni refleksiji sledila še druga, podvojena refleksija, marveč je v nekem radikalnem pomenu druga refleksija pogoj prve: šele podvojitev bistva, refleksija bistva v sebi, odpre polje videza, v katerem se lahko bistvo reflektira. In od tod, iz nujnosti te podvojene refleksije, lahko odgovorimo na vprašanje, kje »ne gre« orisani feuerbachovski model prevlade zunanje refleksije, ki je v tem, da subjekt prepozna v odtujenem substancialnem bistvu sprevrnjeno podobo lastnih bitnih moči: preprosto povedano, podoba religije, ki jo implicira ta model, ustreza razsvetljenski podobi judovstva — vse-močni bog kot sprevrnjena podoba odtujenih človekovih bitnih moči ipd.; kar takšnemu razumevanju uide, je temeljni motiv krščanstva, *božje* učlovečenje. Ne zadošča feuerbachovska teoretska gesta, s katero ugotovimo, da je bog kot tuje bistvo le človekova posredujoča, negativna moč v podobi svoje drugobiti, marveč se mora to dejanstvo *reflektirati v samem bogu;* drugače povedano, ne zadošča reči, da je »človek resnica boga«, da je subjekt resnica odtujene substancialne bitnosti, ne zadošča, da se subjekt prepozna-reflektira v tej bitnosti kot v svojem sprevrnjenem odsevu, marveč se mora sama ta bitnost v sebi razcepiti in »poroditi« subjekt, tj. sam bog mora »postati človek«.

Glede na dialektiko postavljanja in predpostavljanja to pomeni, da ne zadošča reči, kako mora subjekt postaviti same svoje predpostavke, marveč se mora *predpostaviti kot postavljajoč.* Natančneje: subjekt »postavi svoje predpostavke« tako, da se že v njih predpostavi oziroma reflektira kot postavljajoč. Vzemimo dva zgleda: monarha in Kristusa. Subjekti kot državljani so neposredno vzeto zoperstavljeni substancialni danosti Države, ki jih opredeljuje kot konkretna mreža družbenih razmerij. Kako lahko »prevladajo« to drugost-tujost Države, substancialne predpostavke svojega subjektivnega delovanja-»postavljanja«? Ne tako, da — kot bi se glasila marksistična vizija — njeno tujost razrešijo v presojni mreži družbenih razmerij, tj. da jo postavijo kot »svoje delo«, marveč tako, da sàmo svobodno subjektivnost reflektirajo vanjo v točki monarha, se pravi tako, da v sami Državi predpostavijo kot njeno »točko prešitja«, kot točko, ki ji podeljuje dejanskost, točko svobodne subjektivnosti, točko monarhovega praznega »Hočem!«. Iz te dialektike bi lahko lepo izpeljali dvojni pomen termina »subjekt«, ki v francoščini še ostreje izstopi kot v slovenščini: »svobodni dejavnik« in »podložnik« — subjekti se udejanijo kot »svobodni dejavniki« le skozi samopodvojitev, le kolikor čisto formo svoje svobode »projicirajo« v osrčje same njim zoperstavljene substance, v subjekta-monarha, ki je formalno na čelu države. Drugače povedano, *subjekti so subjekti le kolikor predpostavijo, da je njim zoperstavljena substanca (Država) že subjekt (Monarh), ki so mu podložni.* Tu bi morali popraviti oziroma dopolniti prejšnjo analizo: prazna kretnja, akt formalne konverzije, prek katerega se substanca subjektivira, ni preprosto porazdeljen med subjekte oziroma lasten vsa-

kemu med njimi, marveč je osredinjen v neki izjemi, v Enemu, ki vzame nase to, da je — kot heglovski monarh — zgolj bebec, ki ponavlja prazno kretnjo subjektivacije, tj. ki substancialni vsebini zgolj dodaja formo svojega »Hočem«. In homologno je s Kristusom: subjekti prevladajo tujost (judovskega) boga ne tako, da ga neposredno razglasijo za svojo tvorbo, marveč tako, da v samem bogu predpostavijo točko učlovečenja, tj. da Bog-Oče rodi Sina-Kristusa. Človekova svoboda je možna le kolikor je svobodno postavljanje predpostavljeno v samem bogu:

»Subjektivnost ima to določitev postavljanja, da jaz postavljam. To postavljanje, ukrepanje itn. se dogaja skozi mene, pa naj bo vsebina kakršnasibodi; *proizvajanje* sàmo je s tem *enostranska določitev* in produkt je *le* nekaj postavljenega, kot tak ostane le v abstraktni svobodi. Tisto vprašanje se potemtakem glasi, ali subjekt s svojim postavljanjem tega ne more proizvesti. To *postavljanje* mora po bistvu biti *predpostavka*, tako da je tisto postavljeno tudi *na sebi*. Enotnost subjektivnosti in objektivnosti, ta božja enotnost mora biti kot predpostavka za moje postavljanje; šele potem ima le-to neko *vsebino*... /človek/ lahko le ukrepa s predpostavko, da dobro uspeva na sebi in za sebe, da ni le nekaj postavljenega, temveč da je po svoji naravi objektivno. Predpostavka je bistvena določitev.« (*Absolutna religija*, str. 49)

To je smisel Kristusovega prihoda, smisel njegovega »Zgodilo se je!«: če naj učlovečenje — brez tega bi subjekti ostali zavezani svoji končnosti, za zmerom izročeni tuji substancialnosti, ujeti v svoje predpostavke. — In od tod se lahko vrnem k naši precizaciji prehoda od zunanje k določujoči refleksiji: prehod je natanko v tem, da se naša subjektivna svoboda, naše postavljanje, reflektira v sàmo tujo substancialnost, kot njena lastna »refleksijska določitev«.

*

V luči pravkar povedanega postane nemara vsaj nekoliko jasneje, kako radikalen je korak, ki ga Lacan opredeli kot pokazatelj konca psihoanalitičnega procesa, tj. »subjektivna destitucija«. V tej »destituciji« gre prav za to, da se subjekt ne predpostavi več kot subjekt, da tako rekoč izniči učinke akta formalne konverzije, s katerim postavi danost kot lastno delo, akta simbolizacije, s katerim je »osmišljena« realnost, in da sprejme realno v njegovi bebavi danosti, da ohrani razmik med realnim in aktom njegove simbolizacije. Cena za to je kajpak, da se hkrati zniči kot subjekt, saj je — v tem bi bil nauk Hegla — subjekt subjekt le kolikor se skozi dvojno refleksijo predpostavi kot absoluten.

Slavoj Žižek

D. A. F. de Sade

Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci

Ponujam vam velike ideje: poslušali jih boste, premišljevali boste o njih, čeprav vam vse ne ugajajo, jih bo vsaj nekaj ostalo, v nečem bom pripomogel k napredku razsvetljenstva in zadovoljen bom s tem. Ne skrivam, da mi je hudo, ko vidim, kako počasi poskušamo priti do cilja, skrbi me, ker čutim, da smo tik pred tem, da ga še enkrat zgrešimo. Ali mislite, da bomo ta cilj dosegli, ko nam bodo dali zakone? Nikar si ne predstavljajte tega! Kaj bi počeli z zakoni brez religije? Potrebujemo kult, kult za značaj republikanca, ki je daleč od tega, da bi bil zopet tak kot v starem Rimu. V stoletju, ko smo tudi prepričani, da mora religija sloneti na morali in ne morala na religiji, potrebujemo religijo, ki se mora skladati z moralo, ki naj bo njeno nadaljevanje, in ki jo lahko in mora s poviševanjem duše vedno vzdrževati na stopnji dragocene svobode, ki je zanjo dandanašnji edini idol. Sprašujem torej, ali lahko predpostavljam, da svoboda Titusovega sužnja, podlega glumača iz Judeje, ustreza svobodnemu in bojevitemu narodu, ki se je ravnokar prerodil. Ne, rojaki moji, vi ne mislite tako. Če bi se Francoz na svojo nesrečo še vedno izgubljal v temnem krščanstvu z oholostjo, tiranstvom, despotizmom duhovščine, z vedno znova porajajočimi se grehi v umazani hordi na eni strani in s podlostjo, kratkovidnostjo, plehkostjo dogem in misterijev te ničvredne in izmišljene vere na drugi strani, ki otopijo ponos republikanske duše, bi kaj hitro zapadel pod jarem, ki se ga je ravnokar s svojo energijo otresel.

Ne pozabimo, da je bila otročja vera najboljše orožje v rokah naših tiranov: eno izmed njenih poglavitnih načel je bilo: *daj cesarju, kar je cesarjevega.* Toda mi smo Cezarja vrgli in mu nočemo ničesar vrniti. Zaman bi si domišljali, da bo mišljenje zaprisežene duhovščine drugačno od mišljenja duhovščine, ki se je uprla, da bi zaprisegla republiki; nekaterih državniških napak se nikoli ne odvadi: Vaši duhovniki bi v manj kot desetih letih s pomočjo krščanske vere njene praznovernosti, predsodkov, kljub svoji prisegi in uboštvu dobili nazaj oblast nad dušami, ki so se jih že bili polastili; zopet bi vas priklenili na kralje, kajti moč le-teh je vedno podpirala moč drugega, in vaša republikanska zgradba bi se sesula, ker bi ji zmanjkalo temeljev.

O vi, ki imate koso v rokah, zadenite poslednji udarec drevesu praznovernosti, ne zadovoljite se s tem, da oklestite veje: popolnoma izkoreninite rastilno, ki ima tako nalezljive učinke; bodite popolnoma prepričani, da vaš sistem svobode in enakosti preveč odkrito nasprotuje ministrom Kristusovih oltarjev, da ne bi bilo vedno vsaj enega, ki bi ga v dobri veri sprejel ali koga, ki bi ga skušal omajati, čim bi mu uspelo dobiti nazaj nekaj oblasti nad dušami. Kateri duhovnik ne bi storil vsega, kar je v njegovi moči, da bi zopet pridobil zaupanje in vpliv, ki so mu ga vzeli, zlasti če stanje, v katerega so ga spravili, primerja s stanjem, ki ga je užival nekoč? In koliko nebogljenih, boječih bitij bo zopet postalo suženj tega ambicioznega tonzuriranca! Zakaj si ne predstavljamo, da se neprijetnosti, ki so že obstajale, lahko spet pojavijo? Ali niso bili v otroštvu krščanske Cerkve duhovniki to, kar so danes? Vidite, kam smo prišli: kdo pa jih je pripeljal sem? Ali niso bila to sredstva, ki jim jih je nudila vera? Torej, če je ne prepoveste popolnoma, te vere, bodo tisti, ki jo oznanjajo in ki imajo še vedno enaka sredstva, kmalu prišli do istih ciljev.

Torej za vedno uničite vse, kar lahko nekega dne uniči vaše delo. Pomislite, sad vašega dela, namenjen samo vašim vnukom, zato je vaša naloga, stvar vaše poštenosti, da jim ne zapustite nobene nevarne kali, ki bi jih zopet lahko potisnila v kaos, iz katerega tako težko pridemo. Predsodki se že izgubljajo, ljudstvo se že odpoveduje katoliškim nesmislom, je že odpravilo svetišče, pometalo malike. Zmenjeno je, da je poroka le še civilno dejanje. Polomljene spovednice služijo za javna ognjišča, domnevni verniki, ki so zapustili apostolsko pojedino, prepuščajo testene bogove mišim. Francozi, nikar ne odnehajte: cela Evropa, ki že drži roko na obvezi, ki ji zatiska oči, pričakuje od vas trud, ki ji bo obvezo strgal s čela. Podvizajte se: ne dajte *svetemu Rimu,* ki se otepa na vse strani, da bi zatrl vašo energijo, ne dajte mu časa, da bi si mogoče ohranil še nekaj prozelitov. Brez usmiljenja udarjate po njegovi prevzetni in tresoči glavi in v manj kot dveh mesecih naj drevo svobode, ki meče senco na ostanke stolice svetega Petra, pokrije s težo svojih zmagovitih vej vse zaničevanja vredne malike krščanstva, ki so jih predrzno postavili tako na Katovem kot na Brutovem truplu.

Francozi, ponavljam, Evropa pričakuje od vas, da jo hkrati rešite *žezla* in *kadilnice.* Védite, da je nemogoče, da bi jo osvobodili izpod kraljevega tiranstva, ne da bi hkrati potrgali uzde verskemu praznoverju: vezi enega so preveč tesno povezane z vezmi drugega, da bi pustili eno od obeh preživeti, kajti kmalu bi padli pod vpliv tistega, ki ste ga pozabili pretrgati. Republikanec ne sme poklekniti niti pred imaginarnim bitjem niti pred podlim lažnivcem: sedaj sta njegova edina bogova *pogum* in *svoboda.* Rim je propadel, kakor hitro se je v njem začelo oznanjati krščanstvo, in Francija bo izgubljena, če se ga bo v njej še častilo.

Pozorno naj se proučijo absurdne dogme, grozljivi misteriji pošastne ceremonije, nemogoča morala odvratne religije, in videlo se bo, ali lahko ustreza republiki. Ali lahkoverno mislite, da bi se pustil prepričati mnenju človeka, ki bi ga bil ravnokar zagledal pri nogah bedastega Jezusovega duhovnika? Ne, seveda ne! Ta, vedno malovreden človek se bo v svojih nizkotnih namerah vedno držal grozot starega režima; kakor hitro se je lahko podvrgel neumnostim neke plehke vere, kot jo mi po neumnosti priznavamo, mi ne sme več diktirati zakonov in me poučevati; zame je samo še suženj predsodkov in praznoverja.

Če se hočemo prepričati, da je to res, poglejmo tistih nekaj oseb, ki ostajajo navezane na nesmiselni kult naših očetov. Videli bomo, če niso že vsi nespravljivi sovražniki sedanjega režima, videli bomo, ali ni prav med njimi v celoti zajeta kasta *rojalistov* in *aristokratov,* ki jih upravičeno zaničujemo. Naj suženj kronanega razbojnika poklekne pred papirnatim malikom, tak predmet je za njegovo blatno dušo, kdor hoče služiti kraljem, mora oboževati bogove! Toda mi, Francozi, mi, rojaki moji, mi naj se še pohlevno plazimo v preziranja vrednih okovih? Rajši tisočkrat umremo, kot pa da bi se pustili znova vkovati vanje! Ker že mislimo, da je kult potreben, posnemajmo Rimljane: dejanja, strasti, junaki, ti so bili pri njih spoštovani. Taki maliki so dušo dvigovali in jo navduševali, še več: dajali so ji lastnosti spoštovanja vrednega bitja. Oboževalec Minerve je hotel biti previden. Pogum je bil v srcu tistega, ki so ga videli ob Marsovih nogah. Niti enemu samemu božanstvu teh velikih mož ni primanjkovalo energije, vsi so posredovali ogenj, ki jih je razvnemal v dušo tistega, ki jih je častil; in ker so upali, da bodo nekega dne tudi oni sami oboževani, so želeli postati vsaj tako veliki kot tisti, ki so ga imeli za vzor. Kaj pa najdemo v bednih krščanskih bogovih? Kaj vam nudi, vas sprašujem, ta neumna vera?[1] Ali vam je bedni lažnivec iz Nazareta porodil kakšne velike ideje? Njegova umazana in odvratna mati, nečista Marija, vam je ona vzbudila kakšne vrline? In, ali najdete pri svetnikih, ki krasijo njegov Elizej, kakšen vzor za veličino herojstev ali čednosti? Res je, da ta neumna vera ne pripomore nič k velikim idejam, da noben umetnik ne more uporabiti njenih lastnosti pri postavljanju spomenika; v samem Rimu je večina polepšav in okraskov v papeževi palači narejenih po poganskih vzorih, in dokler bo svet stal, bo le poganstvo vzpodbujalo polet velikih mož.

Ali bomo v čistem teizmu našli več vzpodbud za veličino in za povzdignjenost? Ali bo usvojitev utvare, ki bo s tem, da bo naši dala ravno toliko energije, kot jo potrebujemo za republikanske vrline, človeka pripeljala do tega, da bo te vrline vzljubil in jih izvajal? Nikar si ne mislimo tega, sedaj smo se že streznili in sedaj je ateizem edini sistem. Ker je gibanje lastno materiji, smo sproti, ko nam je postajalo jasno, čutili, da potrebna gonilna sila, ki bo gibanje spravila v pogon, postaja iluzorna stvar in da vse, kar je obstajalo, preden se je gibalo po svoji naravi, ni potrebovalo motorja, čutili smo, da je ta namišljeni bog, ki so si ga bili izmislili iz previdnosti prvi zakonodajalci, le še eno sredstvo v njihovih rokah, da nas priklenejo, in da če si pridržijo pravico, da govori samo fantóm, bi oni lahko njemu položili na jezik samo tisto, kar bi podprlo smešne zakone, s katerimi so nas nameravali zasužnjiti. Likung, Numa Pompilius, Mojzes, Jezus Kristus, Mohamed, vsi ti véliki sleparji, veliki despoti naših idej so znali božanstva, ki so jih ustvarjali, združiti s svojimi neizmernimi ambicijami in nekateri so celo podjarmili narode z odobritvijo teh bogov in so, kot vemo, vedno skrbno pazili, da so jih spraševali ob pravi priliki ali pa do so jim narekovali odgovore, za katere so mislili, da jim lahko pomagajo.

Danes moramo torej enako prezirati tako ničevega boga, ki so ga oznanjali lažnivci, kot vse verske premetenosti, ki izvirajo iz tega, da smo ga po neumnem prevzeli; s to igračo ne morete več zabavati svobodnih ljudi. Naj torej popolno ukinjenje kultov pride med principe, ki jih propagiramo po celi Evropi. Ne zadovoljimo se s tem, da lomimo žezla, za vse večne čase spremenimo malike v prah; od supersticije do rojalizma[2] je bil vedno le korak. Že mora tako biti, očitno, kajti eden izmed prvih zakonov pri cerkvenem kronanju kraljev je bila vedno ohranitev prevladujoče vere kot politične osnove, ki naj bi najbolje podpirala njihov prestol. Kakor hitro pa se ta prestol sesuje, na srečo za zmeraj, nikar ne omahujmo, in na isti način iztrebimo tudi tisto, kar mu je nudilo oporo.

Da, državljani, vera je inkoherentna s sistemom svobode, to ste občutili. Svoboden človek se ne bo nikoli uklonil krščanskim bogovom, njegove dogme, obredi, misteriji ali morala ne bodo republikancu nikoli ustrezali. Še malo se potrudite, ker se trudite, da bi uničili vse predsodke, ne pustite, da bi se kateri obdržal, kajti en sam zadošča, da se vsi povrnejo. Koliko bolj moramo biti prepričani o njegovem povratku, če je že tisti, ki mu pustite živeti, prav gotovo zibelka vseh ostalih! Nehajmo misliti, da vera lahko človeku koristi. Imejmo dobre zakone in bomo lahko shajali brez vere. Toda narod vero potrebuje, pravijo, razvedri ga, brzda ga. Hvala bogu! V tem primeru nam torej le dajte vero, ki je primerna za svobodne ljudi. Vrnite nam poganske bogove. Prav radi bomo častili Jupitra, Heraklesa ali Palas Ateno, vendar nočemo več bajeslovnega stvarnika vesolja, ki se giblje samo po sebi, nočemo več boga, ki je brez širine in vendar vse napolnjuje s svojo neizmernostjo, vsemogočnega boga, ki pa nikoli ne uresniči tistega, kar bi si želel, prevzvišeno dobrega bitja, ki ljubi red v vladanju, kjer pa je vse v neredu. Ne, nočemo boga, ki kvari naravo, je oče zmešnjav, ki vzpodbuja človeka, da se predaja grozotam. Ob takem bogu nas od groze spreletava srh, za vedno ga porinemo v pozabo, od koder ga je nesramni Robespierre hotel potegniti.[3]

Francozi, nadomestimo tega nevrednega fantoma z impozantnimi maliki, ki so iz Rima naredili gospodarja sveta, z vsemi krščanskimi idoli pa ravnajmo tako, kot smo ravnali s kralji. Embleme svobode smo postavili nazaj na temelje, ki so nekoč podpirali tirane. Prav tako vrnimo podobo vélikih mož na piedestale pridaničev, ki jih časti krščanstvo.[4] Ne bojmo se več vpliva ateizma na podeželju: ali niso kmetje začutili potrebe, da bi uničili katoliški kult, ki je tako nasproten pravim principom svobode? Ali niso brez strahu, kakor brez bolečine gledali, kako so podirali njihove oltarje in župnišča? Ah! Verjemite, da se bodo prav tako lahko odpovedali smešnemu bogu. Na najbolj vidna mesta v svojih domovih bodo postavili kipe Marsa, Minerve in Svobode, ob njih bodo vsako leto priredili praznik,

državljanu, ki bo najbolj zaslužen za domovino, bodo podelili državljanski venec. Ob vstopu v samoten gozd bodo pod kmečkim templjem postavili Venero, Poroko in Ljubezen, ki bodo sprejemale darove ljubimcev, tam bo lepota z roko Gracije kronala stanovitnost. Če boš hotel biti vreden te krone ne bo dovolj samo, da boš ljubil, ampak boš moral biti tudi zaslužen za to: junaštvo, talent, človečnost, plemenitost, trdna državljanska zavest, to bodo vrline, ki jih bo moral ljubimec položiti k nogam svoje ljubice in le-te bodo popolnoma enakovredne poreklu in bogastvu, vrlinam, ki jih je nekdaj zahtevala neumna oholost. Iz tega kulta se bo razcvetelo vsaj nekaj vrlin, medtem ko se iz tistega, ki smo ga poniglavo izpovedovali, porajajo samo zločini. Ta kult bo v skladu s svobodo, ki ji služimo, oživil jo bo, vzdrževal in podžigal, medtem ko je teizem v svojem bistvu in po svoji naravi najhujši sovražnik svobode, ki smo ji vdani. Ali je bila v poznem rimskem cesarstvu, ko so uničevali poganske malike, prelita ena sama kaplja krvi? Revolucija, ki jo je pripravila neumnost naroda, ki je zopet postal suženj, je nastala brez najmanjše ovire. Kako se le moramo bati, da bi bilo filozofsko delo strašnejše kot despotovo? Samo duhovniki še privabljajo k nogam boga ta narod, ki se ga tako bojite prosvetliti. Odženite ga od njega in krinka vere bo sama odpadla. Verjemite, da bo to ljudstvo, ki je veliko bolj pametno, kot si vi mislite, in ki je že sito tiranstva, kmalu tudi prosto okov praznoverja. Bojite se ga, če nima okov: kakšna prenapetost! Ah, verjemite, državljani, tistega, ki ga dejanski meč pravice ne ustavi, ga ne bo ustavil niti moralni strah pred mukami v peklu, iz katerih se že od otroštva norčuje. Skratka, naš teizem je povzročil že veliko hudodelstev, nikoli pa ni nobenega preprečil. Če je res, da strasti zaslepljujejo, da učinkujejo tako, da nam čez oči spustijo oblak, ki nam skriva nevarnosti, ki obdajajo strasti, kako naj potem sklepamo, da tisti, ki so daleč od nas, tako kot so kazni, ki jih napoveduje vaš bog, lahko razpršijo ta oblak, ki ga ne more razpršiti niti sam meč pravice, ki vedno lebdi nad našimi strastmi? Če je torej dokazano, da ideja o bogu kot dodatna zavora ni več potrebna, če je dokazano, da je po drugih učinkih nevarna, se sprašujem, čemu torej lahko še služi in na kakšne motive bi se lahko še opirali, da bi podaljšali njen obstoj. Ali mi boste rekli, da nismo še dovolj zreli, da bi našo revolucijo tako očitno utrdili? Ah, dragi sodržavljani, pot, ki smo jo prehodili od leta 89 je bila še kako težja od tiste, ki nas še čaka, in pri tem, kar vam predlagam, moramo veliko manj izdelovati mnenje, kot pa smo se to že bili naučili v vseh smislih od časa, ko smo porušili Bastiljo. Verjeti moramo, da je ljudstvo dovolj pametno, dovolj pogumno, da nesramnega monarha pripelje z viška veličine do giljotine, tisto ljudstvo, ki je znalo v nekaj letih premagati toliko predsodkov, moglo zdrobiti toliko neumnih zavor, to ljudstvo mora biti dovolj pametno, da bo za dobro stvari, za prosperiteto republike žrtvovalo veliko bolj iluzornega fantoma, kot je bil kralj.

Francozi, vi boste zadali prve udarce: drugo bo storila vaša državljanska vzgoja: toda dela se hitro lotite, naj postane vaša najvažnejša skrb, predvsem naj ima za osnovo tisto bistveno moralo, ki je pri verski vzgoji zanemarljiva. Božje neumnosti, s katerimi ste utrujali mlada otroška ušesa, zamenjajte z odličnimi družbenimi načeli, namesto da bi se učili moliti nepomembne molitve, ki jih bodo z veseljem pozabili že pri šestnajstih letih, naj bodo poučeni o svojih dolžnostih v družbi, naučite jih ceniti vrline, o katerih so včasih komajda govorili in ki brez vaših pobožnih basni zadoščajo za njihovo osebno srečo. Naj občutijo, da je osebna sreča to, da druge naredimo tako srečne, kot bi sami želeli biti. Če boste resnice podprli s krščanskimi izmišljotinami, kot ste to včasih noro počeli, bodo vaši učenci, takoj ko bodo spoznali majavost temeljev, podrli zgradbo in bodo postali faloti samo zato, ker bodo mislili, da jim je to religija, ki so jo bili porušili, preprečevala. Če pa jim boste, nasprotno, dali čutiti, da je krepost potrebna samo zato, ker je od nje odvisna njihova osebna sreča, bodo poštenjaki iz sebičnosti, ta zakon, ki vlada vsem ljudem, pa bo najbolj zanesljiv od vseh. Torej se kar najskrbneje izogibajte, da bi v državljansko vzgojo vmešavali kakršnokoli versko

zgodbo. Nikoli ne smemo zgubiti z oči, da hočemo vzgojiti svobodne ljudi in ne pokvarjenih častilcev boga. Naj preprost filozof pouči nove učence o nerazumljivi vzvišenosti narave, naj jim dokaže, da spoznanje boga, ki je pogosto nevarno za ljudi, ni nikoli koristilo njihovi sreči in da ne bodo nič bolj srečni, če bodo kot vzrok za nekaj česar ne razumejo, navedli nekaj, kar bodo še manj razumeli; da je veliko manj važno razumeti naravo kot pa uživati jo in spoštovati njene zakone; da so ti zakoni tako modri kot preprosti, da so zapisani v srcu vseh ljudi in da je dovolj, če vprašamo srce in že bomo pojasnili njene vzgibe. Če jim že hočete na vsak način govoriti o stvarniku, jim recite, da so stvari vedno bile to, kar so, da nikoli niso imele začetka in da nikoli ne bodo imele konca in da je zato za človeka nepotrebno in nemogoče, da bi se mogel vrniti k namišljenemu izvoru, ki ne bi ničesar pojasnil in ne bi ničemur koristil. Recite jim, da je za ljudi nemogoče, da bi imeli prave ideje o bitju, ki ne deluje na nobenega izmed naših čutov.

Vse naše misli so predstave o predmetih, ki na nas naredijo vtis; kaj lahko za nas predstavlja misel o Bogu, ki je očitno ideja brez predmeta? Ali ni taka misel tako nemogoča kot posledica brez vzroka, boste vprašali? Ali je misel brez prototipa lahko kaj drugega kot izmišljotina? Nadaljujte! Nekateri učenjaki trdijo, da je ideja o Bogu prirojena in da imajo ljudje to idejo že iz materinega trebuha. To je napačno, boste dodali, vsak princip je sodba, vsaka sodba je posledica izkušnje in izkušnje se pridobi samo z uporabo čutov; iz tega sledi, da verski principi očitno ne vodijo nikamor in da nikomur niso prirojeni. Kako, boste rekli, so mogli prepričati razumna bitja, da je stvar, ki jo je najtežje razumeti, zanje najvažnejša? Tako, da so jih močno prestrašili; in zato, ker se bojiš, nehaš razmišljati; predvsem pa tako, da so jim priporočali, naj ne zaupajo svojemu razumu, in kadar so možgani zmedeni, verjamemo vse in ničesar ne raziščemo. Nevednost in strah, jim še povejte, sta osnova vseh religij. Prav negotovost, v kateri je človek v odnosu do Boga, je povod, ki ga veže na vero. Človeka je strah v temi, pa naj bo ta fizična ali moralna. V njem se strah ustali in spreminja po potrebi: človek bi mislil, da mu nekaj manjka, če ne bi imel nobenega upanja več ali če se ne bi imel česa bati. Nato se vrnite h koristnosti morale: o tej véliki temi jim dajte veliko več primerov kot pa lekcij, veliko več dokazov kot pa knjig, pa boste iz njih naredili dobre državljane, iz njih boste naredili dobre bojevnike, dobre očete, dobre zakonske može, naredili boste ljudi, ki bodo toliko bolj navezani na svobodo svoje dežele, ker jih ne bo mogla obiti nobena ideja o suženjstvu, kajti njihovih misli ne bo motil verski strah. Tedaj bo v vseh dušah izbruhnil pravi patriotizem in bo v njih kraljeval z vso močjo in čistostjo, kajti postal bo prevladujoče čustvo in nobena tuja ideja mu ne bo zmanjšala energije. Takrat bo vaša druga generacija zagotovljena in vaše delo, ki ga bo ona še utrdila, bo postalo svetovni zakon. Če pa zaradi strahu ali bojazljivosti teh nasvetov ne bodo upoštevali, če pustite, da se ohranijo temelji zgradbe, za katere smo mislili, da smo jih podrli, kaj se bo zgodilo potem? Na teh temeljih bodo znova gradili in nanje postavili enake kolose, s to kruto razliko, da bodo tokrat tako močno utrjeni, da jih niti vaša niti naslednja generacija ne bosta mogli porušiti.

Nikar ne mislite, da religije niso zibke despotizma. Prvi despot je bil duhovnik, prvi kralj in prvi rimski cesar, Numa in Avgust sta prvi kot drugi povezana s svečeništvom; Konstantin in Clovis sta bila bolj duhovnika kot vladarja; Heliogabdos je bil svečenik Sonca. V vseh časih, v vseh stoletjih sta bila despotizem in religija tako povezana, da je več kot jasno, da moramo spodkopati tudi drugo, če uničimo prvo iz preprostega razloga, da bo prvi vedno služil kot zakon drugemu. Vendar ne predlagam pokolov ali izgnanstev, vse te grozote so moji duši preveč tuje, da bi le za trenutek pomislil nanje. Ne, sploh ne ubijajte, nikar ne izseljujte: to so strahote za kralje ali lopove, ki so jih posnemali. Če boste počeli take strahote kot oni, jih nikoli ne boste prisilili, da bi se bali tistih, ki so to prvi počeli. Uporabimo silo samo za malike, za tiste, ki jim služijo, prihranimo le norčevanje. Julijanov sarkazem je krščanski veri bolj škodil kot vsa Neronova

mučenja. Da, vsako idejo o Bogu za vedno uničimo, iz njegovih duhovnikov pa naredimo vojake; nekateri so že, naj se držijo tega, za republikance tako plemenitega poklica, samo da nam ne spregovorijo več o svojem namišljenem bitju ali o čudoviti religiji, edini stvari, ki jo mi preziramo. Prvi od teh blagoslovljenih šarlatanov, ki nam bo prišel pravit o Bogu ali o religiji, bo obsojen, zasramovan, osmešen, pokrit z blatom na vseh križpotjih v največjih francoskih mestih. Kazen za tistega, ki bo dvakrat zagrešil isto napako, bo dosmrtna ječa. Naj bodo torej popolnoma dovoljena najbolj žaljiva bogokletstva, najbolj ateistična dela samo zato, da bomo ljudem iz srca in spomina iztrgali grozljive igrače iz našega otroštva. Naj se razpiše natečaj za delo, ki bo dokončno in najbolj razsvetljilo Evropejce o tako važni stvari. Za tistega, ki bo svojim sonarodnjakom dopovedoval in dokazal vse o tej stvari, jim bo zapustil koso, da bodo pokosili vse fantome ter pravo srce, da jih bodo zasovražili, naj bo plačilo velika nagrada, ki jo bo podeljeval narod. V šestih mesecih bo vsega konec: vaš ogabni bog bo izničen; in to ne da bi vi prenehali biti pravični, ljubosumni na mnenje drugih, ne da bi se prenehali bati meča pravice in da bi se bali biti pošteni, kajti začutili boste, da resničnega prijatelja domovine ne smejo voditi izmišljotine, tako kot so vodile kraljevega sužnja. Skratka, republikanca ne sme voditi niti lahkomiselno upanje na boljši svet niti strah pred še večjimi nesrečami, kot nam jih je poslala narava, njegov edini vodnik je poštenost, edina zavora pa očitanje vesti.

Morala

Potem ko sem dokazal, da teizem nikakor ne ustreza republikanski vladavini, se mi zdi potrebno, da tudi dokažem, da ji tudi francoske šege nič bolj ne ustrezajo. To poglavje je še toliko pomembnejše zato, ker bo morala služila pobudam za zakone, ki jih bomo razglasili.

Francozi, dovolj veste, da ne bi čutili, da bo nova vlada potrebovala tudi novo moralo. Nemogoče je, da bi se državljan svobodne Države obnašal kot suženj despotskega kralja, razlike v njunih interesih, nalogah, odnosih med seboj določa popolnoma drug način obnašanja v javnosti. Množica napakic, majhnih družbenih prekrškov, ki so se pod vladanjem kraljev zdeli tako bistveni, saj so kralji morali zahtevati toliko več, kolikor bolj so morali brzdati ljudstvo, da bi postali spoštovanja vredni ali pa nedosegljivi za svoje podanike, bo zdaj postala ničeva. V republikanski Državi, pod vlado, ki ne pozna več kraljev in religij, morajo ravno tako izginiti druga hudodelstva, znana kot regicid ali sakrilegij. Ko vsklajujete svobodo prepričanja in tiska, pomislite, državljani, da bi skoraj morali dopustiti tudi svobodo dejanj in da vam ostane ne vem koliko manj zločinov, ki bi jih morali kaznovati, razen tistega, ki neposredno zamaje temelje vlade. Pravzaprav je v družbi, ki temelji na svobodi in enakosti, zelo malo kriminalnih dejanj, in če dobro pretehtamo in proučimo stvari, je resnični zločin samo to, kar krši zakon. Narava nam enako daje pregrehe kot vrline, pač glede na našo organiziranost ali, bolj filozofsko, glede na to, koliko kdo enega ali drugega potrebuje. To, kar nam narava daje, je zelo težko presoditi, ali je dobro ali slabo, in ni zanesljivo merilo. Če hočete bolje razmišljati o tako bistveni stvari, bomo našteli različna dejanja v človekovem življenju, ki smo jih do sedaj imenovali zločine, in jih bomo nato primerjali s pravimi dolžnostmi republikanca.

Od nekdaj so se človekove dolžnosti obravnavale s treh različnih vidikov:

1. Dolžnosti do Najvišjega, ki mu jih nalaga vest in lahkovernost
2. Dolžnosti, ki jih mora izpolnjevati do svojih bratov;
3. Končno dolžnosti do samega sebe.

Prepričajmo se, da se ni v nas vmešal noben bog, in ker smo bitja, ki jih narava nujno potrebuje, tako kot rastline in živali, smo tukaj zato, ker bi bilo nemogoče, da ne bi bili, in ta gotovost, kot vidite, prav gotovo izniči prvi del

dolžnosti, hočem reči tiste, za katere po krivem mislimo, da so nam naložene od božanstva. S tem izginejo vsi verski zločini, vsi tisti, ki jih poznamo pod nedoločnimi in neoprijemljivimi imeni kot *brezbožnost, kriverstvo, bogokletstvo, ateizem* itd.,, skratka, vsi zločini, ki jih Atena pri Alcibalu tako krivično kaznuje, Francija pa pri nesrečnem La Barru. Če je na svetu kaj nenavadnega, so to ljudje, ki ne poznajo svojega boga in tega, kar ta bog lahko zahteva, saj po njihovem omejenem mišljenju hoče odločati o naravi tega, kar smešno prikazen njihove domišljije zadovoljuje. Zato ne bi smeli brezbrižno dovoliti vseh kultov, za katere hočem, da se omejimo nanje, želel bi, da bi se jim lahko odkrito smejali ali se norčevali iz vseh, zato, da bi bili videti ljudje, zbrani v kakršnemkoli svetišču pri molitvi Večnega po mili volji, kot komedijanti v gledališču, kamor se gre lahko vsak smejat njihovi igri. Če religij ne boste obravnavali s tega stališča, bodo zopet postale resne, videti bodo pomembne, kmalu bodo branile svoje mnenje, in kakor hitro se bomo začeli prepirati o religijah, se bomo tudi že borili zanje;[5] če dajanje prednosti eni ali pa zaščita druge poruši enakost, bo enakost kmalu izginila iz vladavine in iz obnovljene *teokracije* se bo kmalu spet rodila *aristokracija.* Nikoli ne bom dovolj ponavljal: nič več bogov, Francozi, nič več bogov, če nočete, da bi vas njihova pogubna moč kmalu potisnila nazaj v vse grozote despotizma; toda bogove boste uničili le, če se boste norčevali iz njih. Vse nevarnosti, ki jih spremljajo, se bodo takoj spet množično pojavile, če se boste dela lotili čustveno ali preveč resno. Ne podirajte jim malikov z jezo: uničujte jih igraje in prepričanje bo samo od sebe padlo.

Upam, da je to zadostovalo kot dokaz, da ne sme biti izdan noben zakon proti verskim deliktom, kajti kdor užali izmišljotino, sploh ne žali, in skrajno neprimerno bi bilo kaznovati tiste, ki žalijo ali prezirajo kult, za katerega vam nič očitno ne dokazuje njegove prednosti pred drugimi; nujno bi morali postati pristranski in bi s tem takoj vplivali na tehtnico enakosti, prvi zakon vaše nove vlade.

Preidimo na druge človekove dolžnosti, na tiste, ki ga vežejo na njemu enake; teh je nedvomno največ.

Krščanska morala, ki je preveč nejasna, kar se tiče odnosa človeka do njegovih najbližjih, sloni na tako sofističnih temeljih, da jih sploh ne moremo priznati, saj moramo dobro paziti, da principov ne gradimo na sofizmih kadar jih hočemo zgraditi. Ta absurdna morala nam pravi, da naj ljubimo svojega bližnjega kakor samega sebe. Gotovo ne bi bilo nič popolnejšega, kot če bi bilo možno, da bi bilo potvorjeno tudi lepo. Ne gre zato, da bi ljubili svojega bližnjega kot samega sebe, kar je proti vsem zakonitostim narave, samo njeno orodje pa sme uravnavati vsa dejanja v našem življenju: vprašanje je samo, da moramo svoje bližnje ljubiti kakor brate, kot prijatelje, ki nam jih daje narava in s katerimi moramo toliko bolje živeti v republikanski Državi, kajti če izginejo razlike, se morajo vezi nujno izboljšati.

Naj nam človečnost, bratstvo, dobrota glede na to predpisujejo medsebojne dolžnosti, mi pa jih vsak zase izpolnujmo s tisto preprosto energijo, ki nam jo je v ta namen dala narava, in pri tem ne očitajmo in predvsem ne kaznujmo tistih, ki so bolj hladni ali pa bolj vročekrvni in ki v teh vezeh ne občutijo istih radosti, kot jih vidijo drugi; strinjali se boste namreč, da bi bil brutalen absurd, če bi hoteli predpisati univerzalne zakone. Ta postopek bi bil tako smešen, kot bi bil smešen general vojske, ki bi hotel, da bi bili vsi njegovi vojaki oblečeni v uniforme iste velikosti. Strašna krivica je, da zahtevamo od ljudi z neenakimi značaji, da se podredijo enakim zakonom: kar velja za enega, nikakor ne velja za drugega.

Priznam, da ni mogoče narediti toliko zakonov kot je ljudi, toda zakoni so lahko tako mili, lahko jih je tako malo, da se jim zlahka podredijo vsi ljudje, pa naj so kakršnikoli. Zahteval bi tudi, da bi bilo teh nekaj zakonov takih, da bi se zlahka prilagodili vsem različnim značajem, od tistega, ki bi jih urejal pa bi bilo odvisno, ali bi udaril močneje ali manj, pač glede na osebo, ki bi jo moral kazno-

vati. Očitno je, da nekatere vrline določenim ljudem ne ustrezajo tako kot zdravila ne ustrezajo vsem temperamentom. Višek krivičnosti bi torej bilo, če bi z zakonom prizadeli nekoga, ki se zakonu sploh ne more prilagoditi! Ali ne bi bila neenakost, ki bi jo tako povzročili, enaka tisti, ki bi jo zagrešili, če bi slepega hoteli prisiliti, da bi ločil barve? Iz teh prvih principov čutimo, da so potrebni milí zakoni in predvsem, da za vedno ukinemo strašno smrtno kazen, kajti zakon, ki sega po človekovem življenju, je neuresničljiv, krivičen, nedopusten. Kmalu boste izvedeli, da to ne pomeni, da ni množice primerov, da so ljudje, ne da bi žalili naravo, (in to bom dokazal) ravno od svoje skupne matere dobili popolno svobodo, da strežejo drug drugemu po svobodi, pač pa pomeni, da je nemogoče, da bi imel zakon isto moč, kajti zakon, ki je sam po sebi hladen naj ne bi bil dosegljiv za strasti, ki lahko v človeku legalizirajo nasilno dejanje, kot je umor. Od narave človek dobi vtis, da se mu to dejanje opraviči, zakon pa, ker je vedno v opoziciji z naravo, in od njej nikoli nič ne dobi, si ne more dovoliti takih odmikov: ker nima enakih motivacij, je tudi nemogoče, da bi imel enake pravice. To so učene in kočljive razlike, ki jih veliko ljudi ne razume, saj le malo ljudi premišljuje; pač pa jih bodo razumeli učeni ljudje, katerim sem jih namenil, in bodo vplivale, vsaj upam tako, na novi Zakonik, ki nam ga pripravljajo.

Drugi razlog, zaradi katerega moramo ukiniti smrtno kazen je, da le-ta ni nikoli preganjala zločina, saj ga vsak dan sama izvaja na morišču. Skratka, smrtno kazen morajo ukiniti, kajti ni slabše računice, kot da umorimo človeka zato, ker je umoril drugega, saj iz tega postopka očitno sledi, da imamo nenadoma enega človeka dva človeka manj in da je taka matematika domača samo rabljem ali imbecilom.

Naj bo kakorkoli, zločini, ki jih zagrešimo proti svojim bratom, se omejujejo na štiri poglavitne: *klevetanje, kraja,* prestopki *nečistovanja,* če neprijetno prizadenejo druge, ter *umor.* Ali so vsa ta dejanja, ki jih monarhistična vladavina šteje za poglavitne grehe tudi v republikanski Državi tako huda? To bomo proučili s pomočjo filozofije, kajti take preiskave se lahko lotimo le z njeno pomočjo. Nikar me ne obtožujte, češ da sem nevaren inovator, nikar ne recite, da je nevarno, da v dušah zločincev tile spisi otopijo kes, da s popustljivostjo moje morale povečamo nagnjenje do zločinov pri taistih zlikovcih: tu uradno izjavljam, da nimam nikakršnega takega namena; predstavljam ideje, ki so že od zrelih let identične z menoj in katerim se je toliko stoletij protivil odurni tiranski despotizem. Toliko slabše za tiste, ki so jih te velike ideje pokvarile, toliko slabše za tiste, ki znajo iz filozofskih mnenj potegniti samo slabo, ker so k temu nagnjeni in se ob vsem pokvarijo. Kdo ve, ali se ne bi pokvarili tudi ob branju Seneke in Charrona? Ne obračam se nanje: govorim samo tistim, ki so me sposobni razumeti in le-ti me bodo brez nevarnosti brali.

Povsem odkrito priznam, da nisem nikoli mislil, da bi bilo *klevetanje* slabo, zlasti v taki vladavini, kot je vaša, kjer so vsi ljudje bolj povezani, bližnji in so bolj zainteresirani, da se dobro spoznajo. Samo dve možnosti sta: ali se klevetanje nanaša na resnično pokvarjenega človeka ali pa na poštenjaka. Strinjali se boste, da je v prvem primeru skoraj vseeno, če rečemo še kaj slabega o človeku, ki je znan po tem, da stori veliko zla; mogoče bo celo zlo, ki ne obstaja, razkrilo tisto, ki resnično je in tako bomo zlikovca še bolje spoznali.

Če na primer v Hannovru vlada nezdravo vreme, jaz pa bi, če bi se izpostavil temu slabemu zraku, ne tvegal več, kot da dobim visoko vročino, ali bi tedaj mogel zameriti človeku, ki bi mi zato, da bi mi preprečil iti tja, rekel, da ljudje tam umirajo takoj po prihodu? Ne, seveda ne, saj mi je s tem, da me je prestrašil s hudo boleznijo, preprečil, da bi dobil manj hudo. Ali se klevetanje obnese drugače pri poštenjaku? Poštenjak naj se klevete nikar ne boji: naj dokaže kleveto, in ves strup bo padel na opravljivca samega. Za te ljudi

je klevetanje le razčiščevalen postopek, pri katerem bo njihova krepost še bolj zablestela. Pri tem številne republikanske lastnosti še pridobijo, kajti rahločutni in poštni človek, ki ga je krivica vzpodbudila, se bo trudil, da bo boljši. Hotel bo premagati kleveto, pred katero je mislil, da je varen in njegova dejanja bodo še za stopnjo odločnejša. V prvem primeru bo tako opravljivec dosegel precej, če bo grehe nevarnega človeka napihnil, v drugem primeru pa bo veliko pripomogel, ker bo krepost prisilil, da se nam čisto vsa razkrije. Sedaj pa sprašujem, s katerega vidika se morate bati opravljivca, zlasti v državi, kjer je pomembno, da spoznate zločince in povečate moč dobrih? Pazite torej, da ne boste izrekli nobene kazni proti kleveti; obravnavajmo jo z dvojnega vidika, kot svetilnik in kot vzpodbijevalec, v vsakem primeru pa kot nekaj zelo koristnega. Zakonodajalec, čigar delo mora biti tako veliko kot njegove ideje, ki jih za to uporablja, nikoli ne sme proučevati posledic zločina, ki vpliva samo na posameznika, proučevati mora njegove množične posledice, in ko bo na ta način proučil posledice klevete, ga pozivam, naj v njej ne najde ničesar, kar bi bilo kaznivo. Stavim, da ne bi mogel vreči niti sence na krivičnost zakona, ki bi ga kaznoval. Nasprotno, če jo odobri ali pa celo nagradi, postane najbolj pravičen in najzrelejši človek.

Kraja je drugi moralni prestopek, ki smo ga hoteli proučiti.

Če pogledamo Antiko, bomo videli, da je bila kraja dovoljena in nagrajena v vseh starogrških republikah. Šparta ali Lakedaimon sta jo odkrito podpirala; nekatera druga ljudstva so jo imela za veščino. Prav gotovo vzdržuje pogum, moč, spretnost, skratka, vse vrline, ki koristijo republikanski vladavini in zato tudi naši. Sedaj bi se upal nepristransko vprašati, če je kraja, katere posledica je izenačevanje bogastva, veliko zlo v vladavini, ki ima za svoj cilj enakost? Ne, seveda ne, kajti, če na eni strani vzdržuje enakost, na drugi strani še bolj vestno svoje bogastvo ohranja. Bilo je ljudstvo, ki ni kaznovalo kradljivca, ampak tistega, ki se je pustil okrasti, in sicer zato, da ga je naučilo skrbeti za svojo lastnino. To nas napelje na širše razmišljanje.

Bog ne zadeni, da bi hotel napadati ali izpodbijati zapriseženo spoštovanje lastnine, ki ga je izrekel narod, toda dovolite mi nekaj misli o krivičnosti te prisege. Kakšen je smisel zaprisege, ki jo izrečejo vsi posamezniki nekega naroda? Ali ni smisel, da vzdržujemo popolno enakost med državljani, da jih vse enako podredimo zakonu, ki ščiti lastnino vseh? No, sedaj pa vas vprašam, ali je čisto pravičen zakon, ki tistemu, ki nima nič, ukazuje, da spoštuje tistega, ki ima vse? Kakšen je smisel družbene pogodbe? Ali ni v tem, da odstopimo malo svoje svobode in lastnine zato, da bi zagotovili in vzdrževali to, kar imamo eni in drugi?

Vsi zakoni slonijo na teh temeljih: po njih določamo kazen za tistega, ki svojo svobodo zlorablja. Ravno tako zakoni dovoljujejo davke zato, da državljan ne protestira, ko jih zahtevajo od njega, kajti ve, da s tem ko daje, ohranjajo tisto, kar mu ostane. Vendar, še enkrat, s kakšno pravico se bo tisti, ki nima nič, zavezal neki pogodbi, ki varuje le tistega, ki ima vse? Če ustvarite pravičen zakon in s prisego ohranite lastnino bogatega, ali s tem ne naredite krivice, saj zahtevate zaprisege od »ohranjevalca«, ki nima ničesar? Kakšno korist ima le-ta od vaše prisege? In zakaj hočete, da obljublja stvar, ki je ugodna samo za tistega, ki se razlikuje od njega po svojem bogastvu? Prav gotovo ni nič bolj krivičnega: prisega mora imeti enake posledice za vse ljudi, ki jo izrečejo; nemogoče je, da bi zavezovala tistega, ki mu spoštovanje prisege nič ne koristi, kajti tedaj to ni več pogodba svobodnega ljudstva: to bi bilo orožje močnega proti šibkemu, ki bi se moral proti njej stalno upirati. No, to se dogaja pri zaprisegi o spoštovanju lastnine, ki jo je narod ravnokar zahteval; z njo bogati priklene revnega, bogatega zanima samo tista prisega, ki jo revni naredi v svoji lahkomiselnosti, in ne sprevidi, da se s to prisego, ki so mu jo iztrgali njegovi poštenosti, zavezuje da bo delal nekaj, kar njemu ne morejo storiti.

Ker ste prepričani o tej barbarski neenakosti tako, kot morate biti, torej ne povečujte svoje krivičnosti s tem, da kaznujete tistega, ki ničesar nima zato, ker se je drznil vzeti nekaj tistemu, ki ima vse: vaša nepravična zaprisega mu daje več pravic kod kdajkoli. S tem, da ga z zanj absurdno prisego silite v krivo prisego, legalizirate vse zločine, v katere ga bo krivoprisežnost pripeljala, torej ne smete več kaznovati nekaj, kar ste povzročili. Ne bom več govoril o tem, kako morate čutiti, kako strašno kruto je kaznovati tatove. Posnemajte modri zakon ljudstva, o katerem sem ravnokar govoril, kaznujte tistega, ki je tako malomaren, da se pusti okrasti; ne izrekajte pa kazni tistemu, ki krade. Pomislite na to, da mu vaša prisega daje pravico do tega dejanja in da se je s tem, ker ga je storil, samo podredil prvemu in najbolj pametnemu vzgibu narave, ohraniti svoj obstoj ne glede na to, na čigar račun.

Delikti, ki jih moramo pregledati v tej drugi skupini človekovih dolžnosti do njegovega bližnjega, so dejanja, ki jih lahko zagreši razuzdanost, med njimi pa se posebej odlikujejo po škodljivosti za odnose med ljudmi *prostitucija, prešuštvo, krvoskrunstvo, posilstvo* in *sodomija.* Seveda niti za hip ne smemo podvomiti, da vse, kar se imenuje moralni zločin, to se pravi vsa dejanja tiste vrste, ki smo jih našteli, čisto nič ne zanimajo vladavine, katere edina naloga je ohranjevanje poglavitne oblike za njen obstoj na katerikoli možni način: to je edina morala republikanske vladavine. No, ker despoti, ki jo obdajajo, vedno nasprotujejo, si ne bi mogli preudarno misliti, da so lahko ta sredstva za ohranjevanje *moralna sredstva,* saj se bo republika obdržala le z vojno, nič pa ni bolj nemoralnega, kot je vojna. Sprašujem se, kako bomo dokazali, da je v Državi, ki je po svoji dolžnosti *nemoralna,* poglavitno, da so državljani *moralni.* Še več: dobro bi bilo, da ne bi bili moralni. Zakonodajalci v stari Grčiji so natančno čutili, kako važno je, da pokvarijo člane zato, da bi njihov *moralni propad* povzročil upor, ki je vedno potreben v vladi, saj tako srečna vladavina, kot je republikanska, nujno mora vzbujati sovraštvo in ljubosumje vsega, kar jo obdaja. Pametni zakonodajalci so mislili, da upor ni *moralno* stanje, vendar pa mora biti stalno stanje republike; torej bi bilo ravno tako absurdno kot nevarno zahtevati, da bi bili tisti, ki morajo skrbeti za stalno *nemoralno* delovanje stroja, sami zelo *moralna* bitja, kajti *moralno* stanje človeka je stanje miru in spokojnosti, medtem ko je *nemoralno* stanje nenehno gibanje, ki mu vzbuja potrebo po uporu, s katerim pa mora republikanec vedno obdržati vladavino, katere član je.

Sedaj pa navedimo podrobnosti in začnimo z analizo sramežljivosti tega mevžastega nagiba, ki je protislovno nečistim nagnjenjem. Če bi narava hotela, da bi bil človek sramežljiv, ga gotovo ne bi ustvarila golega. Zelo številna ljudstva, ki jih je civilizacija manj pokvarila kot nas, hodijo gola in zato ne občutijo nobenega sramu. Prepričajmo se, da navada, da se oblačimo, ni nastala zgolj zaradi ostrega podnebja in zaradi ženske koketnosti, kajti ženske so kmalu spoznale, da bi zelo hitro izgubile vse učinke poželenja, če bi ga preprečevale, namesto da ga vzbujajo; spoznale so, da si bolje zagotovijo vsa sredstva za ugajanje, če svoje pomanjkljivosti pokrijejo z oblačili, kajti narava jih ni ustvarila brez napak. Tako je torej sramežljivost daleč od tega, da bi bila vrlina, pač pa je prva posledica korupcija, več kot prvo žensko sredstvo za koketiranje. Likurg in Solon, ki sta bila trdno prepričana, da posledice nespodobnosti vzdržujejo državljana v *nemoralnem* stanju, potrebno za zakone republikanske države, sta prisilila dekleta, da so se v gledališču kazala gola.[6] Rim je ta vzor kmalu posnemal: goli so plesali pred Floro, večino poganskih misterijev so tako proslavljali; golota je bila pri nekaterih ljudstvih celo vrlina. Naj bo kakorkoli, iz nespodobnosti se porajajo čutna nagnjenja, kar pa izvira iz teh nagnjenj, baje povzroča zločine, ki jih proučujemo in katerih prva posledica je prostitucija. Zdaj, ko smo se vrnili iz množice verskih zmot, ki so nas zasvajale, in smo se s tem, da smo odpravili ogromno predsodkov, približali naravi, zdaj poslušajmo samo njen glas in se prepričajmo,

da če bi bilo kaj zločin, bi to bilo preje upirati se nagnjenjem, ki nam jih daje narava, kot pa preganjati jih. Ker je razuzdanost podaljšek teh nagnjenj, smo prepričani, da te strasti v sebi ne smemo zatreti, pač pa uredimo tako, da jo v miru zadostimo. Torej se moramo potruditi, da v tem delu vzpostavimo red, da vzpostavimo vso potrebno gotovost, da se bo državljan, ki ga potreba zbliža s predmetom razvrata, lahko s temi objekti razvrata predajal vsemu, kar mu narekujejo strasti, ne da bi karkoli vezalo, kajti nobena druga človekova strast ne potrebuje večje svobode. V mestih naj se zgradijo številne zdrave, prostorne, lepo opremljene, z vseh vidikov varne hiše, in v njih bodo bitja vseh spolov na razpolago kapricam razuzdancev, ki bodo prihajali uživati, pravilo prisotnih pa bo popolna podložnost, vsaka najmanjša zavrnitev bo takoj kaznovana od tistega, ki je bil zavrnjen. To moram še podrobneje razložiti, prilagoditi republikanskim običajem, obljubil sem, da bom povsod uporabljal isto logiko, in držal bom besedo.

Kot sem ravnokar rekel, nobena strast ne potrebuje večje svobode, kot ravno ta, zato tudi nobena ni tako despotska; tu človek rad ukazuje in je rad ubogan, rad se obdaja s sužnji, ki so prisiljeni, da ga zadostijo in vsakič, ko človeku ne boste omogočili, da bi lahko na skrivaj dal duška svojemu despotizmu, ki mu ga je narava vsadila globoko v srce, se bo znašal nad ljudmi, ki ga obdajajo, in bo motil vladavino. Če se hočete tej nevarnosti izogniti, dovolite tiranskim željam prosto pot, saj človeka neprestano mučijo proti njegovi volji; ker bo zadovoljen, da lahko uveljavi svojo malo prevlado sredi harema ikoglanov in sultank, ki ste mu jih priskrbeli in ponudili za njegov denar, bo odšel zadovoljen in brez želja, da bi motil vladavino, saj mu le-ta tako ustrežljivo nudi vse možnosti za razuzdanost. Če pa boste, nasprotno, postopali drugače, če boste razuzdancu in zasvojencu postavili nesmiselne ovire, ki si jih je nekoč izmislilo tiransko ministrstvo in razuzdanost naših Sardanapalov[7], se bo človek kaj kmalu razjezil nad vašo vladavino, in ker bo ljubosumen na despotizem, ki ga vi očitno izvajate, bo odvrgel jarem, ki mu ga vsiljujete in, naveličan vašega načina vladanja, ga bo spremenil, tako kot je z revolucijo ravnokar storil.

Poglejte, kako so obravnavali razvrat v Lakedaimonu in v Atenah grški zakonodajalci, ki so bili polni teh idej; z njim so državljana omamljali in mu ga nikakor niso prepovedovali; nobena oblika razvrata ni bila prepovedana in Sokrat, ki ga je preročišče proglasilo za najmodernejšega filozofa na zemlji, je nemoteno romal iz Aspazijinega naročja v Alkibiadezevo, in zato slava Grkov ni nič manjša. Šel bom še dlje, pa najsi bodo moje ideje še tako v nasprotju z našimi sedanjimi navadami, saj je moja naloga, da dokažem, da jih moramo čimprej spremeniti, če hočemo ohraniti sedanjo vladavino in vas bom skušal prepričati, da prostitucija žensk, ki slovijo kot poštene, ni nič manj nevarna kot moška prostitucija, in ne samo da moramo ženske vključiti v hiše, ki jih nameravam zgraditi, ampak da jih moramo zgraditi tudi zanje, da bodo lahko v njih ravno tako zadovoljevale z vsemi spoli kaprice in potrebe svojega temperamenta, ki je verjetno bolj goreč, kot pa je naš.

S kakšno pravico sploh lahko trdite, da bi morale biti ženske izvzete iz slepe podrejenosti moškim zahtevam, ki jim jih predpisuje narava? In s kakšno drugo pravico trdite, da jih boste podvrgli vzdržnosti, ki je za njihovo telo nemogoča in popolnoma nekoristna za njihovo čast?

Eno in drugo vprašanje bom obravnaval ločeno.

Ženske že po naravi uživajo iste prednosti kot samice pri živalih, to se pravi, da kot take in brez izjeme pripadajo vsem samcem; taki so bili nedvomno prvi zakoni narave in prvih skupin, v katerih so se ljudje zbirali. *Interes, egoizem* in *ljubezen* so te prve, tako preproste in tako naravne poglede degradirali. Mislili so, da so postali bogatejši, ko so se poročili in s poroko dobili premoženje ženine družine; to sta prvi dve čustvi, ki sta bili zadovoljeni; še pogosteje pa je bila ženska ugrabljena; v tej akciji je motiv in v vsakem primeru krivica.

Nikoli si ne moremo lastiti svobodnega bitja, prav tako kot ni prav, da imamo v lasti sužnje, je krivično imeti eno samo ženo. Vsi moški se rodijo svobodni, vsi so enaki pred zakonom: nikoli ne pozabimo teh principov. Potemtakem nikoli ne moremo dati enemu spolu pravice, da se samovoljno polasti drugega. Ženska se celo po čistih zakonih narave ne sme sklicevati, češ da ljubi drugega, ko navaja vzroke za zavrnitev nekoga, ki si jo želi, kajti ta razlog nekoga izključuje, noben moški pa ne sme biti izključen pri uživanju ženske, saj je vendar jasno, da ženska pripada vsem moškim. Lastništvo lahko uveljavljamo samo pri nepremičnini ali pri živalih, nikoli pa pri nekom, ki nam je sličen, in tudi vse vrste vezi, ki si jih morete zamisliti in ki žensko vežejo na moškega, so krivične in varljive.

Če je torej nesporno, da smo od narave dobili pravico, da lahko izražamo svoje želje po kateri koli ženski, je prav tako neizpodbitna pravica, da jo prisilimo, da se vda našim željam, ne za vedno, ampak trenutno, saj bi si sicer sama sebi nasprotovala.[8] Nedvomno imamo pravico, da vpeljemo zakone, ki žensko prisilijo, da podleže strastem vsakega, ki si jo zaželi; ravno tako lahko uporabimo silo, ki je ena od posledic te pravice. No, ali ni narava s tem, da nam je dala dovolj moči, da si jih podredimo svojim željam, dokazala, da imamo to pravico?

Ženske se morajo za svojo obrambo zaman sklicevati na sramežljivost ali na navezanost na druge moške, ti izmišljeni razlogi so ničevi, malo preje smo videli, kako nepristno in zaničevanja vredno čustvo je sramežljivost. Ljubezen, ki ji lahko rečemo *norost duše*, ravno tako ni poklicana, da bi opravičila žensko stalnost; s tem, da zadovoljuje samo dve osebi, ljubljeno in ljubečo, ne more prispevati k sreči drugih in ženske so nam bile dane za srečo vseh in ne za sebično in priveligirano srečo. Vsi moški imajo torej enako pravico, da uživajo pri vseh ženskah, torej ni nobenega moškega, ki bi si po zakonih narave ustvaril edinstveno in zasebno pravico do ene ženske. Zakon, ki bo ženske prisilil, da se bodo prostituirale, kolikor bomo hoteli v javnih hišah, o katerih smo ravnokar govorili, in ki jih bo v to prisilil, če se bodo branile, ki jih bo kaznoval, če bodo odpovedale, tak zakon je torej najbolj izenačujoč in proti njemu ne bi smelo biti nobenega upravičenega in pravičnega ugovora.

Če bodo vaši sprejeti zakoni pravični, bo torej moški, ki bo hotel uživati z neko žensko ali deklico, lahko to žensko pozval, naj pride v eno od javnih hiš, o katerih sem govoril, in tam, pod nadzorstvom matron Venerinega templja, se mu bo ona ponižno in pohlevno predala, da bo zadostila vsem kapricam, ki si jih bo zaželel imeti z njo, pa naj si bodo še tako nenavadne ali neobičajne, saj tako ni nobene, ki ne bi bila naravna, ki je ne bi narava priznavala. Tu bi bilo treba določiti samo še starost, kajti trdim namreč, da ne bi smeli motiti svobode tistega, ki želi uživati z deklico te in te starosti. Vsak, ki ima pravico pojesti sadež z drevesa, si lahko sadež utrga zrel ali zelen, pač po svojem okusu. Protestirali boste, da je to starost, v kateri bodo deklici moški postopki odločno škodovali. Ta pomislek je ničvreden, kakor hitro mi dajete lastniško pravico nad užitkom, je ta pravica neodvisna od posledic, ki jih užitek povzroči, od tega trenutka je vseeno, če ta užitek koristi ali škoduje osebi, ki se mi mora podvreči. Mar nisem že dokazal, da je dovoljeno, da žensko voljo v to prisilimo in da se mora podrediti užitku, kakor hitro vzbudi željo po užitku in pri tem ne sme imeti nobenega sebičnega čustva? Enako je z njenim zdravjem. Kakor hitro bi upoštevanje zdravja uničilo ali oslabilo užitek tistemu, ki si žensko želi in ki ima pravico, da se je polasti, bi upoštevanje starosti postalo nepomembno, saj pri tem sploh ni važno, kaj čuti oseba, ki je po naravi in po zakonu obsojena na trenutno zadovoljevanje želja drugih. Pri tem izpitu je važno le, kaj ustreza tistemu, ki si želi. Vzpostavili bomo ravnovesje.

Da, vzpostavili ga bomo, moramo ga, prav gotovo. Ženskam, ki smo si jih tako surovo podredili, se moramo oddolžiti, in to bo odgovor na drugo vprašanje, ki sem si ga zastavil.

Če predpostavimo, tako kot smo to ravnokar storili, da morajo biti vse ženske podrejene našim željam, jim seveda lahko tudi dovolimo, da enako bogato zadostijo tudi svojim. Pri tem morajo naši zakoni vzpodbujati njihov ognjevit temperament, absurdno pa je, da je njihova čast in njihova krepostnost uvrščena v nenaravno silo, s katero se upirajo nagnjenjem, s katerimi so one veliko bolj obdarjene, kot smo mi. Te krivice v naših navadah se toliko bolj bojijo, ker hkrati dopuščamo, da zaradi zapeljevanja postanejo šibke, nato pa jih zato, ker popustijo pod napori, ki smo jih vložili v to, da bi padle, kaznujemo. Absurdnost naših navad se vidi, se mi zdi, v neenaki okrutnosti in že to samo dejstvo bi nam moralo dati čutiti, kako zelo temeljito moramo izboljšati svoje navade. Pravim torej, da se bodo ženske, ki imajo veliko močnejša nagnjenja do užitkov v razvratu kot mi, lahko predajale le-tem, kolikor bodo hotele, popolnoma rešene vseh vezi poroke, vseh lažnih predsodkov sramežljivosti, v popolnoma naravnem stanju. Hočem, da jim zakoni omogočijo, da se predajo tolikim moškim, kot se jim bo zahotelo; hočem, da jim je dovoljeno, tako kot moškim, uživanje v vseh spolih in v vseh delih telesa s posebnim pridržkom, da se dajejo vsem, ki to želijo, in da same po svoji volji enako tudi uživajo pri vseh, ki se jim bodo zdeli vredni, da bi jih zadostile.

Sprašujem, kakšne so nevarnosti take svobode? Otroci, ki ne bodo imeli očetov? Oh, kaj je to v republiki, kjer morajo vsi imeti eno samo mater, domovino, in kjer so vsi, ki se rodijo, otroci domovine? Ah, koliko rajši jo bodo imeli tisti, ki niso nikoli poznali druge matere in bodo že od rojstva vedeli, da le od nje lahko vse pričakujejo! Ne mislite, da boste lahko dobri republikanci, dokler boste otroke izolirali v družinah, kajti oni pripadajo samo republiki. Če nudite čustva, ki jih morate razdeliti na vse brate, samo enemu, ta neizogibno marsikdaj dobi nevarne predsodke, njegova mnenja in ideje se izolirajo, postanejo osebna in vse vrline državljana so popolnoma onemogočene. Če vse svoje srce predajo tistim, ki so jih rodili, v svojem srcu ne najdejo več ljubezni do tistega, ki jih preživlja, ki jih naredi znane in slavne, kot če te druge dobrine ne bi bile važnejše od prvih! Če je kar se da neprimerno puščati otroke, da iz svojih družin črpajo interese, ki so često precej drugačni od interesov domovine, je kar se da primerno, da jih ločimo od družin. Ali niso že po naravi ločeni od njih s sredstvi, ki sem jih predlagal, saj le-ta popolnoma uničijo vse zakonske vezi, ženske rojevajo samo sadove svojih užitkov, samo otroke, ki jim je prepovedano poznati očete, s tem pa ustvarjajo možnost, da ne pripadajo več samo eni družini in da so, tako kot morajo biti, samo otroci domovine.

Torej bodo hiše, namenjene razvratu žensk, tako kot moške hiše, pod varstvom vladavine. Tam jim bodo na razpolago vsi, ki si jih bodo zaželele, enega in drugega spola, in bolj ko bodo obiskovale hiše, bolj bodo spoštovane. Nič ni bolj primitivno in smešno, kot če povezujemo čast in krepostnost žensk z njihovim upiranjem željam, ki so jih dobile od narave in ki neprestano vzburjajo tiste, ki so tako neumni, da jih obsojajo. Že od ranega otroštva[9], osvobojena očetovskih vezi, in ker ji ne bo treba ničesar hraniti za poroko (ki jo bodo modri zakoni, kot si želim, ukinili), nad predsodki, ki so nekoč utesnjevali njen spol, se bo torej lahko v teh hišah predajala vsemu, kar ji bo njen temperament narekoval. Sprejeta bo s spoštovanjem, popolnoma bo zadoščena in ko se bo vrnila v družbo, bo lahko sproščeno, javno govorila o užitkih, ki jih je izkusila, tako kot danes govorimo o plesu ali o sprehodu. Očarljivi spol, svobodne boste tako kot moški, uživale boste vse užitke, ki vam jih je dala narava, v nič se ne silite. Ali mora božanskemu delu človeštva drugi del nadeti okove? Ah, strite okove, narava hoče tako, naj vas vežejo samo zakoni vaših želja, le

morala narave, ne medlite več v primitivnih predsodkih, ki so obsojali vaše čare in vam omejevali božanske vzgibe srca.[10] Svobodne ste kot mi in pot Venerinih spopadov vam je odprta tako kot nam, ne bojte se več nesmiselnih očitkov, pedantizem in vraževernost sta odpravljena, ne smete več zardevati zaradi svojih očarljivih grehov. Ko boste kronane z mirto in vrtnicami, vas bomo začeli spoštovati samo še po tem, kako daleč se boste spustile v pregrehi.

Glede na povedano nam gotovo ne bi bilo treba proučevati prešuštništva, zakonolomstva. Pa vseeno poglejmo, kaj je z njim, čeprav ga po mojih zakonih ni. Kako smešno, da smo ga v naših starih predpisih obravnavali kot zločin! Če je bilo na svetu kaj nesmiselnega je bila to prav gotovo večnost zakonske zveze. Zdi se mi, da bi bilo dovolj oceniti in spoznati vso težo teh vezi, in že bi dejanja, ki jih olajšajo, ne gledali več kot zločin. Kot smo ravnokar rekli, je narava ženske obdarila z živahnejšim temperamentom, z večjo rahločutnostjo kot predstavnike drugega spola, s tem pa je bil zanje trajni zakonski jarem težji. Nežne in od ljubezenskega ognja razvnete ženske, sedaj se oddolžite brez bojazni, prepričajte se, da ne more biti nič narobe, če sledite vzgibom narave, da vas narava ni ustvarila za enega samega moškega, ampak zato, da vsem enako ugajate. Naj vas ne ustavi nobena ovira. Posnemajte republikance iz stare Grčije; zakonodajalci, ki so jim naredili zakone, niso nikoli pomislili, da bi iz prešuštva naredili zločin in skoraj vsi so dopuščali žensko razuzdanost. Thomas Morus v svoji *Utopiji* pravi, da ženskam koristi, če se vdajajo razvratu, misli tega moža pa niso bile vedno le sanje.[11] Pri Tartarih je bila ženska toliko bolj spoštovana, kolikor bolj se je prostituirala. Okrog vratu je javno nosila znake svoje brezsramnosti, in tistih, ki niso bile nič ovešene, sploh niso cenili. V Pegruju družine žene in hčere same ponudijo tujcem, ki pripotujejo tja: dajejo jih v najem za določeno vsoto na dan kot konje in vozove! Končno pa nikoli ne bi mogli napisati dovolj knjig, da bi dokazali, da nikoli ni nobeno pametno ljudstvo na svetu obravnavalo čutnost kot zločin. Vsi filozofi dobro vedo, da se imamo zahvaliti samo krščanskim lažnivcem, da smo jo povzdignili v zločin. Duhovniki so imeli svoje razloge, da so nam čutnost prepovedali: ta prepoved jim je omogočila, da so lahko zvedeli in odpustili skrivne grehe in s tem so dobili neverjetno oblast nad ženskami, odpirala pa se jim je tudi pot v razuzdanost brez meja. Vemo, kako so jo izkoristili in kako bi jo še zlorabljali, če ne bi bili nepreklicno izgubili svojega vpliva.

Ali je incest nevarnejši? Seveda ne, krha družinske vezi in zato državljanom povečuje ljubezen do domovine. Incest nam narekujejo že osnovni zakoni narave, saj čutimo, da je uživanje ljudi, ki nam pripadajo, vedno najslajše. Najstarejše postave so bile incestu naklonjene, najdete ga pri nastanku družbe, v vseh religijah je odobren, vsi zakoni so ga vzpodbujali. Če pogledamo po svetu, bomo povsod našli incest. Črnci s Poprove obale in z reke Gabon svoje žene prostituirajo s svojimi otroki, v kraljestvu Inda se mora najstarejši sin poročiti z očetovo ženo; ljudstva v Čilu spijo brez razlike s svojimi sestrami, hčerami in se pogosto poročajo hkrati z materjo in hčerjo. Upam si trditi, skratka, da bi moral biti incest uzakonjen v vsaki vladi, ki temelji na bratstvu. Le kako so mogli razumni možje prignati nesmisel tako daleč, da so mislili, da je uživanje z lastno materjo, sestro ali hčerjo sploh lahko zločin! Sprašujem vas, ali ni odvraten predsodek, ki človeka sili, da se mu to zdi zločin, če za svoj užitek bolj ceni bitje, ki mu je po naravi najbližje? Prav tako bi lahko rekli, da nam je prepovedano preveč ljubiti tiste, katere nam narava ukazuje najbolj ljubiti in da bolj ko nas z nekom zbliža, bolj bi se morali oddaljiti od njega. Te skrbi so nesmiselne: verjamejo in sprejemajo jih lahko samo ljudstva, ki so neumna in praznoverna. Ker taka skupnost žensk, kot jo jaz ustanavljam, nujno vodi k incestu, ostane le malo, kar bi lahko povedali o domnevnem deliktu, za katerega smo že preveč dokazovali, da ne obstaja, da bi se še zadrževali pri njem.

Zato preidimo na posilstvo, ki se zdi na prvi pogled zaradi žalitve, ki jo baje povzroči, najbolj očitno škodljivo od vseh grehov iz razuzdanosti. Prav gotovo je posilstvo redko dejanje in zelo težko dokazljivo, bližnjemu pa povzroči manj krivice kot kraja, kajti posilstvo se polasti lastnine, ki jo drugi že odtuji. Sicer pa, kako bi oporekali posiljevalcu, če bi vam odgovoril, da zlo, ki ga je storil ni pravzaprav nič posebnega, saj je zlorabljeni objekt samo malo preje spravil v stanje, v katerega bi ga kmalu spravila poroka ali ljubezen?

Kaj pa sodomija, ta tako imenovani zločin, ki je pritegnil božjo strelo nad mesta, ki so se mu predajala, ali ni to pošastna zabloda, ki je ni mogoče dovolj kaznovati? Za nas je seveda boleče, da moramo prednikom očitati justične umore, ki so si jih pri tem privoščili. Ali je možno, da so bili tako primitivni, da so se drznili obsoditi na smrt nesrečnika, čigar vsa krivda je bila v tem, da nima enakega okusa kot vi? Kar strese me, če pomislim, da je bila še pred manj kot štiridesetimi leti neumnost zakonodajalcev tolikšna. Potolažite se, državljani, takih nesmislov ne bo več: zato vam jamči modrost vaših zakonodajalcev. Ker danes vemo vse o tej slabosti nekaterih, prav dobro vemo, da zmota te vrste ne more biti zločin in da narava ne bi mogla dati tekočini, ki se pretaka po naših ledjih, tolikšen pomen, da bi se razjezila, če to tekočino usmerjamo po svoji volji.

Kakšen zločin sploh more biti pri tem? Prav gotovo ne to, da si najdemo tako ali drugačno mesto, razen če bi hoteli trditi, da vsi deli telesa niso enaki, da so čisti in umazani. Ker pa takih nesmislov ni mogoče trditi, bi bil lahko edini zločin v izgubi semena. Sprašujem pa se, ali je možno, da bi bilo to seme za naravo tako dragoceno, da bi ga bilo nemogoče zapraviti, ne da bi bil to zločin? Ali bi narava povzročila, da ga vsak dan toliko izgubimo, če bi bilo res tako? In ali ne pomeni, da take izgube odobrava, če jih dopušča med spanjem in pri nasladi v aktu z nosečo žensko? Ali si lahko predstavljamo, da bi nam narava omogočala zločin, ki bi jo žalil? Ali je mogoče, da dopušča, da ljudje zatirajo svoje užitke in s tem postajajo močnejši od nje? Nezaslišano, v kakšno brezno nesmislov pademo, kadar nam luč razuma odreče svojo pomoč! Bodimo torej prepričani, da je enako preprosto uživati v ženski na tak ali drugačen način, da je popolnoma vseeno ali se naslajamo z deklico ali z dečkom in da, kakor hitro je ta užitek stalen, da ne moremo imeti v sebi drugih nagnjenj kot tistih, ki nam jih je dala narava; ona je pač preveč modra in preveč dosledna, da bi v nas dala nekaj, kar bi jo lahko žalilo.

Nagnjenje k sodomiji je rezultat organizacije, mi pa k tej organizaciji nič ne prispevamo. Že otroci v najnežnejših letih kažejo, da jim to ugaja in se nikoli ne spremenijo. Včasih je to nagnjenje sad nasičenosti, toda zakaj bi bilo zato manj naravno? V vsakem primeru je njeno delo in vse, kar narava navdihuje, morajo ljudje spoštovati. Če bi z natančno preiskavo lahko dokazali, da je to nagnjenje veliko bolj žaljivo kot so druga, da so užitki pri njem veliko večji ter da ima zato tisočkrat več pripadnikov kot pa sovražnikov, ali ne bi bilo tedaj možno sklepati, da ta razvada narave sploh ne žali, ampak služi njenim namenom, in da je naravi veliko manj do potomstva, kot si mi po neumnem sploh mislimo? No, koliko ljudstev po vsem svetu prezira ženske! Nekatera se poslužujejo žensk samo zato, da jim rodijo otroka, ki je potreben zato, da jih nadomesti. Navada, da v republiki moški živijo skupaj, bo povzročila, da bo ta razvada vedno pogostejša, seveda pa ni nevarna. Ali bi jo zakonodajalci v stari Grčiji vključili v svojo republiko, če bi menili, da je nevarna? Daleč od tega, zdela se jim je potrebna pri vojaškem ljudstvu. Plutarh nam z navdušenjem pripoveduje o bataljonu *ljubečih* in *ljubljenih*, le oni sami so dolgo branili svobodo Grčije. Ta razvada je vladala v družbi vojnih bratcev, tam se je utrdila, podvrženi so ji bili največji možje. Cela Amerika, ko so jo odkrili, je bila naseljena z ljudmi, ki so imeli tak okus. V Louisiani, v Illinoisu so se Indijanci,

preoblečeni v ženske, prostituirali kot kurtizane. Črnci v Bengueleju javno vzdržujejo moške, skoraj vsi seraji v Alžiru so danes skoraj izključno naseljeni z dečki. V Tebah niso ljubezni do dečkov le dopuščali, ampak so jo zapovedovali; filozof iz Heroneje jo je predpisoval, da bi obrusil vedenje mladeničem.

Vemo, v kolikšni meri je vladala v Rimu: tam so bila javna mesta, kjer so se prostituirali dečki v dekliških oblekah, deklice pa v fantovskih oblekah. Marcial, Katul, Tibul, Horac in Virgil so pisali moškim, kot da bi bili njihove ljubice, in končno beremo pri Plutarju[12], da ženske nikakor ne smejo biti udeležene pri moški ljubezni. Amazejci z otoka Krete so nekoč ugrabljali dečke z zelo nenavadnimi obredi. Če so dečka vzljubili, so to sporočili staršem tistega dne, ko ga je ugrabitelj hotel ugrabiti. Mladenič se je malo branil, če mu ljubimec ni bil všeč, v nasprotnem primeru pa je odšel z njim in zapeljivec ga je vrnil družini, kakor hitro se ga je bil poslužil, kajti tudi takih strasti, tako kot pri ženskah, je preveč, kakor hitro jih zadostiš. Strabon pravi, da so bili tudi na tem otoku seraji napolnjeni samo z dečki: javno so jih prostituirali.

Ali hočete, da še z zadnjo avtoriteto dokažem, kako to nagnjenje koristi republiki? Prisluhnimo Hieronimu Peripatetiku. Pripoveduje, da se je ljubezen do dečkov razširila po celi Grčiji, ker je dajala poguma in moči in je pomagala pregnati tirane; med ljubimci so nastajale zarote, ti pa so se rajši pustili mučiti, kot pa da bi izdali sokrivce. Tako je patriotizem žrtvoval vse za blaginjo Države. Prepričani so bili, da take zveze utrjujejo republiko, ostro so govorili proti ženskam in navezovanje nanje je bila slabost, rezervirana samo za despotizem.

Pederastija je bila vedno razvada bojevitih ljudstev. Cezar nam pove, da so se ji Galci izredno predajali. Razvado so razširile vojne, ki so ločevale oba spola, in ko so ugotovili, kako koristne posledice za Državo ima, jo je religija hitro potrdila. Ve se, da so Rimljani posvetili ljubezen med Jupitrom in Ganimedesom. Sextus Empiricus nam zagotavlja, da je bilo to naziranje pri Perzijcih obvezno. Ljubosumne in zapostavljene ženske so svojim možem končno ponudile enako uslugo, kot so jim nudili dečki. Nekateri so jo poskusili, pa so se vrnili k starim navadam, ker se jim je zdelo, da prevara ni mogoča.

Turki so bili zelo nagnjeni k tej razvadi, ki jo je Mohamed odobril v Koranu, vendar pravijo, da zelo mlada devica lahko dokaj dobro nadomesti dečka, vendar redko prej postanejo ženske, kot so šle skozi to preizkušnjo. Sikst Peti in Sanchez sta dovoljevala ta ravzrat, slednji je celo poskušal dokazati, da koristi razmnoževanju in da je otrok, ki se je rodil po taki predhodni poti, zato veliko lepše grajen. Končno so se tudi ženske oddolžile med seboj. Njihova razvada prav gotovo ni nič manj primerna kot prva, saj je njen rezultat le to, da odklanjajo zanositev, sredstva tistih, ki hočejo, da se prebivalstvo množi, pa so dovolj močna, da jim take nasprotnice ne morejo škodovati. Tudi Grki so to žensko razvado podpirali iz državnih ozirov. Ker so si ženske med seboj zadoščale, je iz tega sledilo, da so imele redkeje stike z moškimi in tako niso škodovale javnim zadevam v republiki. Loukianos nam poroča, kako se je ta razvada razpasla, in kar zanimivo jo je opazovati pri Sapfo.

Skratka, v vseh teh manijah ni nobene nevarnosti: tudi če bi šle še dlje, če bi ljubil celo monstrume in živali, kot se to učimo na primerih številnih ljudstev, bi te bedastoče niti najmanj ne motile, saj izprijenost navad ponavadi zelo koristi vladavini in ji v nobenem primeru ne more škodovati. Od zakonodajalcev pričakujemo, da bodo dovolj pametni in previdni, da od njih ne bo nobenega zakona, ki bi te reveže zatiral, saj so se oboji taki rodili in nikoli ne bi mogli ločiti, kateri je bolj kriv, tisti, ki ima taka nagnjenja ali tisti, ki se je rodil kot spaček.

V drugi skupini človekovih deliktov proti svojemu bližnjemu nam preostane samo še umor, nato pa bomo prešli na dolžnosti do samega sebe. Od vsega,

kar lahko človek prizadene svojemu bližnjemu, je prav gotovo umor najbolj kruto dejanje, saj mu vzame edino dobrino, ki jo je dobil od narave, in te izgube ni mogoče popraviti. Tukaj se vseeno postavlja več vprašanj, razen o tem, koliko škode umor povzroči žrtvi:

1. Ali je, z ozirom samo na zakone narave, to dejanje res zločin?
2. Ali je to zločin glede na politične zakone?
3. Ali je škodljiv za družbo?
4. Kako naj ga upoštevamo v republikanski vladavini?
5. In končno, ali moramo umor kaznovati z umorom?

Vsako vprašanje bomo proučili posebej: snov je tako važna, da vas prosim, da mi dovolite, da se ustavim pri njej. Mogoče se vam bodo zdele moje ideje nekoliko pretirane, pa kaj potem? Ali si nismo priborili pravice, da lahko vse povemo? Ljudem razkrivamo velike resnice: oni jih od nas pričakujejo, čas je, da zmote izginejo, naj jim pade obveza z oči, tako kot so padli kralji. Ali je umor v očeh narave zločin? To je prvo vprašanje.

Tukaj bomo gotovo užalili človekov ponos, ker ga bomo spustili na nivo vseh drugih proizvodov narave, toda filozofi nikoli ne laskajo majhnim človeškim nečimrnostim, ampak vedno goreče iščejo resnico, izbrskajo jo iz neumnih predsodkov samovšečnosti, potegnejo jo ven, razkrijejo in smelo pokažejo začudenemu svetu.

Kaj je človek in kakšna razlika je med njim in drugimi rastlinami, med njim in drugimi živalmi v naravi? Seveda ni nobene razlike. Ravno tako kot one je slučajno postavljen na zemeljsko oblo, ravno tako je rojen kot one. Razmnožuje se in umira kot one, ravno tako se postara in ravno tako kot one pade v nič po roku, ki ga narava določi vsaki živalski vrsti glede na sestavo njenih organov. Če smo si tako zelo podobni, filozofsko raziskovalno oko ne bo moglo opaziti razlike, torej je enako težko ubiti žival kot človeka ali enako lahko ubiti enega kot drugega, razlika je samo v naših večvrednostnih občutkih, čeprav so najbolj žalostno nesmiselni prav predsodki iz ponosa. Vendar pohitimo z vprašanjem. Priznati morate, da je vseeno, ali uničite človeka ali žival; ali ni že uničenje žive živali nedvomno zlo, kot so to mislili pitagorejci in kot še danes mislijo prebivalci z brega Gangesa. Preden bom odgovoril, naj bralce spomnimo, da vprašanje proučujemo samo s stališča narave, pozneje pa se ga bomo lotili s stališča človeka.

Sprašujem se torej, koliko so za naravo vredni tisti, ki jo ne stanejo najmanjšega napora in najmanjše skrbi. Delavec ceni svoj izdelek samo po tem, koliko dela ga je stal, koliko časa je porabil zato, da ga je ustvaril. Ali torej človek naravo stane? In če predpostavimo, da jo stane, jo človek stane več kot opica ali slon? Še več: iz katere snovi se v naravi vrši reprodukcija? Iz česa se rojevajo bitja? Ali tisti trije elementi, ki jih tvorijo, ne izvirajo iz razpada drugih teles? Ali ne bi naravi postalo nemogoče ustvarjati nova bitja, če bi bila vsa bitja večna? Če je za naravo nemogoče, da bi bila bitja večna, je torej smrt eden izmed zakonov narave. Če je torej smrt tako koristna zanjo, je absolutno ne more pogrešiti, in če ne more ustvarjati svojih bitij, če ne črpa iz razpadajoče snovi, ki ji jo pripravi smrt, je od tega trenutka dalje naša ideja o smrti kot uničenju zgrešena, kajti uničenja ne bomo mogli dokazati, to, čemur pravimo konec živali ne bo več resnični konec, ampak samo preprosta transmutacija, katere osnova je večno gibanje, resnično bistvo materije, ki ga vsi sodobni filozofi priznavajo kot enega najstarejših zakonov materije. Po teh neizpodbitnih principih je torej smrt samo spreminjanje oblike, le komaj zaznaven prehod iz enega stanja v drugega, in prav temu je Pitagora rekel metempsihoza.

Sprašujem: Ali bomo sploh mogli kdaj trditi, da je uničevanje zločin, ko smo enkrat sprejeli na znanje vsa ta dejstva? Ali se mi boste drznili reči, da

je transmutacija uničevanje samo zato, da bi ohranili svoje nesmiselne predsodke? Seveda ne boste, kajti sicer bi trdili, da je v materiji nastal trenutek nedejavnosti, trenutek počitka, takega trenutka pa ne boste nikoli odkrili. Male živali se rodijo tisti trenutek, ko velike živali nehajo dihati, in življenje malih živali je torej samo posledica, ki jo nujno povzroči trenutna smrt velikega. Ali boste sedaj mogli trditi, da ima narava koga rajši? Za to bi morali dokazati nekaj nemogočega: da je v naravi podolgovata ali kvadratna oblika koristnejša, lepša kot pa ploščata in trikotna; dokazati bi morali, da je glede na vzvišene načrte narave lenuh, ki se debeli v brezdelju in brezbrižnosti, koristnejši kot konj, čigar delo je neobhodno potrebno, ali pa kot govedo, čigar meso je tako dragoceno, da na njem ni niti enega kosa, ki ne bi bil koristen; reči bi morali, da je strupena kača potrebnejša kot zvest pes.

Ker torej vseh teh sistemov ne moremo zagovarjati, moramo nujno priznati, da nismo zmožni uničiti narave, kajti ko se predajamo uničevanju, samo spreminjamo obliko, to pa ne more ugasniti življenja. Torej je zunaj človeških moči, da bi dokazali, da je zločin domnevno uničevanje živega bitja, ne glede na njegovo starost in spol ter vrsto. Če bi še naprej iskali posledice, ki se rojevajo ena iz druge, bi morali priznati, da s tem, ko spreminjamo naravi obliko njenih stvaritev, njej sploh ne škodujemo, ampak ji koristimo, saj ji tako dajemo surovine za obnavljanje, kar brez našega uničevanja ne bi mogla izvajati. Ah, pustite jo, naj dela kar hoče! vam pravijo. Kajpada jo moramo pustiti, da dela kar hoče, toda po njenih vzgibih dela človek, ko ubija ljudi, narava mu narekuje tako; človek, ki uničuje svojega bližnjega, je za naravo le to, kar je tudi kuga ali lakota, ki jo ravno tako sama pošilja, saj se poslužuje vseh možnih sredstev zato, da bi čimprej dobila razkrojeno surovino, ki je osnova za njeno delo.

Dovolite, da nam dušo za trenutek razsvetli luč filozofije: kateri drugi glas kot glas narave nas navaja na osebna sovraštva, maščevanje, vojne, skratka, na vse povode za neprestano ubijanje? Če nam jih torej ona svetuje, pomeni, da to potrebuje. Kako moremo po vsem tem misliti, da smo krivi pred njo, če pa vendar ne delamo drugega, kot da uresničujemo njene načrte?

Več kot dovolj je torej vsega, da prepričamo vsakega prosvetljenega bralca, da je nemogoče, da bi umor lahko kdajkoli mogel žaliti naravo.

Ali je v politiki umor zločin? Ne, in kar priznajmo, da je to žal samo eno od največjih gibal politike. Ni mar Rim postal gospodar sveta zaradi neprestanega morjenja? Ali ni Francija danes svobodna zaradi neprestanega morjenja? Pri tem ni treba opozarjati, da ne govorimo o ubijanju med vojno in o strahotah, ki so jih zagrešili puntarji in dezorganizatorji; na le-te je treba samo spomniti, in že vzbudijo splošno grozo in zgražanje. Samo tista človeška znanost potrebuje, da jo podpira ubijanje, ki hoče varati, ki ima za edini cilj povečevanje svojega naroda na račun drugega. Ali so vojne, edini sad te primitivne politike, kaj drugega kot sredstvo, s katerim se hrani, krepi, širi? In kaj drugega je vojna kot znanost uničevanja? Čudna je slepota človeka, ki javno uči umetnost ubijanja, ki nagrajuje tistega, ki mu to najbolje uspeva in kaznuje tistega, ki se je iz osebnega razloga znebil sovražnika. Ali ni že čas, da popravimo tako usodne zmote?

In končno, ali je umor zločin proti družbi? Kdo si je sploh mogel kaj takega misliti? Te velike družbe sploh ne briga, če ima enega člana več ali manj v svoji sredi. Ali bo to pokvarilo njene zakone, moralo, navade? Ali je sploh kdaj smrt posameznika vplivala na široko množico? In po izgubi največje bitke, kaj govorim, po izginotju polovice sveta, ali celega sveta, če hočete, ali bo peščica preživelih občutila najmanjšo materialno spremembo? Žal ne. Tudi narava je ne bi občutila, neumni človeški ponos pa misli, da je vse ustvarjeno zanj in bi bil zelo začuden, ko bi po popolnem uničenju človeške vrste spoznal, da se v naravi nič ne spreminja in da se zvezde še zmeraj enako hitro premikajo. Nadaljujmo.

Kako naj gledamo na umor v bojeviti in republikanski Državi?

Seveda bi bilo zelo nevarno, če tega dejanja ne bi odobravali ali celo kaznovali. Ponos republikanca zahteva nekoliko krutosti, če popusti, če se njegova moč izgubi, bo kmalu podjarmljen. Zelo zanimiva misel me obhaja, in ker je kljub drznosti resnična, jo bom povedal. Narod, ki svojo samostojnost začne kot republika, se bo obdržal samo z vrlinami, kajti, če hočeš doseči več, moraš vedno začeti z malim. Postaran in pokvarjen narod, ki se bo pogumno rešil jarma svoje monarhistične vlade zato, da bo prevzel republikansko, ta pa se bo lahko obdržal samo z mnogimi zločini in v zločinu že je, če pa hoče priti od zločina na krepost, to se pravi od krute države na ljudomilo, bi padla v inercijo in rezultat tega bi bil kmalu njen propad. Kaj bi se zgodilo z drevesom, ki bi ga presadili z zelo plodnega terena v peščeno in suho ravnino? Vse intelektualne ideje so tako podrejene fiziki narave, da nam primerjave, ki nam jih daje poljedelstvo, nikoli ne morejo dati slabega moralnega nauka.

Najbolj neodvisni ljudje, divjaki, ki so najbližji naravi, vsak dan nekaznovano predajajo ubijanju. V Šparti, v Lakedaimonu so hodili na lov na helote tako, kot v Franciji hodimo lovit prepelice. Najsvobodnejša ljudstva najbolje sprejmejo ubijanje. V Mindanau je tisti, ki hoče moriti, povzdignjen med pogumne; takoj ga odlikujejo s turbanom; pri Caraguosih si moral ubiti sedem mož, da si si zaslužil tako pokrivalo; prebivalci Bornea mislijo, da jim bodo vsi, ki jih usmrtijo, služili takrat, ko jih ne bo več; španski pobožnjakarji so se celo zaobljubljali svetemu Jakobu iz Kompostele, da bi lahko ubili po dvanajst Amerikancev na dan; v kraljestvu Tangut izberejo močnega in krepkega mladeniča in mu dovolijo, da na določene dneve v letu pobije vse, na katere naleti. Ali je sploh kakšno ljudstvo bolj ljubilo ubijanje kot Židi? To je razvidno iz vseh oblik, z vseh vidikov njihove zgodovine.

Kitajski cesar in mandarini od časa do časa v ljudstvu sprožijo upor, zato da si v takih manevrih dobijo opravičilo za strahovit pokol. Naj se mevžasto in feminizirano ljudstvo osvobodi tiranskega jarma, tudi tiran bi jih zaradi veliko več razlogov pobil, umor pa je vedno uporaben in vedno koristen, le žrtve se zamenjajo; bil je sreča za ene, postal bo zadovoljstvo za druge.

Veliko narodov tolerira javne umore: popolnoma so dovoljeni v Genovi, Benetkah, Neaplju in v celi Albaniji; v Kachau ob reki San Domingo morilci v znani in priznani preobleki in pred vašimi očmi na vaš ukaz zadavijo osebo, ki jim jo pokažete; Indijanci kadijo opij zato, da dobijo pogum za ubijanje, nato pa se poženejo na sredo ulic in ubijejo vsakega, ki ga srečajo. Angleški potniki so na to manijo naleteli v Bataviji.

Katero ljudstvo je bilo hkrati večje in bolj kruto kot Rimljani in kateri narod je dlje ohranil svoj bliščˇ in svobodo? Njihov pogum je krepila gladiatorska predstava; iz navade, da se igrajo s smrtjo, so postali bojevito ljudstvo. Cirkuško areno je vsak dan napolnjevalo tisoč dvesto do tisoč petsto žrtev, in ženske, krutejše od moških, so si drznile zahtevati, da so umirajoči padali lepo in da so še poudarjali smrtne krče. Nato so Rimljani uživali, ko so opazovali, kako se palčki davijo pred njimi; in ko je krščanska vera prišla zastrupit zemljo in je ljudi prepričala, da je ubijanje zlo, so tirani to ljudstvo takoj uklenili in svetovni junaki so takoj postali njihove igračke.

Zato so povsod upravičeno pomislili, da je morilec, to se pravi človek, ki lahko tako zaduši svojo vest, da lahko ubije svojega bližnjega in da se ne boji javnega ali osebnega maščevanja, povsod, pravim, so pomislili, da je tak človek lahko zelo nevaren in zato zelo dragocen v vojaški ali republikanski vladavini. Poglejmo še narode, ki so bili še bolj kruti in so se zadovoljili šele, ko so pokali otroke, njihova dejanja, ki so bila običajna, pa so včasih celo uzakonjevali. Več divjih plemen pobije otroke takoj, ko se rodijo. Matere z obale reke Orinoco so v

prepričanju, da se deklice rodijo le zato, da so nesrečne, ker morajo postati žene divjakov iz te pokrajine, ki ne trpijo žensk, te deklice pomorile takoj, ko so jih rodile. V Trapobanu in v kraljestvu Sopit so pohabljene otroke pobili starši sami. Ženske z Madagascarja so otroke izpostavljale divjim zverem, če so se otroci rodili na določen dan v tednu. V grških republikah so vse otroke natančno pregledali, ko so prišli na svet in če se jim je zazdelo, da niso raščeni tako, da bi lahko nekega dne branili republiko, so jih takoj pobili: tam se jim ni zdelo važno, da bi zgradili bogato opremljene hiše za ohranjevanje pokvarjene smetane človeške narave.[13] Do takrat, ko so sedež imperija prenesli, so vsi Rimljani, ki niso hoteli hraniti otrok, le-te metali na smetišče. Stari zakonodajalci so brez predsodkov otroke obsojali na smrt in noben njihov zakonik ni zatiral pravic, ki jih je imel oče nad družino. Aristotel je svetoval splav in stari republikanci, polni navdušenja, gorečnosti za domovino, niso poznali osebnega objokovanja, kot ga vidimo pri sodobnih narodih; manj so ljubili otroke, pa so bolj ljubili svojo deželo. V vseh kitajskih mestih najdete zjutraj na ulici neverjetno veliko zapuščenih otrok; ob zori jih pobere voz in jih zmeče v jamo; pogosto babice same rešijo matere tako, da njihove plodove zadušijo v sodih z vrelo vodo ali pa tako, da jih vržejo v reko. V Pekingu jih dajo v košarice iz ločja in jih spustijo po kanalu; kanale vsak dan očistijo in slavni popotnik Duhalde ceni, da jih pri vsakodnevnem pobiranju poberejo več kot trideset tisoč. Seveda ni mogoče zanikati, da je izredno potrebno in zelo politično, da se prebivalstvo v republikanski vladavini zajezi, v monarhiji pa ga je iz popolnoma drugih razlogov treba pospeševati. Ker so tirani v monarhiji bogati samo po številu sužnjev, prav gotovo potrebujejo ljudi, v republiki pa je veliko takega prebivalstva le veliko zlo, verjemite mi. Vendar ga zato ni treba podaviti, da bi zmanjšali njegovo število, kot so govorili naši sodobni decemviri: dovolj je že, da mu ne dopustite, da bi se razširilo preko meja, ki so potrebne za njegovo srečo. Pazite, da ne boste preveč pomnožili prebivalstva, pri katerem je vsako bitje neodvisno, in bodite popolnoma prepričani da so revolucije vedno le posledice preveč številnega prebivalstva. Če svojim vojakom za razcvet Države dovolite, da uničujejo ljudi in za ohranitev taiste države vsakemu dovolite, da se po mili volji okorišča s pravico, da se znebi otrok, ki jih ne more hraniti ali za katere vladavina nima nobene pomoči, mu dovolite tudi, da se na svojo in na svoj riziko znebi vseh sovražnikov, ki bi mu lahko škodovali, in rezultat vseh teh dejanj, ki so sama po sebi popolnoma nepomembna bo, da boste svoje prebivalstvo vzdrževali v zmernem številu in da ga ne bo nikoli toliko, da bi motilo vašo vladavino. Pustite monarhiste naj govorijo, da je Država velika samo, če ima ogromno prebivalstva: Država bo vedno revna, če bo prebivalstvo preseglo sredstva za življenje in vedno cvetoča, če bo lahko v zdravih merah trgovala z viškom. Ali drevesa ne oklestite, če ima preveč vej? In, ali mu ne porežete vejic, da ohranite deblo? Vsak sistem, ki se oddalji od svojih principov, je ekstravaganten in njegova zloraba bi nas kmalu pripeljala do popolnega propada stavbe, ki smo jo ravnokar s tolikšnim trudom postavili. Vendar človeka ne smemo uničiti, ko je že narejen samo zato, da bi zreducirali prebivalstvo: nepravično je skrajšati dneve človeku bez telesnih hib, ni pa krivično, pravim, če preprečimo, da bi se rodilo bitje, ki bi bilo zagotovo nepotrebno na svetu. Človeška vrsta mora biti že od zibke prečiščena; vse, kar predvidevate, da ne bo nikoli moglo koristiti družbi, odtegnite od prsi, to je edini razumni način, kako skrčiti prebivalstvo, kar je, če je preveč številno, tako kot smo ravnokar dokazali, najnevarnejše pretiravanje.

Čas je, da na kratko ponovim.

Ali moramo umor kaznovati z umorom? Seveda ne. Morilcu nikoli ne naložimo druge kazni kot tiste, ki bi mu jo naprtili iz maščevanja prijatelji ali družina ubitega. *Pomiloščam vas*, je rekel Ludvik XV Charolaisu, ki je ravnokar za zabavo ubil človeka, *toda pomiloščam tudi tistega, ki vas bo ubil.* Vse bistvo zakonov proti morilcem je v teh imenitnih besedah.[14]

Skratka, umor je često potrebna grozota, nikoli pa zločin, in ga moramo v republikanski Državi tolerirati. Dokazal sem, da je ves svet delal enako. Toda, ali moramo umor kaznovati s smrtjo? Tisti, ki bodo razrešili sledečo dilemo, bodo odgovorili na vprašanje: Ali je umor zločin ali ne? Če ni, zakaj delamo zakone, ki ga kaznujejo? In če je zločin, iz kakšne primitivne in neumne nedoslednosti ga kaznujete z enakim zločinom?

Preostane nam samo še, da spregovorimo o dolžnosti človeka do samega sebe. Tako kot se filozof loti teh dolžnosti le tedaj, če so po njegovem okusu ali če služijo za ohranitev, bi mu popolnoma zaman priporočali, naj jih izvaja ali še bolj zaman, da bi mu nalagali kazen, če jih ne bi izvajal.

Edini zločin, ki ga človek lahko zagreši, je samomor. Ne bom se mudil s tem, da bi dokazoval miroljubnost ljudi, ki to dejanje povzdigujejo v zločin. Tiste, ki bi še lahko dvomili o tem, opozarjam na slovito Rousseaujevo pismo. Skoraj vse stare vladavine so dovoljevale samomor iz političnih in verskih razlogov. Atenci so v Aeropagu navedli razloge za samomor, nato pa so se zaklali. Vse republike v Grčiji so dovoljevale samomor, bil je v načrtu zakonodajalcev, ubijali so se javno in iz njihove smrti so naredili zelo slovesno predstavo. Rimska republika je samomor podpirala. Ko so Rim osvojili Galci, so se najslavnejši senatorji usmrtili in ko prevzemamo njihovo mnenje, prevzemamo tudi njihove vrline. Med kampanjo leta 92 se je nek vojak od žalosti ubil, ker ni mogel slediti tovarišem v zadevi Jemmapes. Ker smo neprestano na nivoju teh ponosnih republikancev, bomo kmalu prekosili njihove vrline: vladavina dela človeka. Tako dolga navajenost na despotizem je popolnoma oslabila naš pogum, pokvarila naše navade: zopet se rojevamo, kmalu bomo videli, kakšnih vzvišenih dejanj je sposoben francoski genij, značaj, ko je svoboden. Podpirajmo to svobodo za ceno našega bogastva in življenja, saj nas že tako stane veliko žrtev, nobene ne obžalujmo, ko pridemo do cilja, saj so se same prostovoljno žrtvovale, ne pustimo, da bi bila njihova kri zaman prelita; povezani moramo biti, povezani, ali pa bomo zapravili sadove vseh muk. Na zmagah, ki smo jih dosegli, preizkusimo odlične zakone. Naši prvi zakonodajalci, ki so bili še sužnji despota, ki smo ga končno potolkli, so nam dali le zakone, vredne tega tirana, ki so mu še vedno laskali. Popravimo njihovo delo, pomislimo, da bomo končno delali za republikance in filozofe, naj bodo naši zakoni mili kot ljudstvo, ki ga morajo voditi.

S tem ko sem vam tukaj ravnokar predstavil ničevost, brezbrižnost neskončnega števila dejanj, ki so jih naši predniki, zapeljani od vere, imeli za zločin, sem naše delo zelo skrčil. Izdajmo malo zakonov, a ti naj bodo dobri. Nočemo pomnožiti zavor, le tiste, ki jih uporabljamo, bi radi naredili neuničljive. Naj od nas izdani zakoni prinesejo državljanu mir, srečo in razcvet republike. Toda Francozi, potem ko boste pregnali sovražnika s svoje zemlje, ne bi želel, da bi vas navdušenje nad širjenjem vaših principov zaneslo predaleč: na konec sveta jih boste lahko ponesli samo z ognjem in mečem. Preden pa začnete uresničevati te odločitve, se spomnite, kako žalostno so se končali križarski pohodi. Ko bo pregnani sovražnik na drugem bregu Rena, ostanite za svojo mejo in ostanite doma, ubogajte me. Oživite trgovino, vrnite trgovinam polet in možnosti za razvoj; naj zopet zacveti umetnost, pospešujte poljedelstvo, ki je v taki vladavini, kot je vaša, potrebno in tako, da brez tuje pomoči lahko vsem nudi vse; pustite, naj se evropski prestoli sami zrušijo: vaš vzgled in naš uspeh jih bodo kmalu prekucnili, ne da bi se vam bilo treba vmešavati.

Ker ste notranje nepremagljivi in za vsa ljudstva zaradi svoje politike in dobrih zakonov vzor, na svetu ne bo vlade, ki se ne bi trudila, da bi vas posnemala; enega ne bo, ki si ne bi štel v čast, da je vaš zaveznik. Vendar pa, če boste zaradi praznega laskanja, ker vaši principi sežejo tako daleč, opustili skrb za lastno srečo, se bo spet zbudil despotizem, ki samo spi, notranje razprtije vas bodo raztrgale, izčrpali boste svoje finance, ne boste mogli več kupovati

in to vse samo zato, da boste zopet poljubljali okove, ki vam jih bodo nadeli tirani, ki vas bodo med vašo odsotnostjo podjarmili. Vse, kar želite, lahko dosežete, ne da bi bilo treba zapustiti domove; naj vas druga ljudstva vidijo srečne, in pritekla bodo k sreči po poti, ki jim jo boste začrtali.[15]

Prevedla Jožica Pirc

Opombe:

[1] Če bo kdo natančno proučil to vero, bo odkril, da brezverja, ki jih je polna, delno izvirajo iz okrutnosti in preprostosti Židov, delno pa iz brezbrižnosti in zmedenosti poganov; namesto da bi prevzeli to, kar so mogoče imeli dobrega narodi iz starega veka, je videti, da so kristjani ustvarili svojo vero le iz mešanice grehov, na katere so povsod naleteli.

[2] Zasledujte zgodovino vseh narodov: videli boste, da obstoječe vlade nikoli ne zamenjajo za monarhijo razen zaradi poneumljenosti, v kateri jih drži supersticija; vedno boste videli kralja podpirati vero in vero posvečevati kralje. Saj poznamo zgodbo o intendantu in o kuharju: Podajte mi poper, jaz pa vam bom dal maslo. Uboga človeška bitja, ali vam bo vedno usojeno, da boste podobni gospodarju teh dveh falotov?

[3] Vse vere so si edine v tem, da nam poveličujejo skrito, modrost in moč božanstva, toda kakor hitro nam ga predstavijo, odkrijemo v njem samo neprevidnost, slabost in norost. Pravijo, da je Bog svet ustvaril zase, pa mu do sedaj ni uspelo, da bi ga na njem ustrezno častili. Bog nas je ustvaril zato, da bi ga občudovali, mi pa preživljamo svoje dneve tako, da se norčujemo iz njega! Kakšno bedno bitje je ta bog!

[4] Samo tiste, ki so si sloves ustvarili že davno tega.

[5] Vsak narod trdi, da je njegova vera najboljša in da bi to dokazal, se naslanja na množico dokazov, ki ne samo, da si nasprotujejo, ampak so si tudi skoraj vsi protislovni. V globoki nevednosti, v kateri smo, katera vera ugaja Bogu, v kolikor domnevamo, da Bog sploh je? Če smo pametni, jih moramo vse enako braniti ali pa vse enako prepovedati; prepoved je prav gotovo najzanesljivejša, saj smo moralno prepričani, da so vse pretvarjanje in da nobeno ne more več ali manj ugajati bogu, ki ga ni.

[6] Govorili so, da sta tadva zakonodajalca hotela s tem, da sta zmanjševala strasti, ki jih moški čutijo ob golem dekletu, vzpodbuditi strast, ki jo moški včasih čutijo do svojega spola. Modreca sta razkazovala tisto, kar sta hotela, da bi se drugim uprlo in skrivala tisto, kar sta mislila, da je ustvarjeno za najnežnejše želje. Ali nista v vsakem primeru delala z namenom, ki smo ga ravnokar omenili? Vidite, čutila sta potrebo po nemoralnosti v republikanskih navadah.

[7] Znano je, da je podli in nizkotni Sartine nudil Ludviku XV užitke tako, da mu je morala Duberryjeva trikrat na teden brati osebne in polepšane podrobnosti o vsem, kar se je dogajalo v pariških beznicah. Razuzdana dejavnost francoskega Nerona je državo stala tri milijone!

[8] Nikakor mi pri tem ne recite, da nasprotujem samemu sebi in da potem ko sem zgoraj dokazal, da nimamo nobene pravice, da bi žensko privezali nase, zdaj te principe zanikam ko pravim, da imamo pravico, da jo prisilimo; ponavljam, tu gre le za užitek in ne za lastnino, jaz nimam nobene pravice, da bi bil lastnik izvira, na katerega naletim med potjo, imam pa določene pravice, da ga užijem, imam pravico, da izkoristim čisto vodo, ki mi jo ponuja za žejo. Ravno tako nimam nobene pravice do dejanske lastnine ene ali druge ženske, pač pa imam neizpodbitno pravico, da z njo uživam in da jo lahko prisilim v užitek, če mi ga odkloni zaradi katerega koli vzroka.

[9] Babilonke niso počakale niti starosti sedmih let, da so se pustile razdevičiti v Venerinem templju. Deklica občuti prve vzgibe poželenja v času, ki ji ga je narava določila za prostituiranje in brez razmisleka se jim mora predati, kakor hitro narava spregovori. Če se upre, krši zakon.

[10] Ženske ne vedo, kako jih pohotnost polepša. Primerjajte dve ženski približno enake starosti in enako lepi, od katerih ena živi samsko življenje, druga pa razuzdano: videli boste, kako bo druga prevladala v sijaju in svežini. Vsako nasilje nad naravo bolj uničuje kot zloraba užitkov; vsi vemo, da porodi žensko polepšajo.

[11] On je tudi hotel, da bi zaročenci živeli pred poroko popolnoma goli. Koliko porok bi propadlo, če bi ta zakon uresničili! Priznajte, da v nasprotnem primeru kupim mačka v žaklju, kot temu pravimo.

[12] Moralia, Traktat o ljubezni.

[13] Upajmo, da bo narod najbolj nepotrebne stroške spremenil; vsak, ki se rodi brez potrebnih sposobnosti za to, da bi nekega dne postal koristen republiki, nima pravic, da bi ohranil življenje in najbolje storimo, če mu ga tisti hip, ko ga dobi, vzamemo.

[14] Salicijski zakonik je umor kaznoval samo s preprosto globo, in ker je krivec zlahka dobil sredstva, da se je ognil kazni, je Hildebe, kralj Avstrazije, določil z odlokom, ki so ga sprejeli v Kölnu, smrtno kazen ne za morilca, ampak za tistega, ki se je ognil globi, ki je bila dodeljena morilcu. Tudi rečni zakonik je predpisoval le globo za to dejanje, primerno človeku, ki je bil ubit. Za duhovnika je bila globa zelo velika, morilcu so naredili tuniko s svincem okrog pasu in moral je povrniti v zlatu težo tunike, če ne so krivec in njegova družina postali sužnji Cerkve.

[15] Naj vas spomnim, da je zadnjo vojno zunaj domovine predlagal le strašni Dumouriez.

RAZPOL št. 4 (Problemi 4—5/1988, letnik XXVI)

Uredništvo:
Esejistika: Vlasta Jalušič, Miha Kovač, Tomaž Mastnak, Iztok Saksida, Marcel Štefančič, jr., Darko Štrajn, Zdenko Vrdlovec.
Literatura: Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Alojz Ihan, Milan Kleč, Luka Novak, Jaša Zlobec, Bojan Žmavc.
Razprave: Miran Božovič, Mladen Dolar, Stojan Pelko, Rastko Močnik, Rado Riha. Braco Rotar, Slavoj Žižek.
Odgovorni urednik in v. d. glavnega urednika: Slavoj Žižek
Odgovorni urednik: Slavoj Žižek
Sekretar uredništva: Alenka Zupančič

Svet revije: Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Mladen Dolar, Miha Kovač, Rastko Močnik, Luka Novak, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinc, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek, (delegati sodelavcev); Ciril Baškovič (predsednik), Milan Balažic, Pavle Gantar, Valentin Kalan, Dragica Korade, Duško Kos, Lev Kreft, Vladimir Kovačič, Mojmir Ocvirk (delegati širše družbene skupnosti).
Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I
Uradne ure: ponedeljek, od 13. do 15. ure; torek, od 17. do 19. ure
Tekoči račun: 50101-678-47163. z oznako: za PROBLEME
Letna naročnina: za letnik 1988: 25.000 din, za tujino dvojno
Izdajatelj: RK ZSMS Ljubljana, Dalmatinova 4
Grafična priprava in tisk: Kočevski tisk, Kočevje
Naklada: 1300 izvodov
Cena te številke: 4000 din
Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.
Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

Uvodnik
Lacan
Individualni mit nevrotika
Pogovori s francoskimi filozofi
Lacanovska orientacija
Jacques-Alain Miller, Odgovori realnega
Iz zgodovine psihoanalize
Владо Михелак, Вопросы материалистической психологии и фрейдо-марксизма
Klinika
Marie-Helene Brousse, O obveznosti
Eva Bahovec, Oče v suspenzu, ali o čem je mogoče dvomiti
Igor Škamperle, Ménage à trois ali realno v trojnem
Psihoanaliza avant la lettre
Miran Božovič, Leibniz: Les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck
G. W. Leibniz, O božji vnaprejšnji vednosti in človeški svobodni volji
Jezik
Olga Kunst-Gnamuš, Nasprotje med znanstvenim in ideološkim diskurzom
Andrej Skerlep, Elementi Habermasove teorije družbe
»Družba ne obstoji«
Zoran Kanduč, Težave s pravom — težave v pravu
Milan Balažic, Konstitucija slovenskega/jugoslovanskega družbenega II.
Boris Čibej, Še o antagonizmu
Paradoksi vzgoje
Renata Salecl, Disciplina kot pogoj svobode
Zdenko Kodelja, Objekt vzgoje
Film
Stojan Pelko, K kot knjižnica
Marcel Štefančič jr., Oblike potlačitve: »fragging«
Slavoj Žižek, Oblika in vsebina v filmu osemdesetih let
Gledališče
Matjaž Berger, Dvojni agent Bertolt B(recht)
Anglosaško polje
Jennifer Stone, Trojni nič Danteja, Lacana in Zanzotta
Elizabeth Cowie, Fantazija
Zgodovina
Zdravko Kobe, De Deo Joannis Scoti / Stvarjenje sveta pri Schellingu in Heglu
Joannes Scotus Erigena, De divisione naturae
F. W. J. Schelling, Stuttgarska privatna predavanja
G. W. F. Hegel, S čim se mora začeti znanost?
Ponovljanje Freuda
Janez Krek, Ultimativnost občutka krivde
Gerard Korošec, Pod okriljem očetovske metafore
Mojca Kupar, Was will das Weib?
Filozofija skozi psihoanalizo
Mladen Dolar, Onstran interpelacije
Alenka Zupančič, Coffe or tea? Yes, please!
Tomaž Erzar, Moralista o samoljubju
Branje
Bodenheimer, Elster, Hegel (Slavoj Žižek)
Izvleček iz »Kritike praktičnega uma«
D. A. F. de Sade, »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«

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

Naslovi publikacij mreže **Scilicet II: Newsletter of the Freudian Field**, Department of English, The University of Florida, Gainesville, FL 32611, USA; **Ornicar?**, 31 rue de Navarin, 75009 Paris, Francija; **La Psicanalisi**, Via Francesco Dall'Ongaro 43, 00152 Roma, Italija; **Wo es war**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18, ali Hora Verlag, 1195 Wien, Nussdorf, Hackhofergasse 3—10, Avstrija; **Falo**, Rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; **Razpol**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18; in **El Analiticon**, Muntaner 490, 5º, 4a, 08022 Barcelona, Španija.