

ARGUMENT ZA STRPNOST

S_1

S_2

\$

a

K A Z A L O

PROBLEMI

I. Argument za stvarnost	
Jerome K. Jerome: <i>Priloge k razpravi o stvarnosti</i>	5
Janez Trnka: <i>Priloge k razpravi o stvarnosti</i>	3
Stevan L. Carter: <i>Priloge k razpravi o stvarnosti</i>	91
II. Sholastika	
Marjol Veale: <i>Sholastika in individualizem pri Tomažu Akvinskem</i>	107
III. Romanisti	
Slavko Žižek: <i>Robert Schumann in romanisti</i>	127
IV. Od govornih dejanj h glasu	
Marjan Jancic: <i>Govorni dejanja pri odločitvah pri pravih dohodkih</i>	153
Frank W. Long: <i>Kritika</i>	175
V. Nauke in religija	
Esther V. Linder: <i>Nauke in religija</i>	197
Paula Springer: <i>Religija in nauke</i>	213
VI. Nauke in religija	
Marie L. Linder: <i>Religija in nauke</i>	247
Frank W. Long: <i>Religija in nauke</i>	265



P R O B L E M I

K A Z A L O

I. Argument za strpnost

Jeremy Waldron: <i>Locke, toleranca in racionalnost preganjanja</i>	5
Janez Krek: <i>Argument za strpnost</i>	31
Steven Lukes: <i>Pet prilik o človekovih pravicah</i>	91

II. Sholastika

Matjaž Vesel: <i>O počelu individuacije pri Tomažu Akvinskem</i>	109
--	-----

III. Romantiki

Slavoj Žižek: <i>Robert Schumann ali romantični antihumanizem</i>	127
---	-----

IV. Od govornih dejanj h glasu

Marjan Šimenc: <i>Searlova pot od dobesednega pomena do ozadja</i>	153
Emil Hrvatin: <i>Krik</i>	175

V. Nasilje in religija

Etienne Balibar: <i>Nasilje: idealnost in krutost</i>	193
Patricia Springborg: <i>Hobbes o religiji</i>	213

VI. Nasilje in religija

Marie-Hélène Brousse: <i>Gon</i>	247
Ernest Jones: <i>Zgodnji razvoj ženske seksualnosti</i>	265

P R O B L E M I

Jeremy Waldron

LOCKE, TOLERANCA IN RACIONALNOST PREGANJANJA

V tem poglavju bom obravnaval Lockov argument za toleranco, ali natančneje, glavno smer dokazovanja, kot jo najdemo v delu Johna Locka *Pismo o toleranci*.¹ Ne bom povedal kaj dosti o razvoju Lockovih pogledov na predmet ali o razpravi o religiozni toleranci, v kateri je Locke sodeloval najprej kot akademik, potem pa kot politični agitator, niti o zgodovinskih okoliščinah sestavljanja *Pisma*.² Nedvomno so to zadeve, vredne razprave, vendar mislim, da ne v zbirki esejev, ki so v glavnem posvečeni toleranci kot vprašanju v moderni politični filozofiji. Preučil bom lockovski zagovor kot politični argument – to je kot praktični intelektualni vir, ki ga je mogoče izdvojiti iz zastarelosti njegovega konteksta in uporabiti v sodobni razpravi o liberalnih teorijah pravičnosti in politične moralnosti.³ Naravnost rečeno, želim premisliti, ali je Lockov zagovor kaj vreden kot argument, ki bi lahko tukaj in zdaj koga odvrnil od dejanj netolerance in preganjanja.⁴

1. Besedo »toleration« prevajamo kot »toleranca«, razlog za to pa je predvsem v tem, da je izraz tako preveden v slovenskem prevodu Lockovega *Pisma o toleranci*, ki ga obravnava Waldron. Vse citate iz Lockovega *A Letter concerning Toleration* navajamo iz slovenskega prevoda, ki je bil objavljen v *Časopisu za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165 (Ljubljana 1994), str. 29-73.
2. Za razvoj Lockovih pogledov na toleranco glej: Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, London 1957, str. 44 in sl., 59-67, 111-13, 125-33, 214-21 in 331 in sl. Glej še: J. W. Gough, »The Development of Locke's Belief in Toleration«, v *John Locke, A Letter concerning Toleration in Focus*, ur. John Horton in Susan Mendus, London 1991.
3. Seveda je sporno, ali je Lockove politične argumente mogoče oddvojiti in razvijati v tej smeri. O namigu, da tu morda pretijo nevarnosti, glej: Quentin Skinner, »Meaning and Understanding in the History of Ideas«, v: *History and Theory*, 8 (1969), in John Dunn, *The Political Thoughts of John Locke: An Historical Account of The »Two Treatises of Government«*, Cambridge 1969, pogl. 1 in 19. O manj črnogledem pogledu glej: D. Boucher, »New Histories of Political Thought for Old«, v: *Political Studies*, 31 (1983). Obstaja odlična razprava z naslovom *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ur. James Tully, Princeton 1988.
4. »Preganjanje« [persecute] uporabljam v slovarskem pomenu »to harass, afflict, hunt down, put to death, esp. for religious ... opinions« (Chambers Twentieth Century Dictionary, ur. A. M. MacDonald [London 1977], str. 994), kot splošni izraz, ki pokriva vsa dejanja, ki so v nasprotju s toleranco.

Obstoji tudi dodaten, nekoliko bolj abstrakten razlog za preskus lockovskega argumenta. V svoji vsebini in strukturi se lockovski zagovor tolerance dokaj razlikuje od bolj domačih in večkrat navajanih argumentov Johna Stuarta Milla.⁵ Celo če se, kot nameravam pokazati, izkaže, da je argument nezadosten in neprepričljiv, tak, ki v zadnji instanci podcenjuje zapletenost problema, ki ga obravnava, nam njegova razlikovalna struktura in vsebina veliko pove o možnostih in mejah liberalne argumentacije na tem področju. Ti vpogledi in nasprotje z bolj znanimi Millovimi argumenti lahko občutno prispevajo k našemu razumevanju modernih liberalnih teorij o toleranci in »nevtralni« državi.⁶

II.

Dejal sem, da se bom osredotočil na glavno smer argumentacije v *Pismu o toleranci*. Toda morda kaže reči besedo ali dve o eni od podrejenih smeri argumentacije, ki jo bom v preostanku svoje razprave večinoma prezrl.

Na začetku *Pisma* si Locke prizadeva opredeliti specifično krščanski značaj tolerance. »Toleranca tistih, ki se razlikuje od drugih v vprašanih religije,« pravi, ni le združljiva in »skladna z« Evangelijem Jezusa Kristusa (str. 34), pač pa jo krščansko učenje dejansko zahteva. Preganjanje, poudarja, skupaj z zanikanjem ljubezni in usmiljenja, ki ga vključuje, je nasprotno krščanski veri (str. 33-34).

Zgodovinsko ni nobenega dvoma o pomembnosti tega vidika Lockovega zagovora. Kot argument *ad hominem*, naslovljen na krščanske oblasti, razgalja očitno in neprijetno neskladnost med vsebino njihove teorije in njihovo prakso pri razširjanju le-te. Značilno je, da se je večji del neposrednih reakcij na objavo *Pisma* nanašal na ta del lockovskega zagovora; mnogo vprašanj, povzetih v Lockovih dolgočasnih in nepregledno ponavljajočih se *Drugem*, *Tretjem* in (hvaležno) nedokončanem *Četrtem pismu o toleranci*, je imelo opraviti z argumentom iz krščanskih premis.⁷

5. J. S. Mill, *On Liberty*, Indianapolis 1955. Slovenski prevod: *O svobodi*, KRT, Ljubljana 1994.

6. Glede modernih teorij te vrste glej posebej John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971, str. 201-34 in 325-32; Ronald Dworkin, »Liberalism,« v njegovem zborniku *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. 1985; in Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Heaven 1980.

7. O recepciji *Pisma* glej Cranston, *op. cit.*, str. 331 in sl. O *Drugem*, *Tretjem* in *Četrtem pismu o toleranci* glej *The Works of John Locke*, 11. izd., London 1812, VI. zv., str. 59-274.

Toda najsi bo ta argument še tako učinkovit, je s filozofskega gledišča nezanimiv. Zanima nas vprašanje, ali je strpnost dolžnost države *kot take*, in želimo dokaz, naslovljen na državne uradnike in njihov položaj kot na oblastnike nad sredstvi nasilja, represije in preganjanja. Dokaz, ki je sicer naslovljen nanje zaradi njihovega položaja kot pripadnikov krščanske kongregacije, ni dovolj splošen, da bi bil filozofsko zanimiv, saj nas prepusti ugibanju, kaj, če sploh kaj, bi imeli povedati nekomu, ki je predlagal preganjanje v imenu bolj militantne in manj občutljive vere. Gotovo bi bilo stanje stvari neurejeno in nezadovoljivo, če bi morali vsakič znova graditi smer dokazovanja tolerance, da bi ta ustrezala vsaki različici pravovernosti, ki bi jo obravnavali.

Locke, mislim, to sprevidi in jedro *Pisma* posveti razmislekom, ki jih razvije na bolj splošni ravni z namenom, pokazati *iracionalnost* nestrpnosti in ne le njeno nesorodnost določenemu religioznemu zornemu kotu. To je argument – Lockov poskus pokazati, da je versko preganjanje iracionalno –, ki ga želim raziskati v tem poglavju.

III.

Argument za toleranco daje razlog za nevmešavanje v prepričanja [beliefs] ali običaje [practices] osebe, celo ko imamo razlog za stališče, da so tista prepričanja ali običaji zmotni, heretični ali izprijeni. (Vprašanja tolerance se ne postavljajo v relaciji do prepričanj ali običajev, ki veljajo za dobre ali resnične.⁸)

Menim, da temu *ni* zadoščeno enostavno s tem, da oznamimo, da uveljavljanje pravega verskega prepričanja ali običaja ni *funkcija* države, ali s tem, da povemo, z znanimi besedami Wolfendškega poročila, da vprašanja religije, enako kot osebna moralnost in nemoralnost, »niso stvar prava.«⁹ Take vrste govorjenje je le izmikanje. Kvečjemu nam ponudi *zaključek*, ki ga želimo, ne pomaga pa nam tega zaključka utemeljiti. Bojim se, da so pogoste razlage, da je Locke povedal le malo več od tega. Roger Scruton, naprimer, v svojem *Slovarju politične misli* pod geslom »toleranca« podaja naslednjo oceno Lockovega utemeljevanja:

8. O nasprotnem stališču glej Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, strani 401 in sl.

9. *Report of the Committee on Homosexual Offenses and Prostitution*, 1957, Cmnd. 247, paragraf 62.

»Ni v pristojnosti države, da bi ugotavljala resnico verskih doktrin, niti ni funkcija države rešiti človeške duše; pač pa država obstaja, da zaščiti pravice človeka in silo lahko uporabi le v ta namen. Zato mora v zadevah religije obstajati toleranca.«¹⁰

Poslušajoč tovrstno funkcionalistično govorjenje je koristno, če se spomnimo opazke Maxa Weberja, da je državo nemogoče definirati po njenih funkcijah in da je zgodovinsko »komajda kakšna naloga, ki je ne bi kaka politična združba vzela v svoje roke.«¹¹ Med vsemi nalogami, ki so jih države prevzele, je vprašanje, katere izmed njih sodijo v kategorijo *pravih* funkcij vladanja, eno pomembnejših; toda to mora biti stvar razprave, ne pa esencialistične definicije.

Ker države ni mogoče definirati z njenimi funkcijami, je najboljši način, kakor predlaga Weber, definirati jo glede na njena značilna *sredstva*: sredstva, kot je organiziran monopol legitimne uporabe sile na danem ozemlju, ki je usmerjena k izvršitvi ciljev, kakršnekoli že si bo država zastavila.¹² Torej, če lahko podamo tako *modalno* definicijo države – če jo lahko definiramo po njenih razlikovalnih in značilnih sredstvih –, potem imamo ob upoštevanju sledečih vrstic morda osnovo za razpravo o njenih pravih ciljeh ali funkcijah:

»Država je po definiciji organizacija, ki se poslužuje sredstev tipa M. Sredstva tipa M so neustrezna za proizvajanje ciljev tipa E. Nikoli ne ustvarijo učinkov tipa E (morda v najboljšem slučaju njihovo slabo imitacijo ali popačeno podobo). Zato je iracionalno uporabljati sredstva tipa M, da bi proizvedli (pristne) učinke tipa E –, in to iracionalno v najbolj neposrednem in najmanj spodbitem instrumentalnem pomenu. Tako je ob danih tipih sredstev, ki jih država uporablja, iracionalno, da bi si prizadevala za cilji tipa E. Zato – in v tem smislu – zasledovanje ciljev tipa E ne more biti ena pravih funkcij vladanja.«

To je, se mi zdi, oblika zanimive in očigledno sprejemljive smeri argumentacije. Dokazovanje gre v smeri od razpoložljivih sredstev k mogočim ciljem – od modalne definicije k (negativnemu) funkcionalističnemu zaključku. V zelo strnjeni obliki zajame strukturo glavne smeri argumenta v *Pismu o toleranci*.

10. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, London 1982, str. 464 (moj poudarek).

11. Max Weber, »Politics as a Vocation« (1918), ter H. Gerth in C. Wright Mills (ur.), *Iz Maxa Weberja: Essays in Sociology*, London 1970, str. 77; glej tudi Max Weber, *Economy and Society*, ur. G. Roth in C. Wittich, Berkeley 1978, I. zv., str. 55.

12. Weber, »Politics as a Vocation«, *op. cit.*, str. 78; Weber, *Economy and Society*, *op. cit.*, strani 55–56.

Tako kot Weber tudi Locke državo definira s izrazi značilnih sredstev, s katerimi razpolaga. V *Drugi razpravi* nam pove: »Politično moč ... razumem kot pravico ustvarjanja zakonov s smrtno kaznijo.«¹³ Podobno v *Pismu o toleranci* razlikuje sredstva, ki so na voljo uradnikom,¹⁴ od tistih, ki so na voljo navadnemu človeku dobre volje v civilni družbi. »Vsak smrtnik lahko opominja, spodbuja, drugemu dokazuje njegove zmote in ga z razlogi pripelje do svojega mnenja; toda uradniku je lastno zaukazati s predpisi, prisiliti z mečem.« (str. 36). Če pogledamo zadevo podrobneje, Locke opredeli moč uradnikov na treh ravneh. Včasih je opisana simbolično z okrašenimi izrazi sile in terorja, »ogenj in meč« (str. 32), »šiba in sekira« in »sila in kri« (str. 54). Včasih je opisana (po Weberjansko) z izrazem načina organizacije prisile v neki politični skupnosti: »uradnik je za kaznovanje tistih, ki kršijo pravice drugega, oborožen z vso močjo svojih podanikov« (str. 34).¹⁵ In mestoma je opredeljena z legalističnimi termini – »zakonov, ki so enaki za vse« (str. 34), »vsiljevanje zakonov« (str. 45) in »cenzura zakonov« (str. 55) – ter z izrazi kaznovanja, kot je odvzem premoženja (str. 35), zapor (str. 35), pohabljenje in trpinčenje (str. 32 in 35) in usmrnitev (str. 32). Povsod je poudarek na *prisili*: to je, na prisilni naravi kazni – »zakon namreč izgubi svojo moč, če ne določa tudi kazni« (str. 36) – in, nekako manj pomembno, na možnosti neposredne fizične prisilnitve. Dejstvo, da vlade in njihovi uradniki delujejo preko moči prisile, medtem ko druge organizacije ne, je temeljna podmena Lockove argumentacije in osnova njegovega razlikovanja med cerkvijo in državo.¹⁶

Res je, da Locke zatrjuje vrsto reči, ki bi nepazljivega bralca lahko zapeljale v prepričanje, da želi definirati državno oblast v funkcionalnih terminih. Nekje na začetku *Pisma* pravi v navidez definicijskem tonu: »Mislim, da je država združenje ljudi, ki je ustanovljeno samo za ohranitev in izboljšanje civilnih dobrin« (str. 34), pri čemer so civilne dobrine definirane kot »življenje, svoboda,

13. John Locke, *Two Treatises of Government* (1689), ur. Peter Laslett, Cambridge 1988, II., razdelek 3.

14. [Waldron z izrazom »magistrate« meri na Lockov izraz »magistratus civilis« oziroma »civil magistrate«, v slov. prevodu *Pisma* »civilni uradnik«. (Op. prev.)]

15. Glej tudi *Two Treatises*, II., razdelek 86, in – k organizaciji prisile – II., razdelek 137.

16. To slučajno spodkopava stališče Johna Dunna, da sta prisila in nasilje v Lockovih delih predstavljena kot metodi zveri in razkrojevalcev družbe in civilizacije. (Dunn, op. cit., str. 165). Bolj precizno stališče je, da Locke obravnava prisilo dvomno: pravična prisila je bistvo politike, toda sila brez pravice je epitom zverinstva.

neokrnjenost in nedotakljivost telesa in posedovanje zunanjih stvari» (str. 34). Toda v *Pismu* je popolnoma jasno, da to obravnava v smislu nečesa, kar je treba vzpostaviti, kot nalogo, ki jo je treba izpolniti (str. 34). To postavlja kot zaključek in ne kot izhodišče svoje razprave:

»Da pa se vse uradnikovo pravnomočje nanaša edino na civilne dobrine in sta vsa pravica in ukazovalnost civilne oblasti določeni in omejeni na skrb za napredek samo teh in se nikakor ne more in ne sme razširiti na odrešitev duš, dokazuje naslednje razmišljanje (str. 35).«

Potem pa ponudi dokaze, ki jih mislim nemudoma preskusiti. Na nekem drugem mestu v *Pismu* je funkcionalna teorija vladanja eksplicitno izpostavljena kot *zaključek* (str. 36, 37) in kot nekaj, kar je Locke v toku dokazovanja *dokazal* (str. 45). Taki kot Scruton, pa tudi J. D. Mabbott (v svojem povzetku Lockovih argumentov), ki to predstavijo kot predpostavko, s tem naredijo Locke slabo uslugo.¹⁷

Potem ko je državno oblast definiral s pojmi njej lastnih sredstev, Locke ugovarja, da ta sredstva – zakoni, grožnje, meč – niso zmožna ustvariti pristnega verskega prepričanja v mišljenju državljanov, ki so jim podvrženi. Do iskrenega in pristnega (v nasprotju s hlinjenim ali narejenim) prepričanja ne more priti s pomočjo teh sredstev; tako bi bilo iracionalno, da bi se jih oblasti posluževale v ta namen. Z racionalnega gledišča tako država, definirana, kot jo želi opredeliti Locke, med svojimi funkcijami ne more imeti tiste za uveljavljanje pristne vere. Ker po Lockovi opredelitvi toleranca ni nič drugega kot odsotnost sile za uveljavljanje verskih ciljev¹⁸, sledi, da je racionalno od države zahtevati, naj bo tolerantna.

To je uvodni povzetek sofisticiranega argumenta. Poda nam idejo, kako je polje postavljeno; njegova odlika je, da z nepravичnim pretiravanjem nakaže obseg napak in omejitev argumentaciji. Naj sedaj o tem razpravljam malo bolj podrobno.

17. Glede Scrutonovega mnenja glej zgoraj opombo 10 in tam omenjeno besedilo; glej tudi Mabbott, *op. cit.*, str. 176 (prva predpostavka Mabbottovega dokaza ii).

18. Locke jo opredeli izrecno s temi izrazi v *Drugem pismu*, v: *Works, op. cit.*, VI., str. 62.

IV.

Srž argumenta – korak, ki prevladuje in od katerega je odvisno vse ostalo – je trditev, da verskega prepričanja ni mogoče zagamčiti s prisilnimi sredstvi, tipičnimi za državo. To je bistvo Lockovega izziva racionalnosti verskega preganjanja: po naravi stvari ni upanja, da bi preganjalci dosegli tisto, za čemer si prizadevajo.

Da bi ta zagovor izpeljal, mora pokazati, da je v *principu* resničen. Ni dovolj pokazati, da je prisila kot sredstvo za versko disciplino *neučinkovita* ali da je manj učinkovita od sredstev razpravljanja in prepričevanja, ki so na voljo državljanom. S tem bi ostala odprta možnost uporabe prisile kot zadnje možnosti, poleg tega bi s tem postal zagovor tolerance ranljiv za ponovno vrednotenje relativnih vrednosti različnih učinkov delovanja prisile. Locke mora pokazati nemožnost. Pokazati mora, da med političnimi sredstvi in verskimi cilji obstaja vrzel, ki je v principu ni mogoče premostiti.

Po Lockovem mnenju je ta vzročna vrzel med politično prisilo in verskim prepričanjem zamejena z dvema pomembnima trditvama: (1) ta prisila deluje z vplivanjem na voljo določene osebe, to je z izvajanjem pritiska na sprejemanje odločitev s pomočjo zagroženih kazni; in (2) da prepričanje [belief] in razumevanje [understanding] nista predmet človeške volje in da ni mogoče priti do prepričanja enostavno z namenom ali odločenostjo verjeti. Če na primer ne verjamem v resničnost Vstajenja, ne morem narediti prav ničesar, nobenega dejanja volje ne morem storiti, da bi se *pripravil* do tega, da bi verjel. (Ni možnosti, da bi imel usta zaprta ali da bi se osredotočal na to, kaj bi me lahko privedlo do stanja, v katerem bi imel to prepričanje.) Seveda si lahko glede Vstajenja premislim in ljudje to pogosto storijo. Toda to v tistem pomenu, da, celo če se to zgodi, ne gre za moje početje: zgodi se bolj kot nasledek delovanja tistega, kar Locke imenuje »luč in razvidnost« pri razumevanju, ne pa kot končni učinek *lastne* zavestne odločitve.

Učinek teh dveh trditev – da prisila deluje skozi voljo in da prepričanje ni predmet volje –, če sta resnični, je, da prikažeta versko prepričanje ali nejevero kot dejansko odporno proti prisilni manipulaciji. Zakoni, pravi Locke, nimajo moči brez kazni (str. 36) in ves smisel kazni je povzročanje pritiska na odločanje ljudi s pomočjo spreminjanja izidov za različna postopanja, tako da postane pripravljenost za določeno postopanje (dejanje, ki je zapovedano ali prepovedano z zakonom) bolj ali manj privlačna, kot bi sicer bila. Ampak ta vrsta pritiskanja je nespametna pri tistih primerih dejanj, ki jih ljudje niso zmožni

izpeljati ne glede na to, kako privlačno je plačilo ali kako neprivlačne so posledice. Iskreno verovanje v propozicijo, ki jo ima nekdo za napačno, je dejanje te vrste. Kot pravi Locke: »Čemu z zakonom kaznovati, česar ne more početi tisti, ki bi to najbolj hotel? Verovanje, da je to ali ono resnica, ni odvisno od naše volje.« (str. 57). Vsiljevanje prepričanja s pomočjo državnega zakona je torej izpostavljeno kot nesmiselnost. Pokazalo se je, da sta nestrpnost in preganjanje vsaj iz verskih razlogov iracionalna.

To je tista vrsta zaključka, o kateri sanja vsak moralni filozof, kadar pričenja z dokazovanjem. Zato da bi utemeljil svoje prepričanje o napačnosti določene prakse, ne želi, da bi se v humovski maniri moral sklicevati na naključne želje in drže: nikoli ne more biti gotov, da nanje pristaja njegovo občinstvo, in tudi če pristaja nanje, se pogosto izkaže, da ta vrsta argumenta ne dokaže nič več kot nezaželenost te prakse. Želi si, da bi mogel pokazati (če lahko), da je napačna praksa tudi iracionalna praksa – da sama na sebi vključuje tisto vrsto nekonsistence ali racionalne nesmiselnosti, ki se ji želi v svojem življenju in v svojih dokazovanjih izogniti vsak filozof.¹⁹ Vsakdo v njegovem občinstvu – ali vsaj vsakdo v njegovem filozofskem občinstvu – sprejema standarde racionalnosti; to so orodja poklica, celo za tistega, ki je v drugih pogledih najbolj nor med moralnimi skeptiki. Možnost sklicevanja na te standarde, da bi prišli do resničnih [substantive] moralnih sklepov, so ene ponavljajočih se sanj zahodnih moralnih filozofov vsaj od Kanta dalje. (Eno njihovih zadnjih manifestacij najdemo v delu Alana Gewirtha.)²⁰ In tu, v *Pismu o toleranci*, najdemo Locka, zaposlenega s poskusom, da naredi nekaj podobnega.

V.

To je jedro Lockovega argumenta za toleranco. Preden nadaljujem z nakazovanjem nekaterih težav tega argumenta, bi rad navedel dve ali tri splošna opažanja.

Prvo je, da ta argument za toleranco ne sloni na nikakršnem verskem dvomu, verskem skepticizmu ali epistemični zaskrbljenosti tako v povezavi s pravoverno pozicijo, ki jo Locke obravnava, kot s prepričanji in običaji, ki so dopuščeni.

19. O nekaterih zanimivih vprašanjih okoli te domneve glej Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass. 1981, strani 405-9.

20. Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, posebej strani 22 in sl.

Včasih je rečeno, da je toleranca otrok dvoma in da obstajajo tako filozofske kot zgodovinske povezave med vzponom sekularnega liberalizma in zatonom verske gotovosti. Rečeno je tudi, da obstajajo tako filozofske kot zgodovinske povezave med liberalno doktrino in dvomi o objektivnosti etike.²¹ Moram priznati, da se mi te pojmovne povezave izmikajo; in da se zdi pogled, da moralni nekognitivizem generira princip etičnega laissez-faire, enostavno protisloven.²² Locke (tako kot večina velikih mislecev zgodnje liberalne tradicije) nima dosti opraviti z argumenti te vrste. Nepopustljiv je v tem, da Bog je, da je mogoče njegov obstoj z lahkoto ugotoviti,²³ da Bog od nas zahteva določene stvari v smeri etičnega ravnanja, prepričanja in čaščenja in »da je človek predvsem zavezan k spoštovanju teh stvari in mora njihovemu raziskovanju in izvrševanju posvetiti vso svojo skrb in marljivost« (str. 59). Vendarle naj pripomnimo, da je Locke, čeprav je verjel, da »vodi do nebes le ena pot,« opozoril, da bi bil zagovor strpnosti celo trdnjši, če bi obstajal več kot en pravi odgovor na vprašanja o verskih običajih: »namreč, ko bi bilo poti več, ne bi bilo moč najti pretveze za prisilo« (str. 45). Toda to je zmotna. Resnica nečesa, kot je verski pluralizem (analogen moralnemu pluralizmu, ki ga obravnava Joseph Raz²⁴), bi še vedno pustila nerešeno vprašanje, kaj storiti s tistimi heretiki, ki, soočeni s celo množico različnih poti do odrešitve, še vedno vztrajajo v izbiranju odklonske poti. Tako kot lahko ljudje, soočeni z vrstami dobrega, še vedno izberejo zlo, enako lahko ljudje, soočeni z nizom pravih ver, še vedno izberejo zablodo in blasfemijo.

Seveda je Locke skrivoma verjel, da večina skupin in sekt, za katere je sam predlagal, naj se jih tolerira (kot so Židi, ki niso verjeli v Novo Zavezo, ali pogani, ki so zanikali večino Stare), glede teh stvari objektivno nima prav. Bil je pripravljen spriznati, »da so ta mnenja zmotna in nesmiselna« (str. 58). Njegovo dokazovanje ni slonelo na nikakršnih dvomih glede sodobne pravovernosti (čeprav v bistvu ni podpiral sodobne Anglikanske cerkve v vseh podrobnostih njene vere in liturgije); niti ni temeljilo na kakšnih, pa čeprav samo rahlih sumničenjih, da se bi konec koncev pokazalo, da so sekte, do

21. Glej naprimer R. M. Unger, *Knowledge and Politics*, New York 1976, str. 76: »Od vsega začetka se je liberalna politična doktrina upirala konceptu objektivne vrednote.« (Zgodovinsko je seveda taka trditev popolnoma neutemeljena.)

22. Glej odlično razpravo G. Harrisona, »Relativism and Tolerance,« v: *Philosophy, Politics and Society*, 5. ser., ur. P. Laslett in J. Fishkin, Oxford 1979, str. 273.

23. Glej John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690), ur. J. Yolton (London, 1961), IV. knjiga, 3. pogl. (razdelek 21) in 10. poglavje.

24. Raz, *op. cit.*, strani 395 in sl.

katerih predlaga strpnost, vseskozi imele prav. Pač pa je bilo njegovo stališče, da zmotnega prepričanja, celo če je objektivno in očitno zmotno, ni mogoče spremeniti z golim dejanjem volje tistega, za čigar prepričanje gre, in da je zato iracionalno groziti s kaznimi tistemu, ki verjame, pa če smo še tako prepričani v zmotnost njegovega prepričanja. Lockov pogled ni enak glavni temi iz J. S. Millovega eseja *O svobodi*, da je preganjanje iracionalno, ker teži k zatiranju doktrin, za katere bi se morda izkazalo, da so vredne ohranitve (iz tega ali onega razloga).²⁵ Bolj blizu je Millovemu podrejenemu argumentu, da je stanje duha, ki ga ustvari prisilna indoktrinacija, tako daleč od pristnega prepričanja, da gre podvomiti o racionalnosti tistega, ki jo poskuša vbijati v glavo.²⁶

V *Pismu* pa obstaja ena smer dokazovanja, ki bi nas lahko navedla na misel, da je bilo Lockovo stališče glede verskih vprašanj skeptično. Locka je skrbelo, da v primeru, da bi uradnik od nas lahko zahteval določena verska prepričanja in prakse, ne bi bilo nobenega zagotovila, da je vera, ki ji je naklonjen, prava.

»Kar zadeva oblast, se vladarji rodijo močnejši, po naravi pa so enaki drugim smrtnikom in niti pravica ali veččina vladanja ne prineseta s seboj gotovega spoznanja o drugih stvareh, še mnogo manj pa o pravi veri. Če bi namreč bilo tako, kako bi se utegnilo primeriti, da se gospodarji dežel tako razlikujejo v stvareh vere?« (str. 46)

Toda to je kvečjemu skepticizem o verski razsodnosti vladarjev, ne pa skepticizem o veri kot taki. Locke trdi, da je »skrb vsakega posameznika« ravno tako zmožna odkriti mu versko resnico, kot so tega zmožni predpisi uradnika (str. 45). Vztraja pri tem, da je vsak človek *individualno* odgovoren za odkritje »ozke poti in ozkih vrat, ki vodijo v nebesa« (str. 36), in da Bog nobenemu ne bo odpustil neuspeha pri izpolnjevanju te odgovornosti, katerega vzrok bi bila prisila ali poslušnost ukazom. Če uradnik zagreši napako in ga jaz ubogam, potem nosim odgovornost *sam*, in cena, ki jo plačam, more biti večno prekletstvo: »Katero jamstvo bo poskrbelo za nebeško kraljestvo?« (str. 46). Locke dodaja še en poudarek, ki po njegovem »to zadevo povsem sklenc« (str. 48), z razlikovanjem verskega od ostalih oblik paternalizma:

»četudi je uradnikovo mnenje o veri bolj veljavno in je pot, na katero ukazuje stopiti, resnično evangelijska, to ne bo pripomoglo k moji odrešitvi, če o tem

25. Mill, *op. cit.*, pogl. 2.

26. *Prav tam*, strani 43 in 49-50.

nisem prepričan v duši. Nobena pot, po kateri hodim, me ne bo nikoli privedla k prebivališčem blaženih, če jo ubiram proti svoji vesti. Obogatim lahko z obrtjo, ki jo sovražim, ozdravim lahko z zdravili, v katere dvomim; vendar se ne morem odrešiti z vero, ki v meni vzbuja dvome, in s čaščenjem, ki ga ne priznavam. Kdor ne veruje, si zaman nadeva zunanje navade, ker lahko Bogu ugaja samo z verovanjem in notranjo iskrenostjo. Zaman spije bolnik še tako sijajno zdravilo, ki so ga preizkusili drugi, če ga želodec takoj po zaužitju zavrne; zdravila se ne sme vlti proti volji tega, ki ga zavrača, ker se bo zaradi preobčutljivosti spremenilo v strup.« (str. 48-49)

Nekoga je moč prisiliti, da je svoboden, da je zdrav ali da je bogat, toda »človeka k odrešitvi ne moreš prisiliti« (str. 49). Verska resnica mora biti prepuščena individualni zavesti in individualni razsoji. Tako gotovo obstajajo individualistični dvomi o sposobnosti vladarjev; vendar se nobena od teh točk ne sklada s kakršnimikoli daljnosežnimi dvomi o resnici ali vednosti v verskih zadevah.

Obstaja še nadaljnja s tem povezana smer argumentacije, katere vsebina je za odtonek bolj skeptična. To je skrb v ozadju Lockove misli: zdi se, da argument za vsiljevanje krščanskih prepričanj in običajev s strani krščanskega uradnika, z univerzalizacijo dopušča argument za vsiljevanje poganskih prepričanj in običajev s strani poganskega uradnika:

Namreč, moramo se spomniti, da je civilna oblast povsod enaka in da je za vsakega vladarja njegova vera pravoverna. In če je zato v verskih zadevah uradniku dopuščena oblast, ki lahko v Ženevi s silo in krvjo izkorenini vero, ki velja za krivo ali malikovalsko, lahko v sosesčini z isto pravico napada pravoverno in v Indiji krščansko cerkev. (str. 54)²⁷

Pazite, to je dober argument samo proti naslednjemu, dokaj neumnemu principu: (P1) da uradnik lahko uveljavi *svojo lastno* ali katerokoli vero, za katero *sam misli*, da je prava. Ni pa dober proti nekako bolj občutljivi poziciji (P2), da uradnik lahko uveljavi vero, katerokoli že bodi, ki je *dejansko* objektivno prava. Lahko da je težko govoriti in mogoče še težje zagotoviti družbeno soglasje o tem, ali je pogled, za katerega uradnik verjame, da je pravi, v resnici pravi pogled. (P2 je tisto, kar je Gerald Dworkin poimenoval »nenevtralno« načelo, in družbeno izvajanje nenevtralnih načel je vedno težavno.²⁸)

27. Hvaležen sem Davidu Edwardsu in Tomu Baldwinu, katerih vpliv je botroval potrebi, da to obravnavam ločeno, kot pomembno smer zagovarjanja tolerance.

28. Gerald Dworkin, »Non-neutral Principles,« v: Norman Daniels (ur.), *Reading Rawls: Critical Studies of »A Theory of Justice«*, Oxford 1975, str. 124.

Vendar nasprotovanje netoleranci, ki temelji na zavedanju teh težav, ni nasprotovanje netoleranci kot taki, pač pa le nasprotovanje določenim oblikam le-te. Toda, predstavljajmo si, da je pojem objektivne resnice v verskih zadevah himera. Ali bi tedaj zmogli razlikovati med P1 in P2? Morebiti bi se zdelo, da je odgovor »ne«, in zato (če obrnemo), da je moral biti Locke, ki med njima ni razlikoval, skeptičen glede objektivnosti verskega prepričanja. In človek dobi občutek, posebej še v *Tretjem pismu o toleranci*, da se je Locke nagibal v to smer.²⁹ Toda celo če je tako, bi rigorozen skeptik še vedno lahko razlikoval med P1 in P2. Če objektivne resnice ne bi bilo, bi se P1 mogla uveljaviti, kot se je poprej (morda na hobbesovskih temeljih javnega reda³⁰); toda P2 tedaj ne bi zagotovila nikakršnega vsiljevanja kateregakoli verskega prepričanja sploh.

VI.

Drug splošni poudarek, ki ga želim pokazati, zadeva način, na katerega se zagovor tolerance umešča v splošno strukturo Lockove politične filozofije.

Nisem prepričan, ali bi morali pripisati kak pomen dejstvu, da predmet verske tolerance sploh ni omenjen v *Dveh razpravah o vladanju*. Mogoče obstaja zgodovinska razlaga: če vzamemo, da je bilo *Pismo o toleranci* zapisano po letu 1685³¹, in sprejmemo datiranje sestavljanja *Dveh razprav*³² približno tako, kot ga je postavil Peter Laslett, lahko rečemo, da je prav mogoče, da Locke v času, ko sta bili zapisani *Razpravi*, svojega končnega tolerančnega stališča ni dovolj jasno opredelil, da bi se nanj tam lahko skliceval. In vendar je presetljivo celo v tem primeru. Vprašanje verske tolerance je Locka nenehno zaposlovalo, bilo pa je tudi eno najspornejših političnih vprašanj tistega časa. Čudno bi bilo, ko se nanj ne bi skliceval v razpravi, ki zadeva funkcije in meje vladanja.

In res, občasna sklicevanja na vero v *Drugi razpravi* kažejo, če nič drugega, da za legitimno lockovsko državo sploh ni nujno, da je sekularna. V poglavjih

29. Glej Locke, *Third Letter*, v: *Works*, VI, strani 143 in sl.

30. O Hobbesovih pogledih na toleranco glej Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ur. C.B. Macpherson (Harmondsworth, 1968), 18. in 31. pogl. Glej tudi Alan Ryan, »Hobbes, Toleration and the Inner Life,« v: D. Miller in L. Siedentop (ur.), *The Nature of Political Theory*, Oxford 1983.

31. Glej R. Klibansky, uvod k *Pismu* v izdaji Klibanskyja in Gougha, Oxford 1968, strani ix in naprej.

32. P. Laslett, uvod k njegovi izdaji Locka, *Two Treatises, op. cit.*, III. del.

o uporabi in revoluciji Locke predlaga, da bi se ljudstvo lahko upravičeno uprlo svojemu vladarju, če bi ta s svojimi dejanji in malomarnostjo ogrozil »njih premoženje, svoboščine, življenja ... in morda tudi njih vero.«³³ Vseskozi namiguje, da je neuspeh poznih Stuartov pri pregonu in uveljavitvi zakonov proti katolištvu prerasel v spodkopavanje ustavne ureditve.³⁴ (Stvar se kljub vsemu zaplete zaradi dejstva, da je Locke celo v *Pismu o toleranci* nakazal, da se nagiba k izključitvi katoličanov, tako kakor je izključil ateiste, iz območja tolerance, ki jo je sam zagovarjal (str. 62-64). Tu se ne moremo spuščati v razloge za to; toda to je imelo večinoma opraviti z njegovim sumom, da bi se pripadniki obeh razredov izkazali za slabe državljane.) Zdi se, da gredo namigovanja v *Drugi razpravi* v smeri, da ima lahko legitimna država uveljavljeno in ustavno sankcionirano vero ter uveljavljen vzorec verske diskriminacije; in da bi bilo za lockovske posameznike sprejemljivo pristati na take ureditve, ko se preselijo iz naravnega stanja.

Vendar sam te namige raje obravnavam kot površinske: dokazljivo imajo več opraviti s političnimi dogodki v 1670-tih, kot pa z Lockovimi najglobljimi prepričanji v politični filozofiji. Zdaj bi rad videl, ali je zagovor tolerance mogoče uvrstiti v okvir politične teorije v *Drugi razpravi*.

Stališče v *Drugi razpravi* je, da država nima nič večje oblasti [power], kot jo nanjo prenesejo njeni državljani. Natančno, tisto, kar je uradnikom na razpolago, je izvršilna oblast, kot jo je poprej, v naravnem stanju, za preganjanje in kaznovanje kršitev naravnega prava posedoval vsak.³⁵ Ta oblast je prepuščena v roke skupnosti in poverjena uradnikom na prehodu v civilno družbo. Nedvomno bo uradnik to oblast učinkovito organiziral, in sicer mnogo bolj učinkovito, kot je bila vsota razpršenih oblasti istih posameznikov v naravnem stanju.³⁶ (Navsezadnje je to smisel prehoda v civilno družbo.) Toda substanca oblasti je natančno enaka posameznikovi naravni pravici, da kaznuje.

Vprašanje o toleranci potemtakem ni le vprašanje o mejah državne prisile, pač pa o mejah uporabe sile s strani katerekoli ustanove ali kateregakoli posameznika. (Značilno je, da vztraja Locke v svoji razpravi o izobčenju (str. 39, 40) pri tem, da četudi je cerkvi tako kakor vsakemu zasebnemu združenju dovoljeno, da izžene uporniške pripadnike, pa je vendar »treba paziti, da se sklepu

33. Locke, *Two Treatises, op. cit.*, II., razdelek 209.

34. *Ibid.*, II., razdelki 210, 214 in 225.

35. *Ibid.*, II., razdelki 8 – 12, 86 in 126.

36. *Ibid.*, II., razdelek 137.

o izobčenju ne pridruži še sramotenje in nasilje, ki bi utegnila kakorkoli raniti telo ali posest izključenega.«) Ker se torej nauk nanaša na individualno prisilo, preučimo ta primer pri posameznikih v naravnem stanju, ki so pridobili svojo naravno pravico kaznovati: ali imajo pravico kaznovati heretike in preganjati versko zablodo? Če jo imajo, ni videti razloga, zakaj te moči ne bi ohranili v skupnosti kot celoti, ko se vzpostavi civilna družba. Zavoljo dokazovanja predpostavimo (kakor smo videli v razdelku V. zgoraj, je Locke to zagotovo verjel), da herezija, katere dopuščanje obravnavamo, v resnici je herezija, in da pripadniki sprevržene verske sekte res *ravnajo* ne meneč se za Božje zapovedi, kar zadeva njihova prepričanja in prakse. Če heretik res kljubuje Božjemu zakonu (in pomnite, da naravno pravo, kar zadeva Locka, vso svojo moč črpa iz dejstva, da je to Božji zakon), ali imamo tedaj ostali naravno pravico, da ga kaznujemo? Po Lockovem mnenju ima naravna pravica kaznovati dva namena – *odškodnina* [reparation] za protizakonito storjeno škodo in *prepoved* [restraint] v smislu prisilne odvrnitve.³⁷ Jasno je, da pri verskem primeru odškodnina ne pride v poštev. Locke zavzame protestantsko stališče, da heretik ne škodi nikomur drugemu kakor sebi in Bogu (str. 59) in pobiranje odškodnin na račun Vsemogočnega kajpada ni naša stvar. Tako nam preostane funkcija prepovedi. Toda če se argument *Pisma* izide, potem tudi prepoved ne pride v poštev, kajti prisilna odvrnitev na noben način ne more vplivati na oblikovanje ali ohranitev heretičnih prepričanj. V teh primerih tedaj ne gre izvrševati pravice do kaznovanja, saj ne bi služila nobenemu koristnemu namenu, kaznovanje, ki ne služi nobenemu koristnemu namenu, pa je po lockovski oceni napačno.³⁸ Zatorej, ker posamezniki nimajo pravice kaznovati heretikov, tudi oblasti ne morejo pridobiti takih pravic, saj »nihče na drugega ne more prenesti več oblasti, kakor jo sam poseduje.«³⁹ Iz tega sledi, da je, ko se pomaknemo iz naravnega stanja, napačno vzpostaviti kakršnokoli vrsto konfesionalne države ali državne cerkve, če bi to vključevalo uporabo politične oblasti za verske namene.

Ta dokaz ne bi deloval, v kolikor bi bil Locke naklonjen kakršnikoli vrsti retributivnega utemeljevanja kaznovanja. Kajti tedaj bi mogli biti upravičeni, da nad heretiki uporabimo silo in jim prizadejamo bolečino in škodo enostavno zato, da bi jih kaznovali za njihove (nedvomne) grehe, ne da bi imeli v mislih kakršnenkoli nadaljnji namen odvrnitve, spreobrnitve ali odškodnine. Prisile,

37. *Ibid.*, II., razdelki 7 – 12.

38. Glede doktrine, da je treba kaznovanje opustiti, kadar ne služi tem namenom, glej *ibid.*, II., razdelek 159.

39. *Ibid.*, II., razdelek 135.

uporabljene na tak način, si ni mogoče zamisliti kot sredstvo za dosego kakšnega cilja, razen takojšnjega prizadevanja trpljenja; uporabe le-te zato ni mogoče oceniti kot iracionalne v smislu nezmožnosti doseči cilje, h katerim je usmerjena. W. von Leyden v zadnji knjigi zagovarja, da Lockova teorija je (delno) retributivna.⁴⁰ Če ima prav, potem v zagovoru tolerance obstaja vrzel. Toda odlomki, ki jih von Leyden navaja, ne govorijo v prid temu stališču. Res je, da Locke pravi, da mora biti kazen taka, da bo zločinec »obžaloval« svoj zločin.⁴¹ Toda ker kesanje med drugim vključuje tudi oblikovanje prepričanja, da je bilo zločinsko vedenje nekoga napak, je za to, da dokažemo, da je sila neprimerna za ta cilj, mogoče uporabiti enak argument, kot ga je Locke uporabil, da je dokazal, da je neprimerna za bolj neposredno prisilo in zastraševanje. Von Leyden opozarja, da Locke mestoma uporablja jezik retribucije in kaznovanja; toda kadar uporabi »povračevati« [»retribute«] v začetnem delu *Druge razprave*, Locke to nemudoma definicijsko naveže na odškodnino in prepoved;⁴² razen tega uporablja »kaznovanje« [»desert«] le v pomenu sorazmernosti⁴³ ter sicer v *Razpravi* nikjer ne odstopa od tega, da je sorazmernost kaznovanja strogo opredeljena s škodo, ki je bila pretrpljena, in s tem s povračilom, ki mora biti dano.⁴⁴

VII.

Tretji splošni poudarek, ki ga želim pokazati pri Lockovem zagovoru, zadeva njegovo strukturo in vrsto tolerance, ki jo zahteva.

Lockovo stališče je *negativno*: tolerance, kakor pravi glede tega v svojem *Drugem pismu*, ni drugega kot odsotnost ali »odstranitev« sile v verskih zadevah.⁴⁵ Zagovor obravnava iracionalnost prisilnega preganjanja in ne zahteva nič več kot to, da se delovanja te vrste ne gre posluževati. Nič pa ni govora o pozitivni vrednosti verske ali moralne raznolikosti. Za razliko od Milla Locke ne vidi nobene pridobitve v obstoju pluralnosti pogledov oziroma ničesar, kar

40. W. von Leyden, *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*, London 1982, strani 115 in nasl.

41. Glej Locke, *op. cit.*, razdelek 8 (vrste 21-23).

42. *Ibid.*, II., razdelek 8 (vrste 5 in nasl.).

43. *Ibid.*, razdelek 87 (vrste 8-10).

44. *Ibid.*, II., razdelek 184.

45. Glej zgoraj, opomba 17.

bi moglo biti izgubljeno v monolitski enoglasnosti. Njegov zagovor ne utemeljuje politike spodbujanja verskega pluralizma ali skrbi, da bodo ljudje imeli smiselni nabor izbire.

Bolj pomembno je, da Lockov negativni zagovor ni usmerjen proti prisili *kot taki*, ampak zgolj proti *prisili, uporabljeni iz določenih razlogov* in z določenimi cilji v mislih. Zagovor zadeva racionalnost domnevnega preganjalca in njegove namere; ukvarja se z vprašanjem, kaj se zgodi z njegovo racionalnostjo, ko izbere sredstva, ki so očitno neprimerna za njegove cilje. Kakor vemo, je prisila po Lockovem pojmovanju neprimerna za verske cilje. Toda če je uporabljena za druge cilje, za katere ni tako neprimerna (kot so hobbesovski cilji javnega reda), potem na osnovi tega argumenta ne more biti nobenega ugovora, četudi je *slučajno* oškodovana neka cerkev ali verska sekta. Verska svoboda, kakor jo zagovarja Locke, je opredeljena *ne* z dejanji, dopuščenimi na strani osebe, katere svoboda je pod vprašajem, pač pa z motivacijami, ki jih prepoveduje na strani osebe, ki je v položaju, da ogrozi to svobodo. To je tisto, čemur je Joseph Raz dejal »načelo prepovedi« [»a principle of restraint«].⁴⁶ To ni pravica svobode čaščenja kot taka, ampak bolj, in največ, pravica do neposeganja v čaščenje nekoga iz verskih razlogov.

Ta poudarek je dokaj lepo naglašen s primerom, ki ga Locke uporabi proti koncu *Pisma o toleranci*. Med razglabljanjem o različnih običajih, ki se jih poganške sekte lahko poslužijo, Locke povzame običaj žrtvovanja živali. Prične s trditvijo, da če se ljudje želijo zbrati in žrtvovati tele, »zanikam, da je to potrebno z zakonom prepovedati« (str. 53). Lastnik telička je popolnoma upravičen doma zaklati telička in sežgati katerikoli del, če to želi. Uradnik ne more nasprotovati, če je klanje verskega značaja – kajti element, ki ga napravi za versko *žrtvovanje* (in zato za žalitev Boga v očeh spodobnih anglikancev), je natanko notranji vidik prepričanja, ki ga politična oblast ne more nikdar doseči. *Vendar* Locke nadaljuje ob predpostavki, da želi uradnik prepovedati klanje in sežiganje živali iz neverških razlogov:

»Če pa bi bile razmere take, da bi bilo državi v korist varčevati z vso krvjo govedi, da bi obnovila črede, ki jih je zdesetkala kuga, le kdo ne sprevidi, da je uradniku dovoljeno vsem podanikom prepovedati vsako klanje telet ne glede na uporabo? Toda v tem primeru ne nastane zakon o verskem, ampak o političnem vprašanju, kajti, prepovedano ni žrtvovanje, ampak klanje telet.« (str. 53)

46. Raz, *op. cit.*, strani 110 in sl.; glej še C. L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford 1980, str. 40.

Seveda je lahko učinek ekonomske prepovedi klanja živali natančno enak, kakor prepovedi, ki je versko navdihnjena. Morda bo zadevna verska sekta, kakor tudi njeno zborovanje, v obeh primerih izumrla, prikrajšana za svoj priljubljen obred, odgnana k drugim veram. Z vidika Lockovih namenov ni pomembna prisila kot taka ali njeni učinki, ampak razlogi, ki jo spodbudijo. Če so razlogi verski, je prisila iracionalna. Toda če so razlogi ekonomski ali politični, potem argument za toleranco ne prevlada kljub dejstvu, da je morda prisila s svojimi posledicami nepravilno pristranska do določene skupine. Gotovo pa lahko obstajajo drugi argumenti proti tej vrsti neenakosti, toda ti ne temeljijo na lockovskem principu tolerance.

To vprašanje poudarjam, ker se mi zdi, da je relevantno za nekatere sodobne formulacije liberalne pozicije do religije, osebne morale in pojmovanja dobrega življenja. Ronald Dworkin in Bruce Ackerman sta oblikovala to pozicijo z izrazi zahteve po *nevtralnosti*: zahteva se, da so država in njeni uradniki *nevtralni* v odnosu do različnih moralnih pojmovanj dobrega življenja, kakor jih razumejo različni državljani.⁴⁷ Toda kaj nevtralnost vsebuje? Je to le zahteva po nepristranskosti ali je kak močnejši pritisk po enakem obravnavanju? Ali obsega, kakor je trdil Alan Montefiore, prizadevanje za enako stopnjo pomoči in oviranja nasprotujočih si strani?⁴⁸ In če zahteva tako nepristranost, ali je v praktičnih ozirih sploh *mogoče*, da bi bila oblast nevtralna v tem smislu?

Lockova razlaga tolerance nam nudi podlago za zasnovanje nevtralnosti, ki pa je v resnici zelo ozka in predstavlja dokaj lahko breme za liberalno državo. Oblast in njeni uradniki so zavezani k nevtralnosti le glede *razlogov*, zaradi katerih se lotevajo političnih dejanj. Ne smejo delovati z *namenom* podpiranja določenih verskih ciljev. Onstran tega ne zahteva nobene širše nevtralnosti. Ni se jim treba ozirati na nepristranost vpliva svojih dejanj na tiste, s katerimi imajo opraviti.

Primerjajmo zdaj koncepte nevtralnosti, ki so jih zgradile druge sorodne smeri liberalnega zagovora. Če bi se želeli poslužiti argumenta Johna Stuarta Milla o dialektični vrednosti verske, filozofske in etične raznolikosti, bi bilo naše pojmovanje nevtralnosti nekoliko bolj nepopustljivo. Zakaj če sekta, na primer častilci žrtvovanja živali, izumre kot posledica dejanja oblasti, je to škoda na račun verske in kulturne raznolikosti in zato izguba za spodbudo po

47. Glej opombo 6 zgoraj; Dworkin, *op. cit.*, str. 127; Ackerman, *op. cit.*, str. 11.

48. Alan Montefiore, *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, Cambridge 1975, str. 5.

iskanju resnice, ne glede na to, kakšen je bil razlog za to dejanje. Millova liberalna oblast mora, za razliko od Lockove, skrbeti, da tudi po naključju s svojimi dejanji ne ogrozi raznolikosti; če pa je ta ogrožena, mora pazljivo pretehtati vrednost škode v razmerju do drugih ciljev, ki jih namerava doseči s prisilo.⁴⁹ Če naš zagovor nevtralnosti navežemo na spoštovanje, ki ga oblast dolguje avtonomnemu moralnemu in verskemu razvoju državljanov, prav tako ustvarimo trdnjšo zahtevo, kakor pa je Lockova. Oblast bo zavezana ne le k opuščanju versko ali moralno gnanih preganjanj, ampak tudi k temu, da se izogne vsakemu dejanju, ki bi s svojimi učinki lahko zatrlo ali spodkopalo izbire posameznikov in njihovo samoniklost na teh področjih.

Iz vsega tega izhaja pomembna poanta. Zamisel o liberalni nevtralnosti je, tako kot tista o toleranci, abstrakten koncept politične teorije, glede katerega so mogoča različna pojmovanja.⁵⁰ Ta pojmovanja se znatno razlikujejo glede praktičnih zahtev, ki jih proizvedejo, in bremen, ki jih nalagajo oblastem. Vprašanje, za katero pojmovanje se bomo odločili, ni vprašanje proste izbire – ne gre za to, kaj se nam zdi bližje lastnim političnim »intuicijam«. Gre za smer argumentacije, ki jo želimo izpostaviti. Lockova argumentacija prinaša eno pojmovanje nevtralnosti, Millova drugega in tako naprej. Iz tega izhaja, da je podvig, kot je tisti, ki se ga je lotil Bruce Ackerman v svoji knjigi *Social Justice in the Liberal State*, popolnoma zgrešen. Ackerman postavi v ospredje načelo liberalne nevtralnosti, za katerega zatrjuje, da ga je mogoče braniti s katerokoli od vsaj štirih različnih smeri argumentacije. (V njegovem izboru sta tako Millova argumentacija kot argumentacija, podobna Lockovemu orisu.⁵¹) Zatrjuje, da je vseeno, katero smer utemeljevanja sprejmemo, in se sklicuje, da mora biti liberal enako strpen do tega vpašanja, kakor je do pojmovanj dobrega življenja.⁵² Če imam prav, potem ima lahko ta zmešnjava pogubne posledice. Različne smeri argumentacije se ne stekajo k enemu samemu cilju: vsak argument prinaša posebno pojmovanje, ki v naslednjem koraku proizvede

49. Glej naprimer Mill, op. cit., pogl. 2, strani 53–4, 58 in 63–4.

50. Glede razlike med konceptom [concept] in pojmovanji [conceptions] glej Rawls, op. cit., strani 9–10, in Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, rev. izd., London 1978, strani 134–6. Ta ideja se neposredno navezuje na Gallieve poglede na konceptualno nestrinjanje: glej W. B. Gallie, »Essentially Contested Concepts,« v: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955–56), str. 167. O razpravi o tej ideji glej William Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2. izd., Oxford 1983, pogl. 1 in 5–6, in J. N. Gray, »Political Power, Social Theory and Essential Contestability,« v: Miller in Siedentop, op. cit., strani 11–12.

51. Ackerman, op. cit., strani 11–12.

52. *Ibid.*, str. 359.

različna in dejansko precej razlikujoča se načela politične morale in socialne pravičnosti. Liberal si ne more privoščiti brezbriznosti ali nepripravljenosti, kar se tiče naloge utemeljevanja. Sprejeta smer utemeljevanja je *pomembna* za artikulacijo pozicije, ki jo želi zavzeti.

VIII.

Končno se obrnimo k podrobnostim lockovskega argumenta. Jedro argumenta je bila, kot se boste spomnili, njegova trditev, da obstaja nepremostljiva vzročna vrzel med prisilnimi sredstvi in verskimi cilji – vrzel, ki je, kot bi sam rekel, omejena z naslednjima dvema predpostavkama: »Prisila učinkuje na voljo« in »Na prepričanje volja ne more vplivati«. Kolikor dolgo ohranimo ta dva okvira, je iracionalnost uporabe prisilnih sredstev v verske namene očitna.

Spoznali smo en razlog za preskus prve od teh predpostavk. Prisilo je proti posamezniku mogoče izvajati, ne zato, da bi s tem vplivali na njegovo voljo, ampak preprosto, da bi ga kaznovali, kot povračilo za storjen prestop. Toda zdaj me zanima predvsem druga od obeh predpostavk.

Druge predpostavke Locke v *Pismu o toleranci* niti okvirno ne zagovarja. Vse, kar Locke pove o tem, je: »Da bi spremenili prepričanje duha, je potrebna svetloba, ki je mučenje nikakor ne more nadomestiti« (str. 36). Človek se spontano obrne na *Esej o človeškem razumu*, da bi prišel do nadaljnje razdelave, saj je trditev po značaju prvenstveno epistemološka. Tudi tam najdemo prav malo, kar se tiče argumenta. Locke se sicer zadeve dotakne v IV. knjigi svojega *Eseja*⁵³, toda kar tam pove, ne ustreza povsem argumentu, ki ga ponudi v *Pismu*.

Temeljno stališče, ki ga Locke zagovarja v *Eseju*, je, da »naša vednost ni niti v celoti nujna, niti v celoti prostovoljna.« Razloži dva pomena, v katerih vednost ni prostovoljna. Prvič, »ljudje, ki imajo občutke, nimajo druge izbire, kot da imajo o njih neke ideje,« in kar človek vidi (na primer), ne more videti drugače: »Ni od njegove volje odvisno, ali bo kot črno videl tisto, kar se kaže kot rumeno, niti se ne more prepričati, da naj tisto, kar ga v resnici žge, pravzaprav občuti kakor mrzlo; zemlja se ne bo kazala kot poslikana s cveticami, niti polja ne pokrita z zelenjem, kadarkoli bi to človeku misel narekovala: v hudi zimi ne more drugega, kot da jo vidi mrzlo in sivo.«

53. Locke, *Essay, op. cit.*, IV. knjiga, 13. pogl.

Drugič, ko so mnenja enkrat posredovana, jih procesi razumevanja prično obdelovati bolj ali manj avtomatično. Ko ljudje prejmejo ideje, ki jih posredujejo njihovi čuti, »če le imajo spomin, ne morejo drugega, kakor katero od njih ohraniti, in če jim je lastne vsaj nekaj sposobnosti razlikovanja, ne morejo drugega, kakor za nekatere od teh zaznati medsebjno skladnost ali neskladnost. In če imajo ljudje v svojih mislih [minds] imena za te ideje, potem bodo trditve, ki izražajo strinjanje ali nestrinjanje, ki ga je razkrilo njihovo razumevanje, nujno sprejete kot resnične.«⁵⁴

Nič od tega ni subjekt volje, zato na to ni mogoče vplivati s prisilo. Do sem je zagovor tolerance podprt. Toda, kaj je, če sledimo *Eseju*, potem prostovoljnega v oblikovanju prepričanj? Locke odgovarja: »vse, kar je *prostovoljnega* v naši vednosti, je *uporabljanje* ali zadržanje katere od naših sposobnosti od te ali one vrste objekta in bolj ali manj natančno raziskavo le-teh.«⁵⁵ Čeprav si človek z odprtimi očmi ne more kaj, da ne bi videl, se lahko odloči, katere predmete bo gledal, katere knjige bo bral in splošneje, katerim argumentom bo prisluhnil, katere ljudi bo upošteval in tako naprej. V tem smislu so delno pod njegovim nadzorom vsaj izvori njegovih prepričanj, če ne že prepričanja sama.

Vse to očitno drži. Toda to odpira prvo in usodno razpoko v zgradbi Lockovega argumenta za toleranco. Recimo, da obstajajo knjige in katekizmi, evangeliji in razprave, ki so zmožni ljudi poučiti o poteh prave vere, le da bi jih bili voljni brati. Potem bi lahko ljudi, četudi jih zakon s prisilo ne more pripraviti do verovanja v to ali ono, vsaj pripeljali do vode in jih pripravili, da svojo pozornost usmerijo proti tem gradivom. Človeka je mogoče prisiliti k prebiranju katekizma pod pretnjo smrtne kazni ali k vsakodnevemu prebiranju evangelijev, da bi se izognil zapostavljanju. Učinek takih kazni in takih zapostavljanj bo lahko le povečanje števila ljudi, ki bodo navsezadnje končali kot verujoči v pravo vero. Ker je prisilo s pomočjo teh posrednih sredstev mogoče uporabiti v verske namene, ne more biti več obsojena kot v vseh okoliščinah iracionalna.

Dokaz je še močnejši, če ga obrnemo. Recimo, da verske oblasti vedo, da obstoje določene knjige, ki bi, če bi jih brali, zadostovale za omajanje vere sicer pravovernega prebivalstva. Tedaj bi se tisti, ki posedujejo politično moč, kljub temu, da prepričanj ljudi še vedno ni mogoče nadzorovati neposredno s

54. *Ibid.*, pogl. 13, razdelki 1-2.

55. *Ibid.*, pogl. 13, razdelek 2.

sredstvi prisile, poslužili posrednega delovanja teh sredstev in tako ponovno uveljavili prepričanje s pomočjo prepovedi vsakega branja ali pridobivanja izvodov teh heretičnih knjig pod grožnjo smrtne kazni. Zelo mogoče je, da bodo taka sredstva učinkovita, četudi so netolerantna in zatiralska; in Locke, ki se ukvarja zgolj z racionalnostjo preganjanja, proti tem ne ponudi nobene argumenta.

Ko pa spoznamo, kam ta kritika meri, sprevidimo, kako razpade preostali del Lockovega zagovora. Njegov zagovor je bil odvisen od pripisovanja pomembnosti protestantskemu pristnemu verovanju: »vsa življenjskost in moč prave vere se sestoji iz notranjega in popolnega prepričanja duha; in vera ni vera brez verovanja.« Vse dokler bo naša pozornost osredotočena na status prepričanja samega in *njegove* odpornosti proti vmešavanju, je Lockov argument na varnem. Toda zdaj se lotevamo preučitve epistemskega aparata, ki obdaja in podpira prepričanje – to je aparat selekcije, pozornosti, osredotočenja in tako naprej –, ki kljub temu, da neposredno prepričanja ne ustvarja, igra dovolj veliko vlogo pri njegovem nastanku, da predstavlja mesto vzvoda. Celo če prepričanje nekoga ni pod nadzorom njegove volje, je lahko pod nadzorom aparata, ki ga obdaja; in to bo očitno točka, kjer bo svoj pritisk izvajal racionalni preganjalec.

Morebiti lahko Locku v prid navedemo naslednji odgovor.⁵⁶ Tisto, kar je pomembno z vidika namenov prave vere, je pristno verovanje. Da bi bilo verovanje pristno, mora temeljiti na svobodnem in avtonomnem delovanju duha, ki se odloča in izbira svojo lastno snov in svoje lastne dokaze brez prisile in določanja s strani zunanjih dejavnikov. Stanja posameznikovega duha, ki so podobna prepričanjem [belief-like states] in so se oblikovala na temelju prisilnega vnosa idej, niso pristna v tem smislu; bolj so podobna tistim stanjem duha posameznika, kateremu so oprali možgane ali so ga podvrgli neprekinjeni propagandi. Tak posameznik morda na zunaj daje vtis pravovernika – in se morda celo tudi notranje čuti pravovernika (ne gre zgolj za to, da izgovarja formule v izogib kaznovanju) – toda temu navkljub njegova prepričanja zaradi zgodovine njihovih povzročitev ne štejejo kot pristna.⁵⁷ Ker je varovanje pristnega verovanja tisto, kar zanima verske oblasti, je z njihovega vidika iracionalno tudi zatekanje k posredni prisili tiste vrste, ki sem jo bil opisal.

56. Hvaležen sem Josephu Razu, ki mi je predlagal to smer argumentacije.

57. O zanimivi razpravi glej Daniel Dennett: »Mechanism and Responsibility,« v: Honderich (ur.), *Essays on Freedom of Action*, London 1973.

Glede tega odgovora me skrbita dve stvari. Prvič, težko je uvideti, zakaj bi moral biti »prost« vnos mnenj tako *pomemben* pri določanju, kaj šteje kot pristno verovanje. Dejali smo že, da vprašanje, ali se prepričanja, proizvedena na ta način, *zdijo* bolj pristna kakor prepričanja, proizvedena na temelju prisilno določenega vnosa, ni fenomenološko vprašanje. Ali je potem bolj ključno to, da stanja, podobna prepričanjem, ki niso »pristna« v tem smislu, ne morejo opravljati nekaterih ali vseh *funkcij*, ki naj bi jih po našem prepričanju opravljala? Ali so na nek način funkcionalno pomanjkljiva? Ali so, na primer, kot oprana »prepričanja«, čudno odporna proti logičnemu pritisku in zahtevam po doslednosti? To, predvidevam, je mogoče. Vendar si težko predstavljam, katera vrsta epistemologije ali filozofije spoznanja bi sploh lahko povezala *zunanje* pogoje, pod katerimi je prišlo do čutnega vnosa, in funkcionalno učinkovitost prepričanj, oblikovanih na temelju tega vnosa. Če me nekdo z naperjenim bodalom prisili opazovati barvo snega, bo moje dosledno prepričanje o tem, da je sneg bel, verjetno delovalo drugače, kakor odgovarjajoče prepričanje nekoga drugega, ki ni potreboval prisile, da bi opazoval to dejstvo?

Drugič, zdi se, da ta pristop pojmu *pristno verovanje* nalaga tako velike zahteve, da bi nas to moglo navesti k dvomu v pristnost tega, kar v običajnem življenju navadno štejemo za prepričanje. V *večini* primerov (ne le v nekaterih) je po našem razumevanju selekcija čutnega vnosa vprašanje dobre vzgoje, vpliva, naključja ali prisile; svoboda (v kateremkoli pomenu, ki bi mogel verodostojno biti pomemben) in avtonomija dozdevno igrata le postransko vlogo. Če to dopušča sklep, da zvečine versko prepričanje nikakor ni »pristno«, potem smo preganjalcem ponudili lahko branljivo držo: zdaj lahko porečejo, da njihova namera ni vbijanje »pristnega« prepričanja (saj je vendar to za večino ljudi nemogoče), pač pa enostavno ustvarjanje prepričanj pri dozdevnih heretikih, ki so po vsebini in statusu enaka prepričanjem navadnih pripadnikov pravovernih kongregacij. Na ta odgovor, tako se zdi, Locke nima ničesar reči.

Na podoben način lahko napademo odnos med verovanjem in *prakso* pri nastanku verskega prepričanja. Locke se opira na stališče, da običaj – *zunanja* usklajenost določenih oblik čaščenja – sam po sebi, brez pristnega verovanja ni drugega kot prazna hipokrizija, ki prej vodi v nadaljnjo pogubo, kot da bi spodbujala odrešitev duš tistih, ki so jih v to prisilili. Toda s tem je prezrta možnost, da je praksa morda v neke vrste povzročevalnem in vzdrževalnem odnosu do verovanja – da je tudi ta morda del tistega aparata, ki obdaja, hrani in vzdržuje tisto vrsto intelektualnega prepričanja, ki po Lockovem mnenju sestavlja pravo vero. Tu imamo torej naslednjo točko izvoda za teokrate. Zakon,

ki zahteva udeležbo na jutranjih mašah, je morebiti kljub svoji neučinkovitosti v smislu trenutne prisile k verovanju vendarle najboljši in najbolj racionalen način za izogibanje propada pristne vere.

Nekaj teh poudarkov je izpostavil Jonas Proast v kritiki Lockovega *Pisma*, na katero je slednji odgovoril s svojim *Drugim* in sledečimi *Pismi o toleranci*.⁵⁸ Proast je dopustil Lockovo stališče, da prepričanj ni mogoče vsiliti ali spreminjati neposredno s sredstvi prisile, toda vztrajal je, da bi mogla imeti sila, uporabljena »posredno in z razdalje«, kakšno korist v smislu usmerjanja duha nepokornih in premisleka versko zablodelih glede vsebine prave vere.⁵⁹ Morebiti sila ni sposobna neposredno vcepiti resnice, vendar lahko odstrani glavne prepreke na poti do sprejetja te resnice, namreč »brezbrižnost« in »pedsodek.«⁶⁰

Navkljub velikanskim količinam črnila, ki ga je žrtvoval za svoj odgovor, Locku ni uspelo ponuditi nobene ustrezne rešitve na to vprašanje. Dejal je, da bi bilo težko razlikovati med iskrenimi in razmišljujočimi disidenti in tistimi, katerih versko nestrinjanje je nebrižno, lenobno ali temelji na odstranljivem pedsodku; in vztrajal je, da gotovo ne bi bilo prav, tjavdan in proti vsem disidentom uporabljati silo, kadar bi njen pravi objekt mogel biti le določena podskupina teh. To je nedvomno pravilno. Toda zdaj je zagovor, ki načeloma nasprotuje uporabi sile v zadevah vere, razpadel v čisto pragmatičen argument: sila *utegne* biti koristna, le da je verjetno težko napovedati, v katerih primerih bo koristna. Namesto silnega dokaza zoper uporabo političnih sredstev v verske namene imamo dokaz v prid temu, da se politična sredstva za dosego verskih namenov ne smejo slepo uporabljati. Ker se je dokaz kot načelo sesul, se enako zgodi z ostrim funkcionalnim razlikovanjem med cerkvijo in državo, ki ga Locke zagovarja. Nič več ne moremo trditi, da je moč uradnika *racionalno neprimerna*, da bi služila pravi veri. Zdaj je vse odvisno od tega, kako prepričan bo uradnik, ali so disidenti, s katerimi ima opravka, pristranskega in brezbriznega duha. Zatorej se ni mogoče strinjati z J. D. Mabbottomom, da nam Locke pripravi »dovršen in učinkovit« odgovor na Proastovo kritiko.⁶¹ Ravno nasprotno, z odgovorom, ki ga ponudi, v celoti uniči bistvo svoje drže.

58 J. Proast, *The Argument of the Letter concerning Toleration Briefly Considered and Answered* (Oxford 1690). Glej Mabbott, *op. cit.*, strani 180-2.

59 Locke je Prousta citiral s temi izrazi v *Drugem Pismu* v *Delih*, *op. cit.*, VI., str. 69.

60 *Ibid.*, str. 74.

61 Mabbott, *op. cit.*, str. 182.

IX.

Sam ne vidim drugega načina za rekonstrukcijo Lockovega zagovora, da bi ta ustregel kritikam, ki sem jih opisal. Versko prepričanje in bolj splošno moralna obveza sta kompleksna pojava. Pa vendar je Locke, zato da bi izrekel svojo obtožbo racionalnosti preganjanja, pristal na radikalno poenostavitev te kompleksnosti. Obstaja verjetnost, da se bo napad na iracionalnost, ki temelji na tej vrsti poenostavitve, povrnil z obrestmi.

Mogoče je, da je jedro Lockove pozicije pravilno. Morda na zelo globoki ravni res je nekaj iracionalnega v nestrpnosti in preganjanju; morda se končno razum in liberalna zaveza res zblížata v tem oziru. Toda na zunaj se ne zdi verjetno, da se lahko to zblížanje zgodi na ravni *instrumentalne* racionalnosti. Nadzorniki, preiskovalci in preganjalci so ponavadi točno vedeli, kaj delajo, in njihova predstava o tem, kakšnih dosežkov se lahko nadejajo, je bila jasna in preračunljiva. Če je to, česar jih lahko obtožimo, le brezupnost in instrumentalna iracionalnost njihovega podjetja že od samega začetka, potem morda izdajamo le lastno nepoznavanje njihovih metod in ciljev ter neumestnost našega liberalizma za njihove skrbi. Če oni s svojo vztrajnostjo pokažejo, da *vendarle* imajo v mislih podjetje, sposobno preživetja, pridemo do točke, ko je treba obtožbo instrumentalne iracionalnosti zavreči (pod grožnjo nerazumevanja) in se lotiti bolj neposrednega izziva njihovim dejanjem.

Na tem mestu je tisto, kar človek predvsem pogreša v Lockovem zagovoru, občutek, da je v netoleranci nekaj *moralno* slabega, ali občutek kakšne globoke skrbi za *žrtve* preganjanja ali za moralne žalitve, ki jih vsebuje poskus manipuliranja z njihovo vero. Tisto, kar Lockovemu zagovoru da nenavadno ozkost, je, da je konec koncev bolj dokaz o dejavniku kakor pa dokaz o posledicah. Opozarja na interese preganjalcev in ukvarja se z nevarnostjo, da bodo, če se poslužijo netolerantnega dejanja, pokazali manj kot popolno racionalnost. Kakor se naslavlja na preganjalce in *njihove* interese, tako zagovor nima nič opraviti z interesi žrtev preganjanja kot takih; na te zadnje se obrne in jih ščiti le slučajno, kot nasledek tistega, kar je, če nič drugega, preudaren nasvet tistim, ki so nagnjeni k zatiranju teh zadnjih.

Videli smo že, da bi se argument, utemeljen na skrbi za moralne interese možnih žrtev netolerance, precej razlikoval od Lockovega argumenta. Ker to ne bi bil argument o racionalnem dejavniku, ne bi mogel biti zgolj načelo omejevanja na podlagi razlogov, ampak bi proizvedel bolj trdne in, še pomembneje, občutljive zahteve po politični moralnosti. Morda se je Locke

Janez Krek

ARGUMENT ZA STRPNOST

O razlogu načela strpnosti

Argument za strpnost,¹ ki nas v tem primeru zanima, se je izoblikoval od humanizma naprej, predvsem pa v angleški politični filozofiji, konkretno v dveh besedilih: v *Pismu o toleranci* (1689) Johna Locka, ki mu bomo namenili največ pozornosti, in v vplivni knjižici z naslovom *O svobodi* (1859) Johna Stuarta Milla.²

Med obema tekstoma je časovna razlika skoraj dveh stoletij, izhajata iz različnih socialnih in političnih kontekstov, in ker je znano, da so že humanisti proizvedli več argumentov za strpnost, pa tudi iz omenjenih dveh tekstov je videti, da proizvedeta več različnih smeri argumentacije in argumentov za strpnost v *politiki*, si lahko zastavimo vprašanje, na kakšen način bi bilo smiselno v izhodišče postavljati *argument za strpnost* – en sam samcat argument?! Razmislek o tem izhaja predvsem iz vprašanja, ali navidez tako različni argumentaciji, kot sta Lockova in Millova, ki pa sicer veljata za paradigmatška primera zagovora strpnosti v politiki, nemara nimata skupne opore – če naj že kar na začetku podamo namig – v temeljni konceptualizaciji strukture subjektivnosti.

Kolikor sta navedena teksta obliki *zagovora tolerance*, nas bosta zanimala tudi skozi vprašanje njune sodobnosti. Nujno si je zastaviti vprašanje – podobno kot Jeremy Waldron v razpravi *Locke, toleranca in racionalnost preganjanja*, ki se vpraša, ali Lockov zagovor tolerance lahko »tukaj in zdaj koga odvrne od dejanj netolerance in preganjanja« (Waldron 1993 88) –, ali je v nekoliko zaprašenih argumentacijah, ki so nedvomno vseskozi odsev svojega časa, kaj

1. V tekstu bomo za pojem »strpnosti« uporabljali dva izraza: strpnost in toleranca; med njima iz teoretskih razlogov, ki bodo razvidni iz teksta, ne bomo poskušali postaviti načelne razlike, čeprav imata v slovenščini najbrž nekoliko različne konotacije.
2. Oba teksta sta prevedena v slovenščino: Locke, John (1990): »Pismo o toleranci« [A Letter Concerning Toleration], *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-65, 1994, Ljubljana; Mill, John Stuart (1994): *O svobodi* [On Liberty], Krt: Ljubljana.

takega, čemur še dandanes lahko kdo kakorkoli verjame. V primerjavi z zgoraj omenjenim je naše vprašanje bolj splošno in širše: ali oba, tako Lockov kot Millov argument, ob predpostavki, da ju lahko izvezemo iz zastarelosti konteksta, lahko danes še prepričata.

Premisleka strpnosti so bomo torej lotili na podlagi teze, da je bil od humanizma naprej (vsaj do časa modernizma, do preloma v stoletje, ki se končuje) razvit le *en* ključni razlog, ki utemeljuje načelo strpnosti. Na politični ravni je ta razlog sedaj priznan in vpisan v pojem človekovih pravic. Poskušali bomo pokazati, da je ta razlog načelo Lockove in Millove argumentacije, čeprav razlog predstavlja z dveh različnih strani. Menimo, da je v pojem človekovih pravic vpisan v obeh različicah in da ene ni mogoče ločiti od druge.

Strpnost: politično načelo, etično načelo – ali struktura subjektivnosti

Naš premislek argumenta za strpnost izhaja iz naslednje teze: če hočemo odgovoriti na vprašanje, kako je danes toleranca kot načelo lahko kakorkoli prepričljiva, vprašanje nujno implicira tudi mesto verovanja. Naj tezo nakažemo.

Strpnost je danes v ti. zahodnih demokracijah nedvomno deklarirano politično načelo vladajoče politike. Če nič drugega, o tem pričajo dokumenti Sveta Evrope ali razvoj interpretacij Prvega amandmaja k ustavi Združenih držav Amerike.³ Ob tem je, shematično rečeno, politika, ki zastopa odkrito nasilje ali vsaj nestrpnost, potisnjena na margino. Lahko rečemo, da je strpnost v vladajočem diskurzu dojeta kot vrednota, in to ne vrednota, ki bi imela naključno vrednost. Za strpnost se zdi, da je načelo. Vendarle prav margina kaže, da načela vsi ne cenijo enako, nekateri pa sploh ne, prav nasprotno. Domnevamo, da razlike v teh opredelitvah morajo zadevati verovanje nekega subjekta. In če je tako, lahko vsaj podvomimo, da se je mogoče vprašati, kako bo katerikoli – čeprav filozofski – premislek odgovoril na vprašanje *sodobnosti* Lockovega ali Millovega argumenta, ne da bi si postavil vprašanje, kako je v interpretacijo vključeno verovanje predpostavljenega subjekta sedanjosti.

Torej: kako je v strpnost kot v politično načelo mogoče verjeti? Na čem je kot politično načelo utemeljeno?! – Ali je politično načelo tolerance danes

3. Prim. Bollinger 1986; Remer 1996 243-277.

utemeljeno preprosto kot *modus vivendi*, ali morda kot nek povsem »naključni« razlog nekega politika (ali politike), ki je trenutno na oblasti?!

V politični zgodovini moderne Evrope – Evrope zadnjih petih stoletij – tudi takrat, ko je vladajoča politika dejansko izvajala neko politiko tolerance, *argument* zanjo velikokrat ni tak, da bi kazal privrženost toleranci kot načelu.

Vzemimo nek znan primer iz politične zgodovine Francije 16. stoletja, ki je bil nedavno ponovno uprizorjen. Gre za film *Kraljica Margot* (*La Reine Margot*), ki se odvija v času znamenitega poboja Hugenotov (francoskih kalvinistov) v ti. Šentjernejski noči leta 1572. V njem kraljico mater Katarino di Medici kot dejansko mesto oblasti doleti dvoumna čast utelešenja vsega zla Šentjernejske noči. A vendarle, zlo je imelo takšen pečat spontanosti in množične strasti, da je dogodek odtlej postavljaj potrebo po prisili pozabe – ali interpretaciji. Pokol ne dopušča dvoma o sprostitvi potlačenega sovraštva, ki ga je katoliška večina gojila do Hugenotov. Ta filmski prikaz nas zanima, ker postavi vprašanje sodobnosti. Ali sodobnost filma ni prav v tem, da nekaj, kar je zgodovinsko vzeto vodilo v iskanje nekega načela, ki je naperjeno natanko proti v tem filmu uprizorjenemu *modus* uživanja, prikaže kot raj izgubljenega pristnega užitka!? Radikalnost predhodne gonske potlačitve, ki jo ta izbruh uživanja predpostavlja, prikrije njegova privlačnost. Toda ali ni pomirjujoča natanko zato, ker jo iz varne distance gledamo v obliki rezultata, tj. sproščanja potlačenega!? In potlačitev ni razrešena le skozi sovraštvo, temveč tudi kot strastna ljubezen (ki je utelešena v podobi Isabelle Adjani kot Margot, s čimer že ime filma – presenetljivo, če bi upoštevali le krvavi del zgodbe – nakazuje, da naj bi bil poudarek postavljen na stran ljubezni). S tem – ali preprosto: če film je prepričljiv – nam da vpogled v užitek, tj. v *nemožno* argumenta za strpnost. Namreč, kdor meni, da je v filmu preveč nasilja, da je krut in krvav, se morda ne bo mogel izogniti sklepu, da je prav ta neznosni užitek argument za versko strpnost. Tudi za tiste like, ki jih vodi zgolj ljubezen, bi težko trdili, da so prikazani, kakor da bi bila strpnost – in ne ljubezen – načelo njihovega uživanja. Tisto, kar v zgodbi umanjka, je religiozna strpnost kot načelo. Natanko zato, ker načela ni, je argument.

V dobi, ko se dogaja zgodba Šentjernejske noči, verska toleranca na nek način še ni bila koncept. Kot pripominja Quentin Skinner,⁴ je »veliko resnice«

4. V nadaljevanju se bomo opirali na razlago političnih dogodkov in prepričanj tistega časa, kot jih podaja Quentin Skinner v njegovi klasični interpretaciji razvoja temeljev moderne politične misli (*The Foundations of Modern Political Thought*), predvsem v podglavju »The prospect of Toleration« (241-254), kjer opisuje idejo verske tolerance v Franciji druge polovice 16. stoletja.

v trditvi, da »toleranca, kot jo je videla ta doba, ni bila poklon pravici do vesti, temveč priznanje, da ena od dveh ver ni dovolj močna, da bi zatrla drugo, ali da bi v tem uspela le za ceno razrušenja države« (244). Z današnje perspektive se zdi, da je pravica do vesti razlog, ki utemeljuje versko toleranco. Težava tiste dobe, kot jo uprizorimo danes, je v pomanjkanju uvida, da je potrebno *načelo* verske tolerance. Toda današnja perspektiva je utemeljena na sprevidu (in to je njena težava), da načelo na nek način ne potrebuje razloga. Naša teza je, da je za dejansko veljavo načela, za to, da subjekt vanj verjame, nujno prepoznanje in verovanje v razlog za obstoj načela. Ta razlog pa je danes enak, kot je bil v dobi, ki je šele prepoznavala potrebo po načelu, in v razmerju do njega je mogoča enaka ignoranca kot takrat. Kam merimo?

Z dogodkom, ki ga opiše zgoraj omenjena zgodba, se je nekaj končalo – to pa je bilo, morda presenetljivo, prav obdobje politike tolerance. Zakaj se je Katarina di Medici nenadoma odločila za poboj vodstva Hugenotov – ki je bilo tedaj skoraj v celoti v Parizu, sledil pa je pokol po celotni Franciji –, *če je do tistega trenutka, pa tudi še kasneje*, izvajala *politiko verske tolerance* (Skinner 1978 242). Interpretacije ne zahteva le pečat grozljivosti Šentjernejske noči, temveč tudi nenadna sprememba dotedanje politike. Politični zgodovinar Quentin Skinner, podajajoč svojo razlago, zakaj se je Katarina v določenem trenutku odločila za nek uboj,⁵ ki je dobil presenetljivo nadaljevanje in razsežnosti, tudi ugotavlja, da je bila za Katarino di Medici kot dejanskega vladarja Francije v tistem času politika tolerance *racionalna*. Njen *raison* za politiko tolerance naj bi bil preprosto v ohranitvi oblasti: s tem, ko je kot katoliška vladarka štela Hugenote pred preganjanjem, je manjšala moč *Guisov*, ki so kot sicer katoliška družina postali nevarni tudi njej sami (243). Politika tolerance ima torej *politični* razlog, njegovo načelo je ohranjanje oblasti.

Ta politika pa je imela širši kontekst. V tistem času se je pojavil tudi drug političen argument za versko toleranco oziroma svobodo. Spor med katoliško večino in hugenotsko manjšino je leta 1562 privedel do tega, da je za nekatere katoličane (za stranko, ki se je imenovala *politiques*) postalo sprejemljivo politično stališče, da bi bila sicer bolj zaželjena verska uniformnost (tj. katoliška vera kot edino dovoljena); toda če to vodi v propad države, je bolje, da sta usoda kraljestva in usoda katoliške vere *ločeni* (251). Ta argument za toleranco

5. Katarina di Medici se je odločila, da je treba glavnega zagovornika Hugenotov Admirala Colignyja odstraniti. »Toda načrt se je ponesrečil, ker ga je morilecva krogla le ranila, ne pa ubila. Kaže, da je Katarino tedaj zajela panika in je v stanju obupa ukazala poboj celotnega vodstva Hugenotov« (Skinner 1978 242).

je na prvi pogled bolj načelne narave, njegovo izhodišče je *raison d'état*, je državni, ne osebni interes vladarja. Toda razlog naloge vlade, da ohranja državljanski mir, ne pa vero, je odločitev – in, če lahko tako rečemo, razlog odločitve je subjekt, ki je proizvedel izsiljeno izbiro med ohranjanjem državljskega miru in obrambo enotnosti vere.

Kljub temu, da izhaja iz načela ohranitve obstoja države, ni težko pokazati, da je *modus vivendi* – pristanek na manjše zlo – kot argument za toleranco in kot argument za ločitev države in cerkve strogo vzeto nenačelen. Njegova načelnost je namreč lahko hitro odpravljena: če izgine razlog za ohranjanje razlike (Hugenote se pobije ali izžene, najbolje skupaj s stranko *politique*, ki je izsiljeno izbiro proizvedla), izgine tudi *razlog* načela. Toda – neizogibnosti vprašanja ne bi bilo brez vztrajanja dejanskega obstoja ver, ki so zatrjevale svojo razliko – kaj, če se verske razlike ponovno pojavijo?!

Kot pripominja John Rawls, sklicujoč se na Hegla,⁶ je versko svobodo in toleranco omogočil pluralizem religij, ne namen verskih reformatorjev. Dolg in nepopravljivo trdovraten obstoj verskih bojev, ki so se pojavili v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, je zgodovinska resnica, obenem pa nas kot zgodovinska resnica ne sme zaslepiti za dejstvo, da je predvsem *razlog*, ki dobesedno proizvede načelo. Tu je prehitra vabljava interpretacija, da je prelivanje krvi kot tako razlog načela. Najbrž je lahko razlog nekega drugega načela, ki pravi, *ne ubijaj*, vendar ne načela tolerance. Tudi danes razlog, da nekaj postane načelo (tj. da se ne moremo zadovoljiti zgolj z moralnim nestrinjanjem, kot ob nekem naključnem dogodku), ni preprosto neznosnost prelite krvi, temveč spomin kot prepoznanje njegovega ponavljanja. Šentjernejska noč lahko postane načelo le za subjekt, za katerega se vrne kot holokavst dvajsetega stoletja. Ta ponovitev realnosti proizvede Realno, *prepoznanje* manka realnosti, »luknjo«, ki jo mora zapolniti načelo. Ta razlog je danes enak kot tedaj in tako danes kot tedaj je pogoj, da manko postane prepričanje subjekta.

Celo zgodovinska interpretacija⁷ ne vidi naključja v dejstvu, da je John Locke svoje *Pismo o toleranci* napisal prav v času (novembra leta 1685), ko je

6. »Po Heglu je bil pluralizem tisti, ki je omogočil religiozno svobodo, ne pa Lutrova ali Kalvinova intenca« (Rawls 1993 xxvi).

7. Gl. Maurice Cranston (1987): »Locke je napisal svoje delo *Epistola de tolerantia* neposredno pa razveljavitvi Nantskega edikta in jasno je, da je imel te dogodke v mislih, ko piše (...)«. Cranston poudari, da Locke *kljub temu*, tj. navzlic razveljavitvi edikta in preganjanju, *dogodka* ne vzame kot razlog za neposreden napad na katolike (kot jih je pisal v zapiskih za Shaftesburyja). V *Pismu o toleranci* »je filozof« (106).

bil sam v izgnanstvu, preganjanje Hugenotov – *Šentjernejska noč* več kot sto let po njej – pa se je leta 1685 po razveljavitvi Nantskega edikta ponovilo kot *vrnitev istega* v najhujši obliki. Ta vdor Realnega, prepoznanje ponovitve in vrnitve manka, luknje-v-realnosti, je pogoj, da se vprašanje: preganjati ali ne preganjati, za subjekt prikaže kot *začarani krog* preganjanja in kot nekaj, kar zahteva načelno rešitev. To Realno je razlog, ki konstituira subjekt načela.⁸ Za subjekt načela v tem pomenu lahko rečemo, da vanj verjame.

Tu je začetek težav s simbolizacijo. Kako načelo verske tolerance vmestiti, na čem ga utemeljiti? Na kaj se je v takem primeru sploh mogoče opreti? Vzrok Realnega – preganjanja – je vera in kdo je v zadevah vere lahko tisti, ki razsodi? *Kaj se ponavlja in vrača?*!

Modus vivendi kot argument za versko toleranco vnese v polje razprave zavest, da vera ni nujno edini kriterij razsojanja v posvetnih zadevah. Kar pa stori tako, da *subjekt*, tj. subjekt kot subjekt vere, katoliške ali protestantske, zgolj postavi v oklepaj. S tem dopusti možnost, da se *nekdo* lahko – in če se lahko, se prav gotovo tudi bo – postavi na mesto takšnega subjekta. Ta bo na nek način povedal, da ga je prav vera interpelirala v tisto, kar on je. In na podlagi »vsega tistega, kar on je«, na podlagi lastne najbolj pristne morale in vere, ne na podlagi racionalnosti obstoja institucije, bo trdil, da je bolj kot ohranjanje »odtujenega« državnega interesa zanj pomembno ohranjanje prave morale in prave vere; zato pa je najprej treba odstraniti tiste (na primer Hugenote), ki temu neposredno nasprotujejo. Toda če pripadnik stranke *politique* nasprotno trdi, da mora država bolj kot obraniti katerokoli vero ohraniti mir, mu bo nekdo postavil vprašanje: »kaj pa *tvoja* vera?« Poanta v zadnji instanci seveda ne zadeva ohranjanja obstoja konkretne religije, temveč kaj »je« – kaj je torej dolžan – kot subjekt verovanja. Težava je v tem, da pravega odgovora niti sam nima, ker je *tudi zanj* vera brezpogojno resnična in nedotakljiva. Sicer

-
8. S tem ne trdimo, da je za posameznika razlog, na podlagi katerega kdaj ravna strpno, lahko en sam, ali da vsi, ki verjamejo v strpnost kot načelo, verjamejo v isti razlog. Trdimo, da je tudi preganjanje oprto na verovanje v razlog, tj. v objekt verovanja. Subjekt, ki spregleda Realno načela strpnosti, lahko verjame, da smo preganjanje iz verskih razlogov pojasnili, če smo ga obsodili kot nemoralno dejanje. Ta spregled napelje k vprašanju, kakšna je morala, ki ne vidi »nemoralnosti« preganjanja. Odtod ni daleč do misli, da so preganjalci lahko zgolj politični preračunljivci. Toda kako to prepričanje uskladiti z dejstvom, da so bili mnogi preganjalci nedvomno subjekti verovanja v načela, ki so veljala za načela morale. Za renesančnega humanista težavo seveda predstavlja prav dejstvo, da si ne more reči, da so preganjanja zmožna le nemoralna ali preračunljiva bitja. Preganjanje je nekaj, pri čemer se običajni tek simbolizacije ustavi.

loči »državo« in »cerkev« kot dve instituciji, ki imata vsaka svoj racionalni interes, vendar nima, razen lastnega mnenja (*odločitve* v izsiljeni izbiri), da ima država kot institucija prednost pred cerkvijo kot institucijo, nobene za vsako človeško bitje veljavne razlage, zakaj naj nekdo ne bi imel legitimne pravice postaviti se na mesto, s katerega bo menil, da ga interes *institucije* (tj. tudi cerkve) pravzaprav ne zanima, da izhaja iz sebe kot moralnega bitja in da zgolj brani obstoj Resnice. O kateri se oba, če sva katolika, strinjava.

Ta smer argumentacije ima zelo pomembno pomanjkljivost, zaradi katere se lahko zdi v celoti nepertinentna. Namreč, v drugi polovici 16. stoletja najbrž nihče, še zlasti pa ne najbolj zavzet pripadnik katoliške cerkve, ne bi na tak način razveljavljal pozicije stranke *politique*. In sicer zato ne, ker si argumentacije ne bi mogel zamisliti. Temelji na pojmovanju individualnosti in pojmu subjekta, ki je izrazito sodoben koncept. Če pa bi si jo že zamislil, je velika verjetnost, da je ne bi upal naglas in odkrito povedati. To je bržčas res – toda naša teza, ki jo bomo v grobih potezah nakazali v nadaljevanju, je, da je že humanizem proizvedel dispozitiv, ki – če ne drugače, vsaj skozi potlačeno resnico – artikulira pozicijo, v kateri je, najbolj splošno rečeno, subjektivnost razlog strpnosti.

V tedanjem času – najbrž pa tudi še kdaj kasneje – je dejstvo, da *modus vivendi* kot argument postavi v oklepaj in tako pušča popolnoma odprto nekaj za subjekt temeljnega, namreč *položaj subjekta kot verujočega*, lahko pomenilo tudi določeno praktično politično prednost. Današnja perspektiva subjekta človekovih pravic brez težav da misliti, zakaj si tudi takrat niso postavili logičnega in konkretnega vprašanja, kakšne vrste zmožnosti predstavlja človekovo verovanje, kakšne so torej *moje* pravice, kolikor sem subjekt določene vere? Abstraktno rečeno, kakšna je moralna dolžnost in kakšne so pravice subjekta, kolikor je *zgolj* subjekt verovanja. Toda v Franciji druge polovice 16. stoletja se je precejšnjemu delu intelektualcev zdelo, da bi se bilo takemu postavljanju vprašanj bolje izogniti, čeprav se niso mogli zadovoljiti s političnim argumentom za toleranco, kot ga je zagovarjala stranka *politiques*. Vsaj za humanistični pogled, ki je že imel nezanemarljiv vpliv (244-254), je bila pozicija *politiques* nezadostna.

Po Skinnerju sta v Franciji tistega časa obstajali tudi dve smeri argumentacije, ki jima pripiše status načelne, ne *zgolj* *politique* obrambe verske svobode (244). Obe sta iz tradicije humanizma. Na tem mestu se ne bomo ukvarjali s številnimi razlikami in podrobnostmi v humanističnih zagovorih in dojetjih

tolerance, ki bi bile na drugem mestu vredne natančnejše obravnave.⁹ Za naš namen zadoščajo značilne točke »humanističnega argumenta«, kot jih povzame politični zgodovinar. Tipično humanistična domneva, na katero smo običajno opozorjeni, je, da obstaja enotna substanca vseh religij; obstaja skupna, univerzalna resnica, ki je osnova vseh velikih religij sveta. Tovrsten humanistični zagovor tolerance, ki naj bi predstavljal osnovo kasnejšim piscem, je v Franciji po Skinnerju leta 1544 podal Guillaume Postel. Kot piše Skinner: »Njegovo prepričanje v resnico krščanstva izhaja iz pogleda, da je [krščanstvo] v bistvu niz dokaznih moralnih resnic, in ne niz dogmatičnih teoloških trditev, medtem ko je njegova gotovost, da je nevernega mogoče spreobrniti, osnovana na s tem povezani domnevi, da se bodo te resnice gotovo same prikazale vsem razumnim ljudem takoj, ko bodo zvedeli zanje. To ga napelje k dokazovanju, da prisiljevanje posameznih vesti nikoli ne more biti nujno in zgolj iz tega razloga nikoli ne more biti opravičeno« (245).

Humanistični argument resda meri na Realno. Rezultat obstoja substance vseh ver naj bi bil (potem, ko bo spoznana), da bo ukinjeno natanko ponavljanje in vračanje realnega razlike. Na mestu, kjer se kot rezultat verskih razlik odpira praznina, humanist ugleda substanco. Praznine na mestu verskih razlik »dejansko« ni, ker se razlika zgolj prikazuje kot razlika, vendar je nebitvena v primerjavi z večno in nespremenljivo substanco. Argument torej poskuša Realno razveljaviti s tem, da ga proglašajo za videz. S tem pa razveljavi sam razlog načela. Namreč, če vsi sprevidijo, da so trditve, okrog katerih se na smrt pripravljajo, le nepomembna obrobja Resnice, tudi ne bo več potrebe po toleranci, ker bo načelo tolerance nadomestilo načelo vseobčnega strinjanja. Ta odprava razloga za načelo tolerance za humanista ne predstavlja težave. Razlog za načelo v humanistični perspektivi ni nestrinjanje v veri, temveč njena večna in občeveljavna Resnica. In ker humanistični subjekt verjame v substanco, ki je osnova vseh religij sveta, si pravzaprav lahko zgolj želi, da bo enkrat Resnica spregledana in ne bo več potrebe po verski toleranci, ker bo doseženo vsesplošno strinjanje in priznanje. Toleranca je za tak humanistični subjekt »že sedaj« sama po sebi razumljiva; saj vemo, da obstaja Resnica, ki vsaj od *nas* zahteva

9. Novejšo in podrobno obravnavo humanističnih zagovorov tolerance najdemo v: Gary Remer *Humanism and the Rhetoric of Toleration* (1996). Knjiga posebej obravnava pojmovanja Erazma Rotterdamskega in njegovih naslednikov ter kritikov, Acontiusa, Chillingwortha, Hobbesa in Bodina. Guillaume Postel in Sebastian Castellio, francoska humanista, katerih argumente v kontekstu političnih razprav Francije v sredini in drugi polovici 16. stoletja povzema Skinner, sta v njegovi perspektivi, ki zajame humanizem v celoti, manj pomembna avtorja.

tolerantnost še zlasti do tistih, ki Resnice še niso spoznali. Narobe pa bi bilo, če bi ostali zgolj pri načelu tolerance, ako nam spoznanje narekuje, da bi ga dejansko *moralo* in ga nedvomno tudi bo nadomestilo načelo priznanja. Najbrž fantazmi humanističnega subjekta ne gre odrekati zapeljivosti. Še *danes* je najbrž težava humanističnega subjekta v tem, da je (tudi) univerzalna človečnost in obrobnost individualnih razlik, resnica itd., nekaj, kar stopi na mesto verovanja kot zastopnik predstave, da manka ni, s tem pa tudi ni *razloga* za načelo tolerance.¹⁰

Čeprav humanistični zagovori verske strpnosti niso ostali zgolj pri tako opisani simbolizaciji zagate, ki jo je zanje predstavljalo preganjanje, so tudi za tako razlago nenazadnje obstajali dobri praktično politični razlogi. Če je vera zapovedana in dvom v vero prepovedan, je moč argumenta natanko v tem, da na podlagi dveh domnev – o *enotni substanci* (vseh religij) in o *gotovosti verovanja in spoznanja* (resnice) – lahko ohrani nedotaknjeno in nesporno verovanje kot tako in obenem poda razlog za strpnost – ne za priznanje, kajti s tistim, kar je viden, se vendarle ni treba strinjati – do drugih ver.

Humanistično izobraženi Jean Bodin (1530-96), ki ga ima Skinner za največjega političnega filozofa svoje dobe v Franciji (246), je v svojem najbolj vplivnem objavljenem delu *Six livres de la république* (1576) mnenja, da je vera temeljni branik države, zato je treba prepovedati vse tisto – religiozne dispute –, kar bi ga rušilo (Remer 208).¹¹ Bodin tako piše: »Celo sami ateisti se strinjajo, da ni ničesar, kar bi bolj prispevalo k vzdrževanju in varovanju posesti in držav kot je vera; in ta je glavni temelj moči in trdnosti kraljestev in gosposke.« Zato »mora biti vsak človek najbolj trdno odločen in prepričan« v religiozno resnico. Kot interpretira Remer, Bodin hkrati meni, da religiozne resnice ne moremo poznati z gotovostjo. Bodin trdi, da »vera ne temelji toliko na dokazovanju ali razumu, marveč le na gotovosti vere in verjetja«. Zato, da bi se »izognili slabljenju subjektovega zaupanja v vero«¹² (Remer) – torej: vere v vero, verovanja kot takega –, Bodin nasprotuje vsakršni diskusiji o religiji: »Razpravo so iznašli za zadeve, ki so verjetne in dvomljive; in ne za stvari, ki so verske in nujne in so take, v katere mora biti vsak pripravljen

10. Teoretski pogled, ki *per negationem* ponuja dokaz o tem, kako toleranca kot načelo v taki perspektivi izgubi smisel, je najti v tekstu Herberta Marcuseja »Repressive Tolerance« (slov. prev.: »Represivna toleranca«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, 1994, str. 97-118, Ljubljana).

11. V zvezi z Jeanom Bodinom se opiramo na komentar Garyja Remerja.

12. [»subjects' faith in religion«].

verjeti, ki pa jih razprave vedno naredijo za dvomljive. In zato če vidimo, da verska razpravljanja ne prinesejo le dvoma in propada religij, temveč celo rušitev in uničenje držav, je nujno, da so prepovedana z najbolj strogimi zakoni« (cit. po Remer 1996 208).

To je bilo priznано stališče v tedanji Franciji, nekaj, kar je Bodin lahko objavil pod svojim imenom. Toda kljub temu se je, kot dokazuje sam z nekim svojim kasnejšim neobjavljenim delom, tudi sam zavedal, da humanistični dispozitiv odpira vprašanja, ki jih prepoved/zapoved ne odpravi.

Humanistični dispozitiv namreč implicira veliko več, kot je najprej sam pripravljen verjeti. Domneva o univerzalni resnici, ki povezuje vse religije, proizvede pojem verovanja. Če obstaja bistvena skupna lastnost vseh religij, so v odnosu nje – do verovanja – vere nekaj partikularnega. Humanistični argument, ki predpostavi univerzalno resnico vseh religij, torej ne univerzalizira religij, temveč postavlja univerzalni pojem verovanja.¹³

Humanistični argument v polje razprave vnese tudi zahtevo po spoznanju resnice. Za humanista nevednost ni argument. Tudi verska toleranca je nekaj, do česar pridemo na podlagi določene vednosti, je nekaj, kar je predmet spoznanja v razpravi. Od političnega argumenta se humanistični argument razlikuje v tem, da razlog argumenta ni »resnica« političnega interesa, karkoli naj bi že bila. Razlog je resnica, »ki je razvidna vsem razumnim ljudem, takoj, ko jim je predstavljena«. Vsi razumni ljudje so kdorkoli, torej vsakdo. Humanist ne verjame avtoriteti cerkve, temveč razumnemu posamezniku. Preprosto predpostavi, da obstoji resnica razumnega individua, odtod pa tudi ni več daleč do abstrakcije razumnega individua, kakršnekoli že. Humanistični dispozitiv torej vpelje nov *razlog* argumenta, ki ni niti sekularni politični interes niti institucija avtoritete verovanja. Ta razlog argumenta je, najbolj na kratko rečeno, predpostavka razumnega posameznika.¹⁴

Na nek način tudi Bodin sam, ki prepoveduje religiozne diskusije, verjame vanj. Čeprav meni, da je religija nekaj, v kar mora biti vsak človek pripravljen verjeti – drugače rečeno, obstaja nek subjekt, za katerega se predpostavlja, da verjame –, pa je prepoved razprave o veri potrebna prav zato, ker je razumni

13. Odtod pa je le korak od ločitve vere in verovanja ter uverženja pojmov, ki ga trdno izvede John Locke: vera je institucija, obče(stvo), toda nekaj, kar je *partikularno*; verovanje je subjekt, individualno – in nekaj, kar je *univerzalno*.

14. Sedaj so v temeljne mednarodne pravne dokumente kot človekove pravice zapisane »svo-boda misli, vesti in veroizpovedi«. Te »pravice« zastopajo *domnevo razumnega posameznika*.

posameznik že razcepljen na domnevo vednosti in na domnevo verovanja. Razpravljanje o veri je treba prepovedati – ne le zato, ker pelje v rušenje kraljestev in gospostva – temveč, ker razprava tako ali tako ne bo nikamor pripeljala, saj načenja samo domnevo verovanja. O tem, da je človek verujoče bitje, pa za Bodina ni dvoma. Ker je verovanje zgolj domneva, za katero se zdi, da se nekako začne rušiti ob prvem izrečenem stavku, tj. že ob domnevi, da obstaja vednost, prepoved religioznih diskusij ne meri na prepoved te ali one »neresnične« doktrine, marveč na prepoved *domneve* vednosti. Prepoved religiozne diskusije bo, se zdi, odpravila razcep – ki ga izreka »(ne)razumni posameznik« – na vednost in verovanje.

Razcep na vednost in verovanje je na delu tudi v prej opisanem humanističnem argumentu za versko toleranco: vsak razumni posameznik lahko *ve*, da obstaja substanca vseh religij, obstajajo pa še videzi, v katere posameznik zgolj *verjame*. Ta argument je v vsej univerzalnosti in z neko pomembno poanto v Franciji razvil Sebastian Castellio (1515-63). Nedvomno je bila tedaj prednost te argumentacije tudi v tem, da ubira strategijo prikrivanja domneve vednosti, in sicer tako, da se postavi v polje morale in v tem polju izvede univerzalizacijo. Castellio se ne sklicuje na *subjekt*, za katerega se predpostavlja, da *ve*. Sklicuje se na domnevo, za katero se je zdelo, da bi lahko imela univerzalno veljavo, namreč da je vsak človek – »tudi Judje, Turki, kristjani, ali kdorkoli drug« (prim. Remer 1996 183) – moralno bitje. Zatrjuje, da obstajajo temelji moralnega življenja, ki jih sprejemajo celo nekristjani (prim. Skinner 1978 246). A vendar, argument s sklicevanjem na »Juda, ... ali kogar koli drugega« vpelje univerzalizacijo posameznika in njegovo abstrakcijo, torej moralni *subjekt*.¹⁵

V tekstu *O heretikih: ali naj jih preganjamo*, ki je izšel pod psevdonimom (Martin Bellius), Sebastian Castellio torej meni, da je bistvo krščanskega življenja v tem, da poskušamo »v tem svetu živeti sveto, pravično in religiozno v pričakovanju Gospodovega prihoda«. Potem nadaljuje z dokazovanjem, ki ga Quentin Skinner povzame z naslednjimi besedami: »Tako kakor je zlat kovanec vsepovsod sprejet kot denar, 'ne glede na podobo', ki jo slučajno ima, obstaja zlat kovanec vere, ki ga povsod vsi razumni ljudje sprejemajo in na katerega se opirajo vsa navidezna razhajanja različnih veroizpovedi in sekt« (Skinner 1978 246).

Tako kakor *vemo*, da ljudje vsepovsod *verjamejo* v zlat kovanec, tudi *vemo*, da ljudje *verjamejo* v njegove različne podobe. Toda tisto, za kar *vemo*, da je

15. (Seveda pa humanistični argument *moralnega* subjekta ne dojame v obliki čiste abstrakcije.)

resnično (ker *vemo*, da obstaja resnica), ni njegova podoba, marveč zlato pod njo, v katerega *verjamemo*. Metafora »zlatega kovanca« resda razcep vednosti in verovanja premesti v objekt. Tudi tu pa je že na delu več kot le prepričanje v enotnost substance vseh religij, verovanje-v-substanco, ki ga ne morejo zamajati nikakršne naključne razlike in ker je tako verovanje nesporno, ni nikakršnega opravičila za prisilo prepričanja. – Najprej, razcep na domnevo vednosti in domnevo verovanja je za poanto metafore konstitutiven. Tako humanistična predpostavka, da obstoji resnica, do katere je mogoče priti po poti spoznanja, uvede domnevo vednosti. Domneva vednosti odpravi mesto *vnapijše resnice*, torej resnico, ki temelji na verovanju. Nadalje, razcep je dojet v obliki določene univerzalizacije. Predvsem metafora univerzalizira *objekt verovanja*. Argument svojo prepričljivost deloma črpa iz opozorila, da verovanje v objekt opredeljuje nekakšna *absolutna gotovost*. Vemo, trdi Castellio, da obstaja objekt brezprizivne gotovosti, ki je kot tak objekt verovanja. (Da domneva vednosti konstituira objekt, se potlači.) Ta objekt je po eni strani docela izpraznjen, v metafori se prikaže kot očiščen vseh podob, je skratka univerzalizirana odprava imaginarnega; po drugi strani je absolutna, izčističena prezenca, zaslepljujoča, neovrgljiva polnost podobe zlata – prav univerzalizirano imaginarno. Tisto, česar metafora ne more videti, je vzrok razcepa: da je tisto, kar utemeljuje resnico in videz, natanko razcepljenost samega subjekta na vednost in verovanje, in ne Resnica, ki bi bila nekako prikrita v objektu.

Drugače rečeno, Castellio naravnost reče: verska netoleranca izhaja iz *verovanja v vednost*. Argument za toleranco izhaja torej iz *dvoma*, da tisti, ki preganjajo na podlagi svojega prepričanja, v resnici vedo tisto, kar zatrjujejo, da vedo (torej v objekt zgolj verjamejo). Dvom ni nič drugega kot razcep na domnevo vednosti in domnevo verovanja. Toda izražen je ob predpostavki, da obstoji resnica, ki se nanaša na objekt spoznanja, zato je tisto nekaj, kar dvom razcepi na resnico in videz, na vednost in verovanje, objekt. Tako za subjekta prihrani verovanje, ki se je otreslo domnevnosti. Castellio si sicer privoščiči dvom, ki pokaže, da bi bilo razlog za preganjanje treba iskati v subjektivnosti. Trdi: vse, kar sem lahko odkril »po skrbni preiskavi (...) ni nič več kot to, da heretike vidimo v tistih, s katerimi se ne strinjamo« (po Skinner 1978 147). Kar pa še ne pomeni, da je razcep subjektivnosti, tj. dvom kot *razlog* dokaza za strpnost, prikazan kot razcep subjektivnosti ali da je vmeščen v subjektivnost. Dvom, ki utemelji dokaz, se ne opira na razcep v subjektivnosti, temveč na razcep objekta. Hrbtna stran razcepa, mesto, s katerega ga je mogoče izreči, pa

je univerzalni objekt verovanja, objekt, ki je trdna podlaga verovanju in je onstran vsakega dvoma.

Castellio tako trdi, da obstojijo določene univerzalne moralne resnice, na primer, vsak – »Jud, Turek, kristjan, ali kdorkoli drug« – se bo strinjal, da je roparje in izdajalce treba kaznovati in usmrtiti. »Zakaj se v tem vsi strinjajo? Ker je stvar očitna.« V zvezi s tem ni nobenih razprav, nobenih posebnih knjig ni napisanih, ki bi dokazovale, da je roparje ipd. treba usmrtiti. »Ta *vednost* je vrezana in vpisana v srca vseh ljudi od nastanka sveta.« (Cit. po Remer 184–85) Kar zadeva *nravnost*, se potemtakem vsi strinjamo. »*Toda soditi o nauku ni tako enostavno kot soditi o nravnosti* (183).« V krščanstvu vseskozi obstajajo prerekanja glede »krsta, zadnje večerje, invokacije svetnikov, svobodne volje in ostalih nejasnih vprašanj«. »Če bi bile te stvari tako očitne in jasne kot to, da je le en Bog, bi se vsi kristjani strinjali o teh zadevah tako brez težav, kot vsi narodi prisegajo, da je le en Bog« (cit. po Skinner 248). Očitno je, da se dokaz opira na domnevo vednosti, na dvom. Dvom pa razcepi objekt spoznanja. Razcep razdeli objekt na »nravnost«, v kateri se nahaja resnica-vednost, in »nauk«, ki je podvržen videzu-verovanju. Kot bi Castellio hotel reči: resda dvomim, in tudi vi bi morali podvomiti (ali je res vse tisto, v kar verjamete, resnica), toda naj vas pomirim, ta dvom je stvar substance, ne stvar subjekta.

Za Castellia je »prisiljevanje človekove vesti zlobno dejanje iz nevednosti« (Skinner), saj, kot piše, »ta, ki zlahka obsoja druge, s tem kaže, da točno ničesar ne ve« (po Skinner 248). Čeprav je razcep, ki ga vpelje domneva vednosti, s premestitvijo v razcep objekta na nek način utajen, je domneva vednosti v tem dispozitivu vendarle že na delu.

Subjekt, ki danes verjame v pojem človekovih pravic in tako tudi v »svobodo misli, vesti in veroizpovedi«, bo menil, da lahko upravičeno trdimo, da Castellio argument za strpnost izvaja »zaradi« vesti ali »iz« vesti.¹⁶ Toda prepričanje v človekove pravice sprevidi, da Castellio iz vesti kot take ničesar ne izvaja. Razlog argumenta za versko strpnost ni vest, temveč *dvom*, ki ga vpelje domneva vednosti. Castellio trdi, da obstaja nek razcep, točka, v kateri se vednost konča in prične verovanje. Resda vmesti razcep v objekt, a kljub temu: ker verjame v *domnevo* vednosti, že verjame v »mejo interpretacije«, zato postaneta prisila »misli« in »vesti« nesmiselna. Odtod preganjanje nauka ni več videti

16. Remer enemu od podpoglavij v svoji knjigi (Remer 1996) da naslov »argument iz vesti« ali »zaradi vesti« [argument from conscience] (223). V njem ob vrsti drugih zagovornikov »argumenta zaradi vesti« omenja tudi Castellia.

razumno. Drugače rečeno, argument za versko toleranco, kot ga izvede Castelleo, v pojem vesti uvaja pomen, s katerim vest postaja ime za spoznanje, da obstaja meja vsake simbolizacije.

Razlago, ki razlog za strpnost že vmeti v subjektivnost, čeprav v okviru spoznavnega aparata, ki je bil značilen za humanizem, je v Franciji druge polovice 16. stoletja na presenetljiv način nakazal prav Jean Bodin s svojim delom *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (Pogovor sedmih o skrivnostih sublimnega). *Pogovor sedmih* je Bodin končal leta 1588 (mimogrede rečeno, deset let pred uveljavitvijo Nantskega edikta), vendar teksta ni objavil in je v času njegovega življenja krožil le v obliki rokopisa.¹⁷ *Pogovor sedmih* je dialog med predstavniki sedmih različnih ver ali filozofskih prepričanj: katolika (Paulus Coronaeus), luterana (Fredericus Podamicus), kalvinista (Antonius Curtius), juda (Salomon Barcassius), muslimana (Octavius Fagnola), predstavnika naravne religije (Diegus Toralba) in skeptika (Hieronymus Senamus). *Pogovor sedmih* za komentatorje še danes predstavlja trd oreh: po eni strani je pisan v najboljši maniri humanističnih dialogov (*sermo*), po drugi strani pa od »humanističnega mišljenja« očitno odstopa.¹⁸ V njem je bolj kot samo zagovarjanje verske strpnosti presenetljiv način zagovora. V četrtem dialogu udeleženci razpravljajo o vprašanih religije. Pravilo humanističnih dialogov je, da udeleženci na koncu pridejo do konsenza, ki izraža resnico. Bodin predpostavko resnice ohranja (229). Tisto, kar je pri tem pogovoru vredno pozornosti, pa je, da v nasprotju z namenom humanističnega dialoga med udeleženci ne pride do konsenza o resnici.¹⁹ Čeprav je velikokrat poudarjeno, da so vsi sogovorniki nadvse častivredni, modri, čeprav spoštujejo vsa humanistična pravila pravilnega prepričevanja itd. (228), vsako prepričevanje doseže zgolj to, da je vsak od njih še bolj prepričan v tisto, v kar verjame (ibid.). Navzlic temu resnica ni podvržena dvomu, ki bi razglasil njeno nemožnost. Premik, ki ga vpelje Bodin, je zgolj v tem, da vsak ostane pri svoji resnici in da v dialogu ni nikogar, ki bi razsodil (212).

17. V celoti je bil objavljen šele leta 1857 (Remer 204; prim. Skinner 146–48).

18. Zelo verjetno je, pripominja Remer, pri tem navajajoč več virov, da si ga Bodin ni upal objaviti zato, ker je bil dialog tako v neskladju s časom (Remer 1996 204).

19. Zato so interpretacije, ki so ga merile na podlagi standardov humanistične *sermo*, ta dialog imele za »neuspešen«, s pojasnili, da je Bodin s tem hotel povedati, da je religiozna diskusija jalova (Skinner), ali da je staro humanistična politiko pogovora »obsodilo izkustvo« (Joseph Lecler) itd. Remer zagovarja interpretacijo, da, če umanjka enotnost resnice, ni razloga, da je dialog proglašen za »neuspešnega« (Remer 214).

To, da mesto razsodnika ostane prazno, prične utemeljevati vse ostalo. Če ni razsodnika, lahko vsakdo ostane pri svojem prepričanju. Še več, vsakdo je razsodnik lastne resnice, ki se v soočanju z drugimi lahko celo utrdi. Opora argumenta ni več razcep objekta na videz in resnico, marveč resnica vsakega posameznika. Ključno je, da struktura sedmih univerzalizira »sogovornika«. Če posameznika sedaj pogledamo v njegovi univerzalizaciji, se nenadoma ne nahaja več na mestu verovanja v univerzalno resnico, v katero ni mogoče dvomiti. Kot univerzalizacija je posameznik *obenem* dvom v resnico in gotovost resnice – je natanko ta razcep.²⁰ Postane *subjekt* – v obeh pomenih: podvržen in gospodar – lastnega objekta (resnice). »Argument vesti«, ki ga na koncu poda Fredericus Podamicus, protestant in najbolj dogmatičen od vseh sogovornikov, »da ne moremo zapovedati religije, ker nihče ne more biti prisiljen, da veruje proti svoji volji«, dobi drugo utemeljitev. Razlog argumenta za strpnost ni Resnica, temveč subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve(ru)je). *Pogovor sedmih* gotovost vmesti v subjekt. Nobenega arbitra ni, ki bi gotovost lahko razložil in ji podal razlago, ki bi bila za vsakogar, predvsem pa za *subjekt gotovosti*, spoznavna in prepričljiva. Razcep dvoma postavlja v subjekt, s tem pa že nakazuje korak, ki ga je naredilo naslednje stoletje.

Struktura subjektivnosti in domneva vednosti

Lockov argument za strpnost v *Pismu o toleranci* vsebuje nekaj točk, ki se danes zdijo vsaj nenavadne. Interpretacije potem ubirajo različne strategije izmikanja: lahko jih preprosto zamolčijo ali pa jih izpostavijo in proglasijo za nepomebne, pogosto jih interpretirajo v kontekstu tiste dobe, kot nekaj, v kar so ljudje verjeli takrat, danes pa ne več (in zato tudi ni kaj pojasnjevati ipd.). Naša teza je naslednja: kljub bizarnostim argumentu za strpnost lahko verjamemo, ker razlog argumenta, na katerega stavita Locke in Mill, ni neposredno odvisen od dojetja teh nenavadnosti. Razlog načela strpnosti je Locke vpeljal kot največjo gotovost, na katero je mogoče postaviti strpnost kot načelo, Mill pa je bil pri pisanju knjige *O svobodi* vanj že tako trdno prepričan, da si je upal izpostaviti njegovo hrbtno stran. V Lockovem pismu

20. Ta razcep izrazi že Castelli. Bodinova prednost je prav v strukturi in izjavljalni poziciji: vsaka od izjavljalnih pozicij je v moralnem in intelektualnem pogledu onstran možne kritike; izjavljalne pozicije so pomnožene; izjavljalno mesto avtorja – kot razsodnika resnice – umanjka.

je teh »izjemnosti« kar nekaj, Millov tekst je v tem pogledu manj sporen, čeprav ne povsem – toda obenem nekateri menijo, da je pravzaprav v celoti le nekaj, čemur se lahko reče »pogled na svet«, in če »pogleda« z njim ne delimo, ne reprezentira pravega argumenta za strpnost.

Lockov tekst je videti na prvi pogled nenavadno sestavljen:²¹ najprej zagotavlja, da je toleranca kar najbolj skladna s krščansko vero in navaja nekaj moralnih načel – usmiljenje, pošteno življenje, npravstvena čistost, dobrotljivost in krotkost duha, protestantsko se sklicuje na »napoved vojne svojim napakam, ošabnosti in lastnemu poželenju«, za kristjana naj ne bi bila moralna načelo nasilja in sila, temveč ljubezen ipd. (P 31-34) – ki naj bi prepričala »pravega kristjana« (»pravi« kristjan vanje verjame), da je toleranca res načelo krščanstva. Nenavadno pa je, da to smer argumentacije že po nekaj straneh nenadoma prekine, poanta pa je nekako naslednja: vse lepo in prav, toda za načelo tolerance je bistveno, da striktno ločimo državo in cerkev. To je razcep, ki naj bi utemeljeval vse ostalo. Je torej mogoče, da za Locka krščanstvo ne vsebuje dovolj moralnih načel, ki utemeljujejo toleranco?! Ali meni, da toleranca sploh ne more biti moralno načelo? Če pravi kristjan verjame v vsa našeta moralna načela (in še v kako drugo), in če smo, kot je Locke, prepričani, da obstaja subjekt, ki je subjekt prave krščanske vere, čemu potem iskati druge razloge načela tolerance?! Odgovora niti ni težko najti: obstaja veliko krščanskih veroizpovedi, kar naprej se delijo v sekte, ki se utemeljujejo na različnih prepričanjih; tisto, kar iščemo, je nekaj, kar bo v načelu prepričalo vsakogar. Kar pa je najpomembnejše, zgodovinski spomin in najbolj neposredna izkušnja nam dokazujeta, da vsa krščanska moralna načela ne zadoščajo, da ne bi nekateri, ki jim ne moremo očitati, da niso subjekti krščanske morale in verovanja, ne verjeli v prisilo in preganjanje.

S tem pa ni konec bizarnosti: po eni strani *Pismo* predstavlja zagovor načela strpnosti, in če menimo, da je načelo nekaj, kar pomeni »vzdržnost« ali kaj podobnega, skratka, »da se človek omeji«, nas bo po drugi strani proti koncu

21. Lockov tekst ima v grobem naslednjo zgradbo: najprej dokazuje, da je verska toleranca popolnoma skladna s krščansko vero in argumentacija apelira na bralca s krščanskimi prepričanji; nenadoma preide na dokazovanje, zakaj je treba strogo ločiti državo in cerkev, in najprej tezo dokazuje za državo, potem za cerkev; argumentira, kakšne so v zvezi s toleranco po eni strani dolžnosti cerkve – in cerkva – in po drugi strani dolžnosti uradnika in v tem okviru v štirih točkah postavi »meje tolerance«; na koncu pove nekaj besed o shodih, ki naj bi predstavljali največjo zadrego toleranci, tekstu je bil dodan še pripis, ki govori o »hereziji in razkolu«.

Pisma Locke presenetil z dokazovanjem, da obstajajo meje, kjer se v imenu strpnosti »vsaka strpnost neha«. So meje, ki jih postavlja načelo strpnosti. Te meje so danes²² vsaj manj razumljive, kot v Lockovem času. Locke denimo trdi, da »uradnik ne sme tolerirati nobenih nauk, ki so sovražni in nasprotni človeški družbi ali dobrim pravem, potrebnim za ohranitev civilne družbe« (62); meni, da je treba prepovedati združenja, ki »učijo, da se ni treba držati nobene obljube, dane heretikom« (ibid.); potem težko doumljiva prepoved: »Cerkve ne more imeti pravice, da jo uradnik tolerira, če kdorkoli s samim dejanjem posvetitve v to cerkev prestopi pod okrilje drugega vladarja, kateremu je dolžan poslušnost« (63); na koncu pa kategorično zatrdi, da je moč tolerirati vsakogar, razen ateista: »Nikakor ni moč tolerirati tistih, ki zaničajo, da Bog obstaja« (64). Za subjekt precejšnjega dela sodobnih diskusij o mejah tolerance, tj. o tem, kaj je še mogoče tolerirati, česa pa ni mogoče, se v primerjavi s tem meje strpnosti kažejo v drugačni luči: recimo, ali je mogoče tolerirati poroke med homoseksualci; ali je abortus nekaj, kar je mogoče zakonito priznati in tolerirati, ali pa prepovedati, obstajajo namreč nekateri, ki ga zagovarjajo, drugi pa mu nasprotujejo; za nekatere obstaja pornografija: ali jo v celoti prepovedati, ali ji postaviti določene meje, in če da, kje in kako; za druge dogodek predstavlja že določena navada, in menijo, da je navado, na primer kajenje, za katero je dokazano, da tako ali drugače škoduje zdravju človeka, treba prepovedati, drugi pa bi prepovedali tudi kako drugo navado, čeprav ne škoduje zdravju; nenazadnje, obstaja vsakodnevna presoja obnašanja ...; itd.

Poleg vseh ostalih nenavadnosti, ki so odsev časa, kaže na tem mestu omeniti še eno, ki se zdi kar najbolj zgodovinska, dobesečno *out-of-date*, obenem pa je na prvi pogled v neposrednem nasprotju z osnovno tezo teksta, da je treba najpoprej strogo ločiti državo in cerkev. Locke proti koncu pisma dokazuje, da bi »shodi, ki baje prinašajo največjo zadrego nauku o toleranci, ker so po mnenju ljudstva netiva uporov in priložnost za nastanek spletkarskih zvez« (64), ne predstavljali nobene nevarnosti (take obtožbe bi takoj prenehale), »če bi zakon, ki bi dopuščal toleranco, komur jo mora, *nalagal, da morajo vse cerkve učiti toleranco do drugih in jo postaviti za temelj svoje svobode*, tudi če se z njimi razhajajo glede verskih zadev, in da se glede verskih zadev ne sme nikogar siliti z zakonom ali drugače« (65). V kaj verjame subjekt, za katerega sta *hkrati*

22. Prim. Cranston 1987; Waldron 1994; Mendus 1989.

prepričljivi trditvi, prvič, *da je treba striktno ločiti državo in cerkev*, pri čemer je država polje nuje in prisile, cerkev pa polje svobode in svobodnega verovanja, ki si sama določa lastna moralna načela, in drugič, da ima država pravico in nenazadnje dolžnost, da *vsem cerkvam z zakonom* naloži, kaj morajo poučevati kot svoje *temeljno moralno načelo*?! Kako lahko država natanko na mestu svobode vesti in svobodne odločitve subjekta kot temeljno etično načelo vsili nekaj, kar je brez vsake (moralne) vsebine in je v celoti izpraznjeno, saj ne daje nobenega konkretnega napotka za (pravo moralno) ravnanje?! Ali je načelo strpnosti torej sploh etično načelo?!

Ker je *načelo strpnosti* skozi pojem človekovih pravic neposredno vpisano v temeljne pravne akte zahodnoevropske kulture (in vsaj od konca druge svetovne vojne naprej v temeljne akte, ki naj bi jih spoštovale vse države), je v sodobni kulturi vsekakor lahko dojeta kot politično načelo; ker pa kot etično načelo ne predpisuje nobenega vnaprejšnjega pravega etičnega ravnanja, so s toleranco kot etičnim načelom težave: zdi se, da bi bilo načelu treba pripisati »vsebino«, ²³ da je kot tako na skrivnosten način nedoumljivo, ker je ravno kot etično načelo paradoks (kar po drugi strani lahko implicira, da kot politično načelo ni paradoks) ²⁴ itd., za »pravega« humanista je, kot smo poskušali poka-

23. Jeremy Waldron v svoji interpretaciji *liberalnih pravic* nazadnje ugotavlja, da v Lockovem zagovoru tolerance umanjka prav »moralna vsebina«: »Na tem mestu je tisto, kar človek predvsem pogreša v Lockovem zagovoru, občutek, da je v netoleranci nekaj *moralno* slabega, ali občutek kakšne globoke skrbi za *žrtve* preganjanja ali za moralne žalitve, ki jih vsebuje poskus manipuliranja z njihovo vero« (Waldron 1993 113; gl. prev. 28). Toda Locke na začetku *Pisma* apelira na vrsto moralnih načel, med drugim na »usmiljenje, blagost in naklonjenost vsem ljudem«. Odtod pa morda ni več daleč sklep, da »moralna vsebina«, ki umanjka v Lockovem argumentu, vnese Mill. V tem se »liberalna« in »konzervativna« interpretacija lahko srečata, le da Millovi »moralni vsebini« podelita nasproten vrednostni predznak.
24. Ta interpretacija načela strpnosti seveda ne zavrača, nasprotno, zagovarja ga (prim. Horton 1996 28-41; Mendus 1989 18-19; Heyd 1996 11). Paradoks je v tem: če je načelo tolerance dojeta kot moralno načelo (torej: kot katerokoli drugo, je eno od moralnih načel), moralna načela pa so nekaj, kar motivira in utemeljuje naša ravnanja, potem ni nobenega načela, ki bi nam povedalo, kdaj naj se ali na podlagi česa naj se »v alternativni« enkrat odločimo »za toleranco«, drugič pa »za drugo načelo« (in torej za netoleranco). Če Locka dovolj strogo beremo, paradoksa ni, saj načelo tolerance prav kot etično načelo pravi le, da ni Enega »za vsakogar enako veljavnega« moralnega načela, prav zato pa je potrebno Eno univerzalno načelo, ki zastopa mesto neuniverzalnosti moralnega načela; načelo tolerance. »Svoboda misli in vesti«, s tem, ko je vpisana v temeljne politične dokumente, postane etično načelo, saj ta vpis, ki zastopa prazno mesto Enega etičnega načela, vzpostavi možnost uveljavljanja individualne subjektivnosti v odnosu do univerzaliziranih entitet, kot sta država ali cerkev. *Subjekt pa bo za svojo »strpno« ali »nestrpno« odločitev kljub temu, da verjame v strpnost kot načelo, potreboval razlog.*

zati, lahko nezadostno, subjekt verovanja v Eno moralno načelo pa mu kot moralnemu načelu – v skladu z verovanjem – nasprotuje.

Kot smo pokazali, si je humanistični argument za strpnost, ki je vpeljal Resnico, in s tem vzpostavil argument za strpnost, ki ni bil politično utemeljen, prav zato tudi nakopal težave. Težavno resnico subjekta je poskušal reševati tako, da jo je, na kratko rečeno, postavil v objekt.²⁵ Ker humanistični (in vsak drug etični) subjekt po definiciji verjame v resnico,²⁶ si je mogoče pojasniti, kako da je bilo toliko posameznikov, ki so, kot bi rekel Bodin, »svoja prepričanja branili z največjo svetostjo svojega življenja«, pa vendar niso znali poiskati razloga za načelo strpnosti. Če ima razlog načela strpnosti neposredno zvezo z resnico in je torej od dojetja pojma resnice odvisno, kako bo načelo strpnosti dojet, ob tem pa si le najbolj drzni upajo razmišljati o samem pojmu resnice, potem je nujno, da o razlogu za strpnost ni mogoče vedeti več, kot so vedeli humanisti. Že Locke pa se je zelo jasno zavedal, da je treba razmisliti o »človekovem« pojmovanju resnice, če hočemo sploh kaj vedeti o sebi, kar velja tudi za človeka kot etični subjekt. Drugače rečeno, pri Locku subjekt morale in subjekt spoznanja neposredno sovpadeta. V uvodu v *Esej o človeškem razumu* tudi pove (čeprav brez ključa za razumevanje nekega pomembnega mesta), da če hočemo nekaj vedeti o človeku kot moralnem bitju, potem moramo (najprej) razmisliti o zmožnosti človekovega spoznanja.

V sodbah o Lockovi filozofiji obstoji zanimivo nasprotje, ki ga priročnik *The Cambridge Companion to Locke* izpostavi tako hitro, da bralec niti ne utegne postati presenečen. Nicholas Wolterstorff, ki v priročniku uvaja v Lockovo filozofijo religije, v prvem stavku zapiše: »Filozofija religije Johna Locka je eden največjih dosežkov v zgodovini filozofije religije na Zahodu« (Wolterstorff 1994 172). V poglavju, v katerem J. B. Schneewind oceni Lockovo moralno filozofijo, se prvi stavek glasi: »Lockovi neuspehi so včasih prav tako pomembni kot njegovi uspehi. Poanta zadeva njegove poglede na moralo. O predmetu je malo objavil in kar je objavil, je za njegove bralce postavilo več problemov, kot jih je rešilo« (Schneewind 1994 199). Obenem Wolterstorff (tudi kritična izdaja v opombi) bralca zavzeto opozori, da je Locke svoj *Esej* napisal zato, ker je hotel razrešiti vprašanja »načel morale in

25. Kot dokazuje Remer (ki se pri tem opira na Marion Daniels Kuntz), je Jean Bodin je v *Pogovoru sedmih* artikuliral specifično teorijo resnice.

26. Da je Resnica povezana z objektom užitka, so vedeli že humanisti, toda to polje težav z načelom strpnosti v tem tekstu puščamo ob strani.

razodete religije» (E Epis: 9). Kako torej razumeti trditev, da naj bi Locke o moralni filozofiji ne napisal ničesar?! Odgovor je na dlani: Scheewind po uvodni najavi, da Locke o moralni filozofiji pravzaprav ni skorajda ničesar objavil,²⁷ prikaz Lockove moralne filozofije začne prav z obravnavo *Eseja o človeškem razumu*. Naša poanta je naslednja: če priročnik, ki predstavlja uvod v filozofijo Johna Locka, na opisan način bralcu dopoveduje, da je bil Locke racionalist, katerega problem je v tem, da sploh ni imel (prave) moralne teorije, potem se ne gre čuditi, da tudi sodobne razprave načelo strpnosti prikazujejo kot nekaj rahlo nedoumljivega.

Odlomek, v katerem Locke na začetku v »posvetilu bralcu«*reče*, da v *Eseju o človekovem razumu* pravzaprav rešuje vprašanja »načel morale in razodete religije«, ker jih drugače ni mogoče rešiti, je vreden branja:

»Ako bi bilo umestno nadlegovati te z zgodovino tega *Eseja*, naj ti povem, da se je pet ali šest prijateljev, ki so se zbrali v moji sobi in razpravljali o predmetu, precej oddaljenem od tega,²⁸ vsled na vseh straneh porajajočih se težav hitro znašlo v precepu. Ko smo si že nekaj časa dali s tem opravka, ne da bi se kakorkoli približali razrešitvi dvomov, ki smo se vanje zapletli, mi je prišlo na misel, da smo ubrali napačno pot; in da bi morali, preden smo se vrgli v raziskovanja te narave, prej preiskati svoje lastne zmožnosti in videti, s kakšnimi *objekti* so naša razumevanja, ali niso, sposobna imeti opravka. To sem predlagal družbi, ki se je nemudoma strinjala; in zato je bilo sprejeto, da naj bo to naša prva raziskava« (E Epis: 9).

First inquiry, raziskava, ki je najbolj potrebna in jo Locke opravi v *Eseju*, je torej razmislek o resnici strukture človekove subjektivnosti. Pri tem Locke izhaja iz izhodišča, da je naše razumevanje samo objekt. Toda: razumevanja ni brez objekta. Kakšna je, po Locku, resnica objekta subjektivnosti?! Tu nam

27. In po poudarjanju, da Locke tudi na vztrajno prigovarjanje prijateljev in kritikov, naj da »jasno pojasnitev« *svoje moralne teorije*, »tega v svojih objavljenih delih ni storil«, svoje bralce pa je v uganju, »kaj naj bi njegova moralna teorija lahko bila«, pustil le z oporo zapiskov številnih »kratkih, zmehanih in včasih težko razrešljivih odlomkov« (Schneewind 199-200).

28. V kritični izdaji je v opombi naslednji komentar: »Po mnenju njegovega prijatelja Jamesa Tyrella, ki je bil na 'srečanju', so se 'težave' pojavile, ko so razpravljali o 'načelih morale in razodete religije'. To je zapisano v rokopisnem zapisu v njegovem primerku *Eseja*, ki je sedaj v Britanskem muzeju» (E Epis: 9). Ta odlomek Wolterstorff komentira: »Na podlagi zapiskov iz rok Tyrella vemo, da so prijatelji razpravljali o zadevah morale in razodete religije« (Wolterstorff 1994 174).

lacanovska teorija objekta *a* ponudi interpretacijo, ki lahko razloži, na kakšen način je Lockovo dojetje subjektivnosti ključno za premisek njegovega razloga za načelo strpnosti. – Locke za opis objekta uporabi nenavadno metaforo, ki je postala nadvse razvpita. Pravi:

»Naj predpostavimo, da je naš um, kot pravimo, bel papir, prost vseh znakov [void of all characters], brez kakršnih koli idej« (E II.I.2: 121).

Naš um, naše razumevanje ima torej nek objekt, ki je v celoti izprazen, je čista praznina (*void*). Pred vsakim razumevanjem je nek objekt, ki ni nič, je zgolj »belina prezenze, preden se je polasti pomen«. A vendar, ta objekt je objekt uma, torej *vednosti*. In kar je najbolj nenavadno, Locke meni, da je nekako že vednost, vendar le kot njen pogoj; kot *vednost*, kakor pravi Locke, obenem ni še niti »znak«, kaj šele kaj več. Locke torej ve: objekt vednosti vzpostavlja domneva vednosti. Kar seveda pomeni, da za Locka domneva vednosti – Resnica – ni več lastnost objekta, temveč subjekta. Pri tem ne dvomi, da obstajata tako vednost kot resnica (in da moramo iskati resnico zaradi resnice same). Toda »resnica« subjekta je, da ga domneva vednosti nujno razcepi: ker je subjekt vednosti, je nujno subjekt verovanja. Tako Locke vmesti temeljno resnico subjekta: subjekt resnice, in ne objekt, je inherentno razcepljen (v vednost in verovanje).

S tem, ko je uvidel, da je subjekt zgolj razcep domneve vednosti, je Locke prišel do Resnice, v katero so humanisti tako močno verjeli – prišel je namreč do nečesa, v kar subjekt nujno verjame, takoj ko *se izreče*. Domneva vednosti kot taka se nedvomno, kot bi rekel humanist, nujno prikaže vsem ljudem, takoj ko zanjo slišijo. Ker je Locke, kot bomo v nadaljevanju poskušali pokazati, načelo strpnosti utemeljil natanko na domnevi vednosti, je s tem torej iznašel razlog načela strpnosti, v katerega subjekt nujno verjame. Zato od tedaj vztraja. Naj je bilo prepričanje v moč prisile in nasilja v zgodovini po Locku še tako utemeljeno in učinkovito, (Lockova) vpeljava domneve vednosti – ne le kot razloga za načelo strpnosti – pomeni Dogodek, ki ga subjekt ne more odpraviti. – Že na tem mestu pa je treba vsaj opozoriti, da Lockova epistemologija uvede pojmovanje racionalnosti, ki se vzpostavi tako, da objekt verovanja radikalno postavi ob stran. V *Eseju* obstaja mesto, kjer Locke s kratko definicijo opredeli razliko med razumom [reason] in vero [faith], ki nakaže tisti rez, ki ga tukaj opredeljujemo kot zarezo med vednostjo (ali razumevanjem, ali znanjem) in verovanjem (ali zaupanjem, ali pristankom). V IV. knjigi v poglavju XVIII Locke poda naslednjo definicijo:

»*Razum* [reason], torej tukaj kot kot razlikovan od *vere* [faith], vzamem da je odkritje gotovosti ali verjetnosti takih propozicij ali resnic, do katerih um pride z dedukcijo, ki jo naredi na podlagi takih idej, ki jih je dobil z uporabo svojih naravnih zmožnosti; tj. na podlagi čutenja ali refleksije.

Vera, na drugi strani, je pristanek [assent] na katerikoli stavek, ki tako ni izveden na podlagi dedukcij razuma, marveč na podlagi zaupanja v predlagatelja, kot prihajajoč od Boga, v nekem izjemnem načinu sporazumevanja. Ta način odtravanja resnic ljudem imenujemo *razodetje* [revelation]« (E IV.XVIII.1: 416).

Locke si reče nekako takole: »Vem, da vem, toda (še) ne vem, kako in koliko lahko vem. Ko pa bom opravil 'first inquiry', bom vedel, kako vem in kje so meje moje vednosti.« In v *To se je treba spustiti, naj stane, kar hoče*. Čeprav njegova epistemologija vpelje razliko med vednostjo in verovanjem, natanko ta rez je njen zastavek, že od vsega začetka izhaja iz predpostavke, da je vednost mesto gotovosti. Verovanje je negotovo v primerjavi z gotovostjo, ki jo lahko da znanje, do katerega pridemo z razumom. Racionalizem pripravi mrežo, v katero se lahko ujame interpretacija Freudovega stavka: »Wo es war, soll ich werden«; namreč če je dojet kot: »kjer je verovanje, bi morala biti vednost«, izrazi maksimo *Lockove* epistemologije.²⁹ Vednost je mesto, kamor mora – in gotovo tudi bo – prispel subjekt. Locke se je zavedal, da je mesto verovanja tudi mesto radikalne gotovosti. Vendar je še preveč dobro videl, da so z verovanjem velike težave: ljudje se zanašajo na gotovost verovanja, verovanje ima veliko moč, toda že kratek pogovor s prijatelji nam pove, da je gotovost mesta verovanja lažna, saj niti lastne zmožnosti vedenja – kaj šele verovanja – ne poznamo. Lockova epistemologija verovanje postavlja kot zgolj zaupanje ali zgolj vero (*faith*). To zaupanje je zvrst pristanka (*assent*). Toda če subjekt na nekaj zgolj pristane, tj. pristanek kot tak, *to* ne more biti povezano z objektom. Namreč, objekt je *domneva vednosti*, ko pa postane vednost, ni več domneva, marveč vednost in resnica (ali njen približek). Vednost je nekaj, do česar subjekt lahko pride po poti raziskovanja, ki ravno odpravlja zgolj domneve, nikakor pa ne preprosto z verovanjem v objekt.

Do *verovanja* v objekt subjekt pride na nek poseben način, ki ga imenujemo *razodetje*. »Božji zakon« se med ljudmi razširja kot »luč« ali »glas razodetja«

29. Seveda Freudov epistemološki prelom ni v tem, da bi se maksimi domneve vednosti odpovedal in iskal praznoročje vednosti (torej verovanje), nasprotno, naredil je korak naprej, dokazujoč, da je za subjekt *domneva vednosti* konstitutivna: »ich«, vednost, temelji na »es«, verovanju.

(E II. XXVIII.8: 475). Verovanje torej ni posredovano, je *neposredno* (kar je nesprejemljivo za spoznanje, ker vemo, da do objekta vednosti subjekt neposredno nima dostopa). Vsekakor brez verovanja človeška družba nima obstanka in verjamemo v Boga (ki je »večno, vsemočno, dovršeno modro in dobro« bitje).³⁰ Je nekaj, kar človeka presega in mu je nedoumljivo. »Kljub« človekovi očitni sposobnosti razumevanja je tako mogoče *razumeti in vedeti*, da je način posredovanja, na podlagi katerega subjekt pride do objekta verovanja, drugačen od poti razumevanja in »za razum« nekako nedoumljiv. Toda vednost je v Lockovi strukturi subjektivnosti domneva, v katero subjekt verjame. Vednost, ne *domneva* vednosti, je objekt verovanja. Lockovski subjekt tako *ve*, da obstaja *gotovost* objekta verovanja, ... (pa vendar *vanjo* ne verjame). Matrica razcepa: »Saj vem, pa vendar ... (verujem)«, ki jo je vpeljal Mannoni (Mannoni 1993), nemara najbolje prikaže, kako se Lockova struktura racionalnosti vzpostavi skozi določeno etično gesto, gesto verovanja. – Zato pa, si lahko reče Locke, je verovanje treba razlikovati od objekta razuma.

Psihoanaliza objekta ne abstrahira v vednost, temveč vpelje koncept, v katerem verovanje in vednost sovpadeta in sta obenem radikalno različna in nezvedljiva. Nemara bi lahko rekli, da je Locke že bil na sledi strašljive resnice preganjanja in da se je zanašal, da bo to *Unheimliche* lahko odpravilo načelo strpnosti. Da se je kljub uvedbi načela strpnosti vedno znova vračalo, pojasnjuje gotovost, ki se opira na povsem drug razlog, kot ga lahko subjektu ponudi vednost. Inherentna negotovost in nezmožnost strpnosti izhajata iz gotovosti na ravni objekta, ki ravno ni objekt vednosti. Ključ do razloga načela strpnosti ni razcepljeni subjekt (razcep vednosti in verovanje), temveč radikalna odsotnost negotovosti glede objekta. Kot zapiše Mladen Dolar:

»Vednost ne ovrže verovanja, verovanje ne izgubi svoje moči, če je v protislovju z vednostjo, ker se vmešča na drugo raven – raven razmerja do objekta, ki ravno ni in ne more biti objekt vednosti.

(...) Vednost, njena gotovost ali negotovost, stoji nasproti strašni gotovosti na ravni objekta. Ta druga gotovost presega vsako gotovost, ki jo lahko da znanost ali nasploh na epistemologijo oprta vednost; ali bolje, šele tu pridemo do ravni gotovosti, medtem ko nam znanost lahko da le natančnost spoznanja, ki je

30. To je eno redkih mest v *Eseju*, kjer Locke nekaj pove o Bogu. Cel stavek se glasi: »He also that hath the idea of an intelligent, but frail and weak being, made and depending on another, who is eternal, omnipotent, perfectly wise and good, will as certainly know that man is to honor, fear and obey God, as that the sun shines, when he sees it« (E IV.XIII. 4: 359).

vselej izpostavljeno dvomu, dokazovanju, spodbijanju. Samo objekt lahko da gotovost, kolikor samo objekt zadeva raven subjektive biti» (Dolar 1994 105).

Velikokrat je slišati mnenje, da je subjektova bit povezana z moralno, da so moralna načela in zgolj moralna načela tista, ki *morajo* zadevati bit subjekta (in nedvomno vemo, da tudi jo zadevajo). Toda če gotovost biti izhaja iz objekta, ki je pred vsako vednostjo, gotovost subjekta ni pogojena z moralnimi načeli in je lahko z moralnimi načeli celo v nasprotju, ne da bi se gotovost subjektivnosti zamajala. Locke je vedel, da strogo vzeto subjektivno bit ključno opredeljuje nekaj povsem drugega, kot si predstavljamo pod (moralnimi) načeli in ravno zato je lahko napisal *Pismo o toleranci*, ki ne stavi na različna moralna načela, temveč na razcep subjekta v strukturi subjektivnosti. Toda domneva vednosti, ki se vzpostavlja kot objekt, gotovost *predpostavke*, na kateri temelji objekt vednosti, odmakne v neskončnost razcepa, v kateri je objekt zveden na vednost. S tem je uživanje na ravni objekta izključeno. Lockov racionalizem je s svojo vpeljavo objekta izločitev užitka sestavil v koncept. V lockovski strukturi subjektivnosti je *nemožna in neznosna* resnica objekta obenem potlačena in povsem na dlani: objekt, »za katerega gre«, je »brez znaka«, prazen list: zakaj torej za objekt ne bi zadostovalo katerikoli znamenje?! Locke ve, da je objekt brez znaka, a ne *verjame* (da za objekt lahko zadostuje že katerikoli znamenje). – Kljub ločitvi polja verovanja in polja vednosti je za Locka konsistentno, da zakon vsem cerkvam zapove »učenje strpnosti do drugih«, ki jo morajo tudi »postaviti za temelj svoje svobode«. Strpnost je eno in edino etično načelo, ki ima univerzalno veljavo. »Če bi to edino načelo uveljavili, bi odpadla vsaka pretveza za prerekanja in nemire v imenu vesti« (P 65). Locke z načelom strpnosti ne uvaja le svobode verovanja; stavek implicira, da bi z uveljavitvijo enega in edinega etičnega načela odpadla pretveza za užitek.

Kljub izpraznjenosti objekta obstaja En »znak« (Eno načelo, tj. načelo strpnosti), ki kot tak lahko zapre ali odpravi praznino na mestu objekta, brezno uživanja. Načelo strpnosti je torej nekaj, kar zastopa potlačeno spoznanje, da ni etičnega načela kot takega, ki je Locka spravilo v projekt *first inquiry*, v raziskavo, ki naj bi odpravila – ali vsaj naredila neškodljiv – objekt verovanja. Tisto, česar si Locke ni mogel predstavljati (in kot smo poskušali nakazati, je še danes lahko tako), je, da užitek postavlja mejo vsakemu načelu, ne le načelu strpnosti. Vedel je, a ni verjel, da je *najbolj strogo vzeto* neumestno in tudi radikalno zgrešeno, če se etična načela zvede na »moralno bit« človeka. Zato v

strukturi *mora* obstajati eno in edino načelo, ki naj postane »moralna bit« vseh in vsakogar, torej subjekta. To načelo morale vseh in vsakogar (prav nikogar) postane zastopnik predstave potlačitve spoznanja, da subjekt kot tak *je* (ali: *vedno ima*) razlog, ki je v celoti slep za tisto, čemur rečemo načelo.³¹

Tako se postavlja vprašanje, kako si je Locke lahko predstavljal, da spoznavni subjekt iz strukture subjektivnosti lahko izključi verovanje kot objekt (in logiko užitka). K temu se povrnemo kasneje, po podrobnejši analizi argumenta za strpnost.

Predpostavljamo, da je domneva vednosti razlog Lockovega načela strpnosti. Ta razlog, ker je dovolj radikalno domišljen, omogoči, da je načelo strpnosti prepričljivo predstavljeno. Načelu torej verjamemo, zaslepimo se za razlog nemožnosti načela, tj. za užitek.

Subjekt, ki tako ali drugače verjame v (Lockovo) načelo strpnosti, lahko hitro spregleda, da načelo mora imeti razlog in da je načelo strpnosti kot tako za subjekt popolni nesmisel. Logika teče nekako takole: vsi lahko razumemo, da Lockovo pojmovanje tolerance ni le plod konkretne politične situacije tedanjega časa in političnih interesov, ki so Locka vodili k pisanju teksta, temveč je predvsem filozofsko vmeščeno – je del njegove filozofske pozicije. Maurice Cranston, ki je napisal tudi Lockovo biografijo, v nekem predavanju³² poanto – »preprosto ves čas daje vedeti« – razlaga v smislu, da seveda obstaja »realni« razlog teksta, ki je vanj nedvomno vpisan: »Locke je napisal svoje delo *Epistola de tolerantia* neposredno po razveljavitvi Nantskega edikta in jasno je, da je imel te dogodke v mislih, ko piše (...).« A Cranston poudari, da Locke kljub temu, tj. navzlic razveljavitvi edikta in preganjanju, *dogodka* ne vzame kot razlog za neposredne napade na katolike (kot jih je pisal v zapiskih za Shaftesburjja). V *Pismu o toleranci* »je filozof« (Cranston 1987 106). Kakšen je torej razlog načela tolerance, na katerega se Locke v tekstu sklicuje?! Cranston pojasnjuje: »[Locke] preprosto ves čas daje vedeti, da je alternativa strpnosti preganjanje in da, obratno, preganjanje lahko pomeni take vrste stvari, kot so bile storjene v Franciji po razveljavitvi Nantskega edikta« (ibid.). Toda če je razlog načela tolerance, na katerega stavi Locke, preprosto v tem, da se

31. Prim. Alenka Zupančič: »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdip in Sygne«, *Claudel z Lacanom*, str. 171–237.

32. (Tekst predavanja, ki ga navajamo, je ponatisnjen tudi v zborniku *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, ur. John Horton in Susan Mendus, Routledge, London in New York 1991; enako tudi tekst Jeremyja Waldrona, na katerega se sklicujemo že na začetku.)

nenehno sklicuje na alternativo strpnost ali preganjanje, bi razlog, da bi mu verjeli, moral biti v verovanju moralnim načelom, v katera seveda verjamemo in torej v naši »moralni zgroženosti« nad preganjanjem. Toda, kot smo prej videli, se Locke prav kmalu po začetku teksta preneha sklicevati na tisto, čemur najbrž z vso pravico rečemo *moralna* načela. Nenadoma namreč preide na načelo, ki je na prvi pogled iz povsem druge scene, namreč na načelo ločitve države in cerkve.

Obstaja tudi navidez obratna interpretacija *zgrešenosti* Lockovega koncepta strpnosti, ki trdi, da je racionalist in da v Lockovem razlogu za načelo strpnosti umanjajo prav »moralna načela«. Jeremy Waldron (Waldron 1994), ki Lockov argument za strpnost prav tako presoja, *kolikor je filozofski*, na koncu svoje obravnave ugotavlja: »Na tem mestu je tisto, kar človek predvsem pogreša v Lockovem zagovoru, občutek, da je v netoleranci nekaj *moralno* slabega, ali občutek kakšne globoke skrbi za *žrtve* preganjanja ali za moralne žalitve, ki jih vsebuje poskus manipuliranja z njihovo vero. (...) Toda človek si ne more kaj, da ne bi čutil, da del te razlage leži tudi v usodni privlačnosti etičnega racionalizma: če le lahko pokažemo, da je nestrpnost iracionalna, bomo morda oproščeni umazanega posla naznanjevanja razlogov, zakaj je *napačna* (Waldron 1993 113-114, gl. prev. 29).«

Ob tem se nam vsiljuje vprašanje: če je bil Locke moralno zgrožen zaradi preganjanja, če pozna in verjame v krščanska moralna načela, ob tem pa se mu apel nanje zdi nezadosten, tak, da ne utemeljuje načela strpnosti, kje najde razlog argumenta za strpnost!?

V delu sodobne politične filozofije je pogosto zaslediti prepričanje, da Locke in Mill utemeljujeta načelo strpnosti na različnih »temeljih«. Na različne načine se pove, da je Lockov temelj »prisila«, Millov pa »avtonomija«. V enem redkih zbornikov, ki so v zadnjem času vzeli pojem strpnosti za predmet obravnave, se zdi samoumevna trditev: »Lockov argument za toleranco je bil utemeljen [based] na neproduktivnosti prisile verskih prepričanj: Millov je bil utemeljen na vrednosti osebne avtonomije« (Heyd 1996 4). Kolikor taka distinkcija izraža tudi skrito podmeno, da je načelo strpnosti pri Locku in Millu utemeljeno na dveh različnih osnovah,³³ predstavlja redukcijo, ki zgreši natanko razlog načela strpnosti, na katerega se opira argumentacija. Ni dvoma, da je Locke verjel v neproduktivnost prisile verskih prepričanj. Mill pa v avtonomijo posameznika,

33. Za podmeno različnosti Lockovega in Millova argumenta za strpnost prim. npr. Mendus 1989, Khushf 1994.

in da taka prepričanja lahko imamo za vzrok (ne sicer edini), ki so vsakega od obeh napeljala k različnim stvarem, med drugim lahko tudi k zagovoru tolerance. Toda taka zvajanja, kakorkoli so že produktivna, tudi podcenijo izjemno raven Lockove in Millove zmožnosti abstrakcije, zato zgrešijo ključni razlog, na katerega se pri Locku in Millu opira načelo strpnosti. Pomanjkljivost redukcij, ki za načeli predpostavijo temelj, ni v tem, da bi preveč poenostavila »kompleksnost« argumenta, zanemarjala njegove »številne vidike« itd. Nasprotno, kot bomo v nadaljevanju dokazovali, so v redukciji prekratka.

... for every one is orthodox to himself ...

Tezo, da je domneva vednosti objekt verovanja subjekta, ki ga Lockovi argumenti prepričajo in je torej tisti razlog, ki utemeljuje načelo strpnosti, bomo dokazali, če lahko pokažemo, da je vpisana v strukturo in v posamične argumente, ki si jih Locke v *Pismu o toleranci*³⁴ izmisli toliko, da zahtevajo že kar brkljalnik.

Že na samem začetku teksta smo lahko presenečeni nad tem, da argumentom, ki naj bi sodili v nabor tistih, ki bi prepričali le vernega kristjana, lahko verjame tudi ateist.

Locke v peti vrstici (v prvem stavku, ki je argument) zapiše: »zase je namreč vsak pravoveren« (Locke 1994 31).³⁵ Toda kako lahko temu subjekt verjame?!

34. V navajanju delov teksta uporabljamo slovenski prevod Darje Šterbenc, ki je nastal na podlagi latinske verzije teksta po kritični izdaji Maria Montourija. – Mimogrede rečeno, Mario Montouri trdi, da ga je dolgo raziskovanje, ki ga je v zvezi s tem tekstom opravil, prepričalo, da »Locke ni le vedel, da se je Popple [ki je takrat tekst prevedel v angleščino] lotil prevajanja Goudskega latinskega teksta, marveč tudi, da je Locke zelo tesno sledil Popplevemu delu in celo, da je Locke sam uredil drugo angleško izdajo iz 1690. leta.« Na podlagi teh okoliščin je mnenja, da ni mogoče govoriti o »originalnem tekstu, ki je latinski in o angleškem prevodu; to sta prej dve različni verziji Lockovih razmišljanj o toleranci« (Montouri 1983 vi). – Podobno stališče ima npr. Richard Ashcraft, prim. Horton, John in Mendus, Susan (1991), str. 10.

35. Celoten stavek se glasi: »Namreč, karkoli navajajo eni o starodavnosti krajev in imen ali o blišču čaščenja, drugi o reformi nauka, vsi pa o pravi veri (*nam sibi quisque orthodoxus est*), so vsa ta in druga tovrstna znamenja lahko bolj znamenja ljudi, ki se potegujejo za oblast in prevlado, kot znamenja Kristusove cerkve« (31). – Prvi argument je podvojen, obenem apelira na dve Resnici, ki se v stavku prekrijeta: Resnica prvega je domneva vednosti (»vsi pa o pravi veri«, »vsak je zase pravoveren«), in drugi, katerega Resnica je predpostavljena krščanska zavrnitev gospostva (»kdor se poteguje za oblast in prevlado«), obe zato, da postavita »starodavnost krajev in imen«, »blišč čaščenja«, reformo nauka« v polje neresnice, zgolj verovanja.

Ta stavek nas bo prepričal, če si bomo ob njem mislili: »*ja, res je!*: 'zase verjame, da (»je pravoveren«), vendar *jaz ...* (vem, da (sicer) verjame, vendar (v resnici) ne ve, da ...) (...)«. Tu se odpre neskončnost razcepa subjektivnosti in drsenja pomenov. S trditvijo »zase je namreč vsak pravoveren« je subjekt potegnen v neskončno verigo razcepa, torej v univerzalni razcep domneve vednosti (S_1). Vendar subjekt ne more ostati v tem razcepu, on mora vedeti (S_2). V strukturi subjektivnosti torej nujno obstaja Resnica (S_1), ki bo ustavila razcep vednosti (S_1) in ustvarila pomen. Toda v čem je težava?!

Naj nadaljujemo z avtomatizmom *domneve vednosti* naprej po tekstu. Drugi argument pravi: »Kdor ima vse to, še ni kristjan, če je brez usmiljenja, če ni blag in naklonjen vsem ljudem v vesoljnem svetu in tudi do tistih, ki ne izpovedujejo krščanske vere. 'Poganski kralji jim [ljudem] gospodujejo; vi pa ne tako,' pravi naš Odrešenik (Luka XXII)'« (*ibid.*).

Subjekt, ki verjame v Odrešenika in njegovo Resnico, si bo mislil: da *res je!*, (*verjamem* da) Odrešenik pravi, kristjani so usmiljeni, torej (*vem* da) smo strpni. Subjekt, ki Odrešeniku in njegovi Knjigi ter Cerkvi ne verjame in ne verjame v njegovo Resnico, pa si bo mislil: *ni res!*, (*ne verjamem* da) kristjanom ni do gospostva, torej (*vem* da) so nestrpni.

Toda kaj je v tem argumentu Realno? V kaj naj subjekt verjame (a)!? Ali je Resnica (S_1) argumenta »strpnost« ali »nestrpnost«?! Očitno je, da o tem, ali je nekaj prepoznano za načelo, sploh ne odloča načelo, temveč Realno, tj. razlog, ki povzroči, da je za nek subjekt Resnica »usmiljenje«, za drugega je Resnica »gospostvo« itd. To Realno (a) je opora vednosti (S_2). Je pogoj, da si subjekt lahko reče: *vem!*

V *Pismu o toleranci* Locke ne izhaja iz katerekoli Resnice, predpostavka je prav določena Resnica: *če posameznika univerzaliziramo*, pridemo do sklepa, da je *subjekt razcepa vednosti*; univerzalizirani posameznik je subjekt domneve vednosti.

Odtod Locke lahko sklepa: vemo, da so med posamičnimi Resnicami, v katere verjamemo, sicer take, da lahko interpelirajo³⁶ (tiste, ki jim verjamejo,

36. Althusserjanski pojem interpelacije uporabljamo zato, ker ima Locke specifični pojem *razodetja*: je koncept, ki se veže na »luč« [light] in »glas« [voice]. V *divine law*, v božji zakon (za razliko od *civil law*) subjekt veruje, ker se mu prikaže kot »the light of nature« ali »the voice of revelation« (E II.XXVIII. 8: 475). Luč in glas sta kot taka *objekt*, ki *subjekta pripravi v verovanje*, se pravi, sta »edina« neposredovanost. Imata vlogo objekta, ki nakažuje Lacanovo teorijo objekta a , v kateri sta *Pogled* in *Glas* objekt *par excellence*.

tudi) v načelo strpnosti. Toda načelo strpnosti ima razlog, ki je univerzalen, zadeva vsakega in vse posameznike, zakaj torej ne bi argumenta za načelo oprli na *razlog* načela, ki bo nujno prepričljiv za vsakogar? – In naprej: če je univerzalizirani posameznik razcep, kako na ravni, kjer se on udejanja kot *obči* (in univerzalizirani) posameznik, tj. na ravni političnega, iz neskončne verige drsenj pomenov ustvariti Resnico, ki bo ustavila drsenje pomenov? Prvi korak je nedvomno razcep; če je razcepljen razumni posameznik, potem je treba tudi raven občega razcepiti. Resnica razcepa posameznika je, da ga obvladuje ločitev na polje vednosti in polje verovanja. Torej: na ravni političnega je – to je prvi korak – treba uvesti ločitev Države (polje vednosti) in Cerkve (polje verovanja). Vemo sicer, da je taka ločitev strogo vzeto *popolnoma formalni akt*, rez, ki sam po sebi ničesar ne zagotavlja. Ima pa ključno lastnost, da *ustvari možnost ponavljanja* razcepa subjektivnosti. Za Locka je namreč *vsak* posameznik subjekt, čeprav je uradnik ali duhovnik. Torej: če bo *vsak* uradnik – in Država v celoti – v vsaki svoji presoji, pri odločitvi in v dejanju *premisli*l, ali je razlog dejanja tak, da je prepričan: razlog dejanja ni verovanje, temveč vednost, torej s tem dejanjem ostajam – kot posameznik in kot država – v polju vednosti in ne posegam v polje verovanja, ... *potem se nekaj zgodi*, nastane Dogodek. Namreč, čisto formalni akt ločitve Države in Cerkve, *ki se ponavlja*, se (nenadoma kot po čudežu) *vrne* kot Realno.³⁷ In tako ustvari Resnico, ki je Resnica strukture subjektivnosti. – Enako velja za duhovnika: če se bo *vsak* duhovnik – in Cerkve v celoti – pri svojem ravnanju odločal *po premisleku*: ali je razlog mojega ravnanja verovanje, ali vednost; in če je prepričan, da z njim ostaja v polju verovanja in ne posega v polje vednosti, *potem* ...³⁸

Zato Locke v svoji argumentaciji tako nenadoma preide v zahtevo ločitve države in cerkve. Ta ločitev kot forma ne naredi nič drugega kot da vpelje v strukturo subjektivnosti njen razcep. Natanko zato, ker subjekt je razcep domneve vednosti, je na ravni občega ločitev države in cerkve pogoj, da v diskurzu

37. Domneva razumnega posameznika je Realno: »Kar mora *vsak* posameznik prizadevno, modro, razsodno, preudarno in z iskreno mislijo raziskovati, to ne more biti dano skupini ljudi kot njihova last.« (P 46)

38. Ločitev države in cerkve in načelo strpnosti nikakor ni nekaj, kar bi bilo vnaprej dano in kar ne bi ničesar zahtevalo od posameznikov na obeh straneh. Ko Locke proti koncu *Pisma* ponovi: »Ko bi obe vztrajali v svoji mejah, ko bi se ta trudila za dobrine posvetne države, on pa edino za odrešitev duš...« (P 70), s tem postavlja nek pogoj meje: pogoj meje je verovanje v mejo, tj. najbolj grobo rečeno v razcep subjektivnosti na vednost in verovanje. *Ko bi obe vztrajali na svojih mejah*, ne pomeni nič drugega kot *ko bi posamezniki na obeh straneh verjeli v mejo*.

političnega prične veljati argument, in ne, rečeno z Lockovim izrazom, preprosto argument *zaupanja* (in pristanka), tj. avtoritete. Drugače rečeno, za raven političnega pomeni ločitev države in cerkve Dogodek, ki na tej ravni občega odpravi mesto *vnapijše* resnice (Resnice), kar je pogoj diskurza, v katerem vednost (ne zgolj verovanje) postane argument.

Če bi se lotili branja Lockovega *Pisma*, bi *takoj* lahko uvideli, da je razcep subjektivnosti pogoj Resnice Lockove argumentacije tudi v tistih delih, kjer govori o državi in/ali o cerkvi. *Domneva vednosti* kot razlog argumenta ima presenetljivo lastnost, da je za razum nekaj tako samoumevnega, da subjekt v Resnico posamičnega argumenta bodisi verjame bodisi ne verjame, toda v nobenem primeru ne bo natanko vedel, zakaj. Neverjetno je, kako logične, a za tisti čas radikalne izjave si Locke zato lahko privoščiti, ne da bi mu bilo mogoče očitati, da dvomi v obstoj Boga (kar res ne, o tem obstaja dokaz tudi v *Pismu*) ali da *brez vzroka* načenja avtoriteto oblasti posvetnega vladarja. – Potem ko je povedal, da je »predvsem treba ločiti med državnimi in verskimi zadevami in točno³⁹ določiti meje med cerkvijo in državo« (P 34) in opredelil polje države,⁴⁰ začne naštevati argumente, zakaj se polje države ne more in ne sme razširiti »na odrešitev duš« (tj. v polje verovanja): »Prvič. Ker skrb za duše ni zaupana civilnemu uradniku nič bolj kot drugim ljudem. *Bog mu je ni zaupal...*« Torej kako, če ne iz polja vednosti, je mogoče kategorično zatrditi, in bo videti verjetno, česa Bog komu ni zaupal!? Naprej se stavek nadaljuje: »Ker se ni nikoli izkazalo, da bi Bog podelil ljudem takšno avtoriteto nad ljudmi...« Kdo lahko ve, razen *subjekta* vednosti, da se »nikoli ni izkazalo«, kakšno avtoriteto je ljudem *Bog* podelil nad ljudmi!? V celoti se stavek glasi: »Bog mu je ni zaupal, ker se ni nikoli izkazalo, da bi Bog ljudem podelil takšno avtoriteto nad ljudmi, da lahko druge prisilijo, naj sprejmejo njihovo vero« (P 35).⁴¹ Če

39. Če Locka površno beremo, potem se lahko zapletemo v paradoks dokazovanja, da meje med državo in cerkvijo ni mogoče »natančno« določiti in že imamo nek vzrok za mnenje, da je razcep v celoti nevzdržen, dvomljiv, nemara pa celo odveč. Toda preberimo Locka natančno: v tem odlomku angleški tekst uporabi dva izraza, »to distinguish exactly« in »to settle just bound that lie between«. V skladu z našo interpretacijo ločitve cerkve in države je izraz »to distinguish exactly« treba razumeti kot čisto formalni akt, kot formo, se pravi *dobesedno*. »To settle just bound that lie between« pa seveda dovolj jasno pove, da je meja stvar pravičnosti, torej *odločitve*, ki *posameznika etično zavezuje* (nikogar ni, ki bi imel odvezo, niti uradnik niti duhovnik) in ne nečesa, kar bi lahko kar vnapijše postavljeno samo od sebe lebdelo v zraku.

40. »Država je združenje ljudi, ki je ustanovljeno samo za ohranitev in izboljšanje civilnih dobrin...« (34).

41. [It is not committed unto him, I say, by God; because it appears not that God has ever given any such authority to one man over another, as to compel any one to his religion« (L 17).]

stavek vzamemo v celoti, je argument za strpnost, predstavljen v obliki verovanja v načelo, da »drugih ni mogoče prisiliti, naj sprejmejo vero« (skratka, to naj bi bil »argument iz vesti«). Toda zakaj subjekt verjame v »argument iz vesti«? Seveda ne zato, ker bi verjel, da »Drugega ni mogoče prisiliti, naj sprejme vero« (tj. v »argument iz vesti«), temveč ker *verjame* v vednost, torej v tem primeru v Dejstvo (Resnico), da je mogoče *vedeti*, kaj naj bi Bog »podelil« in »zaupal« (ali ne podelil in zaupal) ljudem.⁴² Skratka, argument se opira na predpostavljeno vednost, domneva vednosti je razlog, zaradi katerega subjekt verjame v načelo strpnosti. To pa ne bi bilo mogoče, če ne bi predhodno obstajal formalni akt ločitve države in cerkve, ki je sam utemeljen v zarezi subjekta, v dejstvu, da strukturo subjektivnosti v temelju določa razcep na vednost in verovanje.

Podobno lahko analiziramo nadaljnji argument. Locke v začetku naslednjega stavka⁴³ zatrdi: »Takšne oblasti ne morejo izročiti uradniku niti ljudje« – (zakaj ne)!? »Saj ne more nihče tako zavreči skrbi za svojo večno odrešitev« – (zakaj ne)!? »Da bi proti svoji volji sprejel čaščenje ali vero, kakršno je predpisal nekdo drug, vladar ali podanik« (T 35). Zakaj vendar ne bi kdo hotel biti tako usodno zavržen!? Ali zaradi odrešitve? To ni argument, kajti kako ta »nihče« ve, katera je prava pot odrešitve? – Zato seveda, ker *ve*, prav »*Nihče Ve*«, kakšno

42. Naj opozorimo, da tudi na mestu uradnika ni vnaprejšnje resnice, kar je videti iz argumentov, ki jih Locke navaja proti stališču, da je uradnik upravičen prisiljevati k veri v imenu »javnega dobrega«. Locke se vpraša: »Kaj če uradnik verjame, da to počne v imenu javnega dobrega?« (P 61).

43. »Nor can any such power be vested in the magistrate by the *consent of the people*, because no man can so far abandon the care of his own salvation as blindly to leave to the choice of any other, whether prince or subject, to prescribe to him what faith or worship he shall embrace« (L 17). Angleški tekst je tudi na tem mestu izjemen, ampak naj opozorimo le, kako natanko vmesti pojem izbire (choice). Namreč, za Millov argument za strpnost se meni, da je »argument iz avtonomije«. Potem je pojem avtonomije podvržen kritiki, nakar je opozorjeno, da naj bi pri Locku posameznik ne bil subjekt izbire, »tako kot pri Millu«. Pri Locku namreč do verovanja subjekta pride na nek skrivnosten način, ki ga Locke pojasni s pojmom »light of nature« in »voice of revelation« (gl. op. 36). Nato si lahko privoščimo celo spekulacijo, da s temi termini Locke pravzaprav artikulira tisto, kar je Freud veliko bolje zakoličil s pojmom nezavednega – pa to kljub temu ne bo imelo nikakršnih posledic za načelo strpnosti. Zakaj? Ker ni pomembno, kako pride do »izbire«, kolikor implicira verovanje, temveč predvsem, da subjekt pravico do izbire *ima*, saj mu ravno pravica do izbire zagotavlja, da lahko v nekaj, karkoli že, verjame. Lockova formulacija, da nihče ne bo »as blindly to leave to the choice of any other«, med pojmom izbire in verovanja postavi razliko: prav zato, kar ima subjekt pravico do »slepote« (verovanja), ne bo tako slep (as blindly), da bi izbiro o lastni slepoti prepustil Drugemu. (Prim. Mendus 1989 57.)

verovanje bo sprejel! *Obstaja Vednost* (ki je nima niti Bog, še manj pa katerikoli vladar, ki je običajni posameznik, kot je podanik), *ki bo povedala*. Subjekt ve in zato nihče ne more izvajati prisile verovanja. *Prisila verovanja izniči* – ali bi izničila – sam *pogoj* vednosti, ki je, kot je vsem dobro znano, zgolj v tem, da je dovoljena domneva le-te. – To je med drugim vedel Jean Bodin, ki se je od mnjenja, da je gotovost politične moči najboljše zagotavljanje s prisilo verovanja, pomaknil do mnjenja, da taka politika vključuje sprevid, ki izhaja iz samega subjekta in se zato vsake toliko časa vrne s presenetljivimi posledicami; dobro je to vedel tudi Locke, zato je zgrešen očitek, da je zaradi svojih protestantskih verovanj spregledal možnost posrednih vplivov na verovanja;⁴⁴ in prav dobro to vedo vsi preganjalci v resnični zgodovini preganjanja. In ali je lahko presenetljivo, da smo s tem trčili na poanto Millovega zagovora svobode?! Domneva vednosti je za razum tako samoumevna, da zanjo vsak ve, toda z enako gotovostjo jo tudi sprevidi, in nemara je zato opozorilo na načelo strpnosti kar nekam nespodobno. Je pač udejanjenje pogoja, da subjekt *nekaj* ve. »In ker *vsak* posameznik *nekaj* ve, torej ... menda ne bo kdo trdil, da v *nekem strogem pomenu* nič ne ve.« (Locke se je nenazadnje res postavil *kot filozof*.)

Argumentacija pod prvo točko, a ne le ta (smo šele pri četrtem stavku *prve* točke, tj. čisto na začetku) lahko napeljuje na sklep, da, kot trdi Jeremy Waldron, Lockov argument za toleranco opredeli okvir naslednjih dveh propozicij: »prisila deluje na voljo«, toda »volja ne more vplivati na prepričanje« (Waldron, gl. prev. 23). In če dokažemo nekonsistentnost teh dveh trditev, meni Waldron, smo pokazali, da je Lockov argument odvisen od njegovega protestantskega verskega prepričanja.⁴⁵ Naša teza, ki jo vseskozi dokazujemo, pa je, da je Lockov razlog za načelo strpnosti neprimerno enostavnejši in obenem bolj abstraktno dojet, zato je nepomebno dejstvo, da ustreza Resnici nekega določenega verovanja, ker bo v vsakem primeru dosegel namen: *subjekt se bo nujno razcepil v domnevi vednosti*. Če subjekt verjame predpostavljeni Resnici, ki je opora argumenta, potem bo to zanj argument za načelo strpnosti, razlog argumenta pa je natanko razcep, ki je bil vgrajen v argument (npr.: »Nihče ne more, tudi če bi hotel, verovati po predpisu drugega; a (!) moč in delovanje prave in

44. Prim. Waldron, gl. prev. 23-28.

45. Če okvir teh dveh trditev pade, naj bi po Waldronu padel celotni Lockov zagovor: »Ko pa spoznamo, kam ta kritika meri, sprevidimo, kako razpade preostali del Lockovega zagovora. Njegov zagovor je bil odvisen od pripisovanja pomembnosti protestantskemu pristnemu verovanju (sincere belief): »vsa življenjskost in moč prave vere se sestoji iz notranjega in popolnega prepričanja duha; in vera ni vera brez verovanja« (Waldron, gl. prev. 25).

odrešujoče vere temeljita na verovanju.«). Če pa Resnici ne verjame, potem sicer ne bo neposredno verjel v konkretni razlog argumenta, toda v načelo strpnosti bo postal še bolj prepričan, saj ga je dvom v Resnico trditve že razcepil, že ve, da »vse, kar ljudje verjamejo«, ni Resnica.

Preden se lotimo naslednjega argumenta, naj opozorimo, da je Lockova argumentacija taka, da lahko tudi subjekta človekovih pravic – tj. nekoga, ki verjame v »svobodo vesti, misli in veroizpovedi« – zapelje v prepričanje, da je »svoboda vesti ali misli« *razlog*, zaradi katerega subjekt verjame argumentu in v načelo strpnosti.

Trditev z začetka naslednjega stavka: »Nihče ne more, tudi če bi hotel, verovati po predpisu drugega; a moč in delovanje prave in odrešujoče vere temeljita na verovanju«, je taka, da v njej lahko najde Resnico subjekt človekovih pravic, ki verjame v »svobodo vesti in misli«. Resnici, na katero stavi drugi del stavka, ki bo morda Resnica verovanja protestanta in bo protestantu ponudila razlog načela strpnosti, pa lahko da ne bo verjel. Toda tudi če se subjektu človekovih pravic stavek zdi le dvomljiv, na primer preveč tавтоloški ipd., ga bo razcepil v dvom predpostavljene in lastne resnice. Kajti mesto izjavljanja v argumentu je vseskozi podmena, da obstoji Resnica, in zgolj zato, ker obstaja le skozi domnevo vednosti, se subjekt do predpostavljene Resnice *mora* opredeliti.

Subjekt verovanja, da je *prisila* verovanja kakorkoli že nesmisel, pa je še v večji zagati. Zlahka bo prezrl, da razlog Resnice v trditvi, da »nihče ne more, tudi če bi hotel, verovati po predpisu drugega«, ni neposredno Resnica trditve, temveč Realno vnaprejšnjega prepričanja: »da, res je nemogoče ljudi siliti v verovanje«. To Realno je »videti resnično« v razcep: *domneva* (»nihče ne more ...«) »je« resnica, ker se subjektu zdi, da jo podpira *vednost* (resnica lastnega vnaprejšnjega prepričanja). In Realnega nekega verovanja ni lahko ugotavljati. Zakaj nekdo verjame, da je človeka nemogoče prisiliti v verovanje!? Ali v resnico verjame, ker mu tako *zagotavljajo* protestantski duhovniki (imaginarno), ali pa zato, ker se je nemara spomnil *abstrakcije* (simbolno), da zna otrok na posredne načine pridobivati ljubezen in verovanje staršev in da si tudi mladostnik zna pridobiti ljubezen in verovanje, čeprav nima na voljo sredstev prisile, ki jih uporabljajo preganjalc; ali zato, ker verjame ... Drugače rečeno, subjektivnost je seveda mogoče zvajati na konkretna verovanja, se pravi na pogoj Resnice, vendar je subjekt v konkretnosti zastopan s kompleksno množico označevalcev. Lahko bi rekli, če subjekt verjame v resnico posamičnega argumenta, ali če ne, *toliko bolje* za argument, ker prepričljivost razloga ni odvisna od Resnice opisanega konkretnega subjekta. Maurice Cranston ima

torej prav, ko trdi, da nam Locke nenehno zgolj nekaj ponavlja. Locke stavi na ponavljanje, za subjekt domneve vednosti nenehno ponavlja le eno vprašanje: *black or white?* In domneva vednosti mora odgovoriti: *yes, please!* Locke si je lahko mislil: če bo razcep subjekta deležen ponavljanja, se bo menda vendarle vrnilo Realno načela strpnosti.

Poglejmo si le še naslednji argument v povezavi z mnenjem, da je Lockova argumentacija odvisna od kakenga verovanja, ki bi ga lahko zamejili v kako posebno religiozno ali nereligiozno prepričanje. Lock zapiše stavek, ki je na prvi pogled protestantski, danes pa, tako si lahko mislimo, bi kakenga bralca, ki ne verjame v Boga, lahko preprosto pustil hladnega: »Namreč, karkoli izpoveduješ in kateregakoli zunanjega čaščenja se udeležuješ, če nisi znotraj, globoko v srcu, prepričan, da je pravilno in ugaja Bogu, ti to ne le ne pripomore k odrešitvi, temveč ti nasprotno, škoduje.« Subjekt protestantskega verskega prepričanja bo morda dojel poanto: ja, res je, vem, da obstaja »črno« (»zunanje čaščenje«), vendar ... jaz verjamem v »belo« (»notranje, globoko prepričanje«). Subjekt katoliškega verskega prepričanja si bo nemara razložil: ja, že mogoče, vem, da obstaja črno in belo, in da samo črno ne odreši človeka, vendar ... v belo brez črnega verjamejo le protestanti! Subjekt nevere v Boga pa si bo morda mislil: ti verniki, verjamejo v lažni razcep na črno in belo, vendar ... jaz vem, da ni niti »črno« niti »belo«, temveč nekaj povsem drugega (nek razcep)! – Skratka, lahko da bralec ne bo »protestantsko« verjel trditvi, da mora biti verovanje vmeščeno »znotraj, globoko v srcu«, toda obenem bo spregledal, da ga je Locke subjektiviral kot razsodnika resnice; trditev: »če nisi znotraj, globoko v srcu, prepričan, da je pravilno ...«, ne pomeni nič drugega kot »če nisi subjekt vednosti ...«; Locke tako ali drugače nenehno vpeljuje domnevo vednosti: če nisi domneva vednosti, trdi, nisi subjekt in načelo strpnosti izhaja iz tega, da domneva vednosti predpostavlja ločitev lastne resnice od njene predpostavke.

Enak avtomatizem razuma v argumentaciji velja tudi na drugi ravni subjektivnosti v občem, v polju verovanja. Locke opredeli cerkev kot »svobodno združenje ljudi, ki se prostovoljno združujejo, da bi si z javnim čaščenjem Boga na način, za katerega verjamejo, da je Bogu sprejemljiv, odrešili duše« (P 37). In nato prvi argument: »Poudarjam, da je *svobodno in prostovoljno* združenje. Nihče se ne rodi kot ud neke cerkve, sicer bi po dednem pravu skupaj s posestvi vred vsak podedoval tudi vero očeta in dedov in tako dolgoval vero svojemu rodu. Nič neumnejšega si ni mogoče izmisliti. S to stvarjo je tako. Po naravi ni noben človek zavezan nobeni cerkvi...« Kako je

mogoče tako kategorično zatrditi: »nič neumnejšega si ni mogoče izmisliti«!/? Kajpada, obstaja *subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve*. Zato Locke hladnokrvno zatrdi: tisti, ki misli, da subjekt verovanja svoje verovanje dolguje preprosto svojemu rodu, *je neumen*. Ne ve. – Toda kako subjekt ve, kako je s tem? Ker verjame, da so stvari »po naravi« takšne ... toda kakšne so »po naravi«, ve. – Itd.

Preden nadaljujemo s premislekom o strukturi *Pisma*, naj opozorimo, da so med Lockovimi argumenti, ki na ravni občega domnevo vednosti vmeščajo v polje verovanja, obstojijo tudi taki, ki so na prvi pogled podobni argumentom, kakršnega je izrekel naprimer Castelli s tem, ko si je upal zatrditi: *vse, kar sem lahko odkril* (»po skrbni preiskavi (...) ni nič več kot to, da heretike vidimo v tistih, s katerimi se ne strinjamo«). Poglejmo si enega Lockovih argumentov. – Proti konceptu cerkve kot svobodnega in prostovoljnega združenja posameznikov naj bi navajali tudi ugovor, da »cerkev, ki nima škofa ali prezbiterija z avtoriteto vodenja, ki bi izhajala od samih apostolov z nepretrganim in neprestanim nasledstvom, ne more biti resnična cerkev« (P 37). Locke med argumenti, ki naj pojasnijo, zakaj je tak ugovor nesprejemljiv, pod prvo točko, v skladu s standardi domneve vednosti podvomi, da bi obstajal »predpis, v katerem je Kristus cerkvi postavil ta zakon,« in doda: »in ob tako pomembnem vprašanju se mi ne zdi odveč zahtevati jasnih besed« (P 38). Pod drugo točko pa retorično vpraša: »Razmislite prosim, o tem, da se tisti, ki trdijo, da je cerkvene voditelje postavil Kristus in da se mora njihovo nasledstvo nadaljevati, prepirajo že od vsega začetka. Ta prepir nujno dopušča svobodo izbire, tako da ima vsakdo proste roke, da pristopi k cerkvi, ki ji sam daje prednost« (ibid.).⁴⁶ Pri tem argumentu bi nas lahko presenetilo naslednje: v Lockovi epistemologiji je zgolj objekt verovanja nekaj, do česar ima subjekt neposreden dostop (božji zakon se mu neposredno razkrije kot »luč narave« ali »glas razodetja«). Kako Locke lahko misli, da v *polju verovanja* ni *nikogar*, niti med tistimi, ki se po naravi stvari zdijo najbolj poklicani, ki bi lahko trdil, da mu je »glas razodetja« razkril, katera je edina prava cerkev? V argumentu ni nekonsistence, ker je v strukturi

46. Tvrstnih mest je še več, npr.: »Če pa bi imela ena izmed teh cerkva moč, da divja nad drugo, se sprašujem, katera med obema in s katero pravico? To pa je z velikimi in zvanečimi besedami nič povedati.« / »Zase je vsaka cerkev pravoverna, ker verjame, da je to, v kar veruje, resnično in obsoja kot zmotno tisto, kar je drugačno, za druge pa je zmotna ali heretična.« / »Zategadelj njun spor o resničnosti nauk in pravilnosti čaščenja ne more imeti zmagovalca in ne v Carigradu ne na celem svetu ni sodnika, ki bi ga lahko razrešil z razsodbo« (P 41).

subjektivnosti mesto vednosti sicer nujno individualizirano, toda razlog vednosti ne more biti noben posameznik, ki bi vedel, temveč njena *predpostavka* – ve zgolj abstraktna domneva vednosti, subjekt kot univerzalizacija razcepa. Lockovo vprašanje, zakaj se cerkveni voditelji prepirajo, lahko postavi le subjekt abstraktne domneve vednosti, ki že vnaprej ve, da se prepirajo zato, ker ne vedo (torej verjamejo). Tu je treba videti razliko med Lockovo argumentacijo in humanistično: Castellijev argument se ne opira na univerzalizirano vednost, marveč na vednost nekega posameznika, ki se postavi na stališče vednosti in zatrdi: »vse, kar sem lahko odkril ...«, torej na vednost, ki je po definiciji partikularna. Ker je Locke upal izvesti univerzalizacijo domneve vednosti, se njegovi argumenti opirajo na domnevo vednosti na način, katerih poanta je, da je mesto razcepa nedvomno subjekt. Locke heglovsko zatrjuje: tam, kjer je predstava substance, je subjekt, ali preprosto *substancia je subjekt*. S tem, ko polja verovanja v občem ne konstituira neposrednost verovanja (predstava substance, npr. »papež je neposredni zastopnik Kristusa«), temveč razcep subjekta v vednost in verovanje, lockovska domneva vednosti retroaktivno proizvaja pomembno posledico. V strukturi subjektivnosti obstaja neizogibna logika, ki je v tem, da neposrednost verovanja subjektu sicer zagotavlja *univerzalno gotovost*, toda na ravni občega subjekt verovanja pridobi gotovost le, če je objekt verovanja univerzaliziran. Univerzalizacija pa je nujna, saj je tak objekt popolnoma nedostopen subjektu spoznanja in subjekt je vanj lahko gotov prav in zgolj tedaj, če je univerzaliziran. Neposrednost verovanja je nična točka vednosti, torej natanko mesto, kjer subjekt *ne ve*. Toda: če *vsak* verjame, subjekt *ve*. Gotovosti subjektu torej ne zagotavlja konkretna predstava (npr. »da je življenje večno«), temveč zgolj *univerzalizacija* objekta verovanja (npr.: »reinkarnacija« kot univerzalizirano ponavljanje življenja). Ker pa je neposrednost objekta verovanja zagotovljena le, če je upoštevano *pravilo*, da je objekt nedostopen za spoznanje, lahko pride na mesto objekta načeloma kakoli predstava (npr. »moje prepričanje ...«, »Slovenec sem«, »nemška himna«, »polmesec«, »kuvajtska zastava« itd. – tj. univerzalizirano mesto: »verjamem, torej vem, da je resnično«). In ker se objekt verovanja tudi v občem vzpostavi le na način lastne univerzalizacije, je nujno, da se vzpostavlja po načelu nestrpnosti do vseh ostalih substanc (»neposrednosti«, objektov verovanja).

S tem, ko Locke v subjektivnost političnega vpelje razcep domneve vednosti, ki poteka po logiki ločitve, vzpostavlja nekaj za subjekt – in za politični subjekt – temeljnega, namreč da se *lahko* vzpostavi kot Subjekt (\$) in ne zgolj v formi zastopnika Objekta (*a*). Množica argumentov, ki jih Locke namenja v premislek

uradniku in duhovniku, posameznika v teh dveh pozicijah vzpostavlja kot subjekt v nekem natančno določenem smislu, tj. da se na ravni političnega (občega) ni več mogoče zateči v subjektivnost, ki jo psihoanaliza opredeli kot *strukturo perversije*. Ali bolje, racionalizem šele vzpostavi subjekt, torej mesto, s katerega je možen pogled na strukturo perversije. Logika perversije je prav v tem, da ukine razcep subjektivnosti tako, da se subjekt v svoji zagati razcepa sam postavi za objekt. Po Lacanu je struktura perversije »sprevrnjeni učinek fantazme«: »Sam subjekt je tisti, ki se – ko trči ob razdeljenost subjektivnosti – opredeli kot objekt« (Lacan 1996 170). Za subjekt, ki se ravna po načelu strpnosti, je *prepovedano* sklicevanje na objekt verovanja v dveh pomenih: če je v polju vednosti, potem je zavezan načelu, da mora biti razlog njegovega dejanja razložljiv in pojasnjen;⁴⁷ če je v polju verovanja, je zavezan načelu priznanja, da se sklicuje na objekt verovanja – na objekt, ki je zgolj domneva in ima torej lahko občo veljavo le v polju domneve, v polju vednosti pa je ne more imeti. – Tu se tudi pokaže zgrešenost predstave, ki pojem *nestrpnosti* preprosto povezuje z »nasiljem«, tj. pojmuje ga kot »prikrito obliko« nasilja, potem pa retroaktivno dojame načelo strpnosti kot načelo *nenasilja*. Logika takih pojmovanj je daleč prekratka (in lahko vodi v predstavo, da je *le* nasilje – *ker je svet eno samo nasilje* – pot, po kateri bo uveljavljeno načelo nenasilja).⁴⁸ Res je, da načela strpnosti ni mogoče pojasnjevati brez pojma prisile.⁴⁹ Toda nestrpnost se skozi prizmo domneve vednosti izkaže za nemožnost subjekta, da se zaveže načelu strpnosti in vzame nase razcep subjektivnosti. Namreč, načelo strpnosti subjektu nalaga, da se nenehno postavlja v položaj domneve, ki strogo vzeto zadeva subjektovo bit (objekt verovanja) in ne preprosto njegovo zmožnost razumevanja. Subjekt nestrpnosti konstituira predpostavka: če bom domneval, da vem, bom ob objekt verovanja (kjer uživam). Ker v najradikalnejšem smislu »jaz ne sme domnevati, da ve, *verjame* ... da *nihče* ne sme vedeti«. (Kar ima za povsem običajni pogovor nestrpnih sogovornikov posledico, da v nekem temeljnem pomenu *nihče ne ve*.) *Nihče*, ki ne sme vedeti,

47. Če je pojasnjen razlog, morajo biti tudi posledice razložljive. Zato je prekratka razlaga (Waldron, gl. prev. 19–21), da Locku ni mar za posledice, ki jih lahko ima preganjanje, in da ga zanima le kako bo prepričal domnevnega preganjalca. Kar ga vsaj manj zanima, kot je v politiki običajno danes, je načelo enakopravnosti.

48. S tem ne zagovarjamo stališča, da nasilje nikdar ne more biti pravi odgovor na nasilje, temveč da predstava »svet kot eno samo nasilje« lahko udejani le samo sebe, ne pa načela strpnosti.

49. Tudi v Lockovem konceptu strpnosti je prisila bistven pojem – in obenem točka, kjer konceptu najbolj spodleti, kolikor Locke prisilo locira na raven občega. Koncept prisile na ravni individualnega umanjka. Toda dokazovanje te teze puščamo za kako drugo priložnost.

potrebuje zagotovilo, da obstaja mesto, kjer *nihče* ne ve. Realno zagotovilo takega mesta pa bo, če bodo *vsi* verjeli v *Ta* (katerikoli, toda *Isti*, v katerega *jaz* verjame) objekt verovanja. Zato je logika ravnanja v etični poziciji načela nestrpnosti nedostopna za vsakršno ti. racionalno pojasnjevanje, v katerem naj bi se subjekt ovedel svoje »zmote«. Pogoj racionalnega diskurza, v katerem je mogoče priti do kakega spoznanja, ki bi lahko veljalo za resnično, je domneva vednosti, nestrpni subjekt pa se konstituira natanko skozi potlačitev domneve vednosti. »Tam, kjer sem *nihče* (*torej vsak*), nimam česa spoznati (ker *vsi* verjamemo).« Zato subjekt nestrpnosti (in preganjanja⁵⁰) prav dobro *ve*, da vsiljuje svoj objekt verovanja, vendar *verjame*, da je prisila nujna (ker bi v nasprotnem primeru ne bilo Realnega). – Jean Bodin, ki je večino svojega življenja živel v kulturi preganjanja, je prav dobro vedel, da je racionalnost verovanja v preganjanje v tem, da ustvari Realno; obenem pa se je za svoj čas upal izjemno radikalno podati na pot spraševanja, v čem je iracionalnost verovanja v njegovo neobhodnost.

Raven, na kateri poteka ločitev med državo/vednostjo in cerkvijo/verovanjem, je univerzalizirana raven občega. Načelo strpnosti pa je nujno vzpostaviti tudi na ravni posameznega, »za posameznika«. Ni dovolj, da je posameznik prepričan *qua* uradnik in duhovnik (kot subjekt, ki se opira na Realno obče Resnice), načelo strpnosti mora biti tako, da prepriča vse in *vsakogar*. V *Pismu* najdemo argumentacije, katerih posebnost je v tem, da so presenetljivo sodobne. Zakaj? Ker se ne opirajo na Resnico posameznika kot zastopnika Države ali Cerkve. Konstruirajo mesto, na katerem je posameznik prikazan v njegovi »posamičnosti«, v položaju, v kakršnem naj bi bil vsakdo kot posameznik, kolikor ni uradnik ali duhovnik in ki ni na mestu oblasti. Vpeljejo obliko argumenta za strpnost, ki je docela sodobna:

»Če bi zanemarili vero in bi prišlo do razlikovanja glede na telesne značilnosti, tako da čmolasi ali sivooki ne bi bili enakopravni drugim državljanom, tako da ne bi smeli kupovati in prodajati, da bi bilo zanje ukvarjanje z obrtjo prepovedano, da bi staršem odvzeli možnost vzgoje in varovanja otrok in bi bilo sodstvo zanje krivično ali nedostopno, mar ne domnevate, da bi se tedaj moral uradnik enako bati teh, ki jih poleg tega, da so preganjani, povezuje le barva las ali oči, kot tistih, ki jih je v združenje povezala vera?« (66)

50. Tj. preganjanja v smislu verskih in političnih pregonov, ideološke prisile v vseh oblikah, ne pa *nasilja*, do katerega prihaja iz najrazličnejših drugih vzrokov.

Tu velja biti pozoren na dejstvo, da ima ta položaj posameznika identiteto. Ko Locke opre argument na mesto predpostavljenega subjekta posamezne identitete, nas ne postavi v položaj *zagovornika* homoseksualk in homoseksualcev, privrženca Škotov ali zagovornika črncev, kadilcev ali nekadilcev, ljubiteljev lova v naravi ali hitre vožnje s kočijo, itd. Tam, kjer opozarja, da obstoji *poteza*, ki je lastna posamezniku (da je črno las, da ima modre oči ...), je poteza posameznika postavljena v kontekst razlike, ki jo je uvedla ločitev države in cerkve. Predpostavljena identiteta »posameznika« je *ordinary man*, izpraznjena univerzalnost in nevtralnost predstave vsakdanjega človeka, ki izključuje pomen individualnih razlik, človek je državljan, družinski človek, človek različnih posebnosti neškodljivih *navad* in podjetnik-trgovec. Locka ne zanima, ali se posameznik želi prepoznati kot Škot ali Ženska. Načelo strpnosti posamezniku zagotovi identiteto v razmerju do polja države in cerkve, *ne pa tudi obratno*. Ta posameznik je *objekt*, ki je (bil) odtujen državi in cerkvi. Identiteto razumnega *Posameznika* vzpostavlja pogled, da je posameznik objekt univerzalnosti. V lockovski perspektivi posameznik postane subjekt, katerega Resnica je, da se zmore opreti na vednost in ni podvržen partikularnemu objektu verovanja. Identiteta, ki jo vzpostavlja shematizem razuma, je univerzalizacija; *identiteta* posameznika je univerzalnost subjekta, načeloma izpraznjenega vseh partikularnih določil. Če tako ustvari perspektivo posameznika, ki je še danes videti prepričljiva, prepričljivost Millove argumentacije temelji na spoznanju, da je lahko odnos tudi obrnjen in da se identiteta posameznika nujno vzpostavlja v razmerju do identitete občega (družbe, navade, itd.).

In kot pokažejo argumenti za strpnost, ki naj bi se po Lockovem prepričanju nahajali na ravni posameznika, ki je postavljen v polje verovanja, ista izpraznjenost partikularnih določil velja tudi za posameznika v odnosu *do polja verovanja*. Tudi verujoči posameznik je ugledan kot univerzalni subjekt verovanja: resda vsak verjame v *objekt*, ki je *njemu lasten*, vendar če pogledamo, *kaj se ponavlja in vrača*, pogled univerzalnega takoj pokaže, da je *Isto verovanje kot objekt* – univerzalnost verovanja, ne njegova partikularnost, na ozadju katere se »individualnost prepričanj« izkaže za irelevantno:

»Vendar, če sledim sveti geografiji in na vso moč hitim naravnost v Jeruzalem, zakaj me tepejo, ker nisem obut v škornje ali ker grem umit in ostrižen na določen način? Ker na poti jem meso ali se hranim na način, ki je primeren za moj želodec ali zdravje, ker se tu in tam izogibam odcepom, za katere se mi zdi, da vodijo v brezna ali v trnje? Ali ker med različnimi stezami, ki so na isti poti in vodijo v isto smer, izberem tisto, ki se kaže najmanj ovinkasta in blatna?

Ker so se mi zdeli ti premalo skromni, oni preveč čemerni, da bi se jim hotel priključiti kot sopotnik? Ali morda zato, ker imam ali nimam v belo oblečenega vodiča z mitro na glavi? Če namreč stvar pravilno preudarimo, je gotovo mnogo takšnih stvari, ki so manj pomembne od teh, ki s tolikšno ostrino postavljajo drugega proti drugemu krščanske brate, ki isto mislijo o najpomembnejšem glede vere, stvari, ki jih je mogoče izpolnjevati ali opustiti, ne da bi bila pri tem okrnjena vera in odrešitev duš, če le ni praznoverja in hinavščine.» (46)

Ta argument za strpnost izhaja iz ravni posameznega. Toda ali seže do objekta, ki je lasten posamezniku?! Ali lahko posameznika, ki verjame, da *se pri veliki hitrosti prehití nujnost naključja ...*, ali nekoga, ki v upanju ljubezni verjame, *pogledala me bo ...*, ta argument prepriča, da je objekt verovanja v resnici univerzalnost, in da (v resnici) verjame v »objekt verovanja«, ne pa, *pogledala me bo ...* Če na vso moč *hitim v Jeruzalem*, ali je objekt verovanja razlog, da bom svojo pot opustil? Argument za strpnost, ki ga pripravi (zgodnja) paradigma racionalizma, tako ustvari novo subjektivnost posameznika, posameznika (pre)stavi na raven *občega posameznika*, tj. v polje Drugega. Ni posameznik tisti, ki verjame, verjame njegova obča univerzalizacija *Drugi*.

Locke je bil po več kot sto letih verskih sporov in vojn lahko prepričan: razcep se ponavlja, vedno znova, ko bi človek pričakoval, da se bodo strasti umirile, znova neogibno vznikne.⁵¹ Kako je v njem udeležen posameznik kot konkretni verujoči subjekt?! – Kajpada, *razcep* se vrača, ker posameznik vse-skozi verjame v ukinitve razcepa: v razcepu je ogroženo in odtujeno samo verovanje kot objekt; če razcepa ne bo, verjamejo najbolj goreči, objekt verovanja ne bo odtujen. Verske vojne si lahko razložimo, če domnevamo, da je za vsakega posameznika odtujitev objekta, ki naj bi si ga v verski vojni povrnil, temeljno prepričljiva; toda sedaj že vemo, Realno je, kar pokaže domneva vednosti, da razcepa subjekta ni mogoče ukiniti. Toda: če ponavljanje znamo ugledati *univerzalizirano*, lahko vidimo: vsak posamični subjekt verjame, da je njegov lastni objekt verovanja Realno; v univerzalizaciji *ponavljanja* pa je Realno, da je tisto Isto, kar se vrača, le objekt verovanja kot tak, *ki ima nepregledno vrsto zastopnikov*. V univerzalnem ponavljanju je objekt univerzalno odtujen. Torej ima subjekt

51. Ko proti koncu *Pisma* povzema svoje stališče in trdi, da »večine prepitov o veri in vojn, ki so se rodile v krščanskem svetu, ni ustvarila različnost mnenj, ki se ji ni mogoče izogniti, ampak odrekanje tolerance do drugače mislečih, ki bi jo bilo moč dopustiti...«, se neposredno sklicuje tudi na *zgodovinski spomin*: »Zgodovina priča več kot dovolj, da se je to dogajalo do zdaj, um nam kaže, da bo tako v prihodnje...« (P 69).

spoznanja univerzalne odtujitve objekta dolžnost, da ponavlja: *objekt je univerzalno odtujen* in posameznik bo uvidel, da ni tako usodno navezan na *lastni* objekt verovanja, temveč zgolj na objekt verovanja kot tak.

Abstrakcija lockovskega spoznanja je lahko tudi bolj preprosta. Kako vsakega posameznika prepričati v Realno domnevo vednosti?! Kako razcep domneve vednosti postane nekaj, v kar bo začel verjeti vsakdo?! Pač tako, da se razlog načela strpnosti, ki je Realno, v polju verovanja zgolj ponavlja. S tem se partikularni objekt univerzalizira v verovanje kot objekt. – Če univerzaliziramo, tj. ponovimo v vrsti posamična verovanja, in če se *obenem* enako vztrajno (univerzalizirano) opiramo na *domnevo vednosti* (vsakič v argumentu kakorkoli že ponovimo: »zase je vsak pravoveren«), se pred subjektom, ki se bo nujno oprl na domnevo vednosti, ker druge možnosti tako ali tako nima, nenadoma pojavil univerzalni objekt verovanja *pred* njegovimi posamičnimi zastopniki. Tam, kjer je bil prej subjekt partikularnih verovanj, se nenadoma pojavi nek *Drugi, ki ve*, da je za subjekt partikularnih verovanj nevprašljivi objekt (*hitim naravnost v Jeruzalem; nisem obut v škornje; grem umit in ostrizen*) le njegova fantazma.⁵²

Ponavljanje domneve vednosti, ki ne vidi razloga, zaradi katerega bi bil en objekt verovanja veljavnejši od drugega, se vrne kot Vednost, ki jo lahko ima o tem *razlogu* Drugi. Prednost Drugega je, da se v njem lahko prepozna vsakdo, kolikor Drugi verjame v objekt, ki je ločen od posamičnih verovanj Cerkve ali posamičnih politik Države. Drugi *loči* posameznika od posameznih verovanj cerkva in njenih vernikov ter posameznih strank in njenih privrženecv. Skratka, *Drugi* vzpostavi Dejstvo mesta posameznika v razmerju do Države, pa tudi Cerkve:

»Naj sklenemo: Zahtevamo pravice, ki so dopuščene drugim državljanom. Je Dovoljeno častiti Boga na rimsko-katoliški način? Naj bo dovoljeno tudi po ženevsko. Je na trgu dovoljeno govoriti latinsko? Za tiste, ki jim ugaja, naj bo dovoljeno tudi v cerkvi. Je doma dovoljeno upogniti svoja kolena, stati, sedeti, narediti ta ali oni gib, se obleči v bele ali črne, kratke ali dolge obleke? Zato ne sme biti prepovedano v cerkvi jesti kruh, piti vino, umiti se z vodo; in tudi drugo, kar v običajnem življenju ni z zakonom omejeno, naj ostane svobodno za sveto čaščenje katerekoli cerkve. Zaradi tega se ne sme nikomur okrniti življenja ali telesa, niti uničiti doma ali premožanja« (P 67).

52. Lacan fantazmo zapiše kot $\$ \diamond a$, tj. razcepljeni subjekt (domneva vednosti) v razmerju do objekta (verovanja), pri čemer je razmerje: razcepljeni subjekt v odnosu do objekta razmerje na isti ravni, če lahko tako rečemo, posameznega.

Tako Locke ustvari novo Dejstvo, Resnico posameznika, ki se ugleda kot Drugi, kot univerzalni subjekt. Resnica univerzalnega subjekta temelji na abstrahiranju posameznika v Drugega. Uveljavljanje načela strpnosti *do* posameznika,⁵³ ki ga mora spoštovati uradnik *qua* posameznik na mestu Države, je odvisno od uradnikove identifikacije z resnico in Resnice, ki jo vidi z mesta Drugega. Omenjeno načelo posameznik na mestu državnega uradnika mora spoštovati, če naj deluje pravna država. To mesto Drugega po eni strani konstituirajo veljavni zakoni in pravila, poznavanje in spoštovanje njihovega univerzalnega in formalnega značaja, znanje, ki je potrebno za zmožnost presoje veljavnosti za posamezne primere, itd., po drugi strani pa Drugi ni nič drugega kot zmožnost, da se nenehno zavedamo, da je *za nas* naš lastni Pogled objekt verovanja. Drugi je subjekt, ki ga konstituira *ločitev* vednosti od verovanja, in obenem subjekt določenih vedenj in verovanj. – Zato je, mimogrede rečeno, tudi pri najbolj doslednem spoštovanju načela strpnosti nujno, da so *posledice* spoštovanja načela strpnosti različno dojete, ne le zaradi različnih interesov posameznikov in njihovega »osebnega« pogleda, temveč ker je *kraj Drugega* mreža odnosov, med katerimi ni nobene univerzalne in za vsak subjekt veljavne nujnosti.⁵⁴ Načelo strpnosti je tako res stvar možnosti, ali bolje rečeno, *nemožnosti*. Toda tudi za običajnega individuuma danes velja, da pokaže strpnost, če se zmore postaviti na mesto *domneve* vednosti: strpen je posameznik, ki ne preneha privzemati mesta *subjekta vednosti*, nekega kraja, na katerem je vednost »le domneva« – domneva Resnice na mestu Drugega. Modrost, za katero se zdi, da je lastna strpnosti, ni v tem, da bi posameznik v priznavanju resnic vseh in vsakogar več ne vedel, kaj je Realno (tj. *njegova* resnica), temveč je rezultat zavezanosti posameznika *načelu*, da kot subjekt vednosti vzdrži na mestu domneve vednosti, tj. ponavlja vpeljavo razcepa, ki je pogoj, da se vrne Resnica na mestu Drugega.⁵⁵ – Locke tako pripravi mesto, na katerem si posameznik

53. Jeremy Waldron ugotavlja, da Lockov argument za strpnost prepričuje le potencialnega preganjalca, slep pa je za žrtev preganjalca. Toda tako je *danes* videti, za Locka pa je bil temeljni problem v tem, kako ustvariti pogled, ogledalo univerzalnosti, v katerem se preganjani pokaže kot žrtev.

54. »Aristotelovsko rečeno, strpnost skupaj z drugimi človeškimi zadevami sodi na področje pametnosti, *fronesis*, in možnega – ne na področje vednosti, *episteme*, in nujnega« (Močnik 1994 162).

55. V dokumentih, zlasti če je posredi kaka mednarodna človekoljubna organizacija, ki se zavzema za človekove pravice in strpnost, je mogoče hitro naleteti na Goethejev izrek, da bi strpnost morala biti le prehodnost nazora, ki mora voditi k *priznanju*. Goethe k temu dodaja še romantični pristavek, da (pravzaprav) »trpeti pomeni razžaliti« [dulden heisst beleidigen]. V imenu presežka strpnosti naj bi prišli do nečesa več kot le do stanja, v katerem en

lahko reče: *kot Drugi sem objekt univerzalnega*. Toda kaj bi Locke *qua* posameznik odgovoril na vprašanje: res je, kot Drugi verjameš v univerzalnost objekta, v kaj pa verjameš kot posameznik!? In tu bi Locke na rahlo nenavaden, a vendarle dovolj neposreden način odgovoril, da prav res verjame v *univerzalnost* objekta, nikakor pa ne v njegovo partikularnost. – Kako je mogoče, da Locke lahko uvidi univerzalno naravo verovanja, obenem pa si ne postavi vprašanja, ali objekt verovanja nemara ni tudi neodpravljlivo partikularne narave? Toda to je napačno postavljeno vprašanje. Locke seveda ve, da je objekt verovanja partikularnost, ki pa jo hoče narediti vsaj neškodljivo, tj. verjame, da je univerzalizacija pravi način, kako se kaj takega doseže; bolje je torej postaviti vprašanje, *ali verjame*, da je partikularnost na mestu objekta kot tako mogoče odpraviti; drugače rečeno, ali subjekt lahko verovanje kot objekt nekako »potisne pod črto«, da postane irelevanten? In če da, *kako* (Locke lahko verjame, da) se kaj takega zgodi?

Odgovor je moč najti tako v *Eseju o človeškem razumu* kot v *Pismu o toleranci*. Poglejmo najprej nenavadnosti, ki smo jih že omenili in danes v *Pismu* delujejo nekako *tuje*.

V angloameriškem svetu v tem času najbolj razširjena zgodovinska interpretacija *Pisma o toleranci* M. Cranstona v skladu s svojo metodo tudi v razlagi *mej strpnosti* po eni strani opozarja, da je ton *Pisma* povsem drugačen od tistega v zapiskih za Shaftesburyja; *toda kljub temu*, trdi Cranston, Locke v *Pismu* postavi natanko take meje strpnosti kot v teh zapiskih in enake tistim, ki jih kasneje potegne na dan, ko je odklonil, da bi načelo strpnosti veljalo tudi za katolike (Cranston 1987, 109). To lahko implicira, da so Locka k temu, kako postavi meje strpnosti, vodili izključno »zgodovinski« in ne filozofski razlogi. Cranston piše, da Locke našteje »štiri razrede religioznih družb« [societies] (ibid.), ki jih uradnik lahko prepove, tj. jih ne sme tolerirati – meje strpnosti naj bi torej bile postavljene po načelu »ločitve države od cerkve«. Te štiri *religiozne družbe* naj bi po Cranstonu bile naslednje: prvič, to so cerkve, ki zagovarjajo »nauke, ki so sovražni in nasprotni človeški družbi ali dobrim pravem, potrebnim za ohranitev civilne družbe« (62); drugič, so cerkve, »ki sebi in

posameznik drugega »le prenaša«. Ta presežek načela strpnosti si subjekt lahko razloži v humanistični maniri: obstoji Resnica občečloveškosti, torej je res, vsakdo zasluži priznanje; lahko si ga razloži moralistično: ne *spodobi* se, in nepravilno je, da bi razžalili Resnico, torej je res, da vsakdo zasluži spoštovanje. Toda če je cena »spoštovanja« in »priznanja«, da se subjekt zavrže kot domneva vednosti, se ne gre čuditi, ako se domneva hitro vrne kot nestrpnost »moralnega zgražanja«.

ljudem iz svoje sekte prisvojijo kako posebno predpravico, nasprotno civilnemu pravu in zakrito pod tančicami varljivih besed»; tretjič, to so cerkve, pri katerih vsakdo »s samim dejanjem posvetitve v to cerkev prestopi pod okrilje drugega vladarja, kateremu je dolžan poslušnost« (63). – Zadnji dve naj bi bili tu zato, ker sicer v abstraktni obliki, a vendar dokaj neposredno pripravljata razlog, na podlagi katerega je mogoče odtegniti strpnost katolikom (Cranston 1987, 109). In zadnja (četrta) religiozna združba se nanaša na individue, na ateiste. Cranston pojasnjuje, da je »to v našem svetu morda videti nenavadno, a Locke je bil v kar največji meri človek svojega časa v mišljenju, da ljudje, ki ne verjamejo v Boga, ne morejo biti zavezani prisegam, in za Locka, ki je bil skozi in skozi kontraktualist, nobena varna družba ljudi ne more obstajati brez veljavnih priseg in obljub« (ibid.). – Poanta razlage, ki Lockovo postavitve mej strpnosti v popolnosti zvede na zgodovinske razloge, ima manjšo, a za razumevanje zgodovinskih teksta pomembno napako. Ne odgovarja na vprašanje »filozofskega« zastavka; zakaj Locke ni ostal kar pri zapiskih za Shaftesburyja?! Kakor da so meje strpnosti, kot jih postavlja Locke, danes *ali v celoti nepertinentne* (kdo bi danes prepovedal *prav* katoliško cerkev; kdo še danes *lahko* verjame, da bi bilo treba ateiste prepovedati), *ali pa so* nekatere druge *tako samoumevne* (če so človekove pravice nekaj obče sprejetega, ali danes ne verjamemo, da država nima pravice prepovedati mnenj, ki so družbi človekovih pravic povsem nasprotna; ali danes ne verjamemo, da je *obljuba* temelj pravne države in da je pravično odstaviti politika, ki mu dokažejo, da je lagal in zavajal ljudi ...), da so lockovske meje strpnosti lahko le še zgodovinski relikv. Lockovski objekt je po eni strani tako tuj, da niti ne potrebuje razlage, po drugi pa tako samoumeven, da bi sama razlaga objekt že potujila.

Meja predpostavlja rez, a vprašanje je, kako dojeti rez meje strpnosti. Cranstonova razlaga sugerira, da v omenjenih štirih točkah obstaja delitev: tri prepovedi zadevajo religiozne skupnosti, ena pa skupino posameznikov. Ta interpretacija je prekratka. – Ne razloži (v četrti točki), zakaj je ravno ena religiozna združba, ki ni združba, temveč so posamezniki, ki jih je treba prepovedati. – Ne razloži (v tretji točki), zakaj je za državo tako pomembno, da vernik ne verjame *izključno* svojemu verskemu poglavarju. Ne razloži (v drugi točki), zakaj Locke razlog za prepoved religiozne združbe, ki bi »ljudem iz svoje skupnosti prisvojila kako posebno predpravico«, najde prav v nauku, »da se ni treba držati nobene obljube, dane heretikom« – zakaj ni dovoljena strpnost do take predpravice. In ne razloži (v prvi točki), na kaj se Locke opira, ko tako odločno prepove religiozne skupnosti, ki poučujejo »nauke, ki so sovražni

in nasprotni človeški družbi ali dobrim nravam, potrebnim za ohranitev civilne družbe«, da si celo drzne domnevati: »Navadno nobena sekta ne zblazni tako zelo,⁵⁶ da bi sodila, da je treba kot verske nauke učiti to, kar očitno spodkopava temelje družbe in je zato predmet obsojanja vsega človeškega rodu...« (P 62). Kako Locke ve, da je nekaj lahko predmet presoje *vsega* človeškega rodu, kaj avtorizira njegovo domnevo, da *obstaja* presoja o tem, kdaj bo neka verska skupnost dosegla »veliko stopnjo norosti«, *kdo* lahko ve, kaj so temelji družbe!? Kako karkoli *postane* očitno!?

Kot vseskozi, tudi tu izhajamo iz *domneve vednosti*. – Ali obstaja kakršnakoli meja, ki povezuje vse štiri točke prepovedi strpnosti? Ko Locke utemeljuje štiri točke prepovedi, ko torej utemelji zapoved ne-strpnosti, razlog, na katerega se sklicuje, ni posameznik. V tekstu velikokrat ponovi, da niti Bog in še manj kdorkoli drug ne more biti na mestu razloga nestrpnosti. Kdo je torej lahko razsodnik, kaj je lahko razlog ne le strpnosti, marveč tudi nestrpnosti? – Najmanj, kar je treba domnevati, je domneva o človeku kot razumnem bitju, ki je kot individuum mesto vednosti. V polju občega (države) je uradnik razumni posameznik, za katerega se predpostavlja, da ravna na podlagi vednosti in zastopa mesto vednosti. Uradnik je domneva vednosti, ki jo natanko kot domnevo ukine poseg neposrednosti verovanja. Toda ločitev vednosti in verovanja *ne bo imela izgledov za preživetje*, če polje verovanja obvaduje negotovost. Zato je dolžnost domneve vednosti, da prepove vsako obliko verovanja, za katero se zdi, da ukinja gotovost v polju verovanja. – Ali drugače rečeno, uradnik ali posameznik kot *subjekt*, za katerega se predpostavlja, da *ve*, se lahko konstituira in obstane, če bo obstajala gotovost *subjekta*, za katerega se predpostavlja, da *verjame*.

Če je rez, ki utemeljuje vse štiri prepovedi, rez med predpostavljeno vednostjo in verovanjem, ki *mora* biti kraj gotovosti, smo pridobili razlago, ki poveže vse štiri točke mej strpnosti. Vse temeljijo na prepovedi, ki je sama utemeljena zgolj na eni zahtevi: *zahtevi verovanja*. (1) Prvo mejo postavlja zahteva, da država prepove nauke in religiozno skupnost (Drugega), ki ne verjame, da obstojijo *nauki*, ki so veljavni za vse ljudi in v katere tudi vsi verjamejo kot v absolutni temelj obstoja človeške družbe. Država ne more biti strpna do *Drugega*, ki ne verjame, da obstoji univerzalni objekt verovanja. (2) Drugo mejo postavlja zahteva, da država prepove nauke in religiozno skupnost (Drugega), ki ne verjame, da obstoji *univerzalnost obljube*, tj. veljavnost *vseh*

56. [arrive to such a degree of madness]

obljub. Verovanje (obljuba) zavezuje subjekt, toda če naj bo verovanje (obljuba) v družbi ljudi mesto gotovosti, mora biti verovanje *objekt* univerzalnega verovanja – kar je mogoče le, če ni univerzalni objekt svobodne interpretacije (Drugega). V polju verovanja ni nobene predprave verovanja, ki bi lahko izključila univerzalno veljavnost vseh verovanj. (3) Tretjo mejo postavlja hrbitna stran predhodne zahteve, namreč prepoved religiozne skupnosti (Drugega), ki verjame, da obstaja *Ene* obljuba (Verovanje), ki zagotavlja pred-vednost v polju verovanja in tako razpolaga z interpretacijo vseh možnih verovanj. V primerjavi s tem Verovanjem vse nadaljnje obljube (verovanja) postanejo partikularni objekt, dostopen vednosti, zato subjekta v primerjavi z Verovanjem ne zavezuje. Mesto interpretacije vseh nadaljnjih obljub-verovanja ni subjekt, ki obljublja, temveč Drugi Ene-obljube-verovanja. Država ne more biti strpna do tega Drugega, ki univerzalno vzeto *ne verjame* v veljavo *vsake* posamezne obljube, ki jo je dal subjekt. Verovanja si niti subjekt niti Drugi ne moreta prisvojiti ali izčrpati, obstoji lahko le v univerzalnosti veljave vsakega verovanja. (4) Četrta meja strpnosti je homologna prvi, le da prepoved ne zadeva Drugega, temveč subjekt: v skladu z načelom strpnosti velja prepoved *subjekta*, ki ne verjame, da obstoji Bog, katerikoli že; tako kot v prvi točki, je prepovedan zastopnik manka univerzalnega objekta verovanja.

Vse štiri točke je mogoče povzeti v dva sklepa, v *dve meji strpnosti*: prvič, država ne more biti strpna do subjekta občega, ki izraža verovanje, da ni mogoča nikakršna univerzalnost verovanja, tj. ki zanika, da je verovanje lastno vsem in vsakemu posamezniku; univerzalnost verovanja je pogoj, da razumni posameznik postane subjekt. Drugič, država ne more biti strpna do subjekta posameznega, ki verjame, da ni objekta verovanja; posameznik, ki je objekt verovanja, je Realno obstoja civilne družbe.⁵⁷ Drugače rečeno, načelo strpnosti temelji na razumnem posamezniku, ki je subjekt *univerzalnosti* verovanja in obenem *objekt* verovanja.⁵⁸

57. Seveda ne bomo povedali nič novega, če rečemo, da obstoj kulture in pravne države temelji na tem, da je vsak posameznik *objekt* verovanja, tj. subjekt, za katerega je upravičena domneva verovanja. Vsakomur je jasno, da je domneva verovanja pogoj pravnih razmerij (»načelo dobre vere in poštenja«), pogoj družbenih razmerij in pogoj medosebnih razmerij.

58. Ali, kot na kratko zatrdi Locke: »Nikakor ni mogoče tolerirati tistih, ki zanikajo, da Bog obstaja. Nobena dana beseda niti pogodba niti prisega, kar so vezi človeške družbe, namreč ne more biti sveta in trdna za ateista; če kdo taji Boga, čeprav le v mislih, vse to propade« (P 64). - Poanta dvojice druge in tretje točke meje strpnosti seveda ni v tem, da bi Locke iz območja strpnosti izključil katoliško cerkev zato, ker so se nekateri katoliki prav takrat izkazali s preganjanjem. Gre za precej več: človeška družba, ki je utemeljena na predpostavki

Toda kako si razložiti mejo strpnosti? – Zato, da bi domneva vednosti lahko postala vednost, se mora ločiti od same sebe in narediti preskok v drugo polje, v polje verovanja. *Ni razsodnika*, ki bi vedel; zato je način, kako *nihče, ki ve*, do vednosti pride, ta, da transfer vednosti v polje verovanja vednost skrajša za domnevo. V transferni skrajšavi⁵⁹ se domneva vednosti vrne kot Resnica. – Resnica transferja, ki jo je razkril zgodnji racionalizem, je specifična. Pozorni moramo biti na univerzalizacijo, ki je izvedena v prvi točki prepovedi: »nauk« ali »mnenje«⁶⁰ sta univerzalizirana v univerzalni objekt verovanja – poanta ni v tem, da bi obstajal ta ali oni nauk, to ali ono mnenje, v katero vsi ljudje verjamejo; obstojijo *nauki, mnenja*, v katera vsi verjamejo, ker na njih temelji človeška družba. Skratka, obstoji univerzalni objekt verovanja. Poanta četrte točke prav tako ni v tem, da bi obstajal en Bog, ki bi bil edini pravi Bog; tudi muslimanski, judovski itd. Bog je pravi Bog, tudi muslimani, judje itd. verujejo, niso ateisti. Toda mesto Boga kot univerzaliziranega objekta verovanja prav tako potrebuje transferno skrajšavo, sedaj v polje vednosti: subjekt *ve*, da Bog obstaja. Ponovitev: krščanski, judovski, muslimanski itd. bog potrebuje transferno skrajšavo, ki ni verovanje, je univerzalizirana vednost: *Bog je*. Le zato, ker *vem*, da Bog je, ima verovanje Realno eksistenco. – Racionalizem tako razkrije, da je v transferju nujno na delu univerzalizacija. Subjekt se zateče v transferno skrajšavo, z univerzalizacijo vednosti v univerzalni objekt verovanja naredi preskok, zaslepitev vednosti – prekine ponavljanje domneve vednosti in v nezvedljivosti transfernega preskoka se tisto, kar je bilo prej domneva vednosti, vrne kot Resnica. Domneva je v transfernem preskoku ukinjena v Vednosti (Resnici).

Poanta Lockove kritike katoliške cerkve, ki se zdi najbolj zgodovinsko določena in pogojena, je najbolj izven svojega časa: transferni preskok je za subjekta neprekoračljiv, je absolutna meja subjekta in je nenazadnje tudi razlog, ki utemeljuje načelo strpnosti. Subjekt, ki se opredeli kot objekt verovanja v Drugega, je ni prekoračil, saj je do verovanja prišel natanko preko absolutne nedostopnosti mesta Drugega, kamor postavlja Boga. – Lockova kritika strogo

razumnega posameznika, ne more biti strpna do prepričanja, ki univerzalno ukinja pogoj možnosti, da je kot posameznik *subjekt* verovanja. Ta pogoj možnosti verovanja je *domneva* verovanja. Ni objekta, ki bi lahko bil razlog za ukinitve subjekta domneve verovanja. Le univerzalnost verovanja lahko vzpostavlja gotovost, da je posameznik subjekt verovanja, subjekt univerzalne pravice »svobode vesti«.

59. Pojem je uvedel Mladen Dolar v tekstu »Sofist, ali o transferju«, *Problemi* 4-5/1993, Ljubljana, str. 41-58.

60. V lat. verziji *dogma*, v angl. *opinion*.

vzeto nima nič s katoliško cerkvijo, koncept je še danes enako veljaven kot takrat, ko je bil narejen. Locke trdi: na mestu Drugega je lahko le Bog; človek ali skupnost ljudi si sicer lahko zamišlja, da je ali so na tem mestu Drugega, toda mesto, na katerem je ali so, je kljub temu mesto subjekta, ki se je opredelil kot objekt Drugega. Če si papež (Pij V.) domišlja, da je na mestu Drugega in da zato lahko tiste, ki vanj verjamejo, *če hoče*, odveže priseg in obljub, s tem ukinja verovanje kot tako, kar je za subjekt nekaj nemožnega in neukinljivega. Subjekt, ki *je* domneva vednosti, nujno verjame v Resnico (verovanje), zato mora biti *posameznik* resnici svojega verovanja univerzalno zavezan; verovanje v Resnico je pogoj vednosti in univerzalnost verovanja je pogoj Realnega civilne družbe (pravne države).

Lockove meje strpnosti imajo mejo, ki je bila v tistem času videti veliko manj »zgodovinsko določena«, danes pa se zgodovinarju zdi, da jo mora posebej interpretirati: nakazuje jo izključitev ateistov iz univerzuma verovanja. Prepovedati je treba subjekt, ki ni *subjekt, za katerega se predpostavlja, da veruje*. Težava prepovedi ateistov je seveda v tem, da se prepoved tistega, kar prepoveduje, sploh ne dotakne, ker *subjekt za katerega se predpostavlja da veruje*, kajpada ni kak posameznik: je *objekt* verovanja kot tak, univerzalno zagotovilo, da verovanje ima objekt, tj. da je Realno. Kar Locke izključuje z izključitvijo ateistov, ni izključitev posameznikov, temveč izključitev zastopnikov dejstva, da se verovanje nujno opira na partikularni objekt, ali bolje, da verovanje *je* nedeljivi preostanek⁶¹ vednosti, ki je pogoj subjektivacije. Utelesenje subjekta strpnosti, ki bi ga dobili z univerzalno udejanjeno prepovedjo partikularnega objekta verovanja, je na primer *Terminator*: univerzalizirani avtomatizem vednosti. Locke se dobro zaveda partikularnosti objekta verovanja, *a verjame v njegovo univerzalno naravo*; in kaj lahko bolje utemelji univerzalno naravo objekta verovanja kot njegov zastopnik, ki predstavlja, kot bomo videli, univerzalizacijo elementov strukture subjektivnosti, ki so razlog transferne skrajšave. Locke lahko verjame, da univerzalnost objekta gre zelo daleč, obseže vse vrste objektov verovanj (razen enega) in da samo univerzalizacijo lahko razloži in najbolj utemeljuje prav univerzalnost določil, ki jih ima objekt verovanja, tj. Bog.

Tu je treba poseči po *Eseju o človeškem razumu*. Esej, ki se ukvarja z naravo človekovega spoznanja, predpostavke Boga takorekoč ne potrebuje. Locke se ukvarja z objektom spoznanja, za kar, to dovolj zgodaj pove, potrebuje le

61. Prim. Slavoj Žižek: »'Nedeljivi preostanek' I. in II., *Problemi* 3 in 4-5/1995, Ljubljana.

predpostavko objekta, tj. Pogled kot tak: je *bel papir*, objekt, ki je *praznina brez znakov*. Pa kljub temu na nekem mestu vpelje Boga na način, ki pokaže, da je Bog za Locka prava transferna figura. Bog je »večni, vsemočni, dovršeno modri in dobri« *Drugi (another)*.⁶² Bog je transferna garancija vseh univerzalizacij, ki so zagotovilo transfernega preskoka v verovanje: je *eternal*, neskončen in večni (tj. skrajšava bodisi prostora bodisi časa), *omnipotent*, vsemočan (skrajšava moči, ali drugače, prisile, ali še drugače, uživanja), *perfectly wise*, dovršeno moder (skrajšava vednosti, kjer preostane le verovanje) in *good*, dober (pokrajšanje vseh prejšnjih skrajšav). Zgrešenost prepovedi ateistov je enaka zgrešenosti prepovedi objekta v vsakršni, kot bi rekel Locke, tiraniji: partikularnosti objekta ni moč odpraviti s prepovedjo. Sprevid univerzalizacije in s tem tudi lockovskega načela strpnosti je torej v tem, da univerzalizacija verovanj sicer razkrije vsa partikularna verovanja kot fantazmo ($\$ \hat{\phi} a$), razstavi verovanje v partikularni objekt; toda univerzalizacija vzpostavi in je zavezana mestu Drugega – ki ga Locke v transferni skrajšavi postavi na mesto partikularnega objekta ($\$ \hat{\phi} A$). Ali drugače, zgodnje racionalistični racionalni subjekt se opredeli kot objekt univerzaliziranega Drugega ($a \hat{\phi} A$). Ko razstavi verovanje v partikularni objekt, obenem sestavi fantazmo Vednosti, tj. vednost kot univerzalnega objekta verovanja, za katerega je videti, da odpravlja *vsako* partikularnost, razen *Ene* (ki pa »ni« partikularnost).

Pot, na katero se poda spoznavni subjekt, predpostavlja, da bo začetni prazni Pogled, objekt kot zgolj predpostavka, v dedukcijah idej in z napredovanjem spoznanja ukinjen. Med vednostjo in verovanjem obstaja oster prelom, toda sam prelom je nepomemben, ni del strukture. Kako je kaj takega mogoče verjeti? Kako je mogoče, da je za Locka sprejemljiva predstava, da spoznavni subjekt (epistemologija) lahko verovanje »potisne pod črto« in naredi »neškodljivo« partikularno naravo objekta? Del odgovora nakaže sam Locke, z vmestitvijo Boga kot mesta Drugega, ki zagotavlja, da sta prostor in čas skrajšana v univerzalizacijo: neskončnost. Najbrž ni nepomembno, da tako predstavo prostora in časa podpira sočasni nastop Newtonovske paradigme, v kateri prostor in čas sicer nista neodvisni kategoriji, vendar druga drugi nista pogoj, tako kot (v

62. Cel stavek je naveden v op. 30. Veliko komentarjev se ukvarja z Lockovo pojmovno »nedoslednostjo«. Mi se prej nagibamo k obratni interpretaciji; na tem mestu je denimo natančen: dobesedno zapiše, da je Bog drugi, *another*, ki vzpostavlja odvisnost tistega, kar je »being«. – Naslednji stavek transfer na Boga podkrepi: ta »being«, če malo razmisli, hitro lahko uvidi, da tisto, kar je *podrejeno*, *končno* in *odvisno*, zavezuje obveza poslušnosti temu, kar je »supreme and infinite« (E IV.XIII. 4: 359).

narovoslovju) od Einsteina dalje. Realno verovanja zagotavlja transferna skrajšava v Prostor in Čas božjega zakona, v katerega subjekt »neposredno« verjame, ker je učinek sporočanja posebnih transfernih objektov: »luči narave« in »glasu razodetja«, medtem kot je objekt civilnega zakona *le domneva*; civilni zakon je namreč zakon *mnenja* ali *ugleda* (E II:XXVIII:7-8: 475). Če potek Časa ni pogoj razsežnosti Prostora in obratno, je najbrž verjetna predstava, da *bo nihče, ki ve*, subjekt Pogleda, v poteku Časa nekako odpravljen (v slabo neskončnost, rečeno s Heglom), torej da ravno ne bo več *nihče, ki ve*. In obratno, da *predpostavka* nične točke Časa – recimo da jo uteleša po Lacanu drugi privilegirani objekt: *glas*, tj. »glas razodetja«, glas, katerega lastnost je razteznost v času, in njegova transferna skrajšava, »glas razodetja« –, ko je Čas postavljen v Prostor Pogleda, nekako postane nepomembna in je subjekt popolnoma upravičen, da jo ne neha potiskati v nezavedno, ali bolje, da jo nezavedno ohranja. – Za subjekt hkrati obstajata tako Prostor kot Čas, a natanko njuna pogojenost je strašljiva: lahko obstaja univerzalnost Pogleda in je »Čas pogleda« izključen, če pa obstaja univerzalnost Časa, je izključen »Pogled časa«. Lockova transferna predstava Boga uvede kar največji odmik od objekta, kar najbolj odmakne možnost njegove bližine. Izključeni Pogled »objektivne realnosti« racionalnega subjekta se tako vrača le po ovinku, denimo skozi ti. fenomen dvojnika, ki nastopi z razsvetljenstvom. Objekt se lahko prikaže le v metafori, v kateri sovpadeta in se na isti ravnini pojavita »Pogled časa« in »Čas pogleda«. Groza, ki jo s seboj prinaša objekt verovanja, nastopi, če se »v času« *obenem* pojavi še Pogled, kot če bi se subjekt Pogleda zagledal v ogledalu: »V ogledalu lahko vidimo le svoje oči, ne moremo pa videti pogleda kot objekta. Toda zamislimo si, da bi, denimo, videli, *kako naša zrcalna podoba zapre oči* – s tem bi pogled kot objekt nastopil v zrcalu, zadobil bi eksistenco« (Dolar 1994 93).

Transferna figura Boga, ki je imaginarna reprezentacija manka subjekta (»podrejene, končne in odvisne« biti), zagotavlja gotovost, ker *kar najbolj odmakne* objekt verovanja. V tej ločenosti je verovanje nezavezano vednosti, in obratno, vednost postane neodvisna, zadobi neodvisnost. – Toda Lockova opredelitev Boga in njegova umeščenost v transfer pokaže, da ni upravičen očitok Locku, češ da bi *moral* verjeti, da lahko volja neposredno vpliva na verovanje (Waldron 1994). Prepričanje, ki naj bi bilo protestantsko, da z voljo ni mogoče vplivati na verovanje, ima oporo v transferju, v transferni opori Boga in njegovem objektu (luč narave, glas razodetja), ki je edini lahko razlog verovanja. In še več, Locke ni tako naiven, da ne bi verjel, da bi bil človek tako popolnoma »nespameten«, da se ne bi mogel v kaj tudi »prepričati«. Tako npr.

pravi, da tisti, ki verjamejo, da »gospodstvo temelji na milosti«, to pa se kajpada »steče v priznavanje lastnine nad vsemi stvarmi pristašem tega načela«, seveda »sebi ne bodo škodovali do te mere, da ne bi verjeli in izpovedovali, da so resnično pobožni in pošteni« (P 63). Težava Lockovega (in deloma tudi Millovega) pojma prisile je najbrž povsem drugje, namreč v tem, da je prisila takorekoč odpravljena v polje Drugega, v polje vednosti, kar pušča nedomišljen koncept prisile v navezavi na »posameznika«.

A ob tem ne kaže pozabiti, da je transferni razcep, ki ga najbolj na kratko izrazi Lacanov koncept »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«, razlog, na katerem Locke utemelji načelo strpnosti. Locke bi svoj zagovor strpnosti lahko poimenoval kar »o svobodi verovanja«, toda zato, ker je temelj svobode verovanja ohranjanje nedotakljivosti *domneve* verovanja. Nikogar ni, ki bi si polje verovanja lahko prisvojil in ga s tem ukinil. Koncept transferja tako lahko razloži, kako je *domneva* verovanja, ali drugače, svoboda verovanja, pogoj *vednosti*. Ukinjanje posameznika kot subjekta vednosti se začne s prepovedjo *domneve* verovanja.

... vednost domneve ...

Na tem mestu ne moremo obravnavati številnih implikacij, ki za načelo strpnosti izhajajo iz knjige J. S. Milla *O svobodi*. Poskušali bomo pokazati, da Millov argument za strpnost temelji na spoznanju in priznanju, če lahko tako rečemo, *vednosti domneve*. Trdimo, da Mill zagovarja naslednjo tezo: prav zato, ker je domneva pogoj vednosti, je treba v polju vednosti obvarovati obstoj domneve, tj. vednost ohranjati v zgati verovanja.

Za Milla tisto, v kar je Locke vlagal vse svoje napore, namreč ločitev države in cerkve v dve ločeni področji, v polje vednosti in v polje verovanja, ni več vprašanje. Cerkev je svobodno in prostovoljno združenje, kot bi rekel Locke, in ločitev ne predstavlja več težav, ker je protestantizem sprejel prepričanje, da je vsak posameznik subjekt odločitve glede lastnega religioznega prepričanja. »Protestanti vsaj v teoriji menijo, da mora odgovornost za izbiro religije nositi vsak zase in da je zato ni mogoče preložiti na učitelje« (Mill 1994 69). Predmet njegove razprave je »državljska ali družbena svoboda, narava in meje legitimne oblasti družbe nad posameznikom« (37). In za Milla je samoumevno, da je država polje vednosti. Predpostavlja se, da v polju političnega šteje

argument in ne verovanje. Kot ugotavlja nek komentar, je vrednost »individualnega razsojanja ... v obstoječi morali že latentno priznana, ker jo implicira izvajanje religiozne strpnosti in svobodnih institucij« (Edwards 1988 108).

Uvodni del razprave prinese tudi presenetljivo trditev, da je cilj razprave »podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom« (Mill 44), ti. *načelo škodovanja*⁶³ [harm principle], ki pravi, da

»je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo delovanja kateregakoli svojega člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na kateremkoli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo oškodovanje drugih ljudi« (ibid.),⁶⁴

Ker je očitno, da je načelo zelo splošno in da obenem tekst, ki načelo utemeljuje, vsebuje vrsto argumentacij, ki kažejo v različne smeri, se zdi logično vprašanje (ki se kar naprej postavlja), ali Millov zagovor svobode res temelji na enem načelu, ali, če smo bolj prizanesljivi, kako videti enotnost načela. V kakšni povezavi sta »svoboda«, ki naj bi bila predmet Millove razprave, in načelo strpnosti.

Načelo škodovanja naj bi bilo politično načelo; nanaša se na državo in družbo. Tako kot Lockov zagovor strpnosti, v katerem se moč države opira na moč prisile, tudi načelo škodovanja izhaja iz temeljne predpostavke, da je polje države polje moči. Namen načela je omejiti moč države, začrtati mejo, do koder lahko seže upravičena uporaba moči državne prisile. A če še naprej vztrajamo na primerjavi, smo lahko presenečeni. – Kakšen razlog ga utemeljuje? Kako razumeti razloga načela škodovanja? Edini cilj, ki opravičuje izvajanje moči nad posameznikom, pravi Mill, je zaščita posameznika, ali bolje, njegova samozaščita. Toda zakaj je samozaščita potrebna? Kaj načelo ščiti? Seveda odgovora ni težko najti: načelo ščiti posameznikovo svobodo, razlog načela je svoboda posameznika. Vprašanje torej je, kako je lahko svoboda kakorkoli razlog. Kako je lahko svoboda načelo?

63. Prim. Joel Feinberg (1973); H. J. McClosky (1974); Anthony Ellis (1984); Joel Feinberg (1983).

64. V tekstu je še več formulacij, npr.: »Edina svoboda, vredna tega imena, je svoboda, da stremimo k svoji lastni dobrobiti na sebi lasten način, vse dokler s tem ne poskušamo drugih prikrajšati za njihovo blaginjo ali jih ovirati v prizadevanju, da bi jo dosegli« (47).

Tu smo lahko pozorni na dejstvo, da Mill v tekstu takoj opredeli domeno svobode (prvič, »notranje področje zavesti in zahteva svobode vesti, svoboda misli in občutkov, brezpogojna svoboda mnenja in naziranja...«; drugič, »svoboda okusov in stremljenj...«; tretjič, »svoboda združevanja med posamezniki...«; (Mill, 46-47) – toda te opredelitve niso argument. So nekaj, kar naj bi spoštovala vsaka družba, ki po Millovem mnenju želi biti svobodna, toda kot rezultat argumentacije. Razlog, ki iz svobode ustvari pojem, v katerega subjekt mora verjeti, niso definicije svobode.

Lahko se spomnimo, da Jeremy Waldron v razpravi o Lockovem argumentu za strpnost »jedro« njegovega argumenta locira v trditev, da po Locku »obstaja nepremostljiva vzročna vrzel med prisilnimi sredstvi in verskimi cilji – vrzel, ki je ... omejena z naslednjima dvema predpostavkama: 'Prisila učinkuje na voljo' in 'Na prepričanje volja ne more vplivati'« (Waldron ...). V nadaljevanju pokaže, da preganjalec lahko vpliva na »kontekst« življenja, v katerega je postavljena žrtev, tj. da preganjalcu ni treba nujno z neposredno prisilo države vplivati na voljo ljudi, da bi vplivali na njihova verovanja. S tem proti Locku obrne natanko *izhodiščni uvid Millovega* argumenta. Mill namreč trdi, da ima država na voljo veliko bolj učinkovita sredstva prisile, kot je tiranija uradnika, in to je »tiranija večine«, »tiranija prevladujočega mnenja«:

»Razmišljujoči ljudje so kmalu doumeli, da takrat, kadar je tiran družba sama – torej družba kot kolektiv, dvignjen nad ločene posameznike, ki jo sestavljajo – njena sredstva za ustrahovanje niso omejena izključno na dejanja, ki jih lahko stori s pomočjo političnih funkcionarjev. Družba lahko ...izvršuje družbeno tiranijo, ki je bolj grozljiva od številnih oblik političnega nasilja, ker pušča navzlic temu, da je navadno ne podpirajo tako skrajne kazni, manj izhodov za beg, ker prodre precej globlje do življenjskih podrobnosti in zasužnji samo dušo. Zato ni dovolj, da se zavarujemo zgolj pred tiranijo uradnikov, na enak način se je treba zavarovati tudi pred tiranijo prevladujočega mnenja in občutenja, pred prizadevanji družbe, da bi s sredstvi, drugačnimi od državnih kazni, vsilila svoje lastne ideje in prakse kot pravila obnašanja vsem ...« (Mill 40).

Mill seveda ne trdi, da država s prisilo vpliva na voljo, *volja pa neposredno na verovanje*. Trdi, da država in druge institucije v družbi lahko naredijo ovinek okrog grobih prisilnih sredstev in pričnejo uporabljati institut *prevladujočega mnenja*, ali drugače rečeno, daleč bolj učinkovito sredstvo za doseganje svojega cilja je dejstvo, da je vsak človek subjekt verovanja. *Voljo*, kot Mill pove že v prvem stavku svoje razprave (37), lahko država in družba brez težav pustita ob

strani. Vsak priseben ali manj priseben oblastnik katerekoli vrste dobro ve, da je akademska diskusija odveč in hladnokrvno si lahko reče: »Če vplivam na prevladujoča mnenja, neposredno posegam v polje verovanja«. – Resda se moč države opira na prisilo, toda še močnejša *opora prisile* je prevladujoče mnenje. Tu se začne Millov argument za strpnost: v ugotovitvi, da je prevladujoče mnenje nujno prisila, toda prisila, ki ne verjame v nujnost lastne prisilnosti.

Težava ni v tem, da posameznik *verjame* v lastno resnico. »Da bi uravnavali svoje obnašanje, smemo in moramo predpostavljati, da je naše mnenje resnično, in nič več od tega ne storimo, kadar zlim ljudem prepovemo, da bi izpridili družbo z razširjanjem nazorov, ki so po našem mnenju neresnični in škodljivi« (52). Toda njegovo »mnenje je, da s tem predpostavimo precej več«. Posameznik nujno predpostavlja obstoj Resnice, ali drugače rečeno, verjame v *lastno* resnico. Prisilna narava verovanja se kaže skozi utajitev neuniverzalnosti lastnega mnenja: vsakdo prav dobro ve, da ne more biti njegova lastna resnica že kar »vsa resnica«, pa vendar *verjame* ...: »In četudi vsakdo zase prav dobro ve, da je zmotljiv, se zdi le redkim nujno sprejeti kakšne ukrepe proti temu ali pa vsaj predpostaviti, da je lahko katerokoli mnenje, o resničnosti katerega ne dvomijo, eden od primerkov zmote, h kateri so po lastnem priznanju nagnjeni« (51). *Meja strpnosti*, ki jo je Locke začrtal v polju države in vednosti, je sedaj v samem posamezniku in se opira na razcep subjektivnosti v vednost in verovanje. Meja strpnosti izhaja iz dejstva, da posameznik niti ne ve, da bi lahko bilo njegovo prepričanje nemara zmotno. Ta meja strpnosti ne izhaja iz njegovih takih ali drugačnih moralnih načel, prej obratno, čim bolj verjame v Resnico svojih načel, tem manj lahko ve, *če ni pripravljen sprejeti kakih protiukrepov*, ali bi morda kak drug razumni posameznik lahko upravičeno ne menil drugače. – Kakšen bi lahko bil protiukrep? Ali bolje, kdaj posameznik lahko verjame, da je potrebno sprejeti kak protiukrep?

Ni treba, da bi verjel v »svobodo« posameznika. Dovolj bo, če bo verjel, da je njegova *vednost* morda le *domneva*, denimo da bo verjel, če Mill zapiše: »Naše *mnenje* si ne zasluži, da bi ga imenovali *vednost*, dokler nismo šli prostovoljno ali po volji drugih skozi enak duhovni proces, kakršnega bi od nas zahtevalo dejavno polemiziranje z nasprotniki tega mnenja« (74-75; podč. J. K.). Če pa ta izjava ne bi zadoščala, jih ima Mill, podobno kot Locke, na zalogi celo zbirko. Tu bi lahko postopali kot v primeru Lockovega zagovora strpnosti in skozi tekst v podrobnosti dokazovali tezo, da Millov razlog načela strpnosti prav tako v vsakem primeru doseže cilj: razcep subjekta v vednost in verovanje – čeprav ni nujno, da bo subjekt obenem zares začel verjeti v tisto, kar je *Millov* objekt verovanja.

Če *razumni posameznik* ne bo več verjel, da je sredstvo za odpravo zmotljivosti resnice lahko nekakšna *nadresnica*, ki bi vendarle dosegla Resnico, bo morda prišel verjeti, da je edini protiukrep, kako naj se vzpostavi kot *domneva vednosti*, soočanje različnih vednosti, ki jih kot vednost ohranja prav polje domneve. Mill večkrat nazorno pove: edini način, kako se domneva vednosti lahko vrne kot resnica vednosti, je *ponavljanje* v polju soočanja resnic: »Neomajna navada človeka, da popravlja in dopolnjuje svoje lastno mnenje, primerjajoč ga z mnenjem drugih, je – ...- edina trdna podlaga za to, da se upravičeno zanesemo nanj« (53).⁶⁶ Razumni posameznik je domneva vednosti, nima na voljo drugega Realnega,⁶⁷ kakor da se izreče kot misel in sooči kot domneva z resnico druge misli: potem lahko upa, če se bo soočanje ponavljalo, da je tisto, kar se vrača kot Resnica, več kot zgolj domneva vednosti.

Millov argument za strpnost, ki mejo strpnosti vmesti v samega posameznika, v polje predpostavljene vednosti. V tem polju, kot ponavlja Mill obrnjen Lockov argument, prvič, vednost subjekta ni univerzalna in drugič, objekt vednosti je nujno partikularen. Na tak ali drugačen način argument nenehno implicira, da je v vsaki resnici, v vsakem mnenju nujni delež slepote, nujni delež partikularnosti. Teza o inherentni partikularnosti vednosti je razvidna tudi iz »štirih razlogov«, ki jih povzame na koncu poglavja o svobodi mišljenja in njegovega izražanja:

»Prvič, katero koli na silo utišano mnenje je lahko, vsaj kolikor lahko z gotovostjo vemo, resnično. Zanikati tako možnost pomeni predpostaviti, da smo sami nezmotljivi.

Drugič, čeravno je utišano mnenje zmotno, lahko – in to se zelo pogosto tudi zgodi – vsebuje del resnice. Ker pa je splošno ali prevladujoče mnenje o poljubni zadevi le redko ali sploh nikoli vsa resnica o njej, je spopad med različnimi mnenji edini način, da ga dopolnimo s preostankom resnice.

Tretjič, tudi če je prevladujoče mnenje o neki zadevi ne le resnično, ampak hkrati že tudi vsa resnica o njej, ga bo večina ljudi sprejela zgolj v obliki predsodka, brez razumevanja in občutka za njegove razumne temelje, če ga ne bomo dovolj odločno in zavzeto spodbijali. Pa ne le to, tudi samemu bo,

66. Mill od tu nadaljuje: »Potem ko smo se seznanili z vsem, kar bi nam kdo še lahko razumljivo očitil, in smo zavzeli stališče do vseh kritikov – z zavestjo, da smo ugovore in težave iskali, ne pa se jim izmikali ...- imamo pravico misliti, da je naša sodba boljša od sodbe katerekoli druge osebe ali množice oseb, ki niso opravile tega procesa« (54).

67. Celo »naša najbolj upravičena prepričanja nimajo drugega jamstva kot večni poziv vsemu svetu, naj dokaže njihovo neutemeljenost« (54).

četrtič, grozilo, da gre bodisi v nič ali pa oslabi in izgubi odločilni vpliv na značaj in obnašanje, dogma pa postane gola formalna zaobljuba, ki le ovira in preprečuje, da bi iz razuma ali osebne izkušnje pognalo kakšno stvarno in iskreno prepričanje, ker je nezmožna storiti kar koli dobrega« (81).

V čem je poanta tretje in četrte točke? – Strpnost ni v tem, da bi bil posameznik indiferenten do Resnice, da ne bi poznal lastne resnice itd. – ravno obratno, načelo strpnosti bo posameznik spoštoval, če bo pripravljen, da se spusti v proces *premiseleka*, da se sooča z objektom verovanja, ki je njemu tuj, da vzame resno lastno mesto Drugega. Tu se lahko spomnimo zgoraj izvedene rekonstrukcije Lockovega načela strpnosti (gl. str. 59), kjer smo trdili, da Locke s svoji načelom zahteva od uradnika in duhovnika *premiselek*, ali je razlog v njunem razsojanju vednost – ali verovanje. Mill izreče resnico, ki jo predpostavlja in tudi zatrjuje Locke, namreč da refleksija, ki jo zahteva strpnost, zahteva *razumnega posameznika*, ali drugače rečeno, subjekt *domneve vednosti*, ki je bilo na sebi lasten način vpisano že v humanistični argument. In resnica razumnega posameznika je nujno transferna: če posameznik v *lastno* resnico *ne verjame*, če je ne more ali je iz kakršnih koli razlogov ni pripravljen izreči, če ni pripravljen tvegati, da se z njo sooči v polju domneve, potem seveda niti ne more vedeti, da se ravna po načelu nestrpnosti. Poanta, ki jo neizprosno izpostavi Mill: da obstaja nekaj takega, čemur lahko rečemo *vednost domneve*, se pravi nujnost polja *svobode* vednosti, ki je predpogoj vsake vednosti in spoznanja in pogoj eksistence razumnega posameznika, pa je že vseskozi – tj. vsaj od humanizma naprej – navzoča v razpravah o strpnosti. Bodinovega *Pogovora sedmih* ni brez domneve, da subjekt do vednosti pride prav skozi soočanje z mestom resnice, ki je njemu tuje (Remer 217). Locke proti koncu svojega spisa trdi, da nevarnost prevratov grozi takrat, če ljudje nimajo svobode javne besede in zbiranja: »Tem manjša je svoboda javnega zbiranja, bolj ljudje soglašajo« – v prepričanju v pravilnost upora in spletkarskih zvez (P 64-65). Drugače rečeno, v razmišljanjih o načelu strpnosti je vseskozi vpisano spoznanje, da je »svoboda misli in vesti« ista »pravica«, ki se nujno izraža na dva načina, kot vednost in kot verovanje.

Peter Gay v svoji znani biografiji Sigmunda Freuda (*Freud: A Life for Our Time*) zapiše, da je Freud ob tem, ko je prevajal Millov esej o osvoboditvi žensk, v priložnostnem komentarju hvalil Millovo sposobnost, da prevlada »običajne predsodke«. Toda ob tem se pritoži, da Millu manjka »občutek za absurdno« (Gay 1988 38). Ta opomba, ki jo Gay sicer nameri proti Freudu samemu v zvezi z njegovim odnosom do žensk, morda najbolj na kratko nakaže,

da je racionalizem, ki mu Mill ne uide, razlog načela strpnosti vseskozi vzpostavljaj skozi sprevid, ki so ga uspeli izpostaviti šele moderni avtorji kot je na primer v literaturi Kafka ali v teoriji Freudova psihoanaliza. Ta sprevid, ki smo ga puščali ob strani, ne zadeva domneve vednosti, temveč objekt uživanja kot objekt, ki iz polja vednosti izpade, in je, če lahko tako rečemo, zato najboljši razlog za nestrpnost.

Predpostavka, ki je na delu v lepem številu sodobnih iskanj strpnosti, da naj bi Locke in Mill načelo strpnosti utemeljevala na dveh nasprotnih ali bistveno različnih razlogih, pri čemer naj bi eden utemeljeval le »religiozno strpnost«, drugi pa naj bi načelo strpnosti utemeljil na posameznikovi »avtonomiji«, »različnosti« ipd., spregleda razlog strpnosti. Če se od Millove utemeljitve strpnosti vračamo k Lockovi, ker naj bi bila bolj prikladna, ker da ne implicira »različnosti« ali kaj podobnega (vsekakor nekaj, kar naj bi bil danes civilizacijski problem), potem je treba biti doslednejši in se podati še naprej nazaj v zgodovino, pred nastop humanizma in odpraviti samo domnevo vednosti, tj. predpostavko razumnega posameznika.⁶⁸

68. Povzetek koncepta, ki ga predpostavlja tekst Stevena Lukesa »Pet prilik o človekovih pravicah«, je nemara prav domneva vednosti in njen objekt. Lukes pokaže, kako sam pojem človekovih pravic zaradi abstraktnosti in univerzalnosti ni nevtralen, kako že predpostavlja določeno strukturo subjektivnosti. Toda kolikor natanko strpnost vključuje priznanje meje vsake racionalnosti subjekta, je strpnost načelni pogoj obstoja družbe človekovih pravic. – Gl. npr. v tem zvezku str. 98-99, kjer ugotavlja, da so, prvič, človekove pravice »omejitev v prizadevanju za tistim, kar smatramo kot 'koristno za družbo', kakorkoli je to prizadevanje prosvetljeno ali dobronamerno. Drugič, vzpostavljajo določeno vrsto odmika od 'specifičnih in družbeno lokalnih' navad. Vpeljejo pogled na osebe onstran njihovih identificirajočih (celo njihovih samo-identificirajočih) oznak in jim od znotraj zagotavljajo zaščiten prostor, v katerem lahko živijo svoja življenja, bodisi da so ta v skladu z življenjem, ki ga njihova skupnost zahteva ali jim ga želi vcepiti, ali pa od tega odstopajo. In tretjič, da človekove pravice predpostavljajo niz trajnih eksistencialnih dejstev o položaju človeštva: da se bodo človeška bitja venomer soočala z zlonamernostjo in okrutnostjo drugih, da bo vedno primanjkovalo sredstev, da bodo človeška bitja vedno dajala prednost lastnim interesom in tistim, ki so jim blizu, da bo racionalnost v stremenju k individualnim in kolektivnim ciljem vedno nepopolna in da nikdar ne bo tako, da bi se načini življenja in koncepti o tem, kaj življenju prinese vrednost, pričeli neprisilno zblíževati« (...). Strpnost je v Luksovem tekstu na več načinov predpostavka strukture: če Utilitarijo, Komunitarijo, Proletarijo, Libertarijo in Egalitarijo prikažemo kot pet različnih političnih principov (ali: struktur, katerih princip je nek izpadli objekt verovanja), in če pokažemo, da je vsakemu od njih lastna določena racionalnost, obenem pa tudi, da je ta racionalnost omejena, je »omejenost racionalnosti«, vzrok in izhodišče, ki v izhodišče postavlja tudi strpnost kot priznanje zavedanja »meje vsake racionalnosti«. Lahko bi rekli, da je strpnost tisti nemogoči šiv, ki je meja in pogoj

Literatura

- Bollinger, Lee C. (1986), *The Tolerant Society. Freedom of Speech and Extremist Speech in America*, New York: Oxford University Press.
- Care, Norman S. in Trelogan, Thomas K. (ur.) (1973), *Issues in Law and Morality*, Cleveland, OH: Case Western Reserve University Press.
- Chappell, Vere (ur.) (1994), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, Maurice (1987), »John Locke and the case for Toleration«, v: Mendus, Susan in Edwards, David (ur.) 1987, str. 101-122.
- Dolar, Mladen (1993), »Sofist, ali o transferju. Problemi 7/1993, Ljubljana, str. 41-59; – (1994), »Strah hodi po Evropi«, *Das Unheimliche*, Ljubljana: Analecta, str. 71-116.
- Edwards, David (1988), »Toleration and Mill's liberty of thought and discussion«, v: Mendus, Susan (ur.) 1988, str. 87-114.
- Ellis, Anthony (1984), »Offense and the Liberal Conception of the Law«, *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1), str. 3-23.
- Feinberg, Joel (1973), »'Harmless Immoralities' and Offensive Nuisances«, v: Care, Norman S. in Trelogan, Thomas K. (ur.) 1973, str. 83-109.
- (1983), »Autonomy, Sovereignty, and Privacy. Moral Ideals in the Constitution?«, *Notre Dame Law Review*, 58 (3), str. 445-92.
- Gay, Peter (1995), *Freud. A Life for Our Time*, London: Papermac [1988].
- Heyd, David (1996), »Introduction«, v: Heyd, David (ur.) 1996, str. 3-17.
- Heyd, David (ur.) (1996), *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Horton, John (1996), »Toleration as a Virtue«, v: Heyd, David (ur.) 1996, str. 28-44.

obstoja vsake od obravnavanih političnih racionalnosti. Vsak od treh sklepov vpeljuje predpostavko strpnosti: prvi, ki pravi, da je vsaka dobronamernost (etičnost) ali razsvetljenost (razumnost) subjekta omejena; drugi, ki subjekta odtuja od njegovih najglobljih identifikacij; tretji, ki zagotavlja omejenost vsake občosti in individualnosti in tako omejeno racionalnost [limited rationality] subjekta postavlja kot obče načelo: »Spričo teh dejstev bodo posamezniki, če naj bodo vsi enako spoštovani, potrebovali javno zaščito pred krivico in degradacijo ter pred pristranostjo in arbitrarnostjo pri alokaciji osnovnih sredstev in izvajanju zakonov in pravil družbenega življenja. Ne boste se mogli zanesti na altruizem, dobronamernost ali paternalizem drugih. Četudi so vaše vrednote enake vrednotam teh drugih, vas ti lahko prizadenejo na nešteto načinov, zgolj zaradi napačnega računa, zmote ali napačne presoje. Omejena racionalnost vas nič manj ne ogroža, če je dobronamerna, kot če je zlonamerna in sebična. Toda pogosto vrednote drugih ne bodo vaše lastne. Potrebovali boste zaščito, da bi živeli lastno življenje iz notranjosti, sledeč lastni konceptiji o tem, kaj je vrednota, namesto življenja, ki bi vam bilo vsiljeno».

- Horton, John in Mendus, Susan (ur.) (1991), *John Locke, A Letter Concerning Toleration in Focus*, London: Routledge.
- Khushf, George (1994), »Intolerant tolerance«, *The Journal of Medicine and Philosophy*, št. 19, Kluwer Academic Publishers, str. 161-181.
- Lacan, Jacques (1996), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Seminar XI), Ljubljana: Analecta [1980].
- Locke, John (1959), *An Essay Concerning Human Understanding*, zv. I in II, (pregled in opombe Alexander Campbell Fraser), New York: Dover Publications [1690¹] (navajamo skrajšano z E, potem sledijo v rimskih številkah knjiga, poglavje in v arabskih del poglavja ter stran);
- (1983), »Epistola de Tolerantia« in »A Letter Concerning Toleration«, v: Montouri 1983 [1689¹] (navajamo kot ET in kot L);
 - (1994), »Pismo o toleranci«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 29-73 (navajamo skrajšano kot P).
- Mannoni, Octave (1993), »Saj vem, pa vendar ...«, *Problemi* 7/1993, Ljubljana, str. 359-384 [1968¹].
- Marcuse, Herbert (1994), »Represivna toleranca«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 97-118.
- McCloskey, H. J. (1974), »Liberalism«, *Philosophy*, 49 (187), januar, str. 13-32.
- Mendus, Susan (ur.) (1988), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendus, Susan in Edwards, David (ur.) (1987), *On Toleration*, Oxford: Clarendon Press.
- Mill, J. S. (1994), *O svobodi*, Ljubljana: Krt.
- Močnik, Rastko (1985), *Beseda besedo*, Ljubljana, ŠKUC;
- (1994), »Strpnost, sebičnost in solidarnost«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 143-163.
- Montouri, Mario (1983), *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Amsterdam: J. C. Gieben.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press [1993].
- Remer, Gary (1996), *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schneewind, J. B. (1994), »Locke's moral philosophy«, v: Chappell 1994, str. 199-225.
- Skinner, Quentin (1993), *The Foundations of Modern Political Thought*, zv. II, *The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press [1978¹].
- Waldron, Jeremy (1993), »Locke, toleration, and the rationality of persecution«, »Mill

- and the value of moral distress«. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1995), »Toleration, An Impossible Virtue?«, v: Heyd, David (ur.) 1996, str. 18-27.
- Wolterstorff, Nicholas (1994), »Locke's Philosophy of Religion«, v: Chappell 1994, str. 172-198.
- Zupančič, Alenka (1996), »Mesto tragedije v psihoanalizi, Ojdp in Sygne«, *Claudel z Lacanom*, Ljubljana: Analecta, str. 171-237;
- (1996a), »Od čiste želje k pulziji«, *Razpol 9 (Problemi)*, let. XXXIV: 7-8, Ljubljana, str. 147-162.

Steven Lukes

PET PRILIK O ČLOVEKOVIH PRAVICAH¹

Predlagam, da o temi človekovih pravic razpravljamo z vidika petih doktrin ali pogledov na življenje, ki v našem času prevladujejo. S tem ne predlagam, naj bi bili do teh pogledov poštene. Bolje bi jih bilo obravnavati v obliki weberjanskih »idealnih tipov« ali karikiranosti – karikiranosti v smislu pretirane in poenostavljene predstavitve, ki, v kolikor uspe, zajame vse bistveno tistega, kar predstavlja.

Načelo, da je človekove pravice treba zagovarjati, je postalo ena od vsakdanjosti naše dobe. Od časa do časa je kdo poskušal spodbijati univerzalnost človekovih pravic: tiste, ki so bile zgodovinsko proglašene, naj bi bile evrocetrične in neustrezne ali samo deloma ustrezne v drugih kulturah in okoliščinah.² Zato obstajajo predlogi alternativnih ali delno alternativnih seznamov človekovih pravic. Včasih se zdijo zgodovinski sezname prekratki in dodajajo jim nove človekove pravice druge, tretje in nato četrte generacije.³ Včasih označujejo poziv k človekovim pravicam ali jezik, v katerem je izražen, za nepripravnega ali v določenih kampanjah ali bojih celo kontraproduktivnega recimo za izboljšanje položaja in stanu žensk⁴ ali za pospeševanje razvoja tretjega sveta.⁵ Toda dejansko nihče zares ne zavrača načela zagovarjanja človekovih pravic.

1. Prevod je narejen po objavi: »Five Fables about Human Rights«, *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ur. Stephen Shute in Susan Hurley, New York: Basic Books 1993, str. 19 – 40. (Tekst je v angleščini dostopen tudi v reviji *Filozofski vestnik*, 2/1994, str. 111 – 126.)
2. Glej »La conception occidentale des droits de l'homme renforce le malentendu avec l'Islam': un entretien avec Mohamed Arkoun«, *Le Monde*, 15. marec 1989: 2; in eseje v: *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, ur. Adamantia Pollis in Peter Schwab, New York: Praeger 1979, posebej še poglavje 1, str. 14 in sl.
3. Glej *Political Theory and the Rights of Man*, ur. D. D. Raphael, London: Macmillan 1967.
4. Glej Elizabeth Kingdom: *What's wrong with Rights? Problems for Feminist Politics of Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1991.
5. Reginald Herbold Green, *Human Rights, Human Conditions and Law: Some Explorations towards Interaction*, IDS, Brighton 1989, prispevek za diskusijo št. 267.

To načelo je sprejeto tako rekoč vsepovsod. Vendar je tudi kršeno praktično povsod, čeprav ponekod veliko večkrat, kot drugje. Odtod nujna potreba po organizacijah, kot sta Amnesty International in Helsinki Watch. Kljub temu je dejansko univerzalno sprejetje, četudi je hipokritsko, zelo pomembno. Takim organizacijam nudi tisti politični vpliv, kakršnega imajo v sicer neobetavnih situacijah. Na pomembnost tega sprejetja bi se rad osredotočil s pomočjo vprašanja: katere načine razmišljanja sprejetje načela zagovarjanja človekovih pravic zanika in katere načine razmišljanja spodbuja? Naj nadaljujem v dveh korakih, najprej z vprašanjem, kako bi bilo, če tega načela *ne* sprejememo, in drugič, kako bi bilo, če ga vzamemo resno.

Najprej se torej vprašajmo: kakšen bi bil svet brez načela človekovih pravic? Vabim vas, da se mi pridružite pri vrsti miselnih eksperimentov. Predstavljajmo si nekaj krajev, kjer obravnavanega načela ne poznajo – krajev, ki niso ne utopični ne distopični, drugače pa atraktivni, kolikor želite, le da jim manjka ta določena lastnost, katere razlikovalnost bomo morda tako bolj razumeli.

I.

Zamislmo si družbo z imenom *Utilitarija*. Utilitarci imajo smisel za javni blagor in izkazujejo močan čut za kolektivne cilje: njihov edini in izključni cilj, ki je nadrejen vsem ostalim, je maksimirati celotno korist za vsakogar. Tradicionalno je to pomenilo: »največja sreča za največje število ljudi« (kar predstavlja nacionalni motto), toda zadnje čase je bilo nekaj prerekanj o tem, kaj je to korist. Nekateri trdijo, da je to isto kot blaginja, ki jo je mogoče izmeriti z objektivnimi pokazatelji, kot so dohodek, dostop do zdravstvenih storitev, stanovanjski standard in tako naprej. Drugi, ki so bolj mistično navdahnjeni, vidijo korist kot nekakšen notranji žar, kot nedoločljivo subjektivno stanje, h kateremu vsakdo teži. Eni pravijo, da je le zadostitev kakršnihkoli želja, ki jih kdo lahko ima. Spet drugi, da je zadostitev tistih želja, ki bi jih ljudje morali imeti, ali tistih, ki bi jih ljudje imeli, če bi posedovali vse informacije in bi bili razsodni. Tretji, po dispoziciji bolj črnogledi, trdijo, da je le izogibanje trpljenju: zanje je »največja sreča« enako kot »najmanjše zlo«. Utilitarci so izrazito filistrski ljudje, ki niso naklonjeni obravnavanju koristi visoke kulture in se nikdar ne naveličajo citirati pregovora, da je »rokodelstvo enako dobro kot poezija«, čeprav obstaja manjšinska tradicija, ki poskuša z vključitvijo bolj domiselnih plati življenja obogatiti utilitaristično miselnost. Zdi se, da se

Utilitarci vsem tem razlikam navkljub strinjajo glede naslednjega načela: šteje tisto, kar je mogoče prešteti. Spoštovana posest vsakega Utilitarca je žepni računalnik. Kadar se soočijo z vprašanjem »Kaj nam je storiti?«, ga brez izjeme prevedejo v vprašanje: »Katera od možnosti bo proizvedla največ koristi?« Kalkuliranje je nacionalna obsedenost.

Najbolj občudovani in navplivnejši ljudje v Utilitariji so tehnokrati, birokrati in sodniki. Ti so posebej večji kalkuliranja s pomočjo uporabe najsodobnejših računalnikov vse večje moči. Za oblast se kosata dve politični stranki – Stranka Dejanj in Stranka Pravil. Stranka Dejanj (Dejanjci) spodbuja uporabo računalnikov ob vseh mogočih prilikah, medtem ko Stranka Pravil (Pravilci) navadne ljudi odvrača od uporabe računalnikov v vsakdanjem življenju. Po mnenju Utilitarcev bi morali ljudje živeti v skladu s konvencijami oziroma praktičnimi pravili, ki bi jih postavljali in razlagali tehnokrati, birokrati in sodniki po svojih vzvišenih metodah kalkuliranja.

Življenje v Utilitariji ima svoja tveganja. Naslednji narodni pregovor se glasi: »utilitas populi suprema lex est«. Težava je v tem, da nihče nikdar ne more zagotovo vedeti, h kakšnemu žrtvovanju bo pozvan ali pozvana zavoljo večje koristi vseh. Določena zaščita so praktična pravila Stranke Pravil, ki želijo preprečiti, da bi se ljudje med seboj pobili, vendar ta pravila lahko tehnokrat, birokrat ali sodnik vedno ovrže s svojo kalkulacijo, ki ima prednost.

Vsako se spominja slavnega primera s preloma prejšnjega stoletja, ko je bil vojaški stotnik iz zaničevane manjšinske skupine obtožen izdaje in spoznan za krivega predaje dokumentov sovražniku. Kar se obtožbe tiče, je bil stotnik nedolžen, vendar so sodniki in generali sklenili, da mora pretehtati doktrina »utilitas populi«. Nekateri intelektualci so se trudili zagnati vik in krik, vendar niso dosegli ničesar. Nedavno pa je bilo šest ljudi obsojenih zaradi bombe, ki je eksplodirala v času, ko so Utilitariji povzročali nevšečnosti fanatični teroristi s sosednjega otoka. Izkazalo se je, da je bila šesterica nedolžna, toda »utilitas populi« je pretehtala in ostali so v zaporu.

Ta tveganja bi se tujcu mogla zdeti vznemirjujoča, toda Utilitarci z njimi shajajo. Njihova zavest skupnosti je tako močno razvita, da so pripravljeni žrtvovati sebe in celo drug drugega, kadarkoli izračuni pokažejo, da je to potrebno.

Obiščimo zdaj čisto drugačno vrsto države, imenovano *Komunitarija*. Komunitarci so, vsaj drug do drugega, veliko prijaznejši kot Utilitarci, toda tudi oni imajo visoko stopnjo zavesti skupnosti in skupnega cilja. Morda je beseda »prijaznost« za opis njihovih medsebojnih odnosov preveč površna. Njihove medsebojne vezi vzpostavljajo prav njihovo bit. Samih sebe si ne

morejo predstavljati nevezanih in zunaj teh vezi; taki morasti viziji pravijo »atomizem« in se pred njo zgroženi umaknejo. Njihovi jazi so, kot pravijo, »umeščeni« ali »situirani«. Identificirajo se drug z drugim in identificirajo sebe kot tako se identificirajoče. V resnici bi bilo mogoče reči, da je identiteta nacionalna obsedenost Komunitarcev.

Komunitarija je bila včasih zelo *gemütlich* kraj, močno naklonjen agrikulturnim prispodobam. Komunitarci so bili navezani na *zemljo*, negovali so svoje *korenine* in čutili resnično *organsko* medsebojno povezanost. Še posebej so prezirali preračunljiv način življenja Utilitarcev in se namesto tega zanašali na skupna razumevanja in življenje v skladu s počasi razvijajočo se tradicijo in običaji, s katerimi so se identificirali in po katerih so bili identificirani.

Vendar je bila Komunitarija podvržena velikim spremembam. Valovi imigracije in pretok ljudi ter modernih komunikacij je s stvaritvijo veliko bolj heterogene in pluralistične družbe omajal stare *gemütlich* načine. Nova Komunitarija je resnična Skupnost Skupnosti – krpanka podskupnosti, ki vsaka zase zatrjuje priznavanje svojskih vrednot lastnega specifičnega načina življenja. Novi Komunitarci verjamejo v multikulturalizem in izvajajo tisto, čemur pravijo »politika priznavanja«, priznavajoč identiteto vsake podskupnosti s tankovestno poštenostjo državnih institucij. Pozitivna diskriminacija služi spodbujanju tistih, ki so v neugodnem položaju ali jim grozi propad; kvote zagotavljajo, da so vsi pošteno zastopani v institucijah in poklicih. Šole in kolidži poučujejo kurikule, ki natančno odražajo popolnoma enako vrednost kultur teh skupnosti in nobeni (še posebej ne stari *gemütlich*) kulturi ni dovoljeno prevladati.

Novi Komunitarci se v svojih podskupnostih počutijo doma, vendar so tudi ponosni na to, da so Komunitarci, ki drug drugemu priznavajo identiteto podskupnosti. Toda obstajajo težave. Ena od teh je vključitveno – izključitvena težava, kako odločiti, katere od podskupnosti vključiti v celoten okvir in katerih ne. Nekatere skupine jezi, da so vključene v podskupnosti, ki njih priznavajo, toda same jih ne priznavajo; druge se jezijo, ker sebe prepoznajo v podskupnosti, pa jih kot takih ne priznajo drugi. Na primer, ena od provinc Komunitarije, kjer tvori večino ena podskupnost, je nedavno sprejela zakon, ki pripadnikom njihove podskupine in vsem imigrantom prepoveduje obiskovanje šol, ki učijo v jeziku, ki prevladuje v preostalem delu Komunitarije in v katerem se sklepa večina poslov v državi. Še posebej imigranti niso najbolj zadovoljni. Težava, ki se na to navezuje, je težava pridobljenih interesov. Ko so podskupnosti enkrat na uradnem seznamu, želijo ostati tam za vedno, ostali pa naj ostanejo zunaj.

Še več, če se želiš uvrstiti na seznam, moraš biti, ali vsaj zatrjevati, da sodiš med domorodce ali žrtve kolonializma, najbolje pa oboje.

Potem je tu težava relativizma. V Komunitariji je obvezujoče obravnavati prepričanja in navade vseh priznanih podskupnosti kot enakovredne, ali še bolje, nobena ne sme biti več ali manj vredna kot katerakoli druga. Ampak različne podskupnosti imajo nezdružljiva prepričanja in nekatere gojijo zelo neprijetne navade grdega ravnanja, poniževanja in preganjanja skupin in posameznikov, vključno s svojimi lastnimi pripadniki. Značilno je, da identitete podskupnosti določajo moški, njihove ženske pa so včasih zatirane, potisnjene na obrobje in grdo zlorabljene. Nekatere skupnosti zahtevajo od ženskega dela svojega prebivalstva, da skriva svojo identiteto v prekrivajoča črna ogrinjala. V nekaterih je v navadi obrezovanje žensk. Na nesrečo mora komunitarski uradni relativizem takim navadam omogočiti, da se nemoteno nadaljujejo. Pred kratkim je slaven pisec ene od podskupnosti napisal satirični roman, ki je med drugim pripovedoval o življenju svetega verskega preroka in utemeljitelja neke druge podskupnosti. Vročekrvneži iz te druge podskupnosti so bili razjarjeni nad tem, kar sami smatrajo za žalitev svoje vere, in so obravnavano knjigo javno zažgali. Njihov fanatičen in goreč voditelj je v domači skupnosti, iz katere prihajajo, odredil, da je treba slavnega pisatelja ubiti. Pisatelji drugih podskupin iz celega sveta so pisali peticije in manifeste v bran slavnemu pisatelju. Komunitarska vlada je s to zapleteno situacijo opravila na primerno relativističen način, ugotavljajoč, da navada pisanja satiričnih romanov ni nič več, pa tudi nič manj vredna kakor navada varovanja nekoga vere pred žalitvami.

In končno je tu težava odklonskosti. Vsi Komunitarci se ne prilegajo v kategorije podskupnosti. Nepokorni posamezniki so znani po tem, da zavračajo kategorijo, s katero jih istovetijo, ali se pretvarjajo, da ji ne pripadajo. Nekateri nasprotujejo ali odklanjajo sprejetje identificirajočih ločnic, in nekateri celo zavračajo samo idejo takih ločnic. Ne-, ex-, trans- in anti-identificirajoči niso najsrečnejši ljudje v Komunitariji. Počutijo se nelagodno, ~~kar~~ obstaja težnja videti jih kot »neprave Komunitarce«, kot nelojalne, celo kot kozmopolite brez korenin. Vendar jih je k sreči malo in niso organizirani. Najmanj je verjetno, da bi ustanovili še eno podskupnost.

Predlagam, da zdaj obiščemo naslednji kraj, *Proletarijo*, nostalgичno poimenovano po družbenem razredu, ki ga je ustvaril, ki pa je že davno odmrll skupaj z vsemi drugimi družbenimi razredi. Proletarija nima države; tudi tā je odmrlla. V resnici ne gre za določeno deželo, marveč zaobsega cel svet. Človekove in druge pravice so obstajale v predzgodovinskih časih, toda tudi te

so odmrle. Proletariat se je v svojem boju včasih skliceval na take pravice iz taktičnih razlogov, vendar v resnično humani komunistični družbi Proletarije te niso več potrebne.

Proletarijci živijo skrajno raznolika in polna življenja. Zjutraj lovijo, popoldne ribarijo, zvečer redijo živino in po večerji kritizirajo. Razvijajo ogromen niz spretnosti in nikomur se ni treba podvreči enostranskemu, ohromljenemu razvoju ali ustrezati danemu opisu dela ali vloge ali ekskluzivne sfere aktivnosti, iz katere bi ne mogel pobegniti. Kot je dejal prerok Gramsci, celo intelektualci ni nihče, kajti to je vsakdo (poleg vsega drugega, kar on ali ona je). Svoje tovarne organizirajo kot orkestre in nadzorujejo avtomatizirane stroje; proizvodnjo organizirajo kot združeni proizvajalci, ob razumnem uravnavanju svoje izmenjave z naravo, ki so jo podvrgli splošnemu nadzoru pod pogoji, ki so najugodnejši za človekovo naravo in so je tudi vredni; in izbirajo predstavnike skupnosti vsako leto. Kot je napovedal prerok Engels, je vladanje oseb nadomestilo upravljanje stvari in vodenje produkcijskih procesov. Distinkcija med delom in lagodjem je odmrla; prav tako tista med zasebnimi in javnimi sferami življenja. Denar, kakor pravi prerok Marx, »ponižuje vse človekove bogove – in jih spreminja v blago« in je »vzel vsemu svetu, človeškemu svetu in naravi, njegovo prvotno vrednost«. ⁶ Zdaj je odmrla denarna vez v celoti. Končno zdaj, kot je bilo napovedano, »ljubezen lahko zamenjaš samo za ljubezen, zaupanje samo za zaupanje itn.«, vpliv je mogoče izvajati le skozi spodbudo in ohrabritev in vsa razmerja do človeka in do narave izražajo nekogaršnje resnično individualno življenje. ⁷ Obstaja idilično izobilje: vsi proizvajajo po svojih zmožnostih in dobijo, kar potrebujejo. Ljudje se istovetijo drug z drugim, vendar ne kot Komunitarci, ker pripadajo tej ali drugi skupnosti ali podskupnosti, pač pa, ker so med seboj enaki in popolnoma človeški. Odnosi med spoloma so popolnoma vzajemni in prostitucije ne poznajo. V Proletariji ni ene same prevladujoče obsesije ali načina življenja: vsak ali vsaka razvija svojo raznoliko individualnost, ki je vsestranska tako v produkciji kot v potrošnji, ne glede na zunanje zadržke. Nobenega protislovja ni več med interesom samega posameznika ali posamezne družine in interesom vseh posameznikov, ki občujejo drug z drugim.

Edina težava s proletarijskim življenjem je, da ni nobenih težav. Kajti s komunizmom razumemo, kot je dejal Marx,

6. Karl Marx, »Prispevek k židovskemu vprašanju«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela*, I. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 185.

7. Karl Marx, »Denar«. *Op. cit.*, »Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)«, str. 370.

»resničen razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuom in redom. Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je njena rešitev.«⁸

Vendarle obiskovalci Proletarije (z drugih planetov) včasih ne verjamejo temu, kar vidijo. Težko si predstavljajo, da je mogoče doseči tako popolnost, in še težje, da jo je mogoče ohraniti brez trenj. Kako, se sprašujejo, lahko načrtovanje produkcije teče tako gladko, ne da bi trgi preko cen posredovali informacije o povpraševanju? Kako da ni nobenih konfliktov glede alociranja sredstev? Ali si različni življenjski stili ne križajo poti? Ali ni osebnih konfliktov med očeti in sinovi, recimo, ali med ljubimci? Ali Proletarijce muči notranji nemir? Na zunaj ni videti znakov nobenih takih težav. Zdi se, da Proletarijci lahko svojo bogato individualnost združijo z razvijanjem svojih darov v vseh pogledih in s popolnoma skupnostnimi družbenimi odnosi. Le občasno se zunaj-zemeljskim obiskovalcem zazdi, da so se morda izgubili in pristali nekje drugje kot na Zemlji ter da to sploh niso človeška bitja.

Človekovih pravic ne poznajo v nobenem od treh obiskanih krajev, vendar iz različnih razlogov. Utilitarci jih ne potrebujejo, kajti tisti, ki vanje verjamejo, po definiciji naletijo na vprašanje, da morajo biti Utilitarijske kalkulacije uporabljene v vseh okoliščinah. Kot se glasi slavna pripomba utemeljitelja Utilitarijske države, Jeremyja Benthama, sama ideja takih pravic ni le nesmisel, ampak »višek nesmisla«, kajti »ni je pravice, ki bi, kadar bi bila njena odprava koristna za družbo, ne morala biti odpravljena.«⁹ Komunitarci so take pravice vedno zavračali zaradi njihove abstraktnosti napram realnim, obstoječim, konkretnim, lokalnim načinom življenja. Kot je dejal tisti elokventen star komunitarski govorec Edmund Burke, njihova »abstraktna popolnost« je njihova »praktična pomanjkljivost«, ker »svoboščine in omejitve s časom ter okoliščinami variirajo in doživljajo neskončne spremembe, [zato] jih ni mogoče urediti z nobenim abstraktnim pravilom.«¹⁰ Nič manj elokventen nov Komunitarec, Alasdair MacIntyre, napad razširi: »naravne ali človekove pravice« pravi, »so fikcije – prav tako kot utilitarnost.« So kakor »čarovnice in samorogi«, ker je »vsak poskus, podati dobre razloge za verjetje, da take pravice *obstajajo*,

8. Karl Marx, »Privatna lastnina in komunizem«, *Op. cit.*, str. 332-333.

9. Jeremy Bentham, *Anarchial Fallacies*, Ponatis v: Jeremy Waldron (ur.), *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx On the Rights of Man*, Methuen, London in New York 1987, str. 53.

10. Sir Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, KRT, Ljubljana 1989, str. 128.

propadel. « Sledeč MacIntyru imajo oblike vedenja, ki predpostavljajo take pravice, »vedno močno specifičen in družbeno lokalni značaj in ... obstoj partikularnih tipov družbenih institucij ali navad je nujen pogoj za oblikovanje pojma zahteve po posedovanju pravice kot inteligibilnega znaka človekovega delovanja.«¹¹ Kar se tiče Proletarijcev, sega njihovo zavračanje človekovih pravic nazaj do preroka njihove revolucije, Karla Marxa, ki je govorjenje o teh označil za »zastarele fraze« in »ideološke prazne marnje«¹² iz dveh razlogov. Prvič, nagibale so se k mehčanju src med ognjevitostjo razrednega boja; treba je bilo zmagati, ne pa sočustvovati s sovražnikom. Šlo je za, kot je govoril Trotsky, »našo moralo« proti »njihovi,« in Lenin je ugotavljal, »naša morala je popolnoma podrejena interesom boja delavskega razreda ... Za komunista je vsa morala v enotni disciplini in zavestnem množičnem boju proti izkoriščevalcem. Ne verjamemo v večno moralo in razkrivamo lažnost vseh pripovedk o morali.«¹³ In drugič, Marx je človekove pravice obravnaval kot anahronistične, ker so bile nujne le v tistem predhistoričnem času, ko so posamezniki potrebovali zaščito pred krivicami in nevarnostmi, izhajajočimi iz nepopolnega, konfliktnega, razredno urejenega sveta. Čim se svet preoblikuje in se rodi nov svet, emacipirana človeška bitja uspevajo brez potrebe po pravicah, v izobilju, skupnostnih odnosih in pravi svobodi razvijanja svojih raznolikih človeških zmožnosti.

Kaj torej doslej naš miselni poskus predpostavlja, da sprejemamo, ko sprejememo načelo zagovarjanja človekovih pravic? Najprej, da so omejitve v prizadevanju za tistim, kar smatramo kot »koristno za družbo«, kakorkoli je to prizadevanje prosvetljeno ali dobronamerno. Drugič, da vzpostavljajo določeno vrsto odmika od »specifičnih in družbeno lokalnih« navad. Vpeljejo pogled na osebe onstran njihovih identificirajočih (celo njihovih samo-identificirajočih) oznak in jim od znotraj zagotavljajo zaščiten prostor, v katerem lahko živijo svoja življenja, bodisi da so ta v skladu z življenjem, ki ga njihova skupnost zahteva ali jim ga želi vcepiti, ali pa od tega odstopajo. In tretjič, da človekove pravice predpostavljajo niz trajnih eksistencialnih dejstev o položaju človeštva: da se bodo človeška bitja venomer soočala z zlonamernostjo in okrutnostjo drugih, da bo vedno primanjkovalo sredstev, da bodo človeška bitja vedno dajala pred-

11. Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981, str. 65-67.

12. Karl Marx, »Kritika gotskega programa«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela*, IV. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 494.

13. V. I. Lenin, »Speech at Third Komsomol Congress, 2 October 1920«, v: V. I. Lenin, *Collected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1960 - 1963, 31. zv., str. 291, 294.

nost lastnim interesom in tistim, ki so jim blizu, da bo racionalnost v stremenu k individualnim in kolektivnim ciljem vedno nepopolna in da nikdar ne bo tako, da bi se načini življenja in koncepti o tem, kaj življenju prinese vrednost, pričeli neprisilno zbliževati. Spričo teh dejstev bodo posamezniki, če naj bodo vsi enako spoštovani, potrebovali javno zaščito pred krivico in degradacijo ter pred pristranostjo in arbitrarnostjo pri alokaciji osnovnih sredstev in izvajanju zakonov in pravil družbenega življenja. Ne boste se mogli zanesti na altruizem, dobronamernost ali paternalizem drugih. Četudi so vaše vrednote enake vrednotam teh drugih, vas ti lahko prizadenejo na nešteto načinov, zgolj zaradi napačnega računa, zmote ali napačne presoje. Omejena racionalnost vas nič manj ne ogroža, če je dobronamerna, kot če je zlonamerna in sebična. Toda pogosto vrednote drugih ne bodo vaše lastne. Potrebovali boste zaščito, da bi živeli lastno življenje iz notranjosti, sledeč lastni koncepciji o tem, kaj je vrednota, namesto življenja, ki bi vam bilo vsiljeno. Za to pa morajo obstajati družbeni in kulturni predpogoji. Tako Kurdi ne bi smeli biti obravnavani kot »Gorski Turki«, pač pa bi morali imeti svoje lastne institucije, izobraževanje in jezik. Zdaj lahko vidimo, v katerem smislu so človekove pravice individualistične in v katerem niso. Zagovarjati človekove pravice pomeni varovati posameznike pred utilitarnimi žrtvami, komunitarijskimi vsiljevanji in pred krivico, degradacijo in arbitrarnostjo, toda ko jih zagovarjamo, na to ne smemo gledati neodvisno od ekonomskih, pravnih, političnih in kulturnih pogojev, kar prav lahko vključi varovanje in celo gojenje kolektivnih dobrin, kot sta kurdski jezik in kultura. Kajti obramba človekovih pravic ni zgolj zaščita posameznikov. Je tudi zaščita dejavnosti in odnosov, ki jih ne moremo dojeti omejeno, zgolj kot individualne dobrine. Tako pravica do svobodnega izražanja in komunikacije ščiti umetniško izražanje in izmenjavo informacij; pravica do poštenega sojenja ščiti pravilno delujoč pravni sistem; pravica do svobodnega združevanja ščiti demokratične sindikate, socialna gibanja in politične demonstracije in tako naprej.

II.

Zdaj se bom lotil drugega koraka svoje raziskave. Kako bi bilo, če bi tako razumljene človekove pravice vzeli resno? Naj predlagam naslednji miselni poskus, ki bi nas približal temu vprašanju. Predstavljajmo si zdaj svetove s človekovimi pravicami, kjer so le-te široko pripoznane in sistematično spoštovane.

Kraj, kjer po mnenju nekaterih ljudi pravice cvetijo, je *Libertarija*. Libertarijsko življenje teče izključno in v celoti po tržnih načelih. Nahaja se nekje v vzhodni Evropi, morda v bližnji prihodnosti na Kitajskem. Tam se vsaka stvar lahko kupi in proda; kar je vrednega, ima ceno in je subjekt nacionalne obsesije Libertarijcev: analize stroškov in koristi. Od vseh njihovih pravic je najbolj temeljna in najbolj cenjena pravica do zasebne lastnine, začeni s pravico vsakega Libertarijca oziroma Libertarijke do lastništva nad samim seboj, ki se razširja (kot Libertarijci radi rečejo) na karkoli, s čimer »združujejo svoje delo«. Sami posedujejo svoje talente in zmožnosti in, odkrivajoč in razvijajoč le-te, Libertarijci uveljavljajo pravico do kakršnihkoli plačil, ki jih prinaša trg. Zelo radi povedo zgodbo o Wiltu Chamberlainu, slavnem košarkašu, ki so mu tisoči pripravljeni plačati, da bi ga gledali. Ali bi bilo pravično, sprašujejo, ako bi ga prikrajšali za ta prostovoljna plačila, zato da bi koristili drugim?

Prav tako pripisujejo velik pomen pravici do sodelovanja pri prostovoljnih prenosih tega, kar imajo upravičeno v svoji lasti – darilni, pridobitni in menjalni posli, ki se jih poslužujejo v dobrobit svojih družin in s pomočjo zasebnega šolanja in dedovanja premoženja. Stopnja progresivnega obdavčenja je tam zelo nizka in je namenjena le za ohranitev Libertarijskega sistema svobodne menjave, ekonomske infrastrukture, vojske in policije ter pravosodja, ki uveljavlja svobodno sklenjene pogodbe. Prisilna prerazporeditev je prepovedana, ker bi pomenila kršitev neomejenih pravic ljudi do česar koli, kar lahko zaslužijo. Neenakosti so velike in se povečujejo, izhajajo pa tako iz družbenega razreda kot iz razlikovalnih talentov in naporov. Tam ni javnega šolstva, ni sistema javnega zdravstva, ni javnih podpor umetnostim ali rekreaciji, tam ni niti javnih knjižnic, javnega transporta cest, parkov ali plaž. Voda, plin, elektrika, jedrska energija, odlagališče smeti, poštne usluge in telekomunikacije, vse to je v rokah zasebnikov, kot tudi zapor. Revni, bolni, prizadeti, nesrečni in nendarjeni se deležni nekaj sočustvovanja in prgišča miloščine, toda Libertarijci njihovega položaja, ki je vse slabši, nimajo za kakorkoli krivičnega, saj ne izhaja iz kršitev pravic kogarkoli.

V Libertariji nikogar ne trpinčijo. Vsi imajo volilno pravico, uveljavljena je pravna država, enako tudi pravica svobode izražanja (ki jo v medijih nadzorujejo bogati) in združevanja (čeprav sindikati ne morejo zapreti trgovin ali štrajkati, ker bi to pomenilo kršitev pravic drugih). Obstaja enaka možnost v smislu prepovedi aktivne diskriminacije posameznikov ali skupin, toda obstajajo neenaka izhodišča v tekmi za zaposlitve in plačila; družbeno privilegirani imajo občutno prednost, ki izvira iz njihovih socialnih ozadij. Vsi se lahko vključijo

v tekmo, vendar poraženci zapadejo propadu. Uspešni radi navajajo nacionalni motto: vrag vzemi tiste, ki so zadnji! Brezdomcem, ki spijo pod mostovi, in brezposelnim pa je vendarle v uteho misel, da imajo iste pravice kakor vsak drug Libertarijec.

Ali človekove pravice v Libertariji jemljejo dovolj resno? Verjamem, da je odgovor nikalen, in sicer iz dveh razlogov. Prvič, kot sem že dejal, tam spoštujejo temeljne civilne pravice – ni mučenja, obstaja splošna volilna pravica, pravna država, svoboda izražanja in združevanja in formalna enakost možnosti. Pa vendar imetniki teh pravic niso enako upoštevani; ne štejejo vsi libertarijci za enako človeške. Če prikrojimo frazo Anatola Franca, tisti, ki spijo pod mostovi, imajo enake pravice, kot tisti, ki ne. Čeprav imajo vsi Libertarijci pravico voliti, pa najslabše preskrbljeni, tisti na obrobju in ti, ki so izločeni, nimajo enake moči oblikovati in vplivati na politične odločitve ali enakega dostopa do pravnih postopkov ali enake priložnosti oblikovati in izmenjati lastne poglede ali enake zastopanosti v libertarijskem javnem in institucionalnem življenju ali enake možnosti v tekmi za kvalifikacijami, pozicijami in plačili.

Drugi razlog za mišljenje, da Libertariji človekovih pravic ne uspeva jemati dovolj resno, se navezuje na značilno libertarijske pravice. Libertarijci mislijo, da imajo neomejeno pravico do kakršnihkoli plačil, ki jih lahko s svojimi zmognostmi in trudom dosežejo na trgu, in neomejeno pravico do prostovoljnih odločitev, ki njim in njihovim družinam koristijo. Noben Libertarijec nikoli ni stopil niti korak vstran od ozko sebičnega pogleda uveljavljanja svojih lastnih interesov ali kvečjemu interesov svoje družine. Nima posluha za misel, da so morda drugi bolj upravičeni do sredstev ali da so bile nekatere od njegovih prednosti pridobljene na račun drugih ali da je struktura libertarijskega življenja struktura nepravčnosti.

Ali gre človekovim pravicam kjerkoli drugje bolje? Kje z večjo gotovostjo zagovarjajo načelo zagovarjanja le-teh? Kje so vsa človeška bitja bolj zanesljivo obravnavana kot enako človeška? Kje so zavarovana proti utilitarskim žrtvam za napredek družbe in proti komunitarskim vsiljenjem določenega načina življenja, proti komunistični iluziji, da je svet onstran pravic mogoče doseči, in proti libertarijski iluziji, da je svet, ki se vrti izključno po tržnih zakonitostih, svet, ki jih docela pripoznava?

Ali je *Egalitarija* tak kraj? Egalitarija je družba enega statusa v tem smislu, da so vsi Egalitarci obravnavani kot enakovredni. Enako dragocena sta blagostanje in svoboda ene osebe kot katere druge. Temeljne svoboščine, pravna država, strpnost, enakost možnosti, vse so ustavno zagotovljene. Toda uresničene

so tudi zavoljo zavzetosti Egalitarcev, da bi vsakomur nudili take življenjske pogoje, kjer bodo te enake pravice imele enako vrednost za tiste, ki jih posedujejo. Razlikujejo se po tem, kako to storiti, toda na sploh je vpliven pogled, po katerem je mogoče ustvariti temeljno ekonomsko in politično strukturo, ki bo vsakomur prinesla boljši položaj, s tem, da se prioriteten izboljšajo pogoji za tiste, ki jim gre najslabše. Po tem pogledu ni utemeljena nobena neenakost razen tiste, ki tistim, ki jim gre zelo slabo, prinese boljši položaj, kot bi ga sicer imeli. Vsi se strinjajo, da bi morala progresivno obdavčenje in ekstenzivni socialni ukrepi vsem zagotoviti dostojen minimalni življenjski standard. Znotraj egalitarske kulture pa obstaja tudi pobuda v smer dviga tega minimalnega življenjskega standarda s pomočjo politike, ki postopoma ukinja neprostoVOLJNI slabši položaj. Ta pobuda se napaja iz občutka nepravčnosti, ki nenehno sledi nadaljnjim primerom nelegitimne neenakosti ali neprostoVOLJnega slabšega položaja – ki izhajajo bodisi iz vere ali iz razreda, ali iz etnične skupine ali spola in tako naprej – in stremi za politiko, ki bo napravila Egalitarce bolj enake v njihovih življenjskih pogojih.

Ali bi lahko obstajal kraj, kot je Egalitarija? Bolj natančno, ali je Egalitarija mogoča: ali bi bila uresničljiva kjerkoli v sedanjem svetu? In ali bi se ohranila: ali bi se lahko čvrsto obdržala tudi tekom časa? Nekateri dvomijo, da je mogoča. Nekateri pravijo, da tudi če je mogoča, se ne bi obdržala. Nekateri pravijo, da bi se morda obdržala, če bi bila uresničljiva, toda ni. Drugi pravijo, da ni ne uresničljiva ne ohranljiva. Bojim se, da obstajajo dobri razlogi za te dvome. Naj nakažem dva glavna razloga, zakaj podvomiti v uresničljivost in ohranljivost Egalitarije, in zaključim s predočbo, kaj implicirata v zvezi z našim pogledom na to, kako razumeti načelo zagovarjanja človekovih pravic.

Prvi razlog za stališče, da je Egalitarija konec koncev lahko slepilo, je tisto, čemur lahko rečemo libertarna omejenost. Ta je utemeljena predvsem na ekonomski sferi. Egalitarci so (ali bi morali biti) skrajno zavzeti za doseganje maksimalne ekonomske rasti. Po njihovem enakosti ni mogoče razprodati na račun učinkovitosti. Raje izdatno stremijo za tem, da bi dosegli tako ureditev, ki jim bo prinesla najvišjo stopnjo enakosti pogojev na najvišji možni ekonomski ravni. Najslabše stoječim (in vsem drugim) bi v bolj enakopravnem sistemu moralo iti, tako upajo, vsaj tako dobro, kot gre najbolje stoječim (in vsem drugim) v manj enakopravnem sistemu. Če so cena za večjo enakost manjši izgledi za napredek vsakogar ali večine ljudi, potem so, vsaj v pogojih svobode, njihovi upi k uresničitvi Egalitarije, če pustimo ohranitev ob strani, temu primerno zamegljeni.

Egalitarci so (ali bi morali biti) dandanes marljivi proučevalci libertarne ekonomije. Vedo, kaj trgi zmorejo in česa ne.¹⁴ Po eni strani vedo, kdaj in kako lahko trgom spodleti. Trgi reproducirajo obstoječe neenakosti sposobnosti, virov sredstev in moči; lahko ustvarijo eksterne neugodnosti, kot je onesnaženje, s katerim ne morejo opraviti; lahko pripeljejo, kadar niso nadzorovani, do oligopolov in monopolov; lahko opustošijo okolje z iztrebljanjem gozdov in na druge načine; lahko proizvedejo destabilizirajoče krize zaupanja z razvejanimi učinki; lahko spodbujajo pohlep, potrošništvo, komercializem, oportunizem, politično pasivnost, brezbriznost in anonimnost, svet odtujenih neznancev. Niso sposobni pošteno razdeliti javnih dobrin ali gojiti družbene odgovornosti pri uporabi virov ali demokracije na delovnem mestu, niti zadovoljiti družbenim in individualnim potrebam, ki se ne morejo izraziti v obliki kupne moči, niti ne uravnotežiti potreb sedanjih in bodočih generacij.

Po drugi strani pa so trgi neobhodni in jih ni mogoče simulirati. Ni nobene alternative trgom kot signalizirajočim napravam za oddajanje v decentraliziranem procesu informacij o okusih, proizvodnih tehnikah, virih sredstev in tako dalje, ali kot postopku odkrivanja, s pomočjo katerega nemirni posamezniki v zasledovanju podjetniškega dobička iščejo nove poti za zadostitev potreb, ali celo, kot je ugotovil sam Prerok Marx, kot areni svobode in izbire. Egalitarci vedo, da plansko gospodarstvo v primerjavi s tržnimi gospodarstvi lahko le propade, in vedo, da je »tržni socializem«, tudi če bi bil trg lahko na različne načine socializiran, v najboljšem primeru in kot vedno doslej nejasen up.

Vedo tudi, da nobenega gospodarstva ne morejo poganjati le altruizem in moralne spodbude in da so materialne spodbude, še posebej motiv dobička, nepogrešljive za dobro delujoče gospodarstvo. Večina dela, ki mora biti opravljeno, zlasti pa podjetniške funkcije, se mora napajati iz motivov, ki izvirajo iz prizadevanja posameznikov po materialnih ugodnostih v svojo korist in v korist svojih družin. Vedo skratka, da mora katerokoli uresničljivo in obstojno gospodarstvo temeljiti na tržnih procesih in materialnih spodbudah, ki oboji, kakorkoli so nadzorovani in dopolnjevani, da bi znova postali družbeno odgovorni,¹⁵ ustvarjajo in ponovno uvajajo prav tiste neenakosti, po katerih omejevanju Egalitarci tako goreče stremijo.

14. Glej Samuel Bowles, »What Markets Can – and Cannot – Do«, v: *Challenge: The Magazine of Economic Affairs*, July-August (1991), str. 11-16.

15. Glej Diane Elson, »The Economics of a Socialised Market«, v: Robin Blackburn (ur.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Verso, London 1991.

Drugi glavni razlog za skepticizem glede tega, ali je Egalitarija uresničljiva, in če je, ali je obstojna, lahko poimenujemo komunitarska omejenost. Ta ima svoje temelje prvenstveno v kulturni sferi. Egalitarci upajo, da lahko vsakdo, vsaj kar se tiče javnih in političnih vprašanj, na določen način odmisli lasten pogled in okoliščine. Upajo, da lahko vsakogar, vključno z njimi samimi, obravnavajo nepristransko, s stališča, da je življenje kogarkoli enake vrednosti in da sta blagostanje in svoboda kogarkoli enakovredna. Profesor Rawls je oblikoval tako stališče v svoji predstavi »prvotnega položaja« ([»Original Position«], kjer posamezniki razmišljajo za »tančico nevednosti« ([»veil of ignorance«]); drugi so poskušali stvar zaobjeti na druge načine.

Vendar morajo Egalitarci priznati, da to na svetu, kjer živimo, ni naravna drža, in da kaže, da je vse manj naravna na vedno več krajih. Jugoslovani so se skorajda čez noč spremenili v Srbe in Hrvate. Nekaterim Čehoslovakom je postalo nujno pomembno, da so Slovaki, in za nekatere Kanadčane je skrajno pomembno, da so Québécois. Celo črnski ali azijski ali hispano – američani vztrajajo, da se jih obravnava na politično korektne načine. Zdi se, da postaja pripadnost določenim vrstam zaokroženih skupin s kulturami samopripoznavanja, ter istovetenje in da so identificirani kot pripadajoči tem skupinam, vedno bolj ključnega pomena za blagostanje mnogih ljudi.¹⁶ Vse dokler je temu tako, je »politika enakega dostojanstva«, ki bi obravnavala posameznike enako ne glede na njihovo skupinsko pripadnost, postavljena na kocko.¹⁷

Poglejmo si idejo bratstva. Za razliko od svobode in enakosti, ki sta pogoja, ki ju je treba doseči, je to, kdo so vaši bratje, določeno s preteklostjo. Vi in oni tvorite skupnost v nasprotju z ostalim človeštvom, in sicer zlasti s tistim delom človeštva, ki ga vi in oni jemljete kot izvor nevarnosti ali kot objekt zavidevanja oziroma mržnje. Zgodovina bratstva iz časa francoske revolucije je poučna.¹⁸ Začelo se je z obljubo univerzalnega bratstva; ta je kmalu pomenila patriotizem; in končno je ta ideja pričela služiti opravičevanju bojevanja zoper zunanje sovražnike in čistk notranjih sovražnikov. Revolucionarni slogan »la fraternité ou la mort« je tako pridobil nov in zlovešč pomen, obetajoč nasilje najprej

16. Glej: Avishai Margalit in Joseph Raz, »National Self-determination«, v: *Journal of Philosophy* 87 (1990), str. 441–61.

17. Glej: Charles Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, s komentarji, ki so jih napisali Amy Gutman (ur.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer in Susan Wolf; Princeton, Princeton University Press, N.Y. 1992.

18. Glej pod geslo »Fraternité« (avtorica Mona Ozouf) v: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, François Furet in Mona Ozouf (ur.), Flammarion, Pariz 1988, str. 731–40.

napram ne-bratom in nato napram nepravim bratom. Kolektivna ali skupnostna identiteta vedno zahteva, kakor pravijo, nekega »drugega«; vsaka potrditev pripadnosti vsebuje ekspliciten ali impliciten pridržek izločitve. Težava Egalitarijcev je, kako take izločitve napraviti neškodljive.

Problem je v doseganju splošnega sprejetja mnogodelnih identitet, ki si ne nasprotujejo. Toda koliko situacij v današnjem svetu je naklonjenih takemu izidu? Najmanj obetavna in najbolj eksplozivna se zdi tista v bivših komunističnih zveznih državah, kjer so drug drugemu sovražna ljudstva na različnih ravneh ekonomskega razvoja. Najmanj neobetavne so morda večetnične družbe, ki jih večinoma sestavljajo različne skupine emigrantov, ki zahtevajo pravico do svobodnega izražanja svoje partikularnosti znotraj ekonomskih in političnih institucij prevladujoče kulture. Toda tudi tam, kadarkoli to pravico interpretirajo kot kolektivno pravico do enakega priznavanja, egalitarijskim izidom proti grožnja: obravnavati posameznike le kot ali pretežno kot nosilce svojih kolektivnih identitet¹⁹ in tako vzpostavljati ne Egalitarije, pač pa Komunitarijo.

Obstajata torej dva glavna razloga za dvom, da bi bilo mogoče Egalitarijo uresničiti kjerkoli na tem svetu (kaj šele po celem svetu). Tiste, ki sta jih prepričala, popolnoma naravno napeljujeta k zavzemanju anti-egalitarskih političnih pozicij. Ti predstavljajo dva glavna vira desno usmerjenega razmišljanja danes – libertarnega in komunitarnega. Obe poudarjata hude omejitve zmožnosti človeških bitij za doseganje tiste abstrakcije oziroma nepristranskega pogleda, ki bi jih vodil do tega, da bi vsa življenja obravnavali kot enakovredna.²⁰ Obe sta dovolj močni in prepričljivi, da razumne ljudi pregovorita k odklanjanju egalitarne politike.

Kako naj v luči tega zadnjega dejstva obravnavamo človekove pravice? Mislim, da iz tega izhaja, da mora seznam človekovih pravic ostati razumno kratek in razumno abstrakten. Vsebovati mora temeljne civilne in politične pravice, načelo pravne države, svobodo izražanja in združevanja, enakost možnosti in pravico do neke osnovne ravni materialnega blagostanja, verjetno pa nič več od tega. Le za njih obstajajo izgledi, da dosežemo soglasje širom

19. Glej: Stephen L. Carter, *Reflections of an Affirmative Action Baby*, Basic Books, New York 1991; in Will Kymlicka, »Liberalism and the Politization of Ethnicity«, v: *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (1991), str. 239–56. Kymlicka vzpostavi zanimivo razliko med dvema tipoma kulturnega pluralizma: prvi je povezan z večnarodnostnimi državami, drugi z večetničnimi emigrantskimi družbami.

20. Glej Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York 1991.

spektra sodobnega političnega življenja, čeprav nesoglasje izbruhne vsakokrat, kadar vprašaš, kako te abstraktne pravice prevesti v konkretne, kako naj formalno postane realno. Kdo so posestniki civilnih in političnih pravic? So to pripadniki naroda? Državljanji? Gostujoči delavci? Begunci? Vsi, ki prebivajo na danem teritoriju? Kaj natančno zahteva načelo pravne države? Ali vključuje izenačujoč dostop do pravnih nasvetov in zastopanja? Javne zagovornike? Porotni sistem? Enako zastopanost manjšin v porotah? Pravico izzvati porotnike brez razloga? Kdaj sta svoboda izražanja in združevanja resnično svobodni? Ali iz prve izhajajo posledice glede distribucije, oblik lastništva nad množičnimi mediji ter načini in načeli javnega upravljanja le-teh? Ali je posledica druge kakšna oblika industrijske demokracije, ki seže onstran tega, kar dosega sedaj? Kaj mora biti enako, da bodo priložnosti enake? Ali gre za vprašanje nediskriminacije napram obstoječemu okolju ekonomskih, socialnih in kulturnih neenakosti ali pa je to okolje samo tisto polje, kjer lahko ustvarimo bolj enake priložnosti? Kaj je osnovni minimum? Ali naj bo postavljen nizko, da se izognemo negativnim storilnostnim učinkom? Če je tako, kako nizko? Ali naj vsi prejemajo osnovni dohodek, in če je tako, ali naj ta vključuje tiste, ki bi lahko, pa ne delajo ali ne sprejmejo ponujenega jim dela? In kako naj bo osnovna minimalna stopnja materialnega blagostanja zamišljena in merjena – v pojmih blaginje, ali dohodka, ali virov, ali življenjske ravni, ali osnovnih zmožnosti, ali na kak drug način?

Zagovarjati te človekove pravice pomeni zagovarjati neke vrste »egalitarski plato«, kjer se lahko odvijajo taki politični konflikti in dokazovanja.²¹ Upam, da sem vas prepričal, da obstajajo močni razlogi proti temu, da bi ta podij opustili zaradi katerekoli od prvih štirih dežel, ki smo jih obiskali, četudi nas načelo zagovarjanja človekovih pravic ne more nič bolj približati Egalitariji.

Ta podij je na preskušnji. Ena vojska razobeša komunitarsko zastavo in izvaja »etnično čiščenje«. Že je uničila Mostar in druge kraje in trenutno ogroža Kosovo in Makedonijo. Oblega Sarajevo, pobijajoč in stradajoč moške, ženske in otroke in posiljuje ženske, le zato, ker njihova kolektivna identiteta ni prava.

21. Ideja o egalitarskem platuju je last Ronalda Dworkina. Glej njegov: »What is Equality?«, 1. del: »Equality of Welfare«, 2. del: »Equality of Resources«, *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), str. 185-246, 283-345; 3. del: »The Place of Liberty«, *Iowa Law Review* 73 (1987), str. 1-54; 4. del: »Political Equality«, *University of San Francisco Law Review* 22 (1988), str. 1-30; in: *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985. Glej še razpravo v: Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990.

Matjaž Vesel

O POČELU INDIVIDUACIJE PRI TOMAŽU AKVINSKEM

I. Počelo individuacije kot »označena materija«

Potem ko Tomaž Akvinski v 2. poglavju svoje razprave *De ente et essentia*¹ pride do sklepa, da ime »bistvo« v sestavljenih substancah označuje tisto, kar je sestavljeno iz materije in oblike – kar mu potrjujeta tako filozofska tradicija kot tudi razum – zoperstavi temu sklepu ugovor, ki izhaja iz teze, da je počelo individuacije materija:²

»Toda ker je počelo individuacije materija, bi se lahko zdelo, da sledi, da je bistvo, ki v sebi hkrati zaobjema materijo in obliko, samo partikularno in ne univerzalno. Če je bistvo tisto, kar je označeno z definicijo, bi iz tega sledilo, da univerzalnosti ne bi imele definicij.«³

Iz te zagate se Akvinski reši tako, da izhodiščno tezo ugovora reformulira in počelo individuacije določi natančneje, ne kot materijo, razumljeno kakorkoli, temveč kot »označeno materijo«, ki jo razume kot materijo, ki je »pod določenimi dimenzijami«:

1. Glej Tomaž Akvinski, »O bivajočem in bistvu/De ente et essentia«, *Problemi* 5/6 1996, cap. 2, (10), str. 118/119.
2. Pri tem gre seveda za individuacijo materialnih stvari, stvari, ki so sestavljene iz materije in oblike. Teorija individuacije je namreč odvisna tudi od »objekta« individuacije: substance in akcidence se tako ne individuirajo na isti način, pa tudi med substancami samimi je način individuacije različen. O individuaciji materialnih substanc bomo obširneje govorili v nadaljevanju, kar zadeva individuacijo čistih oblik (duša, angeli, Bog) pa naj tu zgolj na kratko omenimo, da po Akvinskem dušo individuirajo njeno telo, da vsekakor angel predstavlja svojo vrsto, razlike med njimi pa so posledica njihove večje ali manjše bližine Bogu, med seboj pa se razlikujejo »po stopnji možnosti in deja« in da se Bog, ki je *actus purus*, od vsega ostalega razlikuje »po svoji čisti dobroti«. Glede človeške duše in angelov glej *ibid.*, cap. 4 (32, 36), str. 134/135-136/137 in cap. 5 (41), str. 140/141-142/143. O individuaciji Boga *ibid.*, cap. 5 (39), str. 140/141.
3. *Ibid.*, cap. 2 (9), str. 120/121.

»Zato pa je treba vedeti, da počelo individuacije ni materija, razumljena na kakršenkoli način, temveč samo označena materija. In označeno materijo imenujem tisto, ki je motrena pod določenimi dimenzijami. Ta materija pa se ne nahaja v definiciji človeka kot človeka, temveč bi se nahajala v definiciji Sokrata, če bi Sokrat imel definicijo. V definiciji človeka pa se nahaja neoznačena materija; v definiciji človeka se namreč ne nahajata ta kost in to meso, temveč kost in meso na splošno, ki sta neoznačena materija človeka.«⁴

Akvinčeva izhodiščna teza ugovora, ki kot počelo individuacije razume materijo, ima svoje korenine pri Aristotelu. Ta v svoji *Metafiziki*⁵ piše: »Ta celota, takšna oblika v tem mesu in teh kosteh, je Kalija ali Sokrat; in ta dva sta različna zaradi materije (kajti ta je različna) in ista po obliki; kajti [njuna] oblika je nedeljiva.« Problem počela individuacije, kot ga vidi Aristotel (sam te sintagme seveda še ne uporablja) in katerega stališče najprej povzema Akvinski v trditvi, da je počelo individuacije materija, je v tem, da sta Kalija in Sokrat, če uporabimo kar Aristotelov primer, dve entiteti, ki spadata v isto vrsto, namreč v vrsto razumnih živih bitij, kar pomeni, da imata isto substancialno obliko, obenem pa se ti dve istovrstni entiteti med seboj razlikujeta – sta različna individua iste vrste. Na vprašanje, katero je tisto počelo, ki napravi Sokrata in Kalijo za dva različna človeka, za dva različna istovrstna individua, če pa sta oba »razumno živo bitje«, se ponujata dva možna odgovora. Počelo individuacije, počelo, ki napravi entitete iste vrste med seboj različne in s tem individualizirane, je lahko ali oblika, ki je v telesnih substancah aktivni princip, ali pa materija, ki je v teh substancah pasivni princip. Če predpostavimo, da je počelo individuacije oblika, dobimo nemogočo situacijo. Oblika je namreč kot aktivni princip tisto počelo, ki povzroči, da so določene entitete istovrstne, da spadajo v isto vrsto. Občnost oblike zagotavlja, da so vsi ljudje »razumni«. Ko se entitete iste vrste individuira, mora oblika ostati ista v vseh posameznih entitetah iste vrste. V nasprotnem primeru, če bi se oblika spreminjala in razlikovala z ozirom na posamezne individue, bi se spreminjala tudi specifična razlika določene vrste in nastala bi nova vrsta: z vsako spremembo oblike bi nastala nova specifična razlika in nova vrsta. Iz tega razloga oblika ne more biti počelo različnosti entitet iste vrste, oblika ne

4. *Ibid.*

5. Aristotel, *Metaph.*, VII, 8, 1034a 5-8. Glej tudi *ibid.*, IV, 6, 1016b 32; VII, 9 1035b 30; X, 3, 1054a 33; X, 9, 1058b 5; XII, 8, 1074a 33-35. O Aristotelovi teoriji individuacije glej tudi R. Gosselin, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Pariz 1947, str. 51-55.

more biti počelo individuacije. Edini sklep, ki preostane, je torej, da je počelo individuacije materija.

Tomaž Akvinski v zgornjem navedku iz *De ente et essentia*, ko izhaja iz stališča, da je »počelo individuacije materija«, najprej samo pregnantno povzema Aristotela. Toda tudi z materijo, tako kot z obliko, so težave in to ne samo zaradi težav, ki nastopijo za teorijo definicij univerzalij. Poleg tega, da bi v primeru, če bi vzeli kot počelo individuacije materijo v njenem absolutnem pomenu, tj. prvo materijo, sledil sklep, da tisto, kar je univerzalno, tj. univerzalije, ne bi imele definicij, bi ob tej podmeni nastopila težava tudi za teorijo individuacije. Materija je namreč sama po sebi nerazlikovana, brezoblična in kot taka seveda ne more biti počelo razlikovanja.⁶ Z redefinicijo počela individuacije, ki ga Akvinski natančneje definira kot »označeno materijo«, kar pomeni materijo »pod določenimi dimenzijami«, materijo, ki je »ta kost« in »to meso«, in njeno ločitvijo od »neoznačene materije«, ki je prisotna v definicijah univerzalij, razreši Akvinski dve težavi hkrati: problem definicij univerzalij in problem teorije individuacije. Po Akvinskem je počelo individuacije torej materija, vendar ne materija, razumljena na kakršenkoli način, temveč je to lahko zgolj »označena materija«, tj. »materija, motrena pod določenimi dimenzijami«. Odgovor na vprašanje, katero je tisto počelo, ki napravi dve entiteti iste vrste medsebojno različni in s tem individuirani, kaj napravi dve »razumni živi bitji« za dva različna individua – kar po Akvinskem pomeni nekaj, kar je dejansko bivajoče (v sebi ali v čem drugem), obenem pa tudi oddeljeno od ostalih stvari, ki so ali morejo biti v isti vrsti, s tem, da ostaja v sebi nerazdeljeno⁷ – je po Akvinskem materija, ki ima določene dimenzije. Kalija in Sokrat se torej razlikujeta zaradi tega, kar imata vsak svoje določene dimezije: vsak svojo določeno dolžino, višino in širino. Kljub temu, da oba sodita v vrsto »razumno živo bitje«, sta različna individua te vrste, ne zaradi materije kar tako, temveč zaradi »te materije« – »teh kosti« in »tega mesa« – zaradi »označene materije«, materije, ki ima določene dimenzije.

6. Glej *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 5, art. 2, solut.: »In zato prva materija, kolikor je obravnavana brez vsake oblike, nima neke različnosti ...« Latinski tekst: »Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem ...«

7. Glej *In IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 1, ad. 3: »... glede pojma individua [velja] dvojce: da je dejansko bivajoče ali v sebi ali v [nečem] drugem, in da je oddeljen od ostalih [stvari], ki so ali bi lahko bile v isti vrsti, sam v sebi nerazdeljen ...« Latinski tekst: »... de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens ...«

Toda tudi taka formulacija ima svojo šibko točko. Ostanimo pri primeru Kalije in Sokrata in ju postavimo v časovno dimenzijo. Ob predpostavki, da je to, kar ju napravi za različna individua iste vrste materija, ki ima določene dimenzije, si ju zamislimo v časovnem razponu od rojstva do smrti. Mar ni takoj razvidno, da je njuna »označena materija«, materija, ki ima določene dimenzije, v tem časovnem razponu prešla neštete spremembe teh dimenzij. Mar Sokrat in Kalija, ki sta ob svojem rojstvu imela določene dimezije, nista postopoma rastla in tako nenehno spreminjala svoje dimenzije? Če pritegnemo v razpravo o individuaciji tudi ta vidik, gornja formulacija, da je počelo individuacije materija, motrena pod določenimi dimenzijami, sicer ne izgubi veljavnosti, kar zadeva razlikovanje med Sokratom in Kalijo, zato pa toliko bolj zadeva individualnost vsakega od njiju. Ker so se Sokratove »določene dimenzije« v teku časa med njegovim rojstvom in smrtjo neštetokrat spremenile, bi – ob predpostavki, da je počelo individuacije materija, ki ima določene dimenzije – z vsako spremembo določenih dimenzij nastal nov individuum. Določene dimenzije Sokrata-otroka v tem primeru ne bi bile določene dimenzije odraslega Sokrata, s tem pa tudi Sokrat ne bi bil vedno isti individuum. Sklep, da mali Sokrat in odrasli Sokrat, ki je razveseljeval svoje someščane z babištvom, nista ista individua, pa je očitno absurden. Ali to pomeni, da je tudi Akvinčeva teorija individuacije absurдна?

Odgovor na to vprašanje bi seveda najlažje dobili, če bi se Akvinski v kakem delu posvetil zgolj problemu individuacije. Na žalost tega ni storil, saj celo drobno delce z obetajočim naslovom *De principio individuationis*,⁸ ki ga nekateri pripisujejo Akvinskemu, poleg tega da je njegovo avtorstvo zelo dvomljivo, ne prinaša nič česar ne bi Akvinski v drugih delih, ki so nesporno njegova, kljub precejšnji redkobesednosti, opisal jasneje in koncizneje. Toda Akvinski se v teh delih, tako kot v *De ente et essentia*, individuacije dotakne zgolj bežno, v kontekstu kakega drugega vprašanja. Formuliranje teorije individuacije je skoraj vedno – edina izjema je njegov komentar Boetijevega spisa *De trinitate* – posledica razprave o kakih drugih vprašanjih, običajno teoloških, kot so npr. vstajenje telesa, evharistija in podobne eksotične sholastične teme. To pa pomeni, da sta tako pozornost namenjena teoriji individuacije kot tudi način formulacije v pretežni meri odvisna od stopnje relevantnosti individuacije za

8. O *De principio individuationis* in drugem spisu, ki je tudi dvomljivega avtorstva; *De natura materiae*, kjer je tudi govora o individuaciji glej več v: J. Owens, »Thomas Aquinas: Dimensional Quantity as Individuating Principle«, *Medieval Studies* 50, 1988, str. 305-309.

obravnavano vprašanje, kar povzroči, da se formulacije med seboj precej razlikujejo, tako po stopnji elaboriranosti kot vsebinsko. Tako lahko v prvi knjigi komentarja *Sentenc*⁹ preberemo zgolj to, da so vse stvari iste vrste numerično različne po »delitvi materije ali neke možnosti«, v zgoraj omenjenemu komentarju k Boetijevemu spisu *De trinitate* pa najdemo relativno zelo izdelano teorijo individuacije, po kateri je počelo individuacije označena materija, ki je »pod dimenzijami«, ki pa morajo biti razumljene kot nedokonč(a)ne.¹⁰ Da bi videli, ali gre pri teh razlikah zgolj za različne formulacije, ki pa kljub temu implicirajo identično teorijo, ki je zmožna konsistentno odgovoriti tudi na različne ugovore – predvsem imamo v mislih ugovor, ki zadeva variabilnost oziroma stabilnost dimenzij – bomo morali skope formulacije, ki se nanašajo na teorijo individuacije, postaviti drugo ob drugo in na podlagi tega presoditi, ali je celotna teorija individuacije, ki jo lahko sestavimo iz teh koščkov, konsistentna ali ne.

II. Počelo individuacije kot »razsežna kvantiteta«

Podobno kot v *De ente et essentia* razume Akvinski kot počelo individuacije »označeno materijo« (»materijo motreno pod določenimi dimenzijami«) tudi v *De veritate*.¹¹ Vendar pa je taka formulacija v njegovem delu prej izjema kot pravilo. Običajnejša, mnogo bolj koncizna formulacija, ki jo lahko spremljamo

9. Glej *In I Sent.*, dist. 2, quaest. 1, art. 1, contra.: »... quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis.«

10. Glej *In Boet. De trin.*, quaest. 4, art. 2: »In iz teh nedokonč(a)nih dimenzij je povzročena ta označena materija; in tako individuira obliko in tako je iz materije povzročena različnost po številu v isti vrsti.« Latinski tekst: »Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.«

11. *De veritate*, quest. 2, art. 6, ad. 1: »... in označena [materija] se imenuje glede na to, da je motrena z določitvijo dimenzij, 'teh' namreč ali 'onih'. Neoznačena pa [se imenuje tista], katera je motrena brez določitve dimenzij. Z ozirom na to je torej potrebno vedeti, da je počelo individuacije označena materija, od katere abstrahira vsak razum, kolikor pravimo, da abstrahira od 'tu' in 'zdaj'.« Lat. tekst: »[...] et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signata autem sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc.«

skozi cel komentar *Sentenc* Petra Lombardskega, omenja kot počelo individuacije razsežno kvantiteto, *quantitas dimensiva*, ki jo Akvinski v nekaterih primerih še natančneje specificira, upoštevajoč stabilnost oziroma spremenljivost dimenzij, kot nedokonč(a)no, *interminata*.

Na teorijo, ki upošteva tudi vprašanje spremenljivosti oziroma stabilnosti razsežne kvantitete, naletimo v okviru vprašanja, ali lahko obstaja več angelov iste vrste. Akvinski se strinja s tistimi, ki zagovarjajo stališče, da je toliko vrst, kolikor je angelov, oziroma, da je vsak angel svoja vrsta, in to podkrepi z dvema argumentoma. Prvi izhaja iz njihove nematerialnosti, drugi iz njihove netelesnosti. Že v prvem argumentu naletimo na že znano teorijo o individuaciji kot posledici »razlikovanosti materije«. Vsaka oblika (narava), pravi Akvinski, se numerično pomnoži samo v razlikovanosti materije, zato iz tega nujno sledi, da je sleherna oblika (narava), ki ni sprejeta v materijo, samo ena. Zato je vse, kar je izven te oblike (narave), druge narave kot ta prva oblika (narava) in to zaradi vzajemne različnosti po obliki in ne zaradi materialnega počela, ki ga tu ni. Takšna razlika pa povzroča različnost vrst. Torej se angeli razlikujejo med seboj po vrsti.¹² Drugi argument, ki izhaja iz predpostavke, da so angeli sestavljeni iz materije, ob pogoju, da niso telesni, pa je glede počela individuacije mnogo bolj koncizen in informativen. V primeru nekih dveh stvari, sklepa Akvinski, katerih materija se razlikuje po biti, je nujno – ob predpostavki, da je materija teh dveh stvari istega reda – da so različne oblike, po katerih neka stvar sprejme različno bit, sprejete v različnih delih materije: en del materije namreč ne more sprejeti dveh nasprotujočih in dispatnih oblik hkrati.

»Toda v materiji je mogoče misliti različne dele samo, če se v materiji prej misli razsežno kvantiteto (*quantitas dimensiva*), vsaj nedokonč(a)no (*ad minus interminata*), po kateri je [materija] razdeljena, kot pravi Komentarator v knjigi *O substanti sveta* in ob 1. knjigi *Fizike*, kajti če je kvantiteta ločena od substance, ostane [materija] nedeljiva, kot pravi v 1. knjigi *Fizike* Filozof.«¹³

Ker je v materijo sprejeta telesna oblika – ta je bila namreč implicirana z omenjeno kvantiteto (*sub quantitate intellecta*), za katero je bilo rečeno, da

12. Glej *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 4, solut.

13. *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 4, solut.: »Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praecognoscatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro De substantia orbis et in I Physic., quia separata quantitate a substantia remanet indivisibilis, ut in I Physic., Philosophus dicit.»

omogoča misliti razdelitev materije na dele – je nemogoče, da bi si dva angela delila isto materijo ali potencialnost istega reda. Potencialnost različnega reda pa ustvarja razlikovanje po vrsti. Dva angela, tudi če sta netelesna, torej ne moreta biti istovrstna.

Akvinski v tem odlomku, sklicujoč se na Averroesa, vpelje v teorijo individuacije razsežno kvantiteto, pri kateri upošteva tudi spremenljivost oziroma stabilnost dimenzij, obenem pa zatrdi, da moramo v materiji pred njeno porazdelitvijo v različne dele misliti telesno obliko, *forma corporalis*, oziroma, rečeno drugače, telesnost, *corporeitas*. Kaj torej tu izvemo novega glede počela individuacije? Najprej to, da je kot počelo individuacije razumljena materija, vendar ne katerakoli materija, temveč materija, ki je razlikovana, ki ima različne dele. To pa se zgodi samo, če v materiji prej mislimo (*praetelligere*) razsežno kvantiteto. Počelo individuacije ni materija razumljena *absolute*, ampak materija, v kateri je potrebno misliti razsežno kvantiteto in to preden je materija razdeljena v različne dele. To pa omogoča razsežna kvantiteta, ki pa mora biti »vsaj nedokonč(a)na« (*ad minus interminata*). V igri sta torej dva nova elementa: prvi element predstavlja vpeljava razsežne kvantitete, ki implicira telesnost kot prvo obliko, ki omogoča diversifikacijo materije, drugi element pa predstavlja določitev razsežne kvantitete kot »vsaj nedokonč(a)ne«. Ustavimo se najprej pri drugem elementu: kaj pomeni, da mora biti razsežna kvantiteta »vsaj nedokonč(a)na«? Zakaj ta drobna niansa?

i. Spremenljivost dimenzij

Če gornjo teorijo zopet ponazorimo s primerom Kalije in Sokrata, dobimo naslednjo sliko. Kalija in Sokrat sta dva različna individua iste vrste, zato ker ima njuna materija različni razsežni kvantiteti, to pomeni, da imata njuni telesi različno višino, globino in širino. Rečeno drugače, individuira ju njuna razsežna kvantiteta. Toda kaj pomeni to, da mora biti ta razsežna kvantiteta »vsaj nedokonč(a)na«? Kot smo omenili ob obravnavi teorije individuacije iz *De ente et essentia*, kjer nastopa kot počelo individuacije označena materija (materija, ki je motrena pod določenimi dimenzijami), je eden od možnih ugovorov proti takemu stališču, da ta ne zdrži vode, če upoštevamo, da individui, npr. Sokrat in Kalija, rastejo, oziroma da se njune »določene dimenzije« (njuna razsežna kvantiteta) od rojstva do smrti nenehno spreminjajo. Če upoštevamo ta vidik, lahko razumemo, zakaj Akvinski tu omenja razsežno kvantiteto, ki mora biti

vsaj nedokonč(a)na. Ob taki formulaciji ni možen ugovor, da bi z vsako spremembo določenih dimenzij nastal nov individuum. Če so dimenzije, ki individuiračo Sokrata, »nedokonč(a)ne«, potem z njihovo spremembo ne bo nastal nov individuum. Razsežna kvantiteta, ki je »vsaj nedokonč(a)na«, je torej odgovor na vprašanje o počelu individuacije, ki ima pred očmi tudi nenehno spreminjanje dimenzij, ki nastopi v procesu rasti. Zdi se, da Akvinski s tem, ko v *De ente et essentia* zahteva, da so dimenzije »določene«, s tem ne meri na specifično, individualno določitev dimenzij, temveč na nekaj drugega.

Da je dodatek *ad minus interminata* odgovor na problem spremenljivosti dimenzij, potrjuje tudi Akvinski sam in sicer natanko ob vprašanju rasti in spreminjanja telesa. Ker je celoten *articulus*, ki je posvečen vprašanju konverzije hrane v živo telo preobsežen, da bi ga tu v celoti obnavljali, se bomo osredotočili zgolj na osnovno linijo argumenta in na tisti del, kjer nastopijo drobci, zanimivi za teorijo individuacije. Za vprašanje individuacije je ilustrativno predvsem, kako Tomaž Akvinski zavrne teorijo, ki je v grobem v tem, da dobi človek vse, kar sodi v človeško naravo, ob rojstvu od staršev. Po tej teoriji tisto, kar je človek dobil od staršev, »naraste v večjo kvantiteto« odraslega človeka, ne da bi bilo tej začetni materiji kaj dodano, temveč nastane »cela kvantiteta človeka s pomnožitvijo tiste [začetne] materije«. Hrana, pravijo zagovorniki te teorije, je potrebna zgolj za ohranjanje naravne toplote in ne za rast. Akvinski dokazuje nevzdržnost takega stališča tudi tako, da dokazuje nesmiselnost posameznih argumentov, ki so jih v podporo omenjene teorije razvili njeni zagovorniki. Nekateri tako trdijo, da pride do rasti z čudežno pomnožitvijo materije, drugi, da z pomnožitvijo »petega bistva« (*quinta essentia*), spet naslednji – s tem prihajamo do za nas najbolj zanimivega stališča – da je »prva materija, kolikor je v sebi (*quantum in se est*)«, popolnoma brez vsake oblike in kvantitete in je torej na enak način zmožna sprejemati vse kvantitete tako, kot lahko sprejme vse oblike. Zato lahko prva materija, ne glede na to, kako malo jo je v še tako majhnem telesu, sprejme kvantiteto katerekoli velikosti: iz zrna prosa lahko nastane cel svet. To stališče Akvinski zavrača na štiri načine, nas pa bosta zanimala predvsem četrti in drugi ugovor. Ta dva ilustrirata tudi njegovo razumevanje individuacije. V četrtem ugovoru Akvinski razloči obravnavanje materije, ki je v neki konkretni stvari (*in hac re*), in obravnavanje materije, ki je razumljena absolutno. V »tej« stvari pa je materija samo, kolikor je oddeljena od dela materije v neki drugi »tej« stvari. Ta delitev materije je posledica tega, ga je »pod dimenzijami«, ki so »vsaj nedokonč(a)ne«:

»Delitev pa se materiji primeri samo [tako], da je obravnavana pod dimenzijami, vsaj nedokonč(a)nimi (*saltem interminatis*). Kajti z odstranitvijo kvantitete bo substanca nedeljiva, kot je rečeno v 1. knjigi *Fizike*. Zato obravnava materije 'te' stvari ni obravnava materije absolutno, temveč materije, ki eksistira pod dimenzijo. Zato ni nujno, da tisto, kar ustreza materiji, kolikor je absolutna in prva, ustreza [tudi] materiji, ki eksistira v 'tej' stvari, ker je razumljena kot eksistirajoča v tej stvari; zakaj s tem odstopimo od premisleka prve materije. Zato materija, ki eksistira v 'tej' stvari, ni v možnosti do cele kvantitete sveta, temveč do določenega kaj (*ad determinatam quid*) ...«¹⁴

Če izluščimo samo tisto, kar zadeva počelo individuacije: človek, ki ima ob rojstu majhne dimenzije, sčasoma zraste – je torej »pod večjimi dimenzijami«. Do rasti pride tako, da materija, ki je bila prej »pod obliko drugega telesa«, preide pod obliko tega telesa. Materija tega človeškega telesa pa se od materije drugega človeškega telesa razlikuje tako, da je pod dimenzijami, ki so »vsaj nedokonč(a)ne« (*saltem interminatae*), ki se torej lahko spreminjajo, obenem pa je ta materija, kljub temu, da so njene dimenzije nedokonč(a)ne, že vnaprej določena z »določenim kaj« (*ad determinatum quid*). Dimenzije morajo biti nedokonč(a)ne, ker človeško telo raste. Če bi bile počelo individuacije dokonč(a)ne dimenzije, potem bi z vsako spremembo velikosti dimenzij nastal nov individuum, nov človek. Zato je potrebno te dimenzije misliti kot nedokonč(a)ne, obenem pa tudi določene z »določenim kaj«, kajti prva materija, ki je v »tej« stvari, je v možnosti zgolj do naravnih oblik oziroma oblik, ki so lahko izpeljane iz naravnih počel:

»Drugič, četudi bi prva materija, kolikor je mišljena v sebi, ne imela nobene kvantitete, kljub temu ne bi sledilo, da je v možnosti glede katerekoli zamisljive kvantitete. Ker namreč določene kvantitete (*quantitates determinatae*) in vse ostale akcidence sprejemajo materijo po dejavnosti oblike (*secundum exigentiam formae*) ... je nujno, da je prva materija v možnosti samo do tiste kvantitete, ki ustreza naravni obliki, ki je lahko v materiji. Prva materija je v

14. *In II Sent.*, dist. 30, quaest. 2, art. 1. resp.: »Divisio autem non accidit materiae, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis: quia remota quantitate, ut in 1. Physicor. dicitur, substantia erit indivisibile. Unde consideratio materiae hujus rei est consideratio materiae non absolute, sed materiae sub dimensione existentis. Unde non oportet ut quod convenit materiae in quantum est absoluta et prima, conveniat materiae existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens: quia ex hoc ipso receditur a consideratione materiae primae. Unde materia prima quae est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitate mundi, sed usque ad determinatum quid ...«

možnosti samo do tistih oblik, ki so v naravi stvari, ali so lahko izpeljane iz naravnih počel.«¹⁵

Akvinski med tem, da so dimenzije nedokonč(a)ne in hkrati določene z naravno obliko, ki je lahko sprejeta v materijo, ne vidi nobenega protislovja. Kvantiteta materije je lahko samo tolikšna, da ustreza obliki, ki je »v naravi stvari« oziroma takšna, ki je lahko izpeljana iz »naravnih počel«. Dimenzije človeškega telesa so torej že vnaprej določene s človeško naravo, čeprav jih je treba v individuaciji misliti kot nedokonč(a)ne, saj človeško telo nenehno raste, ne da bi z rastjo telesa nastajali različni individui.

ii. Prvenstvo akcidentalne ali substancialne biti

Sedaj se lahko vrnemo tudi na drugi element, ki smo ga vpeljali z citatom iz komentarja *Sentenc*: »Toda v materiji je mogoče misliti različne dele samo, če se v materiji prej misli razsežno kvantiteto ...«¹⁶ Razsežno kvantiteto, ki predpostavlja telesnost kot prvo obliko, sprejeto v materijo, ki omogoča diversifikacijo materije, moramo, kot pravi Akvinski, »misliti prej« (*praeintelligere*), preden je materija porazdeljena v različne dele, preden v te dele sprejme različne substancialne oblike. Tako kot v odlomku, ki smo ga navedli zgoraj, Akvinski, sledeč Averroesu, tudi drugje ponavlja, da je potrebno razsežno kvantiteto, ki je neka akcidenca, misliti v materiji preden nastopi substancialna oblika. S tem pa nastopi situacija, da nekaj akcidentalnega predhodi nečemu substancialnemu, kar je seveda, vsaj na prvi pogled, nesmiselno. Eden izmed odlomkov, v katerem Akvinski, zopet sklicujoč se na Averroesa, govori o tem, je naslednji:

»In zaradi tega prva materija, kolikor je obravnavana brez vsake oblike, nima neke različnosti (*diversitas*), temveč nastane različna po nekih akcidencah pred

15. *In II Sent.*, dist. 30, quaest. 2, art. 1. resp.: »Secundo, etsi prima materia, prout in se consideretur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cuiuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, ..., oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in potentia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas nisi ad illas quae sunt in rerum natura, vel per principia naturali educi possunt.«

16. *In II Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 4, solut.

prihodom substancialne oblike, čeprav akcidentalna bit ne predhodi substancialni. Eno dovršujoče pa potrebuje eno dovršitev. Torej je nujno, da prva substancialna oblika dovrši vso materijo. Toda prva oblika, ki je sprejeta v materijo, je telesnost (*corporeitas*), brez katere ni nikoli, kot pravi Komentator ob 1. knjigi *Fizike*. Torej je oblika telesnosti v vsej materiji in tako bo materija samo v telesih. In tudi če bi rekel, da naj bo prva oblika, sprejeta v materiji, kajstvo substance, ostaneš kljub temu na istem, kajti materija nima razdelitve iz kajstva substance, temveč [jo ima] iz telesnosti, ki jo spremljajo dejanske dimenzije kvantitete (*dimensiones quantitatis in actu*). In potem so, po razdelitvi materije, z ozirom na porazdelitev na različna mesta, v njo sprejete različne oblike.«¹⁷

Znana zgodba: prva materija sama po sebi ni razlikovana in taka seveda ne more biti počelo razlikovanosti. Razlikovana postane z nekimi akcidenkami in to pred prihodom substancialne oblike, čeprav substancialna bit predhodi akcidentalni.¹⁸ Iz tega kratkega opozorila (»čeprav akcidentalna bit ne predhodi substancialni«), predvsem pa glede na to, da Akvinski eksplicitno omenja obravnavanje (»kolikor je obravnavana«), lahko sklepamo, da Akvinski situacijo opisuje s perspektive pojma, mišljenja, in ne stvarne biti. Ontološki horizont je horizont obravnavanja in ne dejansko bivajočega. Neke akcidence, kvantitativne dimenzije,

17. *In I Sent.*, dist. 8, quaest. 5, art. 2, solut.: »Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, sed efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit Comment. in 1 Physic. Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceret, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae.«

18. Tezo o nujnosti predhodnega razumevanja dimenzij v materiji pred prihodom substancialne oblike zagovarja Akvinski tudi v četrti knjigi komentarja v kontekstu vprašanja vstajenja. *In IV Sent.*, dist. 44, quaest. 1, art. 2, ad 3.: »... v materiji nastajajočih in minevajočih stvari je nujno misliti nedokonč(a)ne dimenzije pred sprejetjem substancialne oblike: in zato delitev, ki je po takšnih dimenzijah, pravilno sodi k materiji, toda zgotovljena (*completa*) in dokonč(a)na (*terminata*) kvantiteta pristopi k materiji po substancialni obliki....« Lat. tekst: »... in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis: et ideo divisio quae est secundum huiusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam; sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem...«

morajo biti *razumljene* kot prisotne v materiji pred »prihodom«¹⁹ substancialne oblike. V prvi materiji moramo *misлити*, če hočemo razumeti individuacijo, najprej telesnost, ki jo spremlja razsežna kvantiteta, tej pa sledijo dejanske razsežne kvantitete. Materija postane razlikovana šele s tem, da je izoblikovana s prvo obliko, ki dovrši materijo, s telesnostjo (*corporeitas*). Materija ni nikoli brez telesnosti, je samo v telesih, telesnost je torej v vsej materiji. Telesnost pa spremljajo dejanske dimenzije kvantitete (*dimensiones quantitatis*), ki razdelijo materijo. Materija tako preko telesnosti, ki jo spremljajo akcidence kvantitativne dimenzije, postane uprstorjena, zasede določeno mesto, potem pa so v teh delih materije proizvedene določene različne substancialne oblike. Materija je torej počelo individuacije substancialne oblike lahko samo, kolikor je razumljena kot možnost za telesnost, ki jo spremljajo akcidence kvantitativne razsežnosti. Vendar, in to je treba poudariti, je mogoče materijo obravnavati kot počelo individuacije substancialne oblike samo, če jo prej dojamemo pod kvantitativnimi dimenzijami. Razumljena mora biti, kot že določena z akcidenkami, čeprav te akcidence v stvarnosti nimajo biti pred substancialno obliko. Prvotnejše so lahko samo potencialno, v možnosti, tako kot je tudi sama prva materija zgolj v možnosti.

Isto stališče, da morajo biti nedokonč(a)ne dimenzije razumljene v materiji pred sprejetjem substancialne oblike, medtem ko popolnoma dokončna kvantiteta pride naknadno, po substancialni obliki, ponovi Akvinski tudi ob nauku o vstajenju telesa:

»Kakor namreč pravi Komentator v 1. knjigi *Fizike* in v knjigi *O substanci sveta*, je nujno misliti v materiji nastajajočih in minevajočih stvari nedokonč(a)ne dimenzije pred prihodom substancialne oblike; drugače ni mogoče misliti delitve materije, tako da bi bile v različnih delih materije različne substancialne oblike. Te dimenzije pa sprejmejo dokonč(a)no in zgotovljeno bit (*esse terminatum et completum*) po prihodu substancialne oblike. ... tiste nedokonč(a)ne dimenzije pa so v razmerju do rodu kvantitete kakor materija do rodu substance.«¹⁹

Dimenzije, in to nedokonč(a)ne dimenzije, je torej nujno misliti v materiji nastajajočih in minevajočih stvari pred njeno aktualizacijo z substancialno

19. In *IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 2, resp.: »Sicut enim Commentator dicit in 1. Phys., et in lib. de substantia Orbis, in materia generabilium et corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formae substantialis; alias non posset intelligi divisio materiae, ut in diversis partibus diversae formae substantiales essent. Hujusmodi autem dimensiones post adventum formae substantialis accipiunt esse terminatum et completum. ... dimensiones autem illae interminatae se habent ad genus quantitatis sicut materia ad genus substantiae.«

obliko, medtem ko dobijo dokonč(a)no in zgotovljeno bit po prihodu substancialne oblike.

Rešitev iz navideznega protislovja, da akcidentalna bit predhodi substancialni, je torej v tem, da moramo upoštevati ontološki horizont razprave. Akvinski namreč ločuje dva načina obravnavanja počela individuacije: enkrat iz perspektive biti, tj. dejanskega bivanja, drugič iz perspektive pojma, mišljenja. Tako v kontekstu obravnavanja evharistije trdi, »da razsežna kvantiteta glede na svoj pojem ni odvisna od materije, čeprav je [od nje] odvisna glede svoje biti.«²⁰ To pomeni, da je razsežno kvantiteto mogoče razumeti na dva načina: enkrat kot neodvisno od materije, taka je glede na svoj pojem, drugič, glede na svojo bit, pa je odvisna od materije, zato si je v dejanskosti ni mogoče predstavljati brez materije. To razlikovanje dveh perspektiv ponovi Akvinski tudi ob definiranju individua. Individuum je najprej nekaj, kar ima dejansko bit, obenem pa mora biti oddeljen od ostalih stvari, ki so ali bi lahko bile v njegovi vrsti, in sam v sebi nedeljiv:

»... glede pojma individua [velja] dvoje: da je dejansko bivajoče ali v sebi ali v [nečem] drugem in da je oddeljen od ostalih [stvari], ki so ali bi lahko bile v isti vrsti, sam v sebi nerazdeljen ...«²¹

To pomeni, da je na en način počelo individuacije materija, ki zagotavlja dejansko bit sleherni (substancialni ali akcidentalni) obliki, drugo počelo pa so dimenzije, kajti materija je lahko razdeljena samo po dimenzijah:

»... in zato je prvo počelo individuacije materija, po kateri doseže dejansko bit sleherni takšna oblika, ali substancialna ali akcidentalna, drugo počelo individuacije pa je dimenzija, kajti materija je razdeljena po njej ...«²²

20. *In IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 1, ad. 2: »Ad secundum dicendum, quod quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subicendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnetudinem et magnam; et ideo cum sint ibi dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum. De aliis accidentibus planum est, quia albedo est ibi in subjecto.«

21. *In IV Sent.*, dist. 12, quaest. 1, art. 1, ad. 3: »... de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens ...«

22. *Ibid.* »... et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur...«

To pa pomeni, da je v perspektivi pojma počelo individuacije dimenzija, kajti dimenzija potrebuje materijo zgolj za dejansko, *in actu*, individuacijo, ne pa kar zadeva sam pojem individuacije:

»Če bi torej kvantiteta imela dejansko bit brez materije, bi imela individuacijo po sebi, ker bi imela po sebi tisto delitev, po kateri je razdeljena materija. In tako se en del ne bi razlikoval od drugega po vrsti, temveč po številu, glede na red, ki je vzpostavljen v umestitvi delov. In podobno bi se ena črta razlikovala od druge po številu, kolikor je sprejeta na drugem mestu.«²³

To, kar bistveno razlikuje individuacijo po materiji in individuacijo po akcideni (kvantiteti, dimenzijah, umestitvi) je način dojemanja. Če gledamo na individuacijo s stališča biti, potem moramo reči, da je počelo individuacije materija, ker daje materija bit akcideni kvantitete. Če pa zanemarimo aspekt biti in mislimo kvantiteto po sebi, potem je počelo individuacije akcidenca kvantitete.

III. Sklep

Za konec pogledjmo, kako se vse to, kar smo do sedaj razvili o počelu individuacije, ujema s tistim, kar razvije Akvinski v svoji edini obsežnejši tematizaciji našega vprašanja. Gre za njegov komentar Boetijevega spisa *De trinitate*.²⁴ Kontekst razprave je vprašanje numerične različnosti in vpliv akcidenca nanjo.

V svoji rešitvi vprašanja pojasni Akvinski, kako pride do trojne različnosti – rodovne, vrstne in numerične (različnost po številu) – v primeru individualnih substanc. Medtem ko se različnost glede na rod v primeru sestavljenega individuuma zvede na različnost materije in različnost glede na vrsto na različnost oblike, se numerična različnost, različnost *secundum numerum*, zvede delno na materijo in delno na različnost akcidence. Kako se torej razlikujejo

23. *Ibid.*: »Si ergo quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet individuationem, quia per se haberet divisionem illam secundum quam dividitur materia; et sic una pars differet ab alia non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; et similiter una linea ab alia differet numero, dummodo acciperetur in diverso ditu.«

24. Slov. prev.: Boetij, »Trojica je en Bog in ne trije bogovi«, *Problemi* 7/8 1995, str. 132-133. Več o Boetijevi teoriji individuacije glej: Gracia, Jorge J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag/The Catholic University of America Press, Muenchen/Dunaj/Washington, DC 1986.

med seboj individui iste vrste? Medtem ko sta dela rodu in vrste materija in oblika, sta dela individua »ta materija« in »ta oblika«, torej povzročita številčno, numerično različnost »ta oblika« in »ta materija«. Nobena oblika kot oblika pa ni »ta« sama od sebe, zato nastane »ta« le s sprejemom v materijo. Ker pa je materija, mišljena v sebi, nerazlikovana, lahko vase sprejeto obliko individuira samo, kolikor ima zmožnost biti razlikovana. Oblika je torej individuirana s sprejemom v »to« ali »ono« razlikovano materijo, v materijo, ki je določena s »tu« in »zdaj«. Materija pa je deljiva samo s kvantiteto in zaradi tega je materija »ta« in »označena«, kolikor je pod dimenzijami. Do tu obnavljamo staro zgodbo o nezmožnosti materije, da bi individuirala sama po sebi, in o tem, da je lahko le označena materija, materija »pod dimenzijami« počelo individuacije. Tu pa uvede Akvinski odločilno distinkcijo. Dimenzije lahko mislimo na dva načina:

a.) V perspektivi njihovega dokončanja, kar pomeni, da so dokonč(a)ne skladno z dokonč(a)no mero in figuro. Kot take so dimenzije dovršeno bivajoče in sodijo v rod kvantitete. Vendar take dimenzije ne morejo biti počelo individuacije, kajti to dokončanje dimenzij v individuih često variira, iz česar bi sledilo, da individuum ne bi bil vedno numerično isti:

»Na en način glede na njihovo dokončanje. In pravim, da so dokončane po dokonč(a)ni meri in figuri; in tako so kot dovršeno bivajoče uvrščene v rod kvantitete, in tako ne morejo biti počelo individuacije. Ker takšno dokončanje dimenzij pri individuih često variira, bi sledilo, da individuum ne bi vedno ostal številčno isti.«²⁵

Dimenzije, ki so dokončane glede na mero in figuro, ne morejo biti počelo individuacije, kajti takšna določitev dimenzij v posameznih individuih variira: če bi bilo počelo individuacije Sokrata dokonč(a)ne dimenzije, bi Sokrat z vsako spremembo dimenzije, z vsako spremembo svoje mere in figure postal nov individuum. Akvinski torej izloči dokončne dimenzije iz istega razloga, zaradi katerega smo na začetku ugovarjali določenim dimenzijam.

b.) Na drug način je mogoče dimenzije misliti brez te določitve, zgolj v naravi dimenzij, čeprav v stvarnosti nikoli ne morejo biti brez neke določitve.

25. In Boetium *De trinitate*, quaest. 4, art. 2, resp.: »Uno modo secundum earum terminationem: et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram; et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principium individuationis: quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper.«

Kot take sodijo v rod kvantitete kot nedovršeno bivajoče. Iz teh nedokonč(a)nih dimenzij nastane ta označena materija, na ta način materija individuira tudi obliko, in na ta način je z materijo povzročena numerična različnost v isti vrsti:

»Na drug način jih je mogoče misliti brez te določitve samo v naravi dimenzij, čeprav nikoli ne morejo biti brez neke določitve: kakor tudi ne narava barve brez določitve belega ali črnega. In tako so uvrščene v rod kvantitete kot nekaj nedovršenega. In iz teh nedokonč(a)nih dimenzij je napravljena označena materija; in tako individuira obliko, in tako je z materijo povzročena različnost po številu v isti vrsti.«²⁶

Akvinski kot počelo individuacije tu jasno imenuje nedokonč(a)ne dimenzije, ki »ustvarijo« označeno materijo. Poudariti je potrebno, da ne vidi nobenega protislovja v tem, da je materija obravnavana kot označena in celo določena, čeprav so dimenzije nedokonč(a)ne.

Počelo individuacije je za Tomaža dvojno: enkrat je to materija, drugič so to akcidence, tj. nedokonč(a)ne dimenzije. Materija povzroči, da je neka obliko »tu« in »zdaj«. Toda materija je sama v sebi nerazlikovana (*indistincta*), zato mora biti najprej sama materija, če naj določi obliko tu in zdaj, razlikovana. Razlikovano pa jo napravi kvantiteta, kar pomeni, da je materija razlikovana, ker ima dimenzije. Vendar so dimenzije lahko dvojne: ali dokonč(a)ne ali nedokonč(a)ne. Kot dokonč(a)ne dimenzije ne morejo biti počelo individuacije, kajti dimenzije posameznega individua se nenehno spreminjajo – Sokrat je npr. od svojega rojsta pa do smrti prešel skozi nešteto dimenzij. Če bi imeli dokonč(a)ne dimenzije za počelo individuacije, bi bili na istem, kot če bi trdili, da je počelo individuacije oblika. Z vsako spremembo dimenzije bi nastal nov individuum, kakor bi z vsako spremembo oblike nastala nova vrsta. Dimenzije je torej potrebno misliti kot nedokonč(a)ne, čeprav v dejanskosti ne morejo nikoli biti brez določitve dokonč(a)nih dimenzij. Te nedokonč(a)ne dimenzije so označena materija. Tako razumljena materija in ne materija po sebi je počelo individuacije. Tako lahko individuacijo izpeljemo iz dveh počel: v eni perspektivi iz materije, v drugi iz akcidence kvantitete v katero sodijo dimenzije.

26. In *Boetium De trinitate*, quaest. 4, art. 2, resp.: »Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint: sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie.«

Na podlagi tega se lahko zdaj zopet vrnemo k izhodiščnemu vprašanju, oziroma ugovoru, ki smo ga naslovili na teorijo individuacije iz *De ente et essentia*. Ali teorija, po kateri so počelo individuacije določene dimenzije, res ne zdrži vode, če upoštevamo tudi vidik sprememb dimenzij? Kot je razvidno iz tega, kar smo razvili do sedaj, Akvinski ta problem rešuje tako, da kot počelo individuacije vpelje nedokoč(a)ne dimenzije, s čemer naslavlja natančno ta problem, iz česar sledi, da z izrazom »določene dimenzije« meri drugam. Obenem smo tudi videli, da sam ne vidi nobenega protislovja med tem, da so individuirajoče dimenzije nedokonč(a)ne in tem, da so na nek način določene. Kaj so torej »določene dimenzije«? Določene dimenzije materije, ki so sinonim za »označeno materijo«, so v *De ente et essentia* pojasnjene v kontekstu neizključujoče abstrakcije: samo v stopnji določenosti se bistvo Sokrata razlikuje od bistva človeka in bistvo človeka od bistva živega bitja. Isti individuum je tako človek kot tudi živo bitje. Rodovne in vrstne popolnosti kot tudi individualnost so »določitve ali označitve«:

»Tako se po označenem in neoznačenem razlikujeta tudi bistvo rodu in bistvo vrste, čeprav je v obeh primerih način označitve drugačen: kajti označitev individua nasproti vrsti nastane po materiji, določeni z dimenzijami, označitev vrste nasproti rodu pa po konstitutivni razliki, ki je vzeta iz oblike stvari. Ta določitev ali označitev ...«²⁷

»Določene dimenzije« iz *De ente et essentia* lahko torej razumemo generično z ozirom na katerokoli skupino dokonč(a)nih mer in figur ali specifično z ozirom na dokonč(a)no mero in figuro. Toda oba faktorja, generični in specifični, sta določujoča. Nedokonč(a)ne dimenzije so dimenzije, ki so razumljene na način neizključujoče abstrakcije. Pojem nedokoč(a)nih dimenzij, dimenzij, ki so razumljene na načine neizključujoče abstrakcije, »vsebuje« vse primere dokonč(a)nih dimenzij implicitno in nerazločno, tako kot generična narava vsebuje specifično in tako kot specifična vsebuje individualno.

27. Tomaž Akvinski, »O bivajočem in bistvu/De ente et essentia«, nav. delo, cap. 2 (11), str. 120/121.

Slavoj Žižek

ROBERT SCHUMANN ALI
ROMANTIČNI ANTIHUMANIZEM

1

Kaj je glasba v svoji najbolj elementarni razsežnosti? Dejanje *prošnje*: poziv podobi velikega Drugega (ljubljeni Dami, Kralju, Bogu...), naj *odgovori*, ne kot simbolni veliki Drugi, marveč v realnem svoje biti (da s kršenjem svojih pravil izkaže milost; da nam podari svojo naključno ljubezen ...). Glasba je tako poskus izzvati »odgovor realnega«: povzročiti v Drugem »čudež«, o katerem govori Lacan v zvezi z ljubeznijo, čudež Drugega, ki steguje svojo roko proti meni.¹ Historične spremembe v statusu »velikega Drugega« (*grosso modo* v tem, kar je Hegel poimenoval »objektivni duh«) tako neposredno zadevajo glasbo – morda glasbena *modernost* označuje trenutek, ko se glasba *odpove* izzvanju odgovora Drugega.

Eden najbolj preprostih načinov, kako prepoznati to inherentno historičnost glasbe, je, da sledimo spremembam v opernih ansamblih. Veliko bolj kot v »božanskih« melodijah je resnična veličina Mozartovih oper v njihovih ansamblih, v katerih (na primer, v dolgem finalu drugega dejanja opere *Le nozze di Figaro*) – vsaj za kratek čas – zablesti utopična možnost »nerepresivne« *intersubjektivnosti*: v teh ansamblih vsak glas ohrani svojo polno individualnost, pa vendar je uglaseno vključen v ansambel – harmonija ni harmonija vsiljenega uniformnega reda, temveč harmonija samega nasprotja. Že pri Beethovnu postane takšno harmonično mnoštvo-v-nasprotju nemogoče – spomnimo se samo kvarteta »Mir ist so wunderbar« na samem začetku opere *Fidelio*, neke vrste neposrednega poklona Mozartu: kljub »lepoti« glasbe je prava mozartovska čarobnost že izpuhtela in kvartet nam izžveni kot nekaj načrtovanega, kot

1. Glej Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Editions du Seuil, Pariz 1991. Slovenski prevod: »Seminar VIII: Transfer«, v: *Razpol* 7, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1992.

mehanična uporaba formule. Na koncu te poti se nahaja kvintet »Morgentlich ...« iz tretjega dejanja Wagnerjeve opere *Mojstri pevci*: intersubjektivnost v ožjem pomenu besede je tu popolnoma izgubljena in kar dobimo v zameno, je neke vrste zamaknjena zatopljenost, v kateri se mnoštvo glasov porazgubi v istem toku. Toda kar hočemo reči, je, da ta prehod od Mozarta k Wagnerju ne pomeni zgolj izgube: kar z njim očitno pridobimo, je »globina« subjektivnosti. Zadoštuje, da spomnimo na – spet v *Fideliju* – Pizarrovo veliko arijo »Ha! Welch' ein Augenblick!« iz prvega dejanja, ki priča o siloviti strasti in besu subjektivnosti, ki si ju pri Mozartu ne moremo predstavljati. Pri Mozartu ostanejo namreč odrske osebe – kot je pripomnil Ivan Nagel² – »monotone« in v nekem smislu popolnoma eksteralizirane, kar pomeni, da pravo moderno »demonično« Zlo (katerega prvo poosebljenje je bil byronovski junak) tu še ni prisotno: mozartovski zlobni lik (Osmin v operi *Seraglio* ali Bartolo v operi *Le nozze*) odkrito razgalja svoje Zlo na način, ki ni nikdar daleč od posmeha, saj sta njegova zvijačnost in goljufivost popolnoma očitni (celo Mozartovemu don Giovanniju, ki že naznanja romantično Zlo, manjka resnična »globina«: ostaja stroju podoben prisklednik, ki mu je odvzeta vsakršna individualnost). Čeprav Beethovnov Pizarro že pokaže silen uničujoč bes, za katerega v Mozartovem univerzumu ni prostora, svoje Zlo še vedno razglša na način, ki izključuje postklasicistično »globino« lika – do nastopa le-tega moramo počakati do Albericha v Wagnerjevi operi *Rensko zlato*: Alberichov veliki monolog »Bin ich frei? Wirklich frei?« vključuje psihološko kompleksnost univerzuma, v katerem celo zla oseba ni preprosto zla, ampak je skupaj s svojo žrtvijo ujeta v pajčevino strasti in usode onstran njenega nadzora ter je tako sama žrtev.³

Poleg tega glasba ni historična samo v abstraktnem smislu, v katerem je vsaka določena zvrst glasbe »objektivno možna« zgolj v neki dani dobi, marveč

2. Glej Ivan Nagel, *Autonomy and Mercy*, Harvard UP, Cambridge (Ma) 1991.

3. Tukaj lahko tudi jasno vidimo, kako se historični razvoj v ožjem smislu razlikuje od gole naravne evolucije: v evlucijskem procesu ena oblika prehaja v drugo in vmesna stopnja je preprosto postopna preobrazba ene oblike v drugo, medtem ko se v ožjem historičnem razvoju med stopnjama A in B razprostira neka nemožna Meja, ki jo obe stopnji zgrešita. (Literarna vzporednica temu prehodu je nemara prehod od Jane Austen k Emily Brontë.) Mozartovi intersubjektivnosti manjka »globina« subjektivnosti, medtem ko Beethoven dostop h »globini« subjektivnosti plača z izgubo prave intersubjektivnosti, ki se v njegovih rokah spremeni v neke vrste od zunaj vsiljeno mehansko pripravo, kot da so »globoki« subjekti vse preveč agresivni in močni, da bi bile lahko njihove interakcije usklajene v harmoničnem ansamblu. Prehod se tako vrti okrog nemožne-utopične točke intersubjektivne harmonije med »globokimi« subjekti.

tudi v smislu, da se vsaka doba, v neke vrste »sintezi imaginacije«, samorefleksivno navezuje na predhodne dobe. Ta refleksivnost je kot taka postavljena v romantiki, recimo pri Lisztovih *Reminiscences de don Juan*: kar dobimo skozi niz fragmentov-variacij na Mozartovo opero, je *spominjanje ene dobe na drugo*, tj. Lisztovo dojemanje Mozartovega don Giovannija, ki je že samo reinterpretacija prejšnje podobe. Tako imamo tri don Giovannije: (1) predromantičnega *burladorja*, mešanico svobodomisleca, burkeža in goljufa, ki v iskanju užitka bega od ene avanture do druge; (2) Mozart tej osebi doda romantični obrat, tako da ga na koncu spremeni v protobyronovskega »demoničnega« junaka, poosebljenje diaboličnega Zla, neke vrste negativnega etičnega junaka: s tega vidika vse njegove drzne zmage zgolj tlakujejo pot k srečanju s Kamnitim gostom, ko don Giovanni pogumno vzdrži težko preskušnjo in se noče odpovedati svojemu življenju; (3) tega romantičnega »demoničnega« junaka ne smemo zamenjati z Lisztovim pozno romantičnim don Juanom, ki je malce podoben samemu Lisztu – dekadentni in reakcionarni mešanici abstraktne duhovnosti in gnile perverzne čutnosti.

Najlažji način, da današnji poslušalec *in vivo* okusi historični značaj našega najelementarnejšega glasbenega izkustva, je, da pazljivo posluša nekaj izjemno popularnih baročnih del, na primer Pachelbelov *Kanon*: prve note danes avtomatično zaznavamo kot glasbeno ozadje, tako da čakamo na trenutek, ko naj bi se pojavila prava melodija – in ker ne dobimo nobene melodije, temveč samo še več zapletenih polifonskih variacij predmelodične spremljave, se počutimo nekako »prevarane«... Od kod ta horizont pričakovanja, ki krepi naš občutek, da prava melodija manjka? Morda se je melodija v dandanes sprejemljivem pomenu, ki vključuje razlikovanje med glavno melodično linijo in njenim ozadjem, pojavila šele z dunajskim klasicizmom, tj. po umiku baročne polifonije. Skladno s tem pojavom melodije je tudi njeno postopno izginevanje, ki ga nakazuje pogosto zapaženo dejstvo, da desetletje po Beethovnovi smrti dolga, »lepa«, samo-obsegajoča melodija kar naenkrat postane »objektivno nemožna«; na podlagi tega opažanja nam postane jasna znana zlobna opazka, da se Mendelssohnove melodije navadno dobro začnejo, a slabo končajo, da izgubijo svoj naboj in izzvenijo v »mehanično« rešitev (njegova uvertura opere *Hebriidi* ali začetek violinskega koncerta, ki predstavlja jasno melodično nazadovanje glede na Beethovnov violinski koncert). Ta spodletelost melodične linije je vse prej kot preprosto znamenje, da je Mendelssohn slab skladatelj, pač pa priča o njegovi občutljivosti za historični premik – tisti, ki so še vedno znali pisati »lepe melodije«, so bili skladatelji *kiča* kot npr. Čajkovski. Po drugi strani pa Mendelssohn prav

zaradi tega razloga še ni bil pravi romantik: romantika »pride do svojega pojma« (heglovsko rečeno) šele, ko je ta spodletelost vključena v želeni učinek – in postane njegov pozitivni dejavnik – kot v *Preludiju*, *koralu* in *fugi* Cesarja Francka, najboljšem primeru religioznega kiča, ki kljub temu nudi dober primer »nemožnega hrepenenja« pod krinko melodije, ki si prizadeva doseči vrhunec, a je vedno znova prisiljena to prizadevanje opustiti in se tako rekoč umakniti.⁴

2

Ta spodletela melodija v sebi zgošča najglobljo logiko romantike.⁵ Romantiko lahko v nasprotju s klasicizmom najbolj dojamemo skozi drugačno logiko spomina: v klasicizmu se spomin spominja pretekle sreče (nedolžnosti naše mladosti itd.), medtem ko se romantični spomin spominja, ne neposredno pretekle sreče, marveč preteklega obdobja, v katerem se je prihodnja sreča še zdela možna, časa, v katerem upanje še ni bilo uničeno – to so spomini »odsotnosti, nečesa, česar nikoli ni bilo«⁶. Izguba, ki jo objokuje klasicizem, je izguba nečesa, kar je subjekt nekoč imel, medtem ko je romantična izguba izguba nečesa, česar subjekt nikoli ni imel. V tem se nahaja Heglova »izguba izgube«; na drug način jo lahko izrazimo s parafraziranjem evangelija – z dvojno odvedbo subjekt izgubi tisto, česar nima. Drugače rečeno, tisto, česar subjekt nima, ni preprosto odsotno, temveč je to odsotnost, ki pozitivno določa njegovo življenje: ko, na primer, nimam zelenega objekta, ta manko strukturira vse moje življenje – in prav ta določujoči in strukturirajoči manko je tisto, kar se odloži v »žrtvovanju žrtvovanja«. V eni izmed zgodb Roalda Dahla, ki jo je za TV posnel Hitchcock, se junakinja – katere mladi mož je umrl kmalu po poroki, izginil je pod plazom – ne poroči znova, temveč vse svoje življenje posveti njegovemu spominu, idealizira njegovo podobo; toda ko se po dvajsetih letih sneg stopi in odkrijejo možovo zmrznjeno truplo, na njegovih prsih najdejo majhno fotografijo druge ženske, resnične ljubezni mrtvega moža – tako je

4. Na ravni, čisto drugačni od romantike v ožjem smislu, to isto kompleksnost med spodletelostjo in resnico srečamo seveda že pri Mozartu: kot je opozoril Mladen Dolar v svoji izjemni analizi, je sama strukturna nujnost spodletelosti finala opere *Così* (tj. dejstva, da končna sprava spodleti) trenutek njene resnice.

5. Tu se opiramo na izvrstno delo Charlesa Rosena *The Romantic Generation*, HarperCollins, London 1996.

6. Rosen, *op. cit.*, str. 175.

žena vse svoje življenje žalovala zaman, tj. skozi to zapoznalo odkritje je izgubila tisto, česar nikoli ni imela, izgubila je samo izgubo, podobo izgubljenega moža, ki jo je ohranjala pri življenju... Na isti obrat naletimo v *Klevski princesi*, ko se razkrije, da je Madame de Tournon Sancerre, ki je za njo žaloval in jo idealiziral, varala na skrajno preračunljiv način.⁷

Zato je romantika tesno povezana z motivom melanholije. Za koncept melanholije je bistveno razlikovanje med izgubo [*perte*] in mankom [*manque*]⁸: manko je sosubstancialen z željo, medtem ko izguba označuje trenutek, ko želja izgubi svojo dialektiko (slovito »dialektiko želje«) tako, da jo ohromi neki pozitivni objekt, ki ga ni. Izgubljeni objekt tako natanko NE umanjka: je identičen sam s sabo, subjekt ga poseduje na sam način izgube, njegova želja je fiksirana v/n na njem. (Mimogrede, Derridajeva kritika Lacana, po kateri ima pri Lacanu »manko svoje lastno mesto [*le manque a sa place*]«, zgreši to razlikovanje in združi izgubo – ki resnično ima svoje lastno mesto – in manko.) Kot taka je melanholija tesno povezana z gonom: melanholija je na nek način želja sama, dojeta znotraj horizonta gona (smrti). Kot taka je melanholija protipol temu, čemur Bernard Baas pravi »čista želja [*le désir pur*]«, želja, ki ni želja po nečem, po določenem objektu, marveč neposredna želja po samem manku (recimo, ko si resnično želim drugo osebo, si želim samo praznino v središču njene subjektivnosti, tako da v zameno nisem pripravljen sprejeti nobene pozitivne usluge). Obstaja namreč sečišče med gonom in željo, in to sečišče dobi drugačno obliko, kadar ga gledamo bodisi s strani gona bodisi s strani želje: če je melanholija želja, gledana s strani (dojeta znotraj horizonta) gona, je »čista želja« gon, gledan s strani (dojet znotraj horizonta) želje, tj. znotraj logike manka.⁹ – Ali ni Hitchcockova *Vrtoglavica* študija melanholične izgube

7. Pomembno je, da je ta resnica artikulirana v obliki zgodbe v zgodbi (to zgodbo Klevski princesi pripoveduje njen mož), tako kot v Goethejevih *Izbičnih sorodstvih*, kjer je prava etična naravnost »ne popustiti glede svoje želje« izražena v zgodbi o dveh mladih ljubimcih iz majhne vasi, ki jo pripoveduje obiskovalec graščine.

8. Glej: Brigitte Balbure, geslo »*mélancolie*«, v: *Dictionnaire de la psychanalyse*, ur. Roland Chemama, Larousse, Pariz 1993.

9. Drug koncept, ki je tesno povezan z melanholijo, je koncept *depresije*: depresivni subjekt, v svoji najbolj elementarni razsežnosti, pretrga vezi z univerzumom namenov in pomenov, svojo vmešanost in aktivno sodelovanje v intersubjektivnem delovanju, tj., kot bi rekel Heidegger, kar »depresija« odloži, je odnos aktivne vpletenosti, »skrbí [*Sorge*]«. To povezavo s Heideggrom še podkrepi spremenjeni status časovnosti: po Heideggru se v »skrbí« prepletajo preteklost, sedanjost in prihodnost (subjektova sedanjost sestoji iz načina, kako projicira svojo prihodnost iz vrženosti, skozi njegovo preteklost, v njegovo določeno situacijo), medtem ko je v depresiji čas zveden na uniformno, monotono trajanje.

par excellence, ki prav tako pokaže, kako ta izguba ni nekaj najhujšega, kar se subjektu lahko zgodi? Teza filma je namreč v tem, da v melanholiji objekt, kljub njegovi izgubi, »posedujemo« prav kot izgubljenega, medtem ko je resnična groza, hujša kot melanholija, »izguba izgube«: le-ta nastopi, ko se je filmski junak (Scottie) prisiljen sprijazniti s tem, da izgubljeni objekt, ki vzdržuje njegovo željo, *sploh nikoli ni obstajal* (da je bila sama Madeleine lažna)...

S pomočjo fetišizacija samega hrepenenja se potem skrije struktura te dvojne izgube (»simbolne kastracije«): tipična romantična gesta sestoji v tem, da povzdigne hrepenenje kot tako na račun objekta, po katerem hrepenimo. Z lahkoto prepoznamo narcistično zadovoljstvo, ki ga prinese tak refleksivni obrat: spomnimo se romantične zagledanosti v umetnika, podvrženega večnemu hrepenenju, ki nikoli ne bo zadovoljeno... Na bolj temeljni ravni imamo tu opravlja s pozitivacijo nemožnosti, ki povzroči objekt-fetiš. Kako postane, na primer, objekt-pogled fetiš? Tako da se nemožnost, da bi videli objekt, hegllovsko sprevrne v objekt, ki uteleša samo to nemožnost: ker subjekt TEGA – resničnega objekta fascinacije – ne more neposredno videti, napravi neke vrste refleksijo-vase, s katero objekt, ki ga fascinira, postane POGLED SAM. V tem pomenu (čeprav ne na popolnoma simetričen način) sta pogled in glas »refleksivna« objekta, tj. objekta, ki utelešata nemožnost (z lacanovskimi matemati: $-φ/a$). (V tem pomenu je tudi hegllovsko »samozavedanje« refleksija, ki vznikne ob predpostavki določene nemožnosti, tj. nedostopnosti Stvari: jaz se zavem (prisiljen sem se zavedati) samega sebe, svoje dejavnosti, prisiljen sem obrniti pogled nazaj nase samo in natanko takrat, ko ta dejavnost spodleti, tj. *ne uspe* doseči svojega cilja.)

Kar zadeva dvojico Noč in Dan, to neskončno hrepenenje kajpak predstavlja Noč duše v nasprotju z Jasnino dneva. V filozofiji nemške romantike je bil temeljni uvid F. W. J. Schellinga, da je subjekt, preden se potrdi kot medij racionalnega Sveta, čista »noč Sebstva«, »neskončni manko biti«, silovita gesta kontrakcije, ki negira vsako bit izven sebe. To tvori tudi jedro Heglovega pojma norosti: ko Hegel opredeli norost kot umik iz dejanskega sveta, zaprtje duše same vase, njeno »kontrakcijo«, pretrganje vseh njenih vezi z zunanjo realnostjo, ta umik vse prehitro razume kot »regresijo« na raven »živalske duše«, ki je še vedno umeščena v svoje naravno okolje in določena z ritmom narave (noči in dneva itd.). Mar ne označuje ta umik, prav nasprotno, pretrganja vezi z *Umweltom*, konec subjektove zlitosti z neposrednim naravnim okoljem in ali ni kot tak utemeljitvena gesta »humanizacije«? Ali ni tega umika-vase storil že Descartes s svojim univerzalnim dvomom in zvajanjem na *cogito*, ki, kot je poudaril

Derrida v svojem delu »Cogito in zgodovina norosti«¹⁰, prav tako vključuje prehod skozi trenutek radikalne norosti? Mar nismo tako spet pri znanem odlomku iz *Jenaer Realphilosophie*, kjer Hegel označi izkustvo čistega Sebstva kot »abstraktno negativnost«, »mrk (konstituirane) realnosti«, subjektivno kontrakcijo-vase, kot »noč sveta«:

»Človeško bitje je ta noč, ta prazni nič, ki v svoji preprostosti vsebuje vse – neskončno bogastvo mnogih predstav, podob, od katerih mu nobena ne pripada – ali ki niso prisotne. Ta noč, to notranje narave, ki obstaja – čisto sebstvo – v fantazmagoričnih predstavah, je noč vsepovsod, kjer tu pade krvava glava – tam spet bela grozljiva prikazen, nenadoma tu pred njo, in prav tako izgine. To noč lahko vidimo, če pogledamo človeku v oči – v noč, ki postane grozna.«¹¹

In simbolni red, univerzum Besede, *logosa*, lahko vznikne zgolj iz izkustva tega brezna. Kot pravi Hegel, ta notranjost čistega sebstva »mora preiti v eksistenco, postati objekt, se zoperstaviti tej notranjosti, biti zunanja; povrniti se k biti. To je jezik kot moč, ki poimenuje. ... Skozi ime je objekt kot individualna entiteta porojen iz Jaza.«¹² – Tu ne smemo spregledati tega, kako lahko Heglov prelom z razsvetljsko tradicijo razberemo iz obrata same metafore subjekta: subjekt ni več Luč uma v nasprotju z netransparentno, nepredirljivo Tvarino (narave, tradicije...); samo njegovo jedro, gesta, ki odpre prostor za Luč *logosa*, je absolutna negativnost kot »noč sveta«, točka skrajne norosti, v kateri fantazmatske prikazni »delnih objektov« blodijo naokrog. Tako torej ni nobene subjektivnosti brez te geste umika; zato tudi Hegel popolnoma upravičeno obrne standardno vprašanje, kako je padec-regresija v norost možna: pravo vprašanje je prej v tem, kako subjekt sploh uspe splezati iz norosti in doseči »normalnost«. Drugače rečeno, umiku-vase, pretrganju vezi z *Umweltom* namreč sledi konstrukcija simbolnega univerzuma, ki ga subjekt projicira v realnost kot neke vrste nadomestno tvorbo, ki naj bi nam povrnila izgubo neposrednega, pred-simbolnega realnega – toda, mar ni, kot pokaže sam Freud glede Schreberja, izmislek nadomestne tvorbe, ki subjektu nadomesti izgubo realnosti, najbolj jedrnata definicija paranoide konstrukcije kot poskusa ozdravitve subjekta zaradi razpada njegovega univerzuma? Skratka, ontološka nujnost »norosti«

10. Glej Jacques Derrida, »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

11. Navedeno po: Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Suny Press, Albany 1985, str. 7-8.

12. Verene, *op. cit.*, str. 8.

se nahaja v dejstvu, da ni možen neposreden prehod iz čiste »živalske duše«, zlite s svojim naravnim okoljem, v »normalno« subjektivnost, ki prebiva v svojem simbolnem univerzumu – »izginjajoči posrednik« med obema je »nora« gesta radikalnega umika iz realnosti, ki odpre prostor za njeno simbolno (re)konstitucijo. Že Hegel je poudaril radikalno dvoumnost izjave »Kar mislim, proizvod moje misli, je objektivno resnično« – ta izjava je spekulativna sodba, ki hkrati izraža »najnižje«, blodenje norca, ujetega v svoj samoobsegajoči univerzum, ki se ne more nanašati na realnost, in »najvišje«, resnico spekulativnega idealizma, identiteto misli in biti. Če je torej v natanko tem smislu, kot je rekel Lacan, normalnost sama način, podvrsta psihoze, tj., če je razlika med »normalnostjo« in norostjo notranja norosti, iz česa potem sestoji ta razlika med »noro« (paranoidno) konstrukcijo in »normalno« (družbeno konstrukcijo) realnosti? Mar ni »normalnost« konec koncev zgolj bolj »posredovana« oblika norosti? Ali, kot pravi Schelling, mar ni normalni Um zgolj »regulirana norost«?

Heglov pojem »noči sveta« kot jedra subjektivnosti je tako globoko »schellingovski« v tem, da spodkoplje preprosto nasprotje med Lučjo uma in nepredirno temo stvari: ta vmesnost, nič več predsubjektivna živalska instinktivnost in ne še Luč uma, je trenutek »cogita in norosti«, ta radikalna razsežnost subjektivnosti, subjekt kot Noč, ne kot Dan v nasprotju z breznom brezsubjektivne Noči, temveč kot trenutek absolutne kontrakcije v čisto Sebstvo. In ironija je v tem, da Subjekt postane Noč, demonična vmesnost, ravno v trenutku, ko v družbeni realnosti Noč v svoji mogočni prisotnosti izgine s pojavom elektrike.

3

Na najvišji umetniški ravni strukturni neuspeh polne melodije najde svoj dokončni izraz v Schumannovih samospievih. Schumanna je potrebno zoperstaviti »religioznemu kiču« Berlioza, Mendelssohna, Francka, Wagnerja itd.. Gre za dve nasprotujoči si različici zatona dunajskega klasicizma, klasične sonatne oblike, ki zastopa, kot je vedno znova vztrajal Adorno, utopični trenutek sprave med individualnim in družbo, ljubeznijo in Zakonom. Religiozni kič poskuša ohraniti avtentično kolektivno izkustvo v preobleki maš, sakralne glasbe, toda cena, ki jo plača za svojo zahtevo po uresničitvi tega nemožnega podviga, je kičasta estetizacija religioznega izkustva: religija je zvedena na vznemirljivo doživetje, njena lastitev resnice je odložena, tisto, kar šteje, je estetsko »zadovoljujoča« zavest, da sodelujemo pri svetem dogodku. (Ta

estetizacija kajpak doseže vrh v Wagnerjevem *Parsifalu*, ki neposredno meri na to, da bi skupnost gledalcev vzpostavil kot psevdoreligiozno skupnost, ki sodeluje pri svetem obredu.) Nasprotno pa Schumann predstavlja obupano individualno izkustvo, ki mu je odvzeta opora v skupnosti in je kot tako obsojeno na skrajno norost. (Ta obrat potrjuje že preprosto dejstvo, da so Schumannove resnične mojstrovine njegovi samospevi in dela za solo klavir: njegovi poskusi, da bi dosegel ugled s skladanjem simfonij in koncertov, ne sežejo daleč preko akademskega ugleda.) V nasprotju z Berliozom, za katerega Mendelssohn pravi, da tudi »če se še tako trudi, da bi čisto znorel, mu to niti enkrat ni uspelo«, si je Schumann obupano prizadeval, da bi ostal razumen, pa ga je vseeno silovito vleklo v norost. Paradoks je seveda v tem, da se poskus religioznega kiča, da bi izrazil kolektivno izkustvo, konča v radikalnem subjektivizmu (v zvajanju avtentičnega življenja skupnosti na vznemirljivo subjektivno »izkustvo« religioznega obreda), medtem ko se Schumannovo radikalno zvajanje na subjektivnost veliko bolj približa predstavitvi mrtve točke posameznikove objektivne družbene pozicije.

Schumannov ključni prispevek je v načinu, kako je »dialektiziral« razmerje med peto melodijo in njeno klavirsko spremljavo: to ni več glas, ki podaja melodijo; klavir je zveden na spremljavo ali, v najboljšem primeru, na sekundarne variacije na glavno melodično linijo (kot je to še vedno pri Schubertu). Pri Schumannu je privilegirana vez med melodijo in glasom pretrgana: celotne melodije ne moremo več rekonstruirati samo iz vokalne linije, saj se melodija tako rekoč sprehaja med vokalnimi in klavirskimi linijami – ni ene same linije, niti vokalne niti klavirske, ki bi melodijo »odpela v celoti«, kot da bi bil njen pravi prostor na neki izmikajoči, neoprijemljivi tretji ravni, ki zgolj odmeva na obeh ravneh, na vokalni in klavirski, ki ju poslušalec dejansko sliši. Bistveno je, da razlikujemo to odsotno ali potlačeno melodijo od predklasicističnega statusa »neslišane melodije«. Pri Bachu imamo, na primer, opravka z vrzeljo med glasbeno strukturo in njeno materialno aktualizacijo; ta vrzel se pojavlja v dveh nasprotujočih si oblikah: (1) skladba je napisana kot formalna struktura, ki je relativno nevtralna z ozirom na medij svoje dejanske izvedbe, kot neke vrste formalna matrica, ki ne predpisuje vseh podrobnosti svoje izvedbe (recimo, *Goldbergove variacije* se lahko izvajajo na klavirju, čembalu, orglah...); (2) drugič, kar je bolj zanimivo, polifonska struktura je tako kompleksna, da ji je preprosto nemogoče slediti samo z ušesi, idealni poslušalec mora vsaj malo poznati kompleksnost skladbe – prepoznanje te kompleksnosti v svoji nujno nepopolni materialni realizaciji je glavni vir poslušalčevega

zadovoljstva. Njen najboljši primer je nemara drugi stavek (fuga) Bachovih treh sonat za solo violino, v katerem je celotna polifonska struktura zgoščena v eni instrumentalni liniji, tako da jo v naši domišljiji, čeprav »dejansko« slišimo samo eno violinsko linijo, avtomatično nadomestimo z drugimi neslišanimi implicitnimi melodičnimi linijami in zdi se, kot da slišimo mnoštvo melodičnih linij v medsebojni interakciji. Vendar pa s tem dejanska zgostitev na eno samo linijo nikakor ni preprosto odložena: ključni element umetniškega učinka je, da se ves čas zavedamo, kako dejansko slišimo samo eno linijo. (Mimogrede, natanko zaradi tega razloga transkripcije Bachovih solo sonat za orgle ali godalni trio ali kvartet zadržijo element »vulgarnosti«, celo obscenosti, tudi ko so najvišje kakovosti, kot da se takrat, ko »slišimo vse«, zapolni neka konstitutivna praznina – osnovna definicija kiča.)¹³ – Romantična vrnitev k »neslišani melodiji«, ki sledi klasicističnemu poskusu vzpostavitve popolne razvidnosti strukture, pri kateri je vsaka glasbena linija potencialno slišana¹⁴, je natanko

13. Glede problema širine transkripcije oziroma orkestralne in klavirske različice:
 - klavirska transkripcija lahko doda refleksivni moment posredovanja (Lisztove *Reminiscences of don Giovanni*);
 - kadar imamo primer orkestracije izvirne klavirske različice, najsi je narejena odlično kot pri Ravelu in Musorgskem, v vsakem primeru učinkuje kičasto, podobno kot kolorizacija filmov (recimo Mahlerjeva orkestracija Schubertovega kvarteta »Smrt in deklica«). Schönberg je imel prav, ko je trdil, da lahko vse povemo s štirimi, največ petimi instrumenti – orkester potrebujemo le za vulgarno ameriško občinstvo;
 - kaj pa, če isti skladatelj napravi obe različici, kot je to storil Franck s svojim *Preludijem, kanonom in fugo*? Ali je to isto delo? Dvoumnost je nezvedljiva. Transkripcija lahko osiromaši orkestralni izvirnik, orkestracija lahko vulgarizira solo izvirnik tako kot transkripcija Bachovih solo sonat. V Bachovem primeru je pointa v tem, da je »manj več«; transkripcija za kvartet ali celo za orgle je že kot kolorizacija starih črno-belih filmov...
14. Znotraj samega dunajskega klasicizma je bil Beethoven tisti, ki je pripeljal poskus doseganja melodične razvidnosti do skrajnosti; Beethovna tako lahko glede na status melodije lepo zoperstavimo Mozartu in romantiki:
 - v Mozartovi uverturi *Čarobne piščali* se lepa melodija z začetka ne ponovi v celoti po obveznem nizu variacij – namesto cele ponovitve Mozart ponudi neke vrste skrajšano različico in preskoči njene osrednje dele, kot da bi se zavedal, da bi bilo preveč brezsrčno in vulgarno, celo obsceno, če bi ponovil to melodijo v mogočnem *tutti*;
 - v Beethovnovi uverturi *Leonora 3* (ali, med drugim, v prvem stavku njegovega Violinskega koncerta) se ta omejitve izgubi, glavni motiv se v *tutti* vedno znova ponavlja – dejstvo, ki nedvomno razloži učinek brezsrčnega razkazovanja, celo kiča (Beethoven je, kot da bi se sam ovedel tega skrajno kičastega značaja uverture *Leonora 3*, načrtoval, da jo bo v zadnji izvedbi *Fidelia* nadomestil z veliko bolj zadržano *Leonoro 1*);
 - romantika, kot neke vrste reakcija na to »nespodobno razkazovanje«, »potlači« glavno melodijo v odsotnost – vse, kar ostane, je niz variacij, iz katerih je poslušalec prisiljen rekonstruirati neslišano, neizjavno temo.

nasprotje te predklasicistične polifonije: tisto, kar mora tu ostati neslišano, »ni abstraktna oblika, temveč čutna koncepcija«¹⁵, nemožni zvok. V tem je osrednji paradoks, ki ga poudarja Rosen: samo dejstvo, da romantika odpravi vrzel med formalno strukturo in njeno realizacijo, da razveljavi avtonomni status formalne strukture in naredi materialno-vokalno aktualizacijo skladbe tja do podrobnosti izvedbe za del same njene koncepcije, povzroči grozljiv presežek na ravni samega zvoka – »prvenstvo zvoka v romantični glasbi mora spremljati in celo napovedati zvočnost, ki ni samo neizvedljiva, pač pa tudi nezamišljiva«¹⁶. Rosen navaja odlomek iz variacij »Abegg«, Schumannov opus 1, v katerem nastopi nemožnost:

»ker si Schumann moto zamisli z vidika skoraj čistega zvoka, z vidika udarca in popuščanja tona, kot tudi z vidika višine tona in ritma [...]: noto lahko dvakrat udarimo, toda dvojno popuščanje tona je, ne da bi pri tem noto še drugič udarili, na klavirju nesmiselno.«¹⁷

Ta »absolutno neslišani« zvok je tipičen primer lacanovskega *objet petit a*, kolikor je »irealen« natanko v smislu, kot ga uporabi Lacan v svojem mitu o lameli: »Ta organ moramo imenovati 'irealen', v smislu, da irealno ni imaginarno in predhodi subjektivnemu, ki ga pogojuje, saj je v neposrednem stiku z realnim.«¹⁸ Kot tako »irealno« seveda sovpade s svojim nasprotjem, z realnim. Drugače rečeno, Lacanovo realno namreč ni preprosto predsimbolna naravna substanca, ampak je mitični del-organ, ki pomeni tisto, kar je izgubljeno, potem ko je predsimbolna substanca simbolizirana. »Irealno« je *realno samo*, kolikor ima status čistega videza in nikoli ne more postati del realnosti: zato Lacan opredeli irealno lamelo kot »netelesno« (v tem bi lahko videli odmev netelesnega statusa Dogodka v logiki stoikov). *Alien* iz istoimenskega filma Ridleyja Scotta je na primer »realen« natanko kot čisti izmikajoči se videz, katerega oblika se vedno znova spreminja; isto velja za travmo oz. travmatični dogodek v psihoanalizi, ki je prav tako »irealen« v smislu fantazmatske tvorbe – za Lacana realno ni prvenstveno strašna brezoblična materinska substanca pod simbolnim videzom, temveč je prej sâmo čisti videz.

15. Rosen, *op. cit.*, str. 11.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. »Position de l'inconscient«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 847.

Zdaj lahko vidimo, v čem je »dogodek Schumann« (če uporabimo izraz Alaina Badiouja¹⁹): »irealna« razsežnost glasbe (nerealizabilna zvočnost itd.), ki je pred tem pripadala »empiričnemu« sivemu območju subliminalne zmede in omejitve naše percepcije, je zdaj povzdignjena v *strukturni princip* »neslišanega glasu«; »resnični glas« je zdaj eksplicitno postavljen kot Tišina sama, kot »nemožni« objekt, ki ga zaradi apriornih razlogov ne moremo slišati in okrog katerega, tako kot okrog travmatičnega jedra, krožijo dejansko izvajani glasbeni zvoki. Empirična spodletelost se preoblikuje v »transcendentalno« Mejo in filozofska poanta je v tem, da je ta objekt-glas, ki sovпада s samo Tišino, strogo korelativen z zaprečenim subjektom (lacanovskim \$ kot Praznino samonanašajoče negativnosti). Schumannovo celotno glasbeno strategijo lahko razložimo kot prizadevanje za udejanjenje vseh zamišljljivih različic tega spodkopavanja privilegija melodične linije, te dialektizacije razmerja med vokalno melodijo in njeno klavirsko spremljavo, vse do najbolj radikalne variacije, v kateri je glas preprosto odsoten ali se sploh ne pojavi.²⁰ Oglejmo si glavne različice te dialektizacije pri Schumannu:

– v prvem samospěvu cikla *Pesnikova ljubezen* je pravo oz. pravilno sosledje nekam pomešano, tako da imamo sicer začetek, sredino in konec, vendar ne v tem vrstnem redu (če citiramo Godarda): samospěv se začne in konča z nečim, kar je po standardnih pravilih in pričakovanjih srednji del, tako da sama njegova struktura razkriva neskončno, nezadovoljeno hrepenenje. Poleg tega v tem samospěvu – in še bolj poudarjeno v »Somraku« – nesinhroniziranost med glasom in klavirsko spremljavo (zastajanja, prehitevanja in druge komajda zaznavne oblike ritmične neusklajenosti med vokalno in klavirsko linijo kot tudi med obema rokama samega klavirskega dela) podeli samospěvu neko grozljivo, sanjsko atmosfero, neke vrste glasbeni ekvivalent širokokotnemu bližnjemu posnetku Orsona Wellesa, ki s približanjem popači obraz in hkrati preoblikuje ozadje v derealizirano, sanjsko pokrajino. Namesto da bi zagotovila realnost (kot tudi psihološko »normalnost«) postavitve, klavirska spremljava

19. Glej Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Editions du Seuil, Pariz 1988.

20. Prve korake v tej smeri je napravil že Schubert, recimo v svoji *Smrti in deklci*: glavni motiv smrti najprej izrazi samo klavir; glas-deklce, ki mu odgovarja z drugačno, dejavnejšo in živahnejšo melodično linijo, tako deluje kot neke vrste beg ali obupana obramba pred njim; motiv, ki ga sprva igra klavir, potem prevzame glas smrti, ki nežno povabi deklco, naj je ne bo strah in naj se ji preda.

tako derealizira situacijo in jo obarva s pridihom patologije... Nič čudnega, da se »Somrak« konča s paničnim recitativnim opozorilom »Pazite se, bodite oprezni in pozorni!«, kot da se v svojem zadnjem trenutku pojoči subjekt zne-nada umakne iz svoje potopljenosti v zapeljivo vabo samospeva in nas opozori, naj se ne predamo norosti izgube realnosti (ki jo v »Somraku« označuje grozljivo hipnotični krožni otroški značaj melodične linije).

– Osmi samospev *Pesnikove ljubezni* (»In ko bi rožice vsaj vedele...«) je v tem smislu neke vrste obrat »Somraka«: v njem opozorilo v svoji zaščitniški funkciji ne uspe, tako da potem, ko se besede iztečejo, klavirski zaključek izbruhne v čezmernem navalu pobesnelosti. Tukaj nimamo opravlja s standardno kodo, ki se doda »uradnemu« zaključku melodične linije (dva izjemna primera: Beethovnova uvertura k *Fideliju* in zaključek dueta Tamina in Pamine po pre-skušnji z vodo in ognjem v Mozartovi *Čarobni piščali*); ta izbruh pri Schumannu pomeni natanko določen obrat. Prve tri kitice samospeva izražajo standardno poetično nasprotje med nedolžno lepoto zunanje narave in stanjem obupa pesnikove duše zaradi njegovega strtega srca (če bi vsaj rožice [slavčki, zvezde...] vedele za njegovo žalost, potem bi prav tako jokale z njim in ga tolažile). Zadnja kitica pa uvede ostro nasprotje: čeprav nihče izmed njih ne more vedeti, pa vendar obstaja neka oseba, ki *ve*, in ona *ne* bo potočila solze, kajti ona, ki *ve*, je *sama* strla njegovo srce in je torej edini vzrok njegove žalosti – prav na *tem* mestu v čezmerni kodi izbruhne bes. Schumann pokaže svoje mojstrstvo v načinu, kako se mehko-melanholični, skoraj pastoralni, način prvih treh kitic spremeni v bes zadnje kitice, ki raznese sam okvir samospeva; pri tem besu gre za vednost: ona *ve* in ni ji mar... V ozadju tega obrata je kajpak pesnikov ranjeni narcizem: išče sočutje in tolažbo, tj. išče Drugega, ki bi ga ustrezno pomiloval; žal je tisti, ki bi ga lahko pomiloval, vzrok njegove nesreče, zaradi česar se tudi njegova navidezno pasivna in krotka žalost obrne v agresiven bes, ki, potem ko dolgo časa tli pod površjem, znenada bruhne na plano. Gre za temeljno Schumannovo iznajdbo »absolutnega sovpa-danja besed in glasbe, toda sovpadanje, ki je doseženo s paradoksom«²¹: izbruh klavirske pobesnelosti nadomesti pesnikov (subjektov) bes, ki postane tako močan, da ga ni več moč spraviti v besede, ki bi jih pel vokal, tj. klavir utelesi tišino subjekta, ki ga duši njegov bes...

– Na še čistejši primer tega »sovpadanja besed in glasbe, ki je doseženo s paradoksom«, naletimo v »Ich kann nicht fassen« (*Frauentiebe*), kjer melodija

21. Rosen, *op. cit.*, str. 67.

izgubi svojo vokalno avtonomijo: na višku pevkin glas izgine, linijo nadaljuje zgolj klavir, tako da je nemožnost subjekta, da bi dojel, kaj se dogaja, »prevedena v glasbo s pomočjo nemožnosti vokalne realizacije koncepcije«²². Tukaj na pravi strukturalni način »pomen izvira iz nemožnosti glasbene realizacije« – prav neuspeh, da bi prenesli pravo sporočilo, prenese sporočilo pretresenosti in nerazumljivosti. Tu spet naletimo na »zaporeni« subjekt, ki vznikne skozi sam neuspeh, da bi našli ustrezen izraz, skozi nemožnost ustrezne označevalne reprezentacije – subjekt, ki ni simbolni subjekt (»vsečina«, izražena v simbolni verigi, ki ga predstavlja), marveč je prej »odgovor realnega« na samo spodletelost simbolne reprezentacije.

– V zadnjem samospěvu *Frauenliebe* (»Izdal si me«), kjer ženska objokuje ljubimčovo smrt, imamo primer potlačene melodije. V trenutku največje vznesenosti, po besedah »Tiho se umaknem vase, / Zavesa pade / Tukaj imam tebe in svojo izgubljeno srečo / Ti [si] moj svet«, pevka utihne in le klavir ponovi prvi samospěv cikla, spomin ženske, ko je prvič zagledala svojega ljubljeneega – ne pesem samo, temveč njeno spremljavo. Ne smemo zgrešiti ključnega momenta, ko v prvem samospěvu na njegovem melodičnem vrhuncu (»Tauchst aus tiefstem Dunkel« – »vstaja iz najgloblje teme«) slišimo samo glas, spremljava pa za nekaj taktov zaostaja; ob ponovitvi, ko slišimo zgolj spremljavo, vrhunec umanjka – ker pa se ga vendarle spominjamo, ga prav zaradi njegove odsotnosti še toliko bolj čutimo, tj. »motiv v poslušalčevih mislih pravzaprav nastane iz praznine, ki jo pušča klavir«²³. Znova ODSOT-NOST polne melodije, njenega vrhunca, melodijo naredi še bolj prisotno, kot bi jo njena čista prisotnost...

– V podobnem samospěvu iz moškega cikla *Pesnikova ljubezen* (»Ich habe ein traum...«) je ista struktura odsotnosti prignana do skrajnosti. Pesnik trikrat pripoveduje vsebino svojih sanj, ki so ga spravile v jok in ga sunkoma prebudile: v obrnjenem časovnem zaporedju najprej objokuje smrt svojega ljubljeneega dekleta, potem dejstvo, da ga je nenadoma zapustilo; na koncu sanja, da ga ona še vedno ljubi. Tako stopamo iz prihodnosti prek sedanjosti nazaj v preteklost (sedanjost, v kateri se pripoved samospěva dogaja, je kajpak mučno stanje zapuščenega ljubimca: sanje o smrti ljubljene so seveda realizacija pesnikove želje-po-smrti). (Podoben učinek najdemo v Priestleyjevi drami *Čas in Conwayevi*: v prvem dejanju se mladi člani družine zberejo na večernem

22. Rosen, *op. cit.*, str. 68.

23. Rosen, *op. cit.*, str. 114.

srečanju in sanjajo o svojih načrtih za prihodnost; v drugem dejanju smo priče srečanja iste družine dvajset let kasneje in vidimo skupino strtljavi ljudi z njihovimi uničenimi sanjami; v tretjem dejanju se vrnemo nazaj in smo priče nadaljevanju srečanja prvega večera, kjer člani družine navdušeno opisujejo svoje načrte – dejstvo, da smo že seznanjeni z žalostnim izidom njihovih sanj, napravi situacijo skoraj neznožno bolečo...) Tudi tu je bistvena spremljava: v prvih dveh kiticah je spremljava izredno pičla, zgolj nekaj tonov, ki prekinjajo vokalno melodično linijo, ne da bi učinkovito sledili glasu in ga podvajali; v tretji kitici, ko pesnikovo domišljijo navdihuje spomin na srečno preteklost, je pesnik končno »v svojem elementu«, resnično zaživi – spremembo označuje nenadna živahnost klavirske spremljave, ki se spremeni v nenehno, vse glasnejšo, vse bolj energično in svojstveno melodično linijo – tu gre zares, očitno smo se dotaknili središča čustvene težnosti. Toda ko se spet vsili zavest, da je v sedanosti vse to izgubljeno, se vokalna linija zlomi prav na svojem vrhuncu in tisto, kar sledi, je zgolj klavirska spremljava prvih dveh kitic: dolgo tišino prekinjajo redko posejani kratki toni, sledi jim spet čezmerno dolga tišina, ki jo zaključita dva kratka klavirska tona. Tukaj je ključen radikalno dvomni status teh pičlih tonov, ki prekinjajo tišino: lahko jih beremo kot *da capo senza fine*, nenavadno razvlečen zaključek, ki vseeno povzroči »učinek konca«, in hkrati kot fragmentarno spominjanje na odsotno melodično linijo, tj. gesto, ki končni zlom vokalne melodične linije naredi skorajda otipljivega, saj toliko močnejše odzvanja v poslušalčevi glavi, kolikor je ta ne sliši...²⁴

5

Humoresko, nedvomno Schumannovo klavirsko mojstrovino, je treba interpretirati prav ob predpostavki te postopne izgube glasu (čeprav je bila večina njegovih ciklov samospevov napisana po njegovih velikih klavirskih delih): to

24. Primerjava tega samospeva z zadnjim samospevom *Frauenliebe* nas tudi prisili, da postavimo vprašanje spolne razlike glede na to, kako subjekt reagira na izgubo ljubljene osebe. Reakcija moškega je reakcija ranjenega narcizma: dejstvo, da ga je dekle zapustilo, moški napihne in premesti v njeno nenadno nepričakovano smrt, ki jo potem objokuje, pri čemer ostaja priklenjen na njeno izgubo in s tem tožbo nad njeno izgubo preoblikuje v nov vir zadovoljstva; nasprotno pa ženska izkusi »izgubo izgube«, tj. umakne se vase, v »Noč sveta«, pred se vrtincu »ženske depresije« in se tako ponovno za vselej združi s svojim izgubljenim ljubimcem, ki na koncu, potem ko je pretrgala stike z zunanjo realnostjo, zanjo postane ves njen svet...

ni preprosto klavirsko delo, temveč je *samospev* brez vokalne linije, vokalna linija je zvedena na tišino, tako da je vse, kar dejansko slišimo, klavirska spremljava. (To izginotje glasu je natanko enako »smrti človeka« in na tem mestu je ključno to, da človeka (»osebe«) ne zamenjamo s subjektom: lacanovski subjekt kot \$ je prav rezultat »smrti človeka«. Humanizem je za Lacana, v očitnem nasprotju s Foucaultom, nekaj, kar se je pojavilo v renesansi in končalo s Kantovim prelomom v filozofiji – in, dodali bi lahko, s Schumannovim prelomom v glasbi.) Na ta način moramo razumeti sloviti »notranji glas [*innere Stimme*]«, ki ga je Schumann dodal (v zapisani partituri) kot tretjo linijo med obema klavirskima linijama, višjo in nižjo: kot vokalno melodično linijo, ki ostaja nevokalizirani »notranji glas« – neke vrste glasbeni ekvivalent heideggrovsko-derridajevski »prečrtani« Biti. Kar dejansko slišimo, je tako »variacija, toda ne na temo«, niz variacij brez teme, spremljava brez glavne melodične linije (ki obstaja zgolj kot *Augenmusik*, glasba za oči, v preobleki zapisanih not). (Nič čudnega, da je Schumann napisal »koncert brez orkestra«, neke vrste protipol Bartókovemu »koncertu za orkester«.) To odsotno melodijo je treba rekonstruirati na podlagi dejstva, da se prva in tretja linija (desna in leva klavirska linija) ne navezujeta neposredno ena na drugo, tj. njuno razmerje ni razmerje neposrednega zrcaljenja: če hočemo razložiti njuno medsebojno povezavo, moramo (re)konstruirati tretjo, »navidezno« vmesno raven (melodično linijo), ki je iz strukturnih razlogov ni mogoče zaigrati – njen status je status nemožnega-realnega, ki lahko obstaja zgolj v preobleki zapisa, tj. fizična prisotnost bi odpravila obe melodični liniji, ki ju dejansko v realnosti slišimo (kot pri Freudovem »Otrok je tepen«, pri katerem srednji fantazmatski prizor ni bil nikoli zavesten in ga je treba rekonstruirati kot manjkajoči člen med prvim in zadnjim prizorom). Schumann pripelje ta postopek odsotne melodije do navidezno absurdne samoreference, ko kasneje v istem odlomku iz *Humoreske* ponovi isti dve dejansko zaigrani melodični liniji, toda tokrat partitura ne vsebuje nobene tretje odsotne melodične linije, nobenega notranjega glasu – kar je tu odsotno, je odsotna melodija, tj. *odsotnost sama*. Kako naj te note zaigramo, ko na ravni tega, kar naj se dejansko zaigra, te note natanko ponovijo prejšnje? Dejansko zaigranim notam je odvzeto samo to, česar *ni*, njihov konstitutivni manko ali, če navedemo Sveto pismo, izgubijo še tisto, česar nikoli niso imele. Ta razlika med »strukturno odsotnostjo« (»notranjega glasu«) in čisto odsotnostjo znova nudi vzporednice z moderno subjektivnostjo: ta subjektivnost je docela odvisna od odsotne melodije, tj. moderni subjekt se pojavi, ko njegov objektni protipol (v tem primeru melodija) izgine, vendar pa ostane

prisoten (dejanski) prav v svoji odsotnosti – skratka, subjekt je korelativen z »nemožnim« objektom, katerega eksistenca je čisto »navidezna«. Ko vokalna melodija, ki naj bi neposredno »izražala« subjektovo notranje življenje, izgine, tj., ko je vse, kar ostane, klavirska spremljava, ki ji je odvzeta vokalna linija, to izginotje, daleč od tega, da bi označevalo »smrt subjekta«, označuje njegovo natančno nasprotje, *vznik* »zaprečenega« subjekta. Kadar pa sama ta odsotnost umanjka, vstopimo na področje *gona*: v gonu je sama izguba izgubljena, tako da nimamo več neskončnega hrepenenja po izgubljenem predmetu, ki konstituirala željo (zato je *Humoreska* nenavadno radostno in živahno delo, rešeno ostankov gnilega romantičnega hrepenenja). In kolikor je sama subjektova bit docela odvisna od dejanske odsotnosti nemožnega »izgubljenega objekta«, je »izguba izgube« v gonu enaka temu, čemur Lacan pravi »subjektivna destitucija«. – Mar ni torej »notranji glas« kot paradoks glasu, ki se ne more materializirati, klasičen primer lacanovskega *objet petit a*? Kot smo ravnokar videli, imamo v *Humoreski* dva niza not, ki sta na ravni svojih pozitivnih lastnosti (tistega, kar je dejansko zaigrano) čisto enaka – njuna razlika je zgolj v drugačnem razmerju do njune konstitutivne odsotnosti, do manjkajočega »notranjega glasu«; pri dobri izvedbi *Humoreske* ta dva niza not »zvenita nekako drugače«, čeprav sta čisto enaka – ali ni to prav definicija *objet petit a*, kolikor je *objet petit a* nedoumljivi X, skrivnostni *je ne sais quoi*, ki ga ni moč najti nikjer v pozitivni realnosti, toda čigar prisotnost oz. odsotnost povzroči, da se ta pozitivna realnost zdi »popolnoma drugačna«?

Lahko bi celo rekli, da v svojih »variacijah brez teme« Schumann ravna v skladu z deleuzovskim pojmom subjektivnosti kot *le pli*, gube substancialne vsebine: samo kadar imamo variacije brez melodije, niz gub brez trdne substancialne vsebine, subjekt ni več neka (druga) Substanca. V tradicionalnem romantičnem samospěvu je subjekt še vedno opredeljen s substancialno vsebino svojega notranjega bogastva, izraženega z njegovim glasom, ki mu klavir doda spremljajočo gubo; vse, kar pri Schumannu ostane, je ta guba, ki ji je odvzeta melodija, ker je preveč »substancialna«, da bi zmogla ustrezno izraziti praznino subjektivnosti – edini način, da pravilno evociramo subjekt, je, da ga izrazimo kot praznino, okrog katere kroži guba »variacij brez teme«. – Z drugimi besedami bi lahko rekli, da je bil Schumann prvi »antihumanist« v glasbi: v njegovi glasbeni praksi se izvrši prehod od »človeške osebe« (ki bogastvo svojih substancialnih čustev izrazi v melodiji) do subjekta kot \$, prehod, ki je strogo istovrsten Kantovemu, ki je prvi uvedel razcep med *subjektom* (praznino čiste negativnosti) in *osebo* (partikularnim bogastvom čustvene itd. »patološke«

vsebine) in je bil torej prvi filozofski antihumanist. Humanizem je predmoderen, predkartezijanski, človeka zvede na višek stvarstva, namesto da bi ga dojel kot subjekt, ki je *zunaj* stvarstva. Naša poanta je torej v tem, da *sama formalna struktura Schumannove glasbe izraža paradoks moderne subjektivnosti*; zaprečenost – nemožnost »postati sam svoj«, udejanjiti svojo identiteto –, zaradi katere je »neskončno hrepenenje« konstitutivno za subjektivnost. Potemtakem ni nič čudnega, da v Schumannu najdemo glasbeni protipol Heglovemu procesu »subjektivizacije substance«, integracije neposredne substancialne vsebine v subjektivnost.

Subjekt mora, če hoče ohraniti minimum svoje konsistentnosti, pripeti svojo bit na nek »majhen košček realnosti«, ki je »eks-timen« v lacanovskem pomenu besede: zunanji, naključni, najdeni element, ki hkrati predstavlja tisto najbolj notranje subjektove biti. Ta paradoks ekstimnosti je jasno razviden iz načina, kako Schumann ravna z odlomki melodij, sposojenimi od drugih skladateljev (ali iz svojih prejšnjih del, npr. z motivom »Metulja« v »Florestanu« iz *Karnevala*): tujek sprva vdre kot nesmiselna sled, travma, ki prekine tok »prave« melodične linije; postopoma pa je ta vsiljivec »predelan«, popolnoma integriran v glavno tkivo skladbe, tako da na koncu izgubi svoj zunanji značaj in je reproduciran kot nekaj, kar proizvede notranja logika same skladbe. Zadostuje, da se spomnimo prvega stavka *Fantazije v C-duru*, kjer se izposojena melodija (iz Beethovnovnega dela *An die ferne Geliebte*), katere prikriti odmevi so razvidni skozi celotno delo, »ponovi« – v celoti izvede – in tako pripelje do pomirjujočega učinka razrešitve šele na samem koncu: kar se je sprva kazalo kot tujek, ki moti pravo melodično linijo, se razkrije kot notranje jedro skladbe, (zunanja) referenca se spremeni v samoreferenco, kar je izposojeno (od drugega skladatelja), se postopoma rodi iz notranjosti, *predpostavka* (vsebina, ki je »predpostavljena«, izposojena od drugega avtorja) je *postavljena* – ali ne srečamo tu »Hegla v glasbi«? Mar poleg tega ta enkratni postopek ne ponuja neke vrste glasbenega protipola freudovski postopni integraciji nekega travmatičnega vdora (sledi nepomembnega spomina) v subjektovo simbolno življenjsko tkivo v teku psihoanalitične interpretacije? Odločilno je, da se ohrani radikalno dvoumni status odlomka (tujega vsiljivca), njegova *neodločljivost* med predpostavko in nečim postavljenim: kot smo se naučili od Freuda, je travma kot jedro nemožnega-realnega, ki izstopa in se upira simbolizaciji, vendarle retroaktivni proizvod prav tega procesa simbolizacije.

Karneval (op. 9), naslednja Schumannova klavirska mojstrovina, je klasičen primer deleuzovske rizomatske strukture: njegovih 21 delov se prepleta na mnogotere načine, vsak od njih je neke vrste »variacija« na druge, z drugimi je povezan skozi melodične ali ritmične odmeve, ponovitve in kontraste, katerih logike ne moremo utemeljiti z enim samim univerzalnim pravilom. Pri klasičnih variacijah (npr. pri Beethovnovih variacijah *Diabelli*) najprej dobimo temo »kot tako«, sledi ji množstvo variacij: kot lahko pričakujemo, da se bo pri Schumannu zgodilo, »tema« preprosto umanjka. Vendar pa – in tukaj se Schumannova praksa razlikuje od »dekonstruktivističnega« pojma igre variacij brez izvirnika – te variacije nimajo vse iste teže: obstaja del, tj. »Plešoče črke«, ki očitno »izstopa«, ne toliko zaradi tega, ker bi šlo za polnokrvno skladbo, pač pa zaradi svojega elementarnega značaja glasbene vaje. Nadalje, primerjava dejansko izvajane skladbe z notnim zapisom delov nudi še en skrivnostni presežni element: osmemu delu (»Ponovitvi«) sledijo »Sfinge«, del, ki je zgolj zapisan in ki ga ni moč izvajati. Kaj so te skrivnostne »sfinge«? Podnaslov *Karnevala* je »miniatureni prizori o štirih notah [*scènes mignonnes sur quatre notes*]« – in »Sfinge« določajo te štiri note, glasbeno šifro *jouissance*, ki zgošča niz mnemotehničnih asociacij: mlada pianistka Ernestine von Fricken, Schumannovo dekle v času, ko je skladal *Karneval*, je prihajala iz češkega mesta Asch, ime, čigar štiri črke so identične z edinimi črkami v besedi »Schumann«, ki imajo notne ustreznice v glasbenem izrazoslovju. Tako dobimo tri kratke nize glasbene šifre: SCHumAnn (Es – C – H – A); ASCH (beremo kot: As – C – H); ASCH (beremo kot: A – Es – C – H). V svojem delu *Psihoanalizirati* Serge Leclaire²⁵ poroča o psihoanalitičnem zdravljenju, ki je pri njegovem pacientu proizvedlo šifro užitka: skrivnostni izraz *poord* 'jeli, zgoštev množstva mnemotehničnih sledi (pacientova ljubezen do dekleta Lili, nanašanje na samoroga [*licorne*] itd. itd.) – mar ne naletimo na nekaj podobnega v Schumannovih »Sfingah«?

Mnoštvo *Karnevala* je tako razvrščeno okrog dveh vozlov: »Sfinge«, ki tako rekoč omogočajo nemogočno-realno »šifre užitka«, prisotnega samo na način nemega zapisa, in »Plešočih črk«, ki so natanko to, na kar napoteva naslov – predstavitev te šifre v preobleki »pripravljalne« igrive miniature. Celotna skladba se tako vrti okrog »Sfinge« kot njene odsotne, nemogočne-realne referenčne

25. Glej Serge Leclaire, *Psychanalyser*, Editions du Seuil, Pariz 1968.

točke: niz golih not brez pripadajoče označbe za takt ali tonovski način – če povemo s Kantovimi besedami, niso glasbeno »shematizirane«, zato jih tudi ni mogoče dejansko zaigrati. »Sfinge« so predfantazmatski sintom, formula užitka, podobno kot Freudova formula trimetilamina, ki se pojavi na koncu sanj o Irmini injekciji. Kot taka je odsotnost »Sfinge« strukturna: če bi »Sfinge« dejansko izvajali, bi krhka konsistenca celotne skladbe razpadla. Skratka, »Sfinge« so *objet petit a* Karnevala, del, katerega izključitev sama zagotavlja realnost preostalih elementov. – Na nekaterih posnetkih so »Sfinge« dejansko izvajane: manj kot pol minute ducata razvlečenih tonov. Učinek je naravnost grozljiv, kot da bi stopili »skozi zrcalo« in vstopili v neko prepovedano območje, onstran fantazmatskega okvira (ali, bolje, podenj) – oziroma, pravilneje, kot da bi zagledali neko entiteto izven njenega pravega elementa (kot da bi videli mrtvega lignja na mizi, ko ni več živ in se nič več ne premika graciozno v vodi). Zaradi tega se lahko grozljiva skrivnost teh not znenada spremeni v vulgarnost, celo obscenost – nič čudnega torej, da je bil najizrazitejši zagovornik izvajanja »Sfinge« nihče drug kot Rahmaninov, eden izmed tipičnih avtorjev kičaste resne glasbe.

Če upoštevamo osrednjo vlogo izraza »metulj« v Schumannovem univerzumu (ne samo, da eden od delov *Karnevala* nosi naslov »Metulji«, temveč so *Metulji* tudi naslov njegove naslednje velike klavirske mojstrovine in, kot smo že videli, »Florestan« iz *Karnevala* v svoje tkivo postopno integrira odlomek iz *Metuljev*), moramo poudariti, kako je ta izraz Schumanna privlačeval ne le kot metafora krhke in minljive iskrice lepote, marveč tudi kot izraz, ki vsebuje nasprotje ličinke kot njegove ne-še-čisto-razvite oblike, pa tudi večče kot večče, »metulja noči [*papillon de nuit*]« (kar je, mimogrede, biološki pomen besede »sphinx« – tako da se za Schumanna »sfinga« ne nanaša samo na skrivnostni kip-uganko!). »Sfinge« vsebujejo jedro celotnega *Karnevala* tako rekoč v njegovem predontološkem stanju ličinke in v »Metuljih«, dinamičnem delu, ki neposredno sledi »Sfingam«, se dejansko zdi, kot da se je metulj znebil inercije ličinke in divje poletel.

Tukaj bi lahko spomnili na zares spoštovanja vreden filozofsko-ideološki rodovnik ličinke in metulja: že Aristotelova biološka dela pričajo o fascinaciji z ličinko, ki jo Aristotel označi kot živega mrtveca, kot telo, ki mu je odvzeta duša (*psyche*); preobrazba ličinke v metulja predstavlja dušo, ki se otrese telesne inercije in vzleti (v grščini pomeni *psyche* tudi »metulj«!). Kar ličinka (ali na drugi ravni večča) predstavlja, je grozljivo predontološko, ne-še-simbolizirano tkivo razmerij, ki se mu je prvi približal Platon, ki je v svojem poznem dialogu

Timaj postavil hipotezo o *chori*, neke vrste matrici-posodi vseh določenih oblik, ki jim vladajo njena lastna naključna pravila – bistveno je, da *chore* prehitro ne poistovetimo z aristotelovsko materijo (*hyle*). Veliko kasneje je nemški idealizem natančno orisal to predontološko dimenzijo, ki predhodi in se izogiba onto-loški konstituciji realnosti (v nasprotju s standardno publico, po kateri so nemški idealisti zagovarjali »panlogistično« zvajanje vse realnosti na proizvod samoposredovanja Pojma). Kant je prvi odkril to razpoko v ontološki zgradbi realnosti: če »objektivna realnost« – oziroma to, kar izkusimo kot »objektivno realnost« – ni preprosto dana »tam zunaj«, da bi jo zaznal subjekt, pač pa je umetna mešanica, konstituirana skozi subjektovo dejavno udeležbo, tj. skozi dejanje transcendentalne sinteze, potem se slej ko prej pojavi vprašanje: kakšen je status grozljivega X, ki *predhodi* transcendentalno konstituirani realnosti? Najpodrobnejšo razlago tega X je kajpak dal F. W. J. Schelling s svojim pojmom Temelja eksistence, tj. tistega, kar »v samem Bogu še ni Bog«: »božja norost«, obskurno predontološko območje »gonov«, predlogično Realno, vselej izmika-joči se Temelj uma, ki ga nikoli ne moremo dojeti »kot takega«, le zaznamo ga lahko v sami gesti njegovega umika... Da bi zaslutili to predontološko dimenzijo, se spomnimo na znan prizor iz filma *Brasil* Terryja Gilliama, kjer v imenitni restavraciji natakark svojim strankam priporoča najboljšo z dnevnega menuja (»Danes so naši zrezki *tournedos* zares nekaj posebnega!« itd.), toda ko gostje dobijo, kar so izbrali, se s stojala nad krožnikom blešči le barvna fotografija jedi, na samem krožniku pa je ostudna, izločku podobna kašasta gmota: ali ni ta razcep med podobo hrane in realnim njenega brezobličnega, izločku podobnega preostanka, tj. med prikazni podobnim brezsubstančnim videzom in surovo stvarino realnega strogo skladen z vrzeljo, ki ločuje surovo stvarino »sfinč« od množstva »metuljev«, teh kratkotrajnih iskric fantomskih podob? Ta vrzel torej »derealizira« trdno realnost in jo spremeni v krhko masko, pod katero utripa grozljiva živa substanca; na intersubjektivni ravni psihološka realnost »druge osebe« prav tako razpade na množstvo mask. Pogosto je bilo omenjano, da univerzum *Karnevala* ni univerzum »realnih ljudi«, temveč univerzum, ki je blizu zgodbam E. T. A. Hoffmanna ali ekspresionističnemu slikanju Edvarda Muncha: karneval, kjer srečamo množstvo mask, katerih tisto Spodaj je negotovo, ki niha med mehanskimi lutkami in grozljivo substanco nemrtvega življenja (duhov). Samo en del *Karnevala* je tak, da v njem ta »derealizacijska« lastnost izgine, tako da se zdi, da imamo opravka z univerzumom »realnih ljudi« in ne z grozljivimi maskami duhov in živih lutk: »Reconnaissance«, naslednji del, ki izstopa iz celote *Karnevala*, kolikor je nedvomno »najlepši« vseh delov, tj.

7

najbližji popularnemu napevu, ki si ga z lahkoto zapomnimo in prepoznamo. Schumann ga je sam opisal kot »srečanje ljubimcev«: sanje o končno izpolnjenem spolnem srečanju. Kot da bi hotel opozoriti na fantazmatsko lastnost takšnega srečanja, je Schumann tu uporabil domiselni akustični trik: celotna melodija je podvojena v hitrih notah oktavo nižje, kar proizvede neke vrste lesketajoči učinek – nedvomno neke vrste glasbeni ekvivalent standardnim hollywoodskim kičastim postopkom zameglitve ljubezenskega prizora z neizostrenimi lečami, pritajeno »romantično« glasbo itd. Paradoks je torej v tem, da je edini del *Karnevala*, ki nas privede nazaj k vsakdanji »trdni realnosti«, prav del, čigar »lepota« je nevarno blizu glasbenega kiča.

Kaj nam torej povedo vsi ti paradoksi o schumannovski subjektivnosti? Eno nezmotljivih pravil o Robertu Schumannu je, da njegovih samospevov sploh ne moremo razumeti, če ne upoštevamo njihovih kod. V *Pesnikovi ljubezni*, na primer, ponuja ključ do celotnega cikla dolga koda, ki zaključuje »Im Rhein, im heiligen Strome«, samospev na sredini cikla, ki njegovo ljubljeno primerja s skrivnostno sliko Madone v kölnski katedrali na bregu Rena.²⁶ Nerazločen, a kljub temu globoko moteč učinek kode povzroča dejstvo, da ta koda v glasbo vpelje postopen zlom sublimacije, tj. gibanje od sublimne Madone (ki jo obudijo verzi samospeva) do nezveste in odbijajoče ženske, objekta naslednjega samospeva, »Ich grolle nicht«, v kateri zlomljeni pesnik junaško zavrne objokovanje njene izgube. To gibanje desublimacije je še eden od *topoi* dvorske ljubezenske poezije, kjer srečamo podobo *die Frau-Welt*: s prave razdalje je videti lepa, toda v trenutku, ko se ji pesnik ali vitez, ki ji služi, preveč približa (ali ko ga ona prosi, naj pride bliže, da ga bo lahko nagradila za njegovo zvesto služenje), mu pokaže svojo drugo, hrbtno stran in kar je bil prej videz prevzemajoče lepote, se nenadoma razkrije kot trohneče meso, kače

26. Schumann se na Ren obrača kot na reko-očeta (»Vater Rhein«), ki v svojih globinah varuje podobo ljubljene; komajda skrito smrtonosno razsežnost te podobe obudi sedmi samospev cikla *Liederkreis*, op. 24, ki predstavlja Ren (čeprav na površju miren in prijazen, v svojih globinah skriva noč in smrt) kot podobo ljubljene, katere videz radosti in dobrote skriva nezvestobo in gnilobo. Ko obrise te podobe razpoznamo v reki, ki nas kliče v svoje globine, smo dejansko priča klicu smrti – Ženski kot eni od Imen Očeta.

in gomazeči črvi, ogabna substanca življenja, tako kot v filmih Davida Lyncha, kjer se objekt, ko se mu kamera preveč približa, spremeni v ogabno substanco življenja. Na isti razkroj naletimo pri *Hamletu*, ko Ofelija izgubi svoj status objekta njegove želje in začne za Hamleta utelešati ogabno nesmrtno gibanje prvobitnega življenja, kroga nastajanja in minevanja, v katerem sovpadeta Eros in Thanatos in vsako rojstvo označuje začetek razkroja – tako kot *Frau-Welt*, ko se ji preveč približamo. V toku tega procesa Hamletova fantazma razpade, tako da takrat, ko se Ofeliji lahko tako rekoč neposredno približa brez ekrana fantazme, Hamlet ne ve več, kam ona sodi, opazuje jo s čudno brezbriznostjo, kot da bi bila tujka. Ta »izguba realnosti« je podobna neprijetnemu izkustvom, ki ga večina od nas pozna: na sredi najbolj intenzivnega spolnega akta se lahko zgodi, da se naenkrat »odklopimo«, ugodje se nenadoma spremeni v gnus ali v čuden občutek oddaljenosti, čeprav se v realnosti ni nič spremenilo – to spremembo povzroči sprememba položaja drugega glede na naš fantazmatski okvir. (Hamlet v prizoru na pokopališču v petem dejanju ponovno vzpostavi svojo fantazmo in se s tem rekonstituiral kot želeči subjekt.) Jasno lahko vidimo, kako je fantazma na strani realnosti, kako vzdržuje subjektov »čut za realnost«; ko fantazmatski okvir razpade, subjekt izkusi »izgubo realnosti« in realnost začne zaznavati kot »irealni« morasti univerzum, ki nima trdnega ontološkega temelja – ta morasti univerzum ni »čista fantazma«, marveč nasprotno *tisto*, kar od realnosti ostane, potem ko se ji odvzame njena opora v fantazmi. Ko torej Schumannov *Karneval* – s svojo »regresijo« v sanjski univerzum, v katerem se stik med »realnimi osebami« nadomesti z neke vrste plesom v maskah, kjer nikoli ne vemo, kaj ali kdo je skrit pod masko, ki se nam noro smeje, stroj, sluzasta življenjska substanca ali (nedvomno najbolj grozen primer) preprosto »realni« dvojnik same maske – uglasbi Hoffmanovo *Unheimliche*, v njem ne dobimo »univerzuma čiste fantazme«, temveč prej enkratni umetniški izraz *razkroja* fantazmatskega okvira. Osebe, ki so glasbeno upodobljene v *Karnevalu*, so tako podobne srhljivim prikaznim, ki se sprehajajo po ulicah Osla v Munchovi znameniti sliki, bledih obrazov in s krhkim, a nenavadno intenzivnim virom svetlobe v njihovih očeh (kar nakazuje *pogled* kot objekt, ki nadomesti gledajoče oko): desubjektivizirani živeči mrtveci, krhki fantomi, ki jim je odvzeta njihova materialna substanca.

Nič čudnega torej, da je bil Schumann glede svoje ljubljene Clare dobesedno »razcepljeni subjekt«: želel si je njene bližine, a se je je hkrati bal. Nič čudnega, da je bilo navezovanje na Beethovno delo *An die ferne Geliebte* (»moji daljnji ljubici«) zanj osrednjega pomena – Schumannov problem je bil, da je na obskuren

način obupano želel, da bi Clara ostala ravno prav oddaljena, da bi ohranila svoj sublimni status in tako ne postala prava *bližnjik*, ki se nam vsiljuje s svojim odvrtnim gomazenjem življenja... V pismu Clari, svoji bodoči nevesti, z dne 10. 5. 1838 – tj. ravno na točki, ko sta po dolgih letih premagala ovire na poti do združitve in sta načrtovala takojšnjo poroko – Schumann neposredno izda svojo skrivnost: »Prepričan sem, da bi tvoja prisotnost tukaj ohromila vse moje načrte in moje delo in to bi me resnično zelo onesrečilo.«²⁷ Še bolj grozljive so sanje, ki jih opisuje Clari v svojem pismu z dne 14. 4. 1838:

»Povedati ti moram o svojih sanjah prejšnjo noč. Zbudil sem se in nisem več mogel zaspati; potem sem se vse bolj in bolj istovetel s tabo, s tvojimi sanjami, s tvojo dušo, tako da sem znenada z vso silo, iz najglobljega dela svojega jaza zakričal: 'Clara, kličem te!' in potem sem zaslišal neusmiljen glas, ki je prihajal od nekod blizu: 'Toda Robert, saj sem tu poleg tebe!' Preplavila me je strašna groza, kot da bi se srečali duhovi na prostrani prazni zemlji. Nisem te več tako klical, preveč me je prizadelo.«²⁸

Mar ne naletimo tu, v tem raskavem in neusmiljenem glasu, ki nas preseneti zaradi svoje *prevelike bližine*, na strašno težo srečanja z bližnjikom v realnem njegove prisotnosti? Ljubi svojega bližnjega... ne, hvala! In ta Schumannova razcepljenost, to radikalno nihanje med privlačnostjo in odvrtnostjo, med hrepenenjem po oddaljeni ljubici ter občutkom odtujitve in gnusa zaradi njene bližine, nikakor ne razkriva »patološkega« neravnovesja njegove psihe: takšno nihanje je konstitutivno za človeško željo, tako da je resnična uganka bolj to, kako »normalni« subjekt uspe prikriti in ohraniti krhko ravnotežje med sublimno podobo ljubljene in njeno realno prisotnostjo, tako da lahko oseba iz mesa in krvi še naprej zaseda sublimno mesto in se izogne žalostni usodi, da bi se spremenila v ostudni izloček... Če se vrnemo nazaj k našemu izhodišču o glasbi kot prošnji, naslovljeni na Drugega, naj stegne roko proti nam: kar pri Schumannu postane očitno, je skrajna dvoumnost te prošnje, način, kako vsebuje tudi svoje nasprotje: da, odzovi se mojemu klicu, stegni roko proti meni, toda *ne preblizu* – ostani oddaljen!

27. Navedeno po: Berthold Litzmann, *Clara Schumann, Ein Künstlerleben*, 1. knjiga, Breitkopf und Hartel, Leipzig 1903, str. 211.

28. *Op. cit.*, str. 206.

Naj ob zaključku skočimo še na drugi konec, k zatonu romantičnega subjekta – obstaja enkratno glasbeno delo, ki uprizori izginotje romantičnega subjekta: Schönbergove *Pesmi z gradu Gurre*, ki ne samo, da »so bolj wagnerjanske od samega Wagnerja«, marveč tudi pomenijo obrat od pozne romantike k pravi moderni glasbi. *Pesmi z gradu Gurre* so nenavadno delo, ki ga označuje dvojni razcep: njegova melodična linija je bila napisana leta 1901-2, ko je bil Schönberg še pozni romantik, instrumentalizacija pa leta 1910, po Schönbergovem atonalnem prelomu – s tem neskladjem med pozno romantično melodično linijo in atonalno orkestracijo lahko razložimo grozljivi učinek dela na poslušalca. *Pesmi z gradu Gurre* so poleg tega razcepljene v sami pripovedni liniji: glavni del pripoveduje arhetipsko pozno romantično zgodbo o pogubni strasti, ki traja onstran groba (potem ko umorijo njegovo ljubljeno Tove, se kralj Valdemar upre samemu Bogu, zato je kaznovan zaradi bogokletstva, tako da se neprestano vrača s svojo trumo vojakov kot nemrta prikazen); vendar pa proti koncu pozno romantično, skrajno patetično petje nadomesti melodrama (recitativ, *Sprechgesang*), ki naznanja prerodenje življenja, preobrazbo *nočnega* fantomskega tavanja »nemrtvih« v proslavljanje novega *življenja v svetlobi*, ponovnega prebujenja »razumne« narave. Natanko v tej točki se romantični subjekt, ki predstavlja »noč sveta«, tj. katerega notranja bit sestoji iz fantazmatske fantomske, umakne in nadomesti ga nova dnevna svetloba – toda kakšna svetloba? Zagotovo ne stara, predromantična svetloba strogega klasicističnega Uma. Res je, romantično strast, melanholijo in upor proti Bogu nadomesti prerodena optimistična blaženost – toda znova, kakšna blaženost? Mar ni ta blaženost grozljivo blizu tisti, ki jo karikira tipičen prizor iz risank, kjer so mačka ali psa s težkim kladivom udarili po glavi, nakar se maček ali pes začne blaženo smehljati, prikazujejo se mu čivkajoči ptički, ki mu plešejo okrog glave? Svitanje, s katerim se končajo *Pesmi z gradu Gurre*, tako označuje trenutek, ko se romantično neskončno hrepenenje in bolečina zlomita v skrajni brezčutnosti, tako da je subjekt na nek način desubjektiviran in zveden na blaženega idiota, ki lahko le nesmiselno blebeta. Zaradi tega razloga je v pretirano patetični deklamaciji Govorčevega recitativa, ki zaključuje *Pesmi z gradu Gurre*, vsekakor nekaj grozljivo obscenega: do konca denaturalizirana narava, neke vrste pervertirana, hlinjena nedolžnost, podobna pokvarjenemu razuzdancu, ki, da bi svoje igrice popestril, posnema mlado, nedolžno dekle... Izredni dosežek *Pesmi z gradu Gurre* je torej v tem, da izrazi *prehod* od pozno romantičnega, pretirano ekspresionističnega patosa k desubjektivirani idiotski togosti *Sprechgesanga*.

Marjan Šimenc

SEARLOVA POT OD DOBESEDNEGA POMENA DO OZADJA

V obdobju med objavo *Govornih dejanj* in *Intencionalnosti* Searle radikalno zamenja svoje teoretske pozicije. A tako kot za Wittgensteina je tudi zanj mogoče pokazati, da se za radikalnim premikom skriva več povezav, ki ohranjajo temeljno kontinuiteto obeh obdobj. Vendar v tem članku ne bo šlo za iskanje podobnosti in razlik. Na nekaj točkah bi rad pokazal, kako so razmerja med obema obdobjema bolj zapletena, kako zamenjava teoretskih izhodišč hkrati subvertira samo sebe in kako Searlovo početje zaznamuje neartikulacija dejavnika, za katerega se da pokazati, da ima vseskozi odločilen vpliv. Momenti, o katerih bo govora, so: odnos intence in konvencije, psihološka stanja v govornih dejanjih, dobesedni pomen ter ozadje in mreža.

Če Searlova *Govorna dejanja* beremo iz zornega kota odnosa med intenco in konvencijo, se pokaže, da je temeljni koncept izpeljav v tem delu koncept konvencije, seveda razumljen tako široko, da vključuje tudi pravila. In to v resnici spada med temeljna izhodišča knjige, tako da lahko Searle svoje celotno početje opredeli kot raziskovanje pravil:

»V prejšnjem poglavju sem postavil hipotezo, da je govorjenje jezika vključevanje v obliko ravnanja, ki ga uravnavajo pravila. (...) V nekem smislu je cela knjiga lahko razumljena kot poskus raziskati to hipotezo, razviti nekaj njenih implikacij in jo tako testirati.« (*Ibid.*, 16)¹

Opredelitev odnosa intence in konvencije v tem delu izhaja iz Griceove analize pomena. Po Griceu pomen izjave izhaja iz intence govorca v poslušalcu izzvati odziv, ki bo temeljil na poslušalčevem prepoznavanju govorčeve namere. To pomeni, da je govorčeva intenca ključ za analizo pomena izjave. Eden

1. In na drugem mestu: »Govoriti jezik pomeni vključiti se v (zelo kompleksno) obliko ravnanja, ki jo uravnavajo pravila. Naučiti se in obvladati jezik pomeni (inter alia) naučiti se in obvladovati ta pravila.« (*Ibid.*, 12)

ključnih momentov Searlovega ugovora taki konceptiji pomena se nanaša na status konvencije: »Pomen ni zgolj stvar intence, vsaj včasih je tudi stvar konvencije.« (Searle 1969, 45) Pomen izjave ni zgolj naključno povezan s pomenom stavka, ki smo ga izrekli. Govorec izbira besede, ki bodo ustrezno predstavile tisto, kar hoče povedati, po drugi strani pa se poslušalec pri razumevanju govorničeve intence lahko opira predvsem na govorničeve besede. Iz tega sledi, da mora analiza pomena upoštevati oba elementa, intenco in konvencijo, in pokazati, za kakšno *kombinacijo* intence in konvencije gre pri ilokucijskem dejanju. Pri pomenu gre za gradnjo mostu med govorncem in poslušalcem, ki temelji na tistem, kar imata oba skupnega. Ta most je mogoče zgraditi samo, če je na nek način že zgrajen: skupna tla je mogoče najti, če govorec in poslušalec že stojita na njih, vselej pa že stojita na njih, če govorita isti jezik. Most med njima je torej že zgrajen, temelji pa na vednosti – na poznavanju jezika. Kar pomeni, da analiza pomena sicer res izhaja iz govorničeve intence, a pri njeni prepoznavi si poslušalec pomaga s pravili, ki uravnavajo rabo izjavljenega stavka. Poznavanje teh pravil je pogoj za dešifriranje intence. Govorničeve intence bodo prepoznane, če bo poslušalec razumel stavek, se pravi razumel njegov pomen, to pa se bo zgodilo, če bo govorec poznal pravila, ki uravnavajo rabo. Ta pravila pa pozna, saj je nativni govorec. Poslušalcu torej ni treba raziskovati notranjosti govornca, zadošča že, da pozna jezikovne konvencije.

Zdi se, da zgornja analiza ohranja neko nesimetrijo med govorncem in poslušalcem: kot da je za govornca pomebnejša intenca, za poslušalca pa konvencija. Kajti po Searlovi analizi govorec že »ima« intenco, ko spregovori, poslušalec pa ima oziroma pozna zgolj govorničeve besede, njegovo intenco pa mora šele rekonstruirati. Če je za govornca intenca pred besedami ali pa je vsaj del izrekanja besed, so za poslušalca besede pred intenco. Toda konvencionalna stran je primarna tudi za govornca. Ilokucijsko dejanje, ki ga govorec opravlja s svojo izjavo, konstituira niz pravil. Ta pravila določajo, kakšno intenco mora govorec imeti, če naj opravi določeno dejanje. Ker so ta pravila za dejanje konstitutivna, so določujoča tudi za intenco, ki je del tega dejanja. To je najbolj razvidno iz tistega, čemur Searle reče iskrenostni pogoj oziroma iskrenostno pravilo.

Kot je znano, Searle razvije devet pogojev, ki morajo biti izpolnjeni pri dajanju obljube. Iz njih nato izpelje pet pravil za rabo indikatorja ilokucijske moči, ki specificira tip govornega dejanja: pravilo o propozicijski vsebini, pripravljalni pravili, pravilo o iskrenosti, in bistveno pravilo. Iskrenostno pravilo formalizira lastnost obljube, ki je v tem, da mora govorec, ki obljubi, da bo storil dejanje A, tudi v resnici nameravati, da bo to naredil. Imeti mora ustrezno intenco.

Vendar ta formulacija ni popolnoma ustrezna. Preprosti pogoj »Govorec namerava, da bo naredil obljubljenega dejanje« je premočan. Tudi tiste obljube, pri katerih govorec tega ne namerava, ostajajo obljube; tudi če moj namen ni resen, lahko obljubim, se pravi, da za obljubo ni potrebno, da zahtevano psihološko stanje tudi v resnici imam, le šteje se, kot da ga imam. Drugače rečeno: če obljubim, je moj sogovornik upravičen sklepati, da to psihološko stanje imam. Če ga nimam, se moj sogovornik ni preprosto motil in napačno mislil, da sem obljubil, moja izjava pa v resnici sploh ni bila obljuba.² Ker se dejanje ne spremeni, tudi če ta konstitutivni element (normalnega) dejanja izostane, Searle šesti pogoj spremeni tako, da se glasi: »Govorec namerava, da ga izjava T naredi odgovornega za to, da namerava A.« (*Ibid.*, 62) In nadalje: »Kadarkoli obstaja psihološko stanje, opredeljeno v iskrenostnem pogoj«, opravljanje dejanja šteje kot *izražanje* tega psihološkega stanja.« (*Ibid.*, 65)

Kar pomeni, da brž ko govorec obljubi, to *šteje*, kot da bi imel ustrezno intencionalno stanje. Zunanost pravil je produktivna, tako da to stanje proizvede, tudi če ga v notranjosti ni: za pravila, za javnost in za sogovorca to stanje obstaja. Subjekt obljube je subjekt s to intenco, zato obljuba ne more biti preprosto opredeljena kot izražanje intence. Če v mitičnem trenutku prve obljube intenca predhodi konvencijo in je govorno dejanje obljube v resnici čisto izražanje intence obljubiti, je v vseh sekundarnih obljubah intenca sekundarnega pomena. Pravila jo proizvedejo in če govorec vstopi v jezikovno igro obljubljanja, postane subjekt obljube in to intenco kot tak subjekt ima. Prav tako, kot se ti želja po zmagi pripiše, brž ko kot igralec stopiš na košarsko igrišče.

Vendar Searle nasprotuje tej izpeljavi in vztraja pri načelu, da je obljuba izražanje psihološkega stanja. Da je opravljanje govornega dejanja izražanje ustreznega intencionalnega stanja podkrepi s pragmatičnimi paradoksi. Tako po Searlu ni mogoče reči: »Čestitam, da ste zmagali, čeprav nisem vesel, da ste zmagali,« čeprav se nam to ne zdi tak paradoks kot: »Dežuje, čeprav ne verjamem, da dežuje.« V čisti obliki je to razvidno denimo iz neustreznosti izjave: »Žal mi je, da sem to naredil, čeprav bi v podobni situaciji ravnal enako.«

2. »V splošnem pri opravljanju katerega koli ilokucijskega dejanja s propozicionalno vsebino govorec izrazi neko naravnost, stanje, etc., do te propozicionalne vsebine. To velja tudi, če ni iskren – tudi če nima prepričanja, želje, namere, obžalovanja ali veselja, ki jih izraža, vseeno pri opravljanju govornega dejanja izraža prepričanje, željo, namero, obžalovanje ali veselje.« (1979, 4)

Psihološka stanja torej nastopijo kot eden od pogojev govornega dejanja. Notranjost tu ni pogoj celote govornega dejanja, sama je nasprotno vpeta v to celoto. Kot del celote je od nje odvisna in z njo naddoločena. Čeprav je moment iskrenostni trenutek subjektivacije govornega dejanja, je ta subjektivacija vendarle dojeta kot odvisna od širše strukture. Toda nekatera govorna dejanja lahko delujejo brez tega momenta: kjer obstaja stroga konvencija, je subjektivni moment v govornem dejanju na nek način nepomemben. Ko sodnik reče: »Obtoženca razglašam za krivega,« je njegovo mnenje popolnoma irelevantno. Institucionalna vloga, ki jo igra, sodnik kot del institucije, popolnoma zasenči njegovo »lastno« mnenje. Če kot oseba ne verjame v krivdo obsojenega, toliko slabše zanj.

Ta premoč institucionalnega subjekta ni omejena na čvrsto kodificirane družbene vloge, ki si podredijo tistega, ki jih nosi. Tudi če denimo izrekamo čestitke in govorimo o tem, da nas kaj veseli ali da smo srečni etc., je to popolnoma združljivo s tem, da imamo »v svoji notranjosti« popolnoma drugačna psihološka stanja: da smo torej veseli, ko izražamo sožalje, da smo žalostni, ko pravimo, da nas kaj veseli etc. Prijatelju lahko izrečem sožalje, ker mu je umrl oče, čeprav sem v tistem trenutku izredno srečen, saj se mi je rodil sin. Politik čestita svojemu nasprotniku k izvolitvi, čeprav si seveda želi, da bi sam zmagal. Pri teh dejanjih potemtakem ne gre preprosto za izraz psihološkega stanja, kot jih opredeljuje iskrenostno pravilo, temveč za dejanje na drugi ravni. Ta dejanja proizvajajo javno zavezo, ki vzpostavlja in vzdržuje stike med govorniki. V čisti obliki se to pokaže v čestitkah zmagovalcu po tekmi, čeprav bi vsi tekmovalci sami radi zmagali. Čestitka ne predpostavlja veselja, temveč je čista forma, ki potrjuje konec dvoboja. Vsa notranjost čestitke je v zunanosti, zato jo je nesmiselno analizirati kot izraz notranjega stanja. Nasprotno: delni namen čestitke je, da se notranjost prilagodi zunanemu koncu tekme.

Iskrenostni pogoj pa je potemtakem mogoče opredeliti kot pogoj, ki nam ne pove, katero psihološko stanje govorec ima ali bi moral imeti, temveč katero psihološko stanje govorec vselej že izraža z opravljanjem tega dejanja. Izraža tudi v primeru, če tega stanja nima, kar pomeni, da iskrenostni pogoj ne govori preprosto o psihičnem stanju, ki se govorniku pripiše, temveč pravzaprav opredeljuje avtonomijo izraza glede na izraženo. Izraz nastopi, tudi če stanja, ki naj bi se izrazilo, ni.

Vendar kljub opisanemu primatu pravil in konvencije, ostaja dejstvo, da ima ista izjava lahko različne moči, pač glede na intenco, ki jo ima govorec. Intenca potemtakem določa, znotraj katerega okvira pravil rekonstruiramo

izjavo. In šele potem ta okvir določi, katero psihološko stanje se z izjavo izraža. Sama intenca je del niza pravil, uveržena je v sistem pravil in tako sama postane konvencionalna. Njeno mesto je določeno s konvencijo. Vendar se zorni kot spreminja. Pri razumevanju izhajamo iz intence; da bi jo identificirali, si pomagamo z zunanjimi oporami: pravila jezika, okoliščine izjave, splošne predpostavke o ozadju, splošna pravila za govorna dejanja, načela konverzacije itd. Da bi identificirali intenco, potrebujemo ključ, pravilo, neko načelo. In posel filozofije je prav iskanje teh načel. Searlov konvencionalni pristop: naštevaje pogojev, pravil, načel, potemtakem izhaja iz neke predpostavljene intence. Lahko bi rekli, da obstajata dve intenci: intenca pred dejanjem, ki določa izbor kompleksa pravil, in intenca v dejanju, ki je določena z izbranimi pravili: intenca pred izbiro in intenca v izbiri. In morda je prav ta dvojnost intenc eden od razlogov, da je Searle spremenil celotne perspektive in s knjigo *Intencionalnost* vso filozofijo jezika uvrstiti kot podpoglavje v filozofijo duha.

Postavlja pa se vprašanje, kako Searle uspe tematizirati aspekt avtonomije vzpostavljene družbene vezi v svojem drugem obdobju, ko se zdi, da to perspektivo v celoti obrne. Če je bila prej notranjost le podrejeni aspekt kompleksne strukture konstitutivnih pravil govornega dejanja, v obdobju *Intencionalnosti* postane njegov temelj. In če je prej v nekaterih trenutkih psihološko stanje postalo popolnoma nepomembno, ali je tak status mogoče ohraniti v teoriji, ki temelji na intencionalnosti. Principu izrazljivosti, ki trdi, da vse notranje lahko postane zunanje, v drugem obdobju pravzaprav zamenja nenapisano načelo, po katerem je vse zunanje, ki vpliva na govorca, vselej že notranje. Načeloma je vse izpeljano iz intencionalnosti: kontekst, pravila, vednost o ozadju, vse to mora biti notranje, če naj vpliva na to, kako govorec interpretira izjavo. Najbolj raznoliki elementi tako postanejo isto, intencionalnost pogoltna vse. A preden si podrobneje ogledamo analize odnosa intence in konvencije v drugem Searlovem obdobju, si pogledjmo, kako je do njega prišlo.

Prvi znak Searlovega zanimanja za odnos med dobesednim pomenom in kontekstom najdemo že v *Govornih dejanjih*. Na mestu, kjer z načelom izrazljivosti umesti teorije govornih dejanj na področje semantike, kar je seveda zelo zanimivo za poznejše poskuse določitve odnosa med semantiko in pragmatiko, vpelje neki oklepaj k dobesednemu pomenu:

»Najbolj pomembno za sedANJI namen pa je, da nam omogoči postaviti enačaj med izvajanjem govornega dejanja s pravili za izjavljanje določenih lingvističnih elementov, kajti za vsako možno govorno dejanje obstaja možni lingvistični element, katerega pomen (če je dan kontekst izjave) zadošča za

določitev, da je njegovo dobesedno izjavljanje opravljanje natančno tega govornega dejanja.» (Searle 1969, 21)

Oklepaj vpelje kontekst, ki pogojuje ustreznost dobesednega pomena oziroma koncept dobesednega pomena naveže na koncept kontekst. V polemično zasnovanem članku »Dobesedni pomen« Searle z analizo koncepta konteksta napade dobesedni pomen, natančneje stališče, da »za vsak stavek lahko konstruiramo dobesedni pomen kot pomen, ki ga ima stavek neodvisno od vsakega konteksta.« (Searle 1979, 117) Komentatorji opozarjajo, da je sam članek presenetljivo brezkonteksten. Searle namreč ne pove, kdo napadeno stališče zagovarja. Označi ga preprosto kot splošno sprejeto mnenje med filozofi in lingvisti. Jasno ni niti, kako je razprava o odnosu med dobesednim pomenom in kontekstom povezana s teorijo govornih dejanj. Iz celote članka pa je očitno, da analiza tega odnosa prispeva k opredelitvi razmerja med intenco in konvencijo, saj dualnemu odnosu intence in konvencije doda tretji člen: ozadje predpostavk in praks.

Searlova teza je, da od konteksta neodvisni pomen ne obstaja, temveč da je pomen stavka vselej sodoločen s kontekstom in odvisen od niza predpostavk v ozadju (background assumptions). Ta niz predpostavk je navzoč vselej, pa naj se nam zdi, da je naš stavek še tako brezkonteksten. Pri izpeljavi uporabi kar znan Austinov primer konstantiva, trditev »Mačka je na predpražniku.« Zdi se, da uporabljene besede enolično določijo pomen izjave, analiza pa pokaže, da ni tako. Pomen izjave je res enolično določen, a le zato, ker smo na tistem dodali trditev, da gre za izjavo v normalnih okoliščinah. Ker so normalne, jih sploh ne opazimo, pokažejo se šele, če izjavo prestavimo v nenormalne okoliščine. Denimo, da stavek izjavi astronaut v vesolju, kjer ni gravitacije in zato orientacija zgoraj-spodaj ni več jasno določena. V tem primeru po Searlu ne vemo, kdaj je upravičen reči, da je mačka na predpražniku, tako da stavek »Mačka je na predpražniku« nima več jasne aplikacije. Jasnost se je izgubila, ker se ne moremo več opreti na predpostavke v ozadju, s katerimi je povezano naše običajno razumevanje pomena stavka. Šele ko smo radikalno spremenili kraj izjavljanja stavka, so se pokazale tiste predpostavke, ki so bile prej tako samoumevne, da jih ni bilo mogoče opaziti. Tema članka potemtakem ni dobesedni pomen temveč, če uporabimo Searlovo formulacijo, »radikalne oblike kontekstualne odvisnosti« (126).

Opozorili smo že, da zagovornik stališča, ki ga Searle skuša ovreči, ni znan. V nasprotju s Searlovo trditvijo, da gre za nazor, ki ga sprejema večina filozofov

in lingvistov, Marcelo Dascal opozarja, da je nasprotno kontekstualizem nazor, ki ga sprejema večina. Če to drži, potem je Searle zgradil in pobijal slamnatega moža. Čemu ta investicija v pobijanje nečesa, kar tako ali tako ni vplivno? Morda je razlog v tem, da je lastno teorijo lažje vpeljati posredno in mimogrede, ko je pozornost usmerjena na kritiko teorije, ki je v neki meri konstruirana prav za to priložnost. Če to drži, je treba ključ za Searlov članek iskati v konceptu, ki ga razvije kot odgovor na naslovni koncept dobesednega pomena. Pravzaprav še ne gre za izdelan koncept, temveč prej za neko verigo izrazov, ki se vežejo na ključno besedo – na kontekst. V članku ta slabo definiran pojem, kar kontekst v resnici je, opredeli kot ozadje najrazličnejših predpostavk. Tudi ta nerazdelanost ključnega koncepta kritike govori v prid zgornji tezi: ker nima razdelanega svojega koncepta, na katerega bi lahko oprl težišče razprave, se posveča kritiki koncepta drugih – čeprav ta drugi ni tako lahko določljiv in je v neki meri njegov avtor kar Searle sam – da bi pripravil prostor za svoj koncept.

Ta razmislek bi lahko podprli tudi kronološko: članek »Dobesedni pomen« je bil prvič objavljen leto pred natisom v obliki petega poglavja knjige *Expression and Meaning* (1979); tej je sledil članek »Ozadje pomena« leta 1980, nato pa je leta 1983 v *Intentionality* članek, objavljenega med obema knjigama, razdružil v samostojno peto poglavje »Ozadje« in šesto »Pomen«. Na nek način pa je tudi naslov knjige iz leta 1979 le posplošitev naslova članka »Dobesedni pomen« – formulacija »izraz in pomen« le v bolj splošni obliki zameji problematiko, ki se jo loteva v članku dobesedni pomen.

Lahko rečemo, da omenjeni članek »Ozadje pomena« posreduje med obema knjigama ravno v točki opredelitve koncepta konteksta. V *Expression and Meaning* oziroma v njenem petem poglavju je koncept opredeljen najprej najsplošneje kot kontekst, nato pa kot predpostavke v ozadju. Te so bile opredeljene s svojim epistemološkim statusom: tako temeljne so, tako vseprisotne, da jih subjekt ne opazi. Ne le, da ima tudi odsotnost nečesa pomen, za sam pomen je bistveno ozadje, na katerem je nekaj prisotno ali odsotno. Ker se tega ne zavedajo in so naravnani le na tisto, kar od ozadja izstopa, so teoretiki slepi za predpostavke v ozadju.

Ta slepota ni nekaj naključnega in zgolj obrobne pomena, Searle namreč poudari, kaj se zgodi, če se na to zaslepitev opozori: » (...) predpostavke v ozadju so tako temeljne in vseprisotne, da jih sploh ne opazimo. Potreben je zavestni napor, da se jih izloči in preišče, in, mimogrede, ko jih kdo izloči, to navadno povzroči neznansko količino vznemirjenja in negotovosti (insecurity) v filozofih, lingvistih in psihologih – vsaj take so moje izkušnje.« (133) Ta

pripomba ni z ničemer tematizirana, zato je ni lahko razumeti. Zdi se, da je uvedena, da bi razložila, zakaj je do Searla prevladovalo stališče o brezkontekstnosti pomena. Ker govor o kontekstu povzroča take reakcije, je samoumevno, da je bil pomen konteksta odrivan na rob. Kajti če je kontekst vir gotovosti oziroma odsotnosti negotovosti (stavek takoj razumemo, ker kontekst odigra svojo vlogo), zakaj bi govor o tistem, kar nam gotovost daje, prinašalo negotovost. Morda zato, ker se ob tem pokaže neutemeljenost samega konteksta, ki utemeljuje pomen? Toda saj se predpostavke v ozadju po Searlovi razlagi vlečejo v neskončnost in jim ni videti meje. Ta neznanska količina vznemirjenja in negotovosti ne priča le o tem, da je Searle osvetlil nekaj, kar drugim še ni uspelo prinesiti pod hladno luč teorije, temveč gre za nekaj več. Opisana količina afektov priča o odporu, da bi se to področje teoretsko artikuliralo, vzrok odpora pa mora vendarle na nek način biti izgubljena varnost in gotovost, ki so jo dajale nereflektirane predpostavke.

Predpostavke po tej izpeljavi niso samo strukturirana vednost, ki daje oporo drugi vednosti, nujno ozadje, na kateri izstopajo dogodki, ki so trenutno v ospredju. Lahko bi rekli, da se to ozadje samo strukturira okrog heterogenega jedra, ki je opora ozadja. Ozadje tako poleg epistemološkega dobi še dodaten, eksistencialen pomen. Če se prek analize predpostavk temu jedru začnemo približevati, sledi nelagodje in izguba varnosti – ko pridemo v njegovo bližino, ta opora realnosti postane travmatično jedro, ki celotno podjetje refleksije premesti v področje neznosnega. Izguba varnosti torej ne izhaja iz izgube nereflektiranega ozadja, temveč iz tistega, kar se v tem ozadju skriva poleg predpostavk, kar pomeni, da ne-gotovost ne zadeva vsebine predpostavk.

Navezava med člankom »Dobesedni pomen« in knjigo *Intencionalnost*, ki smo jo izpostavili zgoraj, je očitna tudi iz vsebine članka. Searle namreč v članku poanto o dobesednem pomenu uporabi kot izhodišče za vpeljavo koncepta intencionalnosti: »(...) kar sem povedal o dobesednem pomenu, velja tudi za intencionalna stanja nasploh.« (*Ibid.*, 130) Članek tako pravzaprav vpelje paralelizem med dobesednim pomenom in intencionalnimi stanji, ko gre za kontekst. Pri tej navezavi pa proizvede več kot le analogijo. Searle povzema, da gre za splošno značilnost reprezentacije, naj bo lingvistična ali ne, da reprezentira le na ozadju predpostavk, ki same ne morejo biti v celoti reprezentirane, nato pa nadaljuje:

»Pri tem zadnjem premisleku obstaja očitna analogija s piktoralno reprezentacijo, kajti če kdo skuša predstaviti metodo projekcije svoje slike v drugi

sliki, bo tudi druga slika terjala predstavitev še nepredstavljenе metode projekcije.« (*Ibid.*, 131)

Kar naj bi bila zgolj analogija, ki naj bi stvari dodatno pojasnila, ni analogija, temveč nov vidik problema. Ko pojasnjujemo kontekst, s tem nismo še nič povedali o samem načelu reprezentacije, o principu, po katerem beseda mačka reprezentira mačko – nismo pojasnili narave lingvistične konvencije. Kontekst slike je nekaj drugega kot načelo reprezentacije. Če bi Searlova trditev držala, potem bi pojasnitev predpostavk izjave sovpadal s pojasnitvijo lingvistične konvencije. V tem primeru bi bila pojasnitev konteksta tudi pojasnitev lingvistične konvencije in bi kontekst in konvencija preprosto sovpadala. In če bi sovpadala, potem v resnici ne potrebujemo koncepta konvencije, zadošča nam kontekst. To bi bil zadnji korak v Searlovi kritiki dobesednega pomena. Sicer Searle poudari, kako kritizira samo teze o brezkontekstnosti dobesednega pomena, ne pa koncept dobesednega pomena kot takega: »Ne pravim, da stavki nimajo dobesednega pomena. (...) Dobesedni pomen, čeprav je relativen, je še zmeraj dobesedni pomen,« (*Ibid.*, 132) vendar je dobesedni pomen tu očitno mišljen v nasprotju z denimo ironičnim ali metaforičnim pomenom.³ S tem je še zmerom izpuščen neki nujen korak, preden pridemo do konteksta. Ta korak ni le teoretski, ne gre le za abstrakcijo, temveč gre za delujočo abstrakcijo. Če namreč koncept konteksta vpeljuje relativnost pomena, je potrebna še neka absolutnost pomena, če naj do razumevanja sploh pride. Zaradi fascinacije nad predpostavkami ozadja, ki se širijo v neskončnost, Searle ne vidi druge poti, ne vidi poteze, ki omogoči to neskončno členitev pomena.

To absolutno avtonomijo pomena zgledno razvije Marcelo Dascal v članku »Kontekstualizem«. Končni pomen izjave ima strukturo čebule; več slojev pomena je in vsak sloj h končnemu pomenu nekaj prispeva. To pa ne pomeni, da se pomeni preprosto seštevajo, kajti kak sloj morda le prispeva h končni interpretaciji, čeprav v končnem pomenu morda ni navzoč. Polje pomenov v interpretaciji je tako samo na sebi heterogeno. Obe sferi, ki se ju navadno eksplicitno loči, pragmatika in semantika, se teoretsko vzpostavita s postopkom abstrakcije od konkretnih govornih dejanj. Pragmatika abstrahira vplive nesistematičnih faktorjev na pomen izjave in upošteva samo sistematične vplive

3. Pozneje Searle to tudi dovolj eksplicitno reče, ko ob poudarjanju veljavnosti distinkcije med 'literal sentence meaning' in 'speaker's utterance meaning' zapiše: »Distinkcija, denimo, med dobesednim stavčnim pomenom in metaforično ali ironično izjavo ostaja nedotaknjena.«

konteksta, do semantike pa pridemo z nadaljnjo abstrakcijo, ko z dekontekstualizacijo odmislimo še vplive konteksta. Med obema korakoma obstaja povezava: več semantičnih faktorjev ko poskušamo vključiti v pragmatiko, več nesistematičnih vplivov izvedbe moramo vključiti vanjo. Bistveno pa je opozoriti, da pri tej abstrakciji ne gre zgolj za teoretsko početje, temveč z njim samo proizvedemo tisto dejavno abstrakcijo, ki je nenehno na delu pri interpretiranju izjave.

Prispevek dobesednega pomena stavka h končnemu pomenu izjave je seveda lahko zelo različen. Starši lahko otroku rečejo: »Pospravi svojo sobo!« V tem primeru je pomen izjave v veliki meri določen s pomenom stavka. Lahko vprašajo: »Ali ne skrbiš ti za to sobo,« in v tem primeru je vpliv dobesednega pomena že manjši. Lahko samo pomenljivo vzdihnejo: »O joj!« tako da je dobesedni pomen izjave minimalen, a vseeno prispeva k interpretaciji izjave. Dascal navaja skrajni Ziffov primer, ko nesrečni diplomiranec, ki ga vtaknejo v vojsko, na neumno vprašanje zavzdihne: »Ugh ugh blugh ugh blug blug.« Izjava nima dobesednega pomena, tako da bi lahko sklepali, da gre za primer, ki pokaže, kako dobesedni pomen ni pomemben, pomemben je kontekst in intenca govorca. Toda to, da rečeno nima pomena, je za interpretacijo bistvenega pomena. Daleč od tega, da bi izrečeno lahko zanemarili: pomen se proizvede ravno s tem, ko se na mestu odgovora, se pravi na mestu, kjer se pričakuje pomen, pojavi nekaj, kar je brez pomena. Celotni stavek brez pomena dobi pomen, namreč ta, da nima pomena, in s tem sproži interpretacijo izjave. Rekli bi lahko celo, da kadar nič ne zapolni prostor, kamor bi moral stopiti pomenski element, sam prazen prostor začne delovati kot pomenski element, namreč tisti element, ki pomeni to, da je pomen umanjkal. Če povzamemo: dobesedni pomen lahko v različni meri prispeva h končnemu pomenu izjave. Ta prispevek se lahko zelo zmanjša, a celo v ekstremu se pomen rečenega strne v en sam označevalec, ki postane prvi temelj in usmerjevalec interpretacije. Dobesedni pomen, za katerega se je najprej zdelo, da je zgolj čista teoretska abstrakcija, je tako za interpretacijo bistvenega pomena. Je tisto minimalno izhodišče, brez katerega se interpretacija ne more začeti.

Do bistvenega pomena koncepta dobesednega pomena pa lahko pridemo tudi tako, da priznamo, da je kontekst odločilni faktor pri določitvi končne interpretacije izjave. A ko se poskušamo opreti nanj, se izkaže, da je silno nedoločljiv koncept. Vanj gotovo spadajo govorec, poslušalec, prostorsko-časovno umestitev govornega dogodka, prisotni objekti, nelingvistično vedenje govorca in poslušalca, predhodni in sledeči dogodki, sociokulturno okolje, naštevanja pa kar ni mogoče končati. Kontekstualne faktorje, ki so v resnici

pomembni za interpretacijo izjave, moramo določiti za vsako izjavo posebej, ta trenutna identifikacija konteksta izjave pa je mogoča samo, če imamo na voljo od konteksta neodvisen pojav, ta pa je navadno povezan z uporabljenimi stavki oziroma z njihovim dobesednim pomenom. Kontekst torej pri interpretaciji izjave ne more nadomestiti semantike, sam je nasprotno tisti, ki je podrobneje določen z njeno pomočjo. Kontekst ni temelj interpretacije, sam je nasprotno tisto, kar mora interpretacija šele določiti.

Radikalnost interpretacije, ki je nastavljena s členitvijo ravni pomena, je v tem, da v nekem trenutku vse ozadje predpostavk vsebinsko zaniha. Ozadje je seveda kot okvir še tu, toda vsaka izjava izbira svoje predpostavke. Zato ne moremo reči, da je kontekst dan, pomen izjave pa je od njega preprosto odvisen. Izpeljava gre tudi v drugo smer: kontekst ni dan, dana je izjava, ki za nazaj postavlja svoj lastni kontekst. Vsaj logično vsaka izjava ukinja kontekst, da bi postavila svojega. Ko izjavo razumemo, se suspenz neha, kontekst je spet obnovljen. Iz te perspektive kontekst ni nekaj stalnega, temveč se z vsako izjavo obnavlja. Seveda lahko rečemo, da je nek osnovni kontekst vseskozi tu in da se spreminjajo le deli konteksta, ki prihajajo v ospredje. Zato gre za kontekst tudi takrat, ko Katz trdi, da gre za nulti kontekst. V izpeljavi se opira na primer anonimnega pisma. Kljub temu, da v tem primeru ni določljivega odpošiljatelja itd., je (če odmislimo naslovnik, se pravi bralca, ki pismo dobi v nekem trenutku in zanj dobiva pomen glede na njegov trenutni kontekst) pismo del širšega konteksta, del kulture pisanja pisem ... Pismo torej nima lokalnega konteksta, nedvomno pa ima globalni kontekst. Toda ali ne more izjava pod vprašaj postaviti konteksta kot takega? Quineov odgovor je ne. Radikalna interpretacija ni mogoča. Če ne delimo minimalnega skupnega konteksta, ni nobenih možnosti, da bi drug drugega razumeli. Morda pa je odgovor v tem, da ob 'vselej že' konteksta postavili še 'ne še' pomena: kontekst je vselej že tu, a nikdar še ni dokončno zaprt oziroma dokončno fiksiran. Še se spreminja. Čeprav je vselej že dan, ni nikdar dokončno zaprt. Čeprav je to območje temeljne gotovosti, se tisto, v kar smo gotovi, neopazno spreminja.

Glede na »Dobesedni pomen« se v članku »Ozadju pomena« zgodi še nek premik, ki se nanaša na ozadje predpostavk. Že v »Dobesednem pomenu« je eden poudarkov, da ozadja predpostavk ni mogoče po načelu izrazljivosti jasno zapisati in vključiti v vsebino stavka, natančneje v njegovo semantično strukturo, kot pravi Searle. Za to sta bila navedena dva argumenta: prvič, ne vemo, kje se relevantne predpostavke nehajo. Meja med tem, kar je relevantno za določeno izjavo in vsemi drugimi dejstvi, ni jasno določena. In drugič, stavki, s katerimi

bi poskušali opredeliti predpostavke, bi sami spet imeli svoje predpostavke, tako da bi si z nadaljnjimi opredelitvami ne bližali končni eksplikaciji vseh predpostavk, temveč bi se nasprotno od tega cilja oddaljevali. V »Ozadju pomena« se tema argumentoma pridruži še tretji. Če hočemo vse predpostavke vključiti v dobesedni pomen stavka, predpostavljamo, da imajo te predpostavke propozicionalno vsebino in da so reprezentacije. Tu Searle zadrži svoj pristanek. Trdi namreč, da iz dejstva, da jih lahko simboliziramo in formuliramo kot reprezentacije, ne sledi, da so pred tem tudi dejansko obstajale in delovale kot reprezentacije. Njegov primer ni preveč zgovoren. Sprašuje se namreč, ali smo vselej bili nezavedno prepričani, da trava ne je ljudi. Jasnega sklepa ne poda, nedvomno pa se mu zdi, da je velika razlika med tem prepričanjem in prepričanjem, da bo deževalo. Zdi se, da v to niti ni treba biti eksplisitno prepričan, zadošča, da to prepričanje implicitno obstaja prek drugih prepričan. Primer ni najboljši, ker Searlova nova opredelitev ozadja vendarle prinaša bistven premik, ki ni zgolj v tem, da so nekatera prepričanja na drugi ravni ozadja kot druga. Ko opredeljuje ozadje, poleg predpostavk vpelje še termin prakse:

»(...) člani naše kulture izpostavijo dobesedni pomen in razumevanje vplivu celotnega ozadja informacij o tem, kako deluje narava in kako deluje kultura. Ko je eden od teh stavkov izjaven oziroma razumljen, govorci in poslušalci predpostavijo ozadje praks, institucij, dejstev o naravi, regularnosti in načinov, kako narediti stvari.« (*Ibid.*, 226-227)

Dodan ni samo zorni kot poslušalca in s tem pomen razumevanja izjave, dodan je nov poudarek, ki zdaj postaja bistven. Ozadje ni več samo simbolna mreža drugih stavkov, predpostavkam je dodan element vednosti o svetu, mreža institucij in predvsem moment človeških praks. In s tem dodatkom je oblikovan nov koncept. Če v »Dobesednem pomenu« svoje teze le opisuje, jih zdaj jasno formulira in izrazu ozadje predpostavk nekaj odvzame: »Predlagam, da niz predpostavk in praks, ki omogočajo interpretacijo, imenujemo 'ozadje'«. (*Ibid.*, 227) Ker gre za koncept, dodatek 'predpostavk', ki naj bi opredelil, za katero ozadje gre, ni več potreben.

Zakaj je ta dodatek potreben? Problematiko vpelje z Wittgensteinovim primerom težav s seštevanjem. Pomen znaka plus ni določen vnaprej. $A=4$ in $B=5$ lahko seštejemo na dva načina. Najprej kot »normalno« seštevanje $A+B$, ki da vsoto 9, lahko pa imata seštevanca A in B en par elementov skupen, tako da se v njuni uniji nahaja le 7 elementov. Te dvoumnosti glede rezultata operacije seštevanja ne moremo odpraviti preprosto tako, da operacijo seštevanja

podrobneje in natančneje opredelimo, kajti izraze, ki jih uporabljamo, ne moremo dokončno opredeliti z definicijami, temveč je poslednja utemeljitev, ki fiksira termine, neizogibno povezana z našo prakso:

»Gre za dejstvo o človeških praksah, da imamo določene poteze za dobro aritmetiko in določene druge poteze za slabo aritmetiko, v vsebini reprezentacije pa ni ničesar, kar bi nas tako rekoč prisililo, da sprejmemo le en niz potez in izključimo druge. Reprezentacije ne jamčijo same zase in njihove odvisnosti ne eliminiramo, če jih utemeljimo v načelih, kajti načela so nadaljnje reprezentacije, ki bodo imele v povezavah z različnimi predpostavkami in praksami različne aplikacije. Vsak niz takih načel je utemeljen v praksah, ki so same neutemeljene.« (*Ibid.*, 230)

Vprašanje o ozadju pomena se tako eksplicitno spremeni v vprašanje o reprezentaciji in temelju reprezentacije. Povezavo pomena s splošno teorijo reprezentacije in prek tega intencionalnosti nakaže že na koncu članka o dobesednem pomenu. S tem pa smo že na področju, ki ga zamejuje Searlova knjiga *Intencionalnost*. Preden radikalno spremenimo teren, se je treba še enkrat vprašati, kakšen je zastavek Searlove kritike dobesednega pomena.

Kronološko gledano ima dobesedni pomen vlogo posrednika, ki omogoča prehod od teorije govornih dejanj do teorije intencionalnosti. Vsebinsko gledano pa je to posredovanje nekoliko bolj zapleteno: sam posrednik namreč svojo vlogo opravlja prek drugega posrednika, prek koncepta ozadja, ki šele pripelje do intencionalnih stanj. Posredovanje ima še dodatno napetost, ker koncept ozadja ne samo, da vpelje intencionalna stanja, temveč jih v isti gesti tudi spodbija. Kajti če ozadje določa tudi intencionalna stanja, potem to v resnici niso stanja, temveč entitete, ki jih je mogoče razumeti le v odnosu do ozadja in so od njega odvisne.

V *Intencionalnosti* Searle pravzaprav razdela tisto plat govornega dejanja, na katero opozarja iskrenostni pogoj. Searlova splošna teza zdaj je, da je filozofija jezika samo veja filozofije duha in da prav intencionalnost omogoča jeziku, da je jezik.⁴ Izraz zdaj ni samo moment govornega dejanja, temveč je jezik kot tak dojet kot izraz. Kako pa ta splošni zasuk vpliva na koncept »psihološkega stanja«, ki pride v govornem dejanju do izraza?

4. »Sposobnost govornih dejanj, da reprezentirajo objekte (...) je zgolj ekstenzija bolj biološko temeljne sposobnosti duha...« (Searle 1983, vii) »Jezik je izpeljan iz intencionalnosti in ne obratno.« (Searle 1983, 6)

Iskrenostno pravilo v knjigi o intencionalnosti postane samo eno od štirih področji povezave intencionalnosti in govornega dejanja, le eno od področji, kjer pri obravnavi intencionalnosti lahko iz pedagoških razlogov⁵ uporabimo model govornega dejanja. Prva analogija med govornimi dejanji in intencionalnostjo je namreč Searlovo temeljno razlikovanje s področja teorije govornih dejanj, razlikovanje med propozicionalno vsebino in ilokucijsko močjo. Po njenem zgledu lahko tudi intencionalna stanja mislimo kot kompleksno entiteto, ki jo določata intencionalna oziroma reprezentativna vsebina (ki vključuje tako lingvistično propozicionalno kot tudi nelingvistične vsebine) in psihološkim modusom oziroma načinom. Searle tako izraz propozicionalna vsebina omeji na tista stanja, ki so lingvistično realizirana, distinkcijo pa brez posebne utemeljitve razširi iz lingvistično realiziranih stanj še na vsa druga intencionalna stanja. In ne glede na to, kaj pravi, da dela, če preprosto pogledamo, kaj dela, je očitno, da vse, kar ve o psiholoških stanjih, izpelje po analogiji z lingvističnimi stanji. Njegovo postopanje je v nasprotju z njegovo teorijo. Ne glede na to, da je filozofija jezika le veja filozofije duha in bi potemtakem sledilo, da filozofija duha naddoloča filozofijo jezika, je iz izpeljav jasno, da je filozofija jezika ključ za filozofijo duha. Ne le pedagoško, temveč tudi epistemološko.

Druga analogija se nanaša na smer ustreznosti. Pri klasifikaciji govornih dejanj Searle vpelje to kategorijo, ki meri na odnos govornega dejanja do realnosti. Bodisi gre za to, da govorno dejanje korespondira realnosti (pri trditvi) bodisi mora realnost korespondirati govornemu dejanju (pri obljubi). Smer usmerjanju tako predpostavlja dualizem govora in sveta ter korespondenco med njima. Ta pojem pravzaprav že vsebuje usmerjenost, ki postane za Searla bistvena značilnost intencionalnosti.

Intencionalno stanje, ki je očitna enota analize, sestoji iz psihološkega modusa in reprezentativne vsebine. »Reči, da je prepričanje reprezentacija, pomeni preprosto reči, da ima propozicionalno vsebino in psihološki način (modus), da njegova propozicionalna vsebina določa niz pogojev zadovoljitve pod določenimi aspekti, da njegov psihološki način določa smer ustrezanja propozicionalne vsebine, tako da so vsi ti pojmi – propozicionalna vsebina, smer ustrezanje itd. – pojasnjeni s teorijo govornih dejanj.« (1983, 12)

5. »Smer pedagogike je, da intencionalnost pojasnimo z jezikom, smer logične analize pa, da jezik pojasnimo z intencionalnostjo.« (Searle 1983, 6) To na drugem mestu formulira kot nasvet, ki pomaga v stiski: »(...) mimogrede, kadar se zapletete v teoriji intencionalnosti, se je zmeraj pametno vrniti k govornim dejanjem, kajti fenomeni govornih dejanj so mnogo bolj dostopni (...).« (86)

Ta analogija med govornim dejanjem in intencionalno vsebino pa ni popolna, saj sta – za razliko s stanjem stvari leta 1969 – vpeljana dva nova koncepta: mreža in ozadje. Intencionalna vsebina lahko določi svoje pogoje zadovoljitve le, če je dana njena pozicija v mreži in če je dano ozadje praks in predintencionalnih predpostavk. Če je prej iskrenostni pogoj bil določen s svojim mestom v kompleksnem govornem dejanju in je bilo potemtakem psihološko stanje odvisno od pravil govornega dejanja, je zdaj celotna intencionalna vsebina (ekvivalent govornega dejanja) vpeta v širši kontekst, ki je konceptualiziran z dvojnostjo mreže in ozadja.

Že v *Izrazu in pomenu* skuša Searle proizvodnjo in interpretacijo metafore pojasniti s konvencijami interpretacije, ki niso konvencije. Kako je mogoče, da izjavo »S je P« poslušalec razume kot »S je R«, če pa govorec ni rekel »S je P«, in je tudi očitno, da P ne pomeni R. Tako denimo »Sally is a block of ice« sicer dobesedno pravi, da je Sally led, pa je tako ne razumemo, saj bi bila v tem primeru nesmiselna; vendar to ne pomeni, da izjavo ne razumemo, temveč samo, da jo razumemo drugače, namreč (denimo) kot »Sally je popolnoma brez čustev.« Searle na zastavljeno vprašanje odgovarja, da ima govorec na uporabi nekaj načel, s katerimi lahko izračuna možne vrednosti R. In poda osem načel, z opozorilom, da spisek načel s tem ni zaključen. Celotni postopek razumevanja metafore terja naslednje korake. Prvič, obstajati morajo skupne strategije, s katerimi poslušalec prepozna, da izjavo ne gre razumeti dobesedno. Drugič, obstajati morajo skupna načela, ki P povežejo z možnimi vrednostmi R. In tretjič, obstajati mora še ena skupina skupnih strategij, ki omejijo število možnih vrednosti R na dejansko vrednost R. Bistveno pa se mu zdi, da pri teh skupnih načelih ne gre za konvencije, ne lingvistične ne nelingvistične, temveč zgolj za »načela konverzacije in splošna pravila za opravljanje govornih dejanj« (*Ibid.*, 113). Kakšna je razlika med konvencijami in temi načeli? Čeprav tega Searle ne pojasni, se zdi, da zlasti v tem, da konvencija omogoča pasivno sprejemanje govorca, medtem ko metafora terja več: govorec mora, kot pravi Searle ob vprašanju parafraziranja metafor, »prispevati h komunikaciji več kot zgolj pasivni sprejem«, na osnovi splošnih načel komunikacije mora dognati, kateri konkretno strategijo uporabiti na vsakem od treh korakov interpretacije metafore. Bistvena razlika med konvencijo in strategijami je torej v tem, da konvencija deluje sama, je vselej tu, zato poslušalec pasivno sprejema izgotovljen pomen, pri metafori pa je interpretacija proizvod poslušalcev. Če je pri konvenciji pomen proizvod govorčeve rabe konvencij, je pri metafori rezultat poslušalčeve uporabe strategij. Bistvo metafore je odsotnost algoritma, ki bi

ob striktni rabi jamčil za njeno ustrezno razvozljanje. Metafora terja invencijo, kar seveda pomeni subjektivno invencijo. V proizvodnjo pomena je tako neizključljivo vpleten sam subjekt.

Ta moment metafore v intencionalistični različici izpade. Po razlagi v *Intencionalnosti* gre pri metafori preprosto za nereprezentacijske mentalne sposobnosti, ki nam omogočijo, da vzpostavimo povezave in razumemo metaforo. Sklepanje je očitno preprosto: ker to znamo narediti, imamo očitno sposobnost, da to naredimo. Priznati je treba, da pri tem ne more priti do pomote, pride pa do zadrege. Nereprezentacijske mentalne sposobnosti s tem postanejo univerzalni odgovor, ki razreši vsa vprašanja, vsaj vsa tista, ki ne zahtevajo, da se te sposobnosti same natančneje opredelijo. Obstaja pa izhod iz te zadrege. Lahko namreč poskušamo povezati obe teoriji metafore. V prvi teoriji metaforo razreši subjekt, ki stopi na mesto odsotne konvencije, v drugi na to mesto stopijo nereprezentacijske mentalne sposobnosti. Iz tega bi lahko sklepali, da tisti del ozadja, ki ga označuje izraz nereprezentacijska mentalna sposobnost, Searlu pravzaprav pomeni drugo ime za subjekt. Kaj pa so te sposobnosti? Preden si jih ogledamo, moramo obravnavati nek drug koncept, razvit v *Intencionalnosti* – koncept mreže.

Mreža kot koncept meri sicer na omrežje intencionalnih stanj, vendar je v resnici predvsem mreža mest; pogoji zadovoljitve posameznega intencionalnega stanja, ki intencionalno stanje določajo, so namreč sami določeni glede na položaj določenega stanja v mreži. To pa pomeni, da so intencionalna stanja opredeljena s svojim mestom. Intenca senatorja postati predsednik ZDA, je razumljiva samo v kontekstu niza prepričanj in želja, ki jih senator ima. Prepričanj o tem, kaj so ZDA, kako delujejo volitve, itd., se pravi vse tisto, na kar meri holistična teza, da eno prepričanje predpostavlja obstoj sistema vseh drugih prepričanj. Tako kot v jeziku en termin dobi pomen samo v relaciji do drugih terminov, tako tudi prepričanje dobi pomen samo v relaciji do drugih prepričanj. Res pa je, da je mreža intencionalnih stanj večplastna: ne gre samo za sistem prepričanj, temveč tudi za sistem namer, želja itd. Če se je v kritiki dobesednega pomena zdelo, da bodo stavki utopljeni v nek slabo definiran kontekst, se v intencionalnosti zgodi premik stran od konteksta. Intencionalna stanja so opredeljena glede na od konteksta neodvisno strukturo drugih intencionalnih stanj in glede na mentalne sposobnosti, ki so spet neodvisne od konteksta. Tako lahko rečemo, da Searle s kritiko dobesednega pomena odpravi neodvisnost jezika in s tem avtonomijo simbolnega reda, potem pa v intencionalnosti oboje spet uvede s konceptom mreže.

Ozadje z vpeljavo koncepta mreže dokončno postane stvar nereprezentativnih, se pravi nesimbolnih mentalnih sposobnosti. Da bi odprl vrata, moram videti vrata in jih moram znati odpreti. Ti dve sposobnosti pa sami nista reprezentaciji. Ozadje je tako predintencionalno: »(...) semantična vsebina deluje le na ozadju, ki ga sestavlja kulturni in biološki know-how.« (*Ibid.*, 148) In nadalje: »Ozadje je (...) niz spretnosti, drž, predintencionalnih privzetij in predpostavk, praks in navad.« (*Ibid.*, 154) A poleg teh standardnih opisov vpelje še nekaj drugih analogij, ki so bolj večznačne. Prvo vpelje ob razumevanju metafore: »Zdi se, da je to preprosto dejstvo o naših mentalnih sposobnostih, da smo sposobni interpretirati vrste metafor, ne da bi uporabili kako »pravilo« ali »načelo«, razen čiste sposobnosti narediti določene asociacije. Teh sposobnosti ne znam opisati bolje, kot da rečem, da so ne-reprezentacijske mentalne sposobnosti.« (*Ibid.*, 149)

V *Intencionalnosti* Searle proizvede niz opredelitev ozadja. Ozadje delimo na globinsko in lokalno. Globinsko je skupno vsem normalnim ljudem, je torej del njihovega biološkega ustroja. To je ozadje kot specifične biološke in fiziološke funkcije; pri tem ne gre samo za tiste, ki so neposredno pogoj za intencionalnost kot na primer percepcija in čisto mentalne sposobnosti, temveč tudi za zgolj telesne sposobnosti in lastnosti, kot je prehranjevanje, hoja in podobno. Tudi telesni ustroj posredno vpliva na intencionalna stanja. Lokalno ozadje pa so specifične kulturne prakse, ki zajemajo najbolj trivialne stvari, kot je denimo odpiranje vrat itd. Znotraj obeh teh presekov lahko nato ločimo ozadje, ki se nanaša na to, kakšne so stvari, in tisto, ki meri na to, kako s stvarmi kaj naredimo.

Bistveno za ozadje pa je seveda njegovo razmerje do mreže oziroma to, kako Searle artikulira stik med mrežo in ozadjem. Ker je bil postopek, s katerim smo vpeljali ozadje, tak, da smo sledili vedno novim elementom konteksta izjave in prišli do točke, kjer že se nekako končali, se lahko zdi, na kar nas napeljuje samo ime, da je ozadje nekje zadaj, za mrežo, na njeni periferiji. Resnica je prav drugačna: ozadje nenehno podpira mrežo, tako da ne gre za odnos temelja in nadstavbe, temveč za dva člena, ki sta vseskozi prepletena. Stik tako ni umeščen na neko določeno mesto, temveč gre prej za neskončno množico stikov, ki potekajo na vseh mogočih ravneh in presekih.

Searle se pri odnosu med mrežo in ozadjem močno opira na Wittgensteinovo⁶ dialektiko pravila, sledenja pravilu in prakse. Vendar ta analogija popolnoma

6. V *The Rediscovery of the Mind* Searle zatrdi, da je delo celotnega poznega Wittgensteina, zlasti pa spis *O Gotovosti*, posvečen prvenstveno konceptu ozadja.

ne drži. Denimo, da se učimo smučati. Najprej sledimo simbolno formuliranemu pravilu. Ščasoma na to pravilo nehamo misliti, pa ne gre za to, da bi postalo nezavedno, da mu še vedno sledimo, le da se tega ne zavedamo. Pravila ni več, ostajajo le še telesni gibi in spretnost, ki je postala del telesa. Lahko rečemo, da če še kdo sledi pravilu, potem je to zdaj naše telo. Pravilo ni več intencionalno artikulirano, a to, kar Searle misli kot predreprezentacijsko ozadje, lahko formuliramo kot vednost, vpisano v telo. Ta pa ni predreprezentacijska, temveč kvečjemu poreprezentacijska. Vzorednica med problematiko ozadja in problematiko pravila pa popolnoma drži v točki vprašanja sledenja pravilu. Kot poudarja Wittgenstein: ne potrebujemo nadaljnjega pravila, ki nam pove, kako interpretirati pravilo. Nekatera pravila res vzročno vplivajo na naše ravnanje, a za to ne potrebujemo nadaljnjih pravil, novih reprezentacij, temveč preprosto delujemo – pravilom sledimo slepo. Denimo, da imamo pravilo za seštevanje. Vključeno je v intencionalna stanja. Toda brez neitencionalnega ozadja, ki omogoča interpretacijo oziroma, bolje rečeno, uporabo intencionalnih stanj, ta stanja sama izgubijo svojo intencionalnost. Kajti če zapišemo pravila seštevanja, dobimo zgolj znamenje brez pomena, če ne vemo, kaj napraviti z njimi. Ozadje je tako notranji pogoj same intencionalnosti.

Ozadje, kot ga interpretira Searle, zajame tako širok spekter, da ga lahko artikuliramo le, če upoštevamo celoto človekovih odnosov, celoto Wittgensteinovih oblik življenja, ali, če gremo še korak dlje, artikuliramo ga le, če upoštevamo denimo Heglov koncept duha. Vendar Searle vztraja pri atomizmu ozadja: ozadje ni celota odnosov, temveč je strogo mentalno. Gre potemtakem za sled, ki ga celota človekovih odnosov zapiše v ustroj posameznega človeka, za zrcaljenje totalnosti v človeku-monadi. Ozadje torej ni neposredno praksa, temveč tisto, kar praksa vpiše v človeka.

Morda je najboljša ilustracija Searlovega koncepta ozadja vprašanje realizma. To po Searlu ni hipoteza, prepričanje ali filozofska teza, temveč preprosto del ozadja. Moja zavezanost realizmu se kaže v tem, kako vozim avto, pijem pivo, smučam v hribih. Ne gre torej za teorijo, ki jo razvijam za svojo delovno mizo, temveč za nekaj, kar se manifestira v vsakem mojem dejanju – za vednost, ki je vpisana v moje ravnanje in v moj način življenja. Seveda ne moremo dokazati, da zunanji svet obstaja, saj vsak dokaz, ki je del mreže, predpostavlja obstoj ozadja, ki pa je ravno utelešenje moje zavezanosti realizmu.

V *The Rediscovery of the Mind* Searle nekoliko spremeni razmerje mreže in ozadja. Denimo, da imam prepričanje, da je Clinton predsednik Amerike. Če na to prepričanje trenutno ne mislim, vseeno obstaja, vendar nezavedno.

Imam pa tudi »prepričanje«, da Zemlja miruje, le da to pravzaprav ni prepričanje, temveč samo, nekaj, kar se odraža v mojem ravnanju. Torej ne gre za del mreže, temveč za ozadje. Kaj pa prepričanje, da Clinton nosi spodnje perilo – kam ga umestiti, v mrežo ali v ozadje? Searlova teza je, da tako spraševanje predpostavlja napačno prepričanje, da je mreža pravzaprav ogromno skladišče mentalnih stanj. Nezavednih prepričanj, se pravi prepričanj, ki trenutno niso zavestna, pa to lahko postanejo, sploh ni. Ko govorimo o njih, v resnici govorimo o sposobnosti duha, da generira zavestna stanja. Mreža torej ni inventar vseh mogočih stanj, temveč dispozicijska sposobnost za proizvodnjo takih stanj. S tako opredelitvijo tudi mreža postane del ozadja, namreč tisti del, ki proizvaja zavestno intencionalnost. S tem široko pojmovanim ozadjem se obe značilnosti, sicer tesno povezani s celoto človekovih odnosov, spremenita zgolj v sposobnost njegovega živčnega sistema. Široko zastavljen koncept je zdaj reducirana na biologijo. Seveda drži, da imajo vsi ti koncepti neko fiziološko podlago, a to ne pomeni, da jih moramo misliti po logiki bioloških sposobnosti. Mreža, pa naj bo njena fiziološka podlaga mišljena kot dispozicija, je mreža ravno zato, ker so njeni elementi povezani med sabo. V tem se bistveno razlikuje od spretnosti, ki spadajo v ozadje, zato je enačenje obeh konceptov, ki naj bi izhajalo iz njune skupne biološke osnove, zgrešen. Clintonovo spodnje perilo pač spada – ne glede na njegovo intimno naravo – v koncept (javne) mreže, kolikor mreža meri na simbolno strukturo.

Ves Searlov problem, kam umestiti določena prepričanja, v mrežo ali ozadje, se razreši, če ta prepričanja ne pripišemo posamezniku in vsebinam v njegovi glavi, temveč mreži, ki ima svojo avtonomijo. Sam gotovo imam eksplicitno prepričanje o svojem imenu, nimam pa nujno eksplicitnega prepričanja o tem, da se Zemlja ne trese. A zaradi tega zadnje prepričanje še ni del ozadja. S tem samo po nepotrebnem mešamo koncept prakse, dejavnosti, s konceptom simbolnega, pravila. Posamezniku ni treba imeti vseh teh prepričanj, ta prepričanja ima zanj njegova mreža. Ta pa obstaja, ne glede na to, ali se posameznik v nekem trenutku zaveda vseh njenih delov in podstruktur, ki jih implicira. Na nek način bi moral tudi ob mreži vpeljati načelo izrazljivosti: tudi deli, ki jih mreža samo implicira, so načelno deli mreže, kljub temu, da v določenem trenutku pač v njej niso tudi eksplicitno prisotni. Ker Searle izhaja iz atomističnih posameznikov, ne more misliti avtonomije mreže in njene nevezanosti na posameznika. Mreža je posamezniku na nek način zunanja. Tudi če se je v celoti ne zaveda in tudi, kadar se je sploh ne zaveda (denimo v spanju), mreža obstaja. Isto velja za ozadje, kolikor ga razumemo kot prakse, v katere se

posameznik vključuje. Redukcija obeh na biologijo je potrebna prav zato, ker jima na vsak način poskuša najti individualistično oporo – ker ju hoče reducirati na posameznika. Na posameznika pa ju mora reducirati, če se hoče izogniti njuni avtonomiji. Kljub temu, da Searle v drugem kontekstu poudarja, da odnos med zunaj in znotraj ni relevanten,⁷ s primatom bioloških kategorij vztraja pri primatu notranjosti in materialnosti individualnega telesa.

Kljub poudarjanju intencionalnosti in njenega biološkega temelja pa se včasih zdi, da je za Searlea intencionalnost le dodatni zorni kot. Poglejmo si mesto iz njegovega članka »Konverzacija«: »(...) kadar sem v Angliji, sledim pravilu: vozi po levi strani ceste. To se mi zdi pravo pravilo. Zakaj je pravilo? Ker vsebina pravila igra vzročno vlogo pri proizvodnji mojega ravnanja. Če mi drug voznik pripelje neposredno nasproti, zavijem na levo, se pravi, da svoje ravnanje prilagodim pravilu. V teoriji intencionalnosti bi rekli, da intencionalna vsebina pravila igra vzročno vlogo pri uresničenju pogojev zadovoljitve.« (Searle 1992, 17) Kot da je vloga intencionalnosti samo v tem, da pojasni, kako zunanje pravilo postane del moje notranjosti, se pravi mojih intencionalnih stanj, in vpliva na moje ravnanje. Kot da se z obratom k intencionalnosti ne spremeni temeljna vloga pravila iz obdobja teorije govornih dejanj, temveč obdobje intencionalnosti zgolj doda podrobnejšo razlago mehanizmov, prek katerih pravilo vpliva na govorca.

Da bi se prepričali, ali je res tako, si oglejmo še drug primer, namreč Searlovo analizo delovanja lastnih imen v *Intencionalnosti*.⁸ Searlova teza je, da sta obe teoriji, tako deskriptivistična kot teorija kavzalne verige, pravzaprav obliki deskriptivizma. Da bi z imenom referiral, mora imeti govorec neko intencionalno vsebino, saj je le na njeni osnovi možna referenca. Ta vsebina ima lahko različni obliki. Pri deskriptivistih v ožjem pomenu besede je ta vsebina neodvisna reprezentacija objekta, ki zadošča za njegovo identifikacijo. Teoretiki kavzalne reference pa poudarjajo primere, ko govorcu referenco posreduje kavzalna

7. Natančneje, ob teoriji percepcije pravi, da je taka opozicija sumljiva: »Mislim, da nam mora biti taka formulacija problema (namreč vprašanja, kako se notranja percepcija navezuje na zunanji svet, op. M.Š.) zelo sumljiva, ker se prostorske metafore za interno in eksterno, notranje in zunanje upirajo vsaki jasni interpretaciji.« (Searle 1983, 37) A tudi že v *Intencionalnosti* ravno ob nevrološki osnovi duha Searle pride do skrajnega internalizma: »Možgani so vse, kar imamo za reprezentacijo sveta samemu sebi, zato mora vse, kar lahko uporabimo, biti v možganih.« (230) Searle tej poziciji pravi biološki naturalizem.

8. Podrobno analizo zastavka debate je opravil Slavoj Žižek, denimo v *The Sublime Object of Ideology*, zato bom opozoril le na en moment.

veriga. V tem primeru je edina intencionalna vsebina v tem, da govorec ime uporablja tako, kot ga uporabljajo drugi, a tudi to je intencionalna vsebina. Ker ta minimalni opis zadošča za referenco, ker je ta opis že neki opis, gre tudi v tem primeru za obliko deskriptivizma. Tudi če ni nobenega dodatnega podatka, če o objektu vemo samo, kako drugi nanj referirajo, se to vpiše v subjekt in s tem postane pozitiven vpis in potemtakem opis. Če naj vpliva na govorca, mora biti del njegove intencionalnosti, ko pa je del njegove intencionalnosti, ne moremo reči, da govorec nima nobene intencionalne vsebine. Vsa zunanost jezika se mora vpisati v notranjost govorca. Ko se zdi, da gre za dilemo med kavzalno in deskriptivistično teorijo, gre v resnici le za dilemo med dvema opisoma. Denimo, da je avtor sokratskih dialogov glavno osebo oblikoval po resničnem posamezniku in je s Sokratom želel referirati nanj. Govorec želi s tem imenom referirati na isto osebo kot avtor, vendar bo iz dialoga razbral niz lastnosti, ki pa omenjeni osebi ne ustrezajo. Če ga vprašamo: »Na koga misliš s 'Sokratom'?« nam lahko odgovori »Tistega, ki je iznašel dialoško metodo,« to pa je recimo iznašel sam avtor dialogov. Iz tega ne moremo sklepati, da s Sokratom misli tistega, ki je metodo v resnici iznašel, saj je govorec mislil, da obe intencionalni vsebini, »Referiram na tistega, na katerega referira avtor dialogov« in »Referiram na iznajditelja dialoške metode« merita na istega moža. Če s tem ni tako, če vsaka meri na svojega, potem, sklepa Searle, »je od govorca odvisno, katera prevlada.« (Searle 1983, 248) Tu pa se Searle moti. Ne glede na to, da se mora vse vpisati v duha govorca, to ne pomeni, da je vse odvisno od duha govorca. Jezik je javna institucija in ima svojo avtonomijo. S konceptom intencionalnosti Searle to avtonomijo zabriše. Ne glede na to, kako se bo govorec odločil, z imenom je referiral tako, kot jezik referira. To je v tem primeru bistvo kavzalne teorije reference: obstaja zunanja, od govorca neodvisna veriga in sam se mora tej verigi preprosto podrediti. Searle pa s področjem intencionalnosti govorniku ponuja možnosti, da se tej odvisnosti izogne. Sam celo razvije tri stopnje odvisnosti govornika od kavzalne verige. V prvi stopnji, pri znanih imenih, je govorec popolnoma neodvisen. »(...) običajno se imena naučimo od drugih ljudi, ko pa se ime enkrat naučimo, je povezano s tako bogato kolekcijo intencionalnih vsebin v mreži, da nismo več odvisni od drugih ljudi, da bi določili, na kateri objekt referiramo.« (*Ibid.*, 260) V drugem primeru gre za nekoliko manj znana imena, vendar imamo dovolj vednosti, da postavimo močne omejitve glede vrste stvari, na katere lahko ime referira. V tretjem primeru pa nimamo dovolj intencionalne vsebine, zato smo skoraj popolnoma odvisni od drugih in do reference pridemo s parazitsko rabo. Intencionalna

vsebinska je torej tisto, kar nas varuje pred kontingenco reference, in kar nas varuje pred radikalno avtonomijo jezika. Zaradi take vloge teorije intencionalnosti prevod v intencionalni zorni kot nikakor ni samo prevod in premik od pravil k intencionalnosti ni samo dodajanje novega zornega kota.

Literatura

- Dascal, Marcelo: »Contextualism«, v: Parret in dr., 1981.
- Parret, H., Sbisa, M., Verschueren, J. (ur.): *Possibilities and Limitations of Pragmatics*, John Benjamins B. V., Amsterdam 1981.
- Parret, Herman (ur.): *La communauté en paroles, Communication, consensus, ruptures*, Mardaga, Liège 1991.
- Parret, H., Verschueren, J. (ur.): *(On) Searle On Conversation*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Récanati, François: »Qu'est-ce qu'un acte locutionnaire?«, v: *Communication* 32 (1980).
- Searle, John: »The Background of Meaning«, v: Searle in dr. 1980.
- Searle, John: *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Searle, John: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Searle, John: »L'intentionnalité collective«, v: Parret 1991.
- Searle, John: »Literal Meaning« (1978), v: Searle 1979.
- Searle, John: »Meaning, Communication, and Representation«, v: Grandy, R. E., in Warner, R. 1986, str. 209-226.
- Searle, John: *Minds, Brains and Science*, Penguin Books, London 1984.
- Searle, John: *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Searle, J., Kiefer, F., Bierwisch, M. (ur.): *Speech Act Theory and Pragmatics*, D.Reidel Publishing Company, London 1980.
- Seare, John: *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge/London 1992.

Emil Hrvatin

KRIK

Gledališče je v ambivalentnem odnosu do glasu: na eni strani je to njegov privilegirani objekt, na drugi pa je prav zaradi te privilegiranosti odrinjen, zanemarjen, neraziskan, potopljen v totalnosti spektakla ali formalizmu leporečja. Prakse dvajsetega stoletja so glas postulirale kot objekt gledališča, kot enega izmed paradigmatičnih objektov reteatralizacije gledališča. Postartaudovsko antropološko gledališče se je obrnilo k nelogocentričnim ritualnim gledališkim praksam Vzhoda in Afrike, v katerih je iskalo mitsko, avtentično, »pedsimbolno« mesto rojstva glasu, govora pred jezikom, glasu, ki še vedno pripada telesu. Modernistični pristop, ki ga je vodila ideja celostne umetnine, je iskal skupni imenovalac za vizualno in avditivno, kraj, kjer bi vizualno lahko slišali, avditivno pa videli. Sinestezija, ki so jo snovali modernisti (v zvočnosti denimo Skrjabin, v vizualnosti Kandinski), se je realizirala v prevladi vizualnega, in sicer ne le tako, da »slišimo podobe«, ampak ob gledanju podob sploh ne moremo slišati drugega kot podobe. Zvok je inkorporiran v podobo, kot da bi bil delan iz istih snovi.¹

Postmodernistični odgovor na izginjanje zvoka, glasu, avditivnega v podobi lahko najdemo prav pri avtorjih predstav, zasnovanih na likovni govorici, pri Robertu Wilsonu (npr. *Alceste*, 1986) in Richardu Foremanu (npr. *What Did He See*, 1988), ki ločita vizualni in avditivni kanal, pogled in glas. V njunih delih se srečujemo z deteritorializacijo zvoka iz polja vizualnega, kar predstavam ne doda neke nove zvočne, ampak prav prostorsko razsežnost. Gledalec si mora predstavljati prostor/sceno za seboj, okrog sebe, kajti glas igralca, ki ga vidi pred seboj, prihaja iz ozadja, ga obdaja. Deteritorializirani glas osvetli in povrne odru črno luknjo avditorija, to konvencionalno brezprostorskost gledališča. Zvočna informacija, ki prihaja iz avditorija, podaljšuje odrski prostor, je znak

1. Najbolj eklatanten primer predstavlja filmska glasba s svojimi klišeji. Slavoj Žižek je opozoril, da so se v klasični dobi hollywoodskega filma skladatelji morali truditi, da bi komponirali čim manj izpostavljeno glasbo, glasbo, ki je tako rekoč sploh ne slišimo, glasbo, ki sama na sebi ni nič. Glasba se je morala zlit s podobo, morala je biti podoba sama.

širitve odrskega sveta onkraj njegovih konvencionalnih meja. Glas prenaša telesa in prostore, kamor se ti ne morejo premakniti.

Toda glas tudi definira prostor tam, kjer je ta neviden. Ko govori o infantilni tesnobi, Freud navaja naslednji primer glasu, ki »razsvetli« prostor: »Razlago o izviru otroške tesnobe dolgujem triletnemu fantku, ki sem ga nekoč slišal prositi iz temne sobe: 'Teta, govori z mano; bojim se, ker je tako temno.' Teta mu je zaklicala: 'Kaj pa imaš od tega? Saj me ne vidiš.' 'Nič zato,' je odgovoril otrok, 'če kdo govori, postane svetlo.' – Ni ga bilo torej strah teme, temveč tega, da je pogrešal ljubljeno osebo; lahko je obljubil, da se bo pomiril, takoj ko bo dobil dokaz o njeni prisotnosti.« (101) Glas je tu instrumentaliziran, uporabljen je, da bi razsvetlil prostor (*»Mehr Licht!«*), prepričal pogled v navzočnost drugega in s tem potisnil ali zbrisal strah. Otrok ni poslušal tetinih besed, ampak njen glas, glas kot znamenje prisotnosti, kot prebijanje teme. Hotel je videti (njo), ne pa slišati, in bil je pripravljen poslušati le zato, da bi (jo) lahko videl. »Beseda je luč«! – pri Freudovem otroku se zreducira na »glas je luč«, da bi lahko beseda postala meso (glas kot živa prisotnost telesa).

Freud nam pokaže, da je glas tisti, ki definira prostor, da je pravzaprav edini spektakelski element v temi, saj ni videti ničesar razen glasu, videti pa je mogoče le zato, ker je slišati (glas). Freudov dispozitiv je zastavek začetka predstave *Walter Wolf* (1993) Vlada Repnika in njegovega gledališča Vdor Realnega (pozneje Gledališče VR). Repnik nas v popolni temi posadi na ležalnike; v petnajstminutnem prizoru nas obdajajo živi glasovi. Glas prihaja od nekod/od nikoder. Je raztelesen in dislociran – ti odsotnosti sta prav tisto, kar iščemo v prepuščenosti temi in glasu. Iščemo torej telo in njegovo mesto v prostoru. Prek telesa in njegove lokacije hočemo koordinirati prostor. Koordinacija tu pomeni dajanje koordinat prostoru, seveda z naše pozicije, z mesta, ki ga zaseda naše telo. Telo, ki ga iščemo, je torej naše telo, gledalčevo telo, ki ga lahko le tipamo. Freudov otrok prepozna glas; tetin glas je zadostno znamenje njene navzočnosti, za katero gre otroku pri njegovem premagovanju strahu pred temo in samoto. Toda glasovi, ki jih slišimo v predstavi, nam niso znani (pustimo ob strani zasebni moment prepoznavanja glasu določenega igralca/igralke), ne vemo, katero telo stoji za glasom, glasovi kot taki nam niso »domači«.

Kar je pri glasu pomembno, je prav sled, ki inicira fantazmo prisotnosti (telesa). Na tem sloni Benthamov koncept nadzorovanja v njegovem Panoptikonu, kjer je nevidni nadzornik s t.i. *conversations tubes* povezan z vsakim posameznim zapornikom v njegovi celici in ga lahko v vsakem hipu opozarja,

mu ukazuje, ga opominja, ne da bi se mu bilo treba izpostavljati pogledu zapornikov – zaporniki ga lahko slišijo, ne morejo pa ga videti. »Glas, ki je brez telesa, glas, ki ni umeščen, deluje kot brezoblična grožnja, ki na nas preži od vsepovsod. Še več, glas, ki ni viden, je v naših očeh praviloma glas, ki vidi vse: prav za tistega, ki ga ne vidimo, navadno verjamemo, da lahko vidi nas in vse tisto, česar mi sami ne vidimo; prostor je tako rekoč preplavljen z njegovim pogledom.« (Božovič, 68)

To je itinerar, po katerem se spreha odsotnost/odvzetost gledalčevega pogleda (gre za nekakšno negativno sinestezijo, v kateri poslušamo odsotnost/odvzetost našega pogleda in doživljamo prostor, prežet s pogledom Drugega). Glas je uprostorjen, glas proizvaja prostor. Glas brez telesa sredi nekoordiniranega prostora. Glas kot objekt. Glas je izmikajoči se element, je preostanek.

Poslušati

Jan Fabre, še en avtor, čigar delo zaznamuje vizualni impakt, postavi izmuzljivost, uhajanje, objektost glasu v njegove skrajnosti, v tišino in krik, ki ju je treba slišati/razumeti.

Fabrovo delo je prepleteno s figurami, ki poslušajo, napeljujejo k poslušanju ali pa nanj referirajo. V besedilu *Who shall speak my thought...*, podnaslovljenem kot »solo za nekoga z občutljivimi ušesi in očmi«, je sinestetični moment postavljen skozi Freudov dispozitiv. Gre za izpoved hipersenzibilne osebnosti, obsedene z zvoki, ki jo obdajajo. Na eni strani je ta posebna občutljivost za zvoke lastnost, s katero se izpovedovalec ponaša, na drugi ga pritiska neizogibnost zaznavanja tudi najtišjih zvokov. »Lahko vidim bolje od ostalih, ker poslušam in poslušam,« – poslušaj pa zato, ker »nič ne sme ostati v ozadju... vse je bistveno«. Vendar tudi tako hipersenzibilna osebnost pozna meje – in ko ne more več sprejemati dodatnih informacij, lahko le ugotovi, da se ji meša. Poskuša urediti in racionalizirati, zakaj glava poka od tolikšnih zvokov, a edino, kar lahko reče, je ukaz »Nehaj misliti, umolknj in poslušaj!«, ki ga vrača na začetno, ničelno pozicijo, kjer ni »nobenih drugih zvokov in nobenih drugih misli v glavi« in »ne znakov življenja«. Besedilo ne daje nobenih znamenj o obstoju neke zunanje instance, ki naj bi upravljala z izpovedovalcem – vse, kar počne, je sad njegovih obsesij, sam pa se nekajkrat vpraša, ali ne gre morda za sanje.

Vzporedno z uprizoritvijo *Who shall speak my thought...* (1992) nastane instalacija *Jan Fabre posluša*, ki predstavlja idealno scenografijo za solo predstavo. Dlani, posejane po razstavišču, so dlani poslušalca, ki je pritisnil uho ob steno in posluša. Da bi lahko slišal, kaj je na drugi strani, ne sme ničesar slišati na svoji. Tudi tišine ne, kajti če se hoče prepričati, da resnično sliši drugo stran, mora slišati tišino na drugi strani. Ker je tišina abstrakcija, torej dosegljiva miselno, domišljijsko, ne pa čutno, jo je mogoče slišati le v lastni glavi. Sestavni del instalacije je Fabrova voščena glava, ki bdi nad enaindvajsetimi poslušajočimi dlanmi. Na glavi sta pritrjena rogova – modri stekleni palici, enaki tistim, ki jih držijo voščene kopije Fabrove dlani. Krog se tako sklene: dlani poslušajo zunanost, ta zunanost pa je notranost par excellence, glava. Krog se sklene, da bi se neskončno odprl v paradoksu glave, ki posluša samo sebe kot nekaj notranjega in zunanjega hkrati. Monolog »nekoga z občutljivim ušesom in očesom« je pravzaprav paradoksalni dialog dveh glav v eni, obsedenih z medsebojnim poslušanjem. Izjava »kdo bo govoril mojo misel« je vprašanje nekomu drugemu, ki je v meni samem in ki ga ne morem slišati. Ne morem slišati niti njegove tišine. Edino, kar mi ostane, je neslišnost tišine. Njena manifestacija pa so moje misli, ki si hočejo predstavljati tišino, misli, ki jo hočejo ustvariti. Zato postane glava poligon kaotičnega brnenja »sto tisoč misli«, kot pravi »nekdo z občutljivimi ušesi in očmi«.

Na Fabrovo razstavo *Risba, skulptura, risba* (Stedelijk Museum, Amsterdam 1995) vstopamo in izstopamo skozi modra steklena vrata, v katera je vgravirano velikansko uho. Razstavišče nas vabi v notranost glave, razstavljeni objekti učinkujejo kot zapisi v možganskih celicah, gledalec pa postane vez med celicami. V glavo smo vstopili skozi ušesa in ne, denimo, skozi usta, nos ali oči, kar nas, gledalce, avditivizira. V glavo razstave torej vstopimo kot zvočna senzacija, ki je tam notri zato, da bi gledala. Gledalec potuje kot zvočni val od slike do slike, iz slike v sliko, skozi eno uho noter, skozi drugo ven. Zvočna senzacija je vstopila v privilegirano območje tišine – razstavo. Kaotično brnenje misli, ki ga doživlja »nekdo z občutljivimi ušesi in očmi«, je vizualizirano v prostoru tišine, natančneje povedano, v prostoru molka. Razstavne prostore obvladujejo nešteta posušena, torej tudi *onemela* telesa žuželk, nekakšni majhni zakladi, datoteke spominov, o katerih nikoli (več) ne bo spregovorjeno. Brnenje žuželk tako postane brnenje njihovega molka, urejanje odsotnega glasu pa kaos, ki ga v svoji glavi doživlja »nekdo z občutljivimi ušesi in očmi«, tu pa se kaže v etimološkem pomenu (το καος), kaos kot prazen prostor, kaos, nabit z izpraznjenostjo, prostor, nagačen s praznino, nagneten s pozitivnostjo praznine.

Molk

Molk, odsotni glas, je naseljen v skulpturi *The Wall of Ascending Angels*. Angeli iz svojih onemelih teles, iz svojih oklepov, tkejo bleščečo žensko večerno obleko, novi monument tišine. Toda angeli, ti nebesni glasniki, prototipi medijskega konstruiranja realnosti, tu molčijo. Lezejo drug čez drugega po teritoriju predpostavljenega ženskega telesa, prilasčajoč si boljši izhodiščni položaj za dotik drobtinice neke bodoče kože. Ali so tu zaradi svojega lastnega užitka, užitka telesa, ki ga tvorijo, ali pa so le estetska tvorba, ki bo zapeljala/zapeljala gledalčevo oko k telesu, ki ga oblačijo?

Katero telo oblačijo ti onemeli angelčki? Telo, ki bo le spregovorilo, ali neko drugo molčeče telo? Fabre preobraža telo. Formalno je dispozitiv njegovih preobrazb kafkovski: je človeško telo in telo žuželke. Obe telesi se srečata pri Fabreu v obliki oklepa: oklep ne le ščiti telo pred zunanostjo, ampak ga zanjo tudi oblikuje. Oklep ima povraten učinek na telo, saj kot trdna oblika vklepa telo in mu postavlja nepresegljive meje. Telo se ne le giblje, kot mu narekuje oklep, ampak tako tudi miruje. Preobrazba iz človeških v telesa žuželk (in obratno) se dogaja z izposojjo oklepov, torej s transferjem njihovih oblik (na tem mestu moramo opozoriti, da v slovenščini uporabljamo isto besedo za oklep kot integralni del žuželkininega telesa in oklep, ki si ga nadene človek). Plesalke v oklepih gomazijo po odru kot žuželke, ali pa se nerodno prevračajo z oklepom, kot da bi se tisti hip njihovo telo, tako kot telo Gregorja Samse, preobrazilo v velikansko žuželko in kot da bi viteški oklep postal žuželkin. Na to zoomorfijo je Fabre odgovoril z antropomorfiranjem žuželk: posušene majske hrošče je sestavil v obliko večerne obleke (ta ni več oklep, ki bi ščitil pred zunanostjo, temveč skulptura, ki zapeljuje zunanost). Iz nešteti žuželčjih teles je nastala oblika človeškega telesa. Glede na to, s kolikšne oddaljenosti gledamo razstavljeni objekt, je odvisno, kaj pravzaprav vidimo: bleščečo večerno obleko, ali pa, ko se približamo, na stotine posušениh/prepariranih žuželk, ki tkejo obline ženskega telesa.

Iz onemelih oklepov je naredil oklep/obleko za molčeče telo. Mar je o baletkah mogoče reči kaj drugega, kot to, da so paradigma molčečega telesa (seveda, vedno gre za ženske)? Toda zakaj pravzaprav baletke molčijo? Navadno si tega vprašanja ob gledanju baleta ne zastavljamo, saj je molk prekrit z glasbo in ga kot takega niti ne opazimo. Balet je polje telesne/gibalne govornice, kjer glas ni odsoten, ampak odvečen. Tišina *Plesnih sekcij* se hitro izkaže za molk plesalk, tako da zgornje vprašanje nenadoma dobi grozljivo razsežnost. Molk

nam je dan v videnje oziroma v slišanje. Čeprav bi krotitev osnovne plesne govorice (giba) lahko bila argument za to, da spregovorijo, plesalke molčijo. Spoštujejo Wittgensteinovo maksimo »o čemer ne moremo govoriti, o tem je treba molčati«. V polju jezika se ne morejo izražati o lastnem molku (ne morejo govoriti o lastnem molku), vse, kar bi lahko izustile, bi bili le vzdih in kriki trpljenja – radikalna izpeljava Wittgensteinove maksime bi bila »o čemer ne moremo govoriti, o tem je treba kričati«. Toda tudi ti kriki bi bili nemi, kot je Fabre naslovil opero *Silent Screams, Difficult Dreams* in tam tudi uprizoril z nemo filmsko podobo pošastnih, izmaličenih in kričečih obrazov baletk.² Slišimo, pravzaprav vidimo lahko le molk molka, molk muk!

Tišina je stvar prostora, molk je stvar telesa. Fressiin krik, ki ga zaslišimo sredi tišine *Plesnih sekcij*, je manifest molka, muk baletk. To niso muke njihovega trenutnega stanja na odru – ne, gre za bitja »posebne vrste«, sublimna bitja, ki so svojo glasovnost zamenjala za telesnost. Njihov krik bi to le potrdil: krik je nemožnost telesa v glasu (kot se je to zgodilo v *Da un'altra faccia del tempo*). Fressiin krik je zgostitev tistega, kar bi baletke sicer imele povedati. Ker krik prihaja »od nikoder«, ker ni viden, je pa živ in prisoten, je krik transcendirani govor baletk.

In vendar, četudi bi baletke zakričale, ali bi s tem kaj »pridobile«? Ali bi njihov krik sploh kaj proizvedel?

»Krik ne služi ničemur«

»Krik ne služi ničemur; nikogar ne bo na pomoč.« Ta decidirani odgovor je misel Francisca Goye, s katero je pospremil stvaritev risb in gravur z naslovom *Vojne strahote*, ki kažejo grozljive prizore z ulic Madrida med vojno pozimi leta 1811-1812.

Zakaj naj bi nekdo kričal? Michel Poizat pravi, da je prvi otrokov krik čista vokalna manifestacija notranjega nezadovoljstva, ki ji šele Drugi (mati) da pomen, ga interpretira kot znak lakote, žeje itn. Prvi otrokov krik še ne pripada redu simbolnega, otrok še ni v jeziku (latinsko »in-fans« pomeni »ki

2. Opera je kraj estetske elaboracije krika. Dolar nakaže, kje v operi se krik približa svoji estetizirani obliki: »Fascinacija z navijim ženskim glasom, ki posebej prihaja na dan s koloraturami, ki so mu tako pogosto namenjene, bržčas izhaja prav iz bližine krika. Na kolorature bi lahko gledali kot na ukročeni, udomačeni, estetsko elaborirani krik«. (40)

ne govori«). Krik ni naslovljen konkretno na nekoga, ampak je poslan, predvajan, oddan – da bi bil *slišan*. Šele *odgovor* Drugega («kaj bi hotel?») ga zapiše v simbolno in otroka razlasti njegovega krika kot preprostega vokalnega materiala. Drugi krik je že zaznamovan z odgovorom Drugega in nikakor ne more več biti ponovitev prvotne situacije (Poizat, 143-145). Drugi krik je že klic, je že zahteva po prisotnosti Drugega: »... čisti krik, *le cri pur*, mitični izhodiščni krik, se pri človeški živali brž pretvori v krik-za-nekoga, *le cri pour*« (Dolar, 40). Pulziranje prisotnega/odsotnega je izvor simbolizacijskega procesa. Prvega krika ni brez drugega krika kot odgovora Drugega; šele drugi krik opredeli prvi krik kot prvi krik.

Dejanje krika je opredeljeno kot dejanje komunikacije. Že etimologija te sicer onomatopejske besede nas po francoskem etimološkem slovarju vodi k latinski besedi *quiritare*, kar naj bi pomenilo »varnostni poziv meščanom«. Krik je torej imel natančno določeno socialno funkcijo, ki se ni spremenila vse do današnjih časov (le da danes »kričijo« sirene). Kot dejanju komunikacije mu po Goyi v osnovi nekaj manjka: manjka mu tisti, ki naj bi slišal klic/krik. Goyina izjava anticipira moderni, munchovski krik, ekspresionistični krik, povedano z Adornom, krik kot »obupni poskus, da bi dosegel tiste, ki ne slišijo več«. ³ Krik je le, če ga nekdo sliši.

Vendar moramo slišanje zapisati na neki poseben način, z nekim dopolnilom (kot to stori Derrida v *Glasi in fenomenu*, kjer izrabi dvojni pomen francoskega *entendre* – slišati/razumeti). Kaj nam namreč Goya želi povedati: četudi bi nekdo slišal krik, se ne bi oziral nanj. Kot da ga ne bi razumel, kot da bi bila v sam krik vpisana nerazumljivost. V Bergmanovem filmu *Kriki in šepetanja* (*Viskingar och rop*) Agnes obupano kriči in hrepeni po »zadnjem« srečanju s sestrama. Obe sicer prideta, vendar nekaj ur pred tem prepričani v njeno definitivno smrt, kruto zavrneta Agnesino povabilo, da bi ji delali družbo ob njeni smrtni postelji. Tudi na Kiklopovo kričanje, potem ko mu je Odisej zabil kol v oko, se njegovi sosedje odzovejo, ko pa jim reče, da mu je »Nihče« zadejal bolečino (kot se mu je Odisej pred tem predstavil), ga prepustijo trpljenju njegove usode. ⁴ Tu se krik dejansko ni »izplačal«, pokazal se je nesmisel kričanja kot klica na pomoč. Če hočemo, da se kdo odzove, je treba krik »rekodirati«,

3. »Kar so nato v ekspresionizmu ... imenovali krik, ni samo nekaj, kar se izmika komunikaciji z odpovedjo utrjenim jezikovnim artikulacijam smisla, temveč objektivno tudi obupan poskus, da bi dosegli tiste, ki ne slišijo več«. (Adorno, 131)

4. *Odiseja* (IX): »... človeku, ki kriči, nihče ne pride na pomoč. Ostaja sam v svoji grozi.«

kot kruto, a natančno svetuje detektiv Somerset (igra ga Morgan Freeman) v filmu *Seven* Davida Fincherja – posiljena ženska naj ne kriči, temveč vpije »ogenj, gori, ogenj«, saj njeni kriki nikogar ne ganejo, ogenj pa. Groza krika je v tem, da če hočemo, da se kdo odzove, ne smemo kričati. Krik kot klic je zavezujoč: od drugega pričakuje pomoč oz. vsaj kakršnokoli reakcijo.

Z Goyo bi lahko rekli: Četudi bi se kdo odzval, bi bilo bolje, če se ne bi. Odziv na krik je ugotovitev, podpis *smrti* – tistega, ki se s smrtjo sooči kot žrtev, kot priča... Ali kot storilec, kot se zgodi v Hitchcockovem filmu *Marnie*. Kraj, odkoder kričimo, »kričišče« (*point du cri*, kot mu pravi Michel Chion), je v *Marnie* stičišče treh krikov; vdrejo ob Marnicini travmi, umoru mornarja, s katerim se njena mati prostituira. Travma se zapiše v rdečo barvo, simptom, ob katerem Marnie omedleva. Trije kriki (mati in mala Marnie v flash-backu – po neznanskem potoku krvi, prelite po tleh – in Marnie v podoživljanju travme) se stikajo tam, kjer realno preide v realnost, kjer neznosna, nepojasnjiva reč vdre in pretrga simbolne vezi. Marniein otroški krik – šele ob preliti krvi – je prej kot soočenje s storjenim dejanjem groza simptoma, ki preči njeno razmerje do moškega. Krik odrasle Marnie je priklic, »ozvočenje« njenega otroškega krika, je kraj njenega vnovičnega rojstva/smrti.

Krik je namenjen drugemu, toda v bistvu je krik že odgovor Drugega kot odsotne fantazmatske točke. Krik se pojavi tam, kjer govor odpove, oz. tam, kjer nimamo dostopa do govora/besede.⁵ Vendar krik ni dejanje, ki bi povedalo nekaj, česar jezik ne more, temveč naravnost pove, da jezik ne more ničesar (več) povedati. V Kiklopovem primeru je jezik prevaral krik in pokazal, da lahko samo razvrednoti učinek krika, naperjen predvsem proti njemu. In v tem smislu je Goyi mogoče dati prav, le da je treba njegov »manifest« še bolj kruto izpeljati: na krik se sploh ni treba odzvati, saj je odzivanje na krik vedno prepozno. S krikom se že zgodi zlom subjekta; krik je samo poročilo, nima

5. Na tem mestu bi morali razviti poseben diskurz o kriku kot o ženskem kriku prav v kontekstu /javne, politične/ besede, ki je ženski nedostopna. Naslov Bergmanovega filma – *Kriki in šepetanja* – opredeli pozicijo ženske do besede/govora: dostop ima do govora, ki to ni oz. do govora, ki ne sme biti slišan. Poizati zapiše, da je v operi krik skorajda izključno ženski, tisti redki moški kriki pa ostanejo nevidni, saj prihajajo izza kulis (Cavaradossijev v *Tosci*). Krik je razlikovalni element evolucij moškega in ženskega petja v zgodovini opere (192–195). Ko govori o krikih v zgodovini filma, Chion opozori, da je moški krik razkazovanje moči (klasični primer je Tarzan), strukturira polje in zamejuje teritorij, medtem ko je ženski krik za moškega »črna luknja« ženskega užitka, ki ga ni mogoče ne izreči ne misliti. Ženski krik je fascinanten, odpira teritorij, je krik živega bitja, podvrženega jeziku v trenutku soočanja s smrtjo. Kričišče je nekaj izključno človeškega. (69)

statusa posebnega dogodka; krik poroča o stanju subjekta, do katerega pomoč (če sploh pride) vedno pride prepozno.

Posneti krik

Kje potemtakem krik še sploh lahko zaživi? Kaj je treba narediti s krikom, da bi lahko zaživel? V *Blow Out*, filmu Briana De Palme, tonski tehnik Jack (John Travolta) poskuša posneti krik kot zvočni učinek za sekvenco citat iz Hitchcockovega *Psycha* (sloviti prizor tuširanja). Torej, za simulacijo simulacije išče ustrezen ženski krik, ki ga nikakor ne dobi (išče filmsko avtentičen krik). Tudi takrat, ko inscenira dogodek, ali ko režiser na avdiciji za »screaming queen« z behavimi metodami (ena kandidatka vleče drugo za lase, ta pa naj bi »avtentično« zakričala) poskuša izvabiti krik groze.⁶ Nekega večera Travolta snema na mostu v naravi nočne zvoke in slučajno postane priča atentata na ameriškega predsedniškega kandidata. Iz avtomobila mu uspe rešiti dekle, ki je bilo vpleteno v igro izsiljevanja bodočega predsednika. Zaljubi se vanjo in jo prepriča, naj mu pomaga zadevo, ki jo policija hoče prikazati kot nesrečo, razčistiti do konca in pokazati, da je šlo za atentat. Toda dekletu sledijo in ga hočejo ubiti, kar se na koncu tudi zgodi, Travolti pa uspe posneti le njen smrtni krik groze. To je bil obenem krik (»zelo dober krik«, pravi sam), ki je popolnoma ustrežal hitchcockovskemu prizoru.

Travolto kot zvočnega hekerja zapeljuje navidez profesionalna malenkost, ki se v okvirih rudimentarnega, še-ne-virtualnega, ne-semplanega načina produkcije filmskega zvoka sprevrže v navidez nerešljiv problem. Nobena izmed simulacijskih metod ne pripelje do željenega krika. Krik se upre simbolizaciji, je vdor realnega: pojavi se tam, kjer ga ne želimo doživeti, preseneti pa nas prav zato, ker smo popolnoma opremljeni (za njegovo slišanje). Partnerka ugodi Travoltini želji, saj mu podari krik, kakršnega še ni posnel.

6. S tem je več kot nazorno insceniran Artaudov manifest, ne da bi, seveda, *Blow out* imel kaj skupnega z artaudovščino: »V Evropi nihče več ne zna kričati, še posebej ne znajo zavpiti vzneseni igralci. Ljudje, ki znajo le še govoriti in ki so pozabili, da imajo v gledališču telo, so pozabili tudi, kako je treba uporabljati grlo.« (Artaud, 158) Jon Erickson opazi, da je v nasprotju s ponovljivostjo, neosebnostjo jezika, njegovo zasnovanostjo v Drugemu – kot pravi Wittgenstein, ni privatnega jezika –, krik neponovljiv: »Artaudov krik ima podpis. Identificiran je z določenim telesom...« (239-240) in da je prav v tem treba iskati zavrnitev govora v postartaudovskih gledaliških eksperimentih.

Pravzaprav umre samo zato, da bi zakričala, da bi filmu dala to, kar je od nje pričakoval. Lahko pa umre, ker je vse pripravljeno za njeno smrt, za njen krik. Ko Travolta nanjo montira oddajnik, pravzaprav podpiše njeno smrt. Ženska mora izpustiti smrtni krik, da bi ta (krik) lahko zaživel.

Blow out pokaže, da krika ni mogoče posnemati, mogoče ga je le posneti, ali drugače, ker ga ni mogoče posnemati, ga je *treba* posneti.⁷ Fabre to naredi v operi *Silent Screams, Difficult Dreams*, kjer je Fressio videti, kako kriči, njenega krika pa ni slišati. Viden je njen krč ob kričanju, ki se ustavi pred glasilkami, zastane v grlu.⁸ Njenemu nememu kriku so dodani še filmski, prav tako nemi kriki baletk, ki Fressii vračajo njen krik iz *Plesnih sekcij*. Ker krika ni mogoče izkričati, ga je treba podvojiti. Kar dobimo, je pravzaprav dvojna neizkričljivost krika, obenem pa se nam pokaže, kako se je krik iz polja teatralnega preselil v polje povsem vizualnega. Groza nemega krika je v tem, da iz telesa ne pride tisto, kar telo pošilja iz sebe. Kot da bi se krik izgubil nekje na poti iz telesa v glas... Kot da bi »nečutna sila tistega, kar povzroči krik« (Deleuze), presekala vezi med krčem telesa in krikom glasu.

Uprostoritev krika

Komu/čemu potemtakem pripada krik? Jeziku, telesu, prostoru, času? Gledališču, slikarstvu, filmu, literaturi? Vrnimo se še enkrat k Fressiinemu kriku iz *Plesnih sekcij*. Njenega krika ne vidimo; krik zapolni prostor; ne moremo locirati, odkod krik prihaja. Prostor zakriči za vse akterje, ki so v

7. Do težav ne prihaja le pri posnemanju krika, ampak tudi pri njegovem imenovanju. Ena najbolj slavnih slik moderne dobe je gotovo *Krik* (1893) Edvarda Muncha. Podoba, ki je skupaj z naslovom zaznamovala stanje duha na prelomu stoletja, je morala čakati na svoje ime dvajset let. Prvotni naslov Munchove slike je bil *Obup*, šele potem, ko je spoznal Stanisława Przybyszewskega, s katerim sta postala zelo dobra prijatelja, je sliko preimenoval v *Krik*. Przybyszewski je o *Obupu* *Kriku* napisal: »Junak ljubezni ne obstaja več; njegov spol beži od njega in sedaj kriči v naravi k novemu razodetju, s katerim naj bi znova oživel isto torturo, isti boj...« (citirano v »*Crier ne sert à rien*« Paula Püschela, 13).
8. »V vsakdanji govorici bi temu rekli, da se je krik 'zataknil v grlu': glas kot objekt je prav to, kar se 'zatakne v grlu', kar ne more sproščeno izbruhniti in se tako 'subjektivirati'. Ni naključno Lacan v *Seminarju XI* objekt *a* opredelil kot tisto kost, ki se zatakne v grlu... Tako kot so – kot nekje drugje zapiše Lacan – zgled pogleda kot objekta slepčeve oči, oči, ki ne vidijo [...], tako je zgled glasu kot objekta glasu, ki ostane nem, ki se 'zatakne v grlu'.« (Žižek, 1991, 9)

njem in ga konstituirajo. Krik ni hrupen: bolj kot glasnost krika nas zgrozi njegova zapolnitev prostora (uprostorjenost krika). Krik reakustizira prostor.

Dispozitiv Fressiinega krika je takšen, da lahko spregledamo njegov izvor. Ikonično, nepremično telo, obrnjeno s hrbtom proti nam, madež na monokromnem horizontu je tam kot navidezna opozicija sublimnim telesom nemih baletk. Krik, ki ga izpusti, je tako dejansko neviden in bi ga lahko pripisali komurkoli v prostoru, čigar obraz ne bi bil viden. Uprostorjeni krik je breztelesni krik, je izkričan za telesa baletk, ne pripada pa nobenemu od njih.

Ta razcep telesa in glasu – glas kot objekt, ki se nikoli ne prilega telesu –, je temeljna točka Artaudove utopične reteatralizacije gledališča. Artaudu gre za glas, ki nas prežene, prežene v dvojnem smislu – obenem nas prevzame (gre »skozi nas«) in nas podi od sebe. Samo krik je glas, ki ga lahko »predamo ne v gledalčevo uho, temveč v njegove prsi«. Krik je platforma za rekonponiranje telesa, za vnovično združitev telesnih organov.

Oporo za verjetje v moč transferja krika bi Artaud lahko našel že v zapisu/izgovoru besede »krik«. Onomatopejske besede so artikulacija nekega predjezikovnega stanja v jeziku, artikulacija naj bi bila približek izvirnemu glasu. Izgovor besede »krik« v različnih jezikih (»un cri«, »a scream«, »il grido«, »skrik«, »ein schrei«, »een schreeuw«) ohranja napor grla ob izgovoru te besede (če poenostavimo, tudi ko izgovorim besedo »krik«, kričim).⁹ Kot da bi jezik ne bil nič drugega kot razčlemba krika, krika kot zgostitve tistega, kar jezik skuša artikulirati. Jezik se giblje med dvema krikoma: primarnim, ki požene jezik, in smrtnim, ki je točka definitivne odpovedi jezika, točka, kjer jeziku spodsne. Ali, kot pravi Elaine Scarry, »biti priča trenutku, ko bolečina povzroča obrat k predjezikovnemu kriku in jecljajev, poeneni biti priča razkroju jezika; toda tudi obratno, prisostvovati izstopu posameznika iz predjezikovnega in njegovi projekciji občutenega v govor je skorajda tako, kot da bi vam dovolili biti navzoč ob rojstvu jezika samega« (Scarry, 6).

9. Ko rečem »krik«, kričim zato, ker mora skozi moje grlo steči »kri« – kar namreč povezuje krike v različnih jezikih je fonemska enota »kri«. Tam, kjer se pojavi kri, jo bo zagotovo spremljal krik. Diskretno, a še vedno dovolj opazno se kri in krik družita v liku Fressie v *Plesnih sekcijah*. Njeno telo izbruhne krik, po njenem hrbtu pa drsi curek krvi.

Kako pa je z zapisom krika? Tudi ko krik zapisujemo, kričimo: pisati (»schreiben«) in kričati (»schreien«) se v nemščini le malenkost razlikujeta, prav tako v francoščini (»je cris«, »j'ecris«). Ne nazadnje se je jezika treba učiti tako, da znamo izgovoriti krik: spomnimo na sijajen prizor iz Jarmushovega filma *Down by Law*, ko Roberto Benigni kaže svoje poznavanje angleščine s »pescico« »I scream / you scream / we all scream / for ice cream«.

Fressiin krik je iskanje govorice onkraj jezika: *slišati/razumeti* nekaj, kar ni podvrženo zakonom jezikovne artikulacije. Njen krik je tisti, ki ga »nekdo z občutljivimi ušesi in očmi« v svojem poslušanju hoče slišati. Na neki drugi ravni je to tudi artaudovski krik. Krik, ki ga išče Artaud, je zapisan globoko v spominu gledališča in se nahaja onkraj meja jezika. Išče primalni krik gledališča, tisti, ko »kisik stopi v pljuča gledališča«. Artaud se hoče dokopati do krika ob rojstvu gledališča. Krik je zanj povzetek neizkričanih stanj, neizkričanih krikov, ki jih je zgodovina gledališča raztapljala v prevladi *logosa*. Ali kot pravi Derrida v *La parole soufflée*: »Ker je krik vedno predpostavljajal tekstu, Artaud poskuša razdelati rigorozno tekstualnost krikov, kodificiran sistem onomatopej, izraznosti in gest – resnično gledališko pasigrafijo, ki gre onkraj empiričnih jezikov, univerzalno slovnico krutosti.« (*L'Écriture et la différence*). Artaudovo metaforo krika je treba razumeti kot njegovo željo po vračanju gledališča v krik, v stanje zgostitve, kjer jezik šele mora nastati, ne pa kot manifest kričanja na odru (kar je bilo sicer produktivno v fizičnem gledališču šestdesetih in na kar nekoliko meri Derrida).¹⁰

Grimasa časa

Čeprav je v Fabrovih predstavah veliko kričanja, je treba govoriti o enem samem kriku z dvema obrazoma: to je Fressin krik, katerega ena razsežnost je zapolnitev prostora molka, ki ga naseljujejo molčeča telesa baletk, druga raven pa je podvojitve nemega krika v fantazmagoričnih podobah popačenih, nemo kričečih obrazov baletk (v *Silent Screams*, *Difficult Dreams*). Če gre na prvi ravni za izpolnitev nekega manka (krik stopi na mesto, kjer se baletke odpo-vejo glasu/govoru), gre pri filmskem posnetku nemih krikov baletk za instalacijo časovne dimenzije krika. Krik je razpoka v času, kot pravi Michel Chion, krik zareže v čas (Fressia, ki je izpeljava italijanske besede »freccia« [»puščica«], zabode puščico krika v čas), ga razdeli in ga s tem deljenjem pravzaprav konstituira. Sam krik je pa zunaj časa, »na drugi strani časa« (*Da un'altra*

10. Sodobni mazohistični performans (Bob Flanagan, Ron Athey, Orlan, skupina Raffaello Sanzio...) prakticira pohabljanje, bolečino lastnega telesa v obskurni tišini, brez krika, brez izražanja bolečine. Gledalec bi jim hotel stopiti na pomoč ne s tem, da bi nehal njihovo početje, ampak da bi jim pomagal izkričati bolečino. Pri tem se izrecno pokaže, da ima krik, o katerem tukaj govorimo, še najmanj skupnega z izražanjem telesne bolečine.

faccia del tempo), je zunanji element, ki strukturira čas, je izjema, na kateri počiva artikulacija časa.

Le nemi krik je časoven: na obrazu nemega krika se kaže grimasa časa – časa, ki poteka med nemim krikom in časa v epohalnem smislu. Čas preseka krik: Če se primalni krik pojavi kot izraz pretrganja popkovine, je onemeli krik pravzaprav čas, ki je zarezal vanj. Nemi krik je na filmskih podobah multipliciran do fantazmagoričnosti: groza krika ni le v grimasi časa na obrazu, temveč tudi v vztrajnosti. Danski režiser Lars von Trier na koncu ene od epizod televizijske nadaljevanke *Kraljestvo* osebno naslovi gledalca in reče: »Krik iz preteklosti odmeva, dokler ga nekdo ne sliši«. Tudi ta von Trierjeva izjava krik vrača k slišnosti, oz. natančneje, k predpostavljenemu subjektu slišanja/razumevanja – krik bo vztrajal, dokler se ne bo kdo nanj odzval. Vendar vztrajnost krika ni v preprostem čakanju na subjekt slišanja/razumevanja, ne nazadnje krika samega, njegovega učinka ni konec, ko se (če se) pojavi subjekt. Krika ni mogoče izbrisati, njegovega učinka ni mogoče popraviti. Krik je že z dejanjem izkričanja »svoje opravil«. Vztrajnost krika je na neki drugi točki: res je, da »ne služi ničemur«, da je odziv vedno prepozen; četudi ga slišimo, ga ne moremo razumeti, toda kriku se v nobenem primeru ne moremo izogniti. Ne moremo ne zaznati odmeva krika (če naj uporabimo to von Trierjevo metaforo poravnave zgodovinskega dolga); krik se prišije na nas kot senca, ki se je ne moremo znebiti. V tem je njegova prostorska razsežnost neločljiva od časovne: krik nas vselej doseže – to je grozljivo realno krika (»krik vedno pride na svoj naslov«). Čas dela za krik, ne glede na to, da kričečemu v konkretnem dejanju to nič ne pomaga.

Podoba krika

Krik je onemel, preselil se je v slikarstvo in film. Bolj kot dejstvo neposredne telesne prisotnosti krik obstaja kot vizualno dejstvo. Krik je zamrznjen v podobi, na kateri ni nič zapeljivega, nič spektakularnega. Podoba krika je za videti, ni pa za gledati. Krik je smrtni krč živega telesa. Kot takšen »kri-ira« posebno anatomijo obraza/telesa, ki postane predmet Munchovega in Baconovega slikarstva. Podvojitev/povečava nas prek detektiranja eksistenčne drže in vpisa krika v simbolno verigo pomena pripelje do anatomije krika.

Po Fredricu Jamesonu je izguba ekspresivne razsežnosti krika nekaj inherentnega Munchovi sliki *Krik* (ki jo imenuje »kanonski izraz velikih

modernističnih tém odtujenosti, anomalije, samote, družbene razdrobljenosti in izoliranosti, dejanski programski emblem tistega, kar se je svojčas imenovalo doba tesnobe«): »... zdi se očitno, da *Krik* prefinjeno a vendar izčrpno trga zvezo s svojo lastno estetiko izraza, hkrati pa ves čas ostaja njen ujetnik. Vsebina geste že sama opozori na svoj neuspeh, saj sfera zvočnega, krik, surove vibracije iz človeškega grla, niso kompatibilne z medijem (nekaj, kar je že v delu samem poudarjeno s tem, da homunkulus nima ušes). Vendar pa se odsotni krik vrne, nekako v dialektiki zank in spiral, krožeč vedno bliže tisti še bolj oddaljeni izkušnji krute samote in tesnobe, ki naj bi jo krik 'izrazil'. Te zanke se vpisujejo na pobarvano površino v obliki tistih velikih koncentričnih krogov, v katerih postanejo zvočni tresljaji končo vidni, kot na površini vode, v brezkončnem vračanju, ki se pahljačasto širi iz trpečega in postane geografija veselja, v katerem sedaj bolečina govori in vibrira skozi materialni sončni zahod in pokrajino. Vidni svet sedaj postane zid monade, na katerem je ta 'krik, ki se širi skozi naravo' (Munchove besede), posnet in zapisan: čovek pomisli na tistega Lautréamontovega junaka, ki s svojim krikom pretrga zapečatenost in nemo membrano, znotraj katere raste, ko uzre monstroznost božanstva in se s tem združi s svetom zvoka in trpljenja.« (1992: 15, 17). Poskus ozvočenja krika, kot ga je mogoče videti v eni od MTV-jevskih animacij, se konča s homunkulusovim zapiranjem ust samemu sebi. Kot da bi se v tej retro-ironični gesti pojavil opomin homunkulusu, ker je krik, razprostranjen po vibrirajočem okolju, vrnil v usta/grlo.

Po modernistični nabitosti se je simbolna raven figuriranja krika izpraznila. Kot da bi izuma mikrofona in ojačevalnika kriku dokončno zaprla usta, mu prerezala glasilke. Nenadoma postane zanimivo ukvarjanje z anatomijo krika, »prostorom med zobmi«, kot poimenuje enega od svojih videoprojektov Bill Viola, in prav upodobitev krika je raven, na kateri lahko beremo fantazme videnja anatomije krika.¹¹ Krik ni več točka razkroja simbolnega, ki ga na novo vzpostavlja – in mu s tem še vedno pripada. Krik je izpad iz simbolnega: ni ga mogoče posnemati; nima nobenega učinka, celo prevesti bi ga bilo treba, da bi učinkoval; je estetiziran in, ne nazadnje, nem. Domicil krika je tišina.

11. Francis Bacon celo pove, da ga je pri kriku bolj zanimal položaj ust kot groza, ki povzroči krik: »Lahko rečeš, da je krik grozljiva podoba; v resnici sem hotel naslikati krik bolj kot grozo. Mislim, da če bi dejansko razmišljal o tem, kaj pripelje nekoga do kričanja, bi to naredilo mojo sliko krika mnogo bolj uspešno. Kajti moral bi se bolj zavedati groze, ki je proizvedla krik. Dejansko so slike preveč abstraktne«. (48) Krik mu služi kot izhodišče za deformacijo/dekonstrukcijo neke podobe.

Krik je točka, kjer Lessingova delitev na umetnosti prostora in umetnosti časa spodleti: upodobitev krika na platnih nima takorekoč nobene prostorske razsežnosti. Munchovi in Baconovi kriki so ena sama grozljiva tišina, nezno-sna v svoji vztrajnosti.¹² Krik v glasbi ali gledališču je dejanje, ki ima predvsem prostorsko dimenzijo, saj se razleže po celém prostoru, ga na eni strani zapolni, na drugi pa izprazni, izniči – krik je tukaj, v tem prostoru, da bi stvari na novo vzpostavil. To je Derridajeva *espacement* (uprostoritev): »Uprostorigev, tj. produkcija prostora, ki je noben govor ne bi mogel povzeti ali razumeti, predpostavljajoč najprej njo samo in tako sklicujoč se na čas, ki ni več čas takoiimenovane fonetične linearnosti: sklicujoč se na 'novi pojem prostora' in na 'posebno idejo časa' (Artaud).« (»Gledališče krutosti in zapora predstave«, 88). Munch v MTV-jevski animaciji pokaže, da krika ni mogoče izustiti, ampak le uprostoriti.

Kričati za tišino

Ne nazadnje sama gledališka kritika/teorija, proizvaja ne-da-bi-vedela-kaj-je-proizvedla krik kot podobo. George Steiner konča svoje klasično delo *Smrt tragedije* v upanju, da tragedije morda le ni konec, kot primer vrnitve k »tragični imaginaciji, ki je prvič zaznamovala naš smisel življenja«, pa navede prizor iz *Matere Korajže* (Berliner Ensemble, 1949), v katerem vojaki prinesejo mrtvega sina pred Korajžo, ki naj bi identificirala truplo. Steiner, očaran nad igro Helene Weigel v naslovni vlogi (»igra je ničelna beseda za čudež njene inkarnacije«), opisuje njeno igro, potem ko so zasliševalci odšli: »Weiglova je pogledala na drugo stran in široko razprla usta. Ta kretnja je imela obliko kričечеega konja na Picassovi *Guernici*. Glas, ki je prišel ven, je bil tako surov in grozovit, da ga ne morem z ničemer opisati. A glasu pravzaprav sploh ni bilo. Ničesar. Glas je bil popolna tišina. Tišina je bila tista, ki je kričala in kričala skozi celotno gledališče, tako da je občinstvo povescilo glave kot pred sunkom vetra.« (237) Krik je ostal neopisljiv, kar je od njega ostalo, je le podoba, podoba anatomije krika. Gledališka zgodovina celo zapiše, da je »zamiseli za krik prišla iz

¹² Da ne gre le za trivialno metaforizacijo (»saj slika tako ali tako ne more izpustiti nobenega zvoka«), nas opozarjajo stripi: v njih je krik ne le upodobljen, ampak tudi zapisan. Toda z zapisom krik ni postal nič bolj slišen, nič bolj prisoten. Lahko bi rekli, da je ozadje Munchovega homunkulusa zapis njegovega krika.

časopisne fotografije, ki jo je Weiglova videla in na kateri neka Indijka joče nad umorjenim sinom« (Diamond, 62). Podoba [fotografija Indijke] je ustvarila krik, ki je ena sama grozljiva podoba [Weigel], nepredstavljiva in neopisljiva drugače kot z neko tretjo podobo [*Guernica*]. V nemem kriku, kriku, ki ostane in vztraja kot neznosna podoba, je bolj kot transcendenco misli treba videti »anamorfično uresničitev 'dialektike na mrtvi točki', v kateri tisto, česar si ne moremo zamisliti – smrt, postane občuteni drugi. [...] Kar vidimo – povsem odprta usta kot aporetična luknja – predstavlja strah pred nevidenim v videnem, hkrati packo na polju videnja in, v tem primeru, materin manko – neznošen prizor. Jezik se sam razširi prek nepopisne luknje...« (Diamond, *ibid.*)

Fabre, če naj se na koncu spet vrnemo k njemu, krik uprostorja (in ne »upodablja«) kot packo na polju videnja, kot tisto, kar nas obdaja, čemur ne moremo ubežati, a česar ne moremo ne slišati/razumeti ne videti: v njegovih predstavah sta koordinati uprostitve tišina in krik (kot skrajnosti glasu/govora), ki se združita v nemih krikih. Tišina in krik sta zazidani v prostor, prostor je z njima zaznamovan. Kriku in tišini je nemogoče spremeniti njuni glasnosti: ne moreta biti ne tišja ne glasnejša. Njuna simbioza – nemi krik, krik brez glasu – je »sočutje in strah« glasu.

Bibliografija

- ADORNO, Theodor W., *Uvod v sociologijo glasbe*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1986.
- ARTAUD, Antonin, *Gledališče in njegov dvojnik*, Knjižnica MGL, Ljubljana 1994.
- BLAU, Herbert, *The Audience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1990
- BOŽOVIČ, Miran, »Bog v Benthamovem Panoptikonu«, *Razpol* 8, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994.
- CHION, Michel, *La Voix au cinéma*, Cahiers du cinéma, Pariz, 1982
- DELEUZE, Gilles, *Logique de la sensation*, Editions de la différence, Pariz 1981.
- DERRIDA, Jacques, »Gledališče krutosti in zapora predstave«, v: *Prisotnost, predstavljanje, teatralnost*, Maska, Ljubljana 1996.
- DERRIDA, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967.
- DIAMOND, Elin, »Groza katarze v performansu 20. stoletja«, *Maska*, št. 1-3, Ljubljana 1996.

- DOLAR, Mladen, »Glas, drugič«, *Problemi*, št. 6, Ljubljana 1995.
- DURAND, Régis, »The Disposition of the Voice«, v: M. Benamou, C. Caramello (ur.) *Performance in Postmodern Culture*, Coda Press, Madison 1977.
- ERICKSON, Jon, »The Body as the Object of Modern Performance«, v: *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, let. V, št. 1, 1990.
- FABRE, Jan, *Who shall speak my thought...*, Kaaiteater, Bruselj 1992.
- FREUD, Sigmund, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1995.
- JAMESON, Fredric, »Kulturna logika poznega kapitalizma«, v: *Postmodernizem, Problemi-Razprave*, Ljubljana 1992.
- POIZAT, Michel, *L'Opéra ou le cri de l'ange*, Métailié, Pariz 1986.
- PÜSCHEL, Paul, »Crier ne sert a rien«, v katalogu 4e Biennale internationale du film sur l'art, Centre national d'art et de culture Georges Pompidou, Pariz 1994.
- ROSE, Jacqueline, »Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École freudienne*«, v: *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1991.
- SCARRY, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, Oxford 1985.
- STEINER, George, *Smrt tragedije*, Centar za kulturno djelatnost SSO Zagreba, Zagreb 1979.
- SYLVESTER, David, *Interviews with Francis Bacon*, Thames and Hudson, London 1975.
- ŽIŽEK, Slavoj, »Fantom opere: Falofanija analnega očeta«v: *Filmske figure. Sodobna francoska teorija in analiza filma* (zbornik predavanj z Jesenske filmske šole), Slovenski gledališki in filmski muzej, Ljubljana 1991, ur. Zdenko Vrdlovec.

Etienne Balibar

NASILJE: IDEALNOST IN KRUTOST¹

That this Faustus, this demon, this Belzebub fled
hiding from some momentary flashy glare of his Creditor's outraged face exasperated beyond all endurance,
hiding, scuttling into respectability like a jackal into
a rockpile, so she thought at first, until she realized
that he was not hiding, did not want to hide...

William Faulkner, *Absalom, Absalom!*

V izhodišču se je naslov tega prispevka glasil enostavno: Nasilje in Idealnost. Toda iz razlogov, ki jih bom poskušal pojasniti, je zdaj dopolnjen s tretjim terminom. Zbližati nasilje in idealnost pomeni usmeriti našo pozornost na vrsto paradoksov. Najprej bom preučil dve recipročni postavki. Prva pravi, da nasilje oziroma nekaj nasilja nujno vstopa v ekonomijo idealnosti, da torej spada med njene pogoje in njene učinke. V skladu z drugo postavko pa tudi idealnost nujno vstopa v ekonomijo nasilja, čeprav je treba priznati, da ni nikoli njegov edini dejavnik ali edino določilo.

Tovrstne postavke izražajo globoko ambivalentnost razmerja med nasiljem in idealnostjo (ta termin uporabljam v generičnem smislu, ki potemtakem vključuje celotni cikel idej, idealov, idealizacij). Prav ta ambivalentnost nam prepoveduje, da bi ob problemih nasilja privzeli nek enostaven diskurz in zanje našli enoznačno »rešitev«. Na splošno predpostavljamo, da želimo ulti nasilju v njegovih različnih oblikah, oziroma zreducirati raven nasilja v naši zasebni in javni eksistenci: da skratka želimo »civilizirati nravi«, če uporabimo izraz Norberta Eliasa. Tega pa ni mogoče storiti, ne da bi se sklicevali na ideale in slednje prenesli v realnost, ne da bi sublimirali nekatere izmed naših teženj.

1. Pričujoči prispevek je bil 25. 1. 1995 predstavljen na seminarju Françoise Héritier na Collège de France in ponovljen na univerzi Cornell v Ithaci v ZDA, 24. 2. 1995. Nato je bil objavljen v knjigi E. Balibarja *La crainte des masses*, Galilée, Pariz 1997. Slovenski prevod je nastal na podlagi knjižne izdaje.

Toda če sta postavki, ki sem ju navedel, resnični, je treba priznati, da se bo moralo vsako zavzetje stališča proti nasilju, vsaka dejavnost, ki želi eliminirati nasilje (kar je vselej veljalo za konstitutivni aspekt »politike«), kasneje soočiti z lastnimi učinki.

Politike oziroma civilizacije same ni mogoče misliti kot *čisti* program eliminacije nasilja, čeprav se ne moreta nikoli odreči temu, da bi postavili to vprašanje.

Seveda nedvomno želimo narediti konec nasilju. Toda ali ni ta drža sama zelo ambivalenta? To bi rad pokazal s primerom, ki sem ga izbral zaradi njegove nedvomne iskrenosti.

Neposredno po drugi svetovni vojni je Karl Popper napisal esej z naslovom »Utopija in nasilje«. V njem je izrazil bojazen, da utegne zmaga demokracij nad nacizmom pripeljati do novih barbarskih epizod, namesto do zmanjšanja nasilja v svetu. Sklicujoč se na eksplozijo na Hirošimi je dejal, da so bile države protinacistične koalicije, in še posebej Združene države Amerike, prisiljene proti svojemu nasprotniku uporabiti njegova sredstva terorja, usmerjena proti civilnemu prebivalstvu. Toda še bolj kot nalezljivost vojnih metod, ki kršijo človekove pravice, ga je skrbelo nekaj drugega: namreč »platonsko« navdihnjena perspektiva novega vala političnih in družbenih utopij, ki bi želele preobraziti svet in človeško naravo, razrušiti celoto družbenih institucij in jih vzpostaviti na novo v skladu z idealnimi načeli pravičnosti. Popper je bil torej prepričan, da mora posvariti človeštvo: takšnih ciljev tudi tokrat ne bo mogoče uresničiti, ne da bi se zatekli k ekstremno nasilnim sredstvom, pa naj to v izhodišču hočemo ali ne. Ker svet, v katerem živimo, v marsikaterem pogledu ni zadovoljiv, moramo – če nočemo zavzeti neke čisto konservativne drže – prakticirati družbeni reformizem, ki je hkrati realističen in postopen (»piecemeal engineering«).

To je klasična verzija kritike izprijenih učinkov idealizma, katere prototip najdemo v Heglovi *Fenomenologiji duha*, na straneh, posvečenih terorju (čeprav Hegel seveda ni bil najbolj priljubljena literatura sira Karla). Toda omenjam jo iz nekega drugega razloga. Ko znova prebiramo Popprov tekst, nas zbode v oči, da je njegova celotna retorika organizirana okoli formulacij kot »sovražim nasilje« (»I hate violence«), »tisti, ki, kot jaz, sovražijo nasilje...«, etc. Od tod nenavadni kratki stik med diskurzom in metadiskurzom, med tezami zadevnega eseya in subjektivno pozicijo njegovega avtorja, ki ga v določeni meri sicer prepozna tudi Popper sam, ko prizna, da njegovega nasprotovanja nasilju ni mogoče racionalno razložiti, ker napotuje na zavzetje določenega stališča (za humanost).

Zanimivost te aporije še jasneje izstopi, če Popprovemu tekstu postavimo ob bok druge diskurze, ki deloma soglašajo z njim. V odlični analizi je sociolog

Phil Cohen iz univerze v East Londonu rasistični diskurz nekaterih angleških »huliganov«, katerih slogan je enostavno »We hate Humans!«, interpretiral kot željo, da bi se sami preobrazili v vsemogočne zunajzemeljske napadalce². Seveda Popper ne zapiše »sovražim nasilna bitja« ali »sovražim tiste, ki sovražijo človeška bitja«. Namesto tega zapiše: »sovražim nasilje«, se pravi natanko neko idejo oziroma neko idealnost. Strinjali se bomo, da je potrebno vselej razlikovati med *idejami* in *individui*, ki se zanje zavzemajo. Če so slabe, na sebi ali po svojih nasledkih, je treba ideje zavreči, individue pa je treba vselej spoštovati in jih po možnosti rešiti pred njihovimi lastnimi načeli. To razlikovanje, na katerega nikoli ni odveč opozoriti, spada med same pogoje prava in pravičnosti. Toda ali je človeške individue vselej mogoče *ločiti* od njihovih idealov (v starih časih bi rekli od njihove duše ali njihovega duha)? In še posebej: ali ne obstaja nekaj, kar ravno posreduje med »idejami« in »individui«, kar participira tako na prvih kot na drugih in prav s tem prepoveduje njihovo »razvezovanje«, in kar bi predstavljali *kolektivi*?

V trenutku, ko se na prizorišču pojavijo človeške *skupine* (kar se neizogibno zgodi, če problemi, s katerimi se ukvarjamo, izhajajo iz družbenega in političnega), se postavi vprašanje, če »sovražiti nasilje«, da bi ubranili svobodo in dostojanstvo oseb, itd., res ne pomeni nič drugega kot »sovražiti« idealnosti, ali pa implicira tudi to, da sovražimo skupine, institucije, režime, kolektivnosti, ki na nek način *utelešajo* nasilje, da bi eliminirali njih same?

Kako, če naj tako rečem, »eliminirati eliminatorje«?

Toda kakšna je alternativa temu? Ali bi to bilo »ne-nasilje«? Ob strani puščam razprave o njegovi učinkovitosti, spomnil bom samo na to, kar sugerira že površno branje Freuda: ne-nasilje ne pomeni nujno konca vsakega izpraševanja, saj je slednje povezano z našimi prizadevanji, da bi sovražili nasilni nagon v *nas samih* (v starih časih bi rekli naš diabolni element, »zlo« v nas)³. Tako se nasilje vselej vsaj simbolno dotika samodestrukcije, želje po lastni smrti. Kot da bi obstajala alternativa med dvema oblikama destrukcije: na eni strani *proti-nasilje*, torej *represalije*, na drugi strani pa *samodestrukcija* oziroma *samoizničenje*.⁴ Prav zaradi tega je Popper nedvomno mnogo bolj »platonski«, kot

2. Phil Cohen, »We hate humans«, v: *Violence et politique*, *Lignes* št. 5, maj 1995.

3. Cf. še posebej *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929.

4. Metapsihologija »ne-nasilja« je temeljni problem, ki od časa do časa postavi vprašanje mej zahodnjaškega stališča. »Vzhodnjaška« koncepcija ne-nasilja v slednjem vsekakor ne vidi samodestrukcije in si skratka ne zamišlja, da bi lahko samoobvladovanje identificirali s pohabo. Vendar pa predpostavlja, da se subjekt odpove neki *ločeni* individualnosti, neki

bi to sam želel, tako kot to velja za vsakogar, ki iz idealnosti prava (ali komunikacije, ali človeške osebnosti) naredi ideal in protistrup za nasilje, tj. za vsakogar, ki misli, da se je proti nasilju treba boriti z idealizacijo njegovih nasprotij: prava, pravičnosti, spoštovanja, ljubezni. To lahko vsaj sugeriramo.

Po Popprovem primeru bi se zdaj rad ustavil ob nekem drugem primeru, ki mu je v vseh ozirih nasproten: pri primeru Georges Batailla. Ne gre za to, da bi razpravljali o celoti nekega dela, ki pogosto služi kot najbolj nazorna ilustracija določene »fasciniranosti intelektualcev z nasiljem« in ki je v tem oziru sprožila (še bolj kot Nietzschejeva) diametralno nasprotno reakcije in sodbe, temveč gre za neko natančno določeno epizodo, ki je v zadevno razpravo vnesla nek politični zastavek.

V letih 1933-34 je Bataille za revijo *La critique sociale* napisal znani esej »Psihološka struktura fašizma«. V mislih je imel predvsem njegovo nacistično obliko in je podal interpretacijo, v kateri je izhajal iz nasprotja med dvema aspektoma družbenega življenja: »homogenim« in »heterogenim«, tj. med, na eni strani, redom ali sistemom norm, v osrčju katerega se morajo ohranjati in organizirati družbeni konflikti sami, da bi bila zagotovljena stabilnost neke strukture oblasti ali avtoritete, in, na drugi strani, skupkom iracionalnih sil, ki se sprostijo, ko antagonizem postane nepomirljiv, in ki se nujno izražajo v nasilni obliki. Ali je Bataille tedaj uporabil izraz »nadfašizem« [*surfascisme*], zaradi katerega ga bo kmalu zatem ostro napadel André Breton? To je vprašljivo, čeprav je zadevno besedo skoval njegov prijatelj Jean Dautry, skupaj s katerim so Bataille, Breton sam in pa celotna skupina »Proti-Napad« podpisali traktat, naperjen proti evropskim »kanclerjem«, v katerem lahko preberemo: »V vsakem primeru imamo raje Hitlerjevo antidiplomatsko brutalnost, ki je dejansko mirnejša kot pa razburjeno penjenje diplomatov in politikov«⁵. »Nadfašizem« je idejo, ki jo Bataille razvije v »Psihološki strukturi fašizma« (ki se v nekaterih točkah približa analizam, ki jih je v istem času razvil Reich), prignal do skrajnosti in ji s tem odvzel značaj intelektualno tvegane hipoteze: edino pravo *antifašistično* gibanje revolucionarnih intelektualcev in delavcev, ki bi se bilo zmožno

»dejavnosti«, ki afirmira »sebstvo« proti okolju, katerega del je. Z vso ostrino se torej postavlja vprašanje, kakšna »nagrada« ali povračilo je vsebovano v idealu ne-nasilja.

5. Cf. G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1970, I. zv., str. 398. Članek o »Psihološki strukturi fašizma« najdemo v istem zvezku, str. 339-371. O tem vprašanju glej M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, 1987, str. 229; Henri Dubief, »Témoignage sur Contre-Ataques«, *Textures*, št. 6, 1970; G. Leroy in A. Roche, *Les écrivains et le Front populaire*, Presses de la FNSP, 1986, str. 167-173.

dejansko upreti vzponu nacizma v Evropi, bi bilo gibanje, ki bi se nekaj naučilo pri fašizmu samem in ki bi temeljilo na prav tistih nasilnih, »heterogenih« silah, ki jih je sprožil fašizem, in jih obrnilo proti kapitalističnemu redu, namesto da slednjega z njihovo pomočjo brani. Ta perspektiva je radikalno nasprotna perspektivi Ljudske fronte in komunistične partije – perspektivi, na katero so se navezali nekateri nadrealisti.

Ne da bi se znova spuščal v kontroverze tega časa (čeprav so še kako aktualne), bi želel zgolj opozoriti na dvojne dejstev.

Prvič, ogromna večina evropskih intelektualcev, ki so se v XX. stoletju sklicevali na de Sada in Nietzscheja, niso bili fašisti (čeprav so se nacisti, za ceno razpitih potvorb, sklicevali na Nietzscheja – a kolikor vem, nikoli na Sada). Vendar pa so se nekateri med njimi zelo približali ideji, da obstaja neke vrste resnica fašizma, oziroma da v nekem smislu fašizma ni mogoče premagati drugače kot »od znotraj«.

Drugič, če res obstaja nekaj takega kot »fasciniranost intelektualcev z nasiljem«, je ta prav gotovo povezana s prekoračitvijo določenih prepovedi. Toda med prepovedmi, ki jih je treba prekoračiti, ni samo prepoved, ki v imenu reda zadeva revolt in sili individue, da sprejmejo jarem institucij in morale, temveč tudi prepoved, da bi spoznali, si pridobili neko vednost, »od znotraj« raziskali nasilje na sploh in vsako posamezno nasilje. Kot da bi obstajal močan interes, da nasilje ostane *zunaj mišljivega*, ki je »normalno« določilo družbenih razmerij, političnih, družbenih in zgodovinskih vzrokov in učinkov. Neke vrste »miselna policija« torej podvaja policijo z ulice, ki dobre državljane ohranja stran od kraja, kjer se odvijajo nemiri ali zločin. »Pojdite naprej, tu nimate česa videti...!« Gre za vprašanje varnosti, reda v mestih in v dušah. Seveda policija spusti blizu nekatere specialiste, ki se s sociološkimi in psihološkimi metodami lotijo te ali one oblike individualnega ali kolektivnega nasilja in iz njega naredijo *objekt* raziskave in, če je to mogoče, kontrole. Ali ni prav v tem razlog, da nekatere intelektualce mika, da bi prepoved prekoračili? In da pridejo na idejo, da *zunaj nasilja* in njegovega »elementa« ni mogoče resnično *misliti* ničesar, vsaj ničesar odločilnega, razen če mišljenje in pisanje sama postaneta »nasilna« in mimetično *posnemata* določeno nasilje...

Vrnimo se torej k samemu vprašanju definicije nasilja. Sledeč tradiciji, ki je odtlej že postala klasična, lahko izhajamo iz dvoumne rabe in pomena nemške besede *Gewalt*, ki jo glede na kontekst v francoščino prevajamo z »nasilje«, »oblast« ali »sila«, s čimer se izkaže za neprevedljivo. Derrida se je pred nedavnim ustavil ob tem vprašanju – po tem, ko so isto storili že nekateri drugi, med

njimi Marx, Weber, Benjamin in R. Aron – in jasno izpostavil njegov zastavek.⁶ Vrnil se bom k tej temi, vendar z dvojnimi opozorilom.

Prvič, menim, da dvoumnost besede *Gewalt*, ki niha med »oblastjo« in »nasiljem« (seveda za nas Francoze, kajti za Nemca se, nasprotno, pojma »oblast« in »nasilje« razporejata v spekter kompleksnih pomenov *Gewalt*) postavlja problem, ekvivalenten tistemu, ki zadeva *razmerje sil*, ki so notranje in zunanje institucijam (ali aparatom) vsake zgodovinske »hegemonije«. Ti aparati so po definiciji *legitimni*, čeprav jim ne uspe vselej vsiliti njihove legitimnosti. Mimogrede naj omenimo, da je ideja družbene oblasti, ki bi bila absolutno pripoznana, in bi se jo torej ubogalo avtomatično, čisto protislovje. Toda legitimnost takšnih aparatov je nujno odvisna od legitimnosti velikih idealnosti, velikih transcendentalnih *form* v platonskem smislu, ki po drugi strani prispevajo k idealizaciji funkcioniranja prvih. Tu bomo našli le nekatere: Bog in Država ali Bog in Narod, Zakon sam (naj bo mišljen kot *Tora*, *Nomos* oziroma *Chariah*, ali kot *Ustava*)⁷.

Na ta način bi v danem kontekstu preformuliral Althusserjevo tezo, ki državne institucije identificira z »ideološkimi aparati države«⁸. Še bolj pa me mika, da bi se za določitev vzla oblasti, nasilja in idealnosti zatekel k pojmu »objektivnega« duha, kot ga razvije Hegel v *Filozofiji prava* in *Filozofiji zgodovine*. Številna vprašanja, s katerimi se tu ukvarjamo, so že postavljena v heglovski teoriji zgodovine in vzpostavitve države, prav v kolikor se ta teorija predstavlja kot *teorija duha*, še posebej, če se potrudimo ostati na robu protislovij, ki jih naznačuje ta termin, ki odraža »hegemonično« funkcioniranje Države (in Religije). Heglovska teorija lahko tako izstopi iz formalistične ali pozitivistične deskripcije prava oziroma institucij, v kateri je vloga nasilja vselej že zamejena in izključena.

Drugo opozorilo: noben razmislek o zgodovinskem in družbenem nasilju se ne more nikdar omejiti na preučevanje vprašanj *oblasti*, pa naj slednjo

-
6. Cf. J. Derrida, *Force de la loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Pariz 1994. Kar zadeva Marxa, glej moj članek »Pouvoir«, v: *Dictionnaire critique du marxisme*, ki sta ga uredila G. Labica in G. Bensussan, PUF, Pariz 1982. W. Benjamin, »Prolégomènes à une critique de la violence«, v: *Mythe et violence*, Denoël, Pariz 1971. R. Aron, »Macht, Power, Puissance«, prose démocratique ou poésie démoniaque?, v: *Etudes politiques*, Gallimard, Pariz 1964.
 7. Tu bi morali seveda razpravljati o tem, na kakšen način različni jeziki in institucionalne tradicije različno razporejajo domeni »zakona« in »prava«, *law in right*, med domenama transcendentnega in imanentnega, med »naravnim« in »pozitivnim«.
 8. L. Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države«, slovenski prevod v: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

mislimo kot še tako decentrirano oziroma decentralizirano. Večpomenskost besede *Gewalt* nam to pomaga razumeti, saj že vnaprej presega meje neke teoretizacije »oblasti«. Vprašanja oblasti so resnično v jedru tega, kar sem imenoval ekonomija nasilja: obstaja neko prvotno nasilje oblasti, neko protinasilje, usmerjeno proti oblasti, oziroma nek poskus vzpostaviti proti-oblasti [*contre-pouvoirs*], ki ima sam obliko protinasilja. Vendar pa obstajajo tudi ravni nasilja, ki ne krožijo okoli alternative oblasti in proti-oblasti, čeprav se k slednjima neizogibno vrnejo in ju na nek način *okužijo* (tu se je težko izogniti bolezenskim metaforam, saj sama reprezentacija oblasti vsebuje nek koncept norme in normalnosti). Tu merimo na tisti delež nasilja, ki je na nek način *nekonvertibilen*, najbolj »eksczesiven«, najbolj destruktiven in samo-destruktiven, tisti del, ki v igro ne vključi zgolj, kot v dialektiki duha, tveganja lastne smrti, ki je cena za oblast in moč, temveč tudi tveganje barbarske apokalipse in vzajemne destrukcije. Ali še česa hujšega.

Takšen diskurz je morda videti tавтоloški. Če rečemo, da je določeno nasilje »samo-destruktivno« ali iracionalno, da uhaja logiki cilja in sredstev – spominjam se, da so bile tovrstne formule uporabljene na primer ob »ekstremnih oblikah«, ki so jih privzeli nekateri urbani revolti, kakršnikoli že so bili njihovi motivi in vzroki, ki so bili čisto zlahka določljivi, na primer leta 1993 v Los Angelesu ali pri nas v predmestjih, kjer kot pravijo vlada »sovražstvo« –, je vzrok enostavno v tem, da imamo vtis, da uhaja logiki oblasti in proti-oblasti. Včasih nas to pomiri, včasih nas prestraši, včasih pa služi vnovični idealizaciji nasilja po neki drugi poti, na primer prek uporabe besede *žrtvovanje* (ali, v bataillevski terminologiji, »utroška« [*dépense*])⁹.

Rekel bom torej, proti Foucaultu (ali natančneje proti neki ideji, ki so jo razbrali v njegovem delu), da *oblast obstaja* in da obstaja celo nek aparat oblasti, ki ima enega ali več »centrov«, pa naj je njihova zgradba še tako kompleksna in množstvena. Seveda oblast ni nikoli enostavna, stabilna, vzpostavljena tu in zdaj za vedno, v rokah tega ali onega, v obliki takšnega ali drugačnega »monopola«. Vendar pa je vselej poenostavljajoča, je »reducentka kompleksnosti«, če uporabimo izraz, ki ga je razširil Luhmann. Kompleksnost, torej različnost lahko zreducira (ta postopek je v nekem smislu že sam nasilen) ne le zaradi svoje materialne sile, ki za to ne bi nikoli zadoščala oziroma ki je oblast nikoli

9. V zvezi s tem velja prebrati analizo J.L. Nancyja, v skladu s katero Batailleva misel »morda ni bila toliko misel žrtvovanja, kot misel, ki jo je neusmiljeno napenjala in trgala nemožnost odpovedati se žrtvovanju« (*«L'insacriable»*, v: *Une pensée finie*, Galilée, Pariz 1990, str. 86).

ne bi zmogla skoncentrirati sama, temveč zaradi svoje fiktivne transcendence. Dejal bom: zaradi »tavtološke moči« in simbolnega nasilja njene lastne idealnosti, ki se izraža prav v idealizirajočih postavkah kot *Bog je Bog, Zakon je zakon* (*Gesetz ist Gesetz*), ki v svojo popolno identiteto »zaprejo« absolut¹⁰. Toda hkrati bom dodal, tokrat namesto Foucaulta parodirajoč Lacana, da oblast ni vsa, da je celo bistveno »ne-vsja«, torej pomanjkljiva, pa čeprav vanjo vključimo njeno nasprotje in njenega nasprotnika, proti-oblast, torej revolucijo in revolt, »proti-sistemska« gibanja (Wallerstein).

Tudi proti-oblast je oblast oziroma ima vsaj enak tip razmerja do duha, do transcendence.¹¹

Da bi, še vedno na zelo abstrakten način, natančneje določili pojme in upoštevali dialektično nepopolnost *Gewalt*, potrebujemo nek tretji termin. Antiteza sile in nasilja ne bo zadoščala. Kateri tretji pojem lahko uporabimo?

Seveda vsaka izbira deloma zadeva konvencije. Pomislili bi lahko na pojem *teror*, toda slednji vsebuje preveč časovno določeno in omejeno zgodovinsko referenco. Pomislili bi lahko na *barbarstvo*, toda tej besedi bi se raje izognil zaradi njenih etnocentričnih konotacij, povezanih z nasprotjem med barbarstvom in civilizacijo. Ta termin uporabljamo, kadar menimo, da obstaja (ali da je obstajalo) nekaj takega kot »barbari«, ki bi utegnili znova priti med nas¹². Zato bom raje uporabil termin *krutost* in rekel, da mora fenomenologija nasilja vključiti, hkrati z njegovo notranjo povezavo z oblastjo, tudi njegovo povezavo s krutostjo, ki je nekaj drugega.

Z drugimo besedami, fenomenologija oblasti implicira neko »duhovno« dialektiko oblasti in proti-oblasti, države in revolucije, ortodoksije in herezije, ki jo, skozi njen celotni razvoj, sestavljajo nasilna dejanja in nasilna razmerja. Toda vključuje tudi – in to ne drugje ali onstran, zunaj meja, temveč v nenehni prepletenosti s tem razvojem – neko manifestacijo krutosti, ki je neka druga realnost, ki je kot pojavitev ali vpogled v drugo sceno. In čeprav nek bistveni del tega problema zadeva vprašanje, zakaj mora biti oblast (pa naj gre za državo, kolonialno dominacijo, moško nadvlado, itd.) ne le nasilna, močna, brutalna,

10. Cf. Stanislas Breton, »*Dieu est Dieu: esej o nasilju tautoloških postavk*«, v: *Philosophie buissonnière*, Jérôme Millon, Grenoble 1989.

11. Ta formula je le navidez protislovna: Hegel nam pomaga razumeti, da zgodovinsko razmerje institucij in družbenih sil do transcendence – ki je vse prej kot enostavna »mistifikacija«, kajti za kolektive pomeni vsakdanji kruh – samo ni transcendentno, temveč povsem imanentno.

12. Spomnili se bomo vzklika, ki ga pripisujejo Spinozi, ko je revolucionarna množica ubila brata De Witt: *Ultimi barbarorum*.

temveč tudi »kruta« (ali »okrutna«, »sadistična«), torej zakaj mora v sami sebi najti in nuditi tistim, ki jo izvajajo, nek učinek »užitka«¹³, pa se mi zdi, da temeljna težava izhaja od tod da, v nasprotju s tem, kar se dogaja v dialektiki Duha, ne obstaja nič takega kot *center krutosti* – niti ne razseljen oziroma decentriran center¹⁴.

Poslužujoč se Batailleve terminologije bom rekel, da je v krutosti nekaj notranje *heterogene*. Krutost je z idejami in idealnostmi (torej z *ideologijo*) v nekem razmerju, ki ni razmerje oblasti. To ne pomeni, da nima nobene moči¹⁵. Morda bi se lahko izrazili takole: *Gewalt* oziroma nasilje-oblasti je v neposrednem razmerju z zgodovinskimi idealnostmi, ker – v skladu z mehanizmom, ki je zanimal Hegla in Marxa (prvega, da bi pokazal njegovo nujnost, drugega, da bi ga kritiziral), in prav v kolikor *Gewalt* služi zelo določenim javnim in zasebnim *interesom* – nenehno materializira idealnosti.

V nekem drugem obratu uma pa mora samo sebe vzpostaviti kot silo, ki je zmožna zatreti upiranja materializaciji idealnosti oziroma inkarnaciji idealnih načel: naj bodo to Bog, Narod, Trg, itd. V nasprotju s tem pa so oblike krutosti z materialnostjo v nekem *neposrednem* razmerju, pa naj bo to razmerje interesno obarvano ali simbolno. V tem »golem« razmerju *se povrnejo* določene grozljive idealnosti: vendar se kažejo kot »fetiški« ali kot »emblemi«.

Kruti idealnosti je lastna neka ne hegemonična ali »ideološka«, temveč fetišistična in emblematična dimenzija. To bi lahko povezali z dejstvom, da mora v vsakem procesu simbolizacije materialnih sil in interesov v zgodovini (kar je sam pogoj reprezentacije: kaj je v tem oziru bolj simbolno kot zgodbe Države, Revolucije, trgovinske in kolonialne ekspanzije, itd.) obstajati nek *nekonvertibilni preostanek* ali neka *materialna usedlina idealnosti*, ki je neuporabna in brez »smisla«¹⁶. Rade volje priznam, da je vprašanje, zakaj se ta usedlina v osnovi, če že ne izključno, pojavlja v obliki krutosti, zelo nelagodno

13. Cf. Slavoj Žižek, *L'intraversable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, Anthropos, Pariz 1993. Istega avtorja: *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Women and Causalities*, Verso, London & New York 1994.

14. To vprašanje je filozofsko – in politično – tako pomembno, da moramo postaviti tudi inverzni problem; ali ni vsako mišljenje, vsaka reprezentacija realnosti, ki bi bila v radikalnem smislu brez centra ali jedra – »javnega« ali »privatnega«, v institucijah ali v individuih – mišljenje in reprezentacija krutosti kot take?

15. [*pouvoir*: besedo, ki lahko pomeni tako »oblast« kot »moč«, vseskozi prevajamo z »oblast«. Edina izjema je zgornji stavek, kjer smo se odločili za »moč«. (Op. prev.)]

16. Glede uporabe pojma »usedline« naj napotimo na analize J.-J. Lecercla: *The Violence of Language*, Routledge 1990.

za vsakogar, ki noče uporabiti diskurza o *zlu* (med drugim zato, da mu ne bi bilo treba simetrično uporabiti diskurza o *dobrem*...).

Moj namen tu ni, da bi se spuščal v podrobnosti dialektike oblasti in njene »usedline« krutosti. Čas, ki mi je še na voljo, bi rad izkoristil najprej za to, da spomnim na nekatere klasične »momente« te dialektike; nato pa bi se vrnil k ugankam krutosti, da bi lahko bolje začrtal razloge, ki nam prepovedujejo, da bi imeli danes to vprašanje za obrobno ali drugotno¹⁷.

1.– Dialektika *Gewalt* (ali nasilja-oblasti in njenega lastnega »duha«), kot so jo razgnili veliki teoretiki »vloge nasilja v zgodovini«, če uporabim znameniti Engelsov naslov, tisti, ki bi jih še lahko imenovali racionalisti negativnega in negativnosti (sam Hegel, Clausewitz, Marx, Weber), mora nedvomno začeti s problemom *prava* [droit], v njegovih dveh razsežnostih: elementom nasilja, ki je vselej navzoč v samem dejstvu njegovega uveljavljanja (»sila zakona«) in razvojem nekega legalnega, kodificiranega nasilja, pravice [droit] izvajati nasilje.

Na eni strani gre za klasično antinomijo, ki izhaja iz dejstva, da ima država oblast in monopol nad nasiljem¹⁸, orožjem (ali določeno kategorijo orožja, pri čemer se to glede na čas in prostor precej spreminja¹⁹...), skratka iz dejstva, da »družbi« odtegne nasilje in sredstva nasilja ter jih vzame *zase* in *nase*. Smisel in oblike te antinomije, teološki in politični misteriji, ki jih skriva, so bili predmet razprave od Hobbesa do Kanta, od Webra do Derridaja. Vendar pa jih ni mogoče izločiti iz drugega aspekta, ki je bolj vsakdanji in »posveten« in ki zadeva kodificirano nasilje: represijo, kaznovanje, starodavno in moderno suženjstvo, itd. Dejansko se vsakič, ko se lotimo študija konkretnih situacij, kot na primer funkcioniranja zaporov, najdemo pred praktično neprekoračljivo težavo, ki je v tem, da je treba v *osrčju* same domene zakona potegniti jasno demarkacijsko črto med »pravičnostjo« in »nasiljem« (in seveda tu ne govorim o diktatorskih

17. Seveda bi se lahko vprašali, če *edina* dialektika ni dialektika oblasti in ideologije, temveč dialektika, ki slednji sooča z njuno usedlino krutosti in *če je ob tem še vedno dialektika*. Francoska filozofija druge polovice XX. stoletja, po Bataillu, se je v veliki meri vrtela okoli tega vprašanja, na katerega ni enoznačno odgovorila.

18. Glede tega webrovskega izraza, ki ga prevzame Kelsen, in glede problemov, ki jih postavlja njegova interpretacija, glej *Violence et politique*, op. cit., prispevke Michela Tropera (»Le monopole de la contrainte légitime – Légitimité et légalité dans l'Etat moderne«), Jean-François Kervégana (»Politique, violence, philosophie«) in Catherine Colliot-Thélène (»Violence et contrainte«).

19. Cf. Jean-Paul Brodeur, »Violence spéculaire (le problème du port d'armes aux USA)« in Christian Geffray, »La main sur le coeur, l'arme à la main (A propos des assassinats sociaux en Amazonie brésilienne)«, v: *Violence et politique*, op. cit.

ali totalitarnih zakonodajah, temveč o »normalnih« civiliziranih in liberalnih sistemih). To, kar imenujemo »nasilje utemeljitve« [*violence de fondation*], ki državni oblasti podeli značilnost absolutna (ali idealnega monopola), za svoj obstoj (in za to, da nastopa kot znak in sredstvo neke utemeljitve) potrebuje ne le to – kar je samoumevno –, da je idealizirano ali sakralizirano, temveč tudi to, da je *materialno izvajano*, da se v določenih krajih in časih, v določenih »conah« družbe dejansko izvaja.

Od tod *politična* (in ne le moralna) pomembnost in težavnost problema, kot je problem smrtne kazni in prostora, ki ga zgodovinsko zaseda v ekonomiji legalnega nasilja. Vendar to ni edini problem in vemo, da smo tu pogosto natanko na samih mejah krutosti.

2.– Dialektika nasilja bi se morala nadaljevati z dejstvom, da konfrontacija med oblastmi in proti-oblastmi ne implicira zgolj kontinuirane ali občasne manifestacije nasilja in proti-nasilja, katere učinkovitost je na obeh straneh deloma odvisna od moči njenih simbolnih opravičil, oziroma od »sublimnega« ideološkega elementa, ki ga vsebuje. Dejansko obstaja še nekaj. Bolj ko poslušamo zgodovinarje, filozofe, pravnike in politologe razpravljati o nasilju, bolj smo prepričani, da je osnovna logična in retorična shema – morda edina –, ki služi *legitimaciji* nasilja, shema *preventivnega proti-nasilja*.

Vsaka *Gewalt*, ki potrebuje legitimacijo, mora dejansko predstaviti samo sebe kot kaznovanje ali potlačenje sil, ki so zakoreninjene v človeški naravi, ali v določenih družbenih pogojih, ali v verovanjih in ideologijah, in ki bi zmotile ali porušile izvirno pacifističen, nenasilen idealni red, oziroma vsaj grozile, da ga porušijo.

To shemo je mogoče direktno aplicirati in izreči z besedami, ki neposredno povezujejo deskripcijo in preskripcijo, ali pa lahko napotuje na nek mitični arhetip, na transcendentalni model, ki vselej že vsebuje pripoved o večnem antagonizmu med Dobrim in Zlim, redom in neredom, pravico in nasiljem, itd., in o njegovih zmeraj znova se pojavljajočih epizodah. Seveda si je mogoče samo *državo* ali duhovno avtoriteto zamisliti kot najbolj »nasilno« moč in rušilko idealnega reda. Lahko se celo zgodi, da se etablirane moči pojavijo kot utelešenje *par excellence* porušanja naravnega ali moralnega reda. V tem je vir neskončnih iger zrcaljenja med »družbo« in »državo«, kjer se bodo pojavili termini kot krivica in ilegalizem, revolt, revolucija, itd.

Toda po mojem mnenju je najpomembnejša naslednja konsekvence: če je res, da se na ravni temeljev institucije nasilje lahko upraviči zgolj kot preventivno proti-nasilje, potem je treba reči tudi, da to, kar imenujemo

»nasilje«, »nered«, »destrukcija«, itd., naj bodo ti javni ali privatni, individualni ali kolektivni, obstajajo zgolj, v kolikor že anticipiramo njihovo nasilno zatrtje. Z drugimi besedami, to, kar imenujemo »nasilje«, demarkacijske črte, ki jih potegnemo med obnašanjem, ki ga imamo za nasilno, in nenasilnim obnašanjem, vse to je vidno in imenljivo zgolj za nazaj, v anticipatorni ponovitvi proti-nasilja. Država se konstituira s tem, ko ne prejme le monopola nad prisilo, temveč tudi, rečeno z besedami Heide Gerstenberger, »moč definiranja«²⁰. A ta položaj ima določene posledice za analizo nasilja, raziskovanje njegovih manifestacij in vzrokov – pomeni namreč, da je nasilje moč spoznati in, enostavno rečeno, misliti.

Oblast, ki se sama organizira kot preventivno proti-nasilje (tudi tedaj, ko gre za uporniško, revolucionarno oblast) nedvomno potrebuje *znanje* o nasilju: potrebuje pravne tipologije, sociološke in psihološke razlage in scenarije, statistike o napredovanju ali umikanju nasilja itd. Brez tega ne bi bilo ne policije ne politike. Toda nikoli ne bomo opustili suma – še posebej, če kot »raziskovalci« sami prispevamo k akumulaciji tega znanja –, da politika in policija v svojem jedru nosita slepo pego, ki izhaja ne le iz tega, da je takšna vednost povezana z oblastjo (kar velja za vsako vednost), temveč iz same sheme preventivnega proti-nasilja ali *vnovične vzpostavitve reda*, zaradi katere (in v perspektivi katere) se to nasilje zahteva in proizvaja.²¹ V tej točki bi se bilo med drugim treba vrniti k podrobni razpravi o tem, kako je Foucault mislil »produktivnost oblasti« natanko v pojmih vednosti.

3.– In naposled, dialektika *Gewalt* mora vključevati opis najbolj idealističnih, najbolj spiritualnih in navidez najbolj »mehkih« oblik nasilja, ki so na delu v zgodovini institucij oblasti. Navadili smo se, da slednje označimo z imenom simbolnega nasilja, pri čemer moramo biti pozorni na dvoumnost samega tega izraza. V enem svojih zadnjih člankov Pierre Bourdieu navaja odlomek iz romana Thomasa Bernharda *Starodavni gospodarji*, kjer sta takole izenačena izobraževanje in nasilje države:

20. H. Gerstenberger, »La violence dans l'histoire de l'Etat, ou la puissance de définir«, v: *Violence et politique*, op. cit.

21. To seveda velja še toliko bolj, če država ni edina ali poslednja instanca, ki to zahtevo izrazi, temveč prenaša in formalizira zahtevo, ki jo nanjo naslavlja »družba« (ali pa vzpodbuja družbo, da nanjo naslovi to zahtevo). Tu bi se morali spustiti v temeljito razpravo o pojmih *socialnega miru* (ali *konsenza*) in *varnosti*. Prav tako bi se bilo treba vprašati, kdaj se proti-nasilje obrne v represalije, kar je nova negotova »meja« med konvertibilnim nasiljem in krutostjo.

»Šola je državna šola, kjer iz mladih delajo državne kreature, torej nič drugega kot podložnike²² države. Ko sem vstopil v šolo, sem vstopil v državo, in ker država uničuje bitja, sem vstopil v ustanovo za uničevanje bitij (...). Država me je, kot vse druge, prisilila, da sem vstopil vanjo in me naredila poslušnega sebi, državi, iz mene je naredila podržavljenega človeka, reguliranega, registriranega, dresiranega, diplomiranega človeka, pervertiranega in depresivnega, kot so vsi drugi. Ko vidimo ljudi, vidimo zgolj podržavljene ljudi, hlapce države, ki vse svoje življenje služijo državi in s tem vse svoje življenje služijo proti-naravi...«²³

Vsak proces osnovnega izobraževanja je dejansko način, kako *integriramo* individue v strukturo »hegemonije«, o kateri sem govoril na začetku. Zadeva ne le normalizacijo subjektov, temveč tudi *fabrikacijo* njihove individualnosti, tako da je slednja nosilka vrednot in idealov družbe. To pa – čeprav poteka prek intelektualnih sredstev – nikakor ni čisti proces učenja, pridobivanja sposobnosti, znanj, idej, itd., ki bi se zarisali na »tabulo raso«, kot sta si to prijazno zamišljala klasični empirizem in liberalizem.²⁴ V nasprotju s tem mora priti do destrukcije neke obstoječe individualnosti in konstrukcije nove.

Tvegajmo naslednji izraz: da bi lahko *sestavili telo* ali pretopili duha, mora najprej priti do nekega razkosanja²⁵ (in prav v kolikor je razkosan in [ponovno] sestavljen, lahko tudi duh obstaja kot »telo«).

22. [*suppôt*, beseda, ki pomeni tako podložnika, podrejenega, kot privrženca, borca za nekaj. (Op. prev.)]

23. Bourdieu ta odlomek citira v: »Etat et la concentration du capital symbolique«, v: B. Théret et al., *L'Etat, la finance et le social*, Découverte, Pariz 1995, str. 73. Osupljivo je, da Bourdieu navaja tekst, ki ponazarja (državno) nasilje izobraževanja – ki ga predstavlja na »escesiven« način, kot pravo pravcato krutost –, a ga uporabi za nekaj povsem drugega, namreč za demonstracijo nekega epistemološkega teorema: »Zelo svojska retorika Thomasa Bernharda, ki je retorika ekcesa, hiperbole v anatemi, dobro ustreza mojemu namenu, da bi na državo in razmislek o državi apliciral *hiperbolični dvom*. Toda literarno pretiravanje vselej tvega, da izniči samega sebe in se v svoji ekscenosti derealizira. Pa vendar je treba to, kar pravi Thomas Bernhard, vzeti resno: da bi lahko mislili državo, ki misli samo sebe prek tistih, ki si jo prizadevajo misliti (kot na primer Hegel in Durkheim), je treba poskusiti postaviti pod vprašaj vse predkonstrukcije, ki se vpisujejo v realnost, ki jo analiziramo, in v samo mišljenje analitikov...«

24. Izraz »tabula rasa« je dejansko s svojim latentnim nasiljem takoj prinesel zanikanje idile, katere vzpostavitev je obljubljal.

25. [Izraza, ki ju tu prevajamo z »sestaviti telo« in »razkosati« se v francoščini glasita *remembrement* in *démembrement*. Prvi pomeni »zbrati skupaj«, »zružiti«, drugi pa »razkosati«, »razčetreriti«; koren obeh besed je *membre*, ud, kar evocira podobo telesa. (Op. prev.)]

To bi lahko povedali tudi z religioznimi izrazi: vsaka izobrazba je »spreobrnitev«; to bi nas napotilo na dolgo zgodovino, ki sega od »prisilite jih, da vstopijo« (*compelle eos intrare*) svetega Luke in svetega Avgušтина (izraz, za katerega vemo, da je imel kljub svojim militarističnim aplikacijam predvsem nek duhovni smisel), pa do modernega obveznega šolanja in njegovih kriz, pa naj ima to šolanje »avtoritarno« ali »svobodnjaško« obliko. Dogaja se celo, da so »svobodnjaške« oblike v resnici najbolj nasilne, saj breme razkosanja in ponovnega sestavljanja nalagajo otroku samemu in od njega zahtevajo, da je svoj lastni kirurg, mehanik in rabelj. Tu bi se morali znova vprašati, kaj v dialektiki *Gewalt*, ki jo tvorita nasilje in idealnost, vodi k krutosti in vselej visi nad njenimi ponori, naj so ti opazni ali ne. In ker sem že citiral Bourdieuja, naj rečem, da je prav položaj, ki ga je sam opisal kot »prednosten« z vidika uspeha v šoli – namreč položaj buržuaznih »dedičev«, ki jih je njihova družina implicitno opremila s prav tistimi »pred-vednostmi«, ki jih bo od njih zahtevala šola –, morda najbolj dvoumen. V socialnem smislu je nedvomno koristen, prav nič pa ni gotovo, da je tudi dobro »zavarovan« pred tem, kar za vsakogar predstavljajo pogajanja s krutostjo njegovega lastnega nadjaza.

Pravo, varnost, izobrazba: to bi bili morda momenti dialektike duha ali vzajemnega spreobračanja nasilja v oblast in oblasti v nasilje. V takšni dialektiki, katere učinkovitosti ni mogoče zanikati, je, če ste me dobro razumeli, najbolj pomembna negotovost njenih mej in njenega smisla.

Vrnimo se torej k problemu krutosti. Dejal sem, da se mi zdi to vprašanje posebej aktualno. Vendar moram priznati, da nisem niti malo gotov, da so fenomeni, o katerih tu razmišljam, med seboj resnično enotni. Zato se ne trudimo s tem, da bi jim vsilili neko skupno bistvo, ki bi bilo čisto metafizično (kot da bi jih morali navezati na eksistenco »zla« ali enega njegovih substitutov). Po drugi strani pa lahko domnevamo, da je sama ta heterogenost znamenje različnih načinov, kako se krutost manifestira v zgodovinskem izkustvu. Tu mislim na dva reda fenomenov.

Na primer to, kar imenujemo »izključitev« revnih v notranjosti naših »post-industrijskih« družb, ki se jih danes ne upamo več imenovati »družbe izobilja«, *affluent societies*.²⁶ Kaj je na njej tako brezupnega?

Klasične oblike izkoriščanja in brezposelnosti nedvomno niso bile brez nekega elementa, neke »meje« krutosti. To nas spomni (in razlaga, ki jo je

26. Cf. E. Balibar, »Exclusion ou lutte des classes?«, v: *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992.

podal Marx, ostaja nepresegljiva), da kapitalistična ekonomija ne počiva zgolj na izkoriščanju, temveč na *presežnem izkoriščanju*, kar smo vse prepogosto pozabljali, ker je to moralno moteče, pa tudi zato, ker sta imela v naših »razvitih« državah razredni boj in socialna politika za cilj tendenciozno eliminirati oblike presežnega izkoriščanja moških, žensk in otrok, ki njihovo delo spreminjajo v mučenje, ali pa te oblike poslati drugam, v »zunanost«. Z mehanizmom izkoriščanja in presežnega izkoriščanja je Marx povezal analizo učinka ciklične ali »relativne« »prenaseljenosti«, v kateri je videl vzpostavitev »rezervne industrijske armade« kapitala. »Fiziološka« beda, ki je danes razširjena predvsem v »nerazvitem« svetu (oziroma v tistem delu nekdanjega nerazvitega sveta, ki ga je »nova industrializacija« pustila ob strani, na primer v Afriki), je očitno drugačne narave. Porušenje tradicionalnih dejavnosti, povezano z dominacijo svetovnih finančnih moči in njihovih lokalnih klientel, vodi v to, kar je z izrazom, ki je sam zelo nasilen, Bertrand Ogilvie²⁷ nedavno imenoval produkcija *zavrgljivega človeka*²⁸. Ne da bi kdorkoli resnično »hotel« ali »predvidel« ta položaj, so milijoni ljudi odvečni, *nekoristni* in neuporabni: morali bi se jih bili sposobni znebiti.

Tako se znova zarisujejo perspektive eliminacije in iztrebljanja, ki niso le nasilne, temveč še posebej krute: na obzorju lakot in »civilnih« vojn ali etnocidov, ki jih hrani stalna prodaja orožja (tako ali tako se je treba znebiti presežka, povrh tega pa zavrgljivi človek iztreblja samega sebe), ali pogoji, v katerih AIDS kosi po Afriki vse od začetka epidemije (če že ne zaželeno, pa je vsaj zelo priročno, da »narava« pomaga pri eliminaciji zavrgljivega človeka, s pogojem, da okoli izgubljenih kontinentov sklenemo učinkovit sanitarni obroč).

»Sever« ne pozna tovrstnega položaja. Pa vendar razvoj »nove revščine« ali *underclass* (kar smo nekoč, ko ta beseda še ni evocirala neke ideologije in diktature, temveč izjemno negotovost eksistence, imenovali »proletariat«) dobiva oblike, ki bi jim lahko rekli krute, prav gotovo pa posebej perverzne. Druga ali tretja generacija mladih brezposelnih dejansko ne prihaja *pred* bolj ali manj popolno institucijo »socialne države«, temveč *za* njeno krizo in začetkom njenega razpada. Marx je mislil, da se kapitalizem okorišča s ciklično brezposelnostjo, da bi znižal ceno delovne sile in pognal v tek akumulacijo. Ali pa je mislil

27. B. Ogilvie, »Violence et représentation: la production de l'homme jetable«, *Lignes* št. 26, 1995.

28. [*production de l'homme jetable*; morda bi bil ustrežnejši malo bolj okoren prevod, ki pa jasneje izpostavi pomen besede *jetable*: »produkcija človeka za enkratno uporabo« ali »produkcija človeka, ki ga po uporabi odvržemo«. (Op. prev.)]

brezposelnost »dialektično«, kot *mejo* kapitalizma, ki priča o zgodovinski nujnosti neko druge družbene organizacije dela. Ni predvidel položaja, v katerem so milijoni odvečnih ljudi hkrati izključeni iz *aktivnosti* in ohranjeni znotraj meja *trga* (ker je svetovni trg absoluten in nima zunanosti: ko ste iz njega »izključeni«, ne morete sreče iskati drugod, v neki »Ameriki«, kjer bi lahko znova začeli zgodovino). Kaže, da ta položaj, daleč od tega, da bi pripravljajl dialektično preseženje, nek »konec zgodovine«, uničuje njene objektivne temelje (in ohranja zgolj referenco na *utopijo*, torej ljubezen ali *sovraštvo*.)

Po drugi strani pa imam v mislih vrnitev »etničnih« in »verskih« vojn (ki so torej rasne vojne, kajti kategorija rase zgodovinsko nikoli ni označevala drugega kot kombinacijo teh dveh dejavnikov, projiciranih v nek rodoslovni in biološki imaginarij). Čeprav so slednje v nasprotju z vsako logiko koristnega, so, pod imenom »etničnega čiščenja« in drugimi imeni, v svet po drugi svetovni vojni, tako na sever kot na jug, znova vpeljale genocid.

Toda etnično čiščenje ni le *practicirano*, temveč tudi *teoretizirano*. Tako da se »prehod k dejanju«, iztrebljevalsko in sadistično nasilje (mučenja, pohabljanja, množična posilstva, do katerih ne prihaja zgolj v Jugoslaviji²⁹), predstavlja kot izvedba scenarija, v katerem se tesno povezujeta fantazma in argumentacija. Takšno nasilje in njegovo uprizarjanje (ki ga zelo olajša vseprisotnost televizije: ne smemo biti tako naivni, da bi mislili, da slednja razkriva neko krutost, ki bi rada ostala skrita – nasprotno, služi razkazovanju, ki je sestavni del same krutosti) koreninita v zgodovini nacionalizma in potemtakem v imaginariju države in naroda. Pa vendar ju ni mogoče v celoti misliti v okviru logike oblasti, v ekonomiji *Gewalt*: prej zaznamujeta erupcijo krutosti. Čutiti nam dasta »nelagodje v kulturi«, ki je toliko globlje, ker smo ga prisiljeni prepoznati kot »že videneга«.

Malo prej sem govoril o posrednem, enigmatičnem razmerju, ki bi ga morda lahko zaznali med nerazvitostjo, tako imenovano »prenaseljenostjo« (beseda, v kateri bo vselej odzvanjala eliminacija) in razvojem AIDS-a. Ta povezava je obscena, vendar namerna, ker nas bo zdaj privedla k obravnavi neke simetrične formulacije.

Zavrgljivi človek je prav gotovo družbeni fenomen, toda prikazuje se kot kvazi »naraven« oziroma kot manifestacija nasilja, v katerem so meje tega, kaj je človeško in kaj naravno, tendenciozno zamegljene. To bom imenoval

29. Cf. Harban Mukhia, »La violence communautaire et la transmutation des identités«, v: *Violence et politique*, op. cit.

ultraobjektivna oblika nasilja³⁰, ali *krutost brez obraza*. To je morda resnično »nasilje brez subjekta«, če obrnemo izraz Heide Gerstenberger³¹. Toda prakse in teorije etničnega čiščenja nas prej postavljajo pred ultra-subjektivne oblike, pred krutost z Meduzinim obrazom, ki je hkrati človeška in nečloveška. Ni nenavadno, da te oblike v nas zbujejo tesnobo pred neke vrste »mutacijo« človeške vrste, ki je ne bi opazili, pred nevidno »mejo« ki bi jo nehote in nevede prekoračili. Kajti sprožajo procese, ki vzniknejo »v realnem« in ki jih ni mogoče povsem simbolizirati, procese, ki bi jih v freudovskem jeziku opisali kot »primarne« ali »pred-ojdiske«.

Na tem mestu se ne moremo spuščati v težavno metapsihološko teorizacijo. Vendar pa je treba spomniti na vez med temi »ekscesivnimi« dimenzijami družbenega nasilja in njihovo intenzivno seksualizacijo, ki po mojem mnenju ne pripada toliko redu vzrokov ali spolnega »gona« kot nasprotno ekshibiciji seksualnosti (kot je to vidno v primeru terorističnih posilstev v Jugoslaviji ali v Indiji, pri čemer se mi zdi zanimivejše reči, da vojna in njej lastni »mehanizem« instrumentirata seksualnost, da moški iz svojega spola delajo instrument skupinskega nasilja, kot pa nasprotno opisati nasilje kot izraz latentne moške seksualnosti, ki je sama po sebi nasilna, kar zagovarjajo nekatere feministke)³². Z drugimi besedami, »normalno« seksuiran in seksualiziran značaj človeških

30. Cf. E. Balibar, »Violence et politique. Quelques questions«, v: *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, ur. Marie-Louise Mallet, Galilée, Pariz 1994. Treba je reči, da se ti fenomeni kažejo kot *proti-naravni* (če narava »ničesar ne naredi brez razloga«) in da hkrati uprizarjajo idejo o neki *zločinskosti narave* (če uporabimo nenavadno in provokantno de Sadovo formulo). Te hipoteze sem leta 1996 razvil v seriji Wallek Library Lectures na univerzi v Irvingu (predavanja bodo izšla pod naslovom *Violence and the Problem of Civility*, Columbia University Press).

31. H. Gersterberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Verlag Westfälischer Dampfboot, Münster 1990.

32. »Feministična« ideja (ki pa je niti najmanj ne delijo vse feministke) o moški seksualnosti, ki bi bila po sebi agresivna ali sadistična, je sama paranoična. Moškemu spolu odvzame vsako ambivalentnost, hkrati pa si spolni akt predstavlja kot v osnovi *kolektiven*, ekshibicionističen in ne kot individualen, »zaseben«. Toda prav ta eksces nam lahko pokaže določene vzroke sodobne krutosti in izbruh oblik vojne, v kateri je »razmerje spolov« kot tako »cilj vojne«: te oblike so sočasne s temeljnim omajanjem institucionalne superiornosti moških, ki je svetovni fenomen (s temi in drugimi vprašanji se je ukvarjal seminar *La nation mâle*, ki ga je leta 1994-95 organiziral College International de Philosophie, vodila pa sta ga Rada Iveković in Michel Tort). Cf. tudi George Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, The University of Wisconsin Press, 1985 in Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Rowohlt, Hamburg 1980.

praks v vseh družbah (vključno z modernimi, ki imajo sebi lastne oblike »potlačitve« in »ekshibicije«) tu prestopa nek določen prag, hkrati pa so izbrisane meje med individualnim in kolektivnim, med realnim in imaginarnim.

Za to je šlo seveda v nacizmu in morda v drugih »totalitarnih« fenomenih v zgodovini. Izvesti bi bilo treba podrobno primerjavo vseh teh praks, ki so zdaj »posplošene«, zdaj »lokalizirane«, zdaj »izjemne«, zdaj »običajne«. Preberimo zgolj grozljivo pripoved Rafaela Sancheza Ferlosija, v kateri je kot »v preludij 500. obletnici odkritja Amerike« opisal, kako so španski *conquistadores* redili »plemenite« pasme psov, ki so se kitili z veličastnimi imeni in z genealogijami, vzporednimi njihovim, in ki so jih dresirali za lov na Indijance. Podobne prakse (v katerih vidimo hkrati na delu identifikacijo žrtev in rabljev z »animalnostjo«) so spremljale vso zgodovino suženjstva v Ameriki in drugod.³³ Med naravo teh oblik nasilja in tistih, nič manj ritualiziranih, ki so jih izvajali nacisti in še posebej SS, ni nobene otipljive razlike.

Vendar pa neka razlika vendarle obstaja, in sicer v tem smislu, da so *conquistadores* in sužnjelastniški plantažniki živeli, delovali in uživali – čeprav na njegovih mejah, na »periferiji« – v okviru priznane *hegemonije*, torej pod avtoriteto verige izredno močnih idealnosti: krščanske vere in njenega mesijanstva, prava, kar jim je omogočilo subsumirati svojo lastno krutost pod oblike neke »civilizacije« in jo speljati v meje materialnega in duhovnega nasilja, ki ga je mogoče kontrolirati, torej preračunati in idealizirati. Da pa bi se prepričali, da sta si eno in drugo tu nevarno blizu, zadošča, da preberemo na primer Faulknerjev roman *Absalom, Absalom*, ki govori prav o tem. Tako kot sem malo prej spomnil na legalne ali kodificirane oblike nasilja, ki nenehno zdrsijo v nasilje, je treba tu postaviti vprašanje meje med »čisto« krutostjo – če ta obstaja – in institucijo, »civilizacijo«, »duhom«. Zanimiva je prav ta meja, ker je enigmatična.

Torej ne bom podal nobenega zaključka, temveč samo dve končni vprašanji:

Prvič, katere so tiste institucije (aparati in oblasti države, revolucionarne oblike delovanja ali »proti-oblasti«), za katere si lahko predstavljamo, da danes omejujejo krutost in s tem povzemajo dialektiko sile in nasilja (*Gewalt*), v prostoru mondializacije? (Ali drugače: kakšna bi bila oblika »svetovnega duha« v času, ko mondialnost ni horizont, ki ga moramo doseči, temveč nekaj doseženega?).

33. R. Sanchez Ferlosio, »Izpustite pse. Preludij v 500. obletnico odkritja Amerike«, francoski prevod v: *Les Temps Modernes* št. 509, december 1988. Cf. tudi Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou la calvaire de Canaan*, PUF, Pariz 1984.

Patricia Springborg

HOBBS O RELIGIJI*

I. HOBBS IN PROBLEM RELIGIOZNEGA VEROVANJA

Verski pogledi Thomasa Hobbesa njegovim razlagalcem predstavljajo precejšnjo uganko. Med tistimi, ki se, v zadnjem času v vse večjem številu, ukvarjajo s temi vprašanji,¹ so navzoča precej različna mnenja o iskrenosti in doslednosti Hobbesovih pogledov. Kot poroča njegov zvesti biograf John Aubrey, je sam priznal, »da mu je bila še najbližja vera anglikanske cerkve«, kar je dejal v Franciji na »svoji (kot je sam mislil) smrtni postelji« dr. Johnu Cosinu (*Aub.* I. 353). A Aubrey navaja še eno pričo istih dogodkov, Elizabeto, vikontinjo purbeško, ki je trdila, da je Hobbes zbrane katoliške, anglikanske in ženevske duhovnike nagnal z svarilom: »Pustite me na miru, sicer bom razkrinkal vse vaše prevare, od Aarona do vaših lastnih.« (*Aub.* I. 357-358) Ti dve očitno nasprotujoči si poročanji dovolj dobro ponazarjata zmedo, ki vlada glede Hobbesovih verskih prepričanj. Sam se je leta 1662 v posvetilu Karlu II. na začetku svojega dela *Seven Philosophical Problems*, skliceval na pričevanje Cosina, tedanjega durhamskega škofa, iz časa, »ko je bil [Hobbes] na robu smrti v St. Germainu«, ki lahko potrdi, da ni bil ateist (*EW*, VII. v). Če je ta trditev resnična, in Cosin je bil takrat še živ, torej bi jo lahko zanikal, pa je druga trditev, ki jo spremlja, namreč da v *Leviathanu* »ni ničesar ... proti škofovstvu« (*EW*, VII, v), prav gotovo napačna, če upoštevamo duha, ne pa zgolj črke teksta. Aubrey navaja še neko dodatno pričevanje, ki prihaja od Anthony-ja à

* Članek »Hobbes on Religion« je preveden iz *Cambridge Companion to Hobbes*, ut. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 345 – 369.

1. Razprava o Hobbesu kot o krščanskem mislecju vključuje naslednja dela: Hood (1964); Glover (1965); Pocock (1973); Schneider (1974); Letwin (1976); Halliday, Kenyon in Reeve (1983); Lloyd (1992); in Martinich (1992). Med razpravami o njegovih verskih pogledih sem se najbolj opirala na Ryan (1983); Farr (1990); Schwartz (1985); Skinner (1990a in 1990b); Tuck (1990); Sommerville (1992); in Strong (1993). Zahvaljujem se Johannu Sommervillu in Alanu Cromartieju za nasvete in Folgerjevemu inštitutu ter Centru Woodrowa Wilsona, Washington D. C., za finančno podporo.

Wooda, da je Hobbes »prejel obhajilni zakrament in priznaval najvišje bitje« (Aub. I.353, opomba 'd' k Wood-u, pola 47).

Pravzaprav sta oba nekoliko različna Hobbesova odziva na religijo ob soočenju s smrtjo, o katerih poročajo, lahko resnična. Njegovi religiozni pogledi, ki jih je pojasnjeval vedno znova na različnih mestih, kažejo osupljivo doslednost – kar pa ne pomeni, da so tudi skladni, kot bomo kmalu videli. Hobbes je celo svoje dolgo življenje izražal tako uradno soglasje z nauki anglikanske cerkve, kot tudi odločni protiklerikalizem. Medtem ko so nekatere podrobnosti v njegovih verskih pogledih v poznejšem času doživele spremembo, kot so opazili komentatorji pri verskih poglavjih del *De Cive* in *Leviathan*,² pa se osnovna struktura njegovih argumentov ni spremenila. V določenih obdobjih je Hobbes utišal svoje poglede, ali pa so jih drugi utišali zanj. Tako 2.242 vrstic dolga latinska pesnitev *Historia Ecclesiastica*, v kateri Hobbes previdno opisuje svojo zgodovino religije za prihodnje rodove, kljub temu, da Aubrey poroča, da je bilo kakih 500 vrstic napisanih že leta 1659, končana pa je bila verjetno leta 1666, ni bila poslana v tiskarne in se je zanj celo pojavila bojazen, da je izgubljena, končno pa je bila objavljena šele leta 1688.³ Glede utišanja s strani drugih pa Aubrey navaja naslednji neljubi dogodek:

»Gospod Hobbes je napisal pismo ... (nekemu dostojanstveniku, kot se spomnim) glede opravičilne pridige dr. Scargilla, ki jo je imel v Cambridgu okoli leta 1670, in ga je izročil v roke Siru Johnu Birkenheadu, da bi ga odobril, kar pa je ta zavrnil (v dogovoru s škofi in zato, da bi jim ustregel) in ga ni

2. Schwartz (1985); Sommerville (1992), str. 120-121.

3. Zgodnji datum, ki ga podaja Aubrey za delo *Historia Ecclesiastica*, in o katerem poroča razmeroma obsežno (Aub., 1898, I., 338-339, 382), je zanimiv, glede na to, da se delo osredotoča na dokazovanje, da Hobbes ni bil heretičen, kar je tema, ki je postala žgoča, če naj se tako izrazimo, šele okoli leta 1666, ko je bilo delo po splošnem prepričanju končano. Vendar pa obilje podrobnosti o antični religiji in prvotnem krščanstvu, ki ga vsebuje, prav lahko odraža tudi Hobbesovo zanimanje za versko zgodovino, pisje, ta material pa je pozneje preoblikoval pod pritiskom obtožb herezije. Taka pojasnitev bi lahko odgovorila Tucku (1990, str. 159), ki meni, da je bilo delo *Historia Ecclesiastica* napisano pozneje, okoli leta 1666, in se je povsem neposredno nanašalo na to obtožbo. Tuck opozarja le, da je po *Koledarju državnih spisov* [*Calendar of State Papers, Domestic*] za leti 1667-68, Hobbes poslal Lordu Arlingtonu, ministru vlade »Cabal«, ki ga je zagovarjal, ko je bil poklican pred Lorde, in ki mu je bil posvečen *Behemoth*, v oceno svoje delo »Narration Concerning Heresy«. Verjetni čas nastanka okoli leta 1666 za delo *Dialogue of the Common Laws*, katerega približno polovica se ukvarja z angleško zakonodajo o herezi ali krivoverstvu, ga tesno povezuje s to skupino del.

hotel vrniti, niti poslati prepisa. Gospod Hobbes prepisa ni imel, zaradi česar mu je bilo zelo žal. Dejal mi je, da se mu je pismo zdelo precej dobro.»

Ta neljubi dogodek je Hobbesa še naprej vznemirjal in večkrat je poskušal svoje pismo dobiti nazaj. Birkenhead ni bil edini Hobbesov sodobnik, ki se je bal, da bi ga povezovali s Hobbesovimi verskimi pogledi, in za to je imel tehtne razloge. Henry Hammond je izjavil, da je *Leviathan* »zmešnjava vseh najbolj norih teoloških misli, kar jih je kdajkoli bilo moč brati.«⁴ Hammond je bil blizu Falklandovi družini, katere potomec je bil tudi vikont Lucius Carey, za katerega je Aubrey zapisal, da je bil Hobbesov »veliki prijatelj in občudovalec« (Aub. I.365) in eden vodilnih članov tewškega kroga [*Tew Circle*], s katerim je bil Hobbes povezan med leti 1630 in 1640. Že leta 1662 je Roger Coke, v delu *A Survey of the Politics of Mr. Thomas White, Mr. Thomas Hobbes and Mr. Hugo Grotius*, o delu *De Cive* zapisal naslednji sklep: »Ni vredno, da bi si pobliže ogledali, kaj bi avtor želel razumeti pod imenom Vere, saj pravijo, da sam nima nobene in se pritožuje (tako pravijo), da se ne more sprehoditi po ulici, ne da bi fantiči kazali nanj in govorili: Tam gre HOBBS Ateist!«⁵ V sedemnajstem in osemnajstem stoletju je bil Hobbes običajno očrnjen kot ateist, kar je bila obtožba, ki so je bili deležni tisti, ki so jih sumili krivoverstva, komentatorji dvajsetega stoletja pa so za to obtožbo napačno menili, da naj bi pomenila zanikanje obstoja Boga. V oktobru leta 1666 je bil prvič po Reformaciji v spodnjem Domu državljanov predstavljen predlog zakona, ki naj bi krščansko krivoverstvo proglasil za zločin. Odbor, ki naj bi preučil ta zakonski predlog, je imel posebna pooblastila, da preišče poglede *Leviathana*, za katerega so pred parlamentarnim odborom že prej poročali, da je »eden najbolj kvarnih primerkov ateizma.«⁶ Čeprav zakonski predlog ni bil sprejet, pa so bili podobni predlogi ponovno predstavljeni v letih 1674, 1675 in 1680. Poleg tega so leta 1683 v Oxfordu zažgali izvode *Leviathana* in *De Cive*, Hobbes, ki je bil v svojih pogledih neustrašno odkritosrčen, pa se je bal, da bi bil te usode lahko deležen tudi sam. Njegova razmišljanja o krivoverstvu, ki jih najdemo na številnih mestih, lahko tako razumemo kot neke vrste samoobrambe, prav tako pa tudi mnoga od njegovih precej neobičajnih pogledov na izobčenje.

Hobbesov načelni protiklerikalizem in njegovo osebno izkustvo z delovanjem duhovščine sta se vzajemno podpirala, kot je pokazal Aubrey. Navajal je,

4. Glej Packer (1969), str. 179.

5. Navedeno v Sommerville (1992), str. 317.

6. Tuck (1989), str. 33; Sommerville (1992), str. xiv.

da je Hobbes želel ustanoviti in finančno podpreti sklad v Malmesburyju, svojem rojstnem kraju, vendar pa so duhovniki kraljice Katarine njegove namere preprečili (Aub. I.343). Aubrey navaja tudi, da je dekan Oxfordskega kolegija Christ Church cenzuriral Hobbesov življenjepis izpod peresa Anthonyja à Wooda v delu *History and Antiquities of the University of Oxford*, Hobbesov odgovor iz leta 1674 in njegove pritožbe kralju (Aub. I.343-5). Kralj, Karel I., ki je bil v določenem obdobju nezadovoljen s Hobbesom, ker ni dojel, da *Leviathan* ni bil napisan v podporo Cromwellu, temveč Karlovi vrnitvi na prestol (Aub. I.335), si je pozneje izoblikoval pohvalno mnenje o njem in ga precej prikladno označeval kot »neotesanca« [»the beare«] ter imel navado reči: »Naš neotesanec prihaja na prigrizek« (Aub. I.340).

Hobbes je imel upravičene razloge, da se je bal duhovščine, čeprav je z njimi ohranjal profesionalne, z nekaterimi pa celo prijateljske odnose.⁷ Aubrey poroča o Hobbesovi selitvi v Pariz v poznih 40-tih letih sedemnajstega stoletja takole: »povedal mi je, da je škof Manwaring (iz St. Davida) pridigal njegov [Hobbesov] nauk; zaradi česar so ga, med drugim, zaprli v ječo v Towru.« Zato je Hobbes ugotovil, da »je zame zdaj čas, da se preselim, umaknem v Francijo in naselim v Parizu« (Aub. I.334). Roger Maynwaring je leta 1628 dobil nezaupnico zaradi podpore *Prisilnemu posojilu* iz leta 1627, ki ga je pomagal zbirati tudi Hobbes.⁸ V tem primeru so bili politični pogledi tisti, ki so za duhovnika Sibthorpea in Maynwaringa pomenili neprestano grožnjo, namreč njuni pogledi na kraljeva polnomočja, ki so jih povezovali s Hobbesom.

Kar težko je verjeti, da so lahko nekoga, ki je bil v svojih nepriljubljenih verskih pogledih tako odkritosrčno prostodušen in ki si je tako skrbno prizadeval, da bi njegova stališča natančno ter je zato svoj nauk vedno znova ponavljal razumeli, obtožili neiskrenosti. Za to obstajajo različni razlogi. V prvi vrsti gre za to, da so se moderni komentatorji skoraj izključno osredotočili na njegovi poglobitvi politični deli, *De Cive* in *Leviathan*, pri čemer so nekaj pozornosti posvetili tudi *Behemothu* in Hobbesovemu odgovoru škofu Bramhallu. V angleščini se je priredba dela *Historia Ecclesiastica* pojavila leta 1722 pod naslovom *A True Ecclesiastical History from Moses to the Time of Martin*

7. Hobbes je, kot kaže, razlikoval med osebnimi prijateljstvi in strokovnimi nestrinjanji. Njegove pripombe na katolicizem niso bile napoti njegovemu prijateljstvu z Mersennom, katoliškim duhovnikom, ki je skupaj s Pierrom Gassendijem napisal pismo, ki je zavzeto branilo *De Cive*, in je bilo objavljeno skupaj z izdajo iz leta 1647. Kaže pa tudi, da je imel skupne interese z laudijci.

8. Sommerville (1992), str. 80-81.

Luther. Vendar pa Hobbesovo najpomembnejše delo, ki vsebuje njegove temeljne poglede na religijo in cerkveno zgodovino, še vedno ni bilo ustrezno prevedeno v angleščino in se le redko pojavlja v kazalnih komentarjev (glej ponovni prevod Springborgove in Stäbleina, ki izide leta 1998). Njegovo delo *Historical Narrative Concerning Heresy and the Punishment Thereof*, ki je bilo verjetno napisano leta 1668, vendar pa prvič objavljeno šele leta 1680, je spregledano na podoben način.

Na osnovi analitskega izhodišča *Leviathana* in metode, po kateri se delo razvija, metode trditve in dokaza, ki jo je Hobbes tako občudoval pri Evklidu, se v delu izoblikujeta univerzalistična politična teorija in minimalistični religiozni nauk, ki naj veljata ne glede na čas in prostor, kar pa je v nasprotju z kompleksnostjo njegove misli. Razlagalci Hobbesovega religioznega nauka so se osredotočali predvsem na notranjo doslednost Hobbesovih pogledov v *Leviathanu* ter na ujemanja med *Leviathanom* in *De Cive*, niso pa se ozirali na njegova bolj osebna razmišljanja. S tem je Hobbes postal bolj sprejemljiv za moderno sekularno misel, a to se je zgodilo v precejšnji meri na škodo dejstev. Kdo bi lahko, na primer, verjel, da je taisti Hobbes, ki je tako odločno odpravil vsakršno obliko demonologije v četrtem delu *Leviathana*, ki nosi naslov »Kraljestvo mraka«, in v katerem se posmehuje kraljestvu vil in škrtov, ki ga želijo priklicati zagovorniki »nematerialnih substanc«, kljub vsemu mogel razmišljati o obstoju čarovnic? Pa vendar pripomba iz dela *The Life of William Cavendish, Duke off Newcastle*, beleži, da je Hobbes »priznaval, da čeprav ne more razumsko verjeti, da čarovnice obstajajo, pa tudi ne more biti povsem zadovoljen z mislijo, da jih ni, zato ker bi svoj obstoj same priznale, če bi jih dovolj strogo izprašali.«⁹ Če upoštevamo Hobbesovo naklonjenost jedki ironiji, ta pripomba morda spominja na opravičilo Davida Scargilla, njegovega privrženca, ki je tiste, ki so ga obtoževali, opozoril, da je težko verjeti v iskrenost nekoga, ki je odločen izpovedovati katerokoli prepričanje, ki mu ga ukaže država. Scargill, prav tako odkritosrčen kot njegov učitelj, je za vedno problematiziral hobbesovska religiozna prepričanja, saj je pokazal, da se nikoli ne morejo znajti na napačni strani zakona, ne glede na to, kakšna je njihova vsebina, s čimer je obudil prikazen Hobbesa in hobbesovcev kot nikodemistov, ki verjamejo v sistematično varanje, s katerim naj bi se izognili preganjanju, na področju svobode verovanja, ne pa tudi svobode

9. Thomas (1971), str. 518-519, ki navaja Margaret Cavendish, vojvodinjo Newcastlesko in njeno delo *The Life of William Cavendish, Duke off Newcastle*, ur. C. H. Firth (1886), str. 198.

govora.¹⁰ Pomembnost čarovnic v misli šestnajstega in sedemanjstega stoletja in natančen cilj Hobbesovih napadov na demonologijo torej iz teh spisov nista povsem jasno razvidna. Prav tako nista brez povezave z vprašanjem religije nasploh. Lahko pa se opremo na Hobbesovo pripombo v 2. poglavju *Leviathana*, da je bila njihova opravila »bližje novi religiji kot pa večšini ali znanosti.«¹¹

Glede Hobbesovega verskega nauka torej vlada precejšnja nejasnost, čeprav ni jasno, ali sploh obstaja kak način, da bi jo razrešili, glede na njegovo odločenost, da bo javno izpovedoval tisto, kar suveren zahteva od njega. Ta nejasnost zadeva predvsem natančno vsebino nauka ob soočenju z njegovim racionalističnim, materialističnim, epikurejskim filozofskim sistemom. Hobbes je trdil, da zagovarja nauk anglikanske cerkve, kakršnega je sprejela Visoka komisija za verski nauk kraljice Elizabete, ki je priznala odloke prvih štirih koncilov zgodnje cerkve.¹² Kako se ti elementi ujemajo? Kako se ujemajo z, na eni strani, izrecnim in sistematičnim zagovorom trditev nikenskega nauka, ki ga je Hobbes razvil v svojem delu *Historical Narrative Concerning Heresy*, in na drugi strani z izjemno kritičnim mnenjem o sklepih prvih štirih koncilov in obsodbo Konstantina, da je cerkvene učenjake pripustil na področje zakonite državne oblasti, v njegovem delu *Historia Ecclesiastica*?

Hobbesova obsežna razmišljanja v tem delu o problemu ene Božje substance in mnogoterih oseb Boga, za katera je v angleškem in latinskem *Leviathanu* ponudil različne odgovore, kažejo na zelo natančno poznavanje razmišljanj

10. Glede Hobbesa in nikodemizma glej Zagorin 1990; glede Hobbesove svojске doktrine o verski strpnosti, glej Ryan 1983; Tuck 1990.

11. Navedeno v Thomas (1971), str. 441.

12. Martinich v pred kratkim objavljeni knjigi, ki obravnava Hobbesa kot resnega verskega misleca, opaza, da se Hobbesova definicija religiozne pravovernosti ujema z definicijo Visoke komisije o krščanskem nauku Elizabete I., ki je odobrila verske predpise prvih štirih koncilov zgodnje cerkve (Martinich 1992, 2). Avtor nadalje meni, da je Hobbesov globok pesimizem glede človeške narave rezultat njegove kalvinistične izobrazbe na kolegiju Magdalen Hall v Oxfordu, njegovo zavrnitev platonističnega avguštinstva in aristotelističnega tomizma v prid novi znanosti pa ima za dokaz sekularnega razumevanja človekove narave in teizma (*ibid.*, str. 4, 7). A ne glede na to, koliko preostankov kalvinistične izobrazbe je mogoče najti v Hobbesovem splošnem odnosu do človeške narave, pa se ti v njegovih religioznih naukih niso ohranili v zadostni meri, da bi prepričali kalvinistične sinode Nižinskih dežel [današnji Benelux], kot me je opozoril Johann Sommerville. G. Cocquius, hebraist in eden od najbolj dovtetnih Hobbesovih kritikov, ki je sistematično preučil Hobbesovo razlago Biblije (Cocquius 1680, pogl. 3-7), njegova temeljna načela vere in njegov nauk o Trojici (*ibid.*, pogl. 8-15), je v svojem posvetilu opozoril, da je *Leviathana* prepovedal utrechtski cerkveni zbor ali sinoda (*ibid.*, iv).

zgodnjecerkvenih koncilov o naravi Trojice in razprav o pojmu *homoousion* (ena substanca).¹³ Prav tako pa hkrati kažejo tudi odločnost, da razreši nek poseben problem verskega nauka, ki v kontekstu njegove ontologije in epistemologije postane nesmiseln. Verski nauki prvih štirih koncilov so za Hobbesa predstavljali težaven problem, njihova metafizika je spodbudila njegovo nagnjenje k materializmu in epikurejstvu, njihova verska vsebina pa je kljub minimalnosti spodbudila njegovo pripadnost pravovernemu nauku anglikanske cerkve.

II. HOBBS IN KRIVOVERSTVO

Historia Ecclesiastica in Hobbeseva razprava o hereziji sta bila napisana, da ga osvobodita obtožb, da zagovarja herezijo nad herezijami. V 15. poglavju *De Cive* je Hobbes definiral načela religiozne epistemologije s »trema Božjimi besedami«: razum, znanost in preroštvo. V delu *Historia Ecclesiastica* je našel vire herezije v odmiku prvih kristjanov od »teh treh Božjih besed«, saj jih je zapeljal vpliv grške filozofije. V *Leviathanu* (izdaja 1991, pogl. 42, 399) je Hobbeseva poanta nekoliko drugačna: »Herezija ni nič drugega, kot zasebno mnenje, ki se ga trdovratno ohranja, v nasprotju z mnenjem, za katerega je Javna Oseba (to se pravi Predstavnik Politične skupnosti) ukazala, naj se ga poučuje.« To nikakor ne nesmiselno stališče je uperjeno proti nauku četrtega lateranskega koncila, ki ga je povzel papež Inocentij III. v 3. poglavju spisa *De Haereticis* (na katerega nas Hobbes napotuje z obrobno opombo k zbirki Dekretov, ki jo je sestavil papež Gregor IX.), ki zapoveduje: »Če kralj na papeževo svarilo ne očisti kraljestva krivoverstev in je bil zaradi tega izobčen, ter v enem letu ne poskrbi za zadostitev tem zahtevam, so njegovi podložniki odvezani

13. Pojem *homoousion* (ena substanca) je uporabljal nikenjski koncil, leta 325 n. št., da bi opredelil nauk o Trojici, v nasprotju s pojmom *homoiouion* (podobna substanca), ki so ga zagovarjali arianci. Zanimivo je, da OED [Oxford English Dictionary], ki spregleda Hobbesev prispevek k tej razpravi, navaja, da sta med Angleži ta pojem prva uporabljala Ralph Cudworth (1678), *Intell. Syst. Liv.* paragraf 36, str. 597: »Pravi Platonisti bi nedvomno priznali tudi, da so vse Tri Osebe [Hypostases] njihove Trojice enosubstančne [Homoousian], istobistvene [Co-Essential] ali enakosubstančne [Con-Substantial]; in Gibbon (1781), *Decline and Fall of Roman Empire*, II. xxi, str. 251, 252: »Njihov [t.j. arianski] pokrovitelj, Eusebius iz Nikodemije, ... je priznal, da bi bil pristanek na *Homoousion*, ali enakosubstančnost ... nezdržljiv z načeli njihovega teološkega sistema»; »Skrivnostni *Homoousion*, ki ga je lahko vsaka stran poljubno razlagala v skladu z lastnimi posebnimi nazori.«

dolžnosti svoje poslušnosti.» (*Leviathan*, 420, Tuck, opombe k izd. 1991, lvi, lviii). Hobbes zavrača tako definicijo herezije, ki jo je sprejela rimokatoliška cerkev (»Kjer so kot herezije razumljena vsa mnenja, katerih zagovarjanje je prepovedala rimokatoliška cerkev«) kot tudi trditev, da lahko duhovniki izobčijo kralje, ki jo je cerkev prav tako podprla. Duhovniki sploh ne morejo izobčati, pravi, pač pa le cerkveno telo; to cerkveno telo pa ne more delovati brez svojega glavarja. V skladu s tem je torej pravica izobčanja pridržana za suverena (*Lev.*, pogl. 42, 348-353) Hobbes torej bolj ali manj sprejme stališče Thomasa Erastusa o izobčanju, zaradi katerega je bil Erastus razumljivo izobčen, te usode pa se je Hobbes nedvomno bal tudi zase.¹⁴

Delo »An Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof« (*EW*, IV, 387-408) pa začne z redefinicijo herezije. Herezija je grška beseda, ki pomeni sprejetje nekega mnenja, najbolj nepopustljiva mnenja pa so zagovarjali filozofi Pitagora, Platon, Aristotel, Epikur, Zenon in njihove učenci, »zaljubljeni v njihova velika imena, čeprav so bili zaradi svojega brezpredmetnega govorjenja ter nizkotnih in smešnih navad na splošno prezirani« (*EW*, IV, 387). Dejstvo, da je Hobbes izbral zgodovinsko pripoved, s katero je herezijo uvrstil naravnost v pogansko dobo, je bilo posledica strategije, s katero je razpršil sodobno razpravo o tej temi in odvrnil napade s sebe. (Strategije je enaka, kot jo uporablja tudi v delu *Historia Ecclesiastica*, kjer si prizadeva pokazati, da je herezija v bistvu zgodovinski problem in stvaritev poganskih filozofov.)

Hobbes je sledil vzoru velikih teokracij v tem, da je za dokaz verske pripadnosti štel ravnanje, ne pa verovanje. Njegov privrženec Henry Stubbe je pravilno dojel, da je religija, ki temelji na obredih, primernejša za državo kot religija, ki temelji na verovanju, in celo razmišljal, ali ne bi bil islam še primernejši; Falkland pa se je razglasil »ne le za nasprotnika Trojice, pač pa za Turka, kadar koli za to vero najdem razumnejše razloge kot za nasprotno.«¹⁵ Krščanstvo in še posebej poreformacijska cerkev sta s tem, ko sta za dokaz pobožnost postavila srčno privrženost in zahtevali, naj bodo ušesa kristjanov poslušna njihovemu notranjemu glasu, uvedli nevarno novost. Ta je resnico o najvišjih stvareh prepustila presoji posamezniku in skupnosti verujočih. Angleška Republika [*Commonwealth*], ki je sprejela tak pogled na bistveno naravo anglikanske

14. Hobbesovi pogledi na izobčenje se niso mnogo razlikovali od pogledov Marsiliusa iz Padove iz štirinajstega stoletja ali od pogledov Thomasa Cranmerja iz šestnajstega stoletja, kot sta pokazala Sommerville v svoji izvrstni razpravi (1992, str. 127-134) in Marshall (1985, str. 414).

15. Tuck (1989), str. 89; Sommerville (1992), str. 142.

skupnosti, je s tem izpraznila področje, ki je bilo bistvenega pomena za obstoj nedeljene suverenosti, in za katerega je Hobbes odločno svetoval, naj ga ponovno zasede. Po tej strategiji naj bi opustili poudarjanje posameznikove vesti, posameznikom odvzeli pravico, da si sami razlagajo Sveto pismo, duhovnikom odvzeli oblast, privrženost morali in običajem pa vzeli za dokaz krščanske vere. Kot dodatek k temu pa se je Hobbes zavzel za obliko verske strpnosti, ki je posameznikom puščala proste roke v vsem, razen v najbolj temeljnih verovanjih državne cerkve. »Oblast zakona«, je pisal, »predstavlja predpis le za delovanje« in se je ne sme razširiti »na same misli in vest ljudi, s pomočjo preiskovanja in zasliševanja [*inquisition*] o tem, kar verjamejo, ne oziraje se na ustreznost njihovih besed in dejanj« (*Leviathan*, pogl. 46, 471).

Svoboda govora in pravica do pridiganja pa sta vprašanji druge vrste, saj predstavljata temelj javnega nadzora. Beseda je orožje s tolikšno močjo, da se suveren oblasti nad njo lahko odpove le na svojo odgovornost; Hobbes, ki se tu morda zgleduje po Lukijanu, v 5. pogl. *De Cive*, ki govori o najvišji oblasti [*Imperium*], opozarja: »Človeški jezik je trobenta vojne in upora; in o *Perikleju* poročajo, da je včasih s svojimi prefinjenimi govori zasejal grom in blisk ter osupnil celo samo Grčijo.« V istem stilu velikih klasičnih aluzij, tokrat z Lukijanovim *Heraklesom*, Hobbes v *Leviathanu* opisuje, kako so politične skupnosti ranljive za svobodo govora in kako se z njo spoprijeti.

»A ko so ljudje, da bi dosegli mir, z njim pa tudi svojo lastno ohranitev, ustvarili Umetnega Človeka, ki ga imenujemo Politična skupnost; so prav tako ustvarili tudi Umetne Verige, imenovane *Civilni Zakoni*, ki so jih sami, z vzajemnimi prisegami, vezali na eni strani na ustnice tega Človeka, ali Skupščine, ki so ji podelili Suvereno Oblast; in na drugi strani na svoja lastna ušesa.« (*Leviathan*, pogl. 21, 147)

V nekem smislu je Hobbes zagovornik državljanske [*civic*] religije, v katere tradicijo spadata tudi Machiavelli in Rousseau,¹⁶ le da je Hobbesovo stališče bolj zapleteno. V 6. poglavju *Leviathana* (42) opredeli religijo takole: »Strah pred nevidno močjo, ki si jo predstavlja um, ali pa si jo lahko zamišljamo na osnovi javno dovoljenih pripovedi, RELIGIJA; če te niso nedovoljene,

16. Tuck (1989, str. 79) vztraja na tem, poleg tega pa pritrjuje tudi mnenju enega od Hobbesovih kritikov, ki ga je leta 1669 obtoževal: »če bo enkrat postalo samoumevno, da Sveto pismo nima nobene druge avtoritete razen tiste, ki mu jo dodeli civilna oblast, prav kmalu glede božanskih zadev ne bo imelo sploh nobene več« (navedeno v Tuck 1989, str. 89).

PRAZNOVERJE. In kadar je zamišljena moč res takšna, kot si jo zamišljamo, RESNIČNA RELIGIJA.« Kljub temu, da je pripravljen izpovedovati verovanje, ki mu je ukazano, saj religiozno verovanje opredeli kot nekaj, kar se v celoti nahaja znotraj področja »zvestobe« [*faith*], področja, ki pripada suverenu kot poveljniku zvestih verujočih, pa Hobbes vendarle prevzame nalogo svetovati suverenu, kakšna naj bi bila vsebina teh verovanj. Priznava obveznost izpovedovati, kar je ukazano, a tudi željo, da bi verjel, kar misli. Zagovarja epikurejsko mnenje, da bo znanstvena pojasnitev sčasoma nadomestila »nepoznavanje naravnih vzrokov, ki človeka izpostavljajo lahkovernosti«, ki je izvor religije (*Leviathan*, pogl. 11, 74). Čeprav Sveto pismo poseduje božansko potrditev, zaradi česa spada v rubriko javno dovoljenih pripovedi, ki so neodvisno odobrene, pa ne predstavlja neposredno besede Boga. Prav tako ga niso nujno napisali avtorji, ki jim to pripisujejo. Njegovi pogledi, precej prefinjeni in podrobno razviti za njegov, o Mojzesovem avtorstvu Pentatevha [prvih petih knjig Stare zaveze], ki ga je zanikal, in o okoliščinah nastajanja Septuaginta [najstarejšega grškega prevoda Nove zaveze] – ki je bil preveden na Ptolemajev ukaz (*Lev.*, pogl. 33, 261) – dokazujejo tako neodvisnost njegovih verovanj kot tudi ustvarjajo prostor za suverena kot interpreta.

V mnogočem Hobbesove ideje o združitvi državne in cerkvene oblasti ne odstopajo mnogo od Marsiliusove, ali pa Luthrove in Hookerjeve ideje »Božjega kralja«, ki je imela bolj ali manj kanonsko vlogo glede poreformacijske vloge suverena kot božjega odposlanca v tuzemskem kraljestvu. Hobbes se je razlikoval od prejšnjih zagovornikov »ponovne združitve dveh orlovih glav«¹⁷ le po svoji neomajni želji po doslednosti in po svoji sposobnosti, da se s filozofsko tenkočutnostjo loti vsakega problematičnega religioznega nauka posebej, pri čemer ga je spodbujalo dejstvo, da je bil bolj naklonjen rimskim publicističnim [javnopravnim] teorijam države.¹⁸ Njegovo omenjanja strahu in strahopetnosti kot motivov za mir ter božanskih lastnosti *Leviathana*, velikega voditelja, ki

17. J.-J. Rousseau (*The Social Contract*, knjiga 4, pogl. 8, izdaja iz leta 1978, str. 96; prim. slov. prevod, *Družbena pogodba*) tako označuje združitve cerkvene in civilne oblasti v *Leviathanu*.

18. S »publicistično« mislim na tradicijo avtorjev rimskega prava, kar ustrežneje opisuje izvor posebne Hobbesove oblike suverenosti, kot pa pojem »absolutizem«. Z zanimanjem opažam, da seznam uporab pojma *publicist* v *OED* (1989, 12.782), ki pojem opredeljuje širše kot »nekoga, ki je izobražen v 'javnem' ['public'] ali mednarodnem pravu ... pisec, ki piše o pravu narodov [*law of nations*], v nadvse nazornem citatu iz *New British Review* iz maja 1861, str. 173, zajema tudi Hobbesa: »Platon je bil publicist, ko je pisal Zakone in Državo; Aristotel je bil publicist, ko je pisal Politiko; ... Machiavelli je bil publicist v *Vladarju*, Hobbes v *Leviathanu*, Montesquieu pa v 'Duhu zakonov'.«

gromko ukazuje zvestim podanikom, njegov opis suverena v imperialnem jeziku rimskega cesarja, rimskega prava, Bodinovega kralja Francije, vsa služijo poudarjanju grozljive narave državne oblasti. Tisto, kar je zbudilo bes, pa je bila njegova pripravljenost, da sprejme zahteve državne oblasti kot prvo načelo, s čimer se je podredil prav tistemu *Leviathanu*, za katerega je Job zahteval, da se mu z vero upremo.¹⁹ Ta bes pa je prerasel v užaljenost, ko je Hobbes zatrdil, da je to načelo mogoče izpeljati s pomočjo razuma in da ga podpira samo Sveto pismo kot *verski* nauk. Zdaj ni bilo več važno, če so se njegovi to sploh potrudili odkriti, da so se osrednji nauki, ki jim jih je Hobbes priporočal v verovanje, komajda razlikovali od idej tako spoštovanih mislecev, kot so bili Marsilius, Hooker, Grotius in Pufendorf. Ali da je do teh prepričanj prišel po podobni poti.

III. LEVIATHAN IN CERKVENA OBLAST

Hobbesov nauk o cerkveni oblasti izhaja iz ene osrednje trditve: da cerkev ni božje kraljestvo. »Največje in najpomembnejše zlorabe Svetega pisma ... so

19. Hobbesova uporaba pojma »Leviathan« vključuje nenavadno vrsto sprevernitev. Kot zver iz Izaije 1.27 in iz Jobove knjige, če naj začnemo s tem primerom, je Leviathan, ki nedvoumno pooseblja državo, na splošno antični Egipt (v nasprotju z Behemothom, ki pooseblja antično Asirijo) v Stari Zavezi, po nekaterih razlagah pa je tudi utelešenje Satana (glej Calvin 1609, str. 260b), precej nenavadna izbira za poimenovanje krščanske politične skupnosti. Tega vprašanja prav nič ne pojasni niti Hobbesov pikri poziv Bramhallu, naj naslovi svojo kritiko »*Behemoth proti Leviathanu*«. Hobbes ga zapiše v svoji kritiki »*Animadversions upon the Bishop's Epistle to the Reader*« (EW, 5.25-26), ki služi kot predgovor delu *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derby and Thomas Hobbes of Malmesbury* (1654). Zanimivo je ugibati, v katerem trenutku se je Hobbes odločil, da bo uporabil tudi sam naslov *Behemoth*, in to za delo, ki je bilo sicer dokončano leta 1668, a vse do leta 1679 ni bilo objavljeno. Hobbes molči o pomenu njegovega naslova, o katerem lahko zgolj ugibamo. Je Dolgi parlament na kakršenkoli način spominjal na vlogo, ki jo je imel Behemoth kot simbol za Asirijce, deželo Nebukadnezarja in Babilonskega stolpa? Ko je Hobbes uporabil ime Leviathan za poimenovanje države v njenem zgodnje modernem pomenu, je bil pojem za vedno preoblikovan, kot nakazuje tudi OED, ki oslabi provokacijo, ki jo je ta novost morala predstavljati za njegove sodobnike. Konec koncev je bila papeška oblast, ki so jo celo tisočletje opisovali kot zmaja ali Antikrista (Hill, 1971), tista, ki je bila najbližje starozaveznemu Leviathanu, o katerem so bili reformacijski komentatorji pripravljeni le malokaj povedati (glej Oecolompadius 1562; Calvin 1584; Beza 1589?; Broughton 1610 in Abbott 1640). Hobbesova krščanska politična skupnost bi upravičeno morala biti *protileviathan*. (Za nadaljnjo razpravo o Hobbesovih bibličnih zvereh, Leviathanu in Behemothu, glej Springborg 1995.)

njegova popačenja, da bi dokazali, da je Božje kraljestvo, ki je v Svetem pismu tako pogosto omenjeno, sedanja cerkev.» (*Leviathan*, pogl. 44, 419) Cerkev ne predstavlja organizacijske strukture niti naravnega niti preroškega področja božjega dvojnega kraljestva.²⁰ Preroško področje je bilo odloženo, odkar so Židje zavrnilo božjo vladavino in izbrali Saula, in ne bo obnovljeno vse do Drugega prihoda Kristusa kot božjega namestnika. Cerkev, če kot nepretrgana organizacija sploh lahko ima kakšne upravičene zahteve, ne more trditi, da predstavlja telo, sklenjeno z zavezo, neko posebno in sveto ljudstvo, kakršni so bili Židje. Božje kraljestvo je dejansko kraljestvo, cerkev pa je v najboljšem primeru le videz kraljestva. Poslanstvo cerkve je prepričevalno in nevladno, obdobje pridiganja, ki naj prikličje prepород, ki bo delo Kristusa samega, »kar pa ni pravo Kraljestvo, in zato tudi ni opravičilo za zanikanje poslušnosti državnim oblastem« (*Leviathan*, pogl. 41, 335). Ko bo ob Vstajenju nastopilo krščansko Božje kraljestvo, bo odličnejše od starozaveznega židovskega kraljestva, ki ga Hobbes opisuje v *De Cive* (XVII.7), natančneje kot v *Leviathanu*, kot »duhovniško kraljestvo, kar najbolj svobodna vladavina, v kateri naj [Božje ljudstvo] ne bi bilo podvrženo nikakršni človeški oblasti« – z drugimi besedami, vladali so mu duhovniki ali svečeniki, tako kot v vseh antičnih teokracijah. Vsaj državljani *Leviathana* se temu izogne, čeprav se mora podrediti »smrtnemu Bogu«, *Leviathanu* samemu. Prihodnje Božje kraljestvo bo boljše tako od židovskega kraljestva, saj ne bo potrebovalo duhovnikov, pa tudi od *Leviathana*, saj ne bo potrebovalo kraljev, saj bodo »ob Vstajenju ... tisti, ki so živeli pravično, in verjeli v Kristusa (čeprav bodo njihova *Naravna* telesa umrla), njihova *Duhovna* telesa vstala od mrtvih«, brez želje, strahu, strasti ali pa sposobnosti, da bi se upirala njegovi vladavini. Kakršnekoli težave že to lahko pomeni za Hobbesovo dosledno zavrnitev izjemne vloge in lastnosti duhov in duhovnih teles v četrtem delu *Leviathana*, pa poudarja, da Sveto pismo pravi, da bo takrat, ko bo »naš Odrešenik« prišel, da »sodi svetu in porazi svoje Sovražnike«, On »ustvaril Duhovno Človeško Skupnost [*Common-wealth*]«, vendar pa »vse dotlej, ker vidimo, da na zemlji ni človeka, ki bi imel Duhovno telo; tudi ne more obstajati

20. Primerjaj H. Warrender (1957, str. 224ff), ki meni, da je bil Hobbes prepričan, da so krščanske monarhije preroška kraljestva, tako kot židovsko. Vendar pa je ta razlaga v nasprotju z mnogimi nedvoumnimi Hobbesovimi trditvami. V *Pregledu in Sklepu* [*Review and Conclusion*] je zatrdil: »v Politični skupnosti Židov je bil Bog sam postavljen za s pomočjo sporazuma z ljudstvom, ki se je zato imenovalo njegovo *Posebno Ljudstvo*, da bi se razlikovalo od vseh drugih na svetu.« (*Leviathan*, 1991 izd., str. 487)

Duhovna človeška skupnost ali država med ljudmi, ki so še vedno med živimi.« (Lev., pogl. 42, 399).²¹

Če cerkev ne pripada preroškemu področju božjega kraljestva, tudi ni zastopnik božje vladavine na naravnem področju. Na naravnem področju se vladavina ne izvršuje s pomočjo pozitivnih božanskih ukazov, pač pa prek naravnih zakonov, zato je oblika vladavine odvisna od razumnosti, s katero so se ljudje odločili poskrbeti za svojo varnost. Razsoden premislek, trdi Hobbes, zahteva vzpostavitev suverena, ki mu je potrebno dati na voljo celotno potrebno območje delovanja, vsi podložniki pa morajo biti podvrženi njegovi volji. Bog vlada s pomočjo namestništva prek kraljev. Kakšna pa je potem vloga cerkve v naravnem kraljestvu? »Čas med Kristusovim Povzdignjenjem in splošnim Vstajenjem se ne imenuje Vladavina, ampak Preporod (Lev., pogl. 42, 341-342). Preporod »naš Odrešenik primerja z ribarjenjem, to se pravi, s pridobivanjem ljudi za poslušnost, ne s Prisilo ali Kaznovanjem, pač pa s Prepričevanjem« (ibid., 342) Priprave na Kristusov ponoven prevzem njegovega kraljestva zahtevajo spreobrnitev v vero v Jezusa Kristusa. To je bitka za srca in duše, ki jo je mogoče voditi s kraljem ali brez njega. Kjer krščanstvo razširjajo proti kraljevi volji, se morajo spreobrnjeni navzven v običajih in navadah prilagoditi zahtevam po zvestobi do kralja, sicer lahko pričakujejo preganjanje; ker Kristusovo kraljestvo v tem vmesnem obdobju ne more vzpostaviti lastne zgradbe oblasti, ga je treba razvijati znotraj uveljavljenih zgradb oblasti. Če vlada zagotavlja ravnovesje, ki ga državljani potrebujejo za mirno zasebno krščansko življenje, služi svojemu namenu. Če kralj spodbuja krščanstvo, potem usluge, ki jih s tem dela pravi stvari, terjajo, da tudi religija v povračilo služi njegovi stvari. Kralj postavlja zahtevo po državljanski religiji, a če je kristjan, mora to

21. Glej Schwartzovo (1985) razpravo o Hobbesovem mnenju o prednosti krščanskega pred židovskim božjim kraljestvom, ki je povezano s Hobbesovo kritiko »drugoverstva«, ki je posledica dejstva, da je židovska vera podlegla vplivom napačnih grških in latinskih pojmovanj Boga. V znamenitem odlomku iz *Leviathana* (1991 izd., str. 149-150), v katerem Hobbes izreče to obtožbo, mu uspe zadati smrtni udarec tako antičnemu idealu svobode ter njegovim izraelskim, grškim in rimskih zagovornikom, kot tudi sodobnim klasično republikanskim teoretikom, saj kljubovalno zlobno zatrdi, da ni v Luccii, kjer je svoboda zapisana na mestnih strehah, te prav nič več kot v Konstantinoplu:

»In z branjem teh grških in latinskih Avtorjev so se ljudje že v svojem otroštvu navzeli navade (ki si je nadela lažno ime Svobode), da podpirajo nemire in samopašno nadzorujejo dejanja svojih Suverenov; in seveda nadzorujejo tudi te nadzornike, zaradi česar je bilo prelite toliko krvi; tako da mislim, da lahko upravičemo trdim, da ni bila še nikoli nobena stvar tako drago plačana, kot so zahodne dežele plačale izobrazbo v grškem in latinskem jeziku.«

biti »edini resnični nauk«. Njegova varnost je konec koncev odvisna ne od prisile, pač pa od soglasja. Soglasje pa je majavo, če ga ne podpira teorija moralne obveznosti, ki jo je bolj sposobna zagotoviti cerkev, kot pa država. Zato Hobbes zatrjuje, da sta poučevanje in vladanje dve medsebojno odvisni vlogi suverene oblasti. Suveren si ne more dovoliti, da bi mu bili predpisi najvišjega duhovnika duhovnika nadrejeni, saj »bi to pomenilo, da bi si odvzel Civilno Oblast; ta je sicer odvisna od mnjenja, ki ga imajo ljudje o svoji Dolžnosti do njega, ter strahu pred kaznijo v onstranskem svetu, a tudi od izkušnosti in zvestobe cerkvenih Doktorjev, ki niso nič manj podvrženi, ne le Oblatiželnosti, pač pa tudi Nevednosti« (*ibid.*, 373). Hobbes ne zamudi priložnosti, da bi poudaril, da je strah, ki je vzvod kraljeve oblasti, prav tako tudi temelj moči škofov, ki hlepijo po tem, da bi se »potuhnjeno izvili iz spon oziroma ovratnika svoje Civilne podložnosti, v nasprotju z enotnostjo in obrambo Politične skupnosti« (*ibid.*, 374)

Hobbesova teorija o vlogi cerkve v naravnem kraljestvu izhaja iz njegove teorije suverenosti, ustreznost oziroma neustreznost te povezave pa je odvisna od resničnosti njegove trditve, da vzpostavitev in obrambo suverene oblasti zahtevajo naravni zakoni. Njegovi pogledi na odnose med cerkvijo in državo se nahajajo znotraj marsilijanovsko-luteranske tradicije, po kateri je politična ureditev umetna, oblast pripada človeškemu rodu, vse ustanove pa so človeškega izvora. Politična ureditev je daleč od tega, da bi bila naravna, pač pa je dojeta kot občutljivo mojstrsko delo človekovega načrtovanja, ki jo ohranja moč suverenove oblasti. Krščansko politično telo ima torej dve podobi, cerkev in državo, pri čemer cerkev skrbi za odkupitev, država pa za vladanje. »Cerkev je pomembna kot ena od plati civilne družbe«, je zatrdil Marsilius, pri čemer se je zgledoval po slavnem izreku dveh škofov iz četrtega stoletja, Eusebiusa iz Cezareje in Optatusa iz Milevisa, ki sta vztrajala, da »država ni v Cerkvi, pač pa je Cerkve v Državi.«²² Po Luthrovem mnenju se oba vidika *Corpus Christianum* dopolnjujeta:

»Družbeno telo Kristjanstva vključuje posvetno vladavino kot eno od svojih sestavnih vlog. Ta vladavina je po svojem položaju duhovna, čeprav opravlja posvetno dolžnost. Delovati mora svobodno in neovirano nad vsemi člani krščanskega telesa.«²³

22. Lagarde (1956), 2, str. 241.

23. Luther (1956 izd.), 1, str. 117.

To se pravi, tudi nad duhovniki. Marsilius, Luther in Hobbes so se strinjali, da mora država imeti monopol nad vladanjem. Po Marsiliusu (*Defensor Pacis*, knjiga 2), ni cerkev ni več kot »množica«, splošno poimenovanje za večje število ljudi; njihov pomen je v skupnem čaščenju Kristusovega imena, ne pa v oblasti nadrejenih, ki se ponašajo z apostolsko avtoriteto. To pa z vso težo zastavlja vprašanje razlike med duhovniki in laiki. Vsi trije misleci so vztrajali, da hierarhija sama po sebi nima nobene vrednosti, pač pa je razlike potrebno upravičiti glede na njihovo vlogo. Za Marsiliusa je bila vloga duhovništva v tem, da izvaja od Kristusa podeljeno pooblastilo, da podeljuje zakramente. Načelo njihovega izbora predstavlja razširitev političnega načela delitve dela. Formalni vzrok razlikovanj in enotnosti mesta je neenakost sposobnosti državljanov, učinkujoči vzrok pa je volja vladarja, ki vsakemu posamezniku odredi njegovo vlogo. V skladu s tem je primernost duhovnika formalni vzrok za to, da je izbran za maševanje, imenovanje s strani vladarja pa je učinkujoči vzrok (Marsilius, *Defensor Pacis*, 2. knj.). V Luthrovi bolj demokratični teologiji od Kristusa podeljena duhovniška pooblastila ne zahtevajo duhovniške elite, ki naj bi jih izvajala: duhovništvo sestavljajo laiki, kar temelji na načelu enakosti vseh verujočih: »Vsi imamo enako avtoriteto glede besed in zakramentov, vendar pa nima pravice, da bi jih podeljeval brez soglasja članov svoje cerkve, na povabilo njihove večine.«²⁴

Hobbes je, tako kot Marsilius, vztrajal, da duhovništvo ima svojo vlogo pri izvajanju duhovniške oblasti in da je njihova izbira odvisna od ustreznosti, ki jo potrjuje vladar, če je vladar kristjan. Enako kot Luther pa zatrjuje tudi, da je pred spreobrnitvijo kraljev župnike imenovala večina faranov. Medtem ko je Kristus imenoval dvanajst apostolov, pa je njihove spremljevalce in naslednike, ki so bili prav tako predani Svetemu Duhu, izbrala in pooblastila skupščina kristjanov v vsakem posameznem mestu. Nekateri od verskih uradnikov, izbranih na ta način, so imeli magisterski, drugi pa ministerski položaj. Tisti z magistrskim položajem, različno imenovani škofje, župniki, starešine ali doktorji, so prenašali naprej Kristusovo pooblastilo apostolom, da učijo, pridigajo, krstijo, odpuščajo in si zapomnijo grehe. In kot razširitev te oblasti poučevanja so sklicevali z bore, »da bi se dogovorili, kakšen Nauk naj se poučuje, tako glede Vere kot tudi glede Običajev« (*Lev.*, pogl. 42, 362). Ti prvi štirje cerkveni zbori ali koncili, katerih nauk je potrdila Elizabetina cerkvena komisija in katerih sklepom je Hobbes posvetil toliko prostora v delu *Historia*

24. Luther (1956 izd.), I, str. 114.

Ecclesiastica, so imeli zavezujočo moč le s pomočjo oblasti civilnih suverenov. Drugače pa so priporočila, ki so jih objavila, zavezovala le, kolikor »so Apostoli in Starešine tega Zbora že s svojim vstopom vanj obvezani poučevati nauk, za katerega se tam sklene in odloči, kolikor noben od predhodnih Zakonov, ki so jim dolžni izkazovati poslušnost, temu ne nasprotuje; ne pomeni pa, da naj bi bili vsi ostali Kristjani obvezani upoštevati, kar učijo« (*Lev.*, pogl. 42, *ibid.*, 362) Če je bila magisterska oblast (beseda izhaja iz pojma *magister*, učitelj, ne pa iz pojma *magistrate*, ki je poznejši in pomeni civilnega upravnega ali sodnega uradnika) omejena na zgodnjecerkvene koncile, razen če je suveren sam prevzel pridiganje, pa je bila ministerska oblast omejena na uradnike, znane kot diakone, ki so jih izbrali farani, da skrbijo za njihove potrebe.

Zdi se, da Hobbesovovo poudarjanje poučevanja in vladanja kot dveh ločenih vlog ohranja razlikovanje, ki sta ga tako katoliška teorija kot reformacijska praksa že dolgo poznali, namreč razlikovanje med *potestas ordinis*, duhovno oblastjo duhovništva, in *potestas jurisdictionis*, vladno oblastjo ukazovanja in prisile. Ta ločitev vlog, ki so jo od Marsiliusa prevzeli zagovorniki Henrika VIII., vladno oblast pridržuje za kralja. Hobbes je torej le ponovno formuliral podoben nauk, ko je vztrajal, da verska oblast ne pripada cerkvi, pač pa kralju. Problem pa je v tem, da Hobbes tu ni bil dosleden, saj je šel še dlje in zahteval za suverena tudi duhovniško oblast, kar pa je kršilo samo funkcionalno razmejitev, ki jo je želel vzpostaviti. Suveren prevzame vlogo najvišjega duhovnika, tako kot svečenik kot tudi kot vladar. V njegovih rokah je verska oblast absolutna oblast, zaradi njegova glavarstva pa tudi organizacijska zgradba cerkve postane razširitev področja njegove suverenosti. Tu se pokaže Hobbesov protiklerikalizem: o demokratični izbiri župnikov v apostolski cerkvi meni, da ne predstavlja nič več kot izbiro uradnika s strani članov neke tajne družbe. Toda »kadar skupščina Kristjanov izbira svojega župnika v Krščanski Politični skupnosti, je suveren tisti, ki ga izbere«, saj se to zgodi z njegovim pooblastilom; »na enak način, kot gre tudi takrat, kadar kako Mesto izbira svojega Župana, za dejanje tistega, ki poseduje Suvereno Oblast« (*ibid.*, 373).

Publicistična ali javnopravna teorija, tako se zdi, pripelje Hobbesa do njegove svojske opredelitve cerkve (*ecclesia*) v obdobju Nove Zaveze kot kvazi-parlamentarne ustanove, zbrane v osebi kralja. To je paradokсно glede na to, da je dosledno vztrajal, da mora poslanstvo cerkve biti nevladno. Vendar pa je za svoje trditve spretno navajal biblijske argumente in izbral to definicijo iz množice različnih možnosti, ki jih ponuja Sveto pismo: Cerkev »(kadar ne pomeni hiše), pomeni isto kot je *Ecclesia* pomenila v Grških Političnih skupnostih, to se pravi,

Zborovanje ali Skupščino Državljanov, sklicano, da bi poslušala, kar jim ima povedati načelnik« (*Lev.*, pogl. 39, 320). Ta definicija, ki je zajemala klasično publicistično prakso in novo-publicistično – in še posebej marsiliovsko – teorijo, je oblast cerkve opredelila kot sorazmerno z oblastnimi pristojnostmi zbranega oblastnega telesa. Če so zbor sklicali apostoli in njihovi nasledniki, je lahko poučujoča cerkev moralno obvezovala tiste, ki so priznavali njene zahteve. Kot zakonit zbor, ustanovljen s strani ustrezne politične oblasti, pa je lahko cerkev delovala kot korporacija: »In samo v tem posledjem pomenu je *Cerkve* mogoče imeti za eno Osebo; to se pravi, da je mogoče reči, da ima sposobnost hoteti, izrekati, ukazovati, biti ubogana in razglašati zakone« (*ibid.*, 321).

Hobbesova ponovna uporaba pojma *osebe* [*persona*] z namenom, da bi izoblikoval ta pojem cerkvenega zakonodajnega telesa, kralja-v-cerkvi, vzporednega s posvetnim kraljem-v-parlamentu, zagotovi ustanovo, prek katere lahko suveren uveljavi svojo moč, da Sveto pismo razglasi za zakon. Vendar pa učinkovitost duhovnih napotkov ni odvisna od tega, ali so razglašeni za zakon. Ali je lahko nacionalna cerkev, ožje opredeljena kot zakonodajna ustanova, naslednica nevladne apostolske cerkve? Sinoda poučujoče cerkve, ki za Hobbesa metonimično simbolizira cerkev kot celoto, je bila resnično celo v časih apostolov telo, ki je izdajalo predpise. Je krščanska politična skupnost, poleg tega da je telo, ki izdaja predpise, še vedno cerkev? Od časov Henrika VIII. je poučujoča cerkev kot zakonodajna skupščina, ki ji predseduje kralj, predstavljala drugo pristojnost kralja-v-parlamentu. Če predpostavimo, da je bil to Hobbesov model, je bilo opravilo, ne pa članstvo v suvereni zakonodajni skupščini tisto, ki je označevalo razliko med cerkvijo in državo. Če je bilo torej Hobbesovo pojmovanje apostolske cerkve kot skupščine državljanov, namenjene izbiranju uradnikov in določanju nauka, prezbiterijansko, pa je to njegovo pojmovanje Visoke Cerkve, ki ji vlada parlament, mejilo na erastovstvo.²⁵

IV. OSNOVNI KRŠČANSKI NAUK

Temeljni problem Hobbesove teorije predstavlja vključitev kraljevske cerkve v shemo preroške zgodovine treh svetov – minulega, sedanjega in

25. Čeprav so bila prizadevanja Erasta v šestnajstem stoletju izrecno usmerjeni proti drakonski oblastni pravici izobčanja, na katero so se sklicevale kalvinistične cerkve, na kar smo že opozorili, pa je njegovo ime postalo sinonim za podreditev cerkvene oblasti posvetni.

prihodnjega; dveh področij – naravnega in preroškega; dveh dejanskih kraljestev – kraljestva Židov in bodočega Kristusovega kraljestva; in v trostopenjsko predstavitev Boga v Trojici. Vprašanje, za katerega gre, je, ali nacionalne cerkve kot naslednice apostolske cerkve, v svoji mnogoterosti, predstavljajo tretjo osebo Trojice. V Svetem Duhu »se srečamo z osebo Boga, ki se ponovno, tretjič, rodi«, pravi Hobbes.

»Kajti tako kot so bili Mojzes in Visoki Svečeniki Predstavniki Boga v Stari Zavezi; in tudi naš Odrešenik, kot človek, med svojim bivanjem na zemlji: tako ga Sveti Duh, to se pravi, Apostoli in njihovi nasledniki, v Službi Pridiganja in Poučevanja, ki so prejeli Svetega Duha, Predstavljajo vse odtlej.« (Lev., pogl. 42, 339)

Hobbesov povsem samosvoj nauk o Trojici predstavlja nadaljnjo uporabo fikcije *osebe*. Še več kot to, je tudi domiselna razrešitev problematičnega koncepta *homoousion*, postavke, da »Bog nima delov« (EW IV, 302, 392, 398), o katerem je tako obširno razglabljal v »Odgovoru škofu Bramhallu« v delu »Narration Concerning Heresy« ter v *Historia Ecclesiastica* (vrstice 670-680), kot o osrednjem konceptu, okoli katerega so se vrtele razprave o nauku zgodnje-cerkvenih koncilov. »Konstantin je nanj opozoril kot na težavno besedo«, je poudaril Hobbes (EW IV, 392), vendar pa je bil pojem nujen, da bi lahko izmed katolikov izločili arianke. Nikenski Nauk je lastnosti Boga opisal »*metonimično*«, tako kot v Svetem pismu, vendar pa je sedemnajst ali osemnajst od škofov, ki so bili prisotni na koncilu, vključno z Eusebiusom, škofom Cezareje »zavrnilo soglasje, dokler nauk o *homoousion* ne bo bolje pojasnjen«, problem pa je bil v tem, kot nejevoljno opozarja Hobbes, da so s tem vzpostavili kanon, s katerim so lahko določali herezije (*ibid.*, 397-398). S formulacijo: »O Bogu, ki je bil Predstavljen (tj. Poosebljen) trikrat, je mogoče dovolj ustrezno reči, da ga sestavljajo tri osebe« (Lev., pogl. 42, 339), lahko Hobbes ohrani osrednje trditve nikenskega Nauka, da so osebe Boga konsustancialne, da imajo isto substanco, »čeprav mu v Bibliji nista pripisani niti beseda *Oseba* niti *Trojica*« (*ibid.*). Pravzaprav, zatrdi Hobbes, so ponikenske herezije o naravi Kristusa in Svetega Duha prav posledica dejstva, da Grki niso imeli besede za *osebo* (EW IV, 400). Vendar pa tudi Hobbesov nauk o Trojici nikakor ni pravoveren, saj mu *osebe* Očeta, Sina in Svetega Duha pomenijo, da Boga poosebljajo trije redovi predstavnikov: Mojzes in visoki svečeniki pripadajo prvemu redu, Kristus opredeljuje in je edini predstavnik drugega redu, Apostoli in njihovi nasledniki pa sestavljajo tretjega.

Da je o Bogu zatorej mogoče reči, da ga sestavljajo tri osebe, drži le ob Hobbesovem svojskem pomenu pojma *osebe*, kot nekoga, »katerega besede in dejanja se lahko dojemajo ali kot njegova lastna, ali pa kot da predstavljajo besede ali dejanja nekoga drugega« (*Leviathan*, pogl. 16, 111). Načelo pomnoževanja »osebnosti« je vsebovano že v izvirni definiciji *osebe*. Ljudje imajo svoje naravne osebnosti, lahko pa privzamejo tudi umetno osebnost tistega, za katerega delujejo. In le majhen korak je od te trditve do trditve, da ima Bog lahko več kot eno naravno osebnost, in da lahko vsako od njih na nek način privzame več ljudi, ki delujejo zanj. V vedenjskem smislu je osebnost razpoznavna po svojem delovanju: običajno poznati neko osebo pomeni poznati posameznika, katerega dejanja predstavljajo naravno osebnost – na ta način je bil spoznan Kristus, druga oseba izvirnega Boga. Toda prav tako je mogoče spoznati neko osebo po njenih delih, tudi če ta kot posameznik ni dostopna, in na ta način je Sveti Duh, »ki je Božanstvo samo« – tako kot Oče – poznan ljudem po svojem delovanju. Njegove prisotnosti »ne gre razumeti kot *Vdihnjenja* božje substance«, pač pa je potrebno nanjo sklepati iz »nakopičenja njegovih darov, kot so ... darovi svetosti življenja, jezikov in podobnega« (*Lev.*, pogl. 34, 279). Vendar pa je težko videti, kako je ob takem razumevanju »oseb« mogoče ohraniti nikenski nauk o istosubstancnosti božjih oseb, in Hobbes je pozneje opustil to stališče v dodatku k latinskemu *Leviathanu* (pogl. 3, *OL III*, 563), saj mu je John Cosin, »sedanji durhamski škof«, povedal, da »ni dovolj primerna za nauk o Trojici« (Hobbes, »Answer to Bishop Bramhall's *Catching of the Leviathan*«, *EW IV*, 317).²⁶

Hobbesovi problemi s Trojico torej niso tako zlahka razrešljivi. V skladu z njegovim naukom bi bilo mogoče reči, da so duhovniki nacionalnih cerkva udeleženi v tretji predstavitvi Boga kot nasledniki apostolov. Vendar Hobbes

26. John Cosin (1594-1672) ni postal škof Durhama vse do decembra leta 1660, Hobbesovo izražanje pa nakazuje, da je svojo kritiko izoblikoval pred tem, morda v Parizu, kjer je Cosin deloval kot anglikanski kaplan na dvoru kraljice Henriette Marije med leti 1644 in Restavracijo ter nudil tolažbo Hobbesu ob, kot je ta mislil, njegovi smrti postelji. Cosinov vpliv na Hobbesa, kot kaže, pritrjuje Martinichem (1992) razumevanju Hobbesa kot kabinetnega kalvinista. Kot visokocerkveni anglikanec in arminijec ter prijatelj nadškofa Lauda, ki je bil tako kot njegov mentor naklonjen poudarjenim obredom, je bil Cosin (neupravičeno) obsojen, da je bil pristaša rimokatolištva. Zdi se, da se je Hobbes zgledoval po Laudu in Cosinu, ko je verskim svečanostim pripisal zelo pomembno vlogo, kar lahko vidimo v *Elements of Law*, kjer trdi, da je »olepšati [božje] čaščenje s sijajem in dragocenostmi« naraven izraz našega spoštovanja boga, in »okrasiti prostor njegovega čaščenja slabše kot naše lastne hiše [je očiten znak] prezira Božanskega Veličanstva.« (*EW*, 4.67)

ne sprejme take trditve, pač pa samovoljno poseže po Mojzesovem položaju kot zgledu: »kdorkoli v Krščanski Politični skupnosti zavzema mesto Mojzesa, je edini glasnik Boga in razlagalec njegovih Zapovedi« (Lev., pogl. 40, 327). Paradokso si prizadeva zagotoviti vrhovno versko oblast za kralja kot božjega namestnika, ki sledi Mojzesu in Kristusu, potem ko je že ugotovil, da je posebno božje kraljestvo odloženo v negotovo prihodnost. Krščanski kralji povsem očitno niso namestniki v istem smislu, kot sta bila Mojzes in Kristus kot neposredna glasnika Boga. Kajti kralji niso osebno povezani z Bogom, niti nimajo sposobnosti, da bi ga poosebljali; božanske odobritve so deležni le, ker njihov obstoj zahtevajo zakoni naravnega razuma. Hobbes razloge za to vzporednico utemeljuje z dvema obroboma argumentoma. Prvi je ta, da je pri božjih namestnikih v židovskem kraljestvu, čeprav so sodelovali pri božanski zaobljubi, njihova civilna oblast izvirala iz družbene zaobljube; drugi pa je ta, da so bila moralna navodila božanske zaobljube pravno zavezujoča le, če so bila razglašena za pozitivni zakon z močjo suverenove posvetne oblasti (Lev., pogl. 40).

Hobbes se v precejšnji meri nahaja v okvirih eksegetske tradicije, ko vzame kot pravzor odnose med cerkvijo in državo, kakršni so orisani v Svetem pismu. Vendar pa je sklicevanje na Staro zavezo in ne na Novo, glede na njegovo shemo preroške zgodovine neprimerno. Seveda ni želel dobesedno trditi, da so krščanski kralji kot vrhovni duhovniki nasledili Mojzesa in njegov rod kot predstavniki Boga Očeta. Z uporabo takšnih vzporednic pa je vplival tudi na samoumevnost zagovora kraljev kot naslednikov apostolov po vplivu Svetega Duha, ki ga je od njega zahtevala doslednost. Kot kaže, je to simptom temeljne neskladnosti Hobbesovega nauka o verski oblasti. Da bi bil dosleden, je moral priličiti kralje tistemu redu predstavnikov, ki ga sestavljajo apostoli in njihovi nasledniki, ki po Mojzesu in visokih svečenikih ter Kristusu »Predstavljajo [Boga] vse odtlej« (Lev., pogl. 42, 339). Pravzaprav si Hobbes skrbno prizadeva, da se pri utemeljevanju verske oblasti kraljev sploh ne bi skliceval na nauk o Trojici, pač pa se omejuje na njihovo obrambo s pomočjo naravnega prava in vzporednico s položajem Salomona v posebnem božjem kraljestvu. Krščanski kralji so, tako kot poganski, imeli pravico do najvišje cerkvene oblasti, nujne za mir in ohranjanje nacionalnih interesov, za katero jih vera v Kristusa ne more prikrajšati: »in zato so krščanski Kralji še vedno Vrhovni Duhovniki svojih ljudstev, in imajo pristojnost, da posvetijo župnike, ki jih želijo, da bi poučevali njihovo Cerkev« (ibid., 372). Tako kot Salomon imajo tudi krščanski kralji »ne le pravico cerkvene vladavine, pač pa tudi izvrševanja cerkvenih funkcij« (ibid., 377). Obredno polaganje rok, ki je označevalo prenos apostolske

oblasti, za pooblastitev suverena ni potrebno; njegove duhovniške oblasti so utemeljene na naravnem pravu:

»vsak suveren je, pred Krščanstvom, imel oblast Poučevanja in Posvečevanja Učiteljev; in zato je jim Krščanstvo ni dalo nobene nove Pravice, pač pa jih je zgolj usmerilo v smer poučevanja Resnice in v skladu s tem niso potrebovali nikakršnega Polaganja Rok (razen tistega, ki se opravi pri Krstu), da bi jih pooblastilo, da izvajajo katerikoli del Pastirskega Poslanstva, torej da Krstijo in Blagoslavlajo.« (*ibid.*)

Ali to predstavlja prelom v izpeljavi cerkvene oblasti? Zdi se, da ga. Na začetku 42. poglavja prenašanje cerkvene oblasti v apostolski cerkvi vsebuje nekakšno idejo apostolskega nasledstva, ki ga označuje polaganje rok; nauk o Trojici pa to zagovarja na teološki ravni. V nadaljevanju tega poglavja pa Hobbes ugotovi, da ta cerkvena oblast ni oblast v pravem pomenu besede, ter s to spremembo odpravi polaganje rok kot obred prenašanja ali podeljevanja oblasti, denaturalizira apostolsko nasledstvo in, kot se zdi, povzroči razpad svojega nauka o Trojici – ali pa vsaj poskrbi za izničenje njegovega praktičnega pomena. Torej, če apostolska cerkev predstavlja Boga v osebi Svetega Duha, pa nacionalna cerkev predstavlja Boga v osebi kralja. Razkorak med apostolsko cerkvijo in nacionalnimi cerkvami je povsem očiten. Hobbes pravi: »da je Bog, ki je vedno Eden in isti, Oseba, ki jo je Predstavljaj Mojzes; Oseba, ki jo Predstavljaj njegov Utešeni Sin v človeški podobi; in Oseba, ki so jo Predstavljali Apostoli. Kot ga Predstavljajo Apostoli, je Sveti Duh, prek katerega govorijo, Bog« (*ibid.*, 340). Nacionalna cerkev, pravi na drugem mestu, pa je »zdržba ljudi, ki izpovedujejo krščansko Veró, združena v osebi enega Suverena« (*Lev.*, pogl. 39, 321).

Nič kaj lahko ni razumeti, kaj Hobbes misli s »predstavitvijo v osebi Svetega Duha«, in dojeti, kako bi jo bilo mogoče prenašati. To je še poseben problem za avtorja *Leviathana*, ki četrti del knjige posveti temu, da pokaže, da so duhovi, duše in demoni nesmisel: »ti Prividi [*Idols*] razuma, ki nam predstavljajo Telesa, kjer jih ni, kot v Ogledalu, v Sanjah, ali pri budnem Neuravnovešenem razumu, so (kot je dejal Apostol na splošno o vseh Malikih [*Idols*]) nič; popolnoma Nič« (pogl. 34, 270). A medtem ko lahko zavrne angele, razen kot glasnike (in tu izpriča etimološko doslednost), ali pa v obliki prozornih in zračnih ali eteričnih teles, saj »ni nobenega besedila v tistem delu Stare zaveze, ki ga ima Anglikanska cerkev za kanonskega; iz katerega bi lahko sklepali, da obstaja, ali je bila ustvarjena, kakršnakoli trajna stvar (ki bi jo poznali pod imenom

Duha ali *Angela*), ki bi bila brez razsežnosti« (*ibid.*, 277), pa nikenski Nauk zahteva od njega, da veruje v Svetega Duha. Zato na dveh mestih prizna, da je Sveti Duh Božanstvo (*ibid.*, 279; pogl. 42, 340); pri tem se mora opirati na sveto-pisemske vire, saj ljudje nimajo nikakršne vednosti o Svetem Duhu osebno – kot jo imajo o Kristusu – niti neposredno prek njegovih del, saj Sveti Duh vedno deluje prek cerkve (*Lev.*, pogl. 44, 435). Hobbes precej dosledno poudarja, da polaganje rok v nekem smislu pomeni prenos osebe, to se pravi vloge, Svetega Duha. Na začetku 42. poglavja je videti, da je to razmerje vzročno in da se s tem obrednim dejanjem opravi prenos Svetega Duha: »to se je opravilo s Polaganjem rok na tiste, ki so bili posvečeni; to je izražalo darovanje Svetega Duha ali Duha Boga« (*Lev.*, pogl. 42, 339).

Pozneje v tem poglavju pa to trditev spremeni, saj ji doda ugotovitev, da polaganje rok ne podeli kadidatom Svetega Duha, »saj so ga v celoti deležni že preden so bili izbrani«, pač pa le opravi njihovo imenovanje na dolžnost Kristusega bogoslužja (*ibid.*, 376). Na drugem mestu pa omeni, da njihovo mašna posvetitev ne le ni vzrok sprejetja Svetega Duha, pač pa jih tudi ne pooblasti, kajti »čeprav sledijo pozivu Svetega Duha, pa jim njihov Poklic podeli in pooblasti njihovo Poslanstvo posebna Cerkev« določenega področja (*ibid.*, 364). Te spremembe so povsem v skladu s Hobbesovim namenom, da bi zmanjšal apostolsko oblast do te mere, da bi ta izginila: prepričan je, da moč mašnega posvečevanja ne pomeni nič več kot moč izbire ustreznih kandidatov za neko uradno opravilo. Če lahko zagotovi to, lahko odstrani poglobitveni ugovor kraljevemu izvajanju duhovniške oblasti. A kolikor mu uspe ohraniti neokrnjen svoj nauk vrhovne cerkvene oblasti kralja, pa s tem poruši svoj nauk o Trojici, ali vsaj resno spodkoplje njen pomen. Vendar pa Hobbesu nič od tega dvojega ne uspe povsem; rezultat je nekoherentnost, pač pa ustvari posvetitveno teologijo, ki je v temelju neskladna.

Hobbes želi rešiti nekaj od svojega nauka o Trojici, čeprav je to teoretsko skorajda nemogoče, in tako v protestantski tradiciji svojega časa vidi Sveti Duh kot varuha božjega poslanstva Besede. S tem, da osebo opredeli s pomočjo sposobnosti delovanja in osebno identiteto, ki jo izoblikuje vsota njenih dejanj, se Hobbes približa behavioristični teoriji dvajsetega stoletja in njenemu razumevanju vlog. Toda dejstvo, da je s temi pojmi opredelil božjo Trojico, se mora vsakomur zdeti nevarno blizu hereziji, kar je moral opaziti, saj je svoj nauk revidiral v dodatku k latinskemu *Leviathanu* (OL III, 563).²⁷ Bramhall je v

27. Opozoriti velja, da je obsežen dodatek k latinskemu *Leviathanu* (LW, 3.511-569) skoraj v

svojem delu »Catching of the Leviathan« to seveda opazil; in Hobbes je v svojem odgovoru »Answer to Bishop Bramhall«, ki je bil objavljen skupaj z delom »An Historical Narration Concerning Heresy«, tem ugovorom priznal določeno težo, čeprav seveda ni sprejel obtožb, ki jih je nanj naslovil Bramhall.

»Priznam, da gre za napako v logični izpeljavi, ki pa je vendarle njegova Svetost ni opazila, ne pa za brezboštvo. Vse, čemur ugovarja, je to, da iz tega sledi, da obstaja toliko oseb kralja, kolikor je malih državnih uradnikov v njegovem kraljestvu. In toliko jih tudi je, saj ga drugače ni mogoče ubogati. Vendar pa nikoli nisem trdil, da imata nek kralj in vsaka od njegovih oseb isto substanco. Napaka, ki sem jo tu napravil, a je nisem opazil, je naslednja: moral bi dokazati, da ni protislovno, kot menijo Lukijan in poganski posmehljivci, trditi o Bogu, da je bil eden in trije. Vidim, da bi v tem pogledu mojemu namenu dobro služila resnična definicija besede *oseba*; Bog je, v svoji lastni osebi, tako ustvaril svet, kot tudi ustanovil cerkev v Izraelu, pri čemer se je poslužil Mojzeseve pomoči; isti Bog, v osebi svojega Boga Sina in človeka, je odrešil taisti svet, in taisto cerkev; isti Bog, v osebi Svetega Duha, je posvetil to cerkev in vse verujoče ljudi na svetu. Ali ni to jasen dokaz, da ni nikakršnega protislovja v trditvi, da Bog sestavljajo tri osebe in ena substanca? In ali cerkev ne razlikuje teh oseb na enak način? ... Njegova Svetost vse doslej ni ujela ničesar. Jaz sam sem se ujel oziroma zapletel, saj sem namesto *poslušujoč se Mojzeseve pomoči*, rekel: v osebi Mojzesa. A te napake nisem opazil prej kot takrat, ko sem jo tudi nič manj javno, kot je bila zagrešena, popravil, namreč v svojem *Leviathanu*, prenešenem v latinščino.« (EW, IV 4.315-317)

Hobbes se uspe izogniti eni pasti le tako, da se hkrati ujame v drugo. Opustil je trditev, da »oseba Mojzesa« predstavlja model za kralje kot utelešenja Svetega Duha, in jo nadomestil z izrazom »z Mojzesevo pomočjo«. Gotovo si je težko zamisliti Karla II. kot člana Trojice, kar je trditev, ki bi jo od Hobbesa, strogo gledano, lahko pričakovali.²⁸ Toda ali ni s to odpovedjo izgubil preveč? Kot kaže, se pomen »cerkve« s tem vrne na svojo značilno uporabo, pri kateri označuje »skupnost verujočih«. Naj bo kakorkoli že, Hobbes zavrne možnost, da bi

celoti posvečen nikenjskemu Nauku (pogl. 1); zavrnitvi obtožb o herezi in ateizmu, ki jih je bil deležen Hobbes s strani (večinoma) neimenovanih virov, posameznim podrobnejšim razlagam Biblije in popravkom njegove nauka o Trojici (pogl. 2 in 3).

28. Dejansko je bila seveda tretja oseba Trojice vedno problematična, saj je Svetega Duha komajda mogoče imeti za osebo, ne glede na to, kako naprezamo svojo domišljijo, pa tudi zato, ker se je razprava o pojmu *homoousion* bolj precej podrobneje ukvarjala s prvima dvema osebama Trojice, kot pa s tretjo. Hobbes se je tu problemu izmaknil z modelom Mojzesa.

zanikal uporabnost svojega pojma »poosebljenja« pri razreševanju tehničnih problemov nauka o Trojici, saj posveti večino svojega spisa »Answer to Bishop Bramhall«, prav tako pa tudi njegovega nadaljevanja »Narration Concerning Heresy«, prav tem vprašanjem.

V. KRALJESTVO MRAKA

Sklepno poglavje *Leviathana* z naslovom »O Kraljestvu Mraka«, je podrobna satira o prizadevanjih različnih cerkva, ki si lastijo božansko luč. *Historia Ecclesiastica*, vrstica 9 (OL V, 350) grmi proti »fanatikom, novim lučem našega časa«, to temo povzema tudi njegov sodobnik John Ferriby, ki je v delu *The Lawfull Preacher: or short discourse: proving that they only ought to preach who are ordained ministers*,²⁹ zatrdil, da »mnoge od naših novih luči niso nič drugega kot stari mrak.« V Posvetilu *Leviathana*, ki je posvečeno bratu Sidneya Godolphina, Francisu, Hobbes opiše stanje v Angliji kot stanje v deželi, »prepolni tistih, ki se na eni strani borijo za preveliko svobodo in na drugi za preveč oblasti.« Tisti, ki zahtevajo preveč svobode, so lahko razpoznavni kot *independenti* in antinomijci, ki so se nahajali še dlje na protestantski levici in so bili prepričani, da so svobodni ter zavezani le Božji Besedi. Tisti, ki zahtevajo preveč oblasti, pa so papisti in laudijci, ki so zagovarjali oblastne pristojnosti, utemeljene na božanskem pravu [*jure divino*]. Za obe strani, levo in desno, pa je rečeno, da pripadata kraljestvu mraka: kajti čeprav je »Najmračnejši del Satanovega kraljestva tisti, v katerem ni Božje Cerkve; to se pravi, med tistimi, ki ne verujejo v Jezusa Kristusa ... pa ne moremo reči, da zato Cerkev uživa ... vso svetlobo (*Lev.*, pogl. 44, 418).

Prav zato, ker so prezbiterijanci in papisti zanikali oblast vladarja kot božjega namestnika, je bila Anglija pahnjena v državljansko vojno, ki pomeni prerivanje in tavanje v temi (*ibid.*). Puritanci so zanikali načelo »čigar ozemlje, tistega tudi vera« [*cuius regio eius religio*] s prav tako jedkimi in žaljivimi argumenti kot papisti.³⁰ Prav zato je Milton z protiklerikalno vnemo zatrdil, da so »Novi

29. 1653, sig. B3b, navedeno v Sommerville (1992), str. 199.

30. Eden od najbolj slikovitih napadov na načelo *čigar ozemlje, tistega tudi vera* [*cuius regio eius religio*], v imenu katerega je bila proglašena vrhovna oblast Henrika VIII. v cerkvenih zadevah, je bil napad kalvinista Anthonyja Gilbyja. Revoluciji, ki je Henrika napravila za božjega vladarja, je očital naslednje:

Prezbiterijanci le stari pridigarji z veliko začetnico»,³¹ Jurij I. pa je zatrjeval, da »jezuiti niso nič drugega kot puritanski papisti«. ³² Hobbes je proti papistom uporabil najtežje topništvo. Oblast rimokatoliške cerkve je namreč predstavljala neposredno in dejansko uveljavljeno grožnjo sistemu oblasti, ki ga je Hobbes zagovarjal v *Leviathanu*. Papeštvo je pomenilo dvojnega tekmeca zunanje suverene oblasti in vseobsegajoče religije, utemeljene na trdnem filozofskem sistemu. Hobbesova obtožba rimokatoliške cerkve ima tri dele. Papiste obtoži napačnega razlaganja Svetega pisma, razširjanja grške filozofije in poganske demonologije ter ohranjanja poganskih posvetnih tradicij in običajev. Ker je že pokazal, da so Bellarmine in zagovorniki papeža narobe razlagali Sveto pismo, da bi lahko podprli svojo zahtevo po nadvladi rimskega škofa, se Hobbes zdaj potruži pokazati, da je za njihovo napačno branje kriv napačen filozofski nazor. Zgradba, ki so jo izoblikovali teologiji, je kljub navidezni svetopisemskosti v resnici posledica podleganja magičnemu Aristotelovemu vplivu in temelji na nauku o bistvih.

Hobbes poseže po tradiciji sedemnajstega stoletja, ki papeža prikazuje kot antikrista, čeprav se ji v bistvu ne pridružuje (*Lev.*, pogl. 42, 382). Izreče dve izjemno ostri obtožbi: prva zatrjuje, da srednjeveška teologija, ki podpira papeške politične teorije, ni (v luči Hobbesove znanosti) nič več kot demonologija, druga pa trdi, da organizacijska zgradba rimokatoliške cerkve predstavlja kraljestvo duhov, ki mu načeluje papež, ki sedi okronan na grobu izginulega Rimskega cesarstva (*Leviathan*, pogl. 47, 480). Hobbes trdi, da se filozofija ukvarja s povzročenimi stvarmi. Torej ne sodi v njeno pristojnost, da bi se ukvarjala z naravo Boga, nepovzročenega Vzroka, ali pa s skrivnostmi vere – kakršen je čudež nesmrtnosti izvoljenih –, ki jim ni mogoče določiti nobenega človeškega vzroka. Kristjani torej ne morejo zagotovo vedeti o naravi Boga nič več kot to, da On obstaja, in o krščanskih skrivnostih nič več od tega, o čemer jih Sveto pismo prepričuje, naj verujejo. V svoji razpravi z Descartesom Hobbes zatrjuje, da Boga »ne spoznamo s pomočjo ideje, pač pa s pomočjo

»Tako v času tega tirana in razuzdane pošasti ni prišlo do nikakršne reformacije, pač pa do deformacija ali izkrivljenja. Ta nadlega se je zagotovo ukvarjala predvsem z brskanjem po zemlji in valjanjem po blatu, skupaj z vsemi svojimi svinjami, ki so mu sledile ... To pošastno nadlogo je zaradi vsega tega mogoče imenovati glavarja Cerkve le z bolečino izdaje in verolomstva v srcu, saj je zasedel mesto Kristusa, našega edinega Voditelja, ki mu edinemu pripada ta naslov. Zato v tem oziru, O Anglija, nisi nič boljša kot Papeški antikrist.« (navedeno v C. McIlwain [1918], str. xvii-xviii)

31. Milton, *On the New Forces of Conscience under the Long Parliament*.

32. Navedeno v McIlwain [1918], str. xxvii.

razumskega razmišljanja» (AT VII, 185; CSM II, 130); vendar pa v *Meditacijah* ni mogoče najti dokaza o obstoju stvarnika (AT VII, 187; CSM II, 132). Takšno teistično stališče je bilo skladno s Hobbesovo sovražnostjo do aristotelizma in novoplatonizma, ki se je izražala v njegovi zavrnitvi nauka o bistvih v razpravi z Descartesom in v četrti knjigi *Leviathana*, *Kraljestvu Mraka*, v poglavju z naslovom »O Mraku, ki izvira iz Jalove Filozofije in Bajeslovnih Tradicij«.

V nekaterih stvareh je Hobbes podpiral k Rimu nagibajoče se laudijce nasproti puritanskim prezbiterijancem, na primer glede vprašanja obrednih slovesnosti (EW IV.67).³³ Vendar pa je mogoče utemeljeno sklepati tudi, da je nasprotoval celotnemu novoplatonističnemu gibanju, ki je bilo razširjeno v določenih krogih anglikancev, med katerimi so nekateri, vključno z njegovim prijateljem Seldenom, podlegli vplivu antične modrosti Egipčanov in vzhodnjaških verstev. Zdi pa se, da bi Hobbesov napad na nauk o bistvih in demonologijo mračnega kraljestva lahko imel tudi druge, ne le rimske tarče. Sam je kazal presenetljivo zanimanje za tisto, kar je imenoval »nesmiselno mnenje Drugoverstva [Gentilisme]« ali poganskih verovanj (*Lev.*, pogl. 12, 79). Na temelju spoznanja, da je strah poglavitni temelj religij, tako kot tudi države, je Hobbes orisal podobo primitivnih religij in njihove sposobnosti izrabljanja strahu. Njegovi glavna vira sta bila Herodot, ki ga sicer ne omenja, in Diodorus Siculus, ki ga v prvih vrsticah dela *De Homine* (OL II, 1) poveljuje kot najmodrejšega in najbolj zasluženega slavljenega antičnega zgodovinarja izvorov človeške vrste.³⁴ Hobbes se najverjetneje opira na Diodora, ko (v *Leviathanu*, pogl. 12) poda prikaz nastanka Egipta, ki se začneja z velikim bogom kaosa in je prepoln zvezdnih in sončnih bogov, krokodiljih in ptičjih bogov, božanskih telet, psov, kač, čebul in pora (*Lev.*, pogl. 12, 79). Čeprav se teme loteva z značilno posmehljivostjo in pomeša med sabo ustrezajoča si božanstva iz grške in rimske mitologije – grški »daemon«, rimski »genius« in »lares« –

33. Kot me je opozoril Johann Sommerville, pa morda kljub vsemu ne bi smeli pripisovati pretiranega pomena tem Hobbesovim pripombam v *Elements of Law* (1640), delu, ki je bilo posvečeno Newcastleu in katerega namen je bil, »bo predstavljeno tistim, ki jih obravnavana tema najneposredneje zadeva« (EW, 4, str. ii), namreč Karlu I., visokemu cerkvenemu dostojanstveniku, ki je prav tako ljubil obredne slovesnosti. V 31. poglavju *Leviathana*, na primer, kjer prav tako govori o istem razlikovanju med notranjimi in zunanji znaki čaščenja, ni najti nobenega omenjanja obsežnih obrednih slovesnosti razen blagoglasnih pesnitev in glasbe.

34. To hvalo ponovi tudi drugje, na primer v *Behemothu* (EW, 6, str. 278-281), *Decameron Physiologicum* (EW, 7, str. 73-74) in delu *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hodiernae I. Wallisii* (LW, 4, str. 3-4).

pa ta prikaz, tako kot tudi številni drugi v njegovih različnih delih,³⁵ dokazuje njegovo natančno poznavanje virov. Če upoštevamo, da je Hobbes opredelil herezijo kot zasebno mnenje, temelječe na filozofiranju, lahko tu opazimo, da »drugoverstvo« predstavlja kot obliko herezije (*ibid.*).

Leviathanovo 12. poglavje z naslovom »O Religiji« je posvečeno »drugoverstvu« [»gentilism«], čeprav ta pojem pogosteje povezujemo z Johnom Seldenom, njegovim prijateljem, ki je Hobbesu vseskozi ostal zvest in mu je ob svoji smrti celo zapustil manjšo zapuščino (*Aub.* I.337, 369), z Johnom Tolandom (1696), ki mu je Aubrey pokazal svoja lastna dela o tej temi, in s samim Aubreyem.³⁶ Tu Hobbes poda precej izčrpen spisek določenih značilnosti poganjskih religij, ki jih je katolištvo prevzelo in ohranilo: čaščenje kipov in določena verovanja v moč božjega utelešenja, tako da bi ljudje, ki bi »mislili, da so bogovi, za katerih predstavitev so bili ti izdelani, resnično prisotni in na nek način bivajo v njih, toliko močnejše ohranjali svoj strah pred njimi« (*Lev.*, pogl. 12, 80-81). Vendar pa se Hobbes ne zanima le za primitivne religije, pač pa izrazi tudi svojo naklonjenost do »Neodvisnosti Primitivnih ali Prvotnih Kristjanov«, prav zaradi svobode zasebnega verovanja, ki je v njej dovoljena. Duhovniki so odločno napadli to svobodo in ji nadeli omejujoče vezi, ki jih je zdaj potrebno sistematično razvezati ali odstraniti (*Lev.*, pogl. 47, 478-479).

Zakaj naj bi nekdo, ki se ukvarja s herezijo, ki jo opredeljuje kot zasebno mnenje, ki se zoperstavlja nauku, ki ga je uzakonila javna oseba, kazal tako podrobno zanimanje za heterodoksijo ali drugoverstvo? Hobbesova religiozna prepričanja dokončno ostajajo skrivnost, kot so bila najbrž tudi mišljena; zasebni pogledi nekoga, ki se želi na zunaj prilagoditi tistemu, kar njegova cerkev

35. Druge prikaze religij antičnih Egipčanov, Kaldeancev, Asirijcev, Irancev in Indijcev je mogoče najti v *Historia Ecclesiastica*, vrstice 50-350 in v *Behemothu* (*EW*, 4, str. 277-282).

36. »Drugoverstvo« [»gentilism«], o katerem razpravlja Hobbes v tem delu in v delu »Narration on Heresy« kot o antični dediščini, prek katere so grški filozofi vplivali na krščanstvo, je opisano v 500 vrsticah latinskih verzov v *Ecclesiastical History*. Ko Hobbes v *Leviathanu* (1991 izd., str. 79) omenja »nesmiselna mnenja drugoverstva« ali poganjskih verovanj, natanko v povezavi s svojim razpravljanjem o primitivnih religijah antičnega Egipta in Mezopotamije, ni prvi, ki se ukvarja s tem vprašanjem. *OED* (1989 izd., 6, str. 449) navaja prve pisne omembe tega pojma, ki pomeni »barbarstvo, poganstvo, barbarsko verovanje ali običaj« [»Heathenism, paganism, a heathen belief or practice«], in se občasno pojavlja »kot nasprotje *Judovstva*«. John Selden (1617 izd.), Gerard Vossius (1668 izd.) in Edward Herbert (1663) so vsi napisali dela o drugoverstvu, v to skupino pa se uvršča celo Aubreyev spisek poganjskih verskih običajev, »starih običajev in pravljic starih ženic«, objavljen pod naslovom *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (Aubrey, 1972 izd., Predgovor, str. 132 in 133-304).

zahteva od njega, in se s tem izogniti krivoverstvu ali hereziji, medtem ko ohranja intelektualno neodvisnost. Vendar pa Hobbesov posebni verski nauk spremlja tveganje, da se on in njegovi zagovorniki nikoli ne bodo mogli izogniti sumničenjem in očitkom o neiskrenosti. Njegova pripravljenost, da verjame, karkoli od njega zahteva suveren, diši po hereziji v povsem vsakdanjem pomenu, kljub obsežni razlagi Biblije, ki je namenjena dokazovanju njegove pravovernosti. Nedvomno se je tega tudi sam zavedal, ko je pisal zadnje vrstice *Leviathana* in izražal upanje, da »si ne morem misliti, da bi v tem času doživela obsodbo, ali s strani Javnega Razsodnika Nauka, ali kogarkoli, ki si prizadeva za ohranitev Javnega Miru.« Ko izrazi namen, da se bo vrnil k znanosti, nadaljuje: »Upam, da bo njena Novost sprejeta z vsaj tolikšnim zadovoljstvom, kot je Nauk o tem Umetnem Telesu vzbujal ogorčenja« (*Lev.*, Rev & Concl., 491).

Prevedel Gorazd Korošec

Bibliografija:

- Abbott, George, 1640, *The Whole Booke of Iob Paraphrased, or Made easie for any to understand*, natisnil Edward Griffin za Henryja Overtona, London. (STC 41)
- Aubrey, John, 1898, »*Brief Lives*«, chiefly of *Contemporaries, set down by John Aubrey between the Years 1669 & 1696*, (citirano kot Aub.), na osnovi avtorjevega rokopisa uredil Andrew Clark, 2 zv., The Clarendon Press, Oxford.
- Aubrey, John, izdaja iz leta 1972, *Remaines of Gentilisme and Judaisme*, v: John Buchanan-Brown, ur., John Aubrey, *Three Prose Works*, Centaur Press, Fontwell, Sussex.
- Beza, Theodore, 1589 (?), *Job Expovnded by Theodore Beza, partly in manner of a Commentary, partly in manner of a Paraphrase*, zvesto prevedeno iz latinščine v angleščino, natisnil John Legatt, natisnjeno za University of Cambridge. (STC 2020)
- Bible, 1611, avtorizirana izdaja iz leta 1911, ponatis izdaje iz leta 1611, Oxford University Press, Oxford.
- Bramhall, John, 1658, *Castigations of Mr. Hobbes his last animadversions, in the case concerning liberty and universal necessity. With an appendix concerning the catching of LEVIATHAN, or the Great Whale*, natisnil E. T. za Johna Crooka, London. (STC B4215)
- Broughton, Hugh, 1606, *The Lamentations of Ieremy, translated with great care of his Hebrew Elegancie, and oratiou speeches: wherin his sixfold Alphabet Stirreth*

- all to attention of God's Ordered Providence in Kingdomes confusion. (ni paginacije, zvezano skupaj z Broughton 1610)
- 1610, *Iob. To the King. A Colon-Agrippina Studie of one moneth, for the metrical translation. But of Many Yeres, for Ebrew Difficulties. Part 2 is Iob. Brought on to familiar dialogue and paraphrase for easier entendement*, (n.p.) (STC 3868)
- Brown, Keith C., 1962, »Hobbes' Grounds for Belief in a Deity«, *Philosophy* 37, str. 336-344.
- Calvin, John, 1584, *Sermons of Maister John Calvin, vpon the Booke of Iob*, angl. prev. Arthur Golding, George Bishop, London. (STC 4447)
- 1609, *A Commentary vpon the Prophecie of Isaiah*, angl. prevod iz francoščine ... C. C., natisnil Felix Kyngston za Williama Cottona. (STC 4396)
- Clive, Megan, 1978, »Hobbes parmi les mouvements religieux de son temps«, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 62, str. 41-59.
- Clüver, Johann (Cluverius Johannis), 1645, *Historiam Totius Mundi. Epitome a prima rerum Origine usque ad annorum Christi MDCXXX*, Leiden.
- Clüver, Philip (Cluverius Philip), 1657, *An Introduction to Geography both Ancient andf Modern, comprised in Sixe Books*, Leonard Lichfield, Oxford.
- Coady, C. A. J., 1986, »The Socinian Connection – Further Thoughts on the Religion of Hobbes«, *Religious Studies* 22, str. 277-280.
- Cocquius, Gisbertus, 1680, *Hobbesianismi Anatome, Oua innumeris Assertionibus ex Tractatibus de Homine, Cive, Leviathan Juxta seriem locorum Theologiae Christiane Philosophi illius a Religione Christiana Apostasia demonstratur, & refutatur*, Franciscum Halma, Utrecht.
- Damrosch, Leopold Jr., 1979, »Hobbes as Reformation Theologian: Implications of the Freewill Controversy«, *Journal of the History of Ideas* 40, str. 339-352.
- Descartes, René, izdaja iz leta 1934, *The Philosophical Works of Descartes*, ur. Elizabeth S. Haldane in G. R. T. Ross, 2 zv., Cambridge University Press, Cambridge.
- Eisenach, Eldon J., 1982, »Hobbes on Church, State and Religion«, *History of Political Thought* 3, str. 215-243.
- Farr, James, 1990, »Atomes of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical Interpretation«, v: Mary Dietz, ur., *Thomas Hobbes and Political Theory*, University of Kansas Press, Lawrence.
- Geach, Peter T., 1981, »The Religion of Thomas Hobbes«, *Religious Studies* 17, str. 549-558.
- Glover, Willis B., 1965, »God and Thomas Hobbes«, v: Keith C. Brown, ur., *Hobbes Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halliday, R. J., Timothy Kenyon in Andrew Reeve, 1983, »Hobbes's Belief in God«, *Political Studies* 31, str. 418-433.

- Hepburn, R. W., 1972, »Hobbes on the Knowledge of God«, v: M. Cranston in R. S. Peters, ur., *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, N.Y.
- Herbert, Edward, izdaja iz leta 1705, *The Ancient Religion of the Gentiles and Causes of Errors Considered*, za Johna Nutta, London (angleški prevod dela *De religione gentilis, errorumque apud eos causis*, Typus Blaeviorum, Amstelaedami 1663.)
- Hill, Christopher, 1971, *Antichrist in Seventeenth Century England*, Oxford University Press, Oxford.
- Hobbes, Thomas, 1688 izd., *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata*, ur. s predgovorom Thomas Rymer, London.
- 1722, *A True Ecclesiastical History from Moses to the time of Martin Luther, in Verse* (angleška priredba dela *Historia ecclesiastica*), E. Curll, London.
- 1839-45 izd., *The English Works of Thomas Hobbes*, ur. Sir William Molesworth (11 zv., citirano kot EW); *Thomas Hobbes ... Opera Philosophica quae Latine scripsit omnia*, ur. Sir William Molesworth (5 zv., citirano kot LW), J. Bohn, London.
- 1969 izd., *The Elements of Law Natural and Politic*, ur. Ferdinand Tönnies (1889); ponovna izdaja z novim uvodom M. M. Goldsmitha.
- 1976 izd., *Thomas White's 'De Mundo' Examined*, prev. Harold Whitmore Jones, Bradford University Press, Bradford.
- 1983 izd., *De Cive, The Latin Version; De Cive, The English Version*, ur. Howard Warrender, The Clarendon Press, Oxford.
- 1990, *Behemoth or the Long Parliament*, ur. Ferdinand Tönnies; ponovna izdaja z uvodom Stephena Holmesa, Chicago University Press, Chicago.
- Hood, F. C., 1964, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, The Clarendon Press, Oxford.
- Johnson, Paul J., 1974, »Hobbes's Anglican doctrine of Salvation«, v: Ralph Ross, Herbert W. Schneider in Theodore Waldman, ur., *Thomas Hobbes in His Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Johnston, David, 1989, »Hobbes' Mortalism«, *History of Political Thought* 10, 4, str. 647-663.
- Lagarde, George de, 1956, *La Naissance de l'Esprit Laique au Declin du Moyen Age*, 5 zv., Louvain.
- Letwin, Shirley Robin, 1976, »Hobbes and Christianity«, *Daedalus* 105, str. 1-21.
- Lloyd, S. A., 1992, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Luther, Martin, 1956 izd., *The Reformation Writings of Martin Luther*, prev. iz temeljne weimarske izdaje Bertram Lee Wolf, 2 zv., Lutterworth Press, London.
- McIlwain, C. H., 1918, *The Political Works of James I*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Marshall, John, 1985, »The Ecclesiology of the Latitude-men, 1660-1689: Stillingfleet, Tillotson and 'Hobbism'«, *Journal of Ecclesiastical History* 36, 3, str. 407-427.
- Marsilius of Padua, 1956 izd., *The Defender of the Peace (Defensor Pacis)*, prev. Alan Gewirth, Columbia University Press, New York.
- Martinich, A. P., 1992, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Milner, Benjamin, 1988, »Hobbes on Religion«, *Political Theory* 16, str. 400-425.
- Minz, Samuel I., 1962, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oakley, Francis, 1983, »Legitimation by Consent: the Question of the Medieval Roots«, *Viator* 14, str. 303-335.
- 1984, *Omnipotence, Covenants and Order*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y.
- Oecolampadius, Jean, 1562, *Exposition de M. Jean de Oecolompade svr le Livre de Job*, Traduit de Latin en Français, Edition premiere, Vincent Bres, Ženeva. (Wing 218-628q)
- Pacchi, Arrigo, 1988, »Hobbes and the Problem of God«, v: G. A. J. Rogers in Alan Ryan, ur., *Perspectives on Thomas Hobbes*, The Clarendon Press, Oxford.
- 1989, »Leviathan and Spinoza's *Tractatus* on Revelation«, *History of European Ideas* 4, str. 577-593.
- Packer, John W., 1969, *The Transformation of Anglicanism 1643-1660 with Special Reference to Henry Hammond*, Manchester University Press, Manchester.
- Pocock, J. G. A., 1973, »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«, v: Pocock, *Politics, Language and Time*, Methuen, London.
- Rogow, Arnold A., 1986, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*, W. W. Norton, New York.
- Rousseau, J.-J., 1978 izd., *The Social Contract*, prev. Richard W. Crosby, King's Court Communications, Brunswick, Ohio.
- Ryan, Alan, »Hobbes, Toleration and the Inner Life«, v: David Miller in Larry Siedentop, ur., *The Nature of Political Theory*, The Clarendon Press, Oxford.
- Sarasohn, Lisa, 1985, »Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World View«, *Journal of the History of Ideas* 46, str. 363-380.
- Scargill, Daniel, 1669, »The Recantation of Daniel Scargill Publicly made before the University of Cambridge in Great St. Maries, July 25. 1669«, A. Maxwel, London.
- Schaffer, Simon, 1988, »Wallification: Thomas Hobbes on School Divinity and Experimental Pneumatics«, *Studies in History and Philosophy of Science* 19, str. 275-298.

- Schneider, Herbert W., 1974, »The Piety of Hobbes«, v: Ralph Ross, Herbert W. Schneider in Theodore Waldman, ur., *Thomas Hobbes in His Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schwartz, Joel, 1985, »Hobbes and the Two Kingdoms of God«, *Polity* 18, 1, str. 7-24.
- Selden, John, 1617, *De dis syriis*, popravljena in dopolnjena izdaja 1629.
- Shulman, George, 1988, »Hobbes, Puritans and Promethean Politics«, *Political Theory* 16, str. 426-443.
- Skinner, Quentin, 1966, »Thomas Hobbes and His Disciples in France and England«, *Comparative Studies in Society and History* 8, str. 153-167.
- 1990a, »Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty«, *Transactions of the Royal Historical Society* 40, str. 121-151.
- 1990b, »Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality«, *Proceedings of the British Academy* 76, str. 1-61.
- Sommerville, Johann P., 1982, »From Suarez to Filmer: A Reappraisal«, *Historical Journal* 25, str. 525-540.
- 1986, *Politics and Ideology in England, 1603-40*, Longman, London.
- 1992, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Context*, Macmillan, London.
- Spenser, Edmund, 1932 izd., *The Faerie Queene*, 5 zv., v: Edwin Greenlaw in dr., ur., Works, različni ur., Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Springborg, Patricia, 1975, »Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority«, *Political Theory* 3, 3, str. 289-303.
- 1976, »Leviathan, the Christian Commonwealth Incorporated«, *Political Studies* 24, 2, str. 171-183.
- 1994, »Hobbes, Heresy and the *Historia ecclesiastica*«, *Journal of the History of Ideas* 55, 4, str. 553-571.
- 1995a, »Hobbes' Biblical Beasts: *Leviathan* and *Behemoth*«, *Political Theory* 23, 2, str. 353-375.
- 1995b, »Thomas Hobbes and Cardinal Bell armene: *Leviathan* and 'The Ghost of the Roman Empire'«, *History of Political Thought* 16, 4, zima 1995.
- 1996, »Writing to Redundancy, Hobbes and Cluevecius«, *Historical Journal*, junij 1996.
- Springborg, Patricia in Patricia Harris Stäblein, 1998 pred izidom, *Hobbes's Historia Ecclelenasteen, A Critical Edition*, Voltaire Society, Pariz.
- pred izidom, »Leviathan. Mythic History and National Historiography«, v: Donald Kelley in David Harris Sachs, ur., *Philosophy, Rhetoric and the Historical Imagination in Early Modern Britain*, Woodrow Wilson Center, Washington D. C.
- Strong, Tracy B., 1993, »How to Write Scripture: Words, Writing and Authority in Thomas Hobbes«,
- Sutherland, Stewart, 1974, »God and Religion in *Leviathan*«, *Journal of Theological Studies* 25, str. 373-380.

Marie-Hélène Brousse

GON¹

I

Rada bi pričela s prvim poglavjem *Seminarja XI*, ki ima naslov »Izobčenje« in v katerem Lacan postavi dve vprašanji: Kaj so temelji psihoanalize? Kaj psihoanalizo utemeljuje kot prakso? To se mi zdi primeren način predstavitve gonov, kajti vprašanje, ki izhaja iz tega teksta, je, zakaj Lacan pričenja prav s temi štirimi koncepti, ki jih je izbral, in ne z drugimi. Zakaj je izbral gone in ne, na primer, želje? Kaj je pri gonih bolj temeljnega kot pri želji?

Na to vprašanje bom poskušala odgovoriti. Veliko možnih odgovorov je, sama pa mislim, da je prvi izmed njih povezan s takratnim problemom v Lacanovem poučevanju, na kar namiguje prav naslov poglavja »Izobčenje«. Gre namreč za Lacanov položaj znotraj psihoanalitičnega gibanja v 1964. letu, kajti Lacan poveže problem tega, kaj je temeljno v psihoanalizi, s problemom šolanja [training] analitikov. Lacan v nekem pomenu razdeluje štiri temeljne koncepte iz perspektive šolanja analitikov: kaj se je potrebno naučiti v didaktični analizi [training analysis] in kaj je temeljno za prenos psihoanalize?

Ko Lacan v tem prvem poglavju govori o šolanju analitikov, poudari vprašanje ciljev, meja in učinkov le-tega. Zaradi tega sem ta tekst povezala z drugim tekstom, ki je bil spisan istega leta, s tekstom, ki je danes za nas in za psihoanalizo nasploh zelo pomemben, ustanovitvenim tekstom Lacanove šole psihoanalize, *École freudienne*. Junija 1964 je Lacan objavil tisto, kar je poimenoval »Ustanovitveni akt«² svoje šole. V seminarju o štirih temeljnih konceptih psihoanalize in v Lacanovi psihoanalitični poti gre, na nek način, za isti problem – Lacana skrbi prihodnost psihoanalize.

Ta dva teksta lahko povežemo im menim, da je pomembno, da v terminih te poglavitne usmeritve in Lacanove zaskrbljenosti glede prihodnosti psihoanalize postavimo gon za temeljni koncept. »Ustanovitveni akt« junija 1964 je

1. Pričujoča avtoričina prispevka (*Gon (I)* in *Gon (II)*) sta prevedena iz: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ur.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1995, str. 99-117.
2. V *Television*, Norton, New York 1990, str. 97-106.

na nek način odgovor prihodnosti psihoanalize. Nekateri izmed nas v Parizu smo o njem nedavno razmišljali, kajti *École de la Cause freudienne* je stara deset let. To je pravšnji trenutek tako za vnaprejšnji kot za vnažajšnji premislek. Razmišljamo o tem, kaj smo naredili s šolo, ki nam jo je Lacan zapustil, in o tem, kaj bi radi naredili z njo v prihodnosti. Gre za iste vrste problem, kot ga je izpostavil Lacan. S sklicevanjem na »Ustanovitveni akt« lahko vidimo, da gre za natanko isti tip spraševanja, saj gre za vprašanje nekogaršnje države.

Kaj je institucija, psihoanalitična institucija, če vemo, da je bil Lacanov proti-model tisto, kar je postalo Mednarodno psihoanalitično združenje (International Psychoanalytical Association (IPA))? Kakšno vrsto psihoanalitične institucije si želimo? Kakšni so cilji in meje psihoanalitične institucije? Lacan je predlagal »šolo« kot nasprotje, kot odgovor psihoanalitični instituciji. Ne institucijo, temveč šolo. Zakaj?

Drugič, izraz »šolanje«. Kako naj umestimo šolanje analitika v njegovi didaktični analizi v nasprotju z običajno analizo? Kakšna je razlika med njima? Kaj povzroči, da končni rezultat analize proizvede analitika? Kako to, da analiza proizvede analitika, ko pa ljudje celo takrat, ko trdijo, da vstopajo v analizo zato, da bi postali analitiki, običajno vanjo vstopajo iz drugih razlogov?

Tretji termin je »poučevanje« ali »prenos« psihoanalize. V »Ustanovitvenem aktu« Lacan govori o šoli, delu in šolanju ter nato vpelje drug termin, *contrôle*. S tem terminom³ vpelje nekaj novega. Glavna obveza šole je *contrôle*. Obstaja notranja in zunanja *contrôle*. Lacan pravi, da »gre za vnažajšnjo osvojitve freudovskega polja«. Šola naj bi skrbela za šolanje in *contrôle*. Toda didaktična analiza se dogaja izven področja šole. Kaj to pomeni? To pomeni, da lahko izberete didaktično ali nedediktčno analizo in šele *konec* vaše analize bo odločil, za katero analizo je šlo. Če bo vaša analiza proizvedla analitika, ki ga potrdi vaša *contrôle* v šoli, potem je šlo za didaktično analizo. Toda to veste šele po izvršenem dejanju. Zaradi tega Lacan poudari dejstvo, da ni analitika brez didaktične analize, čeprav šola didaktične analize ne nadzira *direktno*. Didaktična analiza je hkrati zunanja in notranja, z gledišča njenega rezultata je notranja, z institucionalnega gledišča pa zunanja.

Kaj je poučevanje? V »Ustanovitvenem aktu« je zelo natančno definirano. To poučevanje ni ekvivalentno poučevanju na šolah ali univerzah. Ne gre za poučevanje diskurza univerze ali diskurza gospodarja. Gre za posebno obliko

3. Francoski termin *contrôle* ima v francoščini veliko pomenov, ki pomenijo verifikacijo, nadzorstvo, vodenje, kontrolo, preverjanje itn.

poučevanja, ki je istočasno iznajdevanje. Imamo Freudove iznajdbe, Lacanove iznajdbe in iznajdbe osebe x. Iznajdbe osebe x so možne, če se lahko opremo, in videti je, da se lahko, na Freudovo in Lacanovo poučevanje. Iz mnogih razlogov se je Lacan leta 1964 zelo zavedal pomembnosti svojega poučevanja. Zavrnitev Lacanovega poučevanja s strani IPA je zgolj poudarila pomembnost le-tega. In ker so mnogi uporabljali Lacanove koncepte (pogosto brez omembe, da gre za njegove koncepte), je Lacan vedel, da ima njegovo poučevanje vpliv na psihoanalitsko skupnost.

Lacan je predlagal tudi »prehod«. Gre za proces, ki ga je predlagal analitični šoli, ki jo je ustanovil za proizvodnjo nove vednosti o psihoanalizi. Tako kot je Freud proizvedel novo polje vednosti, ki se imenuje psihoanaliza, je Lacan nameraval proizvesti nekaj novega, ne pa zgolj ponavljati tistega, kar je rekel Freud. Prihodnosti psihoanalize si ne moremo zamisliti brez novega ustvarjanja – če v psihoanalizi ne bo ustvarjanja, bo psihoanaliza izginila. Potemtakem je potrebno poučevanje razumeti v zelo strogem pomenu iznajdbe, kar ga razlikuje od diskurza univerze, ki sicer ima svoje pozitivne plati, ki pa bolj zadeva erudicijo, ponavljanje, in od diskurza gospodarja, ki pa je usmerjen k moči označevalcev gospodarjev.

Mnenja sem, da lahko *Seminar XI* beremo kot vez med Freudovim in Lacanovim poučevanjem, to je, kot jamstvo šole, analitične institucije. Prav to pravi Lacan, ko v prvem poglavju govori o tem, kako Freudov nauk utemeljuje psihoanalizo kot prakso:

»Na kaj naj bi privezali svojo prakso, če tega debela, tega jambora, tega podpor-nika ne bi bilo? Ali lahko sploh rečemo, da so tisto, za kar gre, koncepti v pravem pomenu? So to koncepti, ki se še oblikujejo? So to koncepti, ki se še razvijajo, ki se gibljejo, ki jih je treba revidirati?« (15)⁴

Vprašanje je tudi: zakaj je Freud tisti, ki nam je dal te štiri temeljne koncepte in kako je prišel do njih? Vprašanje zadeva jamstvo glede glavnega problema psihoanalize: kako izšolati analitike.

Lacan skuša najti vez med analitikovo željo in analitikovim šolanjem. V psihoanalizi je problem v tem, da poučevanja ne moremo razumeti enako kot v

4. Citirano po slovenskem prevodu Jacques Lacan, *Seminar XI. Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996 (1. ponatis). Prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek. Navedba strani v oklepajih se vselej nanaša na pravkar omenjeno slovensko izdajo.

akademijskih disciplinah, saj ne morete proizvesti analitika brez nekega očiščenja želje. Lacan to podrobneje razloži takole:

»da bi začeli spraševati o izviru, namreč o tem, kateri privilegij je Freudovi želji omogočil, da je lahko v polju izkustva, ki ga označuje za nezavedno, našla vhodna vrata.« (16)

Isto vprašanje lahko postavimo o Lacanovi želji: kaj ji je omogočilo, da si je tako silno prizadevala vsiliti psihoanalizo kulturi in njenemu nelagodju?

To nas pripelje do naslednjega vprašanja: če je glavni problem želja, zakaj Lacan želje nima za temeljni koncept psihoanalize? To je vprašanje, s katerim se bomo na tem mestu ukvarjali. Zakaj gon in ne želja? Želja je namreč Lacanova iznajdba in Lacan je tedaj to vedel. Kajti Lacan je iznašel pojem analitikove želje, ki je ni najti v Freudovem delu. Analitikova želja je pri Freudu naznačena in definirana kot iskanje resnice. Freud v svojih primerih išče resnico, za Lacana pa ne moremo reči, da se nahaja v istem položaju. Predpostavimo, da na tem mestu Lacan govori o gonih namesto o želji zato, da bi proizvedel nov pomen, ki pa ga moramo najti. In to bom poskušala storiti z vašo pomočjo.

Rada bi začela z dvanajstim poglavjem, »Spolnost v sprevodih označevalca«. Danes bom večinoma komentirala to poglavje, naslednji ponedeljek pa bom komentirala naslednji dve poglavji, »Demontaža pulzije⁵« in »Delna pulzija in njen obtok«. Vpeljava gona, kot ste morda opazili iz kazala, se ne zgodi direktno, pač pa skozi transfer. Naslov razdelka je »Transfer in pulzija«. Zatorej se vprašanje glasi: kako od transferja preidemo k gonu? In zakaj moramo, da bi prišli do gona, nujno preučiti transfer?

Dvanajsto poglavje podaja definicijo transferja, ki je natanko ista kot definicija, ki jo podaja Lacan v drugem temeljnem tekstu, »Propoziciji z dne 9. oktobra 1967«.⁶ Definicija se glasi: »Transfer je udejanjenost realnosti nezavednega« (138), oziroma, kot se glasi v francoščini, »*le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient*«. Udejanjenje realnosti nezavednega proizvede transfer. Ta definicija se nanaša na kategorijo dejanja in se zoperstavlja vsakemu poskusu, da bi transfer definirali kot imaginaren. Transfer ni imaginaren;

5. V slovenskem prevodu *Seminarja XI* se termin *pulsion* prevaja ne kot gon, temveč kot pulzija. (Op. prev.)

6. »Propozicija z dne 9. oktobra 1967«, *Problemi-Razprave*, št. 4-5, 1983, prevedel Mladen Dolar, str. 90-98.

je neko dejanje (*une mise en acte*). Gon je potrebno izpeljati iz te definicije transferja in iz nekega drugega termin, »spolnost«. Transfer vpelje realnost nezavednega; skozi transfer imamo dostop do realnosti nezavednega. Transfer je proces proizvodjanja nezavednega v analitičnem razmerju. Ko je realnost nezavednega proizvedena, lahko definiramo tip realnosti, ki ga ima nezavedno: spolna realnost.

»Realnost nezavednega je [...] spolna realnost« (139) in iz te definicije lahko s pomočjo nekaj drugih definicij vpeljemo gon. V zgoraj omenjeni »Propoziciji« se definicija glasi: »Na začetku psihoanalize je transfer«, medtem ko se v poglavju »Spolnost v sprevidih označevalca« Lacan sklicuje na idejo, da brez transferja ni psihoanalize. To lahko razumete historično: psihoanaliza se je pričela s Freudovo obravnavo histerije. Lahko pa to razumete tudi klinično: analitičnega razmerja ni mogoče vzpostaviti, ne da bi proizvedli transfer. Pomembnost, ki jo Lacan daje transferju, poudarja organsko vez med transferjem in nezavednim. Na nek način sta skorajda isto. Ni namreč nezavednega brez transferja.

Obstaja transfer brez psihoanalize, obratno pa ne drži. To lahko rečemo zato, ker se mnogo drugih družbenih institucij opira na transfer kot možnost, toda svojega delovanja ne utemeljuje na transferju. Transfer je, na primer, prisoten v poučevanju. Prisoten je v medicini. Prav tako je prisoten v mnogih obrazilih družbenega življenja, tudi v politiki. Toda ni dojet kot realnost nezavednega. Razlika je v tem, da transfer vse od Freuda naprej nastopa kot realnost nezavednega. Freud ni iznašel transferja – nanj je preprosto naletel. Freud je iznašel nezavedno, a nezavedno, ki ga je iznašel, je nezavedno, ki je proizvedeno skozi transfer.

V transferju nastopata dve glavni osi. Os vednosti, ki je povezana z označevalci in ponavljanjem, in os ljubezni, ki je povezana z bitjo. Freud se sooči z dejstvom, da realnosti nezavednega ne moremo proizvesti brez transferja, obenem pa se z uporabo transferja ne moremo dotakniti nezavednega. Prav tako ne moremo definirati psihoanalize s transferjem kot označevalnim ponavljanjem. Druga os transferja je zoperstavljena prvi. Obstaja pomožna orientacija transferja kot ureditev, ki proizvede realnost nezavednega. Toda, po drugi strani, obstaja transfer kot ljubezen; in ljubezen, kot pravi Lacan v *Seminarju XI*, je učinek transferja. Tako je ljubezen zoperstavljena realnosti nezavednega in njegovi rabi.

V kliničnih okoliščinah je to zelo jasno. Pacient/ka vas obišče. Transfer je razviden iz izbire, ki jo on/a naredi, najprej psihoanalize, kot zoperstavljene

drugim obstoječim terapijam, in, drugič, vas kot analitika – on/a vas izbere ne da bi vedel/a zakaj, morda zaradi vašega imena, let, spola itd. Izbere vas v nekem transfernem gibanju in kaj se s tem zgodi? Pacient/ka vas obišče z bolečino ali trpljenjem in učinek transferja naj bi to trpljenje spremenil v simptom, t. j. v tvorbo, ki ima pomen. Zaradi tega, ker ste analitik, pacient/ka meni, da poznate pomen njenih oz. njegovih simptomov.

To je pomožna orientacija transferja. Zavezana je analitični situaciji. Je pomožna orientacija transferja, ki sem jo predstavila kot eno os vednosti – nezavedne vednosti.



Na to meri Lacan, ko pravi, »da je na začetku psihoanalize transfer«. Vednost je drug termin za nezavedno. Seveda ta vednost, medtem ko zdravljenje napreduje, proizvede tisto, kar Lacan imenuje »primanjkljaj« ali manko biti, kajti subjektivni razcep (\$) določa nezavedno. Istočasno, ko svoje trpljenje predstavite kot simptom, ga predstavite kot nekaj, s čimer živite in česar ne poznate. Pomen simptoma vam uhaja, ravno tako kot vam uhaja pomen sanj. Zato hkrati, ko izpostavite nezavedno, izpostavite subjektivni razcep, kajti nezavedno je manko biti (*manque-à-être*).

Druga os, transfer kot ljubezen, je zgolj rezultat vznika subjektivnega razcepa, ki ga v psihoanalitični situaciji proizvede prosta asociacija. Prosta asociacija je v psihoanalizi edino temeljno pravilo. Povedati morate vse, kar vam pride na misel, brez kakršne koli cenzure svojih misli. To temeljno pravilo proizvede hkrati transfer in nezavedno kot tako. Prosta asociacija proizvede subjektivni razcep, ki je drugo ime za nezavedno. Zakaj? Ko je enkrat to proizvedeno, vam vaša bit takrat, ko, na primer, poveste sanje ali naredite spodrsrljaj, uhaja. Če vzamemo analitično situacijo, vidimo, da vam označevalec,

s katerim ste mislili, da bi lahko definirali vašo bit, uhaja. Na ta način transfer proizvede manko biti.

Lacan govori o primanjkljaju, kar implicira manko. Beseda primanjkljaj [want-to-be] nemara bolj zveni v angleščini, ker pojasnjuje, zakaj je druga plat transferja ljubezen. Kaj dá ljubezen? Ljubezen dá bit. Objekt, ki ga ljubite, vam podeli neko bit; vaša ljubezen vam podeli bit. Tako, kot psihoanalitična dinamika vedno znova afirmira subjektivni razcep, pa hkrati povzroči ljubezen, kar je namen. Zaradi tega Lacan govori o transferni ljubezni kot *učinku* produkcije nezavednega. Ljubezen podeljuje bit, kjer psihoanalitično razmerje proizvede primanjkljaj. Tekom analize se, seveda, nezavedna vednost spreminja na isti način, kot se transferna ljubezen spreminja med analitičnim procesom.

Ti osi se križata, zaradi česar lahko vidimo, da sta zoperstavljeni, hkrati pa ne moreta biti ločeni druga od druge. V tem poglavju Lacan pravi, da je realnost nezavednega spolna. To je bilo Freudovo stališče in tudi vzrok spora med Jungom in Freudom. Jung ni verjel v spolno realnost nezavednega. Zagovarjal je obstoj deseksualiziranega libida, medtem ko je Freud vztrajal pri ideji, da je realnost nezavednega spolna.

To, kar Lacan v dvanajstem poglavju naredi, je na nek način definicija pomena realnosti nezavednega kot spolnega. Jasno razlikuje med biološko spolnostjo in med tistim, kar imenuje družbena spolnost. V tej zoperstavitvi je biološka spolnost usmerjena k reprodukciji, medtem ko je družbena spolnost usmerjena k iskanju afiliacije ali zveze, to se pravi kombinatorike označevalcev. Lacan pravi:

»Zaradi spolne delitve temelji eksistenca na parjenju med dvema poloma, ki si ju prastara tradicija prizadeva označiti kot moški in ženski pol. [...] Okoli te osnovne realnosti so se od vekomaj razvrščale, harmonizirale še druge značilne poteze, ki so bile bolj ali manj povezane s smotrom reprodukcije.« (139)

Obstaja definicija spolnosti kot reprodukcije, ki je biološka in ki temelji na razliki med dvema spoloma, moškim in ženskim, in obstaja družbena definicija spolnosti kot afiliacije ali zveze. Lacan v tem kontekstu dva ali trikrat navaja Lévi-Straussa.

Lacan govori v svojem kliničnem delu (ne v tem seminarju) o neki jungovski analitičarki, katere formiranje je nadzoroval, in interpretira sanje, o katerih je poročala in ki so vse osredinjene okoli vprašanja afiliacije – prenosa imena. Afiliacija je prenos imena oziroma označevalca, ne življenja. Na biološkem

področju gre za prenos življenja ali vrst skozi življenja individuov. Na družbenem področju gre za prenos imena, drugače rečeno, prehod označevalca od enega individuumu do drugega. Lacan vpelje gon na temelju te zoperstavitve.

Na tem mestu Lacan ne poudari razlike med gonom in potrebo, pa vendar lahko umestimo potrebo in živo bitje na levo stran, subjekt in gon pa na desno stran tabele.

biološko	družbeno
reprodukcija	zveza/afiliacija
prenos življenja	prenos imena
potreba	gon
živo bitje	subjekt

Kakšno je torej razmerje med gonom in potrebo? Gon je definiran v terminih označevalca ali kombinatorike označevalcev in nima ničesar skupnega z biološko spolno razliko. Sploh ničesar. Kaj je glavni označevalec v tej konstrukciji? Kaj je glavni spolni označevalec? Falos. A med falosom in moškim spolnim organom ni nobene povezave. Ena izmed konsekvenc tega razlikovanja je, da, čeprav obstajata dva organa in dva spola, obstaja le en označevalec. Kako z enim označevalcem proizvesti dva spola?

Freud stavi vse na Ojdipov kompleks, a [pri njem] je mogoče pomešati med seboj organ in označevalec. Lacan z uporabo lingvistike ponovno bere Freuda in loči organ in označevalec. Falos zvede na čisti označevalec razlike, ali na tisto, kar imenuje izguba užitka.

Lacan je v tem obdobju svojega poučevanja mislil, da obstaja en privilegiran proces metaforizacije, ki je Ime-Očeta. Ime-Očeta si lahko predstavljate na različne načine, ojdipsko, kot Freud, in logično, kot Lacan v *Še*, brez kakšnegakoli mitičnega pomena, zvajajoč falični označevalec na žrtvovanje užitka, ki je povezan zgolj z dejstvom, da morate govoriti. O svojem užitku morate nekaj reči, in ko to rečete, ga del izgubite. Drži, da je, klinično rečeno, nastop tega načela povezan z očetom. Dejavnik tega žrtvovanja je Ime-Očeta. V tem času je Lacan še freudovec, čeravno se njegovo delo napaja z lingvistiko in strukturalizmom. Ob koncu svojega poučevanja, v glavnem po njegovem delu o Jamesu Joyceu, Lacan pravi, da ne obstaja noben privilegij, razen dejanskega privilegija – dejstva, da več ljudi uporablja Ime-Očeta. Obstaja več nevrotikov kot psihotikov.

V psihozi je Ime-Očeta izključeno in ne usmerja procesa pomena. V nevrozi pa ima vse falični pomen. Vrnimo se k tistemu, kar na tem mestu pravi Lacan.

Pravi, da je vprašanje spolne realnosti nezavednega vprašanje odnosa med človeško spolnostjo in kombinatoriko označevalcev. Tisto, kar predlaga, je, mislim, da imate na začetku potrebo in nič drugega.

Označevalec zapreči potrebo in proizvede gon. Gon je rezultat operacije označevalca na potrebi, kar proizvede preostanek. Nekaj uhaja in to je želja. Gon Lacan definira kot rezultat funkcioniranja označevalca, to je zahteve: zahteve Drugega.

Dojenček ima potrebo, ki je biološko določena, in ima objekt, ki je biološko povezan s to potrebo. Mleko je povezano z lakoto. Kaj se zgodi? Kot majhno človeško bitje je dojenček umeščen v lingvistično okolje. Njegova mati govori, še preden se dojenček rodi, in tudi vse od trenutka, ko je rojen. Govori ves čas, celo tedaj, ko mu daje objekte, ki jih zahteva njegova potreba. Njena raba označevalca ali jezika ima nasledke za hranjenje potrebe. Včasih dá, na primer, dojenčku mleko na specifičen način. Da bi bila potreba zadovoljena, se mora malo človeško bitje soočiti z zahtevo Drugega. Da bi bilo zadovoljeno, mora všteti zahtevo Drugega. Zato je gon nasledek artikulacije zahteve Drugega v jeziku. Seveda zahteva Drugega ne ustreza povsem potrebi. Nekaj uhaja soodnosnosti med potrebo in zahtevo in to, kar uhaja, je osrednje za razumevanje gona. To, kar uhaja, je želja. Kot pravi Lacan, »razkriti se mora, kaj je s tem vozliščem, kjer se pulziranje nezavednega veže na spolno realnost. To vozlišče se imenuje želja...« (142).

Tako je pulziranje nezavednega zahteva Drugega in družbena realnost je povezana z zahtevo Drugega, česar rezultat je želja. Na nek način Lacan na tem mestu podaja novo artikulacijo med potrebo, gonom in željo, pri čemer je gon definiran v terminih zahteve Drugega. V »Subverziji subjekta in dialektiki želje«⁷ prav tako poudari to artikulacijo med gonom, potrebo in željo. Gona, ni brez zahteve Drugega. In ko vpeljete zahtevo Drugega, vpeljete Drugega kot kombinatoriko označevalcev. Na ta način z vpeljavo želje prav tako vpeljete načelo žrtvovanja užitka, kajti želja ne nastane v tem, kar imate, temveč v tem, česar nimate. Zato Lacan v tem času pravi, da je »gon vselej delni gon« (Écrits 1966, 849).

Zakaj Lacan to trdi, in zakaj pravi, da je »dejansko vsak gon gon smrti« (Écrits 1966, 849), bomo videli v naslednjem poglavju. To ni posebej freudovsko. Freud se zmeraj sklicuje na nasprotje med življenjskimi goni in gonom smrti, medtem ko Lacan pravi, da obstaja zgolj gon smrti. Zakaj? O tem naslednjič.

7. Prim. slov. prevod v: *Spisi, Analecta*, Ljubljana 1994, str. 271-303.

II

Zadnjič sem poskušala orisati razlikovanje med potrebo, gonom in željo. Poskušala sem vam to razlikovanje predstaviti na način, ki zadeva živa bitja, bodisi človeška ali ne. Razen tega obstaja zahteva Drugega – kolikor Drugi govori, zahteva. Celotna govorica vzpostavlja zahtevo, vendar Lacan govori o zahtevi Drugega, o zahtevi drugega, ki ni zaprečen: realnega Drugega.

Lacan se z gonom in željo ukvarja v *Écrits*, ko predstavi mati kot realnega Drugega. Tako opiše realnega Drugega, a prav tako Drugega jezika. Ko realni Drugi zahteva, ko je v polju govorice, tedaj je na nek način v polju jezika, ne da bi bil zaprečen. Je realen, a prav tako bi lahko rekli, da je vpeljan v simbolno. Potreba je tukaj zaprečena, gon pa je rezultat tega procesa – zaprečenja potrebe s strani zahteve Drugega. Preplet med zahtevo Drugega v govorici in potrebo proizvede gon plus nek preostanek, ki ostaja impliciten, to je želja. To lahko zapišete kot subjekt, saj je gon povezan s subjektom kot zaprečenim; dojenček, vpeljan v polje jezika, je zaprečen, zaznamovan z označevalcem.

Na nek način je S_1 - S_2 reprezentacija zahteve Drugega. Nasledek tega je uveljavitev subjekta kot rezultata označevalnega procesa, kot pomena zahteve Drugega. Subjekt je definiran z označevalcem zahteve Drugega. Oglejmo si nek klinični primer. Imela sem pacientko, ki se je oklenila materine želje, saj se ni mogla odločiti, ali naj ima otroka ali ne. V zvezi z željo svoje matere se je lahko spomnila samo enega stavka. Gre za spomin na njeno mater, ki je, besna na svoje otroke, za njimi tekajoč, rekla: »Ubila vas bom.« Označevalec želje njene matere je »Ubila vas bom«. V nekem pomenu se je moja pacientka vzpostavila na temelju teh označevalcev, ubiti otroka. To je njena interpretacija zahteve Drugega. Zahteva Drugega je »Umri!«

V tem primeru je z uveljavitvijo subjekta povezano umiranje in to, kar je povezano z željo, je objekt kot tisto, kar je preostalo od subjektivne operacije ali konstitucije. Ker je Lacan to obravnaval v trinajstem in štirinajstem poglavju, si bomo to tu ogledali. Kakšna je soodnosnost med gonom in objektom? Gre za neizmeren problem. Lacan v *Écrits* (321) podaja formulo gona: ($\$ \diamond D$). Nevrotik, pa naj bo histeričen ali fobičen, identificira manko Drugega z zahtevo (D^8) Drugega. Rezultat tega je, da zahteva Drugega privzame vlogo objekta v fantazmi, drugače rečeno, fantazma ($\$ \diamond a$) je zvedena na gon ($\$ \diamond D$).

8. D kot *demand*, tj. zahteva. (Op. prev.)

V primeru nevroze gon določa objekt. Objekt v nevrozi je na nek način določen kot, oziroma z, zahtevo Drugega. V nevrozi gre za neko zlitje med objektom želje, objektom, ki povzroča željo, in objektom, za katerega subjekt misli, da ga Drugi od njega oziroma nje zahteva.

V primeru moje pacientke in njene matere je zahteva Drugega precej preprosta: nepreklicna tišina otrok. Mati od otrok zahteva, naj bodo tiho in to je skrajna konsekvence. V tem primeru materino zahtevo »biti tiho« lahko razumemo kot »biti mrtev« – objekt pacientkine fantazme. V svoji fantazmi pacientka zmeraj nastopi kot izginjajoča. Kaj je njen objekt? Njeno lastno izginotje kot objekt. To ni edini znak v njenem življenju, saj je umeščena v falično pozicijo. Toda v njenih razmerjih z moškimi je to način, kako vidi samo sebe. Ko ima ljubezensko razmerje z moškim, je zanjo pomembno to, da se vidi kot slab objekt, izmeček, kot nekaj zaničevanega.

Kuha marmelado, ki je nihče ne bo pojedel, sedi doma, osamljena in zapuščena. V zgoraj omenjenem odlomku iz *Écrits* lahko vidite v nevrozi povezavo med objektom *a* v fantazmi in zahtevo Drugega. To pomeni, da je v fantazmi nevrotika objekt želje ali objekt, ki povzroča željo, objekt, ki je evociran v zahtevi Drugega. Zato so v psihoanalitski literaturi objekti zelo pogosto dojeti kot objekti zahteve, objekti, ki jih zahteva Drugi ali mati. Lacan govori prav o tem, ko razlikuje med objetom *a* in objektom kot ga razume teorija objektnih relacij; za slednjo je objekt očitno objekt zahteve Drugega, čeprav to ni povedano s tolikimi besedami.

Če se skličem na to, kar sem povedala prejšnji teden, obstaja neka operacija gona, ki zadeva zamenjavo potrebe z gonom, kar se zgodi z učinkom produkcije želje. Spomniti se moramo, da zahteva Drugega, zahteva matere, sama po sebi ne zadošča za to, da bi proizvedla objekt, ki povzroči željo. Zakaj ne? Če si lahko zamislite otroka in njegovo mater, pri čemer je mati Drugi zahteve, to ne zadošča, da bi lahko mislili proces separacije med materjo in otrokom. Pomislite na patološka dejanja med materjo in otrokom, kjer je otrok strogo definiran kot objekt zahteve. Lacan to nakaže v *Écrits* (1966, 852), kjer jasno pokaže nasledke te pozicije. Na omenjenem mestu pravi, da je problem v tem, da bo otrok ostal posvečen temu, da seksualno služi svoji materi, kar z drugimi besedami pomeni, da otrok ne more funkcionirati kot subjekt, če ostaja v poziciji objekta zahteve matere, posvečen njeni spolni zadovoljitvi. Da bi proizvedli gon, potrebujemo zgolj zahtevo Drugega, pri čemer je realni Drugi mati; da pa bi proizvedli povezavo z željo in z objektom, ki povzroči željo, je potrebno proizvesti separacijo med otrokom in zahtevo matere.

Naj omenim primer deklice, ki je imela v razmerju do svoje matere vse simptome psihoze. Njuno razmerje je bilo izjemno – šlo je za realno vez, kjer ni bilo nobene možnosti separacije. Manifestiralo se je celo telesno. Mati se je vedno znova dotikala svoje deklice. Čeravno je bila ta navada dolgotrajna, pa se je odločila, da bo s tem prenehala, ko je njena hči dopolnila petnajst let. Navado je še okrepilo dejstvo, da deklica ni mogla hoditi. Bila je kot gonilna sila, ki jo je na deklico še toliko bolj navezala, saj ta ni mogla brez nje. Toda vsakokrat, ko je hči dosegla neko stopnjo neodvisnosti, se je njena mati oklenila in pri tem izkazovala veliko tesnobo.

»Spolno služenje« je termin, ki ga uporabi Lacan. Ni genitalno, pač pa libidinalno. V psihoanalizi obstaja nek problem: perverzija ni ženska, pač pa moška rešitev želje. Zakaj je temu tako? Perverzija je moška rešitev zato, ker razmerje moškega do ženske na nek način zadeva zgolj objekt. Vselej gre za fiktivno vrsto razmerja. Toda, zakaj ni obratno? Mislím, da je temu morda tako zato, ker se perverzna drža zlahka realizira v materinstvu. Materinstvo je na nek način strukturirano na isti način kot perverzija. In ker je to družbeno vzpodbujeno in celo nujno, ženske nimajo nobene potrebe po perverziji. (Tu se sklicujem na tabelo v *Seminarju XX. Še*)

Danes bi rada razvila tri točke. Prvič, rada bi se lotila paradoksa zadovoljitve gona. Zadovoljitev gona je paradokсна iz perspektive načela ugodja, kakor tudi iz perspektive biologije. Drugič, ogledali si bomo tisto, kar Lacan imenuje »montaža« in kar ima klinične nasledke, ki jih lahko potegnemo iz informacije, ki zadeva paradoks zadovoljitve. Celotna Lacanova argumentacija v trinajstem poglavju poudarja, da spolna polarnost ne ureja gona.

Formulacija, da spolna polarnost ne ureja gona, pomeni, da ni razmerja med gonom, zadovoljitvijo gona in nasprotjem med moškim in ženskim. Prav tako gonov ne ureja drugo nasprotje, s katerim je Freud nadomestil prvega, pasivno in aktivno – Lacan je glede tega zelo jaseń. Ali gon ureja kakšna druga polarnost? Najprej bi rada pokazala, da gona ne ureja spolna polarnost. Mislím, da bi lahko pomen gona določili na način, s katerim Lacan analizira štiri sestavine gona.

Najprej, vir, gonilo, objekt in cilj. Celotno Lacanovo delo poudarja dejstvo, da goni in instinkti nimajo skupnega temelja. Instinkt se rodi v trenutku; gon je konstanten, ker použivaje objekta ne more zmanjšati sile ali gonila gona. Zadovoljitev ne pomeni, da se sila gona spremeni, pač pa, da ostane konstantna, kar je nekoliko paradokšno. Drugič, ne obstaja nek naravni objekt, ki bi bil povezan s katerimkoli gonilom. Pa vendar obstaja nek objekt, ki ustreza vsaki

potrebi ali instinktu. Lakoti dojenčka ustreza materino mleko. A kljub temu ni objekta, ki ustreza oralnemu gonu. Zato lahko vsak objekt postane objekt gona, čeravno objekt gona ni ravno katerikoli objekt. Zahteva Drugega določa, kateri objekt bo postal objekt gona. To je pomen ločitve med ciljem in objektom. Lacan pravi, da bi lahko gon primerjali z zverjo, ki se napoti iz svojega brloga zato, da bi našla svoj plen in ga požrla, toda to ni cilj gona. (153) Isti problem nastopi, kar zadeva vir. Gon ne izvira v biološkem viru.

Zaradi teh štirih razlogov ne obstaja spolna ali aktivna/pasivna polarnost, ki ureja gon. Zato Lacan pravi, da je gon montaža. Gon je montaža ravno zaradi tega, ker ni določen s trenutno silo, s svojstvenim objektom, ciljem v njegovi končnosti ali s použitjem. Na nek način instinkt ni montaža, pač pa je bolj nek program. Je organizirani program ali ustrezanje med zunanjim svetom in ponotranjenim programom. Pri gonu pa ni takšne zveze med zunanjim svetom in notranjim programom, zato moramo montažo zoperstaviti programu. Gon je montaža zato, ker skupaj poveže dve heterogeni stvari: Drugega in spolnost, kot je določena s potrebo po reprodukciji. To pa pomeni, da je gon delen in da ne obstaja kakršenkoli genitalni gon. To je morda težko sprejeti, toda to je prisotno v Freudovem delu.

Spolnost ni nikoli določena z reprodukcijo, pa vendar ni mogoče prezreti dejstva, da smo živi organizmi. Kot realni, smo spolni organizmi. Ko smo enkrat v polju jezika, del nas uhaja temu polju in ostaja v polju biologije. To nikakor ni psihoanalitična definicija spolnosti, pač pa je prej neke vrste nujna realnega: ne morete se pretvarjati, da to ne obstaja. Če si, na primer, ogledamo primer transseksualizma, potem vidimo, da hoče subjekt v svojem soočenju z realnim le-tega spremeniti. Subjekt se mora soočiti s protislovjem: prepričan je, na primer, da je ženska, vendar odkrije, da mu je naprten moški organizem. Prisiljen je poiskati način, da realno prilagodi svojemu imaginarnemu in simbolnemu prepričanju. Čeravno to nikakor ni definicija spolnosti v polju nezavednega, pa je videti, da gre za mejo tega polja kot realno. Gon je tako, kot pravi Lacan, aparat, s katerim je mogoče prenesti nekaj spolnosti kot realne v polje imaginarnega in simbolnega.

Na to Lacan napoteva, ko pravi, da gon ukani realno, kajti, ko krožite okoli objekta, ga naredite za svojega ujetnika, to je, prenesete košček objekta v simbolno strukturo (155). Temu je gon namenjen in to je tista vrsta vezi, ki jo naredi s spolnostjo, kot je definirana v terminih realnega. Realno ni realnost. Realno je sestavljeno tako iz simbolnega kot iz imaginarnega. Ko nekdo prvič vstopi skozi vrata, se vam zdi, da veste, kakšnega spola je, toda motite se.

Nikoli ne morete takoj vedeti, ali je ta oseba v nezavedni sferi moški ali ženska. Spol subjekta lahko določite v družbeni in, v večini primerov, v biološki sferi. Toda ne enega ne drugega ne morete reči v nezavedni sferi, ker ni možen gon, ki bi določal genitalno spolnost.

Zaradi tega Lacan pravi, da je gon vselej delen, kar pomeni, da zadeva erogene cone, ki nikoli niso povezane z objekti in ki so vselej delne. V članku »Position de l'incoscient« (Écrits 1996) pravi, da teh delnih objektov ne smemo imeti za niz ali za totalnost. S temi deli nikoli ne morete konstruirati celote. Zmeraj ste vpleteni v novo fantazmo, delček ali kos želje, kar je natanko definicija objekta *a*. In ta delček je definiran s podobo, kajti, kot Lacan na tem mestu zelo jasno poudari, objekt sam je manko. Gon kroži okoli luknje, ki jo zastira podoba, ki jo podaja vaša zgodba. Na primer, v primeru, o katerem je govoril Jacques-Alain Miller v svojem »Introductory Talk at Sainte-Anne Hospital«⁹, je bila podoba, ki je prinašala objekt, in v tem primeru je bila to smrt, namenjena poudarku tega označevalca: blodost, otrplost itn. Gon je krožil okrog tega objekta, ki se je manifestiral v obliki podobe, ki je bila povezana z označevalcem gospodarjem. V vaši fantazmi in v vaši objektni izbiri, v freudovskem pomenu besede, gre za te majhne koščke.

Lacan v »Position de l'incoscient« govori o libidu in pravi, da je libido povezan s smrtjo. V tem tekstu Lacan pravi, da je vsak gon gon smrti – ni drugega gona kot gona smrti. Tako je tudi libido, na nek način, nek aspekt gona smrti. *Aliens* je film, ki temelji na tem spoznanju.

V *Seminarju XI* Lacan pravi:

»Lamela je nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kakor ameba. Samo malce bolj zapletena je. Vendar zleze povsod skozi. In ker je to – takoj vam bom povedal, zakaj – v zvezi s tistim, kar spolno bitje zgubi v spolnosti, je – kakor je ameba v odnosu do spolnih bitij – nekaj nesmrtnega. To namreč preživi sleherni cepitev, prenese sleherni delitveni poseg. In tudi teče.

No! to ni pomirjajoče. Prestavljajte si samo, da se vam kaj takega ovije okoli obraza, medtem ko mirno spite...

Nobene možnosti ne vidim, da se ne bi nujno morali spopasti z bitjem takšnih zmožnosti. Toda to bi ne bil nič kaj prijeten boj. Ta lamela, ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, ki pa ni zato nič manj organ – o njegovem zoološkem mestu bi vam lahko povedal še kaj več –, je libido.« (181-2)

9. V: Richard Feldstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (ur.), *Reading Seminar XI. Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1995, str. 233-242.

Biološko življenje je omejeno; nastane in premine. Na drugi strani pa je libido reprezentacija življenja kot neuničljivega. Lacan dejstvo, da je življenje predstavljeno kot neuničljivo, poveže z dejstvom, da je bilo osvobojeno iz krogotoka spolne reprodukcije. Kolikor življenjske gone definiramo v terminih reprodukcije, se ne moremo sklicati na libido. Libido je posledica ločitve med biološko in človeško spolnostjo, ki jo ureja označevalni proces. Ko enkrat dobimo ta tip konstrukcije, ga lahko povežemo s simbolnim redom zato, ker lahko le z zvajanjem simbolnega reda na živa bitja proizvedemo to abstrakcijo: »libido«. Simbolni red je organiziran s pomočjo temeljne reference na smrt. Kot pravi Lacan v »Position de l'incoscient«, reprezentacija ureja simbolni red in implicira smrt stvari.

Smrt je vselej povezana s simbolnim redom. Ravno zato je gon, ki ga ta red določa, gon smrti; libido pa je za Lacana ime za gon smrti. To je paradoks. Ko ste enkrat proizvedli libido kot reprezentacijo neuničljivega življenja, ga lahko določite le tako, da ga postavite v vzajemno zvezo s smrtjo natanko zato, ker je čista reprezentacija.

Ko je Freud zoperstavil gon smrti in življenjske gone, je s tem že predlagal neko sfero, ki obstaja onstran načela ugodja. Lacan je v tem pomenu freudovec, ker tudi on predlaga neko dimenzijo, ki obstaja onstran načela ugodja. Toda Lacan po *Seminarju XI* spremeni definicijo gona, ki je tu še čisto simbolna. Zaprečeni subjekt in zahteva sta čisto simbolna. Zato v tej predstavitvi ni prostora za realno. Ni povezave z objektom *a*, kajti v fantazmi nevrotika je objekt *a* definiran kot zahteva Drugega. Lacan z objektom *a* vpelje realno – t. j. užitek. V formuli gona ($S \hat{O} D$) ni realnega zaprečenega subjekta, ko pa se premaknete od zahteve Drugega k objektu, kar se zgodi v analizi, pa bolj ko delate na svoji fantazmi, bolj se trgate od zahteve Drugega. Na koncu objekt nastopi brez tančice zahteve Drugega. Iz tega razloga je realno ponovno vpeljano v konstrukciji fantazme. Realno pa se izkaže za čisto luknjo, čisto ničnost.

V analizi obravnavamo zahtevo Drugega, kajti gre za vidik govorice. Celo analitikov molk imamo lahko za zapoved »govori« ali »utihni«. Nekoč sem pacientu rekla: »Imejte se lepo na počitnicah«, in to je pokvarilo njegove počitnice, kajti mislil je, da se mu posmehujem in da zahtevam od njega, da se počitnicam odpove. Karkoli že rečete oziroma ne rečete v analizi, bo to zmeraj razumljeno kot zahteva Drugega. Problem je v soočenju z željo Drugega, v opustitvi vseh identifikacij, ki so povezane z objektom zahteve Drugega. Na koncu se izkaže, da Drugi ne zahteva absolutno ničesar, kar Lacan zapiše *A*. Zahteva Drugega ni nič drugega kot konstrukcija, kajti Drugi ne obstaja. V

analizi napredujete od A k A, od imaginarizacije objekta do gole ničnosti objekta. Čeravno vam vselej uhaja, se navadite na vašo najljubšo tančico, ki se zmeraj pojavlja v povezavi s tesnobo. Bolj ko ste tesnobni, bližje ste objektu.

Videli smo, da ni razloga, da bi domnevno spolno polarnost, moško-žensko, zamenjali s polarnostjo aktivno-pasivno. Lacan podaja izraz *se faire* kot značilno formulo gona. Ta *se faire* napoteva na to, da smo sami sebi nekaj storili s pomočjo nekoga drugega. *Bouffer* pomeni jesti in izraz *se faire bouffer* pomeni, da bo to nekdo storil za vas, ker tega sami ne morete. Potrebujete nekoga drugega. Potrebujete zahtevo Drugega.

To ni isto kot *être bouffé*, biti pojedjen. Zato je to rešitev za nasprotje aktivno-pasivno, ki ga poskuša Lacan preseči.

Primer, ki ga podaja Lacan, je narediti, da bi nas razumeli. Poskušate lahko, da bi vas razumeli, toda odvisni ste od drugega zato, da bi vam to uspelo. V francoščini je mnogo običajnih seksualnih izrazov, ki uporabljajo izraz *se faire*. *Se faire* pomeni tako zahtevo Drugega kot vašo uporabo zahteve Drugega, da bi dosegli zadovoljitev. To pomeni, da je vaša zadovoljitev odvisna od tega, kako uporabite zahtevo Drugega. Da bi se zadovoljili, morate skonstruirati zahtevo Drugega kot tako. V vsaki fantazmi gre za neko nasprotje med vami na mestu objekta kot tudi subjekta: na mestu objekta užitka Drugega gre za subjektivni razcep.

Se faire je montaža, ki sem jo prej omenila. Je način povezave vaše seksualne zadovoljitve z zahtevo Drugega in način, skrivnosten način, vpeljuje vaše seksualne zadovoljitve, v polje Drugega, da bi zapolnila Drugega.

S kliničnega vidika je v tem poglavju nekaj zelo pomembnega, kar podrobneje pojasni zaporedje med simptomom in interpretacijo – simptom je definiran s procesom metafore. Tu Lacan pravi, da če bi obstajali zgolj ti dve stvari, bi bila psihoanaliza čista teorija interpretacije. Nobenih problemov ne bi bilo; psihoanaliza bi bila »stroga« znanost. Problem je v tem, da se med tema dvema stvarima nahaja delni gon kot subjektova spolnost. To je vprašanje objekta. Ker gon vpelje zadovoljitev, je zaradi svoje povezave z izgubo realen. Upoštevati moramo dejstvo, da gre za element heterogenosti v kombinatoriki označevalcev. Sama interpretacija se ne more spopasti s simptomi. Da bi dosegli simptom, se morate soočiti s formulo za fantazmo, saj ta podaja ključ do simptoma. Ne morete razumeti nekogaršnjega simptoma s sklicevanjem na njegove oziroma njene označevalce same. Upoštevati morate najljubši način uživanja te osebe. Ker je simptom povezan s fantazmo, ima nasledke: kar interpretirate na osnovi fantazme, ni obramba proti gonu, pač pa je gon sam.

Lacan to razlikovanje posebej predstavi, ko razpravlja o enem izmed Krisovih kliničnih primerov.

Gre za primer moškega, ki se pritožuje, da je prepričan, da, kadar piše, komu kraje ideje. Kaj stori Kris? Možakarja prosi, da mu prinese kako svoje delo. Potem, ko ga prebere, mu pove, da je očitno, da ni plagiator in da trdi, da je plagiator zato, da bi se obranil pred dejstvom, da lahko piše in da ima lahko nove ideje, ki jih ni mogoče najti v spisih drugih ljudi. Na naslednji seansi pacient pravi: »Nekaj se mi je zgodilo; ne vem zakaj, toda potem, ko sem zapustil vašo pisarno, sem moral zaviti v restavracijo in pojesti sveže možgane.« Temu pravimo »acting out«.

Lacan pravi, da je *acting out* neka interpretacija, kolikor ima interpretacija oprava z željo. Gre za nek način merjenja pacientove želje z analitiko interpretacijo glede obrambe in jaza. Lacan pravi, da tisto, kar moramo interpretirati, niso obrambe jaza, pač pa gon. A kaj je gon? V omenjenem primeru se gon predstavlja v obliki tistega, kar Lacan imenuje »mentalna anoreksija«. Anoreksija, kolikor je povezana z idejami, da nimamo idej. Lacan omenja povezavo s pacientovim očetom in starim očetom, ki sta bila velika proizvajalca idej. Pravi, da tisto, kar moramo interpretirati, ni obramba pred gonom, pač pa sam gon in zahteva Drugega, ki je prisotna v gonu.

Tu je objekt ideja. Toda podaja nam obliko nove ideje, ničnost idej. Da bi interpretirali gon, bi morali poudariti to ničnost, natanko tako, kot se to zgodi v anoreksiji. V anoreksiji se branite pred svojo lastno požrešnostjo, ali pred vašo ljubeznijo do hrane. Tako mora analitik poskušati obravnavati ničnost, ki jo hočete jesti. Jest hočete nič. V primeru Krisovega pacienta gre za to, da ta noče imeti idej, da hoče ničnost idej. Interpretacija bi morala biti bolj usmerjena proti temu, kar ta ničnost predstavlja v razmerju do njegove subjektivne pozicije, v razmerju do njegove kombinatorike označevalcev.

V analizi napredujete od objekta kot zahteve, zahteve Drugega, do objekta kot izgube. Na koncu imate objekt *a* kot izgubljene prsi. Na to prazno mesto lahko postavimo nov objekt. Ko je enkrat vzpostavljeno subjektivno razmerje do objekta *a*, za gon ni mogoče najti druge definicije kot tiste, ki je v razmerju do temeljne fantazme. Gon s temeljno fantazmo ni povezan kot objekt zahteve Drugega, pač pa kot objekt *a*. Pri analitični obravnavi temeljne fantazme lahko proizvedete spremembo v subjektivni poziciji užitka, ali vsaj upate, da vam bo to uspelo.

Prevedla Peter Klepec in Dragana Kršić

Ernest Jones

ZGODNJI RAZVOJ ŽENSKSE SEKSUALNOSTI¹

Freud je več kot enkrat komentiral dejstvo, da je naša vednost o zgodnjih fazah v ženskem razvoju precej bolj nejasna in nepopolna kot pri moškem razvoju, in Karen Horney je prepričljivo, a upravičeno, opozorila, da mora to biti povezano z večjim nagnjenjem k pristranosti, ki je na delu pri prvi temi. Verjetno je, da je to nagnjenje k pristranosti skupno obema spoloma, in dobro bi bilo, da bi se vsak avtor, ki se ukvarja s to temo, tega vseskozi zavedal. Še več, upamo lahko, da bo analitično raziskovanje postopoma osvetlilo naravo tovrstnih predsodkov in jih končno pregnalo. Vse bolj razširjeno je prepričanje, da so moški analitiki nekritično sprejeli neupravičeno falocentrično stališče o obravnavanih problemih, pomen ženskih spolnih organov pa so temu primerno podcenjevali. Ženske so po svoje prispevale k tej splošni mistifikaciji s svojim skrivnostnim odnosom do lastnih genitalij in s stežka prikritim kazanjem posebnega zanimanja za moški organ.

Neposredno spodbudo za raziskovanje, na katerem v glavnem temelji pričujoča razprava, je predstavljala nenavadna izkušnja izpred nekaj let, da sem imel v analizi hkrati kar pet primerov očitne homoseksualnosti pri ženskah. Vse analize so bile zelo temeljite in so trajale od treh do petih let; tri od njih so bile zaključene, pri ostalih dveh pa je bil dosežen precejšen napredek. Med številnimi problemi, ki se ob tem odpirajo, sta dva posebej primerna za izhodišče razmišljanj, ki jih želim tu predstaviti. To sta vprašanji: kaj natanko pri ženskah ustreza moškemu strahu pred kastracijo in kaj razlikuje razvoj homoseksualne ženske od razvoja heteroseksualne ženske? Opazili bomo, da sta ti dve vprašanji tesno povezani, beseda »penis« pa nakazuje točko njune povezave.

Morda bi bilo zanimivo navesti nekaj kliničnih dejstev o teh primerih, vendar pa ne nameravam navajati nobenega dvoumnega gradiva. Tri pacientke so bile v dvajsetih letih in dve v tridesetih. Samo dve od petih sta imeli povsem odklonilen

1. Jonesov članek »The Early Development of Female Sexuality« je bil objavljen v *International Journal of Psycho-Analysis*, let. VIII, oktober 1927, str. 459-472, pred tem pa je bil prebran na desetem mednarodnem psihoanalitskem kongresu v Innsbrucku, 1. septembra 1927.

odnos do moških. Glede njihovega zavestnega odnosa do staršev ni bilo mogoče postaviti nobenega splošnega pravila: pojavljale so se vse njegove različice, negativen odnos do očeta, ki ga je spremljal negativen ali pa pozitiven odnos do matere, in obratno. Vendar se je v vseh petih primerih izkazalo, da je bil nezavedni odnos do obeh staršev močno ambivalenten. Pri vseh primerih je bila očitna nenavadno močna infantilna fiksacija v odnosu do matere, kar je bilo nedvomno povezano z oralno fazo. To je vedno nasledila močna očetovska fiksacija, pa naj je bila ta zavestna le začasno ali pa stalno.

Prvo od obeh zgoraj omenjenih vprašanj bi lahko formulirali tudi takole: kdaj dekle občuti, da je že utrpelo kastracijo, kakšen zamišljeni prihodnji dogodek lahko vzbudi grozo, sorazmerno grozi pred kastracijo? Pri prizadevanju, da bi odgovoril na to vprašanje, tj. razložil dejstvo, da ženske trpijo zaradi groze vsaj toliko kot moški, sem prišel do sklepa, da je koncept »kastacije« v nekaterih pogledih oviral naše ovrednotenje temeljnih psihičnih konfliktov. Tu pravzaprav naletimo na primer tega, kar je Horneyeva označila kot nezavedno pristranost, ki je posledica tega, da k tovrstnim študijam v preveliki meri pristopamo z moškega stališča. V svoji poučni razpravi o kompleksu penisa pri ženskah je Abraham² opozoril, da ni nobenega razloga, da ne bi tudi tu, tako kot pri moških, uporabljali pojma »kastacija«, saj se podobne želje in strahovi v zvezi s penisom pojavljajo pri obeh spolih. Vendar pa strinjanje s to ugotovitvijo ne pomeni, da bi morali spregledati razlike med obema primeroma, niti nas ne sme zaslepiti za nevarnost, da bi pri enem od njiju skušali uporabiti razmišljanja, ki so nam dobro znana iz drugega primera. Freud je v zvezi z predgenitalnimi znanilci kastracije (odstavitev od prsi, navažanje na kahlico, na kar sva opozorila tako Stärrcke kot jaz sam) upravičeno pripomnil, da se psihoanalitični koncept kastracije, za razliko od ustreznega biološkega, vsekakor nanaša samo na penis – v najboljšem primeru se mu pridružujejo še moda.

Zato bi rad opozoril na naslednjo zmoto. Nadvse pomembna vloga, ki jo v moški seksualnosti običajno igrajo genitalni organi, nas samoumevno vodi k enačenju kastracije z opustitvijo seksualnosti nasploh. Ta zmota se pogosto vtihotapi med naše argumente, čeprav vemo, da si mnogo moških želi biti kastriranih zaradi, med drugim tudi erotičnih, razlogov, torej njihova seksualnost z odpovedjo penisu prav gotovo ne izgine. Pri ženskah, kjer je celotna predstava o penisu vedno delna in večinoma sekundarne narave, bi to moralo biti še bolj

2. Abraham, *Selected Papers*, 1927, str. 339.

očitno. Z drugimi besedami, pomembnost strahu pred kastracijo pri moških nas včasih navaja k temu, da pozabljamo, da je pri obeh spolih kastracija samo *delna* grožnja, kakorkoli pomembna naj ta že bo, seksualni sposobnosti in užitku v celoti. Za skrajno dejanje njunega popolnega izničenja bi bilo dobro uporabiti poseben izraz, kot na primer grški pojem »aphanisis«.

Če raziščemo temeljni strah, na katerem temeljijo vse nevroze, vse do njegovih izvorov, nas to po mojem mnenju pripelje do sklepa, da ta dejansko naznačuje prav to *aphanisis*, popolno in seveda trajno izničenje sposobnosti (vključno z možnostjo) za seksualno uživanje. Konec koncev je to zavestno priznana namera večine odraslih glede otrok. Njihovo stališče je docela nepopustljivo: otrokom ne smemo dovoliti *nobene* seksualne zadovoljitve. In vemo, da je za otroka predstava o neskončnem odlaganju domala enaka predstavi o trajni zavrnitvi. Seveda pa ne moremo pričakovati, da se nam bo nezavedno, ki je po svoji naravi nadvse konkretno, razkrilo s pomočjo teh abstraktnih pojmov, ki povsem očitno predstavljajo posplošitev. Najustreznejši približek predstave o *aphanisis*, na katerega naletimo v kliniki, sta kastracija in razmišljanja o smrti (zavestna groza pred smrtjo in nezavedne želje po smrti). Tukaj lahko navedem primer obsesije pri mladem moškem, ki to dobro ponazarja. Kot svoje *najvišje dobro* je namesto seksualne zadovoljitve postavil predstavo estetskega užitka, njegovi kastracijski strahovi pa so privzeli obliko zaskrbljenosti, da bi izgubil svojo sposobnost za ta užitek, za katero se je seveda skrivala konkretna predstava o izgubi penisa.

S tega stališča lahko vidimo, da je bilo vprašanje, o katerem razpravljamo, napačno zastavljeno. Moška groza pred tem, da bi bil kastriran, ima lahko natanko ustrezajoč ženski protipol ali pa tudi ne, vendar pa je pomembnejše, da se zavedamo, da ta groza predstavlja samo poseben primer in da oba spola v bistvu občutita grozo pred natanko isto stvarjo, *aphanisis*. Mehanizem, s pomočjo katerega naj bi do nje prišlo, pa pri obeh spolih kaže pomembne razlike. Če pustimo za trenutek ob strani področje avtoerotizma – z upravičenimi razlogi, saj bistveni pomen tukajšnjih konfliktov izvira iz njegove poznejše aloerotične investiranosti – in tako omejimo našo pozornost na sam aloerotizem [navzven usmerjeni erotizem], lahko ugotovimo, da je rekonstruirani miselni vzorec pri moškem podoben naslednjemu: »Želim si doseči zadovoljitev z opravljanjem določenega dejanja, vendar si tega ne upam storiti, ker se bojim, da bi mu sledila kazen *aphanisis*, kastracije, ki bi zame pomenila trajno izničenje seksualnega ugodja«. Ustrezno razmišljanje je pri ženski, zaradi njene bolj pasivne narave, povsem značilno nekoliko drugačno: »Želim si doseči zadovo-

ljitev z določenim izkustvom, toda ne upam si storiti ničesar, da bi ga dosegla, na primer zaprositi zanj in s tem priznati svojo pregrešno željo, saj se bojim, da bi temu dejanju sledila *aphanisis*«. Seveda pa je jasno, da ta razlika le ni nespremenljivo trdna, pač pa je vsekakor le razlika v stopnji. V obeh primerih gre za aktivnost, čeprav je ta bolj očitna in dejavna pri moškem. Vendar pa to ni njuna pglavitna razlikujoča značilnost; bolj pomembna se nanaša na dejstvo, da je zaradi očitnih fizioloških razlogov ženska glede svoje zadovoljitve precej bolj odvisna od svojega partnerja kot je moški pri svoji zadovoljitvi. Venera je, na primer, imela precej več težav z Adonisom kot Pluton s Persefono.

Zadnji omenjeni premislek ponuja biološki razlog za najpomembnejše psihološke razlike v obnašanju in vedenju obeh spolov. Ta vodi neposredno k večji odvisnosti (kot različni od želje) ženske od dobre volje in moralnega odobranja partnerja, kot jo običajno srečamo pri moškem, pri katerem ustrezna dovzetnost nastopa v odnosu do drugega, avtoritativnega moškega. Od tu, med drugim, izvirajo pogosti očitki in potreba po zagotovilih predanosti, ki so bolj značilni za ženski spol. Med pomembnimi družbenimi posledicami lahko omenimo naslednje. Dobro je znano, da je moralnost sveta v bistvu moška stvaritev in – kar je precej bolj nenavadno – da moralni ideali žensk v glavnem posnemajo te moške ideale. To mora prav gotovo biti povezano z dejstvom, na katerega je opozorila Helene Deutsch,³ da ženski nadjaz, tako kot moški, pretežno izvira iz reakcij na očeta. Naslednja posledica, ki nas vrača nazaj k osrednji temi naše razprave, pa je ta, da se tudi mehanizem *aphanisis* pri obeh spolih oblikuje različno. Medtem ko ga lahko pri moškem praviloma razumemo kot aktivno obliko kastracije, se pri ženski izkaže, da je prvotni strah strah pred ločitvijo. Domnevamo lahko, da to povzroči mati, ki se kot tekmica vmeša v razmerje med dekletom in očetom, ali celo s tem, da dekcle za vedno pošlje stran, ali pa to, da oče enostavno zavrne željeno zadovoljitev. Močan strah pred tem, da bi bile zapuščene, ki ga občuti večina žensk, je izpeljanka slednjega.

V tej točki je mogoče iz analiz žensk dobiti globlji vpogled kot iz analiz moških v pomembno vprašanje o odnosu med prikrajšanjem [*privation*] in krivdo, z drugimi besedami, v nastanek Nadjaza. V svojem članku o zatonu Ojdipovega kompleksa Freud meni, da je ta dogodek pri ženski neposredni rezultat nenehnega razočaranja (pikrajšanja – *privation*), vemo pa, da je nadjaz prav toliko dedič tega kompleksa pri ženskah kot pri moških, kjer je proizvod krivde, ki izvira iz groze pred kastracijo. Iz tega sledi, in moje analitično izkustvo

3. Helene Deutsch, *Zur Psychologie der weiblichen Sexualfunktionen*, 1925, str. 9.

v celoti potrjuje tak sklep,⁴ da dobi sama prikrajšanost, seveda pri obeh spolih, natanko tak pomen kot namerno prikrajševanje s strani človekovega okolja. Tako pridemo do formule: *Prikrajšanje je enakovredno odrekanju [frustration]*. Verjetno je celo, kot je mogoče sklepati iz Freudovih pripomb o zatonu Ojdipovega kompleksa pri ženski, da je samo prikrajšanje lahko zadosten vzrok za nastanek krivde. Nadaljnje razpravljanje o tem bi nas privedlo k preveč podrobni obravnavi strukture nadjaza in nas oddaljilo od obravnavane teme, vendar pa bi rad le omenil neko ugotovitev, do katere sem prišel in je dovolj tesno povezana s slednjo. Gre za to, da sta krivda, z njo pa tudi nadjaz, tako rekoč umetno ustvarjena zato, da bi obvarovala otroka pred bremenom prikrajšanja, tj. nezadovoljenim libidom, in tako odvrnila grozo pred *aphanisis*, ki ga vedno spremlja; to pa seveda storita tako, da zadušita želje, ki jim ni bilo usojeno, da bi bile zadovoljene. Mislim celo, da je zunanje neodobravanje, ki se mu ta celoten proces običajno pripisuje, v veliki meri stvar, ki jo otrok učinkovito izrabi; z drugimi besedami, nezadovoljitev predvsem pomeni nevarnost, in otrok jo projicira v zunanji svet, kot to stori z vsemi notranjimi nevarnostmi, potem pa izkoristi vsakršno neodobravanje, ki ji v njem ustreza ali pride naproti (moralno ustrežljivost – *moralisches Entgegenkommen*), kot opozorilo na nevarnost in kot sredstvo, ki mu lahko pomaga zgraditi obrambo pred njo.

Če se še enkrat povrnemo k mladi deklici, se srečujemo z nalogo, da raziščemo različne faze v njenem razvoju od prvotne oralne naprej. Po splošno sprejetem mnenju prsno bradavico ali umetno dudo po krajšem poigravanju s sesanjem palca zamenja klitoris kot glavni vir ugodja, prav tako kot se to pri fantih zgodi s penisom. Freud⁵ meni, da prav sorazmerna nezadostnost tega izida otroka samodejno vodi k iskanju boljšega zunanjega penisa in ga s tem uvede v ojdipsko situacijo, v kateri želja po otroku⁶ postopoma nadomesti željo po penisu. Moje zgodnje analize, prav tako kot tudi »zgodnje analize« Melanie Klein, nakazujejo, da poleg tega obstajajo tudi bolj neposredni prehodi med oralno in Ojdipsko fazo. Zdi se mi, da se težnje, ki izvirajo iz prve faze, že zelo zgodaj razcepijo v klitoralno in felacijsko smer, tj. v draženje klitorisa s prsti oziroma fantazije o felaciji; razmerje med njima je seveda pri različnih primerih različno, lahko pa pričakujemo, da bo to imelo odločilen vpliv na kasnejši razvoj.

4. Do tega sklepa sva delno prišla v sodelovanju z Joan Rivière, katere pogledi so podani v drugem kontekstu, *International Journal of Psycho-Analysis*, let. VIII, str. 374-375.

5. Freud, *International Journal of Psycho-Analysis*, let. VIII, str. 140.

6. V tem članku le redko omenjam željo po otroku, saj se predvsem ukvarjam z zgodnjimi stopnjami. To željo imam za poznejšo izpeljavo iz analnih in faličnih teženj.

Sedaj si moramo podrobneje ogledati poteze tega razvoja, najprej pa bom orisal tisto, kar je po mojem mnenju bolj normalna oblika razvoja, torej razvoj, ki vodi k heteroseksualnosti. Pri njem sadistična faza nastopi pozno, zato niti oralna niti klitoralna faza nista deležni močnih sadističnih investicij. Zaradi tega se klitoris ne začne povezovati s posebej aktivno moško držo (suvanje naprej, itd.), prav tako pa na drugi strani tudi oralno-sadistična fantazija o odgriznjenju moškega penisa nikakor ni močno razvita. Oralna usmerjenost se izraža predvsem v sesanju in se v dobro znanem razvojnem prehodu izteče v analno fazo. Obe prebavni odprtini tako predstavljata sprejemni ženski organ. Anus je predvsem očitno poistoveten z vagino, proces njunega razločevanja pa je skrajno nejasen, najbrž celo bolj kot katerikoli drug v ženskem razvoju; kljub temu domnevam, da se deloma izvrši v zgodnejši fazi, kot se običajno misli. Z analno fazo je vedno povezano razvitje različno obsežne količine sadizma in ta se razkriva v znanih fantazijah o analnem posilstvu, ki lahko preidejo v fantazije o tepežu ali pa tudi ne. Ojdipsko razmerje je tu v polnem razmahu; in te analne fantazije, kot bomo pokazali kasneje, že predstavljajo kompromis med libidinalnimi težnjami in težnjami po samokaznovanju. Ta faza, ki jo opredeljuje povezava usta-anus-vagina, potemtakem predstavlja identifikacijo z materjo.

Kakšen je bil v tem obdobju odnos do penisa? Precej verjetno je, da je sprva čisto pozitiven,⁷ izražen z željo po njegovem sesanju. Vendar pa kmalu in očitno vedno nastopi zavidanje penisa. Primarne, tako rekoč avtoerotične razloge za to je zelo dobro prikazala Karen Horney⁸ v svoji razpravi o vlogi spolnega organa pri uriniranju ter ekshibicionističnih, skoptofiličnih in masturbacijskih aktivnostih. Vendar pa želja po tem, da bi imela penis, tako kot ga ima moški, navadno preide v željo po tem, da bi si delila njegov penis v kakšnem koitusu podobnem dejanju s pomočjo ust, anusa ali vagine. Različne oblike sublimacije in reakcij kažejo, da nobena ženska ne uide zgodnji fazi zavidanja penisa, toda v celoti se strinjam s stališčem Karen Horney,⁹ Helene Deutsch,¹⁰ Melanie Klein¹¹ in drugih avtoric in avtorjev, da tisto, kar srečamo v kliniki kot zavidanje penisa pri nevrozah, predstavlja samo majhen del pojavov, ki izhajajo

7. Helene Deutsch (*op. cit.*, str. 19) omenja zanimivo opažanje pri deklici osemnajstih mesecev, ki je v tem času opazovala penis z očitno brezbrižnostjo in je šele pozneje razvila afektivne reakcije.

8. Karen Horney, *International Journal of Psycho-Analysis*, let. V, str. 52-54.

9. *Ibid.*, str. 64.

10. Helene Deutsch, *op. cit.*, str. 16-18.

11. Melanie Klein, poročila za British Psycho-Analytical Society.

iz tega vira. Razlikovati moramo med pojavoma, ki bi ju morda lahko poimenovali predojdipsko in pojdipsko zavidanje penisa (natančneje, avtoerotično in aloerotično zavidanje penisa), in prepričan sem, da je med njima slednji v kliničnem smislu mnogo bolj pomemben. Prav tako kot je izredni pomen masturbacijske in drugih avtoerotičnih dejavnosti rezultat ponovnega investiranja aloerotičnih virov, se moramo zavedati tudi, da je mnogo kliničnih fenomenov pogojenih z obrambno funkcijo regresije, na čemer je nedavno vztrajal Freud.¹² Prav zaradi prikrajšanja, ki je posledica nenehnega razočaranja nad tem, da ji nikoli ni bilo dovoljeno, da bi si delila penis v koitusu z očetom ali pri tem dobila otroka, ponovno oživi dekletova zgodnja želja, da bi imela lasten penis. V skladu z zgoraj podano teorijo prav ta prikrajšanost predstavlja prvotno neznosno stanje, razlog za to pa je v tem, da je enakovredna izvorni grozi pred *aphanisis*. Krivda in oblikovanje nadjaza predstavljata, kot smo že pojasnili, prvo in trajno obrambo pred to neznosno prikrajšanostjo. Vendar pa je to sama po sebi preveč negativna razrešitev; tudi libido se mora na nek način izraziti.

Obstajata le dve poti, po katerih se lahko usmeri tok libida v tej situaciji, čeprav se seveda lahko pojavijo poskusi v obeh smereh. Na splošno rečeno, dekle mora izbrati med žrtvovanjem svoje erotične navezanosti na očeta in žrtvovanjem svoje ženskosti, tj. svoje analne identifikacije z materjo. Ali mora biti objekt zamenjan za kakšnega drugega ali pa se mora isto zgoditi z željo; nemogoče je obdržati oboje. Odpovedati se je treba očetu ali pa vagini (vključno s predgenitalnimi vaginami). V prvem primeru se ženske želje razvijajo na odraslem nivoju – tj. poudarjen erotični šarm (narcizem), pozitiven vaginalni odnos do koitusa, ki doseže vrh v nosečnosti in rojstvu otroka – in so prenešene na bolj dostopne objekte. V drugem primeru se zveza z očetom ohrani, vendar pa se v njej prisotno objektno razmerje preoblikuje v identifikacijo, tj. razvije se kompleks penisa.

Več o tem, kako natančno deluje ta identifikacijska obramba, bomo povedali v naslednjem odstavku, trenutno pa bi rad opozoril na zanimivo vzporednico, nakazano že pri Horneyevi,¹³ ki se s tem vzpostavi med razrešitvama ojdipskega konflikta pri obeh spolih. Dečku prav tako grozi *aphanisis*, dobro znani kastracijski strah, zaradi neizogibne prikrajšanosti pri njegovih incestuoznih željah. Prav tako mora izbrati med zamenjavo želje in zamenjavo objekta, med odpovedjo materi in odpovedjo svoji moškosti, tj. svojemu penisu. Tako smo

12. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, str. 48, itd.

13. Karen Horney, *op. cit.*, str. 64.

prišli do splošnega pravila, ki v enaki obliki velja tako za dečke kot za deklice: *ob soočenju z aphanisis, ki je posledica neizogibne prikrajšanosti, se morajo odpovedati ali svojemu spolu ali pa svojemu incestu*; tisto, česar razen za ceno nevroze ni mogoče ohraniti, je heteroerotični in aloerotični incest, tj. incestuozno objektno razmerje. V obeh primerih največje težave povzroča prav preprosta, a temeljna združitev med penisom in vagino. Običajno to združitev omogoči preseganje Ojdipovega kompleksa. Kadar pa se, po drugi strani, skuša doseči razrešitev v obliki spolne inverzije, se tej združitvi poskuša na vsak način izogniti, saj je povezana z grozo pred *aphanisis*. Posameznik, pa naj bo moški ali ženska, v tem primeru poistoveti svojo seksualno integriteto s posedovanjem spolnega organa nasprotnega spola in postane od njega patološko odvisen. Pri dečkih je to mogoče doseči s tem, da svoja usta ali anus uporabljajo kot potrebni ženski spolni organ (v odnosu tako do moškega kot do možate ženske) ali pa tako, da nadomestno vzamejo za svoje genitalije tiste ženske, s katero se sami identificirajo; v slednjem primeru so odvisni od ženske, ki nosi dragoceni objekt, pri njih pa se razvije tudi tesnoba, če je ta ženska odsotna ali če karkoli v njenem vedenju oteži dostop do tega organa. Tudi pri deklicah se pojavljata enaki možnosti in tako lahko postanejo patološko odvisne od posedovanja penisa samega v svoji domišljiji, ali pa od tega, da imajo neoviran dostop do penisa moškega, s katerim so se identificirale. Če »pogoj odvisnosti« (prim. Freudov termin »Liebesbedingung«) ni izpolnjen, se posamezniki, tako moški kot ženske, približajo stanju *aphanisis*, ali preprosteje povedano, »se počutijo kastrirane«. Potemtakem nihajo med občutkom moči, ki temelji na invertirani spolni zadovoljitvi, in *aphanisis*. Enostavneje rečeno, ali imajo spolni organ nasprotnega spola ali pa ga sploh nimajo; da bi imeli spolni organ lastnega spola, seveda ne pride v poštev.

Sedaj se moramo posvetiti drugemu od naših dveh vprašanj, torej razlikam v razvoju heteroseksualnih in homoseksualnih žensk. Te razlike smo že nakazali v naši razpravi o dveh različnih razrešitvah ojdipskega konflikta, zdaj pa jih moramo še podrobneje raziskati. Tam omenjenemu razhajanju – ki, kar je komajda potrebno omeniti, vedno predstavlja le razliko v stopnji – med ženskami, ki se odpovedo določeni investiciji svojega objektnega libida (očetu), in ženskami, ki se odpovedo določeni investiciji svojega subjektivnega libida (spolu), lahko sledimo tudi na področju same homoseksualnosti. Tu lahko razločimo dve večji skupini. (1) Ženske, ki ohranijo svoje zanimanje za moške, vendar jim je najpomembneje, da jih moški sprejmejo kot sebi enake. V to skupino spada dobro znana vrsta žensk, ki se nenehno pritožujejo nad krivičnostjo

ženske usode in tem, da moški z njimi neupravičeno slabo ravnaajo. (2) Ženske, ki se le malo ali sploh ne zanimajo za moške, pač pa se njihov libido osredotoča na ženske. Analize so pokazale, da je pri njih to zanimanje za ženske nadomesten način uživanja ženskosti; tako le uporabijo druge ženske, da to ženskost upri-
zarjajo zanje.¹⁴

Ni težko opaziti, da prva skupina ustreza tistemu razredu v naši prejšnji razdelitvi, pri kateri pride do odpovedi spolu, medtem ko druga skupina ustreza tistemu, pri katerem pride do odpovedi objektu (očetu), ki ga zamenja lastni spol prek identifikacije. Zaradi večje razumljivosti bom to zgoščeno ugotovitev podrobneje pojasnil. Članice prve skupine zamenjajo svoj lastni spol, a obdržijo svoj prvi ljubezenski objekt; vendar pa objektno razmerje nadomesti identifi-
kacija, libido pa si prizadeva doseči, da bi prejšnji objekt priznal to identifikacijo. Članice druge skupine se prav tako identificirajo z ljubezenskim objektom, vendar zatem izgubijo nadaljnje zanimanje zanj; njihovo zunanje objektno razmerje do druge ženske je zelo nepopolno, saj ta zgolj predstavlja njihovo lastno ženskost prek identifikacije, njihov namen pa je nadomestno uživati zadovoljitev te ženskosti s strani nevidnega moškega (očeta, ki je inkorporiran v njih samih).

Identifikacija z očetom je tako skupna vsem oblikam homoseksualnosti, čeprav pri prvi skupini napreduje do popolnejše stopnje kot pri drugi, kjer se, v nadomestni obliki, kljub vsemu ohrani nekaj ženskosti. Komajda bi bilo mogoče dvomiti o tem, da ta identifikacija služi temu, da ženske želje obdrži v potlačitvi. Predstavlja najpopolnejše zanikanje obstoja in prikrivanja pregrešnih ženskih želja, ki si ga je mogoče zamisliti, saj zatrjuje, »Nikakor si ne morem želeti moškega penisa za svojo zadovoljitev, saj že imam svojega lastnega, oziroma si konec koncev ne želim ničesar drugega kot svojega lastnega.« Povedano z besedami teorije, ki smo jo razvili v prvem delu tega članka, zagotavlja najpopolnejšo obrambo pred aphanizično nevarnostjo prikrajšanja, ki izhaja iz nezadovoljitve incestuoznih želja. Ta obramba pravzaprav tako dobro služi svojemu namenu, da ni prav nič čudno, da je njene znake mogoče odkriti pri vseh dekletih, ki se nahajajo v ojdipski fazi razvoja, čeprav je obseg, v

14. Zaradi enostavnosti je v tem članku izpuščena zanimiva tretja oblika, ki pa jo vendarle moramo omeniti. Nekatere ženske dosežejo zadovoljitev ženskih želja, če sta izpolnjena dva pogoja: (1) da penis zamenja nek nadomestek, kot npr. jezik ali prst, in (2) da je partner, ki uporablja ta organ, ženska in ne moški. Čeprav se lahko klinično pojavljajo v podobi popolne spolne inverzije, pa so takšni primeri očitno bližje normalnemu kot katerikoli od obeh, ki sta omenjena v članku.

katerem je ohranjena pozneje, izredno različen. Upal bi si celo izraziti mnenje, da je Freud takrat, ko je postavil trditev o »falični« fazi v ženskem razvoju, ki ustreza podobni pri moškem, tj. fazi, pri kateri kaže, da je vse zanimanje namenjeno zgolj moškemu spolnemu organu, medtem ko je vloga vaginalnih ali predvaginalnih organov povsem zabrisana, podajal klinični opis opazovanega pojava, ne pa dokončne analize dejanskega libidinalnega stanja v tej fazi; zdi se mi namreč precej verjetno, da falična faza pri normalnih dekletih ni nič drugega kot blaga oblika identifikacije z očetom-penisom pri ženskih homoseksualkah, in je, tako kot ta, v bistvu sekundarna in obrambne narave.

Horneyeva¹⁵ je poudarila, da pri dekletu njena ohranitev ženske pozicije in sprejetje odsotnosti penisa pri njej sami, pogosto razkriva ne le to, da si drzne imeti incestuozne objektne želje, pač pa tudi fantazmo, da je njeno telesno stanje posledica kastracijskega posilstva, ki ga je nekoč dejansko izvršil oče. Identifikacija s penisom torej pomeni zanikanje obeh oblik krivde, tako želje, da bi se incestuozno dejanje lahko zgodilo v prihodnosti, kot tudi fantazme, ki deluje kot izpolnitev želje, da se je to dejanje že zgodilo v preteklosti. Horneyeva poleg tega opozori tudi na to, da ta heteroseksualna identifikacija prinaša precej večjo korist dekletom kot dečkom, saj obrambne koristi, ki jih prinaša obema spoloma, pri prvih še povečuje okrepitev narcizma, ki izvira iz starih pred-ojdipskih virov zavisti (urinarnega, ekshibicionističnega, masturbacijskega), pri drugih pa jih zmanjšuje udarec narcizmu, ki ga pomeni sprejetje kastracije.

Ker je mogoče to identifikacijo imeti za splošen pojav med mladimi dekleti, je potrebna nadaljnja raziskava, da bi našli motive, zaradi katerih se tako izjemno in na tako značilen način okrepi pri tistih, ki kasneje postanejo homoseksualne. Tu moram svoje sklepe glede tega predstaviti še bolj na kratko kot v prejšnjih primerih. Kaže, da sta temeljna – in kolikor je moč videti, prirojena – dejavnika, ki igrata pri tem odločilno vlogo, dva – namreč, nenavadna intenzivnost tako oralnega erotizma kot tudi sadizma. Oba skupaj prispevata k *okrepitevi oralno-sadistične faze*, ki bi jo na kratko označil kot *osrednjo značilnost homoseksualnega razvoja pri ženskah*.

Sadizem se ne izraža samo v dobro znanih mišičnih manifestacijah ter njihovih ustreznih izpeljankah v značaju, temveč tudi v tem, da klitorisni dražljaji pridobijo še posebej aktivno (suvajočo) značilnost, kar seveda povečuje vrednost vsakega penisa, ki ga je mogoče pridobiti v domišljiji. Vendar pa lahko njegov najbolj značilen izraz najdemo v oralno-sadističnem nagibu, da

15. *Idem, loc. cit.*

se moškemu penis nasilno odtrga z odgriznjenjem. Kadar, kot se pogosto izkaže, sadistični značaj spremlja neposredna sprevrnitev ljubezni v sovraštvo, ki jo spremljajo predstave o krivici, ogorčenju in maščevanju, fantazije o odgriznjenju zadovoljijo tako željo po nasilni pridobitvi penisa, kot tudi nagib, da se moškemu maščujejo s tem, da ga kastrirajo.

Visoka razvitost oralnega erotizma se izraža na številne načine, ki jih dobro poznamo iz raziskovanja Abrahama¹⁶ in Edwarda Gloverja;¹⁷ ti so lahko zavestno pozitivni ali negativni. Vendar pa posebno značilnost, ki zasluži našo pozornost, predstavlja pomembnost jezika v teh primerih. Identifikacija jezika s penisom, s katero sva se obširno ukvarjala Flügel¹⁸ in jaz,¹⁹ doseže pri nekaterih ženskih homoseksualkah precej izjemno stopnjo popolnosti. Videl sem primere, pri katerih je bil jezik skoraj povsem zadovoljiv nadomestek za penis pri homoseksualnih aktivnostih. Očitno je, da fiksacija na prsno bradavico, ki je pri tem prisotna, spodbuja razvoj homoseksualnosti na dva načina. Deklici oteži prehod od sesalne ali felacijske pozicije k poziciji vaginalnega koitusa, prav tako pa ji tudi olajša, da se še enkrat zateče k ženski kot objektu libida.

Na tej točki lahko pride tudi do naslednje zanimive soodvisnosti. Oba dejavnika, ki smo ju omenili, torej oralni erotizem in sadizem, kot kaže zelo dobro ustrezata obema razredoma homoseksualk. V primerih, v katerih med njima prevladuje oralni erotizem, bo posameznica verjetno pripadala drugi skupini (ki se zanima za ženske), v tistih, kjer prevladuje sadizem, pa prvi skupini (ki se zanima za moške).

Omeniti moramo tudi pomembne dejavnike, ki vplivajo na *poznejši* razvoj ženske seksualnosti. Rekli smo, da si deklica zato, da bi se zavarovala pred *aphanisis*, zgradi različne oblike obrambe pred svojo ženskostjo, med katerimi moramo omeniti identifikacijo s penisom. Zelo pomembna med njimi je tudi močan občutek krivde in obsojanja, ki se nanaša na ženske želje; najpogosteje je ta večinoma nezaveden. Kot opora tej obrambni prepreki krivde se razvije predstava o tem, da »moški« (tj. oče) odločno nasprotujejo ženskim željam. Da bi podprla svoje lastno obsojanje ženskosti, je prisiljena verjeti, da so vsi moški na dnu srca nenaklonjeni ženskosti. Temu se pridružuje nesrečna

16. Abraham, *op. cit.*, pogl. xii.

17. Edward Glover, »Notes on Oral Character Formation«, *International Journal of Psycho-Analysis*, let. VI, str. 131.

18. J. C. Flügel, »A Note on the Phallic Significance of the Tongue«, *International Journal of Psycho-Analysis*, let. VI, str. 209.

19. Ernest Jones, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, 1923, pogl. viii.

okolščina, da mnogi moški dejansko kažejo omalovaževanje ženske seksualnosti, ki ga spremlja groza pred ženskim spolnim organom. Za to obstajajo mnogi razlogi, v katere pa se nam tu ni treba spuščati; vsi se nanašajo na moški kastracijski kompleks. Homoseksualna ženska pa vsako izražanje takšnega stališča pogradi z obema rokama in lahko včasih z njihovo pomočjo preoblikuje svoja globoka prepričanja v popolni blodni sistem. Celo v blažjih oblikah lahko prav pogosto najdemo tako moške kot ženske, ki vso domnevno manjvrednost žensk²⁰ pripisujejo družbenim vplivom, ki so jih globlje težnje izkoristile na pravkar opisani način.

Sklenil bom z nekaj opombami o temah groze in kaznovanja pri ženskah na splošno. Predstave, ki se nanašajo nanju, so lahko povezane predvsem z materjo, ali pa predvsem z očetom. Po mojih izkušnjah je prvo bolj značilno za heteroseksualne in drugo bolj za homoseksualne. V prvem primeru se izkaže, da gre za preprosto povračilo za želje po smrti, namenjene materi, ki bo deklico kaznovala s tem, da se bo postavila med njo in očeta, poslala deklico za vedno stran ali na kakršenkoli drug način poskrbela za to, da bodo njene incestuozne želje ostale nezadovoljene. Dekletov odgovor je deloma v tem, da ohrani svojo ženskost za ceno odpovedi očetu, deloma pa v tem, da poišče nadomestno zadovoljitev svojih incestnih želja v svoji domišljiji prek identifikacije z materjo.

Kadar se ta groza nanaša predvsem na očeta, kaznovanje privzame očitno obliko njegove zavrnitve, da bi zadovoljil njene želje, to pa hitro preide v predstavo, da jih obsoja. Odločna zavrnitev in zapustitev sta običajna zavestna izraza tega kaznovanja. Če to prikrajšanje nastopi na oralni ravni, se kot odgovor pojavita ogorčenje in fantazije o kastraciji (z odgriznjenjem). Če nastopi na poznejši analni ravni, je izid precej bolj ugoden. Tu dekle uspe združiti svoje erotične želje s predstavo, da je kaznovana v posameznem dejanju – namreč v analno-vaginalnem posilstvu; sorodne fantazije o kazni s pretepanjem so seveda izpeljane iz tega. Kot smo opozorili zgoraj, je to eden od načinov, kako se incest izenači s kastracijo, tako da je fantazija o penisu obramba pred obema.

Zdaj lahko povzamemo temeljne sklepe, do katerih smo prišli. Zaradi različnih razlogov se tako dečki kot deklice nagibajo k razumevanju seksualnosti le na podlagi penisa, za analitike pa je nujno, da glede tega ostanejo skeptični. Koncept »kastracije« je potrebno prihraniti, kot je poudaril Freud, le za penis in ga ne smemo pomešati s konceptom »izničenja seksualnosti«, za kar smo predlagali pojem »aphanisis«. Prikrajšanje glede seksualnih želja pri otroku

20. Resnično, njihovo manjvrednost kot žensk.

sproži strah pred *aphanisis*, torej je enakovredno grozi pred odrekanjem. Krivda se pojavi prej od znotraj kot obramba pred to situacijo, kot pa kot nekaj, kar bi bilo naloženo od zunaj, čeprav otrok izrabi vsako *moralno ustrežljivost* [*moralisches Entgegenkommen*] v zunanjem svetu.

Oralno erotična faza pri mladi deklici preide neposredno v felacijsko in klitoralno fazo, prva od njiju pa zatem v analno erotično fazo; usta, anus in vagina tako oblikujejo ekvivalenčni niz za ženski spolni organ. Potlačitev incestnih želja ima za posledico regresijo na predojdipsko ali avtoerotično stopnjo, zavidanje penisa pa je obramba pred njimi. Zavidanje penisa, kot ga srečamo v kliniki, izvira predvsem iz te reakcije na aloerotični ravni, identifikacija z očetom pa v bistvu predstavlja zanikanje ženskosti. Freudova »falična faza« pri deklicah je verjetno sekundarna, obrambna tvorba, ne pa resnična razvojna stopja.

Da bi se izognila nevrozi, morata tako deček kot deklica preseči ojdipski konflikt na enak način: lahko se odpovesta objektu ljubezni ali pa svojemu spolu. V slednji, homoseksualni razrešitvi, postaneta odvisna od domišljjskega posedovanja spolnega organa nasprotnega spola, neposredno ali pa prek identifikacije z neko drugo osebo tega spola. Tako nastaneta dve glavni obliki homoseksualnosti.

Bistvena dejavnika, ki odločata o tem, ali se bo pri deklici identifikacija z očetom razvila v tolikšni meri, da bo privedla do klinične spolne inverzije [homoseksualnosti], sta predvsem močan oralni erotizem in sadizem, ki se značilno združita v intenzivni oralno-sadistični fazi. Če prevladuje prvi od teh dveh dejavnikov, inverzija privzame obliko odvisnosti od druge ženske, ob odsotnosti zanimanja za moške; subjekt privzame moško držo, vendar pa uživa tudi ženskost prek identifikacije z žensko, s feminilno žensko, ki jo zadovoljuje z nadomestkom penisa, najobičajneje jezikom. Prevlada drugega dejavnika pa vodi k ukvarjanju z moškimi, subjektova želja pa je, da bi pri njih dosegla priznanje svojih moških lastnosti; prav ta vrsta žensk tako pogosto kaže svoje ogorčenje nad moškimi, ki ga spremljajo tudi njim namenjene kastracijske fantazije (o odgriznjenju).

Heteroseksualne ženske čutijo večjo grozo pred materjo kot homoseksualne ženske, katerih groza se osredotoča na očeta. Kazen, ki se je bojijo slednje, je odtegnitev (zapustitev) na oralnem nivoju, in tepež na analnem (rektalni napad).

Prevedla Mojca Rupar Korošec

PROBLEMI 3-4/1997, letnik XXXV

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

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilec

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

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

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1997: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1550,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

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



ISSN 0555-2419



9 770555 241012