RAZPOL 5

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



ANALECTA

ANALECTA

Zoja Skušek-Močnik
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA
SPEKTAKELSKE FUNKCIJE

Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan
TUKIDIDES, LOGOS
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA

Menad Miščević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

De principiis cognitionis humanae.

sing Spirit
des aveugles dans l'histoire de la

tation
tatique

ivers

POL 5
publication du Champ freudien
trice du Champ freudien: Judith
r
par: La société pour la psychana-
théorique, Ljubljana
cteur en chef: Miran Božovič
eilleur éditorial: Jacques-Alain
r
ité de rédaction: Mladen Dolar,
Riha, Slavoj Žižek

Liminaire

Lacan
Kant avec Sade

»La société n'existe pas«
Jacques-Alain Miller, Extimité

La psychanalyse avant la lettre
Descartes, Principia philosophiae. Pars prima. De principiis cognitionis humanae.

La philosophie traversée par la psychanalyse
Miran Božovič, Berkeley, The Case of the Missing Spirit
Alenka Zupančič, To see or not to see: Le rôle des aveugles dans l'histoire de la philosophie

Le politique traversée par la psychanalyse
Jelica Šumič-Riha, Le racisme dans l'argumentation
Rado Riha, La terreur de la révolution démocratique

La littérature traversée par la psychanalyse
Patricia Highsmith, Quatre histoires

Les connexions du champ freudien
Stephen Hawking, L'origine et le destin de l'univers

Cabinet de lecture
(Renata Salecl, Slavoj Žižek)

Freud
»On bat un enfant«

RAZPOL 5

Publikacija Freudovskega polja

Direktor Freudovskega polja: Judith Miller

Izdaja: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana

Odgovorni urednik: Miran Božovič

Uredniški svetovalec: Jacques-Alain Miller

Uredništvo: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek

RAZPOL 5

Une publication du Champ freudien

Directrice du Champ freudien: Judith Miller

Edité par: La société pour la psychanalyse théorique, Ljubljana

Rédacteur en chef: Miran Božovič

Conseilleur éditorial: Jacques-Alain Miller

Comité de rédaction: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek

P. im RAZ. 5/89 5

194245

RAZPOL 5

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA LJUBLJANA

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

Naslovi publikacij mreže **Scilicet II: Newsletter of the Freudian Field,** Department of English, The University of Florida, Gainesville, FL 32611, USA; **Ornicar?,** 31 rue de Navarin, 75009 Paris, Francija; **La Psicanalisi,** Via Francesco Dall'Ongaro 43, 00152 Roma, Italija; **Wo es war,** Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18, ali Hora Verlag, 1195 Wien, Nussdorf, Hackhofergasse 8—10, Avstrija; **Falo,** Rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; **Razpol,** Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18; in **El Analiticon,** Muntaner 499, 5º, 4a, 08022 Barcelona, Španija.

194245

Doslej so izšle že tri številke RAZPOLA, glasila Freudovskega polja v slovenščini: druga, tretja in četrta. Prvi krog njenega izhajanja je tako sklenjen; s pričujočo številko 5 je uredništvo prisluhnilo kritiki svoje baze, članom Društva za teoretsko psihoanalizo, od koder in edinole od koder črpa Teorija svojo moč. Člani so RAZPOLU očitali, da v novih okoliščinah ne opravlja več svojega poslanstva, zahtevali so od uredništva samokritiko in naslednje spremembe, ki jih je predložil Veliki Krmar, uresničil pa jih bo Ljubljeni Vodja kot novi odgovorni urednik RAZPOLA:

— RAZPOL naj odslej izhaja kot knjiga zbirke ANALECTA, da se s tem poudari njegova posebna kvaliteta in da se zatolčejo težnje, ki so to mogočno glasilo hotele razvodeneti v revijalni brozgi;

— zato je potrebno zaostriti kriterije objavljanja, tako da bo objava v RAZPOLU postala sen teoretskih delavcev, ne pa sredstvo, s katerim so se jim doslejšnji oportunistični »voditelji« prilizovali: demokratični vodja mora res plavati z množicami, vendar se ne sme v njih utopiti!

— izhajajoč iz genijalne misli-vodila Velikega Krmarja, da Teorija ne živi v slonokoščenem stolpu, ampak je povezana z znanstveno in književno prakso, ki ju modro usmerja in varuje pred čermi zablod, bo RAZPOL od te številke naprej objavljal prevode ali izvirne prispevke vrhunskih del, ki Teorijo aplicirajo na znanstveno in književno prakso; v tej številki sta to Stephen Hawking in Patricia Highsmith. Da pa ne bi prišlo do napačnega razumevanja teh prevodov, kar bi lahko povzročilo neznansko idejno zmedo, bodo prevodi vsakič opremljeni z ustreznim uvodom, ki bo poljudno predstavil njihovo bistvo; za to številko je uvoda napisal sam Veliki Krmar.

Uredništvo je opravilo samokritiko in vse predložene spremembe sprejelo.

Komisija za tisk pri Društvu za teoretsko psihoanalizo

KANT S SADOM

Ta spis bi moral služiti kot predgovor k *Filozofiji v budoarju.* Namesto tega je izšel v reviji *Critique* (št. 191, april 1963) kot ocena izdaje Sadovih del, ki ji je bil sprva namenjen. Izdaja Cercle du livre précieux, 1963, 15 zvezkov.[1]

Da Sadovo delo kot domnevni katalog perverzij anticipira Freuda, je bedarija, ki se vztrajno ponavlja v (lepo)slovju */dans les lettres/*, krivdo zanjo pa je kot vselej treba pripisati specialistom.

Nasproti temu trdimo, da se sadovski budoar enači s tistimi kraji, po katerih so se poimenovale šole antične filozofije: Akademija, Licej, Stoa. Tako tu kot tam se znanost pripravlja z izravnavo položaja etike. Da, tako se vrši prečiščenje, ki si mora celih sto let utirati pot skozi globine okusa, da bi končno naredilo prehodno Freudovo pot. Temu dodajte še naslednjih šestdeset, dokler vam ne povedo, čemu vse to.

Če je Freud *svoje* načelo ugodja zmogel oznaniti, ne da bi ga posebej skrbelo zaznamovanje tistega, kar ga razločuje od njegove funkcije v tradicionalni etiki, celo brez posebnega tveganja, da ga bo slišati kot odmev neizpodbitnega dvatisočletnega predsodka, po katerem privlačnost usmerja bitje k njegovemu dobremu, sledeč psihologiji, vpisani v različnih mitih dobrohotnosti */bienveillance/*, tedaj moramo obuditi spomin na prav vsiljiv vzpon teme »sreče v zlu« skozi 19. stoletje.

Sade je prav tu inavguralni korak neke subverzije, katere preobrat — najsi se to glede na hladnost možakarja zdi še tako pikantno — predstavlja Kant. Kolikor nam je znano, ga še nihče ni označil kot takega.

---

[1] */Kant s Sadom* je bil objavljen v treh različnih verzijah. Prvič kot knjižna ocena v reviji *Critique* (1963), drugič v *Ecrits* (Seuil, 1966), tretjič pa v paperback-izdaji Spisov, *Ecrits II* (Seuil, coll. Points, 1971). Pričujoči prevod je nastal na osnovi izdaje iz leta 1966. Vse opombe v oglatih oklepajih so prevajalčeve, številčenje avtorjevih opomb pa je prilagojeno pričujoči objavi./

Filozofija v budoarju izide osem let po *Kritiki praktičnega uma*. Vidimo torej, da se ujemata. Če pa naj pokažemo, kako jo dovrši, tedaj bomo rekli, da ponuja resnico *Kritike*.

Zategadelj postulati, v katerih je le-ta dovršena: alibi nesmrtnosti — tam, kjer napredek, svetost in celo ljubezen, sploh vse tisto, kar bi zadovoljivega lahko prišlo od zakona, potlači garancija, ki jo od volje rabi zato, da bi objekt, na katerega se zakon nanaša, sploh bil inteligibilen, pri čemer se izgubi celo tista najbolj borna opora koristnosti, s katero jih je Kant zamejil — predaja delo njegovemu diamantu subverzije. S tem je mogoče razložiti neverjetno vzburjenje, ki ga doživi sleherni bralec, ki ni bil deležen poduka akademskega sočutja. Nobena morebitna razlaga ne bo pokvarila tega učinka.

Da nam je dobro v zlu, ali če vam je dražje, da večno žensko ne vabi v višave,[2] o tem obratu bi lahko rekli, da se je zgodil ob neki filološki opazki: kar nam je bilo doslej zatrjevano — da nam je dobro v dobrem — počiva namreč na neki homonimiji, ki je nemški jezik sploh ne dopušča: *Man fühlt sich wohl im Guten*. Tako nas Kant vpelje v svoj *Praktični um*.[3]

Načelo ugodja — to je zakon dobrega, ki je *wohl*, recimo mu kar dobrobit *(le bien-être)*. V praksi bo subjekta podvrgel istemu fenomenalnemu uveriženju, kakršno določa njegove objekte. Kantov ugovor je tu, povsem v skladu z njegovo strogostjo, bistven. Noben fenomen se ne more ponašati s konstantnim razmerjem do ugodja. Zatorej tudi ni mogoče razglasiti nobenega zakona o dobrem, ki bi subjekta, ki bi ga vpeljal v svojo prakso, definiral kot voljo.

Iskanje dobrega bi torej vodilo v slepo ulico, če bi ne bilo znova rojeno neko dobro, ki je objekt moralnega zakona — *das Gute*. Naznanja nam ga izkustvo, po katerem v nas samih slišimo zapo-

---

[2] /cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust II*, 11/12110-11:
»Das Ewig-Weibliche /Zieht uns hinan«/.

[3] /Tega stavka pri Kantu ne najdemo. Zato pa ob vpeljavi objekta praktičnega uma zapiše naslednje:
»Obstaja stara šolska formula: *Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*. Pogosto je uporabljena pravilno, še pogosteje pa na za filozofijo žaljiv način, saj vsebujeta izraza *boni* in *mali* dvoumnost zaradi siromašnosti jezika. (...) Nemški jezik ima to srečo, da poseduje izraza, ki ne dovoljujeta spregleda te razlike. Za tisto, kar so Latinci poimenovali z eno samo besedo *bonum*, ima namreč dva zelo različna pojma in temu primerno različna izraza. Za *bonum* ima *das Gute* (dobro) in *das Wohl* (dobrobit).« (Kant, *Kritika praktičnega uma*, Werkausgabe, VII, str. 193)./

vedi, katerih imperativ se predstavlja kot kategoričen, drugače rečeno brezpogojen.

Povejmo, da je to dobro kot Dobro predpostavljeno zgolj s pravkar omejenjeno postavitvijo proti in nasproti slehernemu objektu, ki bi nanj vezal svoje pogoje, z zoperstavitvijo vsakršnim negotovim dobrinam, ki bi jih zaradi načelne ekvivalence ti objekti lahko prinesli, da bi se končno vzpostavilo kot superiorno zaradi svoje univerzalne vrednosti. Vsa teža je torej natanko na izključitvi vsega tistega, gona ali čustva, kar bi subjekt lahko trpel v svojem interesu za objekt — tistega torej, kar Kant zato zariše kot »patološko«.

Prek indukcije iz tega učinka bi znova prišli do Vrhovnega Dobrega antike, če bi Kant kot običajno dodatno ne preciziral, da to Dobro ne deluje kot proti-utež, temveč, če je mogoče reči, kot anti-utež — se pravi z razbremenitvijo teže, ki jo proizvede skozi učinek samoljubja */Selbstsucht/*, kar subjekt občuti kot zadovoljitev */arrogantia/* svojih ugodij, saj že en sam pogled na tako Dobro naredi tovrstna ugodja za manj ugledna.[4] Najsi je še tako sugestivno, besede so njegove.

Zapomnimo si naslednji paradoks: subjekt prav v trenutku, ko ni soočen z nobenim objektom več, naleti na nek zakon, ki nima nobenega fenomena razen že nečesa od označevalca, kar prihaja od glasu v zavesti in ki se artikulira kot maksima, ki mu postavi red nekega povsem praktičnega uma oziroma volje.

Če naj ta maksima postane zakon, tedaj je obenem treba in je dovolj, da ob preizkusu nekega takega uma vzdrži kot univerzalna, logično upravičena. Kar ne pomeni, spomnimo se te pravice, da se vsiljuje vsem, temveč da velja za vse primere, oziroma bolje povedano, da ne velja v nobenem primeru, če ne velja v vsakem primeru.

Ker pa mora biti ta preizkus stvar uma — čistega, četudi praktičnega — lahko uspe le v primeru tiste maksime, ki ponuja analitičen prijem njegovi dedukciji.

Takšen tip maksime ilustrira zvestoba, ki jo vzpostavlja povračilo nekega depozita[5]: praksa depozita počiva na dveh ušesih, ki morata — če naj sploh pridemo do depozitorja — ostati gluhi pred slehernim pogojem, ki bi se tej zvestobi zoperstavljal. Drugače rečeno, ni depozita brez depozitorja, dostojnega svojega bremena.

---

[4] Sklicujemo se na povsem sprejemljiv Barnijev prevod ki sega v leto 1848, tu str. 247 in nad., za nemško besedilo pa na Vorländerjevo izdajo (pri Meinerju), tu str. 86.

[5] Cf. sholijo III. teorema prvega poglavja *Analitike praktičnega čistega uma*, Barni, str. 163; Vorländer, str. 31.

Tudi v tem očitnem primeru je mogoče začutiti potrebo po bolj sintetičnem temelju. Četudi za ceno nespoštljivosti, ilustrirajmo še sami to pomanjkljivost z retuširano maksimo očeta Ubuja: »Živela Poljska, saj če bi ne bilo Poljske, bi tudi Poljakov ne bilo.«

Naj zaradi morebitne ohlapnosti ali celo nemotiviranosti nihče na tem mestu ne podvomi v našo privrženost svobodi, brez katere ljudstva žalujejo. Toda njena tokratna analitična motiviranost, četudi nespodbitna, dopušča, da se nedotakljivo tod umerja z opazko, kako so se Poljaki vselej odlikovali z opaznim odporom zatonom Poljske in celo objokovanjem, ki so sledila.

Tako znova naletimo na tisto, kar je Kanta vodilo k izrazu obžalovanja nad tem, da ob izkustvu moralnega zakona nobena intuicija ne more ponuditi fenomenalnega objekta.

Strinjali se bomo, da se vzdolž celotne *Kritike* ta objekt izmika. A vendar o njem lahko ugibamo na osnovi sledi, ki jo za sabo pušča neizprosno Kantovo zasledovanje njegovega izmikanja, iz katerega črpa delo vso svojo erotičnost, brez dvoma nedolžno, a opazno. Prav njeno utemeljenost bomo pokazali s pomočjo narave omenjenega objekta.

Prav zato naprošamo vse tiste naše bralce, ki so s *Kritiko* še v deviškem razmerju — ki je torej še niso brali —, da se na tej točki naših vrstic ustavijo in se nam ponovno pridružijo kasneje. Naj preverijo, če je njen učinek res enak povedanemu: v vsakem primeru jim lahko obljubimo tisti užitek, ki ga ponuja podvig.

Drugi pa nam bodo zdaj sledili v *Filozofijo v budoarju* oziroma vsaj v branje le-te.

Očitno gre za pamflet, vendar za dramatičen pamflet, v katerem odrska razsvetljava dovoljuje tako gestam kot dialogu, da se razmahnejo tja do meja predstavljivega: ta razsvetljava za trenutek ugasne, da bi naredila prostor pamfletu znotraj pamfleta, diatribi z naslovom »Francozi, še malo se potrudite, če hočete postati republikanci . . .«.

Kar se v njej oznanja, ponavadi razumejo, če ne celo presojajo, kot mistifikacijo. Četudi nismo posebej opozorjeni na pripoznan pomen sanj v sanjah, ki nakazujejo tesnejše razmerje z realnim, moramo v pričujočem posmehu historični sodobnosti videti indic natanko te vrste. Povsem očiten je, zato si ga je bolje dvakrat ogledati.

Recimo, da je bistvo diatribe podano v maksimi, ki postavlja svoje pravilo užitku — nenavadnemu, kolikor se naredi za pravico

na Kantov način — naj se vzpostavi kot univerzalno pravilo. Izrecimo to maksimo:

»Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev zaustavila v kaprici čezmernosti, ki si jih bom zaželel potešiti.«

Tako je pravilo, ki naj se mu podvrže volja vseh, četudi je učinek družbene prisile še tako šibak.

Za sleherno razumno bitje je v najboljšem primeru stvar črnega humorja poskusiti razločiti maksimo od privolitve, ki jo ta predpostavlja.

Poleg tega, da nas je dedukcija *Kritike* navadila ločiti umno od vrste razumnega, ki je zgolj nejasno pribežališče patološkega, zdaj vemo tudi to, da je humor zgolj prebežnik */transfuge/* same funkcije »nadjaza« v komiko.[6] Ob tem, da to psihoanalitično instanco tako navdahnemo s preobrazbo in jo iztrgamo vrnitvi k mračnjaštvu, ki jo izvajajo naši sodobniki, lahko obenem priskrbimo tudi kantovskemu preizkusu univerzalnega pravila tisti drobec soli, ki mu manjka.

Mar nismo zatorej vzpodbujeni k temu, da se resneje lotimo tega, kar se nam predstavlja kot ne ravno resno? Brez skrbi, ne bomo se spraševali, niti če je treba niti če je dovolj, da neka družba sankcionira pravico do užitka tako, da dovoli vsem, da jo zahtevajo, njena maksima pa se tako avtorizira z imperativom moralnega zakona.

Nobena pozitivna legalnost ne more odločati o tem, ali naj neka maksima doseže raven univerzalnega pravila, saj jo prav ta raven lahko priložnostno zoperstavi vsem.

Tega vprašanja ne rešimo s tem, da smo si ga izmislili, pa tudi za vsesplošno dostopnost pravice, ki jo maksima vsebuje, ne gre.

V najboljšem primeru je mogoče pokazati vsaj eno možnost splošnega, ki pa ni univerzalno — saj le-to jemlje stvari, kakor so utemeljene in ne urejene.

Prav tako ni mogoče izpustiti te priložnosti, da ne bi razkrinkali pretirane vloge, pripisane momentu recipročnosti v strukturah, posebej subjektivnih, ki jim je bistveno nasproten.

Recipročnost — povratno relacijo, ki se na eni sami črti vzpostavi z združitvijo dveh subjektov, ki zaradi svojega »recipročnega« po-

[6] /cf. Sigmund Freud, »Der Humor« v *Psychologische Schriften*, Studienausgabe, IV, str. 281./

ložaja vzdržujeta to relacijo kot ekvivalentno — težko umestimo kot logični čas kateregakoli prehoda subjekta v njegovem razmerju z označevalcem, še manj pa kot etapo kakršnegakoli razvoja, najsi je dopusten kot psihičen ali ne (in v katerem mora otrok vselej prenašati pedagoška nakladanja).

Kakorkoli že, ta točka nas že napotuje k naši maksimi, ki bi lahko služila kot paradigma izjave, ki izključuje recipročnost (recipročnost, ne pa tudi revanša).

Sleherna sodba o tem nečastnem redu, ki ga ustoliči naša maksima, je torej nepomembna za zadevo, ki je v tem, da v njej prizna oziroma zavrne značaj pravila, ki ga je mogoče sprejeti kot univerzalnega v morali — ta pa je od Kanta dalje prepoznana za brezpogojno prakso uma.

Seveda mu moramo priznati ta značaj, preprosto zato, ker ima samo njegovo oznanilo (njegova kerigma) to odliko, da hkrati vpelje — tako radikalno zavrnitev patološkega, slehernega ozira na dobro, na strast, celo na sočutje, namreč zavrnitev, s katero Kant sprosti polje moralnega zakona — kot tudi formo tega zakona, ki je obenem njegova edina substanca, kolikor se volja z njim obveže zgolj k temu, da iz svoje prakse izloči vsak razlog */raison/*, ki ni lasten sami njeni maksimi.

Ta dva imperativa, med katera je moralno izkustvo lahko razpeto vse tja do izničenja življenja, sta nam s sadovskim paradoksom naložena kot Drugemu, ne pa kot nam samim.

Toda za distanco gre le na prvi pogled. Moralni imperativ ni zaradi latentnosti nič manj učinkovit, saj nas njegov ukaz doseže prav od Drugega.

Opazili boste, da se tu povsem odkrito razkriva tisto, v kar nas je že bila vpeljala prej omenjena parodija o očitni univerzalnosti dolžnosti depozitorja — da ni namreč bipolarnost, preko katere se vzpostavi moralni zakon, nič drugega kot tisti razcep subjekta, ki je na delu ob vsaki intervenciji označevalca: razcep subjekta izjavljanja od subjekta izjave.

Moralni Zakon nima drugega načela. Vendarle pa mora biti očiten, če naj ne zapelje v mistifikacijo, kakršno je čutiti v gagu »Živela Poljska!«.

Ravno kolikor se izreka skozi usta Drugega, je sadovska maksima bolj poštena od sklicevanja na notranji glas — saj razkrije običajno prikrit razcep subjekta.

Subjekt izjavljanja se tu razloči tako jasno kot v »Živela Poljska«, le da je tam izločen še tisti *fun*, ki ga njegova pojavitev vselej izzove.

Za potrditev te perspektive zadostuje že, če se opremo na nauk, na katerem je Sade utemeljil vladavino svojega načela. Gre za nauk o človekovih pravicah. Ker noben človek ne more biti ne last in ne privilegij drugega človeka, se iz tega ne da narediti pretveze za suspendiranje pravice vseh, da bi v njem vsak po svoje ne uživali.[7] Prisila, ki ji je zato podvržen, ni toliko prisila nasilja kot načela, težavnost tistega, ki izreka sodbo, pa ni toliko v tem, da mora privoliti vanjo, kot v tem, da jo mora izreči namesto njega.

Diskurz o pravici do uživanja postavlja torej za subjekta svojega izjavljanja prav Drugega, kolikor je ta svoboden, postavlja svobodo Drugega, a ne na način, ki bi izhajal iz *Ti si*, kakršen odmeva iz moriskih globin slehernega imperativa.[7a]

A ta diskurz ni nič manj določujoč za subjekta izjave, saj ga izziva s slehernim naslovom svoje dvomljive vsebine: s tem, ko se s samim izrekanjem tako brezsramno izpoveduje, postaja užitek pol dvojice, katere drugi pol je v vdolbini, ki jo ta že dolbe na mestu Drugega, da bi vanj zasadil križ sadovskega izkustva.

Odložimo še za trenutek pojasnitev njegovega gibala in povejmo, da bolečina, ki tod snuje svojo obljubo sramotnosti, le potrjuje njeno bežno omembo, ki jo pri Kantu najdemo med konotacijami moralnega izkustva. Njen pomen v zvezi s sadovskim izkustvom pa bo razvidnejši, če se ji približamo prek tistega, kar v zvezi z njo razgalja zvijača Stoikov: prezir.

Predstavljajmo si ponovitev Epikteta v sadovskem izkustvu: »Vidiš, zlomil si jo«, pravi on, ko pokaže na svojo nogo. Ponižati užitek na revščino nekega takega učinka, ob katerem se spotika njegovo zasledovanje — mar ne pomeni to sprevrniti ga v neokusnost?

Tako se izkaže, da je prav užitek tisti, ki modificira sadovsko izkustvo. Kajti polastitev volje snuje šele tedaj, ko jo je že prekoračil in se naselil v najintimnejšem subjekta, ki ga izziva onstran, ter se tako dotika njegove sramežljivosti.

---

[7] Cf. predstavljeno izdajo Sada, III. zvezek, str. 501—502. /slov. prevod »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci« v *RAZPOL* 4, Ljubljana, 1988, str. 314 in op. 8 na str. 324./

[7a] /Homofonija *Tu es [Ti si]* in *Tuez! [Ubijte!]* v francoščini./

Sramežljivost je namreč amboceptična[8] med položaji bitja: med dvema, nesramežljivost enega sama po sebi pomeni onečaščenje sramežljivosti drugega. Če je potrebno, lahko po tej poti utemeljimo tudi, kar smo prej razvili o trditvi subjekta na mestu Drugega.

Raziščimo torej ta užitek, negotov, kolikor se v Drugem obeša na nek odmev, ki ga sproža, a obenem že tudi prepoveduje, s tem, ko mu pripaja neznosno. Se nam navsezadnje le ne zdi, da se razvnema zgolj iz samega sebe na način neke druge, grozljive svobode?

Videli bomo celo razkritje tistega tretjega termina, ki naj bi po Kantovih besedah umanjkal v moralnem izkustvu. Objekta namreč, ki ga je Kant prisiljen odpraviti v nemišljivo svoje Stvari-na-sebi, da bi ga tako zagotovil volji v izvršitvi Zakona. Mar ni ta objekt zdaj tu, mar ni iz svoje nedosegljivosti sestopil v sadovsko izkustvo, mar ni razkrit kot Tu-Bit, *Dasein*, mučitelja */l'agent de tourment/*?

A je vseeno obdržal neprosojnost transcendentnega. Kajti ta objekt je prav čudno ločen od subjekta. Opazimo, da glasniku maksime zadostuje že, če je navaden oddajnik. Lahko gre za glas z radija, ki razglaša pravico, doseženo z dodatnim naporom, v katerega so na Sadov poziv Francozi privolili, in maksima za njihovo prerojeno Republiko že postane organski Zakon.

Tovrstni fenomeni glasu, še posebej pri psihozi, imajo dejansko ta vidik objekta. In psihoanaliza ni bila daleč proč od svoje zarje, ko jim je pripisala glas vesti.[9]

Vidimo torej, kaj vodi Kanta k temu, da skuša obdržati objekt proč od slehernega določila transcendentalne estetike, četudi se tu in tam vseeno pojavi ob kakšnem zamiku fenomenalne zavese, saj mu ne manjkajo ne dom ne hiša, ne čas v intuiciji, niti način, ki se vmešča v irealno, niti učinek v realnosti: ni le Kantova fenomenologija tista, ki na tem mestu zaškriplje — celo nor glas vsiljuje idejo subjekta, objekt zakona pa ne sme na noben način sugerirati zlobnosti realnega Boga.

Krščanstvo je ljudi seveda vzgojilo tako, da se le malo brigajo za užitek Boga, in prav tu je Kant lahko vtihotapil svoj voluntari-

[8] /»Amboceptor« je pojem, ki ga je v imunologijo vpeljal nemški hematolog in imunolog Paul Ehrlich (1854—1915). Etimološko pomeni »tisti, ki jemlje od obeh«. Lacan je ta izraz že uporabil v seminarju o tesnobi (1962—63), ko razpravlja o nujnosti hkratne artikulacije razmerja matere in dojenčka do prsi./

[9] /cf. Sigmund Freud, »Zur Einführung des Narzißmus«, v *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, III, str. 61—62; slov. prevod »Vpeljava narcizma«, v *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1987, str. 56—57./

zem Zakona-za-Zakon, za katerega je mogoče reči, da se sklicuje na ataraksijo stoičnega izkustva. Pomislimo celo, da je Kant tu pod pritiskom tistega, kar sliši iz neposredne bližine — ne od Sada, temveč od nekega mistika iz njegovih krajev — v vzdihljaju, ki je zadušil tisto, kar se mu je posvetilo onstran videnja, da je njegov Bog brez obličja: *Grimmigkeit*?[10] Sade pravi: Vrhovno bitje zlobe.

Toda šic! *Schwärmereien*,[11] črni roji, preženimo vas, da bi se povrnili k funkciji prisotnosti v sadovski fantazmi.

Na Strukturo te fantazme bomo znova naleteli pozneje. Objekt je v njej zgolj eden od terminov, v katerih lahko ugasne z njo upodobljeno iskanje. Ko užitek v njem odreveni, postane črn fetiš, v katerem je zlahka mogoče prepoznati obliko, ki jo določen kraj in čas, vse do današnjih dni, ponujata, da bi v njej oboževali boga.

Natanko to se zgodi z eksekutorjem v sadističnem izkustvu: njegova prisotnost se v skrajni konsekvenci zreducira zgolj na instrument.

Toda dejstvo, da njegov užitek tu otrpne, ga še ne izmakne ponižnosti nekega dejanja, v katerega lahko vstopi le kot bitje mesa in vse tja do kosti podložnik ugodja.

Ta podvojitev ni ne zrcalna in ne recipročna (zakaj ne vzajemna?) tisti podvojitvi, ki se je v Drugem izvršila med dvema alteritetama subjekta.

Želja, ki je strasten privrženec /*suppôt*/ tega razcepa subjekta, bi brez dvoma soglašala, s tem, da ji rečemo volja po užitku. A bi je to poimenovanje ne naredilo nič bolj vredno tiste volje, ki jo vzbuja pri Drugem s tem, ko jo preizkuša vse tja do skrajne ločitve od njenega patosa; v ta podvig se namreč podaja poražena, obsojena na impotenco.

Podaja se podvržena ugodju, njegov zakon pa terja, da jo vselej prikrajša za njeno namero. Vselej prehitro dosežena homeostaza živega bitja na najnižjem pragu napetosti, s katero životari. Vselej

[10] /Lacan aludira na nemškega mistika Jacoba Böhmeja (1575—1624). »Grimmigkeit« komentira tudi v *Etiki psihoanalize*, Analecta, Ljubljana, 1988, str. 214./

[11] /»Schwärmereien« (nem.) = fanaticizem, misticizem. Lacan izpelje črne roje iz *schwarz* (črno) in *scwärme* (roji). Že Kant je Böhmeja označil za »schwärmende... theosophische Träume« *(Dialektika praktičnega čistega uma*, Werkausgabe, VII, str. 253./

produkcijo svoje forme. Pa vendar peresa, ki se mora privzdigniti,

prezgodnja omahnitev peresa, ki mu je dano, da z njim podpiše reče naj upodobi vez med spolom in smrtjo. Pustimo ga počivati pod njegovo elevzinsko zaveso.[12]

Ugodje, ta spodbujajoči rival volje tam spodaj, ni torej tu nič drugega kot medleči sokrivec */complice défaillant/*. V času užitka bi bil preprosto izločen iz igre, če bi ne intervenirala fantazma in ga podprla natanko s tistim neskladom, ki mu sam podlega.

Drugače povedano, fantazma priliči ugodje želji. Povrnimo se zato k temu, da želja ni subjekt, saj je ni mogoče razbrati v nobenem označevalcu katerekoli že zahteve, saj je tod ni mogoče artikulirati, četudi je v njej artikulirana.

Povzetja ugodja v fantazmi se tu zlahka lotimo.

Fiziološko izkustvo razkriva, da je ciklus bolečine v vsakem oziru daljši od ciklusa ugodja, saj jo dražljaj vzbudi na točki, na kateri ugodje preneha. Naj jo predpostavimo še tako zelo podaljševano, ima vendarle tako kot ugodje tudi bolečima svoj konec: to je izginotje subjekta.

To je tisti vitalni donesek, ki ga bo fantazma izkoristila, da v občutljivo sadovskega izkustva fiksira željo, ki se pojavlja pri njegovem agentu.

Fantazma je definirana z najsplošnejšo obliko, ki jo prejme od algebre, kakršno smo konstruirali v ta namen, s formulo ($ ◇ *a*). V njej se punec */poinçon/* ◇ bere kot »želja po«, brati pa ga je mogoče tudi v vzvratni smeri, pri čemer vpeljuje neko identiteto, ki temelji na absolutni ne-recipročnosti. (Koekstenzivno razmerje s formacijami subjekta.)

Kakorkoli že, v pričujočem primeru je mogoče to obliko še posebej zlahka oživiti. Dejansko namreč artikulira ugodje, ki ga nadomesti nek instrument (objekt *a* iz formule) na način vztrajne cepitve subjekta, ki jo uravnava izkustvo.

Do tega pride le kolikor njegov navidezni agent otrpne v togost objekta, s ciljem, da mu Drugi v celoti povrne njegovo cepitev subjekta.

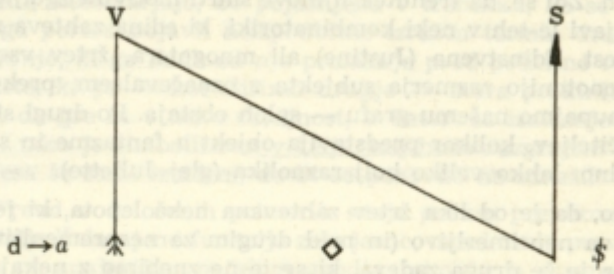
V konstrukciji subjektivne ureditve je treba, sledeč nezavednemu, vselej zahtevati štiridelno strukturo. Naše didaktične sheme zadostujejo temu pogoju.

---

[12] */elevzinski misteriji*, pri starih Grkih skrivni verski obredi na čast boginji plodnosti in poljedelstva Demetri in njeni hčerki Perzefoni (te obrede so opravljali najprej v atiškem mestecu Elevzini), Verbinc, *Slovar tujk*, str. 179./

Uravnajmo torej sadovsko fantazmo po najnovejši izmed teh shem:

SHEMA I:



Spodnja linija zadovoljuje red fantazme, kolikor podpira utopijo želje.

Krivulja zarisuje verigo, ki dovoljuje izračun subjekta. Usmerjena je, njena usmeritev pa konstituira red, v katerem je vznik objekta *a* na mestu vzroka pojasnjen z univerzalnostjo njegovega razmerja s kategorijo vzročnosti, ki bo s prekoračenjem praga Kantove transcendentalne dedukcije na tečaju nečistega inavgurirala novo Kritiko Uma.

Ostane še V, za katerega se zaradi njegovega visokega položaja zdi, da vsiljuje voljo, ki obvlada celo zadevo, njegova forma pa obenem evocira združenje tistega, kar razločuje, s tem ko ju drži skupaj z nekim *velom* — ko namreč ponuja v izbiro, kaj bo $ (zaprečeni S) praktičnega uma počel s surovim subjektom ugodja S (»patološki« subjekt).

Na mestu te volje torej dejansko srečamo Kantovo voljo, le da jo lahko imenujemo (volja) po užitku zgolj tedaj, če razložimo, da gre za subjekta, rekonstituiranega iz odtujitve za ceno, da ni drugega kot instrument užitka. Kant nam s tem, ko smo ga izprašali »s Sadom« — kot smo torej Sada tako v naši misli kot v njegovem sadizmu uporabili kot instrument —, priča o pravem pomenu tistega »Kaj hoče?«, ki odslej ne bo manjkal nikomur.

Zdaj je že mogoče uporabiti graf v njegovi jedrnati obliki, če naj se znajdemo v gozdu fantazme, ki jo Sade v svojem delu razvija na ravni sistema.

Videli bomo, da obstaja neka statika fantazme, po kateri mora biti točka aphanisis, predpostavljena v $, neskončno oddaljevana v imaginaciji. Od tod tisto malo verjetno preživetje, ki ga Sade nakloni žrtvam krutosti in trpinčenj, ki so jih te deležne v njegovih pripovedih. Zdi se, da trenutek njihove smrti motivira zgolj potreba po zamenjavi le-teh v neki kombinatoriki, ki edina zahteva njihovo mnogoterost. Edinstvena (Justine) ali mnogotera, žrtev vselej poseduje monotonijo razmerja subjekta z označevalcem, preko katerega — zaupajmo našemu grafu — sploh obstaja. Po drugi strani je tolpa mučiteljev, kolikor predstavlja objekt *a* fantazme in se vmešča v realno, lahko veliko bolj raznolika (glej Juliette).

Dejstvo, da je od lika žrtev zahtevana neka lepota, ki je vselej označena za neprimerljivo (in med drugim za nespremenljivo, glej zgoraj), pa je že druga zadeva, ki se je ne znebimo z nekaj banalnimi, zlahka izmišljenimi postulati o spolni privlačnosti. Raje bomo v njej videli grimaso tistega, kar smo v tragediji že razkrili o funkciji lepote: skrajna ovira, ki naj prepreči dostop do temeljne groze. Pomislimo na Sofoklovo *Antigono* in na tisti trenutek, ko izbruhne *Eros anikate machan.*[13]

Ta ekskurz bi ne bil primeren, če bi ne vpeljeval tistega, kar je mogoče imenovati nesklad dveh smrti, vpeljan z obstojem obsodbe. Med-dvema-smrtima tostranstva */l'en-deçà/* je bistven, kolikor nam pokaže, da je tisti isti, iz katerega se vzdržuje onstranstvo */l'au-delà/*.

To lahko lepo vidimo ob paradoksu, ki ga tvori Sadov odnos do pekla. Ideja pekla, stokrat ovržena in prekleta kot sredstvo podvrženja religiozni tiraniji, se presenetljivo pojavi, da bi motivirala dejanja enega izmed njegovih junakov — in to prav tistega, ki je med najbolj vnetimi za svobodnjaško subverzijo v njeni razumni formi, namreč ostudnega Saint-Fonda.[14] Početja, s katerimi zadaja svojim žrtvam smrtne muke, temeljijo na verovanju, da jim z njimi lahko prinese večno trpljenje v onstranstvu. S prikrivanjem svojega vedenja pred sokrivci in z zadrego, v kateri se zdajde, ko mora razložiti svojo vero, ta lik le še poudarja avtentičnost tega

---

[13] *Antigona*, v. 781. /Primerjaj obsežnejši Lacanov komentar *Antigone* v *Etiki psihoanalize*, str. 241—290, v zvezi z omenjenim pa še posebej str. 215./

[14] Cf. *Histoire de Juliette*, izd. Jean-Jacques Pauvert, II. zvezek, str. 196 in nad.

vedenja in take vere. Tako ga že čez nekaj strani slišimo, kako jih skuša v svojem govoru narediti za sprejemljive s pomočjo mita o privlačnosti, ki druži »drobce zla«.

Ta Sadova nekoherentnost, ki jo sadisti, tudi sami po malem hagiografi, zanemarjajo, bo pojasnjena v trenutku, ko se bo izpod njegovega peresa pojavil neizpodbitno izražen termin druge smrti. Zavarovanje, ki ga Sade od nje pričakuje pred pošastno rutino narave (tiste, ki jo — kot slišimo drugje — mora prekiniti zločin), zahteva, da gre ta v neko skrajnost, v kateri se izničenje subjekta podvoji: tako je simboliziran v želju, naj bodo razgrajeni členi našega telesa še sami izničeni, da bi se ponovno ne združili.

Da Freud v določenih primerih svoje prakse prepozna dinamizem te želje,[15] da njeno funkcijo zelo jasno, morda celo preveč jasno, reducira na analogijo z načelom ugodja, tako da jo uravna v »gon« (zahtevo) »smrti« — tega pač tisti, ki se od tehnike, ki jo dolguje Freudu, ni uspel naučiti ničesar, kar bi presegalo njegova predavanja, ne bo nikoli razumel: da ima namreč govorica poleg uporabnega ali kvečjemu paradnega tudi še druge učinke. Takemu pride Freud prav zgolj na kongresih.

V očeh takih možicljev so milijoni mož, ki jim bolečina obstoja zadošča kot izvorni dokaz za prakse zveličanja, utemeljene z vero v Budo, nedvomno vsaj nerazviti ali pa zanje — kot npr. za Buloza, urednika *Revue des Deux Mondes* — celo »ni mogoče, da obstajajo tako neumni ljudje«. (S temi besedami je Renanu zavrnil članek o budizmu, bilo je to že po Burnoufu, tam nekje v petdesetih letih prejšnjega stoletja.[16])

Če že mislijo, da imajo pozornejše uho od drugih psihiatrov, bi mar tedaj ne morali slišati te bolečine v čistem stanju, kako oblikuje pesem tistih bolnikov, ki jih imenujemo melanholiki?

In izbrati ene izmed tistih sanj, katerih sanjalec ostaja pretresen, ker je v pogojih, ki jih občuti kot neutrudno ponovno rojevanje, dosegel samo dno bolečine obstoja?

Ali pa postaviti na svoje mesto tiste peklenske muke, ki se jih sploh ne da zamisliti onstran tistega, kar na tem svetu ljudem zago-

---

[15] Subjektivni dinamizem: fizična smrt ponudi svoj objekt želji druge smrti.

[16] Cf. Renanov predgovor k njegovim *Nouvelles études d'histoire religieuse* iz leta 1884.

tavlja njihovo tradicionalno držo — jih bomo rotili, naj naše vsakdanje življenje pojmujejo kot nekaj večnega?

Ničesar se ni nadejati, celo brezupa ne, od take neumnosti, ki je v skrajni konsekvenci sociološka in ki jo omenjamo zgolj zato, da bi v zvezi s Sadom slučajno ne pričakovali česarkoli od krogov, v katerih imajo sicer zagotovo večje izkustvo z oblikami sadizma.

Še posebej dvomljivo je tisto, kar kroži v zvezi s povratnim razmerjem, ki bi naj družilo sadizem z idejo mazohizma, za katerega si od zunaj le težko predstavljamo, kakšen *pêle-mêle* podpira. Bolje bo, če odkrijemo poduk tiste slavne zgodbice o izkoriščanju človeka po človeku. Kot veste, je to definicija kapitalizma. Kaj pa socializem? Ravno obratno.

Nehoteni humor, prav to je ton, skozi katerega deluje neka dokončna razpršitev psihoanalize. Bolj ko je neopazen, bolj nas zaslepi.

A vseeno so še doktrinarji, ki si prizadevajo za bolj negovan lišp. Gredo se eksistencialistične dobrodelce, ali zmerneje, personalistične *ready-made*. Tako pridemo do tega, da sadist »zanika obstoj Drugega«. Priznali boste, to je natanko tisto, kar se je ravnokar izkazalo v naši analizi.

Sledimo ji zato naprej. Mar sadizem prej v Drugem ne zavrača bolečine obstoja, le da ob tem spregleda, da se tako sam prelevi v »večni objekt«, če nam je gospod Whitehead pripravljen odstopiti ta izraz?[17]

A zakaj ga ne moremo imeti za obče dobro? Mar ni prav to, odrešitev, nesmrtna duša, status kristjana? Ne prehitro, da bi ne šli predaleč.

Raje povejmo, da se Sade ne pusti prevarati lastni fantazmi, kolikor strogost njegove misli preide v logiko njegovega življenja.

Zastavimo nalogo našim bralcem.

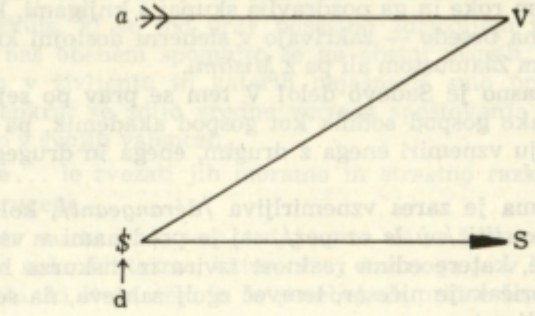
Pooblastilo za pravico do užitka, ki ga Sade v svoji Republiki nameni vsem, se v našem grafu ne da prevesti z nobenim obratom simetrije prek poljubne osi ali središča, temveč šele z vrtljajem za četrtino kroga, takole:

---

[17] /Cf. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, 1978, str. 44:

»Vsaka entiteta, katere pojmovno spoznanje ne vsebuje nujne reference na katerokoli dokončno aktualno entiteto temporalnega sveta, se imenuje 'večni objekt'.«/

SHEMA 2:



V, volja po užitku, ne dovoljuje več ugovarjanja svoji naravi in preide v moralno prisilo, kakršno *la Présidente de Montreuil*[18] neizprosno izvaja nad subjektom, za katerega je več kot očitno, da njegova delitev ne terja ponovne združitve v enem samem telesu.

(Spomnimo, da je edinole Prvi Konzul ta razcep administrativno ožigosal kot posledico umobolnosti.)

V S ta razcep ponovno združi surovega subjekta, ki uteleša junaštvo, lastno patološkemu, in to na način neke zvestobe, o kateri bodo pričali tisti, ki so bili od samega začetka prizanesljivi do njegovih izgredov[19]: njegova soproga, njegova svakinja — pa tudi njegov sluga, zakaj pa ne? — medtem, ko bodo druge pobožnosti izbrisane iz njegove zgodovine.

V zvezi s Sadom, tem $ (zaprečenim S), pa navsezadnje vidimo, da se kot subjekt vpiše prav skozi svoje izginevanje, ko so stvari enkrat pri kraju. Sade je izginil na povsem neverjeten način, ne da bi nam od njegove podobe ostalo karkoli, celo manj kot v primeru Shakespearja — saj je v oporoki ukazal, naj goščava zabriše sleherno sled na kamnu z imenom, ki je zapečatil njegovo usodo.

Mê phynai[20], ne biti rojen, to njegovo prekletstvo, ki je manj sveto od Ojdipovega, ga ne ponese med Bogove, temveč se ovekoveči:

---

[18] /Sadova tašča, ki ga je večkrat dala zapreti./

[19] Naj ne bo razumljeno, da s tem podpiramo legendo, po kateri je osebno posredoval za priprtje Sada. Cf. Gilbert Levy, *Vie du Marquis de Sade*, II. zvezek, str. 577—580 in opomba 1 na str. 580.

[20] Zbor v *Ojdipu na Kolonu*, v. 1125.

a) v delu, katerega nepotopljivo vihravost nam Jules Janin razkrije s hrbtom roke in ga pozdravlja skupaj s knjigami, ki ga — verjemimo mu na besedo — zakrivajo v sleherni dostojni knjižnici, s svetim Janezom Zlatoustom ali pa z *Mislimi*.

Kako dolgočasno je Sadovo delo! V tem se prav po sejmarsko strinjata oba, tako gospod sodnik kot gospod akademik, pa vendar zadostno, da vaju vznemiri enega z drugim, enega in drugega, enega v drugem.[21]

Kajti fantazma je zares vznemirljiva */dérangeant/*, kolikor ne vemo kam jo uvrstiti */où le ranger/*, saj je pred nami v vsej svoji naravi fantazme, katere edina realnost izvira iz diskurza in ki od vaših moči ne pričakuje ničesar, temveč zgolj zahteva, da se uskladite s svojimi željami.

Naj se bralec zdaj spoštljivo približa eksemplaričnim likom, ki se v sadovskem bodoarju razvrščajo in razdirajo v potujočem obredu. »Ravnotežje se podira.«

Obredna pavza, sveto skandiranje.

Častite objekte zakona, o katerih ne veste ničesar, saj ne znate najti poti med željami, katerih vzrok so.

Dobro je biti usmiljen
Toda s kom? To je problem.[22]

Neki gospod Verdoux ga je reševal vsak dan, ko je deval ženske v pečico vse dokler ni sam končal na električnem stolu.[23] Mislil je, da si želijo njegovi živeti udobneje. Nekoliko bolj razsvetljeni Buda se je dal požreti tistim, ki ne poznajo poti. Navkljub tej eminentni patronaži, ki pa zlahka temelji na nesporazumu (ni povsem gotovo, če tigrici prija Buda), izhaja odpovedovanje gospoda Verdouxa iz neke napake, ki zasluži vso strogost, saj bi mu že drobno zrno *Kritike*, ta pa ni draga, pomagalo, da se ji izogne. Nihče ne dvomi v to, da bi bila tedaj praksa Uma obenem bolj ekonomična in bolj legalna, le da bi bili morali njegovi malo stradati.

---

[21] Cf. Maurice Garcon, *L'Affaire Sade*, J.-J. Pauvert, 1957. Citira J. Janina iz *Revue de Paris* iz leta 1834 ob njegovem zagovoru, str. 84—90. Druga referenca je na strani 62: J. Cocteau kot priča piše, da je Sade sicer dolgočasen, a v njem vseeno prepoznava filozofa in moralizatorja.

[22] /Cf. Jean de la Fontaine, *Fables* v Oeuvres complètes, I, Pléiade, Pariz, 1954, str. 142 (»Kača in vaščan«):
»Il est bon d'être charitable; /Mais envers qui, c'est là le point./«/

[23] /Gre za naslovnega junaka filma *Gospod Verdoux*, režija Charles Chaplin, 1947./

»Toda«, boste rekli, »od kod vse te metafore in čemu...?«

Molekule, ki se tod prav pošastno združujejo v spintrijanski[24] užitek, nas obenem spomnijo še na obstoj drugih, ki jih običajno srečamo v življenju in katerih nejasnosti smo pravkar pojasnili. Kar naenkrat se zdijo vredne večjega spoštovanja kot slednje, čistejše so v svojih valencah.

Želje... le zvezati jih moramo in strastno razkriti, da je želja želja Drugega.

Če ste nas brali do sem, tedaj veste, da se želja povsem natančno opira na neko fantazmo, katere vsaj ena noga je v Drugem — in to prav tista, ki šteje, celo in še posebej, če prične šepati.

V freudovskem izkustvu smo že pokazali, da ni objekt želje tam, kjer se ponuja kot ogolel, nič drugega kot zgolj žlindra */la scorie/* neke fantazme, v kateri si subjekt ne opomore iz svoje omedlevice. To je primer nekrofilije.

Na splošno pa se opoteka na način, komplementaren subjekt.

Prav zaradi tega je tako nedosegljiv, kakor je to po Kantu objekt Zakona. Le da se zdaj prične zbujati sum, ki ga vsiljuje to približanje. Mar moralni zakon ne predstavlja želje v primeru, ko ne umanjka več subjekt, temveč prav objekt?

Mar ni subjekt, ki tod ostane prisoten zgolj v obliki notranjega glasu, katerega izrekanje je najpogosteje brez repa in glave, v zadostni meri označen že s tisto črto, s katero ga bastardizira označevalec $, izpuščen iz fantazme ($◇*a*), iz katere izhaja v obeh pomenih tega izraza?[25]

Če ta simbol posoja svoje mesto notranjemu ukazu, nad katerim se navdušuje Kant, nam odpira oči za srečanje, ki poteka od Zakona do želje in gre dlje od izmuznjenja njunega objekta, tako za enega kot za drugo.

Prav v tem srečanju zaigra vsa dvoumnost besede svoboda: ko se je polasti moralist, se nam vedno zdi bolj nesramen kot pa nepreviden.

---

[24] /»spinthrienne«; pridevnik je etimološko zvezan tako s *sfingo* kot s *sfinkterjem* (anat., mišica zapiralka). *Oxford English Dictionary* kot samostalnik navaja *spintry* in definira kot »vrsto moške prostitutke«, pomen pridevnika *spintrian* pa razširi na »tiste, ki iščejo ali izumljajo nove in pošastne oblike pohote«./

[25] /Francoski izraz za nezakonskega otroka, bastarda, je »barre sinistre«, dobesedno »zlovešča črta«./

Poslušajmo raje samega Kanta, kako to še enkrat ilustrira:[26] »Predpostavimo«, nam pravi, »da nekdo trdi, kako se ne more upirati svoji strasti, kadar se mu ponujata željeni objekt in priložnost zanj.

Bi se mar še vedno ne mogel upreti, če bi pred hišo, v kateri najde to priložnost, postavili vislice in mu zagrozili z obešenjem neposredno po tem, ko bi zadovoljil svojo željo? Ni težko uganiti njegovega odgovora. Toda če bi mu njegov vladar z grožnjo smrtne kazni[27] zaukazal, naj lažno priča proti poštenemu možu, ki bi se ga ta rad znebil pod navidez resnično pretvezo — ali bi bil v takem primeru sposoben premagati ljubezen do življenja, kolikršna pač ta že je? Naj to stori ali ne, o tem bi si verjetno ne drznil odločati; da pa bi to bilo mogoče, s tem bi se zagotovo brez obotavljanja strinjal. Sodi torej, da nekaj lahko stori, ker se zaveda, da to mora storiti, in tako v sebi prepozna svobodo, ki bi mu brez moralnega zakona za vselej ostala neznana.«

Že kar na samem začetku smo opozorjeni, kako pomembne so za tega subjekta besede. Njegov prvi predpostavljeni odgovor nam da misliti, saj je, četudi ne povsem dobesedno, vse že v njem. Če ga nekoliko redigiramo, dobimo naslednje: bolje je zanesti se na osebo, katere pomisleke tvegamo prizadeti v vsakem primeru, saj v nobenem primeru ne bo blagovolila pojesti te kaše. Gre namreč za tistega idealnega meščana, za katerega Kant na nekem drugem mestu — brez dvoma zato, da bi jo zagodel Fontenellu, temu preveč vljudnemu stoletniku — izjavlja, da pred njim snema klobuk.[28]

Temu negativcu bomo torej oprostili pričevanje pod prisego. Vendar se zna zgoditi, da kak strastnež, dovolj zagret, da v to vmeša še vprašanje časti, prične Kantu delati težave, ga celo prisili v spoznanje, da nekatere ljudi najbolj gotovo vodi k njihovemu cilju prav dejstvo, da se jim ta cilj kaže skozi izziv ali celo zaničevanje vislic.

---

[26] Barni, str. 173. Gre za sholijo II. problema *(Aufgabe)* III. teorema prvega poglavja *Analitike*, izd. Vorländer str. 25.

[27] V besedilu stoji: smrti nemudoma. /Lacan na tem mestu popravlja francoski prevod, ki »unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe« prevedel s »sous peine de mort«./

[28] Cf. str. 253 Barnijevega prevoda, str. 90 v Vorländerjevi izdaji. /Bernard le Bovier, sieur de Fontenelle, rojen 1657, je umrl, star točno sto let, leta 1757. Bil je član *Académie française*, avtor knjig *Dialogues des morts, Entretiens sur la pluralité des mondes, Digression sur les anciens et les modernes.*/

Kajti vislice niso Zakon, niti jih ta more pripeljati sem. Pripelje se lahko le marica in policija je kaj lahko Država, kot nam zatrjujejo s Heglovega konca. Toda Zakon je nekaj drugega, kot vemo od Antigone dalje.

Kant s svojim apologom temu pravzaprav niti ne nasprotuje: vislice so tu le zato, da na njih obesi, skupaj s subjektom, svojo ljubezen do življenja.

Prav tako lahko želja iz maksime *Et non propter vitam vivendi perdere causas*[29] preide v moralnem bitju ter — prav kolikor je moralno — doseže raven kategoričnega imperativa, najsi je še v taki zagati. Prav tja jo namreč potiskamo.

Želja oziroma tisto, kar se imenuje želja, zadošča, da življenje nima smisla, če se gremo strahopetce. In ko je zakon res tu, se nas želja ne prime, to pa zato, ker sta zakon in potlačena želja ena in ista zadeva — prav to je tisto, kar je odkril Freud. Ob polčasu vodimo, profesor.

Pripišimo naš uspeh na tabli kmetom, za katere je znano, da slejkoprej postanejo kraljica. Doslej namreč nismo vpeljali ne skakača — tistega, s katerim bi zlahka zmagali, saj bi to bil Sade, ki ga imamo tod za dovolj kvalificiranega — ne tekača in ne trdnjave — človekovih pravic, svobode mišljenja, tvoje telo je tvoje —, celo dame ne, te tako primerne figure za zaris podvigov dvorske ljubezni.

To bi namreč pomenilo premikati preveč ljudstva, ob manj gotovem izidu.

Če namreč sklepam, da je Sade ob popolnem zavedanju stvari (glej, kaj počne s svojimi »izhodi«, dovoljenimi ali ne) tvegal, da bo kar tretjino svojega življenja preživel v zaporu zaradi parih šal — sicer res nekolikanj predaleč gnanih, a zato toliko bolj nazornih v odnosu do kazni — tedaj si nakopljem Pinela in njegovo pinelerijo, ki se spet vrača. Moralna norost, nam prikimava. V vsakem primeru ljubka zadeva. Sklicujem se torej na Pinela, ki mu dolgujemo enega najplemenitejših korakov človeštva. — Sadovih trinajst let v Charentonu izhaja iz tega koraka. — Vendar to ni bilo mesto zanj. — Prav za to gre. Natanko ta korak ga vodi tja. Vsakdo misleč se bo namreč strinjal, da je bilo njegovo mesto drugje. Toda pazite: tisti, ki mislijo dobro, mislijo, da je to mesto

[29] /Cf. Juvenal, Satira VII, 11/84:
»et propter vitam vivendi perdere causas.«
Citat najdemo že v Kantovi *Kritiki* (Werkausgabe, VII, str. 296)./

zunaj; dobro-misleči pa ga vse tja do Royer-Collarda dalje vidijo v kaznilnici, če ne celo na morišču.[30] Prav v zvezi s tem pomeni Pinel moment mišljenja. Hote ali nehote, jamči nam o pobitosti, ki jo je misel z leve in z desne prizadejala svoboščinam, ki jih je Revolucija razglašala prav v njenem imenu.

Če se namreč človekovih pravic lotimo z gledišča filozofije, tedaj pred nami vznikne tisto, kar konec koncev danes že vsakdo ve o njihovi resnici. Reducirajo se na svobodo želeti si zaman.

Pirova zmaga, ni kaj, pa vendar obenem tudi priložnost, da v njej prepoznamo maloprej omenjeno brezskrbno svobodo ter potrdimo, da gre v resnici za svobodo umreti.

Obenem nas mora pritegniti tudi mrščenje tistih, ki se jim taka svoboda ne zdi preveč redilna. Kar precej jih je danes. Obnova spopada med potrebami in željami, v katerem je kot po naključju ravno Zakon tisti, ki prazni lupino.

Če naj jo zagodemo kantovskemu apologu, tedaj dvorska ljubezen ponuja nič manj zapeljivo pot, le da zahteva erudicijo. Biti erudit po položaju pomeni nakopati si erudite, eruditi na tem področju pa pritegnejo klovne.

Že Kant bi nas tu za prazen nič naredil neresne, če bi le imel vsaj malo smisla za komično (glej kot dokaz njegovo izjavo o tem).[31]

Toda gotovo ste opazili, da je tisti, ki mu nepogrešljivo manjka, Sade. Ta prag bi bil zanj morda usoden in predgovor mu zagotovo ne bi škodil.

Preidimo torej v drugi polčas Kantovega apologa. Proti koncu ni nič bolj prepričljiv. Če namreč predpostavimo, da se njegovemu helotu vsaj malo sanja o zadevi, tedaj se zna zgoditi, da ga povpraša, če ni morda po naključju njegova naloga zares pričati — če bi namreč tiran na ta način zadovoljil svojo željo.

Bi morda moral reči, da je nedolžnež recimo Žid, kadar ta v resnici to je, in kadar sodišču to zadošča — take primere poznamo —, da ga obsodi? Ali pa da je brezbožnik, ko pa je njemu samemu teža te obtožbe vendar bliže kot konzistoriju, ki zahteva zgolj dos-

[30] /Antoine-Athanase Royer-Collard je bil glavni zdravnik v Charentonu. V Sadovih *Oeuvres complètes* je objavljeno njegovo pismo z dne 2. avgusta 1808, v katerem od ministra policije zahteva, naj Sada premestijo iz azila./

[31] /Cf. Kant, Werkausgabe, X, str. 273:
»Smeh je afekcija, ki nastane, ko je napeto pričakovanje nenadoma reducirano na nič.«

sier? Kaj pa odklon od »linije« — se bo zavzemal za obtoženčevo nedolžnost v kraju in času, v katerem je pravilo igre vendar samokritika? Pa kaj potem! Konec koncev ni nedolžnež nikoli čisto čist: bo res povedal tisto, kar ve?

Maksimo nasprotovati želji tirana je mogoče povzdigniti v dolžnost, kadar si tiran prilašča moč zasužnjenja želje Drugega.

Na teh dveh daljicah (in navihanem posredniku), s pomočjo katerih Kant naredi vzvod, ki naj pokaže, da Zakon ne uravnava le ugodja, temveč tudi bolečino, veselje, celo pritisk bede in ljubezen do življenja, skratka vse patološko, se tako izkaže, da je želja lahko ne le enako uspešna, temveč je do tega uspeha celo bolj upravičena.

Toda če prednost, ki smo jo zaradi živahnosti njene argumentacije dovolili *Kritiki*, marsikaj dolguje naši želji, da bi spoznali, kam hoče priti, mar tedaj dvoumnost tega uspeha ne bi mogla obrniti njenega gibanja nazaj proti reviziji nekaterih osupljivih koncesij?

Ena takih je recimo nemilost, v katero so nekoliko na hitro zapadli vsi objekti, ki se ponujajo kot dobrine, ki ne zmorejo zagotoviti soglasja volja: s preprosto vpeljavo tekmovanja. Poglejte primer Milana: tako Charles V. kot François I. sta vedela, kao drago ju bo stalo to, da v njem oba vidita isto dobrino.

To dejansko pomeni spregledati naravo objekta želje.

Tega lahko tu vpeljemo le tako, da spremenimo na tisto, kar učimo v zvezi z željo, ki jo je treba formulirati kot željo Drugega, saj gre izvorno prav za željo njegove želje. To naredi soglasje želja razumljivo, vendar ne brez določene nevarnosti. Kajti tisti, ki se uvrščajo v verigo, podobno Breughlovi procesiji slepcev, se nedvomno res držijo z roko v roki, vendar pa nihče natančno ne ve, kam vsi skupaj gredo.

Če bi se vrnili po isti poti, bi vsi sicer izkusili univerzalno pravilo, a bi o njem ničesar več ne vedeli.

Je mar tedaj rešitev, ustrezna praktičnemu Umu, če se vrtijo v krogu?

Četudi manjkajoč, je tod prav pogled tisti objekt, ki vsaki želji predstavi njeno univerzalno pravilo s tem, da materializira njen vzrok in tako zveže razcep »med središčem in odsotnostjo« subjekta.

Ostanimo torej pri ugotovitvi, da praksa, kakršna je psihoanaliza, ki v želji prepozna resnico subjekta, ne more spregledati tistega, kar bo sledilo, ne da bi razkrila, kar potlači.

Neugodje */le deplaisir/* je v psihoanalitičnem izkustvu spoznano kot tisto, ki ponuja pretvezo potlačitvi želje, kolikor se proizvaja na poti njene zadovoljitve: obenem pa tudi kot tisto, ki ponuja obliko, katero sama zadovoljitev privzame v vrnitvi potlačenega.

Na podoben način je odpor ugodja do priznanja zakona podvojen s tem, da podpira željo po tisti njegovi zadovoljitvi, ki jo predstavlja obramba.

Če je sreča neprekinjena privolitev subjekta v njegovo življenje, kakor to zelo klasično definira *Kritika*,[32] tedaj je jasno, da jo odrekamo vsakomur, ki se ne odpove poti želje. Ta odpoved je lahko hotena, vendar za ceno človekove resnice, kar je dovolj razvidno iz obsodbe, ki so ji pred splošnim idealom izpostavljeni Epikurejci in celo Stoiki. Njihova ataraksija odpravlja njihovo modrost. Nič jim ne pomaga, da ponižajo željo: kajti Zakona ne povzdignemo s tem, da se ga držimo, temveč ga tako, vede ali nevede, šele zares občutimo kot zavrženega.

Sade, ta bivši plemič */le ci-devant/*, povzema Saint-Justa natanko tam, kjer je treba. Trditi, da je sreča postala dejavnik politike, je neprimerno. To je namreč vselej bila in povrnila bo žezlo in kadilo, ki se z njo prav dobro ujemata.[33] Svoboda želeti je tisti novi dejavnik, vendar ne zgolj kot navdih neke revolucije — bori in umira se vedno za neko željo —, temveč ravno kolikor ta revolucija hoče biti boj za svobodo želje.

Rezultat tega je, da hoče osvoboditi tudi zakon, ga narediti tako svobodnega, da potrebuje vdovo, Vdovo par excellence — tisto, ki pošlje vašo glavo v košaro, če se le malo obotavljate v celi zadevi. Če bi po Saint-Justovi glavi še naprej rojile fantazme Organta,[34] bi morda iz Termidorja naredil svojo zmago.

Če bi bila pravica do užitka spoznana, bi odrinila prevlado načela ugodja v že zdavnaj minulo dobo. S tem, ko jo izreka, Sade pravzaprav z neopaznim prelomom za vsakogar zdrsne prek stare osi etike, ki ni nič drugega kot prav egoizem sreče.

[32] Teorem II prvega poglavja *Analitike*, v Vorländerjevi izdaji str. 25, povsem neprimerno preveden pri Barniju, str. 159.

[33] /Cf. Saint-Just, »Rapport au nom du comité de salut publique...« v *Oeuvres complètes*, Pariz, 1984, str. 715:
»Le bonheur est une idée neuve en Europe.«
Lacan o tem piše tudi v spisu »La direction de la cure...« v *Ecrits*, str. 614—615, »žezlo in kadilo« pa najdemo v Sadovem spisu »Francozi, še malo se potrudite...«, str. 304 nav. slov. prevoda./

[34] /*Organt* je Saint-Justovo prvo delo, dolga, precej razuzdana pesnitev, objavljena leta 1789./

Le težko bi trdili, da je ta pri Kantu v celoti izčrpana zgolj v familiarnosti, s katero mu ta dela družbo, še bolj pa v poganjkih, ki jih je čutiti v zahtevah, iz katerih izpeljuje tako povračilo v onstranstvu kot napredek v tostranstvu.

Naj se zato zasvetlika neka druga sreča, katere ime smo najprej izrekli, in status želje se spremeni, vsiljujoč njeno ponovno preverbo.

O nečem moramo tod presoditi. Kako daleč nas vodi Sade v izkustvu tega užitka oziroma zgolj njegove resnice?

Kajti više ko se te človeške piramide, ki tako pravljično razkrivajo kaskadno naravo užitka, ti vodometi želje, zgrajeni zato, da se vrtovi Este zalesketajo v baročni nasladi, dvigajo v nebo, bolj nas priteguje vprašanje, kaj se tod pravzaprav cedi.

Kajti tisto, kar po prehodu določenih meja izkusimo od neke nepredvidljive *quanta*, katere *love-hate* atom se lesketa v neposredni soseščini Stvari, od koder človek vznikne s krikom, nima prav ničesar opraviti z onim, kar podpira željo v fantazmi, ki se konstituira natanko iz teh meja.

Vemo, da je Sade v svojem življenju segel onstran teh meja.

V nasprotnem primeru bi iz njegovega dela brez dvoma ne mogli razbrati te skice */épure/* njegove fantazme.

Morda bi se morali vprašati, kaj od tega realnega izkustva najdemo v samem delu.

Če ostanemo kar v budoarju in si na hitro ogledamo občutke nekega dekleta do svoje matere, tedaj je dejstvo, da nas zlobnost — ki jo Sade povsem upravičeno umešča v transcendenco — ne nauči prav veliko novega v zvezi s premenami njenega srca.

Delo, ki hoče biti zlobno, si ne sme privoščiti, da bi bilo zanič */une méchante oeuvre/*, in treba je reči, da se *Filozofija* ob vsem dobrem delu podreja temu dovtipu.

Malo preveč pridige je v njej.

Nedvomno gre za traktat o vzgoji deklet[35], ki je kot tak podvržen zakonom žanra. Četudi je na svetlo privlekel »analnega sadista«, ki je s svojo obsedno vztrajnostjo celi dve stoletji zamegljeval siže, to še vedno ostaja traktat o vzgoji. Pridiga je za žrtev moreča, za vzgojitelja pa polna samovšečnosti.

[35] Sade to izrecno naznači v polnem naslovu dela. */La philosophie dans le boudoir, ou Les instituteurs immoraux, Dialogues destinés à l'éducation des jeunes demoiselles./*

Zgodovinska, ali bolje rečeno eruditska informacija je posivela in zbuja žalovanje za La Mothe le Vayerjem.[36] Fiziologijo tvorijo babje čenče. Kar pa se spolne vzgoje tiče, se zdi, kot bi brali sodobni medicinski pamflet, s čimer smo, upam, povedali dovolj.

Nekoliko dlje s škandalom bi prišli, če bi v nemoči, iz katere se običajno porajajo vzgojni nameni, prepoznali tisto isto nemoč, proti kateri si tu tako močno prizadeva fantazma: prav tod se namreč rojeva ovira slehernemu veljavnemu obračunu učinkov vzgoje, saj ostane prikrit natanko tisti del namena, ki daje rezultate.

Ta poteza bi lahko bila neprecenljiva, ena tistih hvalevrednih posledic sadistične nemoči. Da je Sadu ušla, nam daje misliti.

To nezadostnost nam potrjuje še neka druga, nič manj pomenljiva: nikoli nam delo ne predstavi niti enega samega uspešnega zapeljanja, a je fantazma v njem vseeno okronana — in sicer tako, da žrtev, četudi v smrtnem krču, privoli v namene svojega mučitelja in se v zanosu privolitve celo prestavi na njegovo stran.

Tako se še z drugega gledišča potrdi, da je želja res druga stran /*l'envers*/ zakona. V sadovski fantazmi vidimo, kako se podpirata. Za Sada smo vedno na isti strani, dobri ali slabi; nobeno zmerjanje ne pomaga. To je torej triumf kreposti: ta paradoks nam zgolj znova razkrije tisti posmeh, lasten vzgojnim knjigam, na katerega Justine vse preveč meri, da bi ga ne privzela.

Poleg dolgega nosu, kakršnega poznamo s konca posthumnega *Dialoga med duhovnikom in umirajočim*[37] (priznajte, da gre za subjekta, ki je od vseh milosti pripraven edinole za božjo milost), je v delu pogosto občutiti tudi pomanjkanje duhovite besede /*un mot d'esprit*/ oziroma nekoliko širše rečeno, tistega *wit*, o katerem je Pope že celo stoletje prej zatrjeval, da je nujen.

Ob invaziji pedantnosti, ki pritiska na francosko literaturo od *W. W. II.* dalje, je bilo to očitno pozabljeno.

---

[36] /François de la Mothe le Vayer (1588—1672), med leti 1652 in 1660 je bil vzgojitelj Louisa XIV. Njegovo najbolj znano delo je *De l'instruction de M. le Dauphin* iz leta 1640./

[37] /*Dialogue entre un prêtre et un moribond* je bil prvič izdan šele leta 1926. Tekst, ki je zdaj integralni del *Oeuvres complètes* (XIV, str. 53—64) se končuje z naslednjo avtorjevo opombo:
»Umirajoči je pozvonil; ženske so vstopile; in ko je bil le malo zatem v njihovih rokah, je pridigar postal eden tistih, ki jih je Narava pokvarila — vse to pa zato, ker ni uspel razložiti, kaj je pokvarjena narava.« (str. 64)/

Toda, če potrebujete dober želodec, da bi sledili Sadu, ko ta priporoča klevetanje — prvi člen moralnosti, ki naj bo vzpostavljena v njegovi Republiki[38] — tedaj bi vseeno raje videli, ko bi stvar malo začinil s kakšnim Renanom. »Čestitajmo si«, piše slednji, »ker Jezus ni naletel na noben zakon, ki bi kaznoval sramotitev, naperjeno proti razredu meščanov. Farizeji bi bili tedaj nedotakljivi[39].« In nadaljuje: »Njegova izbrana norčevanja in njegova čarobna izzivanja so vselej zadela v srce. Nesosovo srajco neumnosti, ki jo je Jud, ta sin Farizejev, v capah vlekel za seboj celih osemnajst stoletij, je stkal Jezus z božanskim mojstrstvom. Poteze te mojstrovine visokega roganja so se z ognjenimi zublji vtisnile v meso hipokrita in lažnega pobožnjakarja. Neprimerljive poteze, dostojne Božjega Sinu! Samo Bog zna ubijati na tak način. Sokrat in Molière sta kožo le oplazila. On pa pošilja ogenj in bes vse tja do kosti.«[40]

Te opazke dobijo vso svojo vrednost šele iz znanega nadaljevanja, mislimo namreč na vpoklicanje Apostola med Farizeje in na univerzalno zmago farizejskih kreposti. Strinjali se boste, da le-to ponuja precej bolj prepričljiv argument od bornega opravičila, s katerim se v svoji apologiji klevetanja zadovolji Sade: da bo namreč poštenjak z njim vselej le pridobil.

Ta plehkost vseeno ne more preprečiti temačni lepoti, da bi ne žarela iz tega spomenika izzivanj. Priča nam o izkustvu, ki ga iščemo za fabuliranjem fantazme. Tragičnem izkustvu, saj svojo usodo projicira z lučjo onstran vsake groze in sočutja.[41]

Osuplost in tema, taka je — v nasprotju z duhovitostjo[42] — zveza, ki nas v teh prizorih fascinira s svojo karbonsko bleščavo.

Gre za tragiko, ki se bo kasneje v tem stoletju natančneje razvila v več kot enem delu, tako v erotičnem romanu kot v religiozni drami. Imenovali jo bomo senilna tragika. Zanjo se vse do nas — razen v šolskih vicih — ni vedelo, da je zgolj za lučaj kamna proč od plemenite tragike. Razumeli nas boste, če se lotite claudelovske trilogije o *Ponižanem očetu*. (Naj vas spomnimo, da smo v tem delu

---

[38] /Cf. nav. slov. prevod spisa »Francozi, še en...«, str. 310./

[39] Cf. *Vie de Jésus*, 17. izdaja, str. 339.

[40] *Op. cit.*, str. 346.

[41] /»Groza in sočutje« sta seveda iz slavne Aristotelove definicije katarze (*Poetika*, 1449b 27—28), o kateri Lacan razpravlja v *Etiki psihoanalize*, npr. str. 241—249 in 325—326 nav. slov. prevoda./

[42] Znano je, kako Freud uporabi Heymansovo »Osuplost in iluminacijo«. /Cf. Sigmund Freud, »Šala in njeno razmerje z nezavednim« v *Studienausgabe*, IV, str. 16—17./

razkrili že tudi poteze najbolj avtentične tragedije. Melpomena je že onemogla, skupaj s Klio, ne da bi bilo videti, kdo bo koga pokopal.)[43]

Navsezadnje smo le prišli do tega, da lahko izprašamo *Sada, mojega bližnjika*, katerega priklic dolgujemo izjemni bistroumnosti Pierra Klossowskega.[44]

Brez dvoma je bila diskretnost tega avtorja tista, ki ga je vodila, da je zavetje za svojo formulo poiskal v sklicevanju na svetega Labra.[45] Sami zaradi tega ne čutimo nobene potrebe več, da bi mu dajali isto zavetje.

Da se sadovska fantazma bolje kot kjerkoli drugje znajde med nosilci krščanske etike, to je z našimi zaznamki o strukturi zlahka mogoče razumeti.

Toda da Sade sam nasprotuje temu, da bi bil moj bližnjik — tega se je treba spomniti, pa ne zato, da bi mu vrnili milo za drago, temveč, da prepoznamo pomen tega zavračanja.

Verjamemo namreč, da Sade ni dovolj blizu svoji lastni zlobi, da bi v njej prepoznal svojega bližnjika. To je poteza, ki ga druži z mnogimi, še posebej s Freudom. Kajti prav to je edini motiv umika bitij, pogosto prav dobro poučenih, pred krščansko zapovedjo.

---

[43] /Cf. Paul Claudel, *L'otage, Le pain dur, Le père humilié* v *Theâtre* II, Pléiade, Pariz, 1965. Lacan je Claudelovo trilogijo podrobneje analiziral v doslej neobjavljenem seminarju o transferju (1960—61). *Melpomena* (= Pevka) je v starogrški mitologiji modrica tragedije in tragičnega pesništva, *Klio* pa zgodovine in epskega pesništva./

[44] Tako je naslovljeno delo, ki je pri Seuil izšlo leta 1947. Povejmo, da je to edini prispevek našega časa k sadovskemu vprašanju, ki se nam ne zdi omadeževan z estetičizmom. (Ta stavek, prepoln hvale za druge, je bil v naše besedilo najprej postavljen na račun bodočega akademika, strokovnjaka za hudobije.)

/Druga izdaja knjige Pierra Klossowskega *Sade, mon prochain* je iz leta 1967, prav tako pri Seuil. »Bodoči akademik« je po mnenju poznavalcev Jean Paulhan, na katerega med drugim leti tudi omemba »specialistov v (lepo)slovju« z začetka pričujočega spisa. Lacan si ga je kasneje privoščil še v »Predstavitvi« k *Ecrits I* (Points, 1970), ko »pousser (...) d'âneries« nadomesti s »paulhaneries«. V seminarju o identifikaciji (1961—62) je med drugim podrobno analiziral prav Paulhanovo knjigo *Le marquis de Sade et sa complice.*/

[45] /Benoit-Joseph Labre (1748—1783) je bil razglašen za svetnika leta 1881. Klossowski je na začetek svoje knjige postavil epigraf:

»Če bi se kak svobodomiselnež spravil vprašati Svetega Benoit Labra, kaj si misli o svojem sodobniku markizu de Sadu, bi Svetnik brez obotavljanja odgovoril: 'Bil je moj bližnjik.'«/

Po našem mnenju je ključen preizkus tega pri Sadu njegova zavrnitev smrtne kazni, katere zgodovina, če ne celo logika, bi zlahka pokazala, da gre za enega od korelatov Usmiljenja.

Sade se je torej tu ustavil, in to prav na točki, na kateri se zavozlata želja in zakon.

Če se je nekaj v njem držalo zakona, da bi se mu tako ponudila priložnost, o kateri govori Sveti Pavel — biti nezmeren grešnik[46] —, kdo bo tedaj tisti, ki bo vanj vrgel kamen? Toda dlje ni šel.

Ne gre zgolj za to, da je kot pri slehernem med nami tudi pri njem mesenost slabotna, duh je tisti, ki je preuren, da bi se lahko izognil prevari. Apologija zločina ga slejkoprej prisili v posredno priznanje Zakona. Vrhovno bitje je obnovljeno v Hudodelstvo.

Poslušajte ga, kako hvali svojo tehniko — češ da neposredno udejanja vse, kar mu pride na pamet — obenem pa je prepričan, da s tem, ko kesanje nadomešča s ponovitvijo, opravi tudi z notranjim zakonom. K temu, da mu sledimo, nas ne more pripraviti z ničemer pametnejšim kot z obljubo, da nam bo narava, ženska, kakršna pač je, magično dajala vedno več.

Bilo bi napak, če bi zaupali temu tipičnemu snu o potenci.

V vsakem primeru nam dovolj jasno razgalja, da pri Sadu ne more biti govora — kot je ob hkratni opazki, da v to ne verjame, predlagal P. Klossowski — o tem, da bi dosegel tisto vrsto apatije, s katero bi se »vrnil v nedrje narave, v budnem stanju, sredi našega sveta[47]«, naseljenega z govorico.

O tistem, kar tu Sadu manjka, smo si prepovedali izreči slehernó besedo. Občutite jo lahko v stopnjevanju *Filozofije* do dejstva, da je prav ukrivljena igla, tako ljuba Bunuelovim junakom[48], tista,

---

[46] /Cf. Rimljanom, 7 : 7-13, pa tudi Lacanov komentar v *Etiki psihoanalize*, str. 85 nav. slov. prevoda./

[47] Cf. opombo na str. 94, *op. cit.*

[48] /Lacan verjetno aludira na Bunuelov film *El* (1952), v katerem ljubosumni mož vstopa v ženino spalnico z vrvjo, iglo in sukancem, škarjami, vato in razkužilom. Zvezo še dodatno potrjujeta dve Bunuelovi izjavi: v intervjuju z André Bazinom in Jacques Doniol-Valcrozom (*Cahiers du cinéma*, junij 1954, str. 8) pravi, da »pri izbiri elementov sicer ni mislil imitirati Sada, je pa mogoče, da je to storil nezavedno«; v svoji avtobiografiji *Moj poslednji vzdihljaj* pa navaja presenetljivo dejstvo:

»Na splošno ga (*El*) niso dobro sprejeli. (...) Moja edina tolažba je prišla od Jacquesa Lacana, ki je film videl na posebni projekciji za psihiatre v pariški Kinoteki in hvalil nekatere njegove psihološke resnice.«/

ki bo na koncu priklicana, naj razreši dekličin *penisneid*, za katerega gre.

Kakorkoli že, zdi se, da nismo ničesar pridobili s tem, ko smo Diotimo[49] nadomestili z Dolmancéjem, z osebo, katere vsakdanja pot straši bolj, kot ustreza, in ki — je Sade to videl? — zadevo zaključi z *Noli tangere matrem*. Po... jena[50] in zašita, mati ostaja prepovedana. Naša presoja o Sadovi podreditvi Zakonu je potrjena.

Od traktata zares o želji je torej tu prav malo, pravzaprav nič.

Kar se torej oznanja v tem križanju, izpeljanem iz srečanja, je kvečjemu glas uma.

Prevedel Stojan Pelko

R. G. September 1962.

[49] /Ženska, ki je »učila (Sokrata) filozofijo ljubezni«. Cf. Platon, *Simpozij*, 201d—212b./

[50] /Na koncu *Filozofije v budoarju* je Evgenijina mati, gospa de Mistival, posiljena in zašita, zaradi česar je najbolj samoumeven prevod Lacanove pomanjkljive besede *V... ée* »po... jena« *(violée)*. Žal v slovenščini tako izgubimo začetnico *V*, ki napotuje tako na voljo *(volonté)* kot na *vel* iz Lacanovega grafa in *voilée*, »zastrta«./

Jacques-Alain Miller

EKSTIMNOST

Ko govorimo o ekstimnosti, o Drugem notranjosti, odpiramo vprašanje emigracije.* Ta izraz je sorazmerno nov. Zdi se, da na nek pomenljiv način spremlja industrijsko revolucijo. Naseljevanje v kaki tuji deželi je namreč dobilo masovne razsežnosti prav zaradi posledic tega, kar so poimenovali industrijska revolucija, da bi s tem izrazom zaznamovali prevrat, ki ga je prinesla uporaba dosežkov znanosti za cilje produkcije. Emigracija je torej nov, moderen pojav.

Denimo, da je emigrant tudi status subjekta v psihoanalizi. Subjekt kot tak, definiran z njegovega mesta v Drugem, je emigrant. Njegovega mesta namreč ne definiramo v Istem. Ni druge subjektivitete /chez soi/ razen tiste, ki je v Drugem /chez l'Autre/. Za subjekt pa je pri tem problematično to, da ta je tuja dežela, če naj povzamem Malebranchove izraze iz njegovih *Pogovorov o metafiziki*, njegova domovina.

Tako boste verjetno opazili, pa ne le v šaljivi obliki, da ima dejstvo, da je psihoanalizo iznašel nekdo, ki je bil s tem statusom emigranta, statusom družbene ekstimnosti, zvezan od rojstva, določen pomen. Status emigranta postavlja pod vprašaj krog identitete tega subjekta. To ga napeljuje, da identiteto išče prek skupin, ljudstev in narodov. In tu se moramo vprašati, zakaj je Drugi pravzaprav Drugi. Iz česa izvira njegova drugost? Če je namreč ta Drugi, ki ga tu tako pogosto uporabljamo, res Drugi, potem se moramo vprašati, v razmerju do česa? Zato smo tudi dolžni postaviti vprašanje in odgovoriti nanj: kakšen je Drugi Drugega?

Gotovo veste, da se je Lacan spraševal o tem ter podal najrazličnejše odgovore. Njegov prvi, najočitnejši odgovor je, da je Drugi Drugega subjekt. In res, celo v tem našem kratkem uvodu subjekt

* predavanje z dne 27. novembra 1985 iz Seminarja z naslovom *Ekstimnost* (1985/86).

funkcionira tako; kadarkoli se namreč stvari lotevamo z vidika razmerja subjekta in Drugega, ju pravzaprav kombiniramo in skušamo njuni poziciji postaviti vzajemno. Ker pa nam subjekt tu ne nudi ničesar substancialnega, ker ga definiramo kot nič in mu celo zaprečimo označevalec, nam to vendarle preprečuje, da bi se ustavili pri tej definiciji. Če je namreč Drugi Drugega subjekt, nam ta ne nudi nobene konsistence, ki bi Drugega določala.

Obstaja nek odgovor o Drugem Drugega, ki sestoji iz vnašanja razlike v samega Drugega. Tako na primer Drugega govorice, torej Drugega označevalca, zoperstavlja Drugemu zakona. Prav s tem razločevanjem je Lacan sklenil svoj spis o psihozi. To pomeni, da je Drugi Drugega nek Drugi, ki Drugega podreja svojim zakonom.

Ta Drugi, ki je zakon Drugega, Drugega govorice, nosi ime, ki si ga lahko sposodimo pri filozofiji logike, namreč metagovorica. Drugi metagovorice torej uzakonja Drugega govorice, odreja njegova pravila, namreč pravila formiranja govorice, pogoje veljavnosti njegovih izjav, skratka to, zaradi česar so sprejemljive, oziroma to, kar je, nasprotno, treba zavreči. To stališče pravzaprav zatrjuje, da Drugi Drugega res obstaja. To je Drugi zakona, kolikor se razlikuje od Drugega govorice. Kar predpostavlja, da lahko znotraj take ureditve vemo, kaj govorimo pravilno in upravičeno.

Potem ko je Lacan formuliral to stališče, se je obrnil proti njemu. Umaknil se je pred njim, ga demantiral, mu celo sam ugovarjal, kar med drugim sovpada z razvrednotenjem Imena Očeta kot označevalca Drugega zakona. Njegovo razvrednotenje gre vse do tega, da iz Imena Očeta naredi zgolj čep, pokrov tega, da v govorici ni Drugega Drugega in da zatorej ni metagovorice, saj ta lahko deluje, se oblikuje in sporoča le v govorici in je le-tej, če lahko tako rečem, ekstimna.

To pa ne pomeni, da bi bil Drugi, ker pač Drugi Drugega ne obstaja, identičen sam s sabo. Šele s tem, ko Drugemu damo neko logično strukturo, si lahko zamislimo, da se ta ne prekriva. Tu se logika sreča s tem, kar lahko izluščimo iz topologije.

Toda stališče, da ni Drugega Drugega — nič namreč ne koristi, če Drugega podvojimo na Drugega govorice in Drugega zakona — še ne pomeni, da je Drugi Eden. Ko trdimo »je Eden«, kot je počel Lacan, tedaj ne trdimo, da je Drugi Eden. To, da ni Drugega Drugega, le ni zadnje, kar lahko rečemo o stvari. Nekakšen četrti odgovor bi namreč vseboval užitek, užitek kot tisto, v zvezi s čimer je Drugi res Drugi, torej kot tisto, kar povzroči, da je Drugi Drugi.

Kako lahko opredelimo ta koncept Drugega Drugega? Najenostavneje oziroma dialektično, če lahko tako rečem, ga lahko opredelimo kot tisto, po čemer je Drugi Drugi.

Če užitek vendarle ne more zavzeti tega statusa Drugega od Drugega, je to po mojem le zato, ker se užitek vsaj po tem, kako ga vključujemo v analitsko izkustvo, pojavlja kot Isti, kot nespremenljivka. Rekel sem Isti, ne pa identičen s sabo. Kajti, ko govorimo o identiteti, torej o identičnosti s seboj, to vprašanje že postavljamo v označevalni register z vsemi paradoksi in težavami, ki jih ta vsebuje, vsebuje pa jih tudi logično označevalna definicija identičnosti s seboj. Prav užitek nas sili, da mislimo nek status Istega, ki je označevalno identičen. K temu se še povrnemo. Tudi to pot je pred nami že prehodil Heidegger.

Tu govorimo o Istem, ker nočemo govoriti o identičnem in s tem vključiti označevalne paradokse identitete. Variacijam Drugega, tej drugosti, ki je notranja Drugemu — temu, po čemer je Drugi kot on sam, kar pa ni nezamišljivo, temveč je drugost do sebe — tej drugosti Drugega želimo zoperstaviti inertnost, inertnost v obliki užitka, ki ga v analitičnem izkustvu, kolikor se le-to odvija prek funkcije besede in polja govorice, občasno srečamo kot odpor ali oviro. Torej inertnost, zaradi katere si včasih mislimo, da sta ta funkcija in to polje le fikcija in pesmica /champ-chant/, pesmica namreč v primerjavi z omenjeno inertnostjo.

Besedi Isto se ne moremo izogniti. Kako naj jo označimo drugače, če ne kot tisto, kar se vrača na isto mesto. Prav to nas navaja, da ji dodelimo značaj realnega in Drugega in realno zoperstavimo tako, da Drugemu odrečemo značaj realnega. Spomnimo se, da so se posamezni Lacanovi poslušalci uprli ideji, da bi si z zanikanjem Drugega žagali vejo, na kateri sedimo. Seveda to ni tisto, kajti, ko se sprašujemo, po čem je Drugi Drugi, ko se tako vračamo k vprašanju Drugega Drugega, se sprašujemo po tem, kar je v Drugem realnega. Tako v tem Drugem razločujemo dve področji, pri čemer nas zanima, kako se obe ujemata, kako se artikulirata: kako se artikulirata Drugi in njegovo realno? Tu pa se moramo obrniti k izdelavi strukture ekstimnosti.

Zaradi tega smo seveda antihumanisti, in to nam tudi očitajo. Univerzalni humanizem namreč ne vzdrži. Ne govorim o humanizmu renesanse, ki še zdaleč ni bil univerzalni humanizem. Govorim o sodobnem humanizmu, ki se naslanja le na znanstveni diskurz, na diskurz pravice do vednosti oziroma prispevka k vednosti. Govorim

o tem univerzalnem humanizmu, čigar absurdna logika — za to skoraj ni druge besede — je najbrž v tem, da želi, da bi bil Drugi enak. Celo ljubi Bog kot subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve, ki ga kliče znanost, celo za tega Boga velja, da bi navsezadnje le moral razbrati, kako razmišlja. To šele zares pomeni zahtevati, naj bo Drugi enak. Rezultat je na dlani, kajti ta humanizem je popolnoma izgubljen, brž ko se izkaže, da realno v Drugem sploh ni enako. Tedaj se upiramo in zgražamo. Edini izhod vidimo v tem, da se sklicujemo na nevemkakšno iracionalnost, kar pomeni, da stvar na nepojasnjen način presega koncept steriliziranega Drugega, ki smo si ga izdelali. Za to je potrebna posebna zaslepljenost, še posebej zato, ker se prav v času, ko ta univerzalni humanizem razglaša svoje pretenzije, Drugi začuda začenja pojavljati kot neenak, kot drugačen, kakršnega smo pričakovali. Prav to bega vero v napredek, ki se opira na napredovanje znanstvenega diskurza kot univerzalnega diskurza v smeri poenotenja, zlasti v smeri poenotenja užitka. Težava pa je v tem, da poleg pritiska znanstvenega diskurza v smeri uniformiranja obstaja tudi nekakšno deformiranje, ki se začenja pojavljati v posebej grotesknih in grozotnih oblikah in spremlja to, čemur pravimo napredek.

Ta teden sem po naključju dobil priložnost, da povem nekaj besed o rasizmu, in zdelo se mi je, da to povsem ustreza naši temi ekstimnosti. Tako je tema dobila nekakšno patetično širino, kar je razlog več, da se pri tej stvari trdno držimo plotu strukture.

Priložnost je bila naključna. Ko sem namreč prejšnji teden odhajal s svojega predavanja, me je neki prijatelj prosil za majhno uslugo. Moral bi reči tovariš, kajti gre za nekoga, s katerim sva bila včasih skupaj v raznih okoliščinah — tedaj na primer, ko smo vzklikali »fašizma ne sprejemamo«. Pa vendar zato še ne mislim, da lahko učinkovito vzklikamo tudi to, da ne sprejemamo rasizma. Čeprav se ogibam klovnovske drže, ki se ponuja vsakomur, ki se izpostavlja na tem področju, se vendarle nisem nameraval umakniti: šlo je za tovariša, toda — kot sem se lahko prepričal na lastne oči — v tem ni bilo nič osebnega. Ni mi bilo jasno, zakaj ti, načeloma povsem simpatični ljudje, ne bi smeli slišati tistega, kar jim iz psihoanalize in zlasti Lacanovega poučevanja lahko koristi pri stvari, za katero se zavzemajo. Navsezadnje sem se tudi sam nekoč znašel v položaju, ko sem Lacana spraševal prav o tem. To sem storil v okviru tistega pogovora, ki mu pravijo *Televizija*, kjer je Lacan napovedal vzpon rasizma. Vprašal sem ga, kaj ga napeljuje k tem be-

sedam, kajti eno je predvideti, drugo pa izreči. Prepričani smo lahko, da se leta 1973 vzpon rasizma le ni zdel tako očiten. Temu danes ni več tako. Lacan je bil s svojimi prerokbami na zgodovinsko-družbeni ravni precej skop. A kar zadeva izjave v *Televiziji*, lahko rečemo, da je pravilno predvideval. Zabavno je, da se to imenuje *Televizija*, saj lahko prav na področju televizije dobro vidimo, da nam znanstveni diskurz in njegove posledice preprečujejo, da bi zaprli domača vrata. Diskurz nacionalne televizije se izteka v internacionalno: kot veste, bomo programe kmalu sprejemali od vsepovsod. Vrat nikakor ne bomo mogli več zapreti. Še tako bomo lahko skakali in vpili: francoska identiteta, francoska identiteta, znanstveni diskurz nam tu povzroča majhno težavo: ovira nas pri tem, da bi lahko ostali med štirimi stenami in se greli med sebi enakimi.

Zanimivo je, da celo v javnosti — več ali manj seveda, kajti povedati moramo, da gre za srečanja, kjer se zbirajo v glavnem intelektualci — tem pravijo »les intellos«, kar je precej odvratno in temu je pač treba reči rasizem, reči »les intellos«, to je nek, sicer povsem ustrezen rasizem, o tem se lahko prepričate, intelektualci so dejansko rasa — čutiti je torej, da javnost takih pozivov ne spremlja v celoti. A če si lahko zamišljamo, da je o rasizmu mogoče nekaj povedati tudi s strani psihoanalize, to vendarle daje misliti, da zgodovinar ali sociolog ne zadoščata. Z uporabo ekonomskih, družbenih in političnih vzročnosti lahko sicer pokrijemo široko polje tega pojava, kljub temu pa ostaja nekaj, kar nas napeljuje k misli, da vse le ni na tej ravni in da obstaja ostanek, ki bi mu lahko rekli »mračni vzroki rasizma«.

Najbrž ni dovolj, da bi se ob tem samo razburjali. Morda se razburjanje le pridružuje temu, da si zakrivamo obraz in odvračamo pogled od pravega problema. Prav tu bi lahko psihoanaliza in Lacanovo poučevanje omogočila, da bi semkaj usmerili to, česar si nisem pomišljal imenovati luč razuma.

Nisem rekel znanost in za to sem imel zelo tehtne razloge, kajti znanost ima svoje mesto v vzponu rasizma. Reči hočem, da ljudi, ki so se odzvali temu humanitarnemu pozivu, nikakor nisem imel za bedake, nanje sem se obrnil z besedami, ki jih več ali manj uporabljam tudi tu. To se zdi samoumevno, toda med pogovorom, kjer sem govoril, sem se prepričal, da se pravzaprav redko zgodi, da poslušalcev ne bi imeli za bedake, še posebej v imenu humanizma. Dosti rajši se predstavim za antihumanista in se občinstvu približam s strani, kjer je nemara dovzetno za to luč razuma.

Znanost glede rasizma torej nikakor ni nedolžna, čeprav bi našli množice učenjakov, ki bi razlagali, kako je znanost vendar antirasistična. Ta psevdoznanstvena umovanja o modernem rasizmu lahko seveda zanemarimo, kajti sami se lahko prepričamo, da ne držijo. Nas pa posebej zanima rasizem kot moderen pojav, ki nima nobene zveze z antičnim rasizmom. Ni se nam treba sklicevati na Grke in barbare, kajti ti nimajo nobene zveze s težo, ki jo ima rasizem za nas.

Pravim moderni rasizem, kajti gre za nek rasizem znanstvene epohe in tudi epohe psihoanalize. Ni težko ugotoviti, da je znanost v bistvu desegregacijska, to sem pravkar rekel za televizijo. Znanost je desegregacijska v svojih tehničnih nasledkih. Vemo, da je z monopolom nad oddajanjem konec. To je neverjeten dogodek in mi smo njegov del, smo na pragu konca monopolov pri predvajanju. Že pred desetletji so prerokovali nastanek »village global«. Znanost je desegregacijska v svojih tehničnih naslędkih, vzrok temu pa je dejstvo, da njen diskurz izkorišča nek zelo prečiščen modus subjekta, ki mu lahko rečemo univerzalizirani modus subjekta.

Znanstveni diskurz je diskurz, ki ga potencialno producira vsak, kdor misli, torej je, in ta diskurz je narejen prav zanj. Gre za diskurz, ki izničuje subjektivne posamičnosti in jih spravlja v nelagoden položaj. Vidimo lahko, kako kričijo in se upirajo temu učinku. Gre za to, kot sem rekel zadnjič, da je označevalec desubjektiviran za te posamičnosti. Tako je znanost poklicana k univerzalnosti. Zato je seveda, če hočete, antirasistična, antinacionalna in antiideološka, saj drži le pod pogojem, da ji lahko pridenemo univerzalni kvantifikator: za vse ljudi.

To je zelo simpatično, toda v praksi vodi k univerzalni etiki, ki za bistveno, absolutno vrednoto postavlja razvoj; kolikor se vse razvršča po skupnostih, ljudstvih ali narodih, se z neupogljivo močjo razvršča po tej lestvici. Mao-Ce-Tungova misel je bila simpatična prav zato, ker je zanikala to lestvico in ji poskušala ugovarjati. Spominjam se, da sem nekoč to osebno stališče poveličeval pred Lacanom, ki pa me ni napadel naravnost, ampak po ovinku, rekoč: da, a kako dolgo? To ni bila slaba ideja. In zato, ker se skupnosti, ljudstva in narodi nahajajo na tej lestvici, zato obstaja med njimi precej takih, ki jih označujemo za nerazvite.

Že ta izraz v bistvu pove vse. Tako so na Zemlji le še nerazviti. Tudi naša država si v strahu prizadeva izvedeti, če je na nekaterih

področjih res dovolj razvita, in teh področij ni malo. Čuti namreč, da je glede na neupogljivo zahtevo razvoja na robu propada.

Obenem moramo priznati, da se je to utelesilo že v pojavu kolonializma in modernega imperializma, pojavu, ki je bil v splošnem humanitaren. V tej dobi se ni govorilo, naj bo vsak zase. Nasprotno, zdelo se je primerno, da greš in si zadevo ogledaš od blizu in tam vzpostaviš red in civilizacijo. Zabavno je ugotoviti, da v današnjem času doživljamo vrnitev v notranjost, vrnitev ekstimnosti tega procesa. Še bolj smešno pa je, da isti ljudje, ki so hoteli cela ljudstva narediti francoska, teh ne morejo prenašati v metroju.

Priznati je treba, da je razvoj znanstvenega diskurza, kot je dobro znano, povzročil razkroj solidarnosti v skupnostih in družinah (priložnostni protest je namreč reakcionarna oblika protesta pa tudi moderni status družine je, kot veste, nek izjemno reduciran status); kar smo strnili pod ime znanstvenega diskurza, ima v grobem nek razpršilni, desegregacijski učinek, ki mu lahko rečemo osvoboditev. Zakaj ne? Gre za osvoboditev, ki je povsem sočasna s svetovnim razmahom trga in menjave.

Povedati je treba, kakšen je rezultat, ki ga je Lacan nakazal vsem tistim, ki so dovzetni le za poklicanost znanosti k univerzalnosti, pa vendar se včasih pritožujejo nad njenimi ekonomskimi oziroma kulturnimi posledicami (to pa vendarle spada povsem skupaj; presenetljiva je zaslepljenost tistih, ki ne vidijo, kako znanstveni diskurz in ta kulturna desegregacija delujeta skupaj). Lacan opozarja, da tej desegregaciji ustreza napredovanje obnovljenih segregacij, ki so v celoti gledano precej strožje kot kdajkoli. To pravi v prihodnjiku, v obliki prerokbe, v stavku, ki sem ga navedel ljudem iz »S.O.S. rasisme«. Vsi so razumeli ta stavek, ki se glasi: »Naša prihodnost skupnih trgov bo naletela na protiutež v čedalje bolj grobem širjenju segregacijskih procesov.« Pod tem nekoliko obrabljenim imenom rasizma se skrivajo namreč ravno procesi segregacije. To v bistvu implicira, da znanstveni diskurz še zdaleč ni abstrakten. To je diskurz, ki učinkuje na vsakega posameznika in vse socialne skupine s tem, da — kot pravi Lacan — z označevalci mednje vpelje univerzalizacijo. To ni abstraktni učinek, gre namreč za nekaj, kar je že ves čas v igri.

Zakaj lahko torej to reče analitik, pri čemer ne gre le za raven zdrave pameti, čeprav je ta v tem primeru še kako potrebna? Tega ne izjavlja preprosto kot modrec sodobnega sveta (čeprav bi morda kdo želel, da bi se analitik poslužil te funkcije) ali samo v imenu

te dialektike, ki gre od desegregacije k okrepljeni segregaciji. Gre za nekaj bolj določnega, kar povzroča, da je na podlagi analitikovega diskurza ta problem mogoče jasneje uzreti.

Način, ki je lasten znanstveni obdelavi realnega in je navidez brez meja, čeprav jih na žalost ima, je univerzalni način. Sedel sem poleg očarljivega biologa, ki je hotel na vsak način znova uveljaviti stališče, da z vidika genov rase ne obstajajo. Treba je priznati, da je tako govorjenje in formuliranje povsem nepraktično. Čeprav zadeva ne obstaja na ravni genov, je še vedno moteča /gène-gêne/ — še tako lahko ponavljamo: mi, ljudje, toda ugotoviti moramo, da to ne učinkuje. To ne učinkuje, ker je univerzalni način, torej način znanosti, omejen s tem, kar je strogo partikularno. Svojo mejo ima v tem, kar ni ne univerzalno niti ne vzdrži univerzalizacije in kar lahko z Lacanom, resda le približno, poimenujemo način užitka. Prav to je značilnost vseh družbenih utopij oziroma sanjarij o nekakšni univerzalizaciji načina uživanja, ki jih je obilno proizvedlo 19. stoletje. Tu moramo seveda razlikovati med partikularnim užitkom posameznika in užitkom, ki se kot način izoblikuje, zgradi in vzdržuje v neki skupini, ki v splošnem ni zelo velika. Tu pa smo na ravni posameznika. Ne sicer na ravni vsakega posameznika, temveč na ravni posameznika v njegovi vsakičnosti /chacunière/.

Na vprašanje, ki se nam zastavlja vsled tega odgovora, namreč da je vsakdo suženj imperativa užitka, znanstveni diskurz ne more odgovoriti z ničemer, saj se razvija v univerzalnem načinu. To sem prav s temi besedami povedal ljudem iz »S. O.S. rasisme«! (V letih 1967—73 je bilo kaj takega bolj daleč od ušes publike, morda se jim je v letu 1985 približalo).

Dobro vemo, da univerzalni diskurz znanosti nima odgovora, četudi bi ga hoteli k temu napeljati. Tako na primer pišejo priročnike o spolni vzgoji. To je nekakšen poskus, da bi znanstveni diskurz vendarle lahko odgovoril na to vprašanje, kajti tako bi kljub dokazom, da mu spodleti, obenem predpostavljali, da ima odgovor na vse.

Prav zato, ker mu spodleti, ima tu svoje mesto psihoanaliza, kolikor pripada nekemu naporu racionalizacije tega pojava.

Biolog že zaradi svojega poklica verjame v spolno razmerje, saj ga lahko znanstveno utemelji, toda na ravni, ki zato še ne implicira, da je to spolno razmerje utemeljeno v nezavednem. In prav nič, kar lahko preveri na ravni genov, mu ne pove, kaj je treba storiti z Drugim spolom na ravni, kjer ono /ça/ govori. Četudi biolog pre-

verja, kako se spola nanašata eden na drugega, to preverja na ravni, kjer se ne govori /ça ne parle pas/.

Gre za poskus, ki mu ni videti konca, namreč za poskus, da bi znanost odgovarjala za paradokse užitka. Tu smo šele na začetku. To je industrija, ki se poraja. Nemara pa se lahko že sedaj ovemo, da je zaman.

Kakorkoli že, univerzalni diskurz danes ni niti toliko učinkovit, kot so bili učinkoviti diskurzi tradicije, ti tradicionalni, sorazmerno inertni diskurzi, kamor se je nalagala modrost, ki je nekdanjim družbenim grupacijam omogočala uokviriti način uživanja. Treba je vedeti, da so nekoč v tako imenovanih razširjenih družinah — kajti naša družina je zmanjšana družina — prav tradicionalni diskurzi izoblikovali način, kako obravnavati drugega. Treba je vedeti, da je znanstveni diskurz učinkoval tako, da je prav te diskurze ovrgel in porušil. Znanstvenemu diskurzu se je pri tem pridružil diskurz človekovih pravic in v tem je vsa resnica kontrarevolucionarne misli. Ta misel je ničeva, toda od francoske revolucije naprej so se ljudje kot na primer Joseph de Maistre ogrevali zanjo.

Nemudoma so uvideli pogubne posledice ljudske suverenosti. Seveda je treba pri tem dobro paziti, saj na ravni, na kateri govorimo, zlahka opazimo, kako se stranpot reakcij sama zaplete. Te stranpoti tu ne moremo upoštevati, ker gre zgolj za pobožno željo — vrniti se k staremu. Te stranpoti ne moremo upoštevati zato, ker smo prepričani, da sedimo na vlaku znanosti, in delovati moramo znotraj teh okvirov. Delovati moramo skupaj z njimi. Temu sem dejal moment resnice v kontrarevolucionarni misli.

Toda psihoanaliza še zdaleč ni na strani kontrarevolucije. Nasprotno, je povsem na strani znanstvene in industrijske revolucije. Psihoanaliza se po zemeljski obli širi s hitrostjo industrijske revolucije. Šele tedaj, ko je univerzalizirajoča denaturacija pognala dovolj korenin, se kot po čudežu začne pojavljati ta nemirnost, ki povzroča neupogljivo željo uleči se na kavč. Psihoanaliza je na strani tega modusa čistega in denaturaliziranega subjekta. Zdi se, da nam prav to učinkovanje znanstvenega diskurza lahko pojasni današnje ponovne vznike diskurzov tradicije. Naraščajočo moč islama na primer, ki pa je le izhod v sili. Enako kot katolicizem, ki tudi znova kaže zobe. Vzrok temu je dejstvo, da je v teh tradicijah mogoče predpisati kaj naj bo spolno razmerje. To je navsezadnje izvor njihove moči in njihove trenutne učinkovitosti v primerjavi z diskurzom znanosti.

V tem smislu je psihoanaliza dedič subjekta znanosti, ukinjenega ali univerzaliziranega subjekta znanosti. Rečemo lahko, da se je ta subjekt še posebno oddaljil od svojega užitka. Kar ga je nekoč uokvirjalo znotraj tradicionalne modrosti, je bilo uničeno in odstranjeno.

Zdi se mi, da je za umestitev modernega rasizma ter njegovih preteklih, sedanjih in prihodnjih grozodejstev potrebno razumeti prav to.

Ni dovolj, če pokažemo na sovraštvo do Drugega, kajti to bi nas šele pripeljalo do vprašanja, zakaj je ta Drugi Drugi, in rasizem nas uči, da je v tem sovraštvu do Drugega za trdno še kaj več kot agresivnost. Ta agresivnost pozna neko čvrstost, ki jo upravičeno imenujemo sovraštvo in meri na realno v Drugem.

In tu tiči problem, ki nas še kako zadeva: kaj je vzrok, da je Drugi Drugi, da ga lahko sovražimo, in sicer sovražimo v njegovi biti? No, to je sovraštvo do užitka v Drugem. Taka je najsplošnejša formula, ki jo lahko podamo o modernem rasizmu, kakršnemu smo priče. Gre prav za sovraštvo do partikularnega načina, kako Drugi uživa.

Kadar se namreč izraža zgoščenost različnih populacij, tradicij ali kultur, to privede do tega, da vas sosed začenja motiti, ker ne praznuje tako kot vi, in o tem bi si lahko pripovedovali anekdote z različnih zornih kotov. Če sosed ne praznuje tako kot vi, to pomeni, da uživa drugače kot vi, in do tega ste nestrpni. Svojega bližnjika rade volje prepoznamo v Drugem, a le s pogojem, da ni naš sosed. Pripravljeni smo ga ljubiti kot sami sebe, a le če je daleč, če je odmaknjen. Ko pa se ta Drugi približa, potem bi le taki optimisti, kot so genetiki, verjeli, da to proizvaja učinek solidarnosti in nas napeljuje k takojšnjemu prepoznavanju v njem.

Obstaja želja, da bi se v imenu znanstvenega diskurza v Drugem prepoznali prav kot subjekti znanosti. V določenem trenutku se je na primer pojavilo opozorilo javnosti, da so arabski matematiki bistveno prispevali k razvoju matematike, kar je postalo predmet nenavadnih diskusij. Gre za zahtevo, da bi bili v znanosti vsi bratje. Dejansko se že dvajset let kot po čudežu pojavlja obilo, sicer zelo impresivnih, prispevkov o arabskih matematikih. Treba pa je reči, da bi se tedaj, ko bi hoteli različne etnične skupine ali populacije postaviti v vrsto in ugotoviti, katera je največ prispevala k znanstvenemu diskurzu, to zelo slabo končalo. Kajti vedno bi se našel kdo, ki bi na primer dejal, Arabci že, toda Afričani nikakor.

Sicer pa med Arabci in Afričani ni vselej zgledne solidarnosti, to je treba priznati.

Zelo nevarno je, če se odločimo za razvrščanje etničnih skupin glede na njihov domnevni prispevek k znanstvenemu diskurzu, še več, to ne bi služilo ničemur. Težava ni v tem, da se v Drugem ne moremo prepoznati kot subjekti znanosti, temveč, če lahko tako rečem, kot subjekti užitka.

Ko se Drugi preveč približa, se pomeša z vami, kot pravi Lacan, vzniknejo nove fantazme, ki zadevajo zlasti presežek užitka pri Drugem. Tudi to sem dejal ljudem iz »S.O.S. rasisme«. Sledila so številna pričevanja... šlo je seveda za to podtikanje pretiranega užitka. Nekaj takega bi lahko bilo na primer to, da bi Drugi užival v denarju na način, ki bi presegal sleherno mejo. Dobro vemo, da lahko ta presežek užitka pomeni, da Drugemu pripišemo neutrudno delovanje, preveliko veselje do dela, kakor tudi to, da mu pripišemo pretirano lenobnost in zavračanje dela, ki je torej le druga plat presežka, za katerega gre. Zabavamo se lahko ob ugotovitvi, s kakršno naglico so pri teh pripisovanjih prešli od očitkov v zvezi z odklanjanjem dela do tistih v zvezi s krajo dela. Pri tem je vselej konstantno to, da vam Drugi odvzema delež užitka, ki vam pripada. To pa je konstantno.

Vprašanje strpnosti ali nestrpnosti sploh ne meri na subjekt znanosti in njegove človeške pravice. Umešča se na raven strpnosti oziroma nestrpnosti do užitka Drugega, Drugega kot tistega, ki v bistvu krade moj lastni užitek.

Mi pač vemo, da je temeljni status objekta ta, da ga je Drugi vselej že izmaknili. Prav to krajo užitka skrajšano zapišemo z — φ, z matemom kastracije.

Problem je navidez nerešljiv, saj je Drugi Drugi v moji notranjosti. Koren rasizma je tako sovraštvo do lastnega užitka. Ni drugega užitka razen tega. Če je Drugi v meni na mestu ekstimnosti, potem je to tudi moje lastno sovraštvo.

Sedaj razumete, kako je, ko ob tem opazimo dobrohotne načrte, ki jih napajajo misli o francoski identiteti. Nemara bi prišli dlje, če bi govorili le o francoski identifikaciji, kar bi vsaj opozarjalo na njeno krhkost. To preprosto pomeni priznati, da si Drugega seveda želimo, a le s pogojem, da postane isti. Ko tehtamo in računamo, ali bo moral opustiti svoj jezik, svoje prepričanje, svoj način oblačenja in govorjenja, gre pravzaprav za to, da bi zvedeli, v kakšni meri bo opustil ali ne bo opustil svoj Drugi užitek. Zgolj za to gre. Na

to nestrpnost do užitka Drugega pa se seveda obešajo identifikacije, ki so zgodovinske, interne, a obenem tudi zelo spremenljive.

Tako sem navsezadnje priznal upravičenost izraza seksizem, ki je zgrajen po zgledu rasizma. Presenečen sem bil, da so mi ploskali, ko sem uporabil ta termin. Tega nisem storil s tem namenom, temveč sem se ob izrazu zaustavil le toliko, da bi ohranil ta nesporazum, saj mi je bil v pomoč — to me je naposled napeljalo k opozorilu, da ima rasizem svojo upravičenost predvsem na tej ravni. Upravičen je v tem smislu, da sta moški in ženska dve rasi. Tako je tudi Lacanovo stališče. Tu ne gre za dve rasi v biološkem smislu, ampak v smislu, ki zadeva nezavedno razmerje do užitka. Dejstvo, da bi rasi lahko oprli na neko anatomsko determiniranost, še posebej, če bi bila ta genetično preverjena, bi prej govorilo v prid komplementarnosti. Toda na ravni nezavednega razmerja do užitka gre za to, kar imenujemo seksuacija. Na ravni seksuacije pa sta dva, dva načina užitka.

Znano je, kako so se ukvarjali s tem, da bi obrzdali ženski užitek. Ta presežek užitka so poskušali zamašiti, usmeriti in nadzorovati. Najbrž veste, s kakšno skrbjo so se lotevali dekliške vzgoje in kakšna filozofska tema je bila ta vzgoja vrsto stoletij.

Seveda ima to zelo zabaven učinek, ko vidimo, kako poskuša poenotenje napredovati tudi na tej ravni znanstvenega diskurza, tako da uveljavlja uniseks na tistih ravneh, ki bi se lahko zdele povsem nepomembne, pa vendar vsakič, naj gre za jezik, prepričanje ali način oblačenja, ta napredujoči učinek poenotenja postavljajo pod vprašaj. Lahko smo veseli ženskega uveljavljanja, na primer žensk na čelu ameriških multinacionalk. Sedaj so dospele do mesta finančnega ministra, do mesta s petindvajsetimi milijardami dolarjev, kar zelo ustreza tako imenovanemu mestu buržujke v gospodinstvu. To so pojavi, kjer se kaže učinek poenotenja.

To povzroča antirasistom nemalo problemov. Če moramo Drugemu pustiti njegov način uživanja, to zastavlja kočljiva vprašanja. Vzemimo za primer neko afriško tradicijo, ki v zvezi s krotenjem ženskega užitka uporablja anatomske prijeme: obrezovanje klitorisa. Kaj torej pomeni, da Drugega prepustimo njegovemu načinu užitka? Mar to pomeni pustiti tradiciji prosto pot, saj ima kot taka vso veljavo? Ali pa naj v imenu pravice do ženskega užitka to tradicijo onemogočimo? To je za antirasista še kako problematičen primer. O tem bi lahko upravičeno tekle debate.

Tudi strpnost do homoseksualnosti spada pod ta naslov. V zvezi s tem pride včasih do segregacijskih pojavov, ki jih ljudje kar

prevzemajo, nemara celo prostovoljno. Okoli Los Angelesa ali San Francisca obstajajo predeli, kjer se zbere neka skupnost, ki nato pritegne sebi enake, ti pa navsezadnje poselijo tretjino mesta. Tu gre za sprejeto, igrano obliko segregacije. Ker pa so sedaj te skupnosti prav kot segregacijske skupnosti nekaj dejanskega, imajo pravico do besede in udejstvovanja pri vodenju mesta.

Ti procesi segregacije se porajajo in razvijajo pred našimi očmi. Enak pojav poznamo tudi na ravni družbenih razredov.

Ali antirasizem pomeni zanikanje ras? Prava vprašanja, ki se jih lahko lotevajo na takih srečanjih, kot sem mu prisostvoval, so prej vprašanja, ki zadevajo emigracijo, kot vprašanja rasizma. Na takih srečanjih se pod naslovom antirasizma skriva zlasti vprašanje emigracije, ki se ga je mogoče lotiti s povsem praktičnimi sredstvi.

To pa ni vse, kar je prikrito v »S.O.S. rasisme«. Druga skrita stvar je enotnost, h kateri teži ta skupina, namreč židovsko-arabska enotnost, ki prinaša zanemarjanje določenih vprašanj v primerjavi z izbruhi na spodnjem koncu Sredozemlja. To pa koristi sodelovanju in medsebojni podpori, ki sta povsem hvalevredna in simpatična. Dokler gre, gre. Tudi v Združenih državah je obstajala dolgoletna židovsko-črnska solidarnost, ki pa sedaj začenja izginjati. To je stvar prihodnosti. O tem bi končno lahko povedali še precej preroških besed, toda tega se bom vzdržal, saj nikakor nočem pomagati zgodovinskemu razvoju.

Prepričan pa sem, da ni plodno trditi, da rase ne obstajajo. Za to, da ras ne bi bilo, da bi lahko rekli »mi ljudje«, bi moral obstajati Drugi človeka. V splošnem se sklicujejo na žival, ki naj bi zavzela to mesto, pri čemer pa žival nima nič, saj ne more spregovoriti — v tem je ves problem. Včasih žival predstavljajo celo kot razpoznavni znak nekega Drugega užitka, ki bi se zanj res splačalo potruditi, Drugega užitka, kot ga najdemo v *Totemu in tabuju*.

Ni posebno prepričljivo, če rečemo, da je žival Drugi človeka. Če je namreč v tem užitek, je to užitek, ki ne govori. To je jasno. Za to, da bi lahko končno rekli »mi ljudje«, bi potrebovali govoreča bitja z nekega drugega planeta. Ravno to daje znanstveni fantastiki tako optimističen značaj, saj nudi nekakšen fantazmatski obstoj temu »mi ljudje«.

Obstajajo torej rase, ki pa niso fizične. So pa tudi rase, ki ustrezajo definiciji ras, ki jo je podal Jacques Lacan. Citiram: »Raso vzpostavlja način, po katerem se v redu nekega diskurza ohranjajo simbolna mesta«.

To pomeni, da so rase, ki delujejo med nami, učinki diskurza. To ne pomeni, da so zgolj učinki tega besedičenja. To tudi ne pomeni, kot bi si želel kak prijazni profesor medicine, da je treba otrokom že v vrtcih razlagati, da je Drugi njim enak. Pripravljen bi se bil strinjati s tem, da je tako govorjenje bolj prijazno in simpatično kot to, če rečemo, da je Drugi Drugi, toda morda bi bilo bolje, če bi tega Drugega udomačili, kot pa da ga zanikamo.

Ko smo rekli, da je rasa učinek diskurza, to ne pomeni, da gre za učinek tistega tipa govorjenja, ki ga slišimo v vrtcih. To pomeni, da so ti diskurzi tukaj, da so prisotni kot strukture in da ni dovolj, če jih pihnemo v zrak, da bi odleteli.

Lacan je izvor teh ras omenjal v zvezi z gojenjem rastlin in skrbjo za domače živali. Prave rasne živali. Slišal pa sem, da je genetik na moji desni svoj poseg končal z besedami, da se bližamo časom, ko bo vedno več znanstvenikov in vrtičkarjev (tako prepričanje je kljub vsemu zelo izjemno). S tem smo se vrnili — tako je namreč ugotovil — na raven intelektualnih ras in zdelo se mu je primerno, da pod ta naslov uvrsti vse, kar je mogoče pobrati tu in tam, pri prijateljih, pri ljudeh dobre volje . . .

Lokalizacija, uporaba užitka je tista, ki v redu diskurza ustvarja razlike. Zdi se mi, da se s tem, ko sem vam govoril o rasizmu, nisem oddaljil od termina ekstimnost. Danes sem ga le bolj patetično obarval. Naslednjič se znova vrnem k našemu pravemu predmetu.

Prevedel Tomaž Erzar

René Descartes

PRINCIPI FILOZOFIJE

PRVI DEL

O principih človeškega spoznanja*

I.
Ko iščemo resnico, moramo enkrat v življenju o vsem podvomiti, kolikor je le mogoče.

Ker pridemo na svet kot otroci in ker dajemo o čutnih stvareh različne sodbe, še preden se dokopljemo do tega, da bi uporabljali naš razum v celoti, nas mnogi predsodki ovirajo, da bi spoznali resnico in zdi se, da se jih ne moremo otresti drugače, kot da se enkrat v življenju odločimo podvomiti o vsem, v čemer zasledimo še tako majhen sum za dvom.

II.
Tudi dvomljive stvari moramo šteti za lažne.

Koristno bo celo, da vse, o čemer dvomimo, štejemo za lažno, da se nam bo toliko jasneje pokazalo tisto, kar je najbolj gotovo in najlažje spoznavno.

III.
Vendar tega dvoma ne smemo povezovati z našim ravnanjem v vsakdanjem življenju.

Ta dvom pa je vendar omejen samo na raziskovanje resnice; kolikokrat bi namreč v resničnem življenju zamudili priložnost za delovanje, še preden bi se lahko rešili svojih dvomov, in ne redko smo prisiljeni sprejeti tisto, kar je zgolj verjetno, včasih pa tudi izbrati eno od dveh stvari, četudi ni nobena nič bolj verjetna od druge.

---

* *Principia philosophiae. Pars prima. De principiis cognitionis humanae. Oeuvres* VIII-1, izd. Adam in Tannery, Vrin, Pariz 1982 str. 5—39.

IV.
Zakaj lahko podvomimo o čutnih stvareh.

Zdaj ko smo se torej lotili le raziskovanja resnice, najprej podvomimo, če obstajajo kake čutne ali predstavljive stvari *(res imaginabiles)*: kajti, prvič, vemo, da se čuti sem ter tja motijo, preudarnost pa veleva, da tistim, ki so nas prevarali, četudi enkrat samkrat, ne zaupamo preveč, in nadalje, zdi se nam, da vsak dan v snu čutimo in si predstavljamo *(imaginari)* nešteto stvari, ki jih ni nikjer, kdor pa se je odločil za dvom, ostane brez vseh znakov, ki bi mu pomagali z gotovostjo razlikovati sen od budnega stanja.

V
Zakaj lahko podvomimo tudi o matematičnih dokazih.

Podvomiti hočemo tudi o vsem ostalem, kar smo vse do sedaj šteli za kar najbolj gotovo, tudi o matematičnih dokazih in principih, za katere smo doslej menili, da so razvidni sami po sebi: videli smo namreč, da so se včasih nekateri o njih motili in da so imeli za najbolj gotovo in samo po sebi razvidno nekaj, kar se je nam zdelo lažno. Predvsem pa bomo podvomili zato, ker smo slišali, da obstaja Bog, ki nas je ustvaril in ki vse zmore. Ne vemo namreč, ali nas ni morda hotel ustvariti prav takšne, da bi se vedno motili, celo takrat, ko se nam zdi kaka stvar popolnoma razvidna, saj se to ne zdi nič manj verjetno, kot da se motimo le sem ter tja, za kar pa smo že prej ugotovili, da se dogaja. Toda pomislimo, kaj se zgodi, če naše bivanje ne izvira od vsemogočnega Boga, temveč od nas samih ali od česa drugega: verjetnost, da smo tako nepopolni, da se vedno motimo, bo tolikanj večja, kolikor manj moči bomo pripisovali povzročitelju našega nastanka.

VI.
Ker imamo svobodno voljo, lahko v dvomih zadržimo soglasje in se tako izognemo zmoti.

Toda kdorkoli je že naš povzročitelj in kakršnakoli je že njegova moč in pretkanost, imamo mi kljub temu svobodo, da se vzdržimo soglasja, kadarkoli nekaj ni popolnoma gotovo in raziskano. Tako se zavarujemo pred tem, da bi zašli v zmoto.

VII.
Ni mogoče dvomiti v to, da tedaj, ko dvomimo, bivamo; v našem filozofiranju po redu je to prvo, kar spoznamo.

Če pa zavržemo vse, o čemer lahko na kakršenkoli način podvomimo, in si celo zamislimo, da je to lažno, je mogoče zlahka predpostaviti, da ni nobenega Boga, nobenega neba, nobenih teles; da tudi mi sami nimamo ne rok, ne nog, sploh nobenega telesa. Vendarle pa mi, mi, ki to mislimo, nismo nič: kajti upira se nam misel, da bi tisto, kar misli, v času, ko misli, ne bivalo. Zatorej se to spoznanje: *‚jaz mislim, torej sem'* vsakomur, ki filozofira po redu *(ordine philosophans)*, ponuja kot prvo in najbolj gotovo od vseh spoznanj.

VIII.
Sedaj lahko določimo tudi razliko med dušo in telesom oziroma med mislečo in telesno stvarjo.

To je tudi najboljša pot do spoznanja narave duha *(mens)* in razlike med njim in telesom. V našem raziskovanju, kdo smo mi, mi, ki smo prepričani, da je vse, kar je od nas različno, lažno, namreč jasno vidimo, da k naši naravi ne spada niti razsežnost niti oblika niti gibanje niti kaj podobnega, kar pripisujemo telesu, temveč edino le mišljenje. To je zato mogoče spoznati prej in bolj gotovo kot vsako telesno stvar; mišljenje namreč že dojemamo, o vsem ostalem pa še dvomimo.

IX.
Kaj je mišljenje.

Z mišljenjem razumem vse tisto, kar se, kolikor imamo zavest o tem, ob našem lastnem samozavedanju dogaja v nas. Misliti zatorej ne pomeni samo umevati, hoteti, predstavljati si, temveč tudi čutiti. Če namreč rečem: ‚vidim' ali ‚hodim, torej sem' in če na to sklepam iz pogleda ali hoje, ki nastane s pomočjo telesa, sklep ni absolutno gotov, saj sem — kot se čestokrat zgodi v snu — lahko prepričan, da vidim ali da hodim, čeprav ne odprem oči in se ne premaknem z mesta, in celo, če, recimo, sploh ne bi imel telesa. Toda če to dojamem iz dejstva, da čutim ali se zavedam, da vidim ali hodim, je sklep popolnoma gotov, ker se tedaj opira na duha, ki edini čuti ali misli, da vidi oziroma hodi.

X.

Kar je najpreprostejše in samo po sebi razvidno, postane z logičnimi definicijami samo bolj nejasno; tega ne smemo prištevati med spoznanja, ki si jih pridobimo med študijem.

Mnogo drugih izrazov, ki sem jih že uporabil ali pa jih v nadaljevanju še bom, tukaj ne bom razlagal, ker se mi zdijo dovolj razvidni sami po sebi. Večkrat sem tudi opazil, da se filozofi motijo prav v tem, da poskušajo z logičnimi definicijami razložiti nekaj, kar je bilo čisto preprosto in samo po sebi razvidno, dosežejo pa, da postane bolj nejasno kot prej. Ko sem torej dejal, da se propozicija: *‚jaz mislim, torej sem'* ponuja vsakomur, ki filozofira po redu, kot prva in od vseh najbolj gotova, s tem nisem že rekel, da pred njo ni potrebno vedeti, *‚kaj je mišljenje, kaj bivanje, kaj gotovost', da*, nadalje, ni potrebno vedeti, *‚da ni mogoče, da ne bi bivalo tisto, kar misli'* in podobno; toda ker so to najpreprostejši pojmi *(notiones)*, ki nam sami ne prinašajo nobene vednosti o kaki bivajoči stvari, se mi ni zdelo potrebno, da bi jih naštevał.

XI.

Naš duh je bolj spoznaten kot telo.

Da bi uvideli, da spoznamo naš duh ne le prej in z večjo gotovostjo kot telo, temveč tudi bolj jasno, moramo pomniti, da — kot je povsem očitno že po naravni luči — nič nima nobenih afekcij niti kvalitet. Kjer jih torej zasledimo, tam moramo nujno poiskati stvar ali substanco, ki ji pripadajo, in to spoznamo toliko bolj jasno, kolikor več afekcij in kvalitet zasledimo v eni in isti stvari oziroma substanci. Zatorej je jasno, da jih lahko zasledimo v našem duhu več kot v katerikoli drugi stvari, saj je nemogoče, da bi spoznali nekaj, ne da bi nas to z enako ali še celo večjo gotovostjo pripeljalo do spoznave našega duha. Če na primer sodim, da zemlja obstaja, zato ker se je dotikam ali ker jo vidim, moram zato še veliko prej sklepati, da obstaja moj duh: možno je namreč, da samo mislim, da se dotikam zemlje, četudi ta ne obstaja, nemogoče pa je, da bi jaz to mislil in da bi bil moj duh, ki to misli, nič. Isto velja za vse ostalo.

XII.
Zakaj ne spoznavajo vsi duha na tak način.

Drugače so menili tisti, ki niso filozofirali po redu, vendar samo zaradi tega, ker niso nikoli dovolj skrbno razlikovali duha od telesa. In četudi so menili, da je njihovo bivanje bolj gotovo kot karkoli drugega, niso opazili, da morajo pod lastnim bivanjem na tem mestu razumeti edinole duha. Ravno nasprotno; raje so se ukvarjali izključno z razumevanjem svojih teles, ki so jih lahko videli z očmi, otipavali z rokami in ki so jim napak pripisovali sposobnost čutenja. To jih je zapeljalo stran od dojemanja narave duha.

XIII.
V kakšnem smislu je spoznanje ostalih stvari odvisno od spoznanja Boga.

Ko se duh, ki sedaj pozna samega sebe, o vseh drugih stvareh pa še dvomi, ozre naokrog, da bi še bolj razširil svoje spoznanje, v sebi takoj najde ideje mnogih stvari in dokler jih le zre in ne daje niti trdilnih niti nikalnih sodb o tem, če obstaja nekaj idejam podobnega zunaj njih samih, ne more zaiti v zmoto. Poleg tega najde duh tudi določene obče pojme (*communes* notiones), iz katerih sestavlja različne dokaze, za katere je, dokler so deležni njegove pozornosti, popolnoma prepričan, da so resnični. Tako ima v sebi, na primer, ideje števil in oblik, izmed občih pojmov pa na primer: *‚če enako pridaš enakemu, dobiš enako‘* in podobno, kar nam brez težav pomaga dokazati, da so trije koti v trikotniku enaki dvema pravima, in drugo. Potemtakem je duh toliko časa prepričan, da so ti in takšni dokazi resnični, dokler je pozoren na premise, iz katerih jih je izpeljal. Ker pa te ne morejo biti ves čas deležne njegove pozornosti, začne pozneje premišljevati, če ni bil morda ustvarjen s takšno naravo, da bi se motil celo tedaj, ko se mu nekaj zdi popolnoma očitno; in tako nazadnje uvidi, da je njegov dvom upravičen tudi v teh primerih ter da ne bo dosegel nobene gotove vednosti prej, preden ne bo spoznal povzročitelja svojega nastanka.

XIV.
Ker je v našem pojmu Boga zaobseženo nujno bivanje, lahko utemeljeno sklepamo, da Bog biva.

Ko potem duh med različnimi idejami, ki jih ima v sebi, opazuje eno, ki je od vseh drugih daleč najbolj odlična, namreč idejo najumnejšega, najmogočnejšega in najpopolnejšega bitja, spozna, da v njej bivanje ni samo mogoče ali kontingentno, kot velja za ideje vseh drugih stvari, ki jih razločno dojema, temveč vseskozi nujno in večno. Kot je, na primer, povsem prepričan, da ima trikotnik tri kote, enake dvema pravima, in to zategadelj, ker dojema, da je v ideji trikotnika nujno zaobseženo tudi to, da so trije koti enaki dvema pravima, enako mora torej že samo iz tega, ker dojema, da je v ideji najpopolnejšega bitja zaobseženo nujno in večno bivanje, potegniti sklep, da najpopolnejše bitje biva.

XV.
V pojmih, ki jih imamo o ostalih stvareh, ni tako kot zgoraj zaobseženo nujno, temveč le kontingentno bivanje.

V to bo duh prepričan še bolj, če upošteva, da ni v njem nobene druge ideje, v kateri bi bilo tako kot zgoraj zaobseženo nujno bivanje. Iz tega bo spoznal, da si ideje najpopolnejšega bitja ni izmislil sam in da sama ideja ne predstavlja neke narave, ki bi bila izrojeni stvor domišljije, temveč resnično in nespremenljivo naravo, ki mora nujno bivati, saj je v njej zaobseženo nujno bivanje.

XVI.
Mnoge predsodki ovirajo, da bi lahko jasno spoznali nujnost božjega bivanja.

Kot sem dejal, naš razum bo v to zlahka prepričan; toda le, če se bo prej povsem osvobodil predsodkov. Ker pa smo vendar navajeni, da v vseh ostalih stvareh razlikujemo bistvo od bivanja in da si celo po mili volji izmišljamo različne ideje stvari, ki jih nikjer ni niti jih ni bilo, se lahko takoj zgodi, da tedaj, ko nismo povsem predani zrenju najpopolnejšega bitja, dvomimo, ali ne spada morda ideja tega bitja k tistim idejam, ki smo si jih svojevoljno izmislili, ali vsaj k onim, ki k njihovemu bistvu ne spada bivanje.

XVII.
Čim večja je stvarna popolnost katerekoli izmed naših idej, tem popolnejši mora biti tudi njen vzrok.

Ob še pazljivejšem opazovanju idej, ki so v nas, ugotovimo, da se, kolikor jih obravnavamo kot določene moduse mišljenja, ne razlikujejo kaj dosti druga od druge, da pa so zelo različne, kolikor ena ideja predstavlja eno stvar, druga pa drugo. Prav tako opazimo, da mora biti vzrok idej toliko bolj popoln, kolikor več predmetne popolnosti *(perfectio obiectiva)* je v njih. Kajti če ima, na primer, nekdo v sebi idejo kakega zelo umetelnega stroja, se lahko upravičeno vpraša, od kod jo ima: je bil nemara že kje videl tak stroj, ki ga je naredil nekdo drug; je morda sam tako vešč v mehanskih vedah; ali pa je zmožnost njegovega uma tolikšna, da je stroj lahko izumil sam, ne da bi ga prej kjerkoli videl? Celotna umetnina, ki je v oni ideji zaobsežena samo predmetno *(obiective)* oziroma kot v kakšni sliki, mora biti namreč v njenem vzroku, kakršenkoli ta pač že je, zaobsežena ne samo predmetno oziroma predstavno *(repraesentative)*, temveč vsaj v prvem in najodločilnejšem vzroku resnično formalno ali eminentno.

XVIII.
Iz tega lahko zopet zaključimo, da Bog obstaja.

In ker imamo v sebi idejo Boga oziroma najvišjega bitja, se lahko upravičeno vprašamo, od kod jo imamo. V njej bomo našli tolikšno neizmernost, da bomo postali prepričani, da nam je to idejo lahko vsadila samo takšna stvar, ki združuje v sebi vse popolnosti, se pravi samo realno bivajoči Bog. Že po naravni luči je namreč povsem razvidno, da ne samo, da iz nič ne nastane nič in da kot učinkujoči in celoviti vzrok manj popolno ne ustvari bolj popolnega, temveč tudi da v nas ne more biti nobene ideje stvari ali slike, katere arhetip, ki resnično vsebuje vse njene popolnosti, ne bi obstajal ali v nas samih ali zunaj nas. Ker pa v nas nikakor ne zasledimo najvišjih popolnosti, katerih idejo imamo, lahko utemeljeno zaključimo, da morajo biti te v nečem različnem od nas, namreč v

Bogu, ali pa so vsaj nekoč morale biti v njem; iz česar popolnoma očitno sledi, da so še zdaj.

XIX.
Čeprav božje narave ne moremo doumeti, pa lahko spoznamo njene popolnosti bolj jasno od vsake druge stvari.

Vsem, ki so navajeni zreti idejo Boga in obračati pozornost na njene najvišje popolnosti, se zdi to dovolj gotovo in jasno. Četudi namreč teh popolnosti ne doumemo, saj je v naravi neskončnega, da je mi, končni, kot smo, ne moremo doumeti, jih kljub temu lahko razumemo bolj jasno in razločno kot vse telesne stvari, ker bolj napolnjujejo naše mišljenje in ker so preprostejše ter brez meja, ki bi jih naredile nejasne.

XX.
Nismo ustvarjeni od nas samih, temveč od Boga; torej Bog biva.

Ker pa tega vendar nimajo vsi v zavesti in ker se — podobno kot tisti, ki posedujejo idejo kakega umetelnega stroja, pa navadno ne vedo, od kod so jo bili prejeli — ne spominjamo, da smo idejo Boga nekoč bili dobili od njega samega, saj smo jo pač vselej že imeli, je treba nazadnje še raziskati, kdo je tvorec nas, ki imamo v sebi idejo najvišjih božjih popolnosti. Že po naravni luči je namreč povsem razvidno, da stvar, ki ve za nekaj popolnejšega od same sebe, ne biva od sebe, saj bi si bila v nasprotnem primeru dodelila vse popolnosti, katerih idejo nosi. Iz tega torej sledi, da ne more bivati od česa takega, kar ne bi imelo v sebi vseh teh popolnosti, se pravi, od česa takega, kar ni Bog.

XXI.
Trajanje našega bivanja zadostuje za dokaz bivanja Boga.

Nič ne more omajati očitnosti tega dokaza, če smo pozorni na naravo trajanja oziroma časa stvari; ta je namreč takšna, da njegovi deli niso odvisni drug od drugega, kaj šele, da bi kdaj obstajali hkrati. Zato iz tega, da bivamo v tem trenutku, še ne sledi, da bomo bivali tudi v naslednjem, razen če nas neki vzrok — namreč taisti, ki nas je najprej ustvaril — nepreneho-ma tako rekoč ne ustvarja znova, se pravi, ohranja. Brez težav namreč razumemo, da v nas ni take sile, s katero bi se ohranjali, in da tisti, v katerem je takšna sila, da lahko ohranja nas,

ki smo različni od njega, toliko bolj ohranja tudi samega sebe, še več, spoznamo, da za lastno ohranjanje ne potrebuje ničesar, spoznamo torej, da Bog je.

XXII.
Na način, s katerim smo spoznali, da Bog biva, lahko obenem spoznamo tudi vse njegove atribute, kolikor jih je moč spoznati z naravno silo uma.

Takšen način dokazovanja božjega bivanja, namreč preko njegove ideje, ima precejšnjo prednost: hkrati z njim namreč spoznamo, kdo Bog je, kolikor nam naša slabost to seveda dopušča. Kajti ko se ozremo na vrojeno nam idejo Boga, odkrijemo, da je ta večen, vseveden, vsemogočen, vir vse dobrote in resnice, stvarnik vseh stvari in, nazadnje, vidimo, da ima v sebi vse, v čemer lahko jasno spoznamo neskončno popolnost oziroma popolnost, ki je ne omejuje nobena nepopolnost.

XXIII.
Bog ni telesen, ne čuti, kot mi, in noče zla greha.

Seveda je mnogo tega, v čemer opazimo nekaj popolnosti, kar pa zasledimo tudi nepopolnost oziroma omejenosti, to pač ne more spadati k Bogu. Tako je v telesni naravi — vsled tega, da je deljivost vedno omejena s prostorsko razsežnostjo — ta nepopolnost, da je deljiva; iz tega sledi, da Bog gotovo ni telo. In četudi je v nas neka popolnost, da čutimo, je vendar v vsakem občutku trpljenje, trpeti pa pomeni biti od nekoga odvisen. Bog zato nikakor ne čuti, temveč le umeva in hoče, in vedeti moramo, da on vse umeva, hoče in dela drugače kakor mi, torej ne s pomočjo različnih dejavnosti, marveč vedno samo z enim in istim najpreprostejšim delovanjem. Ko pravim 'vse', mislim s tem 'vse stvari': Bog zato tudi ne mara zla greha, saj zlo ni stvar.

XXIV.
Preko spoznanja Boga se lahko dokopljemo tudi do spoznanja ustvarjenih stvari, če imamo pred očmi, da je Bog neskončen in da smo mi končni.

Ker je edino Bog resnični vzrok vsega, kar biva ali kar bi lahko bivalo, bomo v filozofiranju ubrali najboljšo pot, če poskušamo iz spoznanja samega Boga izpeljati tudi razlago stvari, ki jih je ustvaril, saj bomo tako dosegli tisto najpopolnejšo vednost, ki temelji na poznavanju

učinkov preko vzrokov. Da pa se bomo napotili varno in brez navarnosti, da bi pri tem zašli v zmoto, moramo imeti neprestano pred očmi, da je Bog neskončni povzročitelj stvari in da smo mi vseskozi končni.

XXV.
Vsemu, kar nam odkrije Bog, moramo verjeti, četudi presega sposobnost našega dojemanja.

Če nam zatorej Bog morda odkrije kaj o sebi ali o drugih stvareh, kar presega naravne sile našega uma, kot se je zgodilo pri misterijih utelešenja ali troedinosti, bomo vanje brez oklevanja verjeli kljub temu, da jih ne razumemo jasno. Prav tako se sploh ne bomo čudili, da je tako v neskončnosti njegove narave kot tudi v stvareh, ki jih je ustvaril, mnogo takega, kar presega sposobnost našega dojemanja.

XXVI.
Nikoli ne razpravljajmo o neskončnem, tisto pa, v čemer ne najdemo nobenih meja — kot na primer razsežnost sveta, deljivost materije, število zvezd in podobno —, naj bo za nas nedoločeno.

Nikar se zatorej ne mučimo z razpravljanjem o neskončnem. Absurdno bi bilo namreč, da bi ga mi, ki smo sami končni, poskušali v nečem opredeliti in ga na ta način narediti tako rekoč končnega in razumljivega. Ne bomo si torej dali tega opravka, da bi odgovarjali na vprašanje, če je polovica neskončne črte prav tako neskončna, ali če je neskončno število sodo ali liho, in na druga podobna vprašanja, saj lahko o tem premišljuje samo tisti, ki meni, da je njegov duh neskončen. Mi pa torej za vse tisto, pri čemer v nekem določenem oziru ne moremo najti konca, ne bomo trdili, da je neskočno, temveč bomo to imeli za nedoločeno. Ker si ne moremo predstavljati tako velike razsežnosti, da si ne bi mogli zamisliti še večje, bomo velikost možnih stvari označili za nedoločeno. In ker ne moremo nobenega telesa razdeliti na toliko delov, da si ne bi mogli več predstavljati posameznih delov, ki bi bili deljivi še naprej, bomo prav tako dejali, da je kvantiteta nedoločljivo deljiva. In ker si ne moremo zamisliti tolikšnega števila zvezd, da bi jih bil Bog ne mogel ustvariti še več, bomo privzeli, da je tudi njihovo število nedoločeno; in isto velja za vse ostalo.

XXVII.
Kakšna je razlika med nedoločenim in neskončnim.

Takim stvarem zatorej namesto neskončne raje recimo nedoločene. Po eni strani tako prihranimo besedo 'neskončno' za samega Boga, saj samo v njem v vseh ozirih ne le da ne najdemo nobenih meja, temveč tudi na pozitiven način vemo, da jih ni. Nadalje pa tudi zato, ker v drugih stvareh tega, da v nekem oziru nimajo meja, ne vemo na isti pozitivni način, temveč samo negativno dopuščamo, da njihovih meja, če jih sploh imajo, ne moremo najti.

XXVIII.
Raziskovati je treba učinkujoče in ne namerne vzroke ustvarjenih stvari.

Zatorej bomo povsem pustili razpravljanje o tem, kakšen namen je imel Bog oziroma narava, ko je ustvarjal naravne stvari, da si ne bi predrzno domišljali, da morda poznamo njegovo snovanje. Na Boga bomo, nasprotno, gledali kot na učinkujoči vzrok vseh stvari in videli bomo, kakšen sklep o njegovih učinkih, ki se kažejo našim čutom, nam naravna luč, ki jo je vsadil v nas, svetuje potegniti iz tistih njegovih atributov, ki imamo po božji volji o njih nekakšno vednost. Vendar moramo, kot je bilo že rečeno, imeti pred očmi, da se lahko tej naravni luči verjame samo tako dolgo, dokler nam Bog sam ne razodene nasprotnega.

XXIX.
Bog ni vzrok zmot.

Prvi atribut Boga, na katerega naletimo v našem premišljevanju, je ta, da je najbolj resnicoljuben in da je izvir vse luči; on nas zato ne more varati oziroma on ne more biti resnični in pozitivni vzrok zmot, ki smo jim, kot vidimo, podvrženi. Četudi se morda pri nas ljudeh možnost varanja zdi nekakšen dokaz razuma, pa lahko želja po prevari izhaja samo iz hudobnosti, strahu ali slabosti in zatorej ne more spadati k Bogu.

XXX.
Iz tega sledi, da je vse, kar dojemamo jasno, resnično in da so odstranjeni prej omenjeni dvomi.

Iz tega sledi, da naravna luč oziroma sposobnost spoznavanja, ki nam je dana od Boga, ne more nikoli zajeti kakega predmeta, ki — če ga zares zajame, tj. če ga dojame jasno in

razločno — ne bi bil resničen. Po pravici bi namreč Boga označili za prevaranta, če bi nam bil dal tako izkrivljeno sposobnost spoznavanja, da bi lažno imeli za resnično. Tako je izpuhtel vsak nadaljni dvom o tem, če ni naša narava morda taka, da se motimo celo pri tistem, kar se nam zdi povsem očitno. S tem principom pa smo pometli tudi z vsemi drugimi prej omenjenimi vzroki za dvom. Sedaj nam ni več potrebno, da sumimo v matematične resnice, saj so kar najbolj razvidne. In če pazimo na to, kaj je v čutih v budnem stanju ali v snu jasno in razločno, ter to ločimo od zmedenega in nejasnega, zlahka ugotovimo, kaj je treba v neki stvari šteti za resnično. Na tem mestu pa ne bom na dolgo in široko razpredal štren, ker sem o tem razpravljal že v Metafizičnih meditacijah in ker je podrobnejša razlaga odvisna od tega, kar sledi v nadaljevanju.

XXXI.
Naše zmote so z ozirom na Boga zgolj negacije, z ozirom na nas pa privacije.

Toda čeprav Bog ni prevarant, se vendar čestokrat zgodi, da se motimo; da bi raziskali izvor in vzrok naših zmot ter se naučili zavarovati pred njimi, se moramo zavedati, da zmote niso tolikanj odvisne od razuma, kolikor predvsem od volje. Prav tako niso stvari, za katerih nastajanje je potrebna realna pomoč Boga: z ozirom nanj so zmote namreč negacije, z ozirom na nas pa privacije.

XXXII.
V nas sta samo dva modusa mišljenja: dojemanje razuma in dejavnost volje.

Vse moduse mišljenja, ki so v nas, je mogoče zvesti na dva splošna: eden je dojemanje *(perceptio)* oziroma dejavnost razuma *(intellectus)*, drugi pa je hotenje oziroma dejavnost volje. Čutiti, predstavljati si in čisto umevati so tako le različni modusi dojemanja, medtem ko so želeti, odkloniti, trditi, zanikati, dvomiti različni modusi hotenja.

XXXIII.
Motimo se le, če sodimo o nečem, česar ne dojame-

Ko nekaj dojemamo, se ne bomo motili vse dotlej, dokler o tem ne izrekamo niti trdilnih niti nikalnih sodb. Prav tako se ne bomo motili,

če zatrdimo ali zanikamo samo tisto, za kar jasno in razločno dojamemo, da je treba zatrditi oziroma zanikati. Motimo se torej samo tedaj, (kar pa se dogaja), ko o stvari sodimo kljub temu, da je ne dojamemo temeljito.

mo dovolj temeljito.

K sodbi resda sodi razum, ker o stvari, ki je na noben način ne dojemamo, tudi ne moremo soditi, toda potrebna je tudi volja, ki dojeti stvari dodeli soglasje. Pri izrekanju sodb pa ni potrebno popolno in temeljito dojemanje stvari (vsaj za to ne, da bi mogli izreči neko sodbo), saj se lahko strinjamo z mnogim, kar sicer spoznavamo zelo nejasno in zmedeno.

XXXIV.
Pri izrekanju sodb ni potreben samo razum, temveč tudi volja.

In ker dojemanje razuma sega samo do tistih maloštevilnih stvari, ki se mu ponudijo same, je zato le-ta vselej precej omejen. Za voljo pa bi lahko v nekem smislu rekli, da je neskončna, kajti do vsega, kar je lahko predmet kake druge volje ali pa tiste neizmerne volje, ki je v Bogu, lahko seže tudi naša volja. Zato jo zlahka razširimo preko območja jasnega dojemanja in ker to počnemo, se nam ni treba čuditi, da zaidemo tudi v zmoto.

XXXV.
Vzrok zmot moramo iskati v tem, da sega volja dlje kot razum.

Nikakor ne smemo misliti, da je Bog povzročitelj naših zmot, ker nam ni dodelil vsevednega razuma. K ustvarjenemu razumu namreč spada, da je končen, h končnemu pa, da ne seže do vseh stvari.

XXXVI.
Naših zmot ni mogoče naprtiti Bogu.

Da volja sega tako izjemno daleč, se ujema tudi z njeno naravo. V človeku je zato največja popolnost prav v tem, da deluje po lastni volji, se pravi svobodno, s tem pa na nek način postane povzročitelj svojega delovanja, ki mu upravičeno lahko prinese hvalo. Kajti avtomatov pač ne hvalimo, da natančno izvajajo vse gibe, na katere so naravnani, ker jih tako izvajajo po nujnosti. Hvalo pa si zasluži njihov

XXXVII.
Najvišja popolnost človeka je v tem, da deluje svobodno oziroma po lastni volji in prav zaradi tega si zasluži ali hvalo ali grajo.

tvorec, ker jih je bil tako natančno izdelal in to ne po nujnosti, temveč svobodno. Iz istega razloga je to, da sledimo resnici, kadar ji pač sledimo, prav gotovo v večji meri naša lastna zasluga, ker to počnemo prostovoljno, kakor če bi ji ne mogli ne slediti.

XXXVIII. Pomanjkljivost, da se motimo, je v našem delovanju, nikakor pa ne v naši naravi. Krivde, ki jih zagrešijo podaniki, je drugim gospodarjem mogoče pripisati, Bogu pa nikakor ne.

To, da zaidemo v zmoto, pa je pravzaprav posledica pomanjkljivosti *(defectus)* v našem delovanju oziroma uporabi svobode, nikakor pa ne v naši naravi, saj je ta enaka, najsi sodimo nepravilno ali pravilno. Četudi bi bil Bog lahko dal bistrovidnost našemu razumu, tako da se ne bi nikoli motili, pa tega z nobeno pravico ne moremo od njega zahtevati. Če je med nami kdo, ki ima moč, da prepreči kako zlo, pa tega ne stori, še ne trdimo, da je on sam vzrok tega zla: ravno tako ne smemo misliti, da je Bog vzrok naših zmot, ker bi bil lahko dosegel, da se ne bi nikoli motili. Oblast, ki jo imajo nekateri ljudje nad drugimi, jim je dana v ta namen, da bi z njo slednje odvračali od zla; tista oblast, ki jo ima Bog nad vsemi nami, pa je, nasprotno, kar najbolj absolutna in svobodna. Zato smo mu dolžni najglobjo zahvalo za vse dobro, s čimer nas je obdaroval, in nobene pravice nimamo, da bi se smeli pritoževati, češ da nas ni obdaroval z vsem tistim, za kar vemo, da bi nas lahko.

XXXIX. Svoboda odločanja je razvidna sama po sebi.

Da pa je naša volja svobodna in da lahko po lastni odločitvi z mnogim soglašamo ali pa ne soglašamo, to dejstvo je tako očitno, da ga lahko štejemo med tiste prve in najbolj obče pojme, ki so nam vrojeni. Da to drži, se je najbolj razkrilo malo prej, ko smo v našem prizadevanju, da o vsem podvomimo, prišli tako daleč, da smo si zamislili nekega vsemogočnega povzročitelja našega izvora, ki nas na vse načine poskuša zapeljati v zmoto; tedaj smo namreč ugotovili, da nimamo zato nič manj te svobode, da ne verjamemo vsemu tistemu, kar ni po-

polnoma gotovo in raziskano. Nič ne more biti bolj samo po sebi razvidno in očitno, kot to, kar se nam je že tedaj zdelo, da je brez vsakega dvoma.

XL.
Gotovo je, da je vse vnaprej določeno od Boga.

In ker sedaj Boga poznamo, dojemamo v njem tako neizmerno moč, da ne bi bilo prav, če bi mislili, da lahko storimo karkoli, kar ne bi bilo vnaprej določeno od Boga. Vendar se zlahka zapletemo v velike težave, če poskušamo to božjo vnaprejšnjo določenost združiti s svobodo našega odločanja in doumeti oboje hkrati.

XLI.
Na kakšen način je mogoče združiti svobodo našega odločanja in božjo vnaprejšnjo določenost.

Teh težav se bomo rešili, če bomo imeli pred očmi dvoje: da je naš duh končen, da pa je moč Boga neskončna, moč, s katero vse, kar je in kar bi lahko bilo, ne samo od vekomaj vnaprej pozna, temveč je vse tudi hotel in vnaprej določil. Ta nam je zato dovolj blizu, da lahko jasno in razločno dojamemo, da je v Bogu, ne pa tudi dovolj, da bi lahko uvideli, na kakšen način ostajajo svobodna dejanja ljudi nedoločena. Nasprotno temu pa se naše svobode in nedoločenosti zavedamo v tolikšni meri, da se nam ni v zavesti utrdilo nič bolj očitnega in popolnega. Bilo bi namreč nesmiselno, da bi zato, ker ne doumemo ene stvari, ki nam mora že po svoji naravi ostati nedoumljiva, dvomili tudi o drugi, ki jo najgloblje spoznavamo in izkušamo v nas samih.

XLII.
Kako je mogoče, da se vendar motimo po lastni volji, četudi se nočemo motiti.

Če so torej vse naše zmote odvisne od volje, bi se nam morda lahko zdelo čudno, da se potem sploh kdaj motimo, saj ga ni, ki bi se motiti prav hotel. Toda čisto nekaj drugega je hoteti se motiti in hoteti soglašati s tistim, v čemer lahko tiči tudi zmota. Četudi zatorej res ni nobenega, ki bi se izrecno hotel motiti, pa se najde komajda kje tak, ki ne bi večkrat soglašal s tistim, kar brez njegove vednosti nosi v sebi zmoto. Prav iz vnete želje po resnici nekateri,

ki ne vedo pravilno, na kakšen način se je treba do nje dokopati, čestokrat sodijo o stvareh, ki jih sploh ne dojemajo, in tako zaidejo v zmoto.

XLIII.
Nikoli se ne motimo, če soglašamo samo s tistim, kar dojamemo jasno in razločno.

Gotovo pa je, da ne bomo nikoli imeli za resnično nekaj lažnega, če bomo soglašali samo s tistim, kar dojamemo jasno in razločno. Gotovo, pravim, kajti, ker Bog ni varljiv, nam je dal takšno sposobnost dojemanja, ki se ne more nagibati k nečemu lažnemu. Enako je tudi s sposobnostjo soglašanja, dokler sega le-ta samo do jasno dojetih stvari. In četudi ni z ničemer dokazano, je to narava tako globoko vtisnila v duše nas vseh, da vsakič, ko nekaj dojamemo jasno, s tem iz povsem lastnega nagiba tudi soglašamo ter sploh ne moremo podvomiti v njegovo resničnost.

XLIV.
Če soglašamo s tistim, česar nismo jasno spoznali, vedno napak sodimo, čeprav lahko po naključju zadenemo resnico. Temu je vzrok domneva, da smo to nekoč že bili dovolj raziskali.

Kadar soglašamo s kakim razlogom, ki ga ne dojamemo, se gotovo ali motimo ali pa po naključju zadenemo resnico in tako ne vemo, da se ne motimo. Zelo redkokdaj se zgodi, da soglašamo z nečim, za kar vemo, da nismo nikoli dojeli, saj nam naravna luč narekuje, da sodimo samo o spoznanem. Največkrat pa se motimo zaradi tega, ker za mnogo stvari mislimo, da smo jih bili nekoč že dojeli, jih kot take, torej popolnoma dojete, nosimo v spominu in z njimi soglašamo, čeprav jih v resnici nismo nikoli dojeli.

XLV.
Kaj je jasno in kaj razločno dojemanje.

Zelo veliko ljudi v celem svojem življenju ne dojame prav ničesar dovolj temeljito, da bi lahko o čem dali kako gotovo sodbo. Od dojemanja, ki je gotovo in brez dvoma, na katerega bi se lahko oprla gotova in nedvomna sodba, ne zahtevamo samo, da je jasno, temveč mora biti tudi razločno. Jasno pravim tistemu dojemanju, ki je pozornemu duhu prezentno in očitno, enako kot pravimo, da vidimo nekaj jasno tedaj, ko je to očesu, ki gleda, prezentno in ga

dovolj močno in neposredno vzburja. Razločno dojemanje pa je tisto, ki je najprvo jasno, nato pa od vseh drugih tako zelo ločeno in odmaknjeno, da v sebi nosi samo tisto, kar je jasno.

XLVI.
Na primeru bolečine je mogoče videti, da je lahko dojemanje jasno, četudi ni razločno, da pa ne more biti razločno, ne da bi bilo jasno.

Če nekdo čuti močno bolečino, je dojemanje le-te zelo jasno, ne pa vedno tudi razločno. Na splošno namreč ljudje mešajo zaznavo bolečine s svojo nejasno sodbo o njeni naravi, ker mislijo, da je v bolečem delu nekaj podobnega občutku bolečine, ki ga edinega jasno dojemajo. Zato je neko dojemanje lahko jasno, ne da bi bilo tudi razločno, medtem ko ni razločnega dojemanja, ki ne bi bilo jasno.

XLVII.
Da bi se rešili predsodkov iz otroštva, moramo pretresti enostavne pojme in ugotoviti, kaj je v njih jasno.

V dobi otroštva je bil naš duh tako spojen s telesom, da smo resda mnogo stvari dojemali jasno, nič pa tudi razločno. Ker pa smo tedaj kljub temu sodili o marsičem, smo od tod vsrkali številne predsodke, ki se jih v večini ne otresemo niti pozneje. Da pa bi se jih vendar lahko rešili, bom na tem mestu na kratko naštel vse enostavne pojme *(simplices notiones)* iz katerih sestoji naše mišljenje, in v vsaki izmed njih razločil jasno od nejasnega oziroma tistega, v čemer lahko zaidemo v zmoto.

XLVIII.
Vse, kar vstopa v naše dojemanje imamo bodisi za stvari ali afekcije stvari bodisi za večne resnice; najprej o stvareh.

Vse, kar vstopa v naše dojemanje, obravnavamo bodisi kot stvari ali afekcije stvari bodisi kot večne resnice, ki nimajo obstoja zunaj našega mišljenja. Med tistimi, ki jih obravnavamo kot stvari, so najbolj splošne *substanca, trajanje, red število* in kar je še takega, da zaobsega vse rodove stvari. Ne poznam pa več kot dva najvišja rodova stvari: eden je rod razumnih oziroma miselnih stvari, se pravi stvari, ki spadajo k misleči substanci, drugi pa je rod materialnih stvari oziroma stvari, ki spadajo k razsežni substanci, se pravi k telesu. Dojemanje, hotenje in vsi modusi dojemanja in hotenja spadajo k misleči substanci, k razsežni pa spadajo

velikost oziroma sama razsežnost v dolžino, širino in globino, oblika, gibanje, lega, deljivost posameznih delov in podobno. Poleg tega pa nam izkušnje povedo, da je v nas še nekaj, kar ne spada niti samo k duhu niti samo k telesu in kar je posledica — o čemer bom govoril pozneje na drugem mestu — tesne in najgloblje združitve našega duha s telesom. Sem spadajo na primer občutek lakote ali žeje; nato nagnjenja ali strasti duše, ki ne sestoje iz samega mišljenja, na primer nagnjenje k jezi, vedrosti, žalosti, nagnjenje k ljubezni in podobno; in nazadnje vsi občutki: občutek bolečine, ugodja, svetlobe, barve, zvoka, vonja, okusa, toplote, trdote in drugih otipnih lastnosti.

XLIX.
Večnih resnic ni mogoče našteti, ni pa tudi nobene potrebe.

Vse to torej obravnavamo kot stvari ali kot kvalitete oziroma moduse stvari. Ko pa ugotovimo, da ni mogoče, da bi iz nič nekaj nastalo, tedaj propozicije: *Iz nič ne nastane nič* ne obravnavamo niti kot kako bivajočo stvar niti kot modus stvari, temveč kot večno resnico, ki ima sedež v našem duhu in ki ji pravimo občni pojem oziroma aksiom. Propozicije te vrste so še: *Nemogoče je, da isto hkrati je in ni;* Kar se *je zgodilo, se več ne more ne zgoditi; Ni mogoče, da tisti, ki misli, tedaj, ko misli, ne obstaja;* in neskončno drugih, ki jih vseh ne bi bilo tako lahko našteti, ki pa jih vendar moramo poznati, da se lahko, kadar je to potrebno, opremo nanje in se ne pustimo preslepiti predsodkom.

L.
Obče pojme dojemamo jasno, vendar pa zaradi predsodkov ne vsi vseh.

Brez dvoma se te obče pojme mora dati spoznati jasno in razločno, saj drugače namreč ne bi smeli reči, da so to občni pojmi; in prav zares si nekateri izmed njih tega imena ne zaslužijo pri vseh ljudeh v enaki meri, saj jih vsi ne dojemajo enako. Mislim pa, da ne zaradi tega, ker bi sposobnost spoznavanja pri enem segala dalj kot pri drugem, temveč morda zato, ker jim pri nekaterih ljudeh nasprotujejo

že pred tem izoblikovana mnenja, tako da jih ne razumejo prav zlahka. Čeprav pa seveda drugi, ki niso obremenjeni s predsodki, obče pojme dojemajo kot nekaj najbolj očitnega.

LI.
Kaj je substanca in zakaj ta beseda Bogu in ustvarjenim stvarem ne pripada v istem smislu.

Tisto pa, na kar gledamo kot na stvari ali moduse stvari, je vredno truda razčleniti in posamično pretehtati. Pod *substanco* lahko razumemo le stvari, ki obstajajo na tak način, da za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge stvari. In substanco, ki ne potrebuje popolnoma nobene druge stvari, si lahko zamislimo zgolj eno samo, namreč Boga. Pri vseh drugih pa dojemamo, da lahko obstajajo samo ob njegovem sodelovanju. Beseda 'substanca' torej Bogu in vsemu ostalemu ne ustreza v istem smislu — *univoce*, kot so imeli navado reči sholastiki — tj. ne moremo si razločno zamisliti nobenega pomena te besede, ki bi bil Bogu in vsemu ustvarjenemu skupen.

LII.
Substanca pripada v istem smislu tako duhu kot telesu; kako jo je moč spoznati.

Telesno substanco in duh oziroma mislečo substanco pa, nasprotno, lahko združimo pod skupnim pojmom, ker sta namreč obe ustvarjeni, se pravi, ker obe za svoje bivanje potrebujeta samo sodelovanje Boga. Vendar substance ne moremo določiti že zgolj iz tega, da je bivajoča stvar, saj nas to samo po sebi ne aficira. Pač pa jo lahko spoznamo iz kateregakoli njenega atributa, s pomočjo že navedenega občega pojma, da namreč nič nima ne atributov, ne lastnosti ali kvalitet. Kjer torej zaznamo navzočnost kakega atributa, lahko iz tega zaključimo, da je nujno prisotna tudi neka bivajoča stvar oziroma substanca, ki ji lahko pripišemo ta atrbiut.

LIII.
Vsaka substanca ima nek posebni atribut: duh mišljenje, telo razsežnost.

Substanco lahko spoznamo iz kateregakoli atributa, vendar pa je v vsaki še neka posebna lastnost, ki tvori njeno naravo in bistvo in na katero se navezujejo vse ostale lastnosti. Tako

razsežnost v dolžino, širino in globino tvori naravo telesne substance, mišljenje pa naravo misleče substance. Vse druge lastnosti namreč, ki jih lahko pripišemo telesu, predpostavljajo razsežnost in so tako zgolj določeni modusi razsežne stvari, vse, kar opažamo v duhu, pa so prav tako le različni modusi mišljenja. Tako si, na primer, lahko obliko zamislimo samo v razsežni stvari in gibanje samo v razsežnem prostoru, enako si lahko predstavo, občutek in voljo zamislimo samo v misleči stvari. Nasprotno pa si razsežnost lahko zamislimo brez oblike ali gibanja in mišljenje brez predstave ali občutka. Enako velja tudi za vse ostalo in to je jasno vsakomur, ki je pozorno sledil.

LIV. Kako imamo lahko jasne in razločne predstave misleče in telesne substance ter tudi Boga.

Tako imamo torej, če seveda skrbno ločujemo med atributi mišljenja in atributi razsežnosti, dve jasni in razločni predstavi oziroma ideji: idejo misleče, ustvarjene substance in idejo telesne substance. Lahko pa imamo tudi jasno in razločno idejo neustvarjene in neodvisne misleče substance, tj. Boga, če ne domnevamo, da je v ideji na ustrezen način vsebovano vse, kar je v Bogu, ter si ne domišljamo, kaj vse je v njej, temveč upoštevamo samo tisto, kar je resnično vsebovano in za kar jasno dojemamo, da spada k naravi najbolj popolnega bitja. Prav gotovo ne more nihče zanikati, da je takšna ideja Boga v nas, saj bi v nasprotnem primeru moral trditi, da človeški duh sploh ne pozna Boga.

LV. Kako je moč tudi trajanje, red in število razumeti razločno.

Trajanje red in število, prav tako lahko razumemo povsem razločno, če jih ne obremenjujemo s pojmom substance, temveč, nasprotno, trajanje vsake stvari obravnavamo zgolj kot modus, pod katerim si zamišljamo to stvar, kolikor se ohranja v bivanju. Enako tudi red ali število nista nekaj različnega od urejenih in šte-

tih stvari, temveč samo modusa, pod katerim jih obravnavamo.

LVI.
Kaj so modusi, kvalitete in atributi.

Z *modusi* tukaj razumemo nekaj povsem istega kot na kakem drugem mestu z *atributi* ali *kvalitetami*. Kadar namreč ugotavljamo, da le-ti substanco aficirajo ali jo spremenijo, govorimo o *modusih;* kadar lahko zaradi te spremembe substanco označimo kot takšno in takšno, jim rečemo *kvalitete;* in nazadnje, kadar samo na splošno ugotavljamo, da so v substanci, jim pravimo *atributi*. Prav zato trdimo, da v Bogu pravzaprav ni modusov ali kvalitet, temveč zgolj atributi, saj si v njem ne moremo predstavljati nobene spremembe. Prav tako moramo tudi tisto, kar je v ustvarjenih stvareh vselej enako, kot na primer bivanje in trajanje v bivajoči in trajajoči stvari, imenovati ne modusi ali kvalitete, temveč atributi.

LVII.
Eni atributi so v stvareh, drugi v mišljenju; kaj je trajanje in kaj čas.

Nekaj drugega je v stvareh samih (čemur torej pravimo atributi ali modusi), nekaj drugega pa je tisto, kar je samo v našem mišljenju. Če čas, na primer, razlikujemo od trajanja v splošnem pomenu besede in ga označimo kot mero gibanja, je ta samo modus mišljenja, kajti tako v gibanju kot v stvareh, ki se ne gibajo, prav gotovo dojemamo isto trajanje: če se, na primer, eno uro gibata dve telesi, eno počasneje, drugo hitreje, ne bomo pri prvem našteli nič več časa, četudi je bilo mnogo več gibanja. Kadar pa hočemo izmeriti trajanje vseh stvari, ga primerjamo s trajanjem tistih največjih in najbolj enakomernih gibanj, iz katerih nastajajo leta in dnevi, in ki ga imenujemo čas. Vse to pa trajanju v splošnem pomenu besede ne doda ničesar drugega kot nek modus mišljenja.

LVIII.
Stevilo in vse univerzalije so samo modusi mišljenja.

Ker ga ne opazujemo v ustvarjenih stvareh, temveč le abstraktno oziroma v splošnem, je torej tudi čas samo modus mišljenja. To velja tudi za vse ostalo, kar imenujemo *univerzalije*.

LIX.
Kako nastanejo univerzalije in katerih pet je najbolj običajnih; to so rod, vrsta, razlika, svojskost in akcidenca.

Te univerzalije nastanejo samo zato, ker pri razmišljanju o vseh individuih, ki so si podobni, uporabljamo eno in isto idejo ter nato vse stvari, ki jih predstavlja ta ista ideja, imenujemo z istim imenom, ki postane univerzalno. Če torej vidimo dva kamna in ne posvečamo pozornosti njuni naravi, temveč samo temu, da sta dva, si izoblikujemo idejo tega števila, ki mu pravimo dva. Ko vidimo pozneje dve ptici ali dve drevesi in zopet ne opazujemo njune narave, temveč le to, da sta dve, se ponovno srečamo z isto idejo kot prej, ki zato postane univerzalna, samo število pa poimenujemo z univerzalnim imenom dva. Tudi kadar gledamo lik, ki ga omejujejo tri črte, si na enak način izoblikujemo idejo, ki ji pravimo ideja trikotnika in ki jo pozneje uporabljamo kot univerzalno idejo za vse druge like, ki se našemu duhu kažejo kot liki, omejeni s tremi črtami. Ko pa opazimo, da imajo nekateri izmed trikotnikov pravi kot, drugi pa ne, izoblikujemo univerzalno idejo pravokotnega trikotnika, ki jo z ozirom na prejšnjo, bolj splošno, imenujmo *vrsta*. Pravi kot je tedaj univerzalna *razlika*, ki vse pravokotne trikotnike loči od drugih; da pa je kvadrat nad osnovnico enak vsoti kvadratov nad obema katetama, je *lastnost*, ki pripada pravokotnim trikotnikom, vsem, a tudi samo njim. Predpostavimo pa nazadnje, da bi se kateri od pravokotnih trikotnikov tudi gibali, drugi pa ne: to bi bila potem univerzalna *akcidenca*. Na ta način dobimo običajnih pet univerzalij in te so: *rod, vrsta, razlika, svojskost* in *akcidenca*.

LX.
O razločkih, najprej o realnem.

V samih stvareh število izhaja iz razločka med njimi. Razločki pa so treh vrst: *realni, modalni in miselni. Realni* razloček *(distinctio realis)* obstaja pravzaprav samo med dvema ali več substancami; da pa se te realno razlikujejo med seboj, dojemamo samo zato, ker lahko eno

jasno in razločno razumemo ločeno od druge. Ker namreč poznamo Boga, vemo, da lahko doseže vse, kar razumemo razločno. Tako smo lahko, na primer, že samo iz tega, ker imamo idejo razsežne oziroma telesne substance, čeprav še ne vemo zagotovo, če v resnici obstaja kakšna take vrste, kljub temu prepričani, da lahko obstaja ter da se, če obstaja, vsak njen del, ki ga vzamemo posebej v precep, realno razlikuje od ostalih delov taiste substance. Prav tako je tudi že samo iz tega, da vsakdo umeva, da je misleča stvar in da lahko iz sebe z mišljenjem izključi vsako drugo substanco, tako mislečo kot razsežno, gotovo, da se, tako gledano, realno razlikuje od vseh drugih mislečih in telesnih substanc. In tudi če predpostavimo, da je bil Bog združil kakšno takšno mislečo substanco s kako telesno v kar se le da tesen spoj, da je tako dvoje sovpadlo v eno, pa kljub temu ostajata obe substanci realno različni, saj v tem primeru Bog še vedno obdrži moč, da ju ponovno loči ali da eno ohrani brez druge. Vse pa, kar lahko Bog loči ali ohrani ločeno, se realno razlikuje.

LXI.
O modalnem razločku.

Modalni razloček (distinctio modalis) je dveh vrst: eden je razloček med modusom v pravem pomenu besede in substanco, katere modus je, drugi pa razloček med dvema modusoma iste substance. Prvega spoznamo iz tega, da lahko substanco jasno dojemamo brez modusa, za katerega smo rekli, da se razlikuje od nje, obratno, torej ta modus brez substance, pa ne. Tako se, na primer, oblika ali gibanje modalno razlikujeta od telesne substance, v kateri se nahajata, ali enako tudi pritrjevanje in spominjanje od duha. Drugi modalni razloček pa spoznamo iz tega, da lahko prvi modus dojamemo ločeno od drugega in obratno, vendar pa nobenega brez tiste substance, v kateri se nahajata. Če bi se, na primer, gibal kamen kvadrataste oblike, bi lahko razumeli njegovo kvadratasto obliko brez gibanja in

obratno, njegovo gibanje brez kvadrataste oblike, nikakor pa ne bi mogli niti gibanja niti kvadrataste oblike razumeti brez substance kamna. Za razloček med modusom ene substance in drugo substanco ali modusom druge substance, (takšen je na primer razloček med modusom enega telesa in drugim telesom ali duhom, takšen je tudi razloček med gibanjem in trajanjem) pa bi raje rekli, da je realen kot pa modalen: kajti teh modusov ne moremo jasno doumeti brez realno razločenih substanc, katerih modusi so.

LXII. O miselnem razločku.

Miselni razloček *(distinctio rationis)* je, slednjič, razloček med substanco in kakim njenim atributom, brez katerega ne moremo razumeti nje same, ali pa razloček med dvema atributoma takšne vrste v isti substanci. Ta razloček spoznamo iz tega, da ne moremo izoblikovati jasne in razločne ideje substance, če iz nje izključimo takšen atribut, ali iz tega, da ne moremo jasno dojeti ideje enega izmed takšnih dveh atributov, če ju ločimo med sabo. Ker, na primer, vsaka substanca preneha tudi bivati, če preneha trajati, jo je mogoče od njenega trajanja razlikovati samo v mislih. Enako se tudi vsi modusi mišljenja, ki jih obravnavamo kot del predmetov, samo v mislih razlikujejo tako od predmetov, ki jim jih pripisujemo, kot tudi drug od drugega, kolikor jih obravnavamo kot del enega in istega predmeta. Spominjam se sicer, da sem bil na nekem drugem mestu to vrsto razločka združil z modalnim, namreč na koncu odgovarjanja prvim ugovorom v Meditacijah o prvi filozofiji: toda tam ni bilo priložnosti, da bi oba nato skrbno razčlenil, mojemu namenu je tedaj zadostovalo že to, da sem ob razločka ločil od realnega.

LXIII. Mišljenje in razsežnost lahko spoznamo razločno,

Mišljenje in razsežnost lahko obravnavamo kot tisto, kar tvori naravo razumne in telesne substance. Zato si ju tudi ne smemo predstav-

ljati drugače kot mislečo in razsežno substanco, torej kot duh in telo, prav na ta način pa lahko oboje razumemo najbolj jasno in razločno. Razsežno in mislečo substanco lahko doumemo še celo lažje od substance same, pri kateri ne bi upoštevali tega, da misli, oziroma, da je razsežna. Če namreč predstavo substance abstrahiramo od predstav mišljenja ali razsežnosti, naletimo na precejšnje težave, ker se od nje ločita samo v mislih in ker pojem ne postane bolj razločen tedaj, ko v njem razumemo manj stvari, temveč tedaj, če tisto, kar v njem doumemo, skrbno ločimo od vsega ostalega.

če ju obravnavamo kot tvorna dela narave duha in telesa.

Mišljenje in razsežnost lahko jemljemo tudi kot modusa substance, kolikor ima lahko en in isti duh več različnih misli in kolikor se lahko eno in isto telo, ne da bi spremenilo svojo kvantiteto, razteza na več različnih načinov: zdaj bolj v dolžino in manj v širino ter globino, takoj zatem pa, nasprotno, bolj v širino in manj v dolžino. Če torej mišljenja in razsežnosti ne obravnavamo kot substanci oziroma kot neki od ostalih ločeni stvari, temveč samo kot modusa stvari, tedaj se od substance razlikujeta modalno in ju lahko razumemo nič manj jasno in razločno kot njo samo. S tem namreč, da ju obravnavamo v substancah, katerih modusa sta, ju razlikujemo od le-teh in spoznamo, kakšna sta v resnici. In obratno, če bi ju hoteli obravnavati brez substanc, v katerih se nahajata, bi ju imeli za same po sebi obstoječe stvari in bi tako pomešali idejo modusa z idejo substance.

LXIV.
Prav tako ju lahko spoznamo razločno, če ju obravnavamo kot modusa substance.

Različne moduse mišljenja, kot so umevanje, predstavljanje, spominjanje, hotenje, in različne moduse razsežnosti ali moduse, ki spadajo k razsežnosti, kot so vse oblike, lege in gibanja delov, bomo prav tako najbolje dojeli tedaj, če jih jemljemo le kot moduse stvari, v katerih se nahajajo, in če pod gibanjem razumemo samo

LXV.
Kako lahko spoznamo tudi njene moduse.

prostorsko gibanje, silo, ki ga povzroča (ki jo bom poskušal razložiti na drugem mestu), pa pustimo ob strani.

LXVI.
Tudi čute, afekte in gone je moč jasno spoznati, četudi čestokrat o njih sodimo napak.

Preostanejo še čuti, afekti in goni, ki jih lahko prav tako dojemamo jasno, če smo pri tem nadvse pazljivi, da ne bi sodili še o čem drugem, kot izključno samo o tistem, kar je v naši zaznavi in česar se najglobje zavedamo. Toda na to je zelo težko biti pozoren, vsaj kar se tiče čutov: kajti vsi mi smo že od otroških let sodili, da vse, kar sprejemamo po čutih, obstaja zunaj našega duha in to kot stvari, ki so našim čutom, se pravi našim zaznavam, ki jih imamo o njih, povsem enake. Če smo videli, na primer, barvo, smo mislili, da vidimo neko stvar, ki leži zunaj nas, in ki je povsem enaka tisti ideji barve, ki smo jo tedaj izkušali v sebi. Iz same navade, da sodimo na ta način, se nam je tako zdelo, da vse, kar vidimo, vidimo tako jasno in razločno, da smo to šteli za gotovo in nedvomno.

LXVII.
Še celo v sodbi o bolečini se čestokrat motimo.

Tako se torej godi z vsem, kar čutimo, celo s čutnim ugodjem in bolečino. Čeprav sicer ne mislimo, da to dvoje biva zunaj nas, si navadno predstavljamo, da nista zgolj v duhu ali v naši zaznavi, temveč v roki ali nogi ali v kakem drugem delu našega telesa. Nič bolj ni gotovo, da je, na primer, bolečina, ki jo zaznavamo v nogi, nekaj takega, kar obstaja zunaj našega duha in se nahaja v nogi, kot da svetloba, ki jo vidimo na soncu, obstaja zunaj nas na samem soncu. Oba primera sta le predsodka, ki izvirata še iz otroških let, kot se bo jasno pokazalo v nadaljevanju.

LXVIII.
Kako moramo v takih rečeh tisto, kar spoznavamo jasno, ločevati od onega, kar nas lahko zapelje v zmoto.

Da bi ločili jasno od nejasnega, se moramo vseskozi zavedati, da bolečino, barvo in drugo temu podobno dojemamo jasno in razločno samo tedaj, če jih jemljemo kot občutke ali misli, da pa jih nikakor ne moremo razumeti, če so-

dimo, da so to nekakšne stvari, ki obstajajo zunaj našega duha. Zavedati se moramo torej, da je, kadar kdo reče, da v kakem telesu vidi barvo ali da v kakem udu čuti bolečino, isto, kot če bi dejal, da v telesu ali udu nekaj vidi ali čuti, a kaj to je, da ne ve, tj. da ne ve, kaj vidi ali čuti. Če smo manj pozorni, smo sicer zlahka prepričani, da imamo neko vednost, ker domnevamo, da nekaj podobnega občutku tiste barve ali bolečine, ki jo izkušamo v sebi, obstaja. Toda če bi nato vendarle premislili, kaj je to, na kar se nanaša ta občutek barve ali bolečine in domnevno biva v obarvanem telesu ali bolečem delu, bi ugotovili, da o tem ne vemo popolnoma ničesar.

LXIX.
Velikost, obliko, itd. spoznavamo povsem drugače kot barvo, bolečino, itd.

Še posebej, če bi upoštevali, da tisto, kar je v vidnem telesu velikost, oblika, gibanje (vsaj prostorsko: kajti filozofi so si izmislili še druga gibanja, ki se razlikujejo od prostorskega, in so tako sami sebi otežkočili razumevanje njegove narave), lega, trajanje, število in podobno, za kar smo že rekli, da jasno dojemamo, spoznavamo čisto drugače, kot tisto, kar je v istem telesu barva, bolečina, vonj, okus ali kaj drugega, za kar smo rekli, da se nanaša na občutke. Četudi smo namreč tedaj, ko vidimo kako telo, prepričani, da to obstaja tako zaradi svoje oblike kot tudi barve, kljub temu mnogo bolj očitno spoznavamo, kakšna je njegova oblika, kot pa, kakšna je barva.

LXX.
O občutkih lahko sodimo na dva načina: s prvim se zmoti izognemo, z drugim pa vanjo zabredemo.

Dejansko je torej isto, če rečemo, da v predmetih zaznavamo barve, kot če bi dejali, da v predmetih zaznavamo nekaj, za kar sicer ne vemo, kaj je, da pa v nas povzroča tisti zelo razvidni in določeni občutek, ki ga imenujemo občutek barve. Zelo velika razlika pa je v načinu, kako izrekamo sodbe: vse dotlej, dokler zgolj sodimo, da v predmetih (se pravi v stvareh, kakršnekoli te pač že so, iz katerih dobivamo ob-

čutke) je nekaj, da pa ne vemo, kaj to je, se ne bomo motili, celo več, na ta način se vnaprej zavarujemo pred zmoto, saj se, že če samo opazimo, da nečesa ne vemo, manj nagibamo k nepremišljenemu izrekanju sodb. Če pa, nasprotno, prav trdimo, da v predmetih zaznavamo barve, čeprav v resnici ne vemo, kaj je tisto, čemur pravimo barva, in čeprav ne moremo izluščiti nobene podobnosti med barvo, za katero domnevamo, da je v predmetih, in tistim, kar je v občutku, tedaj zlahka — ker tega pač ne opazimo in ker je še mnogo drugih stvari, kot npr. velikost, oblika, število in podobno, ki jih sicer jasno dojemamo, vendar pa jih ne moremo čutiti ali razumeti drugače, kot da so ali bi vsaj lahko bili v predmetih — zabredemo v zmoto in sodimo, da je to, kar v predmetih imenujemo barva, nekaj čisto podobnega barvi, ki jo občutimo, ter tako mislimo, da jasno dojemamo nekaj, česar sploh ne dojemamo.

LXXI.
Glavni vzrok zmot je v predsodkih iz otroštva.

V tem lahko torej prepoznamo prvi in glavni vzrok vseh zmot. V dobi otroštva je bil namreč naš duh tako tesno spojen s telesom, da je puščal prostor samo onim mislim, s katerimi je občutil tisto, kar je aficiralo telo; vendar teh misli ni povezoval z nečim, kar obstaja zunaj njega, temveč je samo čutil bolečino, ko je telo prizadelo kaj neprijetnega, ali ugodje, ko ga je zadelo kaj prijetnega. Če pa telesa ni aficiralo niti izrazitejše ugodje niti izrazitejše neugodje, je duh dobil različne občutke — različne, pravim, pač glede na različne dele telesa, ki so bili aficirani na različne načine —, ki jim pravimo občutki vonja, okusa, zvokov, toplote, mraza, svetlobe, barve in podobnega, kar vse ne predstavlja ničesar, kar bi lahko našli tudi zunaj mišljenja. Hkrati je duh dojemal tudi velikosti, oblike, gibanja in drugo, kar je še takšnega, vse to pa se mu ni kazalo kot občutki, temveč kot ne-

kake stvari ali modusi stvari, ki obstajajo zunaj mišljenja ali pa so vsaj tega sposobni, čeprav te razlike med njimi duh tedaj še ni opazil. In ko se je potem telo, ki mu njegov ustroj omogoča, da se s svojo lastno silo giba na različne načine, kdaj nehote premaknilo in po naključju doseglo nekaj ugodnega ali se izognilo čemu neugodnemu, je začel duh, ki je ždel v telesu, opažati, da tisto, kar je doseglo ali čemur se je izognilo, obstaja zunaj njega; vendar pa potem temu ni pripisal samo velikosti, oblike, gibanja in drugo, kar je dojemal kot stvari ali kot moduse stvari, temveč tudi okuse in vonje ter ostale občutke, ki jih je v njem le-to povzročilo. In ker se je duh pri vsem tem oziral le na korist telesa, v katerega je bil pogreznjen, je menil, da je v predmetih, ki ga aficirajo, tolikanj večja ali tolikanj manjša stopnja bivanja, kolikor bolj ali manj ga ta aficira. Zato je mislil, da je v skalah in kovinah več substance in telesnosti kot v vodi ali zraku, saj je v njih občutil več trdnosti in teže. Še več: mislil je celo, da je zrak goli nič vse dotlej, dokler ni v njem začutil kakega piša, mraza ali toplote; in ker mu svetloba z zvezd ni svetila močneje kot drobni plamenčki leščerbe, si je zato predstavljal, da zvezde pač niso večje od teh plamenčkov. In ker ni opazil, da se zemlja giblje v krogu in da je njena površina zaobljena kot krogla, se je zato bolj nagibal k misli, da se zemlja ne giba in da je njena površina ravna. Tisoč je takih predsodkov, s katerimi je naš duh še iz otroštva prerešetan: kajti pozneje se ne spominja, da jih je sprejel brez zadostnega preizkusa in jih zato — kot da bi jih bil spoznal s čuti ali dobil od narave — privzel kot nekaj najbolj resničnega in jasnega.

LXXII.
Drugi vzrok zmot je ta, da ne moremo pozabiti predsodkov.

Naš duh v zrelih letih, ko ni več v celoti podložen telesu in ne zvaja vsega nanj, temveč išče tudi resnico stvari kot takih, sedaj ugotovi,

da je marsikaj, o čemer je prej sodil tako, kot smo pokazali zgoraj, napačno. Pa vendar, iz spomina le stežka izbriše te predsodke in vse dokler obvisijo v njem, ostanejo vzrok različnih zmot. Tako smo si, na primer, kot otroci predstavljali, da so zvezde čisto majcene, in četudi nam sedaj utemeljitve astronomov zelo jasno kažejo, da so zelo velike, si jih zaradi starega napačnega mnenja le težko predstavljamo drugače kot prej.

LXXIII.
Tretji vzrok izvira iz našega prizadevanja, da bi opazovali stvari, ki našim čutom niso prezentne; zato smo navajeni soditi o njih ne na osnovi prezentnega dojetja, temveč na osnovi vnaprej izoblikovanega mnenja.

Poleg tega naš duh vseh stvari ne more opazovati brez težav in napora, od vsega najtežje pa mu je pri tistem, kar ni prezentno niti čutom niti predstavljanju: bodisi, ker je povezan s telesom, bodisi, ker se je v času otroštva ukvarjal samo z občutki in predstavami in si je tako v teh pridobil več vaje in lahkote kot v ostalih stvareh mišljenja. Še sedaj mnogi razumejo samo predstavljivo, telesno ter čutno substanco in nobene druge. Ne vedo namreč, da je predstavljivo le tisto, kar sestoji iz razsežnosti, gibanja in oblike, da pa je ob tem še mnogo drugega, kar je mogoče razumeti; mislijo, da obstaja samo telo in da je vsako telo tudi čutno. In ker v resnici, kot se bo jasno pokazalo v nadaljevanju, nobene stvari, kakršnakoli ta že je, ne moremo dojeti zgolj s čuti, zaradi tega precej ljudi v celem svojem življenju ničesar ne dojame jasno.

LXXIV.
Četrti vzrok pa je, da naše pojme povezujemo z besedami, ki ne ustrezajo natančno stvarem.

In nazadnje, vse naše pojme povezujemo z besedami, s katerimi te pojme izražamo in s katerimi jih hkrati uskladiščimo v našem spominu. Ker pa se pozneje lažje spominjamo besed kot stvari, nimamo o nobeni stvari tako jasnega pojma, da bi ga lahko v celoti ločili od pojmov, ki so v besedah; in zato se skoraj vsi bolj nagibajo k besedam kot k stvarem, tako da čestokrat dajejo soglasje besedam, ki jih niso razumeli, ker mislijo, da so jih nekoč že bili, ali pa, da so jih slišali od drugih, ki so jih razumeli

pravilno. Čeprav vsega tega na tem mestu ne moremo natančno obravnavati, ker še ni bila razložena narava človeškega telesa in še ni bilo dokazano, da tako telo sploh obstaja, pa smo prav gotovo razumeli toliko, da lahko razlikujemo jasne in razločne pojme od nejasnih in zmedenih.

LXXV. Kratek povzetek vsega, kar moramo upoštevati pri doslednem filozofiranju.

Za resno filozofiranje in iskanje resnice vseh spoznavnih stvari je torej nujno: prvič, da odložimo vse predsodke oziroma da se skrbno izogibamo, da ne bi verjeli kakemu mnenju, ki smo ga nekoč sprejeli, ne da bi ga dali na ponovno preizkušnjo in ugotovili, če je res resnično. In drugič, da smo pozorni na predstave, ki jih imamo v sebi, in štejemo za resnične tiste in samo tiste, ki jih ob takem pretresanju spoznamo jasno in razločno. Če se bomo ravnali po tem, bomo najprej ugotovili, da obstajamo, kolikor smo misleče narave; in nato, da biva tudi Bog; da smo mi odvisni od njega; pri obravnavanju njegovih atributov bomo nadalje ugotovili, da lahko najdemo tudi resnico o drugih stvareh, saj je on njihov vzrok; in nazadnje, da je v nas poleg predstave Boga in našega duha tudi poznavanje mnogih propozicij večnih resnic, kot, na primer, da iz nič ne nastane nič, in podobno, nadalje poznavanje telesne oziroma razsežne, deljive, gibljive itd. narave, nato poznavanje tistih občutkov, ki nas aficirajo, kot so občutki bolečine, barve, okusa, in podobno, čeprav zaenkrat še ne vemo, zakaj nas tako aficirajo. In ko bomo vse to primerjali z našimi zmedenimi mislimi, ki smo jih imeli pred tem, si bomo lahko izoblikovali jasne in razločne pojme vseh spoznavnih stvari. Zdi se mi, da sem s tem na kratko zaobjel vse glavne principe človeškega spoznanja.

LXXVI.
V našem dojemanju ima prednost božja avtoriteta, če pa ta molči, se filozofu ne spodobi, da bi dajal soglasje nečemu, česar ni dojel.

Predvsem pa si moramo vtisniti v spomin kot najvišje vodilo, da je treba v vse, kar je bil Bog razkril, verjeti kot v nekaj najbolj gotovega: četudi se nam morda zdi, da nam luč razuma ponuja nekaj drugega, kar je povsem gotovo in očitno, moramo nakloniti zaupanje prej božji avtoriteti kot pa naši lastni sodbi. V čemer pa nas božja vera ne poučuje, se za filozofa ne spodobi, da to šteje za resnično, ne da bi se prej prepričal v njegovo resničnost, in da bolj zaupa čutom, se pravi nepremišljenim sodbam iz svojega otroštva, kot pa razumu zrelih let.

Prevedla Nataša Homar

BERKELEY: THE CASE OF THE MISSING SPIRIT

Začnimo z analizo dveh pesmi, natančneje z analizo dveh *limerickov*. Kaj je pravzaprav *limerick*? Šaljiva, pogosto obscena, največkrat povsem nesmiselna petvrstična kitica z rimo *a a b b a*.

Vzemimo čisto konkreten primer, denimo *limerick*, ki govori o Descartesu:

> There was a young student called Fred,
> Who was questioned on Descartes and said
> ‚It's perfectly clear
> That I'm not really here,
> For I haven't a thought in my head'.[1]

Ne le, da *limericki* — med drugim, seveda — obdelujejo celotno zgodovino filozofije od Platona do Wittgensteina — nekaj zelo lepih je denimo tudi o Freudu —, pač pa so kot pesniška oblika tudi nastali tako rekoč znotraj filozofije. Kot nekje ugotavlja A. Kenny,[2] je to pesniško obliko že v 13. stoletju vpeljal Tomaž Akvinski, in sicer v neki priložnostni molitvi, napisani v verzih, ki se končujejo z besedami: *evacuatio, exterminatio, patientiae, obedientiae* in *augmentatio*.

Zanima nas naslednji *limerick*, ki prihaja spod peresa nekoga z imenom Ronald Knox:

> There once was a man who said: ‚God
> Must think it exceedingly odd
> If He finds that this tree
> Continues to be,
> When there's no one about in the Quad'.[3]

[1] *The Penguin Book of Limericks*, Harmondsworth 1984, str. 56.

[2] A. Kenny, *Aquinas*, OUP, Oxford 1980, str. 14.

[3] *The Oxford Dictionary of Quotations*, OUP, London 1975, str. 305.

Najprej morda samo nekaj besed o izrazu *quad: quad* je namreč zgolj okrajšava za *quadrangle*, torej dobesedno četverokotnik, na tem mestu pa pomeni prav toliko kot četverokotno dvorišče, ki ga z vseh strani obdajajo hiše; mišljeno je kajpada notranje dvorišče angleških kolidžev. Preberimo *limerick* še enkrat, tokrat v grobo dobesednem prevodu: nekoč je živel človek, ki je rekel: 'Bogu se mora zdeti nadvse nenavadno, če vidi, da to drevo obstaja še naprej, ko ni nikogar več na dvorišču'.

Prav nobenega dvoma ne more biti o tem, da ta *limerick* predstavlja travestijo temeljnega stavka, ključne misli Georga Berkeleya, da namreč biti pomeni biti zaznan. Kot torej lahko *limerick* o Descartesu razstavimo takole: če imam prazno glavo, če v njej ni nobene misli, če skratka ne mislim, potem me — v skladu z Descartesovo modrostjo, da sem prav kolikor mislim — pač ni, tako lahko tudi *limerick* o Berkeleyu razumemo takole: če *esse*, biti pomeni prav toliko kot *percipi*, biti zaznan, če torej stvari nimajo neke *absolute external existence*, nekega absolutnega zunanjega obstoja, če potemtakem nimajo *existence independent of a spirit*, obstoja, ki bi bil neodvisen od duha, če — z eno besedo — ne morejo obstajati *without the mind*, zunaj duha, kako potem razložiti kontinuiran, sklenjen, nepretrgan obstoj drevesa, se pravi dejstvo, da drevo vztraja v bivanju tudi takrat, ko je dvorišče čisto prazno, ko ga torej ne zaznava nihče več? Drevo bi se moralo namreč po eni strani, kot namiguje *limerick*, v trenutku, ko se obrnem stran, enostavno razbliniti, kot bi po drugi strani moralo v trenutku, ko se obrnem nazaj, tako rekoč znova vznikniti pred mojimi očmi. Z eno besedo, drevo bi moralo imeti — kot pravi G. Pitcher — *a fleeting existence*,[4] se pravi nekakšen minljiv, bežen obstoj, oziroma natančneje — kot pravi J. Dancy — *a gappy existence*,[5] se pravi nekakšen vrzelast, luknjičav obstoj.

Natanko to implikacijo je kot enega izmed možnih ugovorov zoper svoj nauk anticipiral že Berkeley sam. Zunanja struktura prvega dela Berkeleyevih *Principles of Human Knowledge* (P)[6] —

[4] G. Pitcher, *Berkeley*, Routledge, London 1984, str. 163.

[5] J. Dancy, *Berkeley: An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford 1987, str. 65.

[6] Citate iz *Razprave o načelih človeškega razuma* in *Treh dialogov med Hylasom in Philonousom* navajamo po slovenskem prevodu (Berkeley, *Filozofski spisi*, prevedla Zdenka in Frane Jerman, SM, Ljubljana 1976), in sicer iz *Razprave* s številko paragrafa, iz *Treh dialogov* pa z za-

izšel je samo prvi del, rokopis drugega dela je Berkeley, kot beremo v nekem pismu Samuelu Johnsonu iz leta 1729, »izgubil pred približno štirinajstimi leti na svoji poti po Italiji«, od takrat naprej pa nikoli ni našel časa *to do so disagreeable a thing as writing twice on the same subject*[7] — namreč v grobem ustreza strukturi Descartesovih *Meditacij:* uvaja jih krajša razlaga samega nauka, ki obsega prvih triintrideset paragrafov, zatem pa se vrstijo ugovori in odgovori na ugovore, s to nemajhno razliko, da tu tudi ugovori prihajajo spod Berkeleyevega peresa. Ugovor — in odgovor nanj —, ki nas zanima, nastopi četrti po vrsti: če čutni predmeti obstajajo *only when they are perceived,* samo, kadar so zaznani, če torej drevesa na vrtu ali stoli v dnevni sobi obstajajo *no longer than while there is somebody by to perceive them,* samo tedaj, kadar jih kdo zaznava, to pač pomeni, da so stvari v vsakem trenutku *annihilated and created anew.* Če namreč zamižim, nadaljuje Berkeley, bo vse pohištvo v sobi *reduced to nothing,* ko pa oči znova odprem, bo *again created* (P 45).

V odgovor na ta ugovor nas Berkeley napoti nazaj na tisto, kar je bilo rečeno v P 3, 4, & c. P 3 lahko strnemo z besedami: ker ni mogoče, da bi *unthinking things,* nemisleče stvari obstajale *out of the minds or thinking things which perceive them,* zunaj duha ali mislečih stvari, ki jih zaznavajo, lahko dejstvo, da te stvari bržčas obstajajo tudi v času, ko jih jaz sam ne zaznavam več, razložimo enostavno tako, da rečemo, da jih ta čas pač zaznava nekdo drug, oziroma z Berkeleyevimi besedami, *some other spirit,* kako drugo duhovno bitje.

Tovrstna interpretacija seveda ni brez težav. Vzemimo Berkeleyeve besede zares in razmišljajmo skrajno naivno. Vprašajmo se, kaj se dogaja s stoli, mizami, knjigami, itn. — ki v Berkeleyevem univerzumu kot »pravi čutni predmeti niso nič drugega kot predstave« in ki, razumljivo, »ne morejo obstajati, ne da bi bile zaznane« (P 48) — v nekem prostoru potem, ko ga je zapustilo še zadnje duhovno bitje, se pravi potem, ko teh predstav ne zaznava nihče več. Ko denimo vsi, razen enega, zapustijo prostor, so tisti, ki so odšli, kajpada lahko povsem gotovi, da stoli, mize, knjige, itn. obstajajo še naprej, ker jih ta čas pač zaznava tisti,

---

poredno številko dialoga in stranjo v slovenskem prevodu. Slovenski prevod smo na dveh mestih (P 3, P 148), kjer so izpadli posamezni deli stavkov, dopolnili po angleškem izvirniku.

[7] Berkeley, *Philosophical Works,* Dent, London 1975, str. 347.

ki je še ostal v prostoru. Ko pa tudi ta, kot zadnji, zapusti prostor, ugasne luč in zapre vrata za sabo — kaj se zgodi zdaj? Po tej prvi interpretaciji so stoli, mize, knjige, itn. v tem trenutku *reduced to nothing*, kot bi rekel Berkeley, jih enostavno ni več, izginili so, ker v prostoru pač ni nobenega duhovnega bitja več, ki bi jih zaznavalo. Brž ko pa se denimo nekdo vrne in odpre vrata, so stoli, mize, knjige, itn. seveda spet na svojem prejšnjem mestu, z Berkeleyevimi besedami, *created anew*, torej znova ustvarjeni.

Težava je seveda v tem: kako naj vemo, kaj se je s stoli, mizami, knjigami, itn. v prostoru dogajalo medtem, se pravi *during the intervals between our perception of them*, v premorih med našimi zaznavanji (P 48)? Kako naj vemo, ali so bili tisti trenutek, ko smo zaprli vrata za sabo, res *reduced to nothing*? In kako naj vemo, ali so bili *created anew* natanko v tistem trenutku, ko smo vrata spet odprli? Povsem jasno je, da česa podobnega ne moremo vedeti. Zakaj, zato da bi uvideli, ali jih v času, ko jih ne zaznava nihče, res ni, bi morali seveda pogledati v prostor, se torej na lastne oči prepričati, ali jih res ni — tisti trenutek pa bi stoli, mize, knjige, itn. že bili v prostoru. Z drugimi besedami, težava je natanko v tem, da lahko vselej vidimo, da so, nikoli pa ne moremo videti, da jih ni. Razlog za to je preprost: če namreč lahko kot predmet zaznave nastopi prav vse, pa *interval*, premor med dvema zaznavama sam ne more biti predmet zaznave, saj v nasprotnem primeru ne bi imeli opraviti s premorom med zaznavama, pač pa z zaznavo samo. Z eno besedo, v tej perspektivi se vsak pogled izkaže kot ustvarjalen, ni pogleda, ki bi videl, da stolov, miz, knjig, itn. ni. Tovrstnih nevšečnosti se kajpada ne bi otresli niti s poskusom, pri katerem bi ustvarjalni subjektivni pogled duhovnega bitja nadomestili z objektivnim očesom fotografskega aparata. Prenaivno bi bilo pričakovati, da bi nam fotografski aparat, ki se je v prostoru samodejno sprožil neposredno zatem, ko ga je zapustilo še zadnje duhovno bitje, moral za nazaj dati sliko prostora, v katerem ne bi bilo ne stolov ne miz in ne knjig. Ne le, da tisti trenutek, ko bi zaprli vrata za sabo, ne bi bilo ne stolov ne miz ne knjig, pač pa še več: celo samega fotografskega aparata ne bi bilo več, samega prostora, ničesar ne bi bilo več. Po Berkeleyu namreč *all the choir of heaven and furniture of the earth*, ves nebesni svod in vse, kar sodi k svetu, *all those bodies which compose the mighty*

frame of the world, vsa tista telesa, ki sestavljajo mogočno zgradbo sveta (P 6), obstajajo samo v zaznavajočem jih duhu, se pravi, da jih zunaj duha ni.

Povsem očitno je, da samo na osnovi zagotovila, da stvari takrat, ko jih jaz sam ne zaznavam, pač obstajajo zato, ker jih tačas zaznava *some other spirit*, kako drugo duhovno bitje, še ni mogoče utemeljeno zanikati implikacije, da imajo stvari oziroma telesa *a gappy existence*, še ni mogoče z gotovostjo trditi, da »iz prej navedenih načel ne sledi, da telesa vsak trenutek izginjajo in nastajajo, ali da v presledkih med našimi zaznavanji sploh ne obstajajo« (P 48). Kot smo videli, Berkeleyevega človeka pač ni težko postaviti v neko določeno situacijo, v kateri ne bo imel prav nikakršnega jamstva za to, da stvari takrat, ko jih sam ne zaznava, tudi dejansko obstajajo, kot denimo v primeru, ko ga soočimo s problemom obstoja stolov, miz, knjig, itn. v zaprtem prostoru, v katerem ni nobenega duhovnega bitja, z izjemnim problemom, s katerim se lahko meri samo še tako imenovana *locked-room mystery* v klasičnih detektivskih romanih: ne eden ne drugi, ne Berkeleyev človek ne detektiv namreč ne vesta, kaj se je zares zgodilo za zaprtimi vrati. Na ravni, ki jo slika P 3, bi se torej Berkeleyev človek prav lahko znašel v situaciji, ki bi bila brez dvoma precej bolj neznosna, nevzdržna od situacije, v kateri se nahaja tisti bolnik, ki ga nekje omenja Merleau-Ponty,[8] namreč bolnik, ki se je, kot beremo, ves čas oziral nazaj, da bi se prepričal, če svet za njegovim hrbtom še obstaja. Medtem ko ta bolnik *dvomi* o tem, ali svet za njegovim hrbtom obstaja — vse, kar mora storiti za to, da bi se prepričal o nasprotnem, je zgolj to, da se vsakokrat ozre nazaj —, pa je ‚norost' Berkeleyevega človeka v P 3 natanko v tem, da *verjame*, da sveta ni, pa se o tem nikakor ne more prepričati: ve namreč, da sveta za njegovim hrbtom ni, toda tega, da ga ni, nikoli ne more videti.

Razkrijmo karte. Skladnost med Berkeleyevim idealizmom in branjem, ki ga predlaga *limerick*, smo dosegli tako, da smo v Berkeleyevi misli *if I were out of my study I should say it* [sc. *the table I write on] existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it* zamolčali tisti del disjunkcije, ki v P 3 uvaja možnost tako imenovane fenomenalistične interpretacije sklenjenega, ne-

[8] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, str. 479.

pretrganega obstoja stvari, namreč pogojni stavek: ‚če bi bil v svoji sobi, bi jo [namreč mizo, na kateri pišem] lahko zaznal'. V čem je namreč razlika med idealistično in fenomenalistično interpretacijo obstoja stvari? V grobem v naslednjem: medtem ko neka stvar v idealistovih očeh obstaja samo, kadar je zaznana, se pravi samo toliko časa, dokler jo neko duhovno bitje dejansko zaznava, pa v fenomenalistovih očeh obstaja vse dotlej, dokler obstaja možnost, da jo kdo zazna, pa čeprav je ta hip ne zaznava nihče. Z nihanjem med idealizmom in fenomenalizmom, z nihanjem, ki je najbolj opazno v *The Philosophical Commentaries* (C), Berkeleyevi interpreti navadno opravijo tako, da rečejo, da se Berkeley tudi v času, ko je pisal *Principles*, pač še ni odločil, kaj naj reče o sklenjenem, nepretrganem obstoju stvari oziroma teles.[9] To brez dvoma drži, saj se Berkeley, kot nekje pripominja J. Dancy,[10] nikoli ni povsem odrekel fenomenalizmu v prid idealizma, pa vendar prisotnost fenomenalistične interpretacije na tem mestu nikakor ne more biti rezultat domnevne neodločnosti. O tem, da gre prej za premišljeno odločitev, se zlahka prepričamo, če *limerick* o Berkeleyu vzamemo zares, če se torej vprašamo, kaj bi se zgodilo če bi fenomenalistična interpretacija na tem mestu izostala: brž ko namreč pretresemo nekatere izmed implikacij njenega izostanka, uvidimo, da je fenomenalistična interpretacija v P 3 neizogibna, saj obstoja sveta — strogo vzeto — vsaj do P 6 nimamo na kaj opreti. Brez fenomenalistične alternative smo namreč v P 3 soočeni z nevzdržno različico idealizma, namreč z idealizmom brez Boga.

Poglejmo zdaj P 6. Tu Berkeley najprej znova zanika, da bi stvari imele kakršnokoli *subsistence without the mind*, nato pa nadaljuje: *so long as they are not actually perceived by me*, dokler jih dejansko ne zaznam, *or do not exist in my mind or that of any other created spirit*, ali dotlej, dokler ne obstajajo v mojem duhu ali v duhu katerekoli druge ustvarjene duhovne bitnosti, *they must either have no existence at all*, ali sploh ne morejo obstajati — do tu ni povedal še nič novega, še vedno se namreč gibljemo na ravni idealistične interpretacije iz P 3 — *or else subsist in the mind of some eternal spirit*, ali pa obstajajo v duhu neke večne duhovne bitnosti.

---

[9] Denimo J. O. Urmson, *Berkeley*, OUP, Oxford 1982, str. 42.

[10] J. Dancy, *op. cit.*, str. 68.

Če smo v P 3 imeli opraviti zgolj s *some other spirit*, zgolj z nekim drugim, poljubnim duhovnim bitjem, se pravi z neko ustvarjeno duhovno bitnostjo, pa imamo v P 6 opraviti s *some eternal spirit*, z neko večno duhovno bitnostjo, z eno besedo, z Bogom. Če naj torej stvari obstajajo tudi takrat, ko jih ne zaznava nobena končna, ustvarjena duhovna bitnost, morajo pač obstajati v duhu Boga. In prav to je tisto zagotovilo, na osnovi katerega je šele moč utemeljeno zanikati implikacijo, da imajo stvari vrzelast obstoj, se pravi zagotovilo, na osnovi katerega je mogoče z gotovostjo trditi, da »iz prej navedenih načel ne sledi, da telesa vsak trenutek izginjajo in nastajajo, ali da v premorih med našimi zaznavanji sploh ne obstajajo« (P 48).

Natanko takšen ključ za rešitev ‚skrivnosti zaklenjene sobe' predlaga tudi naslednji *limerick*, ki prihaja spod peresa neznanega avtorja, *limerick*, na katerega nas *The Oxford Dictionary of Quotations* napoti v odgovor na Knoxov *limerick* o Berkeleyu. Posebna odlika tega *limericka* je v tem, da je pisan iz perspektive Boga.

Dear Sir, Your astonishment's odd:
I am always about in the Quad.
And that's why the tree
Will continue to be,
Since observed by Yours faithfully, God.[11]

V grobo dobesednem prevodu bi se glasil takole: spoštovani gospod, vaše začudenje je odveč, saj sem jaz sam ves čas na dvorišču. In prav zato bo drevo obstajalo še naprej, saj ga bom opazoval jaz, vaš zvesti Bog. Da sveta ne sestavljajo *things which pop in and out of existence at hazard* oziroma stvari, ki bi imele *an ephemeral existence which begins and ends with whatever individual state of awareness constitutes them*, kot nekje pravi A. C. Grayling,[12] da torej ves čas obstajajo, da je njihov obstoj sklenjen, nepretrgan, da skratka obstajajo tudi »v premorih med našimi zaznavanji« — porok za to je Bog, svet, *all the choir of heaven, mighty frame of the world*, itn. pa obstaja zgolj kot predmet njegovega zaznavanja. Bog je potemtakem, kot nekje pravi F. Alquié, »permanentna opora vseh tistih predstav, ki

[11] *The Oxford Dictionary of Quotations*, op. cit., str. 5.

[12] A. C. Grayling, *Berkeley: The Central Arguments*, Duckworth, London 1986, str. 120.

sestavljajo svet, se pravi tistih realnosti, ki jih ne zaznava nobena končna duhovna bitnost«.[13]

Berkeleyev Bog, kot permanentna opora realnosti, je seveda na moč podoben Descartesovemu. Ne le, da sta oba Bogova nedoumljiva — to namreč vsak za svojega eksplicitno rečeta oba: v Descartesovih očeh je Bog *incomprehensibilis* (AT VII, 9), v Berkeleyevih pa *beyond comprehension* (2D, 169) —, kar pa nam seveda o njiju ne pove še ničesar, pač pa še več: oba Bogova namreč vzdržujeta svet v bivanju, Descartesov tako, da ga tako rekoč vsak trenutek znova ustvarja — spomnimo se samo petega dela *Razprave o metodi* ali pa *Tretje meditacije*, kjer beremo, da sila, ki je potrebna za to, da svet iz trenutka v trenutek vztraja v bivanju, ni nič manjša od sile, ki je bila potrebna za njegovo stvarjenje —, Berkeleyev pa *sustains the whole system of beings* (P 151) tako, da ga ves čas zaznava oziroma, natančneje, tako, da si ga ves čas umišlja, ker je sam kot *a pure spirit*, kot čista duhovna bitnost pač brez čutov (3 D, 197), kar seveda pomeni, da resnični, dejanski svet obstaja zgolj kot sad domišljije Boga. Prav tako sta oba Bogova vsakokrat, ko se obrnemo stran, tam, na svojem mestu, če lahko tako rečemo: Descartesov Bog nam namreč potem, ko smo svojo pozornost odvrnili od dokaza za neko matematično propozicijo, denimo za trditev, da je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma, in ko se prav lahko primeri, da podvomimo o njegovi resničnosti, jamči za to resničnost samo; podobno nam Berkeleyev Bog potem, ko se obrnemo stran, jamči za to, da svet za našim hrbtom še vedno obstaja.

Poskusimo zdaj pokazati, da fenomenalistična interpretacija obstoja stvari, za katero smo trdili, da je v P 3 sicer neizogibna, v Berkeleyevih očeh predstavlja zgolj trenutno oporo, začasen prijem, ki ga je tisti trenutek, ko smo v P 6 vpeljali Boga, moč brez večje škode opustiti. Zanima nas torej naslednje vprašanje: je Berkeley fenomenalist ali idealist?

Da bi se dokopali do odgovora na to vprašanje, moramo najprej razčleniti P 3 in P 6. Če bi bil prav fenomenalizem tisto, česar bi se Berkeley želel oprijeti, potem na ravni P 3 sploh ne bi potreboval idealistične interpretacije. Če namreč za nekoga, ki je ostal pred vrati in si beli glavo z obstojem mize v sobi, najprej

[13] F. Alquié, 'Berkeley', *Histoire de la philosophie* IV: *Les lumières*, ur. F. Châtelet, Hachette, Paris 1972, str. 61.

trdimo, da je o njenem obstoju lahko povsem prepričan že zato, ker pač obstaja možnost, da jo zazna, potem seveda nadaljnje zagotovilo, da je lahko o njenem obstoju prepričan tudi zato, ker jo ta čas zaznava kako drugo duhovno bitje, nima prav nobenega smisla — razen če nam že od samega začetka ne gre za idealizem. Z drugimi besedami, idealistična interpretacija obstoja stvari v P 3 bi fenomenalistu nudila zgolj negotovo poroštvo za nekaj, kar v njegovih očeh sploh ni vprašljivo, za nekaj, kar je v skladu z njegovimi principi že onstran vsakega dvoma. Če torej idealistična interpretacija fenomenalistu ne more dati nič takega, česar ne bi že imel, pa nasprotno fenomenalistična interpretacija idealistu jamči natanko tisto, kar je na ravni P 3 še vedno vprašljivo: daje mu namreč poroštvo za to, da miza v sobi obstaja tudi takrat, ko je ne zaznava nobeno duhovno bitje, z eno besedo, poroštvo za to, da svet za njegovim hrbtom še vedno obstaja.

O tem, da Berkeley res nagiba k idealizmu, nam navsezadnje dovolj zgovorno priča že sama narava problema v P 3: problem obstoja stvari v zaprtem prostoru v fenomenalistovih očeh sploh ni nikakršen problem — fenomenalist namreč prav dobro ve, kaj se dogaja za zaprtimi vrati —, to je v svetu, ki je brez Boga problem samo za idealista. V skladu s tem bi bil kajpada tudi ključni korak v P 6, namreč vpeljava Boga kot *un percevant cosmique*,[14] povsem odveč: fenomenalist za utemeljitev sklenjenega, nepretrganega obstoja stvari pač ne potrebuje Boga.

Do odgovora na zastavljeno vprašanje pa se lahko dokopljemo tudi nekoliko drugače, namreč tako, da se vprašamo, ali Berkeleyevi principi vključujejo tudi principe fenomenalizma. V ta namen moramo razčleniti P 45 in P 48. V P 45 Berkeley najprej formulira ugovor, da namreč iz *foregoing principles*, se pravi iz principov, ki jih je razvil v P 1—33, sledi, da so stvari v vsakem trenutku *annihilated and created anew*, nato pa v P 48 ta ugovor zavrne, svojo zavrnitev pa sklene z besedami, da namreč iz *foregoing principles* ne sledi, da stvari *during the intervals between our perception of them* ne bi obstajale. Berkeleyevi principi so torej tisti principi, iz katerih četrti ugovor, vrzelast obstoj enkrat sledi in drugič ne sledi. Kateri so tisti principi, iz katerih vrzelast obstoj enkrat sledi in drugič ne sledi? Ker iz principov fenomenalizma sploh ne sledi — fenomenalistična interpretacija obstoja

[14] F. Alquié, *ibid.*, str. 60.

stvari možnost tovrstnega ugovora že vnaprej izključuje —, so to lahko le principi idealizma. Povsem očitno je namreč, da vrzelast obstoj stvari lahko sledi in obenem ne sledi samo iz principov idealizma: sledi iz idealistične interpretacije obstoja stvari v P 3, se pravi iz idealizma, ki je še brez Boga, ne sledi pa iz idealistične interpretacije v P 6, se pravi iz idealizma, ki že vključuje Boga. Berkeleyevi principi potemtakem ne vključujejo principov fenomenalizma.

Če naj bo idealist v P 6 prepričan o tem, da svet za njegovim hrbtom dejansko obstaja, mora biti seveda najprej prepričan o tem, da Bog obstaja, to pa enostavno zato, ker nam pogled nazaj, kot smo videli, ne pove ničesar o obstoju sveta za našim hrbtom. Toda idealist na tej ravni — strogo vzeto — ne more vedeti ne enega ne drugega, ne tega, da svet za njegovim hrbtom obstaja in ne tega, da Bog obstaja. Edino, kar bi bilo na ravni P 6 moč reči, bi bilo to, da svet za našim hrbtom obstaja zato, ker ga ta čas zaznava Bog oziroma to, da Bog obstaja zato, ker obstaja svet za našim hrbtom — kar pa bi bilo, razumljivo, nevzdržno sklepanje, namreč sklepanje v krogu. Kot namreč domnevna objektivnost sveta ne more biti jamstvo za obstoj Boga, dokler je sama vprašljiva, tako tudi domnevno božje zaznavanje sveta ne more biti jamstvo za obstoj le-tega, dokler nismo dokazali, da Bog biva.

Prav to je bržčas tudi razlog, zaradi katerega se Berkeley ob dokazovanju bivanja Boga ni oprijel tistega dokaza, ki ga je J. Bennett označil z imenom *the continuity argument*,[15] dokaza, ki se zrcali tudi v drugim *limericku* o Berkeleyu. V čem je ta dokaz? V grobem v naslednjem. V Berkeleyevem imaterialističnem univerzumu, v katerem, kot je splošno znano, razen duhov in njihovih predstav ni ničesar, so *objects of sense*, čutni predmeti — stoli, mize, knjige, pa tudi hiše, gore, reke, itn. — zgolj *ideas*, predstave oziroma natančneje, *collections of ideas*, skupine predstav (P 1), ki razumljivo ne morejo obstajati, ne da bi bile zaznane. *The continuity argument* pa, podobno kot drugi *limerick* o Berkeleyu, gradi na podmeni, da čutni predmeti obstajajo tudi takrat, ko jih ne zaznava nobena končna, ustvarjena duhovna bitnost — in prav to je njegov najšibkejši člen —, kar seveda pomeni, da jih ta čas zaznava Bog. Pri tem kajpada spregleda dejstvo, da je prav dom-

[15] J. Bennett, ‚Berkeley and God', *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, ur. C. B. Martin in D. M. Armstrong, Doubleday, New York 1968, str. 380.

nevni obstoj sveta za našim hrbtom tisto, kar potrebuje jamstvo Boga.

Bivanje Boga bo potemtakem očitno treba dokazati drugače. Poglejmo nekoliko podrobneje v Berkeleyev univerzum. Rekli smo, da ga sestavljajo duhovi in njihove predstave. Najprej moramo v polju predstav razlikovati med *ideas of sense*, čutnimi predstavami in *ideas of imagination*, domišljijskimi predstavami. Čutne predstave konstituirajo tisto, kar navadno imenujemo zunanji svet, se pravi realni, fizikalni svet, domišljijske predstave pa sestavljajo tisto, kar imenujemo naš notranji svet, se pravi svet »sanj, blaznosti *(phrensies)* in podobnih stanj« (P 18). Ključna razlika, ki jo Berkeley vidi med njimi, je v tem: medtem ko domišljijske predstave odlikuje *an entire dependence on the will*, medtem ko so torej povsem odvisne od volje, pa čutne predstave nimajo *a like dependence on our will*, so torej neodvisne od naše volje (3D, 190). O tem, da so domišljijske predstave povsem odvisne od naše volje, se je moč zlahka prepričati: »Ugotavljam«, pravi Berkeley, »da lahko kadarkoli vzbudim predstavo in v svojem duhu spreminjam in premeščam prizorišče tako pogosto, kakor se mi zdi primerno«. *It is no more than willing, and straightway this or that idea arises in my fancy*, potrebno je samo, da hočem, in v moji domišljiji bo takoj nastala ta ali ona predstava. »Z isto močjo jo lahko uničim in napravim prostor drugi« (P 28), nadaljuje Berkeley. Tudi tega, da so čutne predstave povsem neodvisne od naše volje, ni nič težje uvideti: ko namreč »ob polni dnevni svetlobi odprem oči, ne morem izbirati, ali bom videl ali ne, niti odločiti, kateri posamični predmet naj bo predstavljen mojemu pogledu« (P 29), itn. Zdaj se je seveda treba vprašati, kdo ali kaj je lahko vzrok vseh tistih predstav, ki niso stvaritev naše volje, se pravi čutnih predstav. Ker v Berkeleyevem univerzumu razen duhov in njihovih predstav ni ničesar, lahko kot vzrok naših čutnih predstav nastopijo samo drugi duhovi oziroma njihove predstave. Da kot vzrok naših čutnih predstav ne bodo mogle nastopiti same predstave drugih duhov, je jasno, zakaj pojem vzroka po Berkeleyu vključuje *power*, moč oziroma *agency*, dejavnost, predstave pa so »pasivne in nedejavne« (P 27), v njih ni »nobene moči ali dejavnosti« — zato, sklepa Berkeley, »nobena predstava ne more ničesar storiti, ali točneje, ne more biti vzrok česarkoli« (P 25), torej tudi ne vzrok drugih predstav. Preostane torej le še množica duhov, ki so zunaj nas samih. Prav vsak izmed le-teh bi

lahko nastopil kot vzrok naših čutnih predstav: vsi duhovi so namreč dejavni in kot taki zmožni vzročnega učinkovanja. Da pa je med vsemi duhovi zgolj en sam, ki lahko nastopi kot vzrok vseh tistih predstav, ki so neodvisne od naše volje, se pravi vseh tistih predstav, ki jih končni, ustvarjeni duhovi sprejemamo od zunaj, uvidimo tisti trenutek, ko skupaj z Berkeleyem preudarimo *the constant regularity, order, and concatenation of natural things*, stalno pravilnost, red in medsebojno zvezo naravnih stvari, *the surprising magnificence, beauty, and perfection of the larger and the exquisite contrivance of the smaller parts of the creation*, osupljivo veličastnost, lepoto in popolnost večjega in izbrano umetnijo manjšega dela stvarstva, *together with the exact harmony and correspondence of the whole*, hkrati z natančno harmonijo in ujemanjem celote: vse to je namreč lahko le delo tiste duhovne bitnosti, ki jo odlikujejo atributi »enega, večnega, neskončno modrega, dobrega in popolnega« (P 146), z eno besedo, delo Boga. Ta dokaz, za katerega Hylas nekje pravi, da ni »nič manj razviden kot presenetljiv« (2D, 170), je J. Bennett označil z imenom *the passivity argument*,[16] J. Dancy pa z imenom *the independence argument*.[17]

Če v Berkeleyevem univerzumu razen duhov in njihovih predstav, ali bolje, razen »duhov in tistega, kar obstaja oziroma se primeri v njih«, kot nekje pravi J. Foster,[18] ni ničesar, če torej onstran predstav ni nikakršne vnanje realnosti, nikakršnih lockovskih materialnih predmetov, se pravi predmetov, ki bi obstajali neodvisno od duha in ki bi jih predstave reprezentirale, če skratka *real things*, realne stvari (P 33) enostavno sovpadejo s čutnimi predstavami, potem se seveda ni mogoče izogniti vprašanju — ali je v Berkeleyevem univerzumu sploh mogoče razlikovati med resničnim, dejanskim svetom in svetom sanj, prividov in domišljije? Soočeni smo potemtakem s povsem enakim vprašanjem, kot je tisto, ki ga v Descartesovem nedokončanem spisu *La Recherche de la vérité* Evdoks zastavlja Poliandru: *comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel?*[19] Kako

[16] *Ibid.*, str. 382.

[17] J. Dancy, *op. cit.*, str. 43.

[18] J. Foster, ‚Berkeley on the Physical World', *Essays on Berkeley*, ur. J. Foster in H. Robinson, OUP, Oxford 1988, str. 83.

[19] Descartes, *Oeuvres philosophiques* II, izd. F. Alquié, Garnier, Paris 1967, str. 1119.

naj vemo, ali morda ves čas ne sanjamo? Kako naj vemo, ali morda ves čas ne haluciniramo? Dodajmo mimogrede, da je prav izraz halucinacija nadvse prikladen za opis duševnih stanj Berkeleyevega človeka. Kaj je pravzaprav halucinacija? Pred leti umrli znameniti francoski psihiater H. Ey jo je v svojem delu *Traité des Hallucinations* definiral kot *perception-sans-objet-à-percevoir*,[20] torej kot zaznavo-brez-predmeta-zaznave. Kateri je tisti predmet, katerega izostanek zaznavo realnega sveta loči od halucinacije? Vzemimo za primer jabolko, o katerem Berkeley govori v P 1. Jabolko je v Berkeleyevih očeh, podobno kot kamen, drevo, knjiga in druge podobne čutne stvari, zgolj skupina predstav, onstran katerih ni nikakršnega jabolka v smislu lockovskega materialnega predmeta, nikakršnega jabolka, ki bi obstajalo neodvisno od duha. »Zakaj, ali so prej omenjeni predmeti kaj drugega kot stvari, ki jih zaznavamo s čutili? In kaj zaznavamo razen lastnih predstav ali občutkov?« (P 4), se sprašuje Berkeley. Vse, kar nam je torej v zaznavi neposredno dostopno, je zgolj ta skupina predstav, onstran katerih po Berkeleyu ni ničesar. Povsem očitno je, da je izostali predmet, ki ga ima v mislih Ey, lahko le jabolko v smislu lockovskega materialnega predmeta: če bi namreč izostala sama predstava, potem razumljivo ne bi prišlo ne do halucinacije ne do zaznave. Halucinacija, zaznava-brez-predmeta-zaznave je torej lahko le zaznava, pri kateri je izostal prav lockovski materialni predmet, torej ‚stvar sama' oziroma dogodek, proces, ki jo vključuje, in ne predstava kot neposredni predmet zaznave. Tako v skladu z Eyevo definicijo halucinacije v Berkeleyevem univerzumu ves čas le haluciniramo.

Natanko to, da namreč ni mogoče razlikovati med resničnim, dejanskim svetom in svetom sanj, prividov in domišljije, je predmet Berkeleyevega prvega ugovora. Prvi ugovor se namreč glasi takole: videti je, kot da smo s *foregoing principles* s sveta odstranili

> »vse, kar je v naravi realnega in substancialnega, to mesto pa zavzema himerični sistem predstav. Vse stvari, ki obstajajo, obstajajo zgolj v duhu, se pravi, da so stvari zgolj predstavne *(purely notional)*. Kaj je potemtakem s soncem, mesecem in z zvezdami? Kaj naj misilm o hišah, rekah, gorah, drevesih in kamnih ali celo o lastnem telesu? Ali so vse to samo himere in iluzije domišljije?« (P 34)

[20] Navajamo po H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, ‚Sémiologie de la perception', *Manuel de psychiatrie*, Masson, Paris 1978, str. 115—116.

Ker zunanjega sveta, strogo vzeto, ni več — tako imenovani zunanji svet je namreč kot svet, ki v celoti sestoji iz predstav, *purely notional* in kot tak ponotranjen —, se bo seveda znova treba oprijeti razlikovanja med samimi predstavami.

Prvega izmed treh Berkeleyevih kriterijev razlikovanja med čutnimi in domišljijskimi predstavami oziroma svetovi, ki jih »konstituirajo te predstave, to je neodvisnost oziroma odvisnost določenih predstav od naše volje, že poznamo.

Drugi kriterij razlikovanja je po Berkeleyevih besedah v tem, da so »čutne predstave močnejše, bolj žive in razločne od domišljijskih predstav« (P 38).

Že na prvi pogled je očitno, da prva dva kriterija razlikovanja ne držita povsem. Vzemimo kar prvi kriterij, da so namreč domišljijske predstave odvisne, celo povsem odvisne od naše volje, medtem ko čutne predstave »niso odvisne od naše volje« (3D, 190). To bi nemara lahko veljalo za posamezne zvrsti domišljijskih predstav, denimo za predstave, ki so sad tistega, kar Freud imenuje *Tagtraum*, dnevno sanjarjenje, nikakor pa ne za vse domišljijske predstave po vrsti, torej za predstave, ki so na delu v sanjah, prividih, blodnjah, halucinacijah, itn., za katere bi le težko trdili, da so povsem odvisne od naše volje. Na tem mestu bi nemara morali Berkeleya razumeti nekoliko drugače: očitno mu gre prej za neodvisnost teh predstav — in s tem za neodvisnost patoloških duševnih stanj, ki jih porajajo — od božje volje, kot pa za njihovo neposredno zavezanost človeški volji. Ta kretnja nam postane nekoliko bolj razumljiva šele na ozadju neke povsem določene tradicije, ki prav tako zanika kakršnokoli vpletenost nadnaravnih, božanskih dejavnikov v nastanek patoloških duševnih stanj, namreč prav na ozadju hipokratske tradicije, ki jo je — ne pozabimo — sredi 17. stoletja v sodelovanju s Th. Sydenhamom oživil prav Berkeleyev poglavitni sogovornik v filozofiji, John Locke, kot je nekje prepričljivo pokazal F. Duchesneau.[21] Dodajmo mimogrede, da strmoglavljenje Galena in uveljavitev Hipokrata v medicini za 17. stoletja ni nič manj usoden prevrat kot strmoglavljenje Aristotela v fiziki ali Ptolemaja v astronomiji.[22]

[21] F. Duchesneau, ‚L'empirisme médical de Locke', *L'empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, La Haye 1973, str. 42—91; prim. isti, 'John Locke', *Histoire de la philosophie* IV: *Les lumières*, op. cit., str. 19—45.

[22] Prim. G. E. R. Lloyd, ‚Introduction', *Hippocratic Writings*, Harmondsworth 1983, str. 59.

Tudi z drugim kriterijem razlikovanja, da so namreč »čutne predstave močnejše, bolj žive in razločne od domišljijskih«, ni nič bolje: brez dvoma je težko reči, ali so denimo domišljijske predstave pajkov, podgan, kač, mrčesa, golazni, itn., ki so sad tako imenovane pijanske blodnjavosti, blaznosti, halucinacij, res šibkejše, manj žive in razločne od čutnih predstav drevesa, hiše, itn.

Daleč pomembnejši od prvih dveh je tretji kriterij razlikovanja, ki že na prvi pogled obeta največ, da se namreč čutne predstave — za razliko od domišljijskih, ki so največkrat nejasne, nepravilne in zmedene — praviloma odlikujejo po določenih potezah, kot so *steadiness*, obstojnost, *order*, urejenost, *coherence*, sovisnost, da torej ne nastajajo *at random*, na slepo, kot domišljijske predstave, pač pa *in a regular train or series*, v pravilnem toku ali v nizih (P 30), z eno besedo, *according to certain rules or laws of Nature*, v skladu z določenimi pravili ali zakoni narave (P 36), njihova uveriženost oziroma *admirable connection*, čudovita zveza pa po Berkeleyevem prepričanju že sama po sebi »zadostno izpričuje modrost in dobrohotnost njihovega stvarnika« (P 30), Boga. In — kar je zares pomembno — čutne predstave je za razliko od domišljijskih mogoče »povezati s predhodnimi in kasnejšimi dogodki v našem življenju« (3D, 191). Čeprav se torej lahko primeri, da so neke sanje izjemoma jasne, urejene in sovisne v sebi, jih bržčas v nobenem primeru ne bomo mogli smiselno povezati z ostalimi resničnimi doživljaji v našem življenju, se pravi uverižiti v naše izkustvo tega, kar imamo za resnični, dejanski svet. Podobno kot prvima dvema je mogoče ugovarjati tudi tretjemu kriteriju, in sicer natanko po zgledu ugovora, ki ga Hobbes v *Tretjih ugovorih* naslovi Descartesu. Berkeleyev tretji kriterij je namreč povsem enak tistemu, do katerega se Descartes dokoplje na samem koncu *Meditacij*, kjer pravi:

> »Zlasti smem zavreči svoj najbolj izraziti pomislek o snu, ki ga nisem razločeval od budnosti. Zdaj namreč opažam, da je med njima zelo velika razlika v tem, da spomin nikdar ne povezuje doživljajev v sanjah z resničnimi doživljaji tako kakor stvari, ki jih doživljam buden; zakaj če bi se mi budnemu nenadoma kdo prikazal in takoj nato izginil, kakor se godi v sanjah, ko ne vidim, od kod je prišel in kam je odšel, bi po pravici sodil, da je prikazen ali v mojih možganih porojen privid in ne resničen človek. Kadar pa doživljam stvari, o katerih razločno zaznavam, od kod, kje in kdaj prihajajo, in katerih zaznave brez vsake vrzeli povezujem z

vsem ostalim življenjem, sem si popolnoma gotov, da jih ne doživljam v sanjah, temveč buden.«[23]

Hobbes namreč v svojem zadnjem ugovoru podvomi v Descartesov kriterij razlikovanja med snom in budnostjo, oziroma prevedeno v Berkeleyev jezik, v kriterij razlikovanja med čutnimi in domišljijskimi predstavami oziroma svetovi, ki jih te predstave konstituirajo: kriterij te vrste namreč po Hobbsovem prepričanju odpove tisti trenutek, ko sam postane predmet sanj. Brez težav si namreč lahko zamislimo nekoga, ki sanja in se še v snu začne spraševati, ali res sanja ali ne; da bi uvidel, kaj je res, se — kajpada še vedno v snu — oprime Descartesovega oziroma Berkeleyevega kriterija in prav lahko se primeri, da bo svoje ‚sanje' uzrl kot logično nadaljevanje sanjske predstave preteklega življenja.[24] Nevzdržnost Descartesovega oziroma Berkeleyevega kriterija je potemtakem v tem, da bi lahko z njegovo pomočjo speči samega sebe prepričal, da ne spi. Smeri Descartesovega odgovora seveda ni težko predvideti. Ugovor te vrste namreč velja samo toliko časa, dokler sanjamo: brž ko se prebudimo, pravi Descartes, bomo zlahka uvideli svojo zmoto. Tu Descartes brez dvoma govori iz lastne izkušnje, namreč iz izkušnje svojih slovitih sanj z dne 10. novembra 1619, v katerih je — kot beremo v življenjepisu *La Vie de Monsieur Des-Cartes* iz leta 1691, ki prihaja spod peresa nekoga z imenom A. Baillet — uzrl *mirabilis scientiae fundamenta*, temelje čudovite znanosti.[25] V tretjih sanjah — to noč je namreč Descartes sanjal trikrat zapored — se je zgodilo tako rekoč vse, kar se v sanjah ne bi smelo zgoditi: ne le, da so te sanje, podobno kot prve in druge, izjemno žive in sorazmerno sovisne, ne le, da se Descartes še v snu začne spraševati, ali res sanja, ne le, da se v snu odloči, da so bile to res sanje, pač pa se celo v samih sanjah loti njihove interpretacije. Kar je torej na teh sanjah zares izjemnega, je — kot pravi Baillet — to, da Descartes *doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'était un songe, mais il*

---

[23] Descartes, *Meditacije*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 117—118.

[24] *Objectiones Tertiae*, AT VII, 195; AT IX, 152.

[25] Navajamo po Descartes, *Discours de la Méthode* suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de l'*Homme* et de *Lettres*, Flammarion, Paris 1966, str. 207.

en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât.[26] Samo obžalujemo lahko, da Maximu Leroyu ni uspelo pridobiti Freuda za podrobnejšo interpretacijo teh sanj: kot nekje beremo, je Freud interpretacijo teh sanj odklonil, »ker ni mogel izprašati tistega, ki je sanjal«.[27]

Skicirajmo zdaj v grobih potezah obličje Berkeleyevega Boga. V Berkeleyevem univerzumu nam je Bog bližji, bolj dostopen kot drugi končni duhovi izven nas samih: medtem ko »obstoj drugih končnih duhovnih bitnosti ni neposredno razviden niti dokazljivo spoznan« (3D, 188), kot priznava Berkeley, pa ni »nikomur, ki je sposoben vsaj majhnega preudarka, nič bolj razvidnega kot je obstoj Boga« (P 149). Drugi duhovi, vključno z Bogom, so nam namreč dostopni vselej zgolj preko učinkov, ki jih ustvarjajo v nas, kar seveda pomeni, da lahko o njihovem obstoju le sklepamo »na temelju njihovih postopkov ali predstav, ki jih vzbujajo v nas« (P 145). Toda, medtem ko je že sleherna čutna predstava sama zase zadosten dokaz za bivanje Boga — v C 838 namreč beremo: *every sensation of mine which happens in Consequence of the general, known Laws of nature & is from without i. e. independent of my Will demonstrates the Being of a God. i. e. of an unextended incorporeal Spirit which is omniscient, omnipotent etc.* —, pa nam nek določen telesni gib — drugi končni duhovi imajo namreč za to, da bi v nas vzročno učinkovali, »na voljo samo gibanje udov lastnega telesa« (P 147) — ne pove še prav ničesar o domnevnem obstoju končnega duha, ki naj bi bil, kot nekje pravi Philonous, *chained,* priklenjen na to telo (3D, 196). Kako je namreč v univerzumu, v katerem telesa niso nič drugega kot predstave oziroma skupine predstav, telesni gib sploh mogoč? Če naj bo telesni gib del resničnega, dejanskega sveta in ne le prikazen, potem mora biti kajpada prav kot zaporedje čutnih predstav pač učinek Boga, ki je edini vzrok naših čutnih predstav. Telesni gib kot tak nam sicer lahko marsikaj pove o Bogu — denimo to, da obstaja —, prav ničesar pa o domnevnih končnih duhovih. Vpeljava drugih končnih duhov je potemtakem — strogo vzeto — povsem brezpredmetna: ti namreč s sklenjenim sistemom čutnih predstav, ki konstituirajo njihovo telo, sploh ne morejo upravljati. Če pa »gibanje udov lastnega telesa« ni v njihovi moči, potem nas sami sploh ne morejo aficirati, kar seveda pomeni,

[26] *Ibid.*, str. 209.
[27] S. S. De Sacy, *Descartes*, Éditions du Seuil, Paris 1968, str. 67.

da ne vemo, ali *our fellow-creatures* (P 148), kot jim pravi Berkeley, sploh obstajajo. V vsakem primeru so povsem odveč: Bog za to, da bi v nas vzbudil predstavo nekega telesnega giba, pač ne potrebuje končnega duha, podobno kot za to, da bi v nas vzbudil predstavo jabolka, ne potrebuje jabolka v smislu lockovskega materialnega predmeta.

S tem, ko Bog za to, da bi v nas vzbudil predstavo jabolka, ne potrebuje jabolka v smislu lockovskega materialnega predmeta, s tem, ko za to, da bi v nas vzbudil predstavo nekega telesnega giba, strogo vzeto, ne potrebuje drugih končnih duhov, je Berkeley pravzaprav realiziral tisti ideal manipulacije z občinstvom, ki se ga je večkrat — navadno takrat, ko je spil nekaj martinijev — domislil Hitchcock, da mu namreč v prihodnje za to, da bi v gledalcih izzval določena občutja, vzbudil določene predstave, sploh ne bo več treba snemati filmov, zakaj povsem enak učinek bo moč doseči s pomočjo elektrod, vsajenih v možgane gledalcev. Ernest Lehman, scenarist filma *North by Northwest*, se namreč takole spominja Hitchcockovih besed:

> »Ernie, do you realize what we're doing in this picture? The audience is like a giant organ that you and I are playing. At one moment we play *this* note on them and get *this* reaction, and then we play *that* chord and they react *that* way. And someday we won't even have to make a movie — there'll be electrodes implanted in their brains, and we'll just press different buttons and they'll go 'ooooh' and 'aaaah' and we'll frighten them, and make them laugh. Won't that be wonderful?«[28]

Da vzporednica med Berkeleyem in Hitchcockom ni povsem naključna, da ni privlečena za lase, kot je nemara videti na prvi pogled, nam navsezadnje izpričuje že dejstvo, da je za Berkeleya svet sam predstava — namreč predstava v smislu gledališke, ali bolje, filmske predstave, podobno kot je za Fontenella narava *un grand spectacle, qui ressemble à celui de l'opéra* —, ki jo pred našimi očmi uprizarja Bog: po Berkeleyu se namreč končni duhovi ves čas nahajamo v *the theatre of the world*, v gledališču sveta (P 64). Še več, s precejšnjo gotovostjo je moč trditi, da Berkeleyev Bog v nas vzbudi natanko štiriindvajset čutnih predstav vidnega predmeta v sekundi, nič več in nič manj. Namreč zakaj? Vzemimo naslednji zgled: denimo, da se pribli-

[28] D. Spoto, *The Dark Side of Genius: The Life of Alfred Hitchcock* Ballantine Books, New York 1984, str. 440.

žujemo nekemu drevesu. V Berkeleyevem univerzumu je tovrstno približevanje nečemu, kar je zgolj predstava, ki kajpada ne more obstajati zunaj duha, moč razložiti samo s spreminjanjem velikosti in oblike podobe vidnega predmeta na mrežnici. Kar namreč neposredno vidimo, kar predstavlja *the immediate object of the sight*, neposredni predmet vida, so — kot beremo v *An Essay towards a New Theory of Vision* — prav *the pictures in the fund of the eye*, podobe v globini očesa (NTV 114), z eno besedo, podobe na mrežnici. Ker gre torej ob približevanju za *continued series of visible objects succeeding each other*, za sklenjeno zaporedje vidnih predmetov, ki sledijo drug drugemu, kot nekje pravi Philonous (1D, 155), mora Bog za to, da bi lahko sami to zaporedje vidnih predmetov povezali v sklenjeno, nepretrgano gibanje, pač vzbuditi najmanj štiriindvajset čutnih predstav v sekundi. Da jih bržčas ne vzbudi več, je prav tako jasno: Bog, ki kot *an all-wise Spirit*, kot nadvse modra duhovna bitnost (P 151) ničesar ne stori *in vain*, zaman, učinka, ki ga lahko doseže s štiriindvajsetimi čutnimi predstavami, prav gotovo ne bo poskušal doseči s petindvajsetimi ali šestindvajsetimi. Pogled skozi mikroskop je seveda problem zase: ko namreč pogledam skozi mikroskop, »ne vidim jasneje tistega, kar sem že videl s prostim očesom«, to pa enostavno zato, »ker je predmet, ki ga zaznavam skozi steklo, nekaj popolnoma drugega od prvega« (3D, 201). Pogled skozi mikroskop nas, po Berkeleyevih besedah, tako rekoč prestavi *into a new world* (NTV 85).

Gib našega lastnega telesa — denimo kretnja z roko v našem lastnem vidnem polju — je seveda spet problem zase.[29] Celo vrsto konceptualnih težav in nevšečnosti, ki jih Berkeleyu povzroča lastno telo, je moč strniti takole: iz zunanjega, se pravi resničnega, dejanskega sveta je seveda brez večjih težav moč narediti predstavo — tokrat spet v smislu gledališke, ali bolje, filmske predstave —, ki jo pred našimi očmi ves čas uprizarja Bog, nepremagljive težave pa nastopijo tisti trenutek, ko moramo z delom lastnega telesa sami nastopiti v tej predstavi, se pravi tisti trenutek, ko, kot gledalci, uzremo sami sebe med nastopajočimi.

Odveč je seveda pripominjati, da mora Berkeleyev Bog, kot *the immediate author of all the motions in Nature*, kot neposredni stvarnik vseh gibanj v naravi (3D, 192), z ‚udi našega lastnega

[29] Več o tem glej J. Bennett, ‚Activity and passivity', *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, OUP, Oxford 1986, str. 211—212.

telesa' upravljati tudi takrat, ko denimo morimo, prešuštvujemo, itn., se pravi takrat, ko se jih poslužujemo v nasprotju z njegovimi ukazi. Prav v tem je na moč podoben tistemu Bogu, za katerega Malebranche nekje pravi, da *remuë même nôtre bras lorsque nous en servons contre ses ordres.*[30] Je torej Berkeleyev Bog »krivec umorov, svetoskrunstev, prešuštev in podobnih ostudnih grehov«? Nikakor. Po Berkeleyu namreč *sin or moral turpitude*, greh ali moralna sprijenost ne sestoji *in the outward physical action or motion*, v zunanji fizični dejavnosti ali gibanju — zakaj v nasprotnem primeru bi tudi »ubijanje sovražnika v boju ali obsodba zločinca na smrt« nastopila kot greh, saj je zunanje dejanje obakrat »enako kot pri umoru« —, pač pa *in the internal deviation of the will from the laws of reason and religion*, v notranjem odklonu volje od zakonov razuma in religije.[31] Razlika med Berkeleyevim idealizmom in Malebranchovim okazionalizmom je, sodeč po čereh, ki prežijo nanju, bržčas neprimerno manjša, kot pa bi bil Berkeley kadarkoli pripravljen priznati. Berkeley se je namreč rad — denimo v P 148; 2D, 168—169; C 230, 548, 686 a, 800 in morda še kje — postavljal s tem, da z Malebranchom nima nič skupnega. To drži vsaj v eni točki, namreč v točki problema tistega, kar je Leibniz imenoval *la communication des substances*,[32] se pravi v točki problema, ki druži Descartesa, Malebrancha in Leibniza: problem komunikacije med materialno in duhovno substanco je Berkeley rešil z eno samo potezo, namreč tako, da je enostavno zanikal obstoj materialne substance. Toda ta trenutek se je, kot smo videli, znašel pred novim problemom, namreč pred problemom komunikacije med samimi duhovnimi substancami — to pa prav vsled izostanka materialnega sveta oziroma materialne substance.

Bog je po Berkeleyu *spirit who is intimately present to our minds*, duhovna bitnost, ki je notranje navzoča v našem duhu: v njem namreč povzroča »vso raznolikost predstav in občutkov, ki nas neprestano aficirajo« (P 149). Bog te vrste, se pravi Bog, ki nastopa kot vzrok čutnih predstav, kajpada ne more biti sublimni

---

[30] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, ii, 3: ‚De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens', Michel David, Paris 1712, 3. zvezek, str. 122.

[31] Več o Berkeleyevi teodiceji glej C. C. W. Taylor, ‚*Action and* Inaction in Berkeley', *Essays on Berkeley*, op. cit., str. 223—225.

[32] *God. Guil. Leibnitii Opera philosophica*, izd. J. E. Erdmann, Berlin 1840, str. 124—128.

Bog judovsko-krščanske tradicije, Bog, ki bi ljubosumno skrival svoje obličje, pač pa Bog, ki ga sleherni »duh brez predsodkov«, sleherni »pozorni duh« (P 151) uzre, kamorkoli pogleda: *whithersoever we direct our view, we do at all times and in all places perceive manifest tokens of the divinity*, kamorkoli usmerimo svoj pogled, vedno in povsod vidimo jasne dokaze božanstva (P 148). Ker kot *tokens of the divinity* nastopajo prav vse čutne predstave, to seveda pomeni, da Boga v jabolku, drevesu, hiši, itn. ni nič težje uzreti kot v katerikoli drugi stvari. Zato nam, dobesedno, ni treba storiti nič drugega kot »odpreti oči in že vidimo Gospodarja vseh stvari« (P 148). In prav v tem je ključna poteza tistega Boga, ki ga je Pascal imenoval *le Dieu des philosophes et des savants*, namreč v tem, da ga ni moč priklicati z nikakršnimi zaklinjanji, z nikakršnimi okultnimi, spiritističnimi obredi, darovanji, žrtvovanji, itn., da ga ni moč uzreti v mističnih vizijah, v verski ekstazi, vznesenosti — zastre ga namreč že najmanjše zamaknjenje. Uzremo ga lahko le popolnoma zbrani, prisebni in budni, zakaj v snu, v stanjih, izzvanih z opojnimi, halucinogenimi substancami, v verskih ekstazah, so namreč vselej na delu zgolj domišljijske predstave.

Miran Božovič

TO SEE OR NOT OT SEE:

O VLOGI, KI SO JO V ZGODOVINI FILOZOFIJE ODIGRALI SLEPCI

Nesrečnež sem podoben ogledalom
Odsevajo a videti ne znajo
Kot tá oko je moje prazno, polno
Odsotnosti oslepljujoče tvoje

Aragon

UVOD

V prvi polovici 17. stoletja »butne« v filozofski univerzum neka nenavadna podoba — podoba slepca, človeka, ki z bolščečimi očmi strmi v svet, ki mu ga razkrivata dve prekrižani palici. Toda stvari ne ostanejo na ravni podobe, in mirno lahko rečemo, da slepec postane »operativni pojem« filozofije.

Govorili bomo torej o slepcih, ali natančneje, o filozofiji, v kateri so slepci v zakulisju vednosti in spoznanja odigrali tako rekoč naslovno vlogo. V vnaprejšnjem prerezu bi tri načine vstopanja slepcev v filozofijo, o katerih bo govora v tekstu, lahko opredelili takole: Zgodba — kot jo bomo brali tu — se začne pri *Descartesu*, ki s problematiko slepcev ni le popisal pomembnega dela svoje filozofije *(Dioptrika)*, temveč je tudi porisal številne »bele strani« s podobami slepcev na eni strani, in podobami »očesnih poganjkov«, zloveščih izrastkov-organov, ki kot organski periskop gledajo (v) svet, na drugi strani. Gre za podobe, ki jih ne gledamo brez določenega občutka srhljivosti in gnusa. Pri Descartesu imamo opravka s sedanjikom slepca, in to tako rekoč z »večnim sedanjikom« — slepec tu nastopa kot optična metafora, kot matem, najkrajši zapis vsega, kar zadeva videnje, z eno besedo, kot »večna resnica« teorije vida. To pa ni brez vsake povezave z »novoveškim subjektom«, katerega zgodovina se začenja z Descartesom.

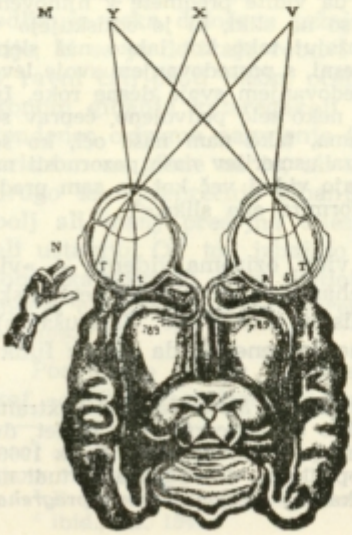
Precej drugačen način inkorporacije slepcev predstavlja korpus del *Locka*, *Berkeleya*, *Condillaca* in *Meriana*, način, ki ga lahko — ne glede na razlike, na katere opozarjamo v tekstu — na splošni ravni formuliramo takole: Slepec je potisnjen v suspenz, v odlog, v mrtvi čas fascinuma in pričakovanja, zadržan je tako,

kot zadržimo dih. — Vse to z namenom, da bi lahko natančno locirali in opazovali prehod iz teme v svetlobo (»rojstvo pogleda«, začetek videnja). Kar se tu želi uokviriti, kadrirati, je natanko čas neujemljivega trenutka, ko slepec hkrati *ni več* slep, in *še ne* vidi v običajnem pomenu te besede, še ne vidi tako, kot vidimo mi. Slepec tu postane instrument nekakšnega »filozofskega eksperimentiranja«, s katerim skuša empiristična in senzualistična filozofija najti temelje svoje gotovosti in čist, neokrnjen izvir. — Izvir, začetek, ki bi bil čistejši od Descartesovega: prozoren, brez madeža, enostaven in brez »semen« večnih resnic.

Tretje prizorišče slepcev v filozofiji pa je razsvetljenstvo, ki ga tu predstavljata delno že Condillac in Merian, predvsem pa *Diderot*, s svojim znamenitim *Pismom o slepih tistim, ki vidijo*. V zvezi s tem bomo analizirali način, kako se slepec — ki ga Diderot, kot princ Trnuljčico, oživi iz sanj Condillacovih in Merianovih eksperimentov v realni čas — kot nujen, ireduktibilen moment vključuje v »projekt« razsvetljenstva.

I. TEMELJI NOVOVEŠKE FILOZOFIJE

1. Slepec kot optična metafora





»Kar zadeva ta položaj, se pravi smer, v katero je postavljen vsak del predmeta glede na naše telo, ga s posredovanjem naših oči ne zaznamo nič drugače kot s posredovanjem naših rok, in spoznanje tega položaja ni odvisno od nobene podobe in nobene akcije, ki prihaja od predmeta, temveč zgolj od položaja tistih majhnih delov možganov, kjer imajo svoje izvore živci. Ker ta položaj, ki se malce spremeni vsakič, ko se spremeni tisti od členov, v katerega so vsajeni živci, vzpostavi Narava, da duša lahko ne le spozna, na katerem mestu se nahaja vsak del telesa, ki ga animira, glede na vse ostale, temveč tudi, da zmore od tod prenesti svojo pozornost na vsa mesta, ki so zaobsežena v ravnih črtah, ki si jih lahko predstavljamo kot potegnjene iz končne točke vsakega teh delov in podaljšane v neskončnost. Kot ko slepi, o katerem smo že govorili zgoraj, obrne svojo roko A proti E ali roko C prav tako proti E, živci, ki so vstavljeni v to roko, provzročijo, v njegovih možganih določeno spremembo, s pomočjo katere njegova duša spozna ne le mesto A ali C, temveč tudi vsa druga, ki se nahajajo na ravni črti AE ali CE, tako da je lahko pozorna vse do predmetov B in D in lahko določi njuni mesti, ne da bi vedela ali pomislila na to, kje sta njeni dve roki. In tako je naša duša, ko se naše oko ali naša glava obrne v določeno smer, o tem obveščena s spremembo, ki jo živci, vsajeni v mišice, ki služijo temu gibanju, povzročijo v naših možganih. Tako kot je tu, v očesu RTS treba imeti v mislih, da položaju majhne optične mreže, ki je v točki R ali S ali T, sledi nek določen drug položaj dela možganov 7 ali 8 ali 9, zaradi česar duša lahko spozna vsa mesta, ki se nahajajo na črti RV ali SX ali TY. Tako da se vam ni treba čuditi, da vidite predmete v njihovem pravem položaju, kljub temu da so na sliki, ki jo odtiskujejo v očesu v povsem nasprotnem položaju: tako kot lahko naš slepi hkrati čuti predmet B, ki je na desni, s posredovanjem svoje leve roke; in D, ki je na levi, s posredovanjem svoje desne roke. In kot ta slepi nikoli ne sodi, da je neko telo podvojeno, čeprav se ga dotika s svojima dvema rokama, tako nam naše oči, ko so naravnane na način, ki je nujen za usmeritev naše pozornosti na eno in isto mesto, tam ne dopuščajo videti več kot en sam predmet, čeprav se v vsakem očesu formira ena slika.«[1]

Descartesova *Dioptrika* je teorija vida, oziroma videnja — »vizije« — kolikor je videnje stroj, mehanizem, kot je kartezijanski diskurz nasploh »obssesion du mecanisme calculé« (J. Baltrušaitis). V takšnem kontekstu nas pač ne sme presenetiti, da slepec funk-

[1] Rene Descartes: Dioptrique, v *Discours de la Méthode* suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de *la Vie de Descartes* par Bailet, du *Monde*, de *l'Homme* et de Lettres; Garnier — Flammarion, Paris 1966; str. 147—149. V zvezi z Descartesovo Dioptriko se delno opiramo tudi na tekst Braca Rotarja »Avtomat in tisto, kar ni« (*Pigmalionova pregreha*, KRT 1987).

cionira kot optična metafora. Gibljemo se na ravni razčlenjevalnega diskurza, anatomije, in tako kot je mogoče življenje razložiti le preko trupla, je tudi vid mogoče razložiti le preko slepčevske palice. In kot je predpostavka živega bitja mrtva naprava, je predpostavka vida slepota — o tem priča že temeljna in notorična dvoumnost oziroma »troumnost«, ki se drži besede spregledati. Slepec je utelešenje mehanizma prenašanja informacij iz zunanjega sveta v dušo, je torej utelešenje mehanizma konstituiranja vednosti o (zunanjem) čutnem svetu. Kar se tu prenaša, preslikava, je — kot vidimo iz navedenega odlomka — predvsem *položaj* posameznih točk predmeta glede na moje telo. Tovrstno »preslikavanje« pa je natanko definicija »funkcije podob«.[2] Funkcijo podob opredeljuje to, da si dve enoti v prostoru v sleherni točki ustrezata v točki po točki. — Kar v polju videnja pripada »načinu podobe«, je mogoče zvesti na odnos podobe do geometralne točke, točke perspektive, ki jo zaseda subjekt. In prav ta zaprtost podobe v geometralni optični prostor, o katerem bo tu še govora, jo vpisuje v register imaginarnega. Slepec, kot je razvidno iz povedanega, funkcionira na način podobe, in njegova palica ima to vlogo, da opisuje pot svetlobnega žarka.

Svetloba je v kartezijanski koncepciji »zelo subtilna in zelo fluidna materija, ki sega od zvezd do nas«.[3] To svetlobno materijo odlikuje neka določena težnja: »(...) vsi deli te sublimne materije, ki se je dotikajo robovi Sonca, ki nas gleda, težijo (tendent) v ravni črti proti našim očem«.[4] Ta »subtilna materija« sledi zakonom gibanja kateregakoli telesa — gre za neko permanentno tendenco oziroma nagnjenje (inclination) k gibanju, ki je v telesu prisotno ne glede na to, ali se dejansko giblje, ali pa mu kakšno drugo telo preprečuje gibanje. Svetloba na svoji poti zadeva ob bolj ali manj presojna telesa, ki jo bodisi prepuščajo, odbijajo ali ustavijo. Od tod izhajajo vsi optični fenomeni — odboj svetlobe (katoptrika), lom svetlobe (dioptrika), anamorfoze, ki s pomočjo cilindričnih zrcal spreminjajo deformirane podobe nazaj v »prave«, itd.

Poskusimo v tem kontekstu natančneje določiti status slepca kot »optične metafore«. Descartesu gre, kot že rečeno, za razlago

[2] cf. Jacques Lacan: *Štirje temeljni koncept psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 117.
[3] R. Descartes: Dioptrique, v *Discours...*; str. 103
[4] ibid., str. 104.

mehanizma videnja. Vid v diskurzu Dioptrike nima statusa »estetskega« čuta, prej bi lahko rekli, da videti tu pomeni približno isto kot vedeti oziroma spoznavati. Tako je tudi podoba v kratkem nekaj, kar posreduje med dušo in zunanjim svetom, ali natančneje, podoba predstavlja, zastopa predmet za subjekt:

> »(...) nobene podobe ni, ki bi morala biti v vsem podobna predmetom, ki jih predstavlja: sicer ne bi bilo nikakršnega razločka med predmetom in podobo; pač pa je dovolj, da so podobne v malo stvareh; velikokrat pa je celo njihova popolnost odvisna od tega, da jim niso tako podobne, kakor bi lahko bile (...) tako velikokrat ne smejo biti predmetu podobne, da ga lahko predstavljajo.«[5]

Descartes je torej pripravljen »žrtvovati« to, po čemer podoba je *podoba* — tisto »podobniško« podobe — da bi lahko podoba čimbolje služila svoji »simbolni funkciji«, funkciji zastopnika, »izraza«, označevalca. Descartesova podoba je podoba, ki ji je imanentna samoredukcija, redukcija lastnega »načina bivanja« — plastenja videzov — na nekaj potez, ki ostanejo kot nosilke smisla in sporočila. Toda problem je v tem, da takšna podoba še vedno ostane podoba, tj., še vedno ostane v redu imaginarnega: to, kar »način podobe« definira kot pripadajoč registru imaginarnega, ostane tudi v tej Descartesovi redukciji nedotaknjeno. — Namreč odnos, ki posamezne — pa čeprav samo bistvene — poteze predmeta preslika *glede na geometralno točko*, točko perspektive, točko subjekta predstave. Že zgoraj smo rekli, da pripada v polju videnja načinu podobe samo en del, in ta ni definiran zgolj s podobnostjo. Prav zato pa je metafora slepca tu tako gladko aplikabilna. — Ali ni problem slepca prav problem, kako »prekoračiti ogledalo«, kako se iztrgati imaginarni pasti geometralnega optičnega prostora? Slepec torej uteleša prav redukcijo »balasta« vsega opazljivega na nekaj »bistvenih potez« stvari. »Vse kvalitete«, piše Descartes, »ki jih zaznavamo v predmetih vida, je moč zreducirati na šest principov: svetloba, barva, položaj, razdalja, velikost in figura«.[6] Morda se zdi, da metafora slepca v okviru teh šestih »principov« ni več brez ostanka aplikabilna — če se glede zadnjih štirih še »izide«, pa se zdi inkompatibilna s svetlobo in barvami. Toda Descartes nas spet preseneti:

[5] ibid., str. 128.
[6] ibid., str. 143.

»(...) svetloba ni nič drugega kot določeno gibanje v telesih, ki jih imenujemo svetlobna, ali neka zelo hitra in zelo živahna (vive) akcija, ki se prenaša v naše oči s posredništvom zraka in drugih presojnih teles, enako kot se gibanje ali odpor telesa, na katerega naleti slepec, prenaša v njegovo roko s posredovanjem palice (...) upoštevajte, da se razlike, ki jih slepi opaža med drevesi, kamni, vodami in podobnimi stvarmi, njemu ne zdijo nič manjše, kot se vam zdijo razlike med rdečo, rumeno, zeleno in vsemi drugimi barvami; in konec koncev, da te razlike niso nič drugega kot različni načini gibanja ali upiranja gibanju te palice.«[7]

Ne le, da je metafora slepca kompatibilna s tem, kar Descartes potegne iz svetlobe in barv — je celo »didaktični model« *razlage* obojega. Slepec torej »ni slep« za nobenega od temeljnih *principov* predmetov vida in kot tak v čisti obliki uteleša to, kar bi lahko imenovali »sporočilo podobe«. Slepec v kartezijanski koncepciji ni enostavno nekdo, ki mu »nekaj manjka«: slepi imajo na mestu enega čuta mehanski substitut, palico, ki jo Descartes označi za »organ nekega šestega čuta, ki jim je bil dan ob izostanku vida«.[8] Nek banalen objekt, kot je palica, postane v rokah slepega čuteč instrument, celo organ »šestega čuta«, »neorgansko oko«, v rokah filozofa pa vodi mnogo dlje, kot bi to zmoglo secirano volovsko oko.

Če smo na samem začetku rekli, da vloga slepca kot »optične metafore« izgubi svojo presenetljivost, če upoštevamo »anatomsko razsežnost« kartezijanskega diskurza, pa to »pojasnilo« še ne izčrpa Descartesa, stvari so še bolj radikalne. Ob branju Dioptrike postaja iz strani v stran bolj jasno, da sam njen temeljni dispozitiv ni nič drugega kot to, kar Lacan[9] imenuje »optika slepcev«. Kartezijanska optika *je* optika slepcev — optika izključno geometralnega prostora, ki si ga slepec zlahka in odlično *upodobi*. V geometralnem optičnem prostoru podoba ni nič drugega kot neke vrste zaslon, ki je postavljen na določeno mesto med predmet in geometralno točko, kot je to razvidno iz sheme, ki jo za geometralni optični prostor daje Lacan v Seminarju XI:

---

[7] ibid., str. 101—102.

[8] ibid., str. 101.

[9] cf. Jacques Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, VII. poglavje (Anamorfoza).

ki ni jaz prvega sklona, temveč »jaz nasploh«, pred vsako refleksijo.

> »Problem je razumeti, kako sem lahko konstituant svojega mišljenja nasploh — brez česar ga ne bi nihče mislil, šlo bi mimo neopaženo in torej ne bi bilo mišljenje — ne da bi bil to kdajkoli v pogledu svojih posameznih misli, ker teh nikoli ne vidim nastajati v polni jasnosti, sebe pa poznam le preko njih. Gre za to, da razumemo, kako je lahko subjektivnost hkrati odvisna in nesklonljiva.«[13]

Rekli smo, da Merleau-Ponty vztraja na tem, da je treba obe plati subjekta misliti skupaj, in to poskuša storiti na primeru govora. govorice: Sledeč smislu besed in povezavi idej, pravi, pridemo v Drugi meditaciji do zaključka, da ker mislim, sem; — toda tu cogito sloni na besedi, svojo misel sem razumel samo skozi medij govora, zato bi se resnična formula tega cogita glasila: »misli se, biva se« (on pense, on est). Čudežni učinek govorice pa je, da sebe pretvarja v pozabo: ko sem zavzet s pomenom, smislom, ne vidim več besed, črt na papirju, črk. Izraz se umakne pred izraženim, zato lahko njegova posredniška vloga ostane neopažena, zato jo Descartes ne omenja. Vendar pa Descartes, in še prej bralec, začne meditirati v nekem že govornem univerzumu. Cogito, ki ga dobivamo beroč Descartesa, je torej nek *govorjeni cogito* (cogito parlé). — Toda, Descartesovega teksta ne bi mogli brati, če ne bi govorjeni cogito v nas naletel na nek molčeči cogito (cogito tacite). In vse vprašanje je v tem, poudarja Merleau-Ponty, da dobro razumemo ta molčeči cogito, in da iz govora ne naredimo proizvoda zavesti, pod pretvezo, da zavest ni proizvod govora. Onkraj govorjenega cogita, tistega, ki je obrnjen v izraz in resnico bistva, obstaja nek molčeči cogito, preizkušanje mene s strani mene (epreuve de moi par moi). — To je »nesklonljiva subjektivnost«, ki nahaja okoli sebe svet, označevalce in pomen, ki jih ne konstituira sama. Je konstituant mišljenja nasploh, *je* mišljenje nasploh, toda kot taka ni sposobna nobene (posamezne) *misli:*

> »Molčeči cogito, prisotnost sebe sebi (...) se pozna samo v mejnih situacijah, kjer je ogrožen: na primer v smrtni tesnobi ali v tesnobi zaradi pogleda drugega na meni. (...) Molčeča zavest (la conscience silencieuse) se ve samo kot nek Jaz mislim nasploh, pred nejasnim svetom, o katerem je misliti (à penser).

[13] ibid., str. 458—9.

imenovali dispozitiv slepca. K temu momentu se kasneje še vrnemo.

Specifika oči kot optičnega stroja z dvema »vhodoma« pa je tudi v tem, da na nek pretanjen način preformulirajo dve sliki (iz vsakega očesa eno) v eno in enotno podobo. Že na ravni najbolj neposredne, »čiste« percepcije pride do nekega neujemljivega preskoka, do nekega »čudeža«, ki konstituira našo percepcijo in se hkrati njej sami izmika. Gre za to, da dvoočesna, binokularna percepcija ni sestavljena iz dveh enoočesnih, monokularnih. Monokularne podobe niso istega reda kot binokularne:

> »Monokularne podobe niso (ne *sont* pas) na enak način kot *je (est)* stvar, ki je zaznana z dvemi očesi. So prikazni in ona je realna, so pred-stvari in ona je stvar (...). Monokularne podobe niso primerljive s singerično percepcijo: tega dvojnega ne moremo postaviti bok ob bok, izbrati je treba med stvarjo in plavajočimi pred-stvarmi. (...) To ni *sinteza*, to je metamorfoza (...). *Tako nas percepcija naredi za priče temu čudežu neke totalitete, ki presega to, kar imamo za njene pogoje ali dele*«.[10]

(Izvrsten model prehoda iz monokularne v binokularno percepcijo, podobo, je anamorfoza: to, kar na anamorfični sliki vidimo naravnost, je vselej nek »fantom«, prikazen, analogna prikaznim monokularne percepcije /plavajoče pred-stvari, s pogledom stopljene podobe, strdki čistega užitka/. Šele neka določena »subjektna investicija«, določen »point of view« nam da pravo podobo, ki bi ji lahko rekli binokularna.) Že na ravni percepcije torej pride do nekega »čudežnega« prehoda »kvantitete v kvaliteto«, in ne le, da je Polifem prikazen, fantom, tudi to, kar s svojim grozljivim očesom vidi, so lahko zgolj fantomi in prikazni. Mehanizem metamorfoze podobe binokularne percepcije pa ni nedostopen slepim, saj, kot pravi Descartes, pri dvoročni (oz. »dvopalični«) percepciji pride do podobne metamorfoze, »slepi nikoli ne sodi, da je neko telo podvojeno, čeprav se ga dotika s svojima obema rokama«. Slepec se bo znašel v prostoru stvari, ki jih »normalni ljudje« dojemamo kot vidne, ko jih bo vzel v precep s svojima dvema prekrižanima palicama. To, kar mu ostane skrito — in tu naletimo na nekaj, kar vendarle »manjka« slepim, in sklepamo mimo Descartesa — je zgolj tisti čudežni »nič«, ki v polju vidnega uteleša razliko med totaliteto in vsoto njenih de-

[10] Maurice Merleau-Ponty: *Le Visible et l'Invisible* suivi de notes de travail, Gallimard, Paris 1964; str. 22, 23.

lov, tisti presežek, ki je učinek totalizacije posameznih delov podobe v Eno. Slepec je paradoksalno slep prav za razsežnost nevidnega, slep je za to, kar se vzpostavi in razkriva kot nevidno (šele) na ozadju videnja in vidnega, slep je za razsežnost funkcije madeža. Slepec bo prav tako dojel »trik« anamorfoze, kolikor se ta opira na geometralni optični prostor, ne bo pa dojel njenega učinka, tega, kar vznikne v prehodu iz »fantomske« podobe v »pravo« podobo — pogleda kot objekta *a*. Descartes se tako v iskanju gotovosti, ki je delo Meditacij, kot v raziskovanju temeljev optike in videnja v Dioptriki, izogne funkciji pogleda. Tako v tem, da se zavest obrne sama vase, da se dojame, kot da »se vidi sebe videčo«, kot v tem, da se optiko in videnje omeji na izključno geometralno razsežnost, gre za *izogibanje funkciji pogleda*. Vendar pa je na določeni ravni to »izogibanje« tako rekoč strukturno nujno. Konstituciji subjekta (v našem primeru »novoveškega subjekta«), je ta »spregled« imanenten, je njen notranji pogoj, je to, kar ga šele konstituira kot subjekt. In s tega vidika slepec ni le optična metafora, temveč tudi metafora »rojstva« (novoveškega) subjekta. Izkaže se torej, da »matem«, metafora slepca na ravni Dioptrike nikakor ni poljubna, temveč je *nujna* — če naj bo Dioptrika konsistenten del kartezijanskega sistema in ne zgolj teorija vida »nasploh«.

2. *Subjekt cogita*

Dejstvo je, da smo s to navezavo *Dioptrike* na *Meditacije* (in s tem na vprašanje cogita in konstitucije subjekta), več problemov odprli, kot pa rešili, zato se bomo v tem razdelku spustili v daljšo digresijo v tej smeri. Stičišče *Dioptrike* in *Meditacij*, subjekta, ki odkriva svet v okvirih Dioptrike in subjekta cogita, subjekta gotovosti, smo našli v geometralni točki, točki perspektive, ki smo jo prepoznali kot mesto obeh. Dejali smo tudi, da je moment, ki v negativnem smislu povezuje obe perspektivi, to, kar Lacan imenuje »izogibanje funkciji pogleda«, ki je povsem drugačna od »funkcije podob«, o kateri smo že govorili. Poglejmo si torej pobliže ta Lacanov očitek. Na primeru mimikrije Lacan razvije razliko med funkcijo očesa in funkcijo pogleda in sklene, da nas prav ta primer opozarja, da je videno pred tistim, kar je dano-v-videnje. Na to tezo pa se neposredno naveže z naslednjim dopolnilom:

»Nobene potrebe ni, da bi se sklicevali na kdove kakšno predpostavko o eksistenci univerzalnega vidca. Če funkciji madeža priznamo njeno avtonomijo in če jo identificiramo s funkcijo pogleda, lahko iščemo njeno gaz, njeno nit, njeno sled na vseh stopnjah konstitucije sveta v skopičnem polju. Opazili bomo, da je funkcija madeža in pogleda hkrati tisto, kar to polje najbolj skrivno obvladuje, in kar vselej uhaja tisti obliki videnja, ki je sama v sebi zadovoljena, umišljujoč se v podobi zavesti. To, da se zavest lahko obrne same vase — se dojame (...) kot da *se vidi sebe videčo (se voyant se voir)* —, je sleparija. Gre za izogibanje funkciji pogleda.«[11]

Funkcija pogleda je torej nosilec paradoksa, da je videno pred tem, kar je dano v videnje. Kot nekaj, kar v trenutku, ko se subjekt konstituira v skopičnem polju, to polje že obvladuje, postavlja na laž iluzijo zavesti, da »se vidi sebe videčo«, oziroma, da se »misli sebe mislečo«. V čem natanko je ta iluzija, »sleparija« cogita?

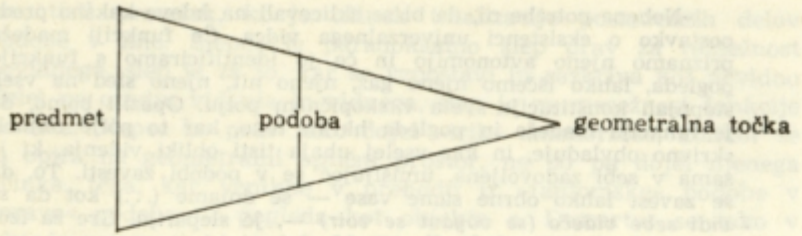
Odgovor na to vprašanje lahko začnemo z Merleau-Pontyjevo interpretacijo cogita iz *Fenomenologije percepcije*. Temeljni Pontyjev očitek Descartesu je, da cogito, kot ga zastavi on, ireduktibilno zaznamuje neka dvoumnost, dvojnost, ki pa je ne vidi ali noče videti, neka cirkularna struktura, ki je Descartes ne vidi kot take. Tako že samo osnovo kartezijanskega iskanja najeda star sokratski problem, postavljen v dialogu Menon: Kako postopati v iskanju tega, česar narave absolutno ne poznaš? Katera izmed stvari, ki jih ne poznaš, je ta, ki si se jo odločil iskati? In če jo slučajno tudi najdeš, kako boš vedel, da je to zares ta stvar, če je ne poznaš? — Z eno besedo, da bi lahko vedeli, da mislimo, moramo najprej dejansko misliti, ali še drugače rečeno, »potrebno je, da moje mišljenje predhaja samemu sebi, in da je že našlo to, kar išče, brez česar tega ne bi iskalo.«[12]

Izvorna situacija subjekta cogita je torej *iščem (se), ker sem (se) že našel*. Merleau-Ponty to dvoumnost interpretira kot dve ravni, »plati« subjekta in vztraja, da ju je treba misliti skupaj. Subjekt je treba misliti hkrati kot »naturiran«, odvisen, in kot »naturirajoč«, avtonomen, nesklonljiv. Nesklonljiv v čisto slovničnem smislu: kot subjekt, ki ga ni mogoče sklanjati, kot jaz,

---

[11] Jacques Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 102.

[12] Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; str. 425.



Če si predstavljamo niti, speljane od posameznih delov predmeta v geometralno točko, potem je podoba tisto, kar te niti, na svoji poti od predmeta k geometralni točki, zarišejo na zaslon, ki ga »prebadajo«, in ki je postavljen na neko mesto med predmet in geometralno točko. V geometralnem optičnem prostoru je podoba dejansko *medij*, ki posreduje med predmetom in geometralno točko. Pri tem pa lahko opozorimo, da je sam kartezijanski subjekt, subjekt gotovosti — kot je bilo že večkrat pokazano (predvsem v »lacanovskih« interpretacijah Descartesovih Meditacij) — prav nekakšna geometralna točka, točka perspektive: Subjekt, ki utemelji svojo gotovost na zdvomljenju glede vsega, kar *mu* sporočajo »podobe sveta«, ki pa pride do točke, kjer neizogibno potrebuje — kot jamstvo za permanentni obstoj večnih resnic in s tem sveta — pogled Boga. Pogled, ki je radikalno zunaj in v razmerju do katerega je sam podoba med podobami. To je pogoj za to, da se subjektova (samo)gotovost razširi tudi v regijo Drugih stvari. — Toda, da lahko subjekt sploh pride do prve samogotovosti, ki mora biti seveda utemeljena zgolj v sami sebi, je nujna izhodiščna *slepota*, in to dvojna: Na eni strani kot gesta, s katero se filozof »zavestno« oslepi v funkciji metodičnega dvoma glede vsega, kar prihaja (kot) posredovano (s čuti, z vero, s predsodki, . . .); po drugi strani pa gre za fundamentalnejšo zaslepitev, ki je hkrati temelj kasnejšega sprevida: zaslepitev glede tega, da je pogled Drugega vselej že tu, da že v svoji *samo*gotovosti nisem več sam.

Če se torej vrnemo k Descartesovi koncepciji podobe kot reprezentantom, posrednikom med subjektom (dušo) in predmetom (zunanjim svetom), vidimo, da je ta, geometralno orientirana, koncepcija hkrati mesto, kjer se v diskurzu Dioptike neposredno razkrije subjekt Meditacij — razkrije se v tem, kar bi lahko

Vsaka posamična polastitev (...) zahteva, da subjekt razgrne zmožnosti, ki jih ne pozna samo on, in še posebej, da postane govoreči subjekt. Molčeči *cogito* je *cogito* šele, ko se sam izrazi.«[14]

Kaj je torej ta dvoumnost, ki jo še najbolje izraža struktura *»iščeš me, ker si me že našel«*, dvoumnost mišljenja, ki predhaja samemu sebi, dvoumnost subjekta, razpetega med molčeči in govorjeni cogito, med nesklonljivost in odvisnost, med avtonomnost in določenost? Ali ne bi mogli v tem prepoznati naslednje dvoumnosti, ki jo Lacan vpelje navezujoč se na Lévi-Straussa, in ki mu služi za vpeljavo nezavednega:

»Za nas je pomembno, da vidimo tu raven, kjer se — pred sleherno formacijo subjekta, subjekta, ki misli, ki se sem umešča — šteje, je prešteto, in v tem seštevku je števec že vštet. Potem šele se mora subjekt v tem štetju prepoznati, prepoznati se mora v njem kot tisti ki šteje. Pomislite na naivni spotikljaj ko se merilec mentalne ravni navdušuje, misleč, da je zalotil malega človečka, ki pravi — *Tri brate imam, Pavla Ernesta in sebe.* Toda to je čisto naravno — najprej so našteti trije bratje, Pavel, Ernest in jaz, potem pa je jaz na ravni, na kateri mi pravijo, da moram reflektirati tisti prvi jaz, se pravi jaz, ki šteje. Dandanašnji (...) daje nezavednemu njegov status prav ta struktura.«[15]

V tem kratkem odlomku so zgoščeni trije temeljni motivi teoretske psihoanalize: nastop simbolnega, problematika nezavednega in moment subjektivacije, ki nas predvsem zanima, in ki je seveda povezan s prvima dvema. Moment subjektivacije je natanko v tem, da se subjektivnost prepozna v simbolnem (v »seštevku«), v Drugem. Ta Drugi se po eni strani izkazuje kot čista kontingenca Realnega (v smislu, kot Lacan reče, da »narava daje označevalce«), ki se ji more subjekt podrediti. Po drugi strani pa je prav subjekt tisti, ki temu Drugemu (šele) podeli eksistenco, in to stori s svojim predpostavljanjem, da Drugi obstaja. Na tej ravni je subjekt avtonomen, ima možnost izbire — toda ta izbira je (strukturno nujno) nezavedna izbira: pripada času, ki ni bil nikoli sedanji, in prostoru, ki je »za hrbtom zavesti«. Če to povemo še drugače: imamo kontingentno verigo označevalcev in točka preloma je prav supozicija vednosti, ki jo subjekt pripiše tej verigi: »tisto ve«, to nekaj pomeni, ima nek smisel. Toda s to izbiro v konstituciji subjekta (nujno) pride do potlačitve. Velik del tega polja smisla zatemni »izginevanje

[14] ibid., str. 463.
[15] Jacques Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 32.

biti«, ki ga vpelje funkcija označevalca. Je »regija molka«, regija misli (misli Lacan decidirano postavi v register nezavednega, onstran zavesti), ki naredi, da je vsaka najdba že ponovna najdba — saj ima subjekt na nek način vse, kar išče, vse, kar najde, tukaj »že najdeno«. Hkrati pa ta »regija molka« ni nič onstran govorice oziroma pred govorico, »molčeči cogito je cogito šele, ko se sam izrazi«. Paradoks mišljenja, ki predhaja samemu sebi, paradoks strukture »iščeš me, ker si me že našel«, je torej mišljiv prek koncepta *subjekta nezavednega*, ki je Freudov odgovor na razmeščenost subjekta, ki se ne ve tam, kjer je, in ni tam, kjer se ve. Na tem mestu pa se lahko vrnemo k *cogitu*, ki ga Lacan v *Seminarju XI* interpretira prav kot podlago subjekta nezavednega. Sam cogito je poskus skleniti to razmeščenost subjekta, je nek specifičen odgovor nanjo: gotovost, bit subjekta vzpostavi kot *ločeno* (od vednosti):

> »Gotovost za Descartesa ni moment, ki bi zanj potem, ko smo enkrat šli skozenj, lahko menili, da smo si ga zagotovili. Nasprotno, vsakdo ga mora vsakokrat ponoviti. Gre za nekakšno askezo, za orientacijsko točko, katere ostrino je posebej težko vzdržati, in v tem je njena vrednost. V pravem pomenu besede gre za vzpostavitev nečesa ločenega.«[16]

Gotovost, ki jo vpelje Descartes, je vsa v tem *mislim* kogitacije, zaznamovane z neodločenostjo med zničenjem vednosti in skepticizmom. In v tem je vrednost Descartesove rešitve. Descartesova »zmota« pa je po Lacanu v tem, da ne vztraja na tej ločitvi, da je ne »vzdrži«, oziroma v tem, da verjame, kako je s tem prišel do neke vednosti. V tem, da trdi, kako zdaj nekaj ve o tej gotovosti, v tem, da iz *mislim* ne naredi preproste točke medlenja. Tega pa ne stori zato, ker je polje, kjer »blodijo vse te vednosti« (Lacan), umestil na raven *subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve*, boga. To gesto pa Descartes plača s tem, da se mu izhodiščni paradoks zdaj tu ponovi: »do zagotovila, da pred seboj nima varljivega boga, je prišel le s posredovanjem boga«, kar je, sledeč tej Lacanovi opombi, prepričljivo pokazal Bernard Baas.[17]

Tam, kjer subjekt naleti na manko biti, se v njem ne prepozna, in odgovori s predpostavko Drugega, subjekta, ki se zanj

---

[16] ibid., str. 289.

[17] Bernard Baas: »La doute, le savoir, le vertige«; v Bernard Baas & Armand Zaloszyc: *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin — Osiris, Pariz 1988.

predpostavlja, da ve — ki pa ga je spet primoran utemeljiti krožno, torej okrog manka biti. In prav izogibanje soočenju z lastnim mankom, z momentom subjektove notranjosti, ki je radikalno zunaj (in ga ni mogoče ujeti na zaslon perspektive geometrične točke), je to, kar Lacan imenuje *izogibanje funkciji pogleda.* Pogled kot »narobna stran zavesti« je to, kar skuša subjekt simbolizirati v iluziji zavesti, »da se vidi, da se vidi«. Funkcija pogleda je nekaj, kar se razkriva skozi zakrivanje, prekrivanje, v madežu — v nasprotju s »funkcijo podob«, kolikor je ta ujeta v geometralno perspektivo, ki je vsa v odkrivanju, kjer se vse razkriva subjektovemu pogledu: vse, razen tega, da ga stvari gledajo. In natanko v tem smislu je dispozitiv subjekta Meditacij, dispozitiv slepca: slep je prav za razsežnost nevidnega, za tisto prisotnost v odsotnosti, ki jo Merleau-Ponty ponazori s fenomenom »fantomskega uda«, slep je za to, kar sicer res ne eksistira, zato pa toliko bolj ek-sistira. Ob tem pa se odpira naslednje vprašanje: ali z Lacanovo preinterpretacijo cogita v seminarju *Logika fantazme*[18] še »velja« ta ugovor cogitu iz Seminarja XI *(Štirje temeljni koncepti psihoanalize)?* Ali s tem, ko cogito ni več dojet kot podlaga za subjekt nezavednega, temveč prav nasprotno, kot nekompatibilen z nezavednim, in ko subjekt v tej novi interpretaciji ne izbere smisla /misli/ proti biti, temveč bit proti smislu /misli/, ko izbere *»ne mislim, zato, da bi bil«,* ali torej z vsem tem očitek o izogibanju funkciji pogleda izgubi svojega naslovnika, in s tem svoj pomen, domet? Menimo, da ne. Prej bi lahko tvegali tezo, da je ta očitek ena od navezanih točk med obema interpretacijama cogita, saj meri prav na točko — glede tega je Lacan eksplicitен — kjer kartezijski subjekt, že v luči interpretacije *Seminarja XI,* »skrene s poti« subjekta nezavednega, kjer se poti Descartesa in Freuda ločita. Če je torej »Freud kartezijanec« (Seminar XI, str. 42), pa se njegovo kartezijanstvo konča natanko v tej točki. Kartezijanski subjet se noče prepoznati v madežu, v lapsusu, v tvorbah nezavednega — v iluziji, »da se vidi, da se vidi« izključi prav to, hrbtno stran zavesti. Freud pa nasprotno vztraja na tem, da je prav v tem polju nezavednega, subjekt pri sebi doma. In ker Lacan (že v *Seminarju XI)* vztraja na Freudovem poimenovanju nezavednega s pojmom *Geganken, misli,* lahko v tem vidimo vzvod kasnejše preinterpretacije cogita. Subjekt ne more izbrati misli, ker

[18] Glej o tem tekst Jelice Šumič-Riha: »Skeptikov sadizem«, v *Želja in krivda,* Analecta, Ljubljana 1988.

se ne more prepoznati v nezavednem, v učinku označevalca, v lapsusu, v madežu.

Vrnimo se k problematiki slepcev. V 18. stoletju pride, kot bomo videli v nadaljevanju, do nekega obrata, nastopi prav obsesija s tem, da bi slepemu »odprli okno«, kot so tedaj radi rekli operaciji sive mrene, obsesija, ki se kmalu razširi tudi na razsvetljevanje tistih, ki vidijo.

II. IZ TEME V SVETLOBO

Prva etapa: temna soba

> »Ni mi do tega, da bi učil, temveč da raziskujem; in tako ne morem drugače, kot da tu še enkrat izpovem da sta zunanje in notranje čutenje (sensation) edini poti spoznanja do razuma, ki ju lahko najdem. Zgolj ti sta, kolikor lahko sam odkrijem, okni, ki spuščata svetlobo v to *temno sobo*. Kajti zdi se mi, da se *razum* ne razlikuje mnogo od prostora, popolnoma zaprtega pred svetlobo, ki ima zgolj kakšno majhno odprtino, ki prepušča noter zunanje videne sličnosti ali *predstave* zunanjih stvari.«[19]

Če si hočemo pobliže ogledati, kakšno vlogo igra fenomen slepih v filozofiji 18. stoletja, ne moremo mimo Lockove filozofije. 18. stoletje je zaznamovala neka nenavadna obsesija s fenomenom slepih. Vsi pomembni filozofi tega časa (Leibniz, Locke, Berkeley, Diderot, Condillac, Merian, ...) so razpravljali o tem vprašanju, med seboj polemizirali in izumljali najrazličnejše »tehnike«, s pomočjo katerih bi iz tega fenomena potegnili kar največ za filozofijo koristnih konsekvenc. Še posebej jih je obsedal prehod »iz teme v svetlobo«, ki je postal mogoč z napredkom kirurgije, z operacijo sive mrene. Nas bo v nadaljevanju zanimal predvsem naslednji problem: kaj je filozofe tako fasciniralo pri tem »fenomenu«? Preden pa se lotimo tega vprašanja, je treba reči, da preokupacija s slepci ni bila zgolj stvar fascinacije. Stvar, ki je vso to problematiko pripeljala v filozofijo, je bila sama imanentno filozofskega značaja. In tu je Locke odigral pomembno vlogo. Natanko on je bil namreč tisti, ki je v svoji anti-kartezijanski usmerjenosti vzpostavil neko »twilight zone« filozofije, ki se jo bodo njegovi mlajši sodobniki nadejali razsvetliti tako, da bodo iz slepih naredili instrument »filozof-

[19] John Locke: *An Essay Concerning Human Uderstanding* in two volumes, Everyman's library, Dent, London 1972; vol. I, str. 129.

skega eksperimentiranja«. Gre pa za to, da je Locke boga razrešil funkcije »sejalca«, »vzroka« vrojenih idej v duši subjekta.

Descartes je napravil človeka za gospodarja univerzuma. — Toda z enim pogojem: ostro je treba razlikovati med subjektom čutnih kvalitet in subjektom objektivitete, na račun katerega je spodbijana vsa upravičenost gotovosti našega vedenja. Ideje, ki prihajajo od čutov, me lahko poučijo le o meni kot sestavljeni substanci, ne pa o »objektivni realnosti« sveta. Nimajo vrednosti *resnice* — na podlagi teh idej ne moremo skonstruirati znanosti o zunanjem svetu — ki jo subjekt objektivitete povezuje z večnimi resnicami, ki jih je ustvaril resnicoljubni bog, in ki so, kot pravi Descartes, položene v dušo kot *semena*. Tako človek konec koncev ni subjekt neke vednosti, ne more igrati posestnika sveta, saj je v skrajni instanci zgolj nosilec resnic Drugega.[20] Locke se v Eseju o človeškem razumu *(An Essay Concerning Human Understanding)* loteva dokazati naslednje: vse te ideje — domnevno notranje, položene v nas s strani boga — so *moje*, pripadajo mi kot človeku. Izhajajoč iz neke naravne danosti, ki jo »dostavi« percepcija, lahko razum z reflektivnim delom proizvede vse do idej neskončnosti in boga. Prva knjiga Eseja je v celoti posvečena dokazovanju neobstoja »vrojenih idej«. Lockova argumentacija sloni na predpostavki, da z vrojenimi idejami razumemo takšne ideje, ki jih ima človek že od samega začetka neposredno v svoji zavesti kot povsem dokončne, »razvite«. Od tod spodbija eksistenco takšnih entitet sklicujoč se pri tem na »otroke in nevedneže«, ki ne vedo prav ničesar o resnicah kot so »to kar obstaja, to obstaja« (zakon identitete), »nemogoče je, da bi ista stvar hkrati bila in ne bila« (zakon izključenega protislovja), ki torej ne vedo ničesar o resnicah, ki bi jih kot prve lahko imeli za vrojene. To dokazuje, da te resnice vendarle niso deležne »vesoljnega pritrjevanja«, ki je običajen dokaz zanje; da te resnice niso duhu »naravno vtisnjene«, dokazuje dejstvo, »da ta načela včasih niso znana, dokler nam niso predložena«. Problem je seveda v tem, da tudi »otroci in nevedneži« (ponavadi) ravnajo in sklepajo v skladu s temi »resnicami«, ravnajo, *kot da* vedo zanje, čeprav »dejansko« ne vedo zanje. Ta problem, ki se vsiljuje že od samega začetka, Locke rešuje šele v 4. knjigi. Tovrstne resnice uvrsti na prvo stopnjo našega spoznanja, tj. na stopnjo, kjer je gotovost na-

[20] cf. Alain Grosrichard: »Une expérience psychologique au 18ème«. Tekst je bil objavljen v *Cahiers pour l'Analyse 1—2*, SEUIL, Paris 1966; str. 102.

šega spoznanja največja, to spoznanje pa imenuje *intuitivno* spoznanje. Pri intuitivnem spoznanju

> »se duh ne muči z dokazovanjem ali preizkušanjem, temveč zaznava resnico, kakor oko zaznava svetlobo že zgolj s tem, da je usmerjeno proti njej. Tako duh zaznava, da *belo* ni *črno*, da *trikotnik* ni *krog*, da je *tri več* kot *dva* in enako *enemu* in *dvema*. (...) Ta del spoznanja ne najde odpora, v hipu se kot jarka sončna svetloba vsili zaznavanju, brž ko duh obrne svoj pogled v to smer; ne pušča prostora omahovanju, dvomu in preizkušanju, temveč se duh precej napolni z njegovo čisto lučjo.«[21]

To, kar se je prej imenovalo »večne resnice«, »vrojene ideje«, »vtisnjena načela«, torej v Lockovi filozofiji spremeni svoj status: iz nečesa *predhodnega* postane tisto *prvo* in najbolj gotovo v verigi našega spoznanja, je najbolj »jarka svetloba«, ki prodre v temno sobo našega duha, v razum. »Temna soba« je za Lockovo filozofijo, za ta »metafizirajoči empirizem« (Hegel) še bolj ilustrativna kot razvpita »tabula rasa«, katere ekvivalent je. In četudi nas ta »vsiljiva svetloba resnice«, ki nas preplavi, brž ko obrnemo svoj pogled v njeno smer, močno spominja na božansko svetlobo, na »luč razodetja«, Locku uspe, da jo »reši« statusa vrojenosti. Maksime so razvidne same po sebi in so nedokazljive, niso pa »naravno vtisnjene« v našo dušo. Diskuz Lockovega Eseja »polagoma, brez prekinitve ali preskoka, prekrije celotno področje kartezijanske vednosti in se pridruži drugi meji, tisti, ki, z obličjem proti božji neskončnosti, zamejuje kartezijanski razum. Vse, kar je bilo prej le izposojeno, je pridobljeno. Vse, razen vrednosti resnice tega vsega.«[22] — K temu problemu se vrnemo kasneje, prej pa si velja ogledati še nekaj drugih momentov Eseja.

Ena največjih ovir, ki se postavljajo empirizmu, je nedvomno jezik. Empirizmu besede niso adekvaten medij filozofije, ker nas pogosto prikrajšajo za »čistost« stvari in zaznav,

> »vrivajo se tako zelo med naš razum in resnico, ki bi jo ta motril in razumel, da nas kot *medij*, skozi katerega prodirajo vidni predmeti, njihova obskurnost in nered pogosto slepita ter se vsiljujeta našemu razumu. Če upoštevamo, koliko zmot, s katerimi ljudje zavajajo sebe in druge, in koliko napak v razpravah in pojmih zakrivijo besede in njihovi negotovi ali napačni pomeni, potem si smemo to misliti kot nemajhno oviro na poti do spoznanja.«[23]

---

[21] John Locke: *An Essay*..., vol. II, str. 138.
[22] Alain Gosrichard: Une experience..., str. 103.
[23] J. Locke: *An Essay*..., vol. II, str. 87.

Jezik in pomen jezika Locke razlaga takole: Bog, ki je ustvaril človeka, ga je opremil tudi z jezikom, »ki naj bi bil glavno sredstvo, ki spaja družbo«. Zato je človeku organe ustrojil tako, da lahko ustvarijo razčlenjene glasove — besede. Vendar to za jezik še ni dovolj, tudi papige namreč »razčlenjujejo svoje glasove, vendar pa nikakor ne znajo jezika«. Človek torej ni sposoben le razčlenjevati glasov, temveč jih tudi rabiti *kot znamenja* svojih misli in predstav. Besede, ki nimajo za seboj točno določene predstave v duši govorca, so lahko sicer pravilne, vendar so to prazne besede, zgolj razčlenjeni glasovi, ki se prav nič ne razlikujejo od tistih, ki jih »spušča« papiga. Besede so torej znamenja določenih predstav, do teh pa je mogoče priti samo po »teh *vtiskih*, ki jih delajo predmeti sami na našega duha skozi posebne vhode, ki so odmerjeni vsaki vrsti.«[24] Jezik sam, beseda, ne more v nas narediti nobenega »vtisa«, lahko le prikliče ali izrazi nekaj, kar je v našo dušo že neposredno vtisnilo iskustvo. Sestavljene in bolj abstraktne predstave oziroma ideje (ideja je Locku sinonim za predstavo) so vedno zgolj sestavljenke enostavnih predstav. Neko sestavljeno predstavo lahko nevednežu razložimo preko njenih delov — enostavnih predstav, seveda s pogojem, da že nosi v sebi vse enostavne predstave, ki jih zastopajo naše besede. Tako na primer nikoli ne moremo, pravi Locke, pripraviti slepca do tega, da bi razumel besedo luč ali slika — saj razumeti besedo luč ali slika tu pomeni natanko isto kot *zaznati* luč ali sliko. (Zato je paradoksalno prav slepi tisti, ki podeli slikarju zmago nad kiparjem. Locke v zvezi s tem navaja naslednjo anekdoto: Slikar in kipar sta se potegovala za prvenstvo svojih umetnosti. Kipar se je bahal, da gre prvenstvo njegovi umetnosti, češ da sega dlje in da celo tisti, ki so izgubili vid, lahko zaznavajo njeno odličnost. Slikar pa je bil za to, da se razsodba zaupa slepcu. Ko so tega privedli nekam, kjer je stal kip, ki ga je sklesal kipar, in visela slika, ki jo je naslikal slikar, so ga najprej postavili pred kip, ki ga je vsega otipal z rokama: obraz, oči, nogi in telo. Z živahnim občudovanjem je obsipal umetnikovo umetnost. Ko pa so ga postavili pred sliko in jo je otipaval, so mu pravili, da zdaj otipava glavo in potem čelo, oči, nos, itd.; ko sta se mu roki pomikali dalje po obleki, ne da bi mogel kaj razločiti, je vzkliknil, da pač mora biti božansko mojstrstvo, ki jim more uprizoriti vse te dele, kjer ne more on ničesar zaznati.) Nobene, še tako razumljive besede, bi ne

[24] ibid., str. 29.

napravile predstave, ki zanjo stoji beseda luč, bolj razumljive človeku, ki luči ni še nikoli izkusil.

»In če bi še tako dolgo udarjale *Descartesove oblice* ob *retino* človeka, ki ga je oslepila *gutta serena*, bi vendar vsled tega nikoli ne dobil predstave *svetlobe* ali česarkoli, kar ji je blizu, če še tako dobro razume, kaj so majhne oblice in kaj se pravi udarjati ob drugo telo.«[25]

Čeprav je ta argument povsem v skladu s siceršnjim Lockovim sistemom, pa očitno zgreši naslovnika: Filozofa. — Je nekakšna različica Kantovih »sto tolarjev« iz njegovega argumenta proti ontološkemu dokazu za obstoj boga. — Iz navedenega pa je tudi že razvidno, da bo slepec v tej filozofiji igral precej drugačno vlogo kot v Dioptriki. Če je Descartesov diskurz na strani razčlenjevanja, smrti, in je slepec žlahtna metafora »optičenega trupla«, bo v 18. stoletju slepec glede na Descartesov tretma degradiran na nek sicer razvit razum, ki pa je *vrzelast*, zaznamovan s temnimi madeži. Operacija bo odprtje nekega okna in slepec lahko »koristi« filozofiji zgolj v okviru te operacije.

Druga etapa: predstavljate si od rojstva slepega . . .

»Predstavljajte si«, je Molyneux pisal Locku leta 1692, »od rojstva slepega človeka, ki bi bil sedaj zrel mož, ki smo ga naučili s tipom razlikovati kroglo in kocko iz iste kovine in približno enakega obsega, tako da lahko, ko se dotakne ene in druge, pove, katera je kocka in katera krogla. Predstavljajte si, da, ko sta na mizo postavljeni kocka in krogla, slepi spregleda: sprašujemo se, ali bi ju lahko, gledajoč obe, ne da bi se ju dotaknil, razlikoval in povedal, katera je krogla in katera je kocka.«

Navedeni citat iz Molyneuxovega pisma najdemo skupaj z različnimi odgovori pri Locku (John Locke: *Essay Concerning Human Understanding*, II. 9, 8), Leibnizu (G. W. Leibniz: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II. 9, 8), Berkeleyu (G. Berkeley: *An Essay towards a New Theory of Vision*, par. 132), Diderotu (D. Diderot: *Pismo o slepih tistim, ki vidijo*, Izbrana dela, str. 552) in Condillacu (Abbé de Condillac: *Traité des sensations, 3, 4*). Šlo je za velik problem, katerega mesto v filozofskem univerzumu tega časa bomo tu poskusili pobliže opredeliti.

[25] ibid.

Že zgoraj smo omenili, da je Locku na neki ravni uspelo dokazati vse, razen »vrednosti resnice tega vsega«. Kako torej lahko bralec razume njegov diskurz *kot resničen*? Odgovor se glasi: tako, da ga naredi za svojega. »Vse, kar lahko rečem«, piše Locke (v istih terminih pišejo Berkeley, Condillac in drugi) »o resničnosti ali neresničnosti principov, ki jih zagovarjam, je, da se *skličem* na človekovo lastno nepristransko *izkušnjo* in opazovanje.«[26] Grosrichard opozarja, da je ta višek subjektivitete višek objektivitete. In natanko v tej točki trčimo na omenjeno »twilight zone« te filozofije.

Vzgajani smo bili v mnenju in na slepo: proti tej neizogibno kontingentni izkušnji, ki je bila vedno naš vsiljeni dobitek, je treba vzpostaviti neko *mojo* izkušnjo. Ta podvig ni lahek, saj so vera, mnenje in verjetnost, ki jih Locke imenuje »somračni položaj« (twilight state) človekovega razuma, neposredno v službi preživetja:

> »Tisti, ki noče jesti, dokler nima dokaza, da ga bo redilo; tisti, ki se noče premakniti, dokler ne ve nezmotljivo, da uspe opravek, ki ga namerava izvršiti, bo mogel malokaj drugega storiti kot sedeti mirno in poginiti.«[27]

Od tod je lepo vidno, kako potrebujemo neko vednost, ki je ni mogoče v ničemer utemeljiti, torej nek »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve«, že na ravni preživetja, že za samo »golo preživetje«. Vse moje spoznanje sveta raste iz tal, ki so že konstituirana, in ki največkrat niso nič drugega kot »podstavek predsodkov«. Iti onstran in tam iskati enostavne konstitutivne elemente moje percepcije torej pomeni prekiniti s sodbo, ki mi omogoča preživeti. Problem, ki ga empirizmu predstavljajo »predsodki«, še bolj eksplicitno in radikalno razvije Berkeley v *An Essay towards a New Theory of Vision*. Osnovna teza tega eseja je naslednja: Obstajata dve vrsti predmetov, ki jih opaža oko — predmete prve vrste oko opaža prvotno in neposredno, predmete druge vrste pa drugotno in s posredovanjem prvih. Prvi *ne obstajajo zunaj duha* (mind), niti v kakršnikoli oddaljenosti od njega. Lahko se večajo ali manjšajo, postajajo bolj nejasni ali bolj ostri, toda nikakor se nam ne morejo približevati ali se oddaljevati od nas. Kadarkoli rečemo, da se predmet nahaja v neki določeni razdalji od nas, kadarkoli rečemo, da se približuje ali oddaljuje, imamo vedno v mislih predmet druge vrste, ki dejansko pripada tipu. Razlikovati je torej treba med

[26] ibid., vol. I, str. 60.
[27] ibid., vol. II, str. 247.

neposrednimi in posrednimi predmeti vida, čeprav so med seboj kar najbolj prepleteni in povezani ter »skupaj utelešeni«. To, kar velja za razdaljo, velja tudi za velikost — kadarkoli govorimo o velikosti nečesa, s tem mislimo tipno (tangible) velikost. Med vidno in tipno velikostjo ni nobene nujne povezave. Tipna velikost je konstantna, vidna pa se spreminja (na primer z bližino ali oddaljenostjo predmeta). To, *kar vidim*, je zgolj raznovrstnost svetlobe in barv. To, *kar tipam*, je trdo ali mehko, vroče ali hladno, grobo ali gladko. To, kar vidim z vidnim očesom (visible eye), je zgolj igra svetlobe in sence ter barv *v meni* samem, v notranjosti mojega duha (mind). Tipno oko (tangible eye) pa mi posreduje zunanjost, prostor, razdalje, velikost, oblike, gibanja. Svetloba in barve so edini »predmeti« vida in konstituirajo neko vrsto (specie) idej, ki so popolnoma različne od idej tipa ali drugih čutov. (Ta temeljna razločenost seveda velja za vse čute oziroma čutne vtise, ki prihajajo iz petih različnih virov, ki nimajo nič skupnega in dajejo pet serij različnih idej. — Njihova koordinacija je zgolj stvar sodbe.)

Vez med posrednimi in neposrednimi predmeti vida torej ni bistvena ali nujna, temveč je stvar navade, katere sužnji smo že od rojstva. Predsodek o neposredni povezanosti idej, ki prihajajo iz različnih virov, se opira na tradicijo, rabo jezika in pomanjkanje refleksije. Vidne figure so znaki tipnih figur, in ti znaki so »konstantni in univerzalni; njihove povezave s tipnimi idejami smo se naučili ob našem prvem vstopu v svet«. To je univerzalni jezik Stvarnika Narave, s katerim nas je poučil, kako uravnavati svoje akcije, »da bi lahko dosegli tiste stvari, ki so nujne za ohranitev in dobrobit naših teles«.

Tako ne moremo odpreti oči, ne da bi nam te sugerirale idej razdalje, teles in tipnih figur. Prehod od vidnih k tipnim idejam je tako »nagel, nenaden in nezaznaven«, da »jih komaj lahko mislimo drugače kot enako neposredne predmete videnja«. Predsodek, ki temelji na teh in drugih vzrokih, je tako močno ukoreninjen, da ga je nemogoče prevladati brez »trdovratnega prizadevanja« in »dela mišljenja« (labour of mind).

Od tod že postaja jasno, kje tiči osnovni problem: *predsodek, prvotna utvara, se nahaja že na elementarni ravni percepcije, ki jo imamo za naravno danost.* V tem je prava funkcija Molyneuxovega problema in tu naletimo na mesto, kjer postane vprašanje slepih za to filozofijo tako aktualno:

»Da bi osvobodili naša mišljenja (our minds) vseh predsodkov, ki jih utegnemo gojiti glede zadevnega predmeta, se ne zdi nič bolj primerno od tega, da premislimo o primeru nekega od rojstva slepega *(taking into our thoughts* the case of one born blind), ki kasneje, ko odraste, spregleda. In čeprav morda ne bo lahka naloga znebiti se popolnoma izkušnje, ki jo dobivamo preko vida, da bi bili zmožni postaviti naše misli natančno v položaj /stanje/ misli takšnega človeka, se moramo kljub temu kolikor je le mogoče potruditi, da zasnujemo prave pojme o tem, za kar lahko upravičeno predpostavljamo, da se dogaja v njegovem mišljenju.«[28]

Od rojstva slep človek, ki spregleda, bo ob prvem odprtju oči izrekel zelo drugačno sodbo o velikosti predmetov, ki jih bo videl, kot pa drugi ljudje. Idej vida ne bo motril z ozirom na ali v povezavi z idejami tipa: njegov pogled nanje bo v celoti določen znotraj njih, bo »čisti vid«. Od rojstva slepemu človeku, ki spregleda, ne bo vid najprej posredoval nobene ideje razdalje — tako najbližje kot najbolj oddaljene predmete bo videl kot bivajoče v svojem očesu, ali natančneje, v svojem duhu (mind). — Z eno besedo, operirani slepec je človek, ki je dosegel rob, na katerem lahko zaznava *čisto vidno razsežnost*, brez primesi in povezave z drugimi čuti, brez vpliva navade in »predsodkov«. Od rojstva slepi, ki spregleda, je instrument, določen, da proizvaja, tako kot v kemiji proizvajamo čista telesa, ki v naravi za nas obstajajo le v sestavljenih stanjih, neko čisto zaznavo. Če se predsodek nahaja že na ravni elementarne percepcije, pa se operirani slepec znajde v nekem prostoru *onstran* percepcije in jezika, v prostoru, od koder empiristična oziroma senzualistična filozofija črpa svojo verodostojnost, in ki je hkrati prostor, v katerem nobeno bitje ne more dlje časa preživeti.

»Percepcija je ogledalo, ki nefilozofskemu subjektu vrača podobo konstituiranega jaza, ki ga ima za izvorno enega; toda ogledalo ki ga mora filozof prekoračiti.«[29]

Ta prekoračitev je nujna, če hočem »zares« posedovati svoje spoznanje (in ne biti več zgolj nosilec resnic nekoga drugega), če hočem biti od samega začetka odgovoren za svoje izkustvo. Treba je torej v sebi doseči to ekstremno mejo, to tanko linijo, kjer ob trku bolj ali manj drobnih teles, ki od zunaj udarjajo na moje čute, nastane enostavni vtis in enostavna ideja, ker duša je ena, hkrati

[28] ibid., str. 36.
[29] A. Grosrichard: Une...; str. 107.

čutna in razumna. To transgresijo pa omogoča neko eksperimentiranje znanstvenega tipa. Znanstvenega zato, ker imamo *instrument* eksperimentiranja, skonstruiran po teoretičnih podatkih: slepca, nadalje *laboratorij* — razum —, kjer je vse, kar ni primerno objektu raziskave, eliminirano ali nevtralizirano, in pa kvalificiranega *eksperimentatorja:* filozofa. Zakaj bi iz sveta vzeli nek subjekt, ki so se ga že polastili predsodki, če si ga lahko sami skonstruiramo v idealnem prostoru razuma? Dejanski slepec ne ve, kaj mora videti in vrh tega bo to, kar bo videl, takoj postalo nejasno in zatemnjeno, ko bo moral to prenesti v običajen jezik in nekemu opazovalcu, ki dovolj pogosto ni filozof. Zato je omenjeno Molyneuxovo besedilo, kot tudi zgoraj navedeno Berkeleyevo napotilo, naj se vživimo v položaj slepca, neke vrste poziv filozofom, naj se oslepijo. Nenavadna izjava, opozarja Grosrichard, kjer avtor imponira neko prazno formo, v kateri je naznačeno mesto za subjekt, ki raziskuje svoje izvore, k čemur ga poziva imperativ: »Predstavljajte si od rojstva slepega!«: Postavite se na mesto slepega, ki spregleda in najde to, kar vi resnično vidite!

Tretja etapa: korak v fikcijo in »rojstvo pogleda«

> »Opozarjam torej, da je nadvse pomembno, postaviti se natanko na mesto statue, ki jo bomo opazovali. Treba je začeti obstajati z njo, ne imeti več kot enega čuta, kadar ona nima več kot enega; ne pridobivati drugih idej, kot jih pridobiva ona; ne navzeti se drugih navad, kot se jih navzame ona. Z eno besedo, treba je biti zgolj to, kar je ona. O stvareh ne bo sodila tako kot mi, dokler ne bo imela vseh naših čutov in vsega našega izkustva; in mi ne bomo sodili kot ona, dokler se ne bomo predpostavili kot okrnjeni za vse, kar manjka njej. Prepričan sem, da bralec, ki se bo postavil natanko na njeno mesto, ne bo imel težav z razumevanjem tega dela; drugi mi bodo očitali neštevilne težave.«[30]

S Condillacom pride do nekega premika v polju diskusije o čutih (čistih zaznavah vsakega čuta) in s tem v zvezi o slepih. Ko leta 1728 Boullier izjavlja,[31] opirajoč se na analognost strukture človeškega in živalskega telesa, da imajo živali dušo, in dodaja: »to, kar je človek, so v določenih ozirih v vsem tudi živali«, določi, pripi-

[30] Étienne Bonnot, Abbé de Condillac: *Traité des sensations*, Fayard, Paris 1984 (delo je nastalo leta 1754). Navedeni citat je iz uvoda, naslovljenega Avis important au lecteur.

[31] cf. A. Grosrichard: Une...

sujoč živalim neko raven človeka, mejo področja, ki ga refleksivna analiza razume ne more doseči: področja čutne duše, ločenega od razumne duše, ki je dana zgolj človeku. Integralen eksperiment v notranjosti razuma tako izgubi svojo utemeljitev, odslej neka neprosojnost onemogoča razumu, ki eksperimentira o svojih izvorih, da bi sam poganjal analizo do tistega enostavnega. Vpričo te neprosojnosti, ki grozi kraljestvu razuma v njem samem, si je filozofija iznašla tehniko, ki omogoča ekvivalent Molyneuxovega eksperimenta v razumu, skupaj s pogoji, ki ga spremljajo: determiniranost in omejenost variabel, teoretsko poznavanje instrumenta. Odprli sta se dve poti: Tisto, ki ji je sledil Diderot, si bomo ogledali kasneje, pot, ki jo uteleša Condillac pa bi lahko na kratko formulirali takole: proizvesti, vedoč, da gre odslej za fikcijo, s pomočjo katere je moč govoriti o tistem, kar je za govorico, nek eksperimentalni model izvora; fikcijo, ker se filozof ne more več držati geneze spoznanja v prostoru razumne duše, ker geneza spoznanja ne sme proizvesti zgolj razuma, temveč spoznavajočega *človeka*.

Model, ki ga iznajde Condillac je torej model statue, sohe. Ta soha je v notranjosti organizirana tako kot mi, animira pa jo nek duh, ki vanjo ne vnaša nobene vrste idej. Marmor, ki pokriva zunanjost te statue, ji ne dopušča uporabe nobenega njenih čutov. In Condillac prihrani zase moč in »svobodo odpreti jih različnim vtisom, za katere so dovzetni«. Avtor je torej tisti, ki bo postopoma »grebel« marmor s sohe, da bi (v različnih kombinacijah) odprl pot različnim čutilom, in pri tem opazoval, »kaj se bo zgodilo«.

Vsa geneza razuma se izpeljuje iz prvotne materije, ki je zaznava, uravnava in poganja pa to genezo načelo aparata ugodja in bolečine. Condillac postopa po sledeči metodi: Svoji statui najprej podeli voh. Če neposredno po tej »operaciji« sohi, ki je tako omejena zgolj na čutilo voha, predložimo vrtnico, bo v razmerju do nas to soha, ki čuti vrtnico; toda v razmerju do sebe ta soha ne bo nič drugega kot sam vonj te cvetlice; zase obstaja zgolj kot ta vonj, in vonji nasploh zanjo niso nič drugega kot njene lastne modifikacije ali načini bivanja.[32] Prvi korak zavesti o sebi je zavest o drugem, ki se statui kaže kot zavest o sebi. Do tega prvega modusa zaznavanja kot zavesti, ki v drugem neposredno prepoznava lastno *manière d'être*, pride vsakič, ko statuo omejimo na en sam čut. Tako se dojema bodisi kot vonj, glas, okus kot vzajemno akcija delov svojega telesa, ali kot svetlobo in barve. Soha, omejena zgolj na čut vonja

[32] cf. Condillac: *Traité des sensations*, str. 15.

bo postopoma — pri čemer bo njeno »gonilo«, kot že rečeno, načelo aparata ugodja in bolečine — postala zmožna pozornosti, užitka, trpljenja, spomina, želje, čustvovanja, ljubezni, sovraštva, upanja, strahu, volje, formiranja splošnih, abstraktnih in partikularnih idej ter nenazadnje tudi sanjanja. — Vse to seveda na zelo poseben in »omejen« način — toda pomembno je, da že z enim samim čutom duša pride do tega, da ima v sebi klice vseh svojih zmožnosti. Na analogen način nato Condillac podeli svoji statui zgolj sluh; nato združi voh in sluh; sledi samo okus, ki se mu nato pridružita voh in sluh. V naslednji etapi je soha omejena zgolj na vid, torej na zaznavo barv in svetlobe (v tej točki Condillac sledi Berkeleyu — vse drugo, kar domnevno zaznavamo z očmi, je že primes tipa). Statua v tem primeru ni nič drugega kot barva, ki jo gleda. Sledi vid povezan z vohom, sluhom in okusom. — Pri tem je pomembno, da vsi ti štirje čuti skupaj sohi še vedno ne oblikujejo zavesti o nečem zunanjem, kar ne bi bilo del nje same, oziroma njena *manière d'être*. Ne posredujejo ji nobene ideje zunanje razsežnosti, prostora, razdalje, ničesar, kar bi prebilo ploskost njenega izkustva. Edini način, da pride do teh idej, je preko tipa, ki mu Condillac nameni poseben in ločen razdelek svoje razprave. Seveda se tudi tu stvari ne zgodijo v trenutku, tudi tip potrebuje neko genezo, da duša nazadnje pride do ideje o zunanjih predmetih. Prva stopnica v tej genezi je odkritje lastnega telesa. Marmor je zdaj transformiran v kožo, in če soha »vodi svojo dlan vzdolž svoje roke, ne da bi karkoli preskočila, preko svojih prsi, glave, itd., bo začutila, če lahko tako rečemo, neko kontinuiteto *jaza:* in ta ista dlan, ki bo združila prej ločene dele v en sam kontinuum, bo dala najbolj čutno prostorskost.«[33] Ko je telo enkrat pod prsti roke sestavljeno v celoto in dojeto kot *jaz*, bo statua razločevala zunanje oblike po tem, da bo umanjkal odgovor, odziv:

> »Če roka reče jaz, ne dobi nobenega odgovora. Po tem statua sodi, da so njeni načini bivanja povsem zunaj nje. Kot je formirala svoje telo, formira vse druge predmete. Zaznava solidnosti, ki jim je dala konsistenco v enem primeru, jim jo daje tudi v drugem; s to razliko, da *jaz*, ki si sam odgovori, ne odgovori.«[34]

Organi tipa, pravi Condillac, so toliko manj popolni in pripravni, da posredujejo ideje, kolikor manj so gibčni in fleksibilni. In

[33] ibid., str. 104.

[34] ibid., str. 105.

če bi bila »roka razdeljena na neskončno delov, ki bi bili vsi enako gibčni in fleksibilni, ali ne bi bil nek tak organ prostor univerzalne geometrije?«[35] Condillacova statua je torej našla vse, kar je moč najti v geometralnem prostoru. Zdaj Condillac postopa tako, da tipu postopoma (ločeno in skupaj) dodaja druge čute. Nas tu predvsem zanima, kako se tipu pridružuje vid. V čisto vidno razsežnost spadajo, kot že rečeno, zgolj barve in svetloba. Oko potrebuje tip, da bi se naučilo vidu lastnih gibov, da bi se naučilo svoje zaznave navezati na robove žarkov, in da bi po tem sodilo razdalje, velikosti, položaje in figure. Tu Condillac vpelje pomembno distinkcijo. »Zdi se«, pravi, »da ne vemo, da obstaja razlika med videti (voir) in gledati (regarder)«. Statui se ni treba naučiti videti. — Vidi to, kar mora videti in kar edino lahko *vidi:* obarvano svetlobno mrežo. Naučiti pa se mora *gledati.* »Čisto vidno« je teritorij, ki ga naseljuje pogled. Soha, omejena na vid, brez izkustva tipa, vidi zgolj pogled, oziroma natančneje — kolikor je tisto zunaj zgolj ogledalo, način njene lastne biti, vidi svoj lastni pogled. Zdaj pa jo mora tip naučiti gledati, se pravi, da ji mora pokazati zavest o tem, kar vidi, kot zavest o drugem, o nečem, kar je zunaj, kar »se vidi« zunaj. Iz mrež oziroma žarkov prelivajočih se barv, katerih del je sprva, vznikne kot oko, kot *organ* čuta. Organ nadomesti, »izrine« pogled in ta »minimalna operacija« naredi, da statua vidi tako, kot vidimo mi.

Condillac meni, da je moč njegova teoretska dognanja — še posebej tista, ki zadevajo čutilo vida —, pridobljena s pomočjo fiktivnega modela statue, potrditi, verificirati tudi v »realnem«, z dejanskim eksperimentom. Tak eksperiment je na primer organizirana operacija sive mrene, in v zvezi s tem Condillac predlaga naslednji postopek:

> »Zanesljivo sredstvo za to, da bi eksperimenti mogli razpršiti vse dvome, bi bilo zapreti slepca, ki mu bomo odstranili sivo mreno, v stekleno ložo.«[36]

Na tak način bi kar najbolj omejili vpliv tipa na vid; predmeti dekorja bi bili za tako »obdelanega« človeka zgolj vitraž, obarvano steklo, saj z roko ne bi mogel seči onstran. Bolj ko bi zoževali to ložo — Condillac nikjer ne naznači meje stisnjenosti — bolj bi se približali idealni predpostavki eksperimenta — prevleči operiranega slepca s stekleno kožo: steklo ima trdoto kamna, vendar je prosojno.

[35] ibid., str. 154.
[36] ibid., str. 204.

S tem oponašanjem fiktivnega v realnem, poskuša Condillac zreducirati subjekt eksperimenta na čisto občutljivo mrežnico in najti mesto, kjer se v kamen spremenjeni človek sreča s statuo, soho, ki jo animiramo.

Nadaljni korak v isti smeri (torej v smeri izvora, »rojstva pogleda«), je storil Chavalier de Merian v svojem Seminarju o umetno slepih[37]. V tem seminarju bomo našli točko, ki se glede na filozofsko ozadje tega problema morda zdi arbitratrna, zgolj stranski produkt preokupacije s slepimi — vendar pa je to tiste vrste »stranski produkt«, ki je še kako indikatoren za samo »jedro«. Točka za katero nam gre, je točka fascinacije.

»Tehnika«, ki jo predlaga Merian, se od vseh drugih precej razlikuje. To pa zato, ker je prepoznal neko težavo, oviro, izhajajočo iz sodobnih opazovanj fiziologov in kirurgov: Ni ljudi, ki bi bili od rojstva absolutno slepi in bi jih bilo moč operirati.

> »Zato ti slepi, s tem, ko so že povezali, pa čeprav nepopolno, otipljivo razsežnost z medlo svetlobo, ki jo uživajo, ne bi mogli — ob odprtju oči — več imeti čistih vizualnih percepcij brez primesi. Svetloba in barve, ki jih vidijo, *so že zunaj njih in razlite v prostoru, kjer so vsaj izven njihovih oči.* Tako, da ne bi bili več primerni za to, da nas zadovoljijo glede čisto vidne razsežnosti.«[38]

Moment, ki si ga velja iz tega komentarja zapomniti, je podčrtana trditev, na katero bomo kasneje še naleteli. Nek tak slepec je torej že povezal ideje tipa z medlimi idejami vida, ki so mu dostopne (svetlobo že dojema kot nekaj, kar je zunaj) in kot tak ne zadošča več zahtevam eksperimenta. In na drugi strani — absolutno slepih ni mogoče operirati. Eksperiment, ki ga predlaga Merian pa je sledeč: Vzeti bi morali otroke iz zibelke in jih pustiti, da odraščajo v popolni temi, vse do starosti, ko, kot pravi Merian »postanejo razumni«. Ene bi preprosto prepustili naravi, drugim bi dali večjo ali manjšo izobrazbo, nekaterim pa kar najboljšo izobrazbo, ki bi jo dopuščalo njihovo stanje. Že ta prvi, »mračni« del hipotetičnega eksperimenta, Meriana zelo ogreje:

> »Z eno besedo, kot da bi bil njihov duh tako rekoč med našimi rokami, da bi ga lahko gnetli kot mehak vosek in mu razvijali spoznanja v takšnem zaporedju, kot bi hoteli (...), poizkuse pa bi lahko variirali na vse mogoče načine.«

[37] Chavalier de Merian: »Histoire de probleme de Molyneux« (Huitième memoire); v *Cahiers pour l'Analyse 1—2*, SEUIL, Paris 1966.
[38] ibid., str. 116.

Merian tu predvideva več vrst ugovorov, do katerih bi prišlo ob takšnem eksperimentu. Najmočnejši se mu zdi ta, da »nihče ne bi bil pripravljen žrtvovati svojih otrok nekakšnim metafizičnim poskusom, da bi jih bilo nepravično zahtevati, in da bi bilo to kruto postopanje napram otrokom.«[39] Merian odgovarja, da izvedba takšnega projekta ni njegova stvar, niti stvar kakšnega posameznika, temveč je stvar suverena ali kakšne institucije z javno avtoriteto. Nato pa porabi precej papirja, da (ne neprepričljivo) pokaže, kako bi takšna vzgoja otrokom neskončno bolj koristila kot škodovala. (Na primer: »Poglejte vse te objekte gnusa in usmiljenja, te zlobne in pokvarjene otroke, pogosto nepovratno slepe po krivdi pošasti, ki se jim reče njihovi starši. Kaj bi bilo narobe, če bi te nežne žrtve iztrgali njihovim krvnikom, da bi služili našim poiskusom, in da bi jih pripravili do tega, da bi nekega dne postali koristni državljani, morda celo vzorni državljani?«) — V to argumentacijo se zdaj ne spuščamo, zanima nas nek poseben razdelek tega teksta, ki je prava epopeja trenutku sprevida, prehodu iz teme v svetlobo. Naj navedemo nekaj odlomkov:

»Toda, tudi če bi bila odsotnost Vida za določen čas dejanska izguba; ali ne bo bogato poplačana? (...) Kakšen hudournik naslade jih bo preplavil, kakšno bo njihovo navdušenje, ko jih bomo spustili iz noči v dan, iz teme v svetlobo, ko se bo za njih kot prsi kaosa odprl nov univerzum, nov svet, ves bleščeč! Ali je še kaj primerljivo nekemu takemu trenutku? In ali življenje, preživeto v omami ugodja, ne nudi zgolj neke medle podobe? Kajti konec koncev večina naših ugodij ni drugega kot ponavljanja. (...) Zamišljam si jih negibne zaradi osuplosti ob prvem vtisu svetlobe, te očarljive bitnosti, ki je bila doslej s tančico odtegnjena njihovim pogledom, in spreminjajoče se igre barv, katerih neizčrpen vir je svetloba. Ko si enkrat opomorejo od presenečenja, kolikokrat ne padejo, ko se začnejo premikati, presojati kako se Vid pridružuje Tipu, videli bodo to svetlobo in te barve, kako se projicirajo v prostor, razsvetljujejo, barvajo, krasijo zemljo in nebeški svod, *ko bodo polagoma čutili, kako odhaja iz njih in se ustvarja pred njimi* zelenje poljan, blesk travnikov, razkošno carstvo rastlinja in v daljavi gozdovi in gore, katerih medle barve zamejujejo njihov vid in zaključujejo horizont. Ko vzdignejo svoje oči, zagledajo prostranost nad seboj kot veličasten paviljon, ta azurni obok, kjer se v vsem svojem sijaju blešči zvezda, ki ji dolgujejo ta novi dan, ki jih je razsvetlil. Tam, v lepi noči, drugačni od tiste, ki so jo pravkar zapustili, razlivajo po njih svojo sladko in živahno svetlobo mesec in zvezde. Kakšni spreminjajoči se prizori, kakšne očarljive ob-

[39] ibid., str. 118.

like si sledijo v tem lepem teatru, in bodo za njih tako novi načini gledanja, tako nove stvari ekstaze.«[40]

Iz tega navdušenega izliva je razvidno najprej to, da fascinacija nujno posredovana, da je torej mnogo bolj fasciniran tisti, ki gleda slepega, kako spregleda, kot pa subjekt, ki mu je vrnjen vid. To lahko podpremo z dvema primeroma, ki ju navaja Diderot[41]. V prvem gre za nekega slepega, ki so mu odstranili sivo mreno — ne le, da ni bil prav nič fasciniran s tem, kar je videl, temveč ga je bilo treba celo »zgrda primorati, naj uporablja še čut, ki mu je bil vrnjen; Daviel ga je tepel in mu ponavljal: ‚Ali boš gledal štor!...' Hodil je in delal, a vse, kar mi delamo z odprtimi očmi, je ta delal z zaprtimi.« Drug primer je prav tako zabaven. Tokrat zadevni subjekt sicer je »fasciniran«, vendar iz zelo določenega razloga: »Bolnik je sedel in že je bila očesna mrena sneta; Daviel je položil roko na oči, ki jih je ravnokar odprl za svetlobo. Neka priletna žena, stoječa zraven njega se je zelo živo zanimala za uspeh operacije. Daviel ji je pomignil, naj se približa, in padla je na kolena pred operiranca; potem je Daviel odmaknil roke: bolnik odpre oči, spregleda in zakliče: ‚Joj, moja mati!...' Še nikoli nisem slišal bolj vznesenega krika...«[42] Če je kaj, potem je to dokaz Merleau-Pontyjeve teze, da je »videnje strukturirano kot govorica« (*Vidno in nevidno*). Fascinacija s trenutkom spregleda je torej na strani tistih, ki (že) vidijo. Fantazmatski konstrukt vidcev, v katerega je potisnjen slepi, v osnovi poganja želja, ki je na delu v Condillacovi redukciji človeka na čisto občutljivo mrežnico. Najti nek izvirni, prvotni trenutek »kipa, ki mu je dodeljen vid«, *prisostvovati* trenutku »rojstva pogleda«, trenutku srečanja subjekta in pogleda, biti priča temu, kar nam kot subjektom vedno uide, ker nam je dano v času (ob samem rojstvu), ko se tega še nismo sposobni *zavedati*. — Zato je najpogostejša besedna zveza, ki jo najdemo v spisih o tem vprašanju, »leta razuma«, oziroma »doba razuma« — gre za starost, ko ljudje postanemo »razumna bitja«. — Fiktivna (saj ta starost nikjer ni natančno določena), a zato nič manj učinkovita predpostavka vse tehnologije tovrstnega eksperimentiranja. Tudi trenutek tega »rojstva pogleda« je natanko določen. Ne sovpade namreč natanko, kot bi morda mislili, s trenutkom, ko nam

[40] ibid., str. 121.

[41] Denis Diderot: Dodatek prejšnjemu pismu. V: *Izbrana dela*, CZ, Ljubljana 1951, str. 572.

[42] ibid.

»umaknejo roke z obraza«. Prvi trenutek je v tej teoriji, kot smo že večkrat videli, razumljen kot čas, ko tisti, ki mu je vrnjen vid, še misli, da je to, kar vidi, del njega samega. Trenutek »rojstva pogleda« pa je moment, na katerega smo opozorili že prej, in ki ga najdemo tudi v zgoraj navedenem citatu iz Meriana: gre za trenutek, ko subjekt »začuti«, kako svetloba in vidni objekti, ki se »kopajo« v njej, zapuščajo njega samega, »odhajajo iz njega« — kot se izrazi Merian — in se konstituirajo zunaj, *pred* njegovimi očmi.

Če smo pri Descartesu govorili o izogibanju funkciji pogleda, pa se zdi, da se tu dogaja prav nasprotno, da gre za pravo obsesijo s pogledom. Toda, če si stvari pogledamo od blizu, vidimo, da je še mnogo bolj kot pri Descartesu na delu izogibanje funkciji pogleda, oziroma izogibanje soočenju s travmatično predhodnostjo pogleda (Drugega) našemu videnju, naši zavesti. Opraviti imama z nečim, kar bi lahko imenovali »beg v fantazmo«. Spoznana je asimetrija, neujemljivost, drsenje, uhajanje pogleda. Toda vselejšnja predhodnost pogleda (naši) zavesti je dojeta kot nekaj, kar je moč odpraviti, uskladiti tako, da se v sedanjosti *inscenira* hipotetična točka uspelega začetka, nek fantazmatski konstrukt, kjer pride do ujemanja zavesti in pogleda, njunega vzajemnega prepoznavanja. Že sama vzpostavitev ločnice zunaj/znotraj pomeni izogibanje funkciji pogleda. Konstelacija, ki jo poskušajo vzpostaviti tovrstni podvigi, v čisti obliki uteleša to, kar bi z Lacanom lahko imenovali *»okno fantazme«*.[43] — Konstelacija, v kateri misliš, da lahko »tisto« vidiš kot skozi okno, skozi uokvirjenje neke neujemljive podobe. Gre za fantazmatski prizor par excellence: vidiš — kar, ko si enkrat dosegel »dobo razuma«, ne pomeni nič drugega kot to, da razumeš, »dojemaš« — kako (sam) vidiš, gledaš, spregledaš: v svojem vidnem polju si fiksiral pogled Drugega, svojo zavest uravnal, »uglasil« s pogledom Drugega.

Zgoraj smo omenili formulacijo »leta razuma« oziroma »doba razuma«, s čimer je bil mišljen čas, ko lahko dovolimo ljudem, da pridejo »iz teme v svetlobo«. Taista formulacija — l'âge de la Raison — pa je skupaj s še nekaterimi, kot so »siècle des Lumières«, »siècle éclairé«, »siècle philosophique«, v 18. stoletju v Franciji funkcionirala kot oznaka za razsvetljenstvo. Na najbolj neposredni ravni je od rojstva slepi, ki mu vrnemo vid, skupaj z otroki, ki jih

[43] cf. Mladen Dolar: Francosko okno, v *Problemi* — Eseji 5, 1988.

zapremo v temo, da bi jih lahko nato, v »dobi Razuma«, spustili v svetlobo, velika metafora, »zaščitni znak« razsvetljenstva.

Tako Condillac kot Merian sta artikulirala neko fikcijo, ki naj bi fizolofski govorici odprla onstranost govorice in čist, neokrnjen izvir. Diderot je sledil drugačni poti: začel je izpraševati, brez eksperimentalnih umetnij, tiste, ki jim je narava ob rojstvu zabrisala en čut. V tem primeru je bilo treba narediti tako, da je bil subjekt, da je bil slepec filozof, v nasprotju z Molyneouxovim imeprativom, ki je velel filozofu: oslepi se! Narediti je treba slepca za filozofa, to je, v prvi vrsti, za zavedajočega se vrzeli svojega izkustva in za gospodarja svoje govorice.

III. PISMO O SLEPIH TISTIM, KI VIDIJO

> »Od rojstva slepim skušajo vrniti vid; toda če bi to stvar bolje preudarili, bi ugotovili, se mi zdi, da ima filozofija lahko več koristi od tega, če zastavljamo vprašanja slepcu z zdravim razumom. (...) Ne razumem, kaj neki pričakujejo od človeka, ki mu nameravajo izvršiti bolečo operacijo na silno občutljivem organu, ki ga najrahlejša nezgoda pokvari in dostikrat pusti na cedilu tiste, pri katerih je zdrav in po tem, ko so že dolgo uživali njegove prednosti. Jaz bi že z veliko večjim zadovoljstvom poslušal nauk o čutih iz ust metafizika, ki bi bil doma v načelih metafizike, v matematičnih osnovah in v ustroju udov, kakor pa človeka brez vzgoje in brez znanja, ki so mu vrnili vid z operacijo očesne mrene.«[44]

Diderotova razprava o slepih se močno razlikuje od vseh ostalih tovrstnih razpravljanj, na katere smo naleteli doslej. Če je moč razvoj dogodkov od Locka, preko Berkeleya in Condillaca do Meriana v tej točki, torej v točki problematike slepih, strniti v neko dovolj koherentno zgodbo, pa je vanjo nemogoče neposredno vpotegniti tudi Diderota. Že iz navedenega odlomka je razvidno, da je Diderot na načelni ravni mnogo bliže Descartesu, diskurzu Dioptrike, kot pa t. i. empiristični oziroma senzualistični tradiciji. V to smer kaže že samo moto *Pisma*, ki je vzet iz Vergilove Eneide in se glasi takole: *Possunt, nec posse videntur* — morejo, toda zdi se, da *ne* morejo. (Dejansko se zadevni verz pri Vergilu glasi: *possunt, quia posse videntur* — angleški prevod: »they can because they think they can«,[45] slovenski prevod: »zmagati morejo, ker se imajo za

[44] Denis Diderot: Pismo o slepih, tistim, ki vidijo; v *Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1951 (prevedel Pavle Jarc); str. 551.

[45] *The Oxford Dictionary of Quotations*, Oxford University Press.

zmago sposobne« /prevedel dr. Franc Bradač/. Ker bi ta verzija, kot bomo videli, Diderotovemu namenu ustrezala še bolj kot tista, ki jo sam navaja, lahko domnevamo, da gre prej za napako v verziji, ki jo Diderot citira, kot pa za Diderotovo napako.) — Slepi se lahko znajdejo v optiki, lahko celo predavajo optiko, slepi razmišljajo o optiki tako, kot da bi brali Dioptriko. Tako je nek slepec osupnil svoje filozofsko občinstvo z odgovorom na vprašanje »kaj so po vašem oči?« »Oči so«, je odgovoril, »organ, na katerega deluje zrak, tako kakor moja palica na mojo roko.«[46] Diderot si seveda ne more kaj, da ne bi napotil naslovnice svojega *Pisma* naravnost na Descartesovo Dioptriko.

Slepi za Diderota niso zanimivi kot fiktivna točka začetka, »rojstva pogleda«, kot utelešenje *prehoda* iz teme v svetlobo. Diderot ne išče trenutka, v katerem naj bi prišlo do »uspelega srečanja« subjekta in pogleda, niti ni njegova želja najti čisto vidno razsežnost vizualne percepcije. Slepci so Diderotu zanimivi prav kot *slepci*, zanima ga način, kako razmišljajo kot slepi. Z eno besedo, to kar Diderota »fascinira« pri slepih, je prav »possunt, nec posse videntur«. — Ta paradoksalni razmik med dejanskimi zmožnostmi slepih, da se ne le znajdejo v svetu vidnih bitnosti, temveč o njih tudi razumno, celo pronicljivo govorijo — possunt — in med *naravno* danimi oziroma odsotnimi »dispozicijami« — nec posse videntur.

V *Pismu* se v osnovi prepletata dve ravni govora o slepih in slepoti. Na eni strani slepota funkcionira kot metafora »nerazsvetljenih« (dogmatikov, ljudi, ki se slepo pokoravajo avtoritetam, ki zagrizeno vztrajajo pri starem, ki ne razmišljajo s svojo glavo oziroma sploh ne razmišljajo), kot metafora tistih, ki *»imajo oči, pa ne vidijo«* — po drugi strani pa dejansko, »empirično« slepi nastopajo kot tisti, ki večkrat vidijo dlje in bolj pronicljivo kot ljudje, ki »empirično« vidijo; postavljati znajo »prava« vprašanja, s katerimi lahko spravijo v zadrego učene ljudi. — Še posebej, kadar se ta vprašanja nanašajo na kaj, kar se nam zdi samo po sebi razumljivo, *samoumevno*, kjer na vprašanje »zakaj?«, lahko odgovorimo zgolj »zato!« in s tem pokažemo lastno »slepoto«. Na tej ravni slepec uteleša nekakšnega skeptika, ki vztrajno razkriva manko v Drugem in lahko s svojimi vprašanji postavi pod vprašaj celo obstoj boga. Tako so na primer k smrtni postelji slepca z imenom Saunderson — Saunderson je bil v tem času prava »zvezda«, »s presenetljivim

[46] D. Diderot: *Pismo o slepih tistim, ki vidijo*, str. 516.

uspehom« je predaval matematiko na visoki šoli v Cambridgeu, poučeval je optiko, imel je predavanja o naravi svetlobe in barv, obravnaval je učinke stekla, pojav mavrice in »več drugih stvari, nanašajočih se na vid«, reference nanj pa najdemo v številnih filozofskih tekstih tega časa — pripeljali »spretnega duhovnika, gospoda Gervaisa Holmesa«, ki naj bi ga prepričal v bivanje boga. Duhovnik ga je najprej opozoril na »čuda Narave«, ki so v tem času veljala za »najlepši« dokaz bivanja boga. Saunderson mu je seveda odgovoril, da so vsa ta čudesa narave zanj nevidna, poleg tega pa je bil sam že tolikokrat predmet občudovanja, da ima »kaj slabo mnenje o tem, kar ljudi spravlja v začudenje«. Duhovnik je poskusil z druge strani »naskočiti slepca«: Sklical se je na Saundersonove bleščeče stanovske tovariše, Newtona, Leibniza in Clarka, ki so »vsi strmeli nad čudi narave in priznavali, da jih je ustvarilo razumno bitje.« Na to je Saunderson odgovoril, da Newtonovo pričevanje za boga ni tako močno, kot je pričevanje vse narave za Newtona, ter da je Newton verjel na božjo besedo, sam pa je prisiljen verjeti na Newtonovo besedo. K temu je še dodal, da v trenutnem stanju vesolja dopušča »čudovit red«, da pa glede njegovega prvotnega stanja Newton in drugi niso nič manj slepi kot on. Kmalu za tem je Saunderson dobil napad delirija, iz katerega se je ovedel samo še toliko, da je zavpil »O Clarkov in Newtonov Bog, odpusti mi!« in umrl.

Če smo prej rekli, da je slepec neke vrste skeptik, oziroma opomin, da obstaja meja, onstran katere svojih sodb ne morem več racionalno utemeljiti, kjer na vprašanje »zakaj?«, lahko odgovorim zgolj »zato« — pa je treba k temu dodati, da to ni »običajen skeptik«, ki bi mu bilo spodbijanje vsake gotovosti etična oziroma eksistencialna drža. — »Lepota« slepčeve pozicije je v tem, da njegov namen nikakor ni spodbijati gotovost kakšne vednosti, temveč pridobiti si to vednost na sebi adekvaten način. Toda učinek je pogosto prav nasproten: pod vprašaj postavi same temelje vednosti, na dan pride točka, kjer tisti, ki vidi, zgolj »slepo verjame«. Diderot kot eden »očetov razsvetljenstva« je seveda prepričan, da je moč to »slepo vero« spremeniti v vednost, ne konceptualizira je kot nujne točke, kot točke začetka brez zadostnega razloga. Prej bi lahko rekli, da soočenje s tem tavtološkim momentom v asimptotičnem približevanju limiti vednosti odlaga v slabo neskončnost. Toda, kar nas tu zanima, je predvsem osnovni dispozitiv tega »razsvetljevanja«, dispozitiv, ki temelji na treh instancah: prva je

slepi, druga tisti, ki vidi, in tretja tisti, ki razume. V razgovor med slepcem in nekom drugim, ki vidi, je nujno vključen tudi nekdo tretji — filozof — v očeh katerega slepčeva vprašanja in ugotovitve šele zadobijo pravo vrednost, domet in pomen. In kakšne so implikacije tega »posredovanega skepticizma«, tega trojnega dispozitiva? — Slepec — »skeptik« ostane *čist:* tega, kar počne, ne počne za pogled Drugega, temveč iz lastnega »spontanega«, »samodejnega« nagiba. Slepec je na neki ravni slep za domet lastne geste, vseskozi je v položaju »proizvedel ne da bi vedel, da je proizvedel«, s čimer to, kar »proizvede«, dobi status nečesa avtentičnega, nezaznamovanega z vnaprejšnjo pozo, vednostjo ali predsodki. Diderotu — filozofu — opazovalcu ostane zgolj to, da k posameznim vprašanjem ali ugotovitvam slepega pristavi na primer »V tem vprašanju je več filozofije, kakor jo je sam mislil položiti vanj«. Diderot pusti »slepcu, kar je slepčevega« in ga neposredno vključi v filozofijo.

Figura slepca-vidca, slepca, ki kot tak vidi dlje kot »normalni ljudje«, se vleče skozi vso zgodovino filozofije. Pri Diderotu pride na nek način do tega, da slepec »razpade« nase in na vidca — filozofa, ki vidi domet slepčeve geste. Ali še drugače rečeno: slepec je lahko videc zgolj tedaj, če vstopi v doseg filozofovega pogleda. — In narobe, filozof — oziroma, če stvari poantiramo — filozof razsvetljenstva, je na višini svoje naloge le tedaj, če je njegova pozicija posredovana z mestom, od koder govori slepec.

Alenka Zupančič

RASIZEM V ARGUMENTACIJI

Izhajajoč iz splošnega konsenza zdravorazumske, filozofske (denimo, Habermasove) in lingvistične (denimo, Ducrotove) pozicije, bi lahko za začetek postavili tole minimalistično tezo: kolikor v argumentaciji nastopa pretenzija po univerzalni veljavnosti, to se pravi, kolikor je zanjo konstitutivna želja po pripoznanju, je nedvomno dedinja razsvetljenstva. Zavezana je razsvetljenski veri v univerzalnost razuma prav v tisti meri, v kateri se utemeljuje v medsebojnem pripoznavanju udeležencev argumentacije kot razumnih bitij. Drugi, sogovornik, je zmožen uvideti težo mojih argumentov in priznati njihovo (univerzalno) veljavnost zato, ker je tako kot jaz razumsko bitje, in narobe. Drugače rečeno, argumentacija ne bi bila mogoča, če mi drugi ne bi bil podoben, če ne bi bil zmožen kalkulirati, kombinirati, rezonirati tako kot jaz, skratka, če ne bi bil subjekt kot jaz.

Izkustvo drugega je v argumentaciji — tako kot tudi v komunikaciji — neposredno, drugi je tako rekoč neposredna evidenca. Drugi je že tu kot naslovnik, sprejemnik, kot tisti, ki navsezadnje sankcionira veljavnost mojih argumentov in ki me s tem za nazaj vzpostavi in prizna za subjekta. Subjekt v argumentaciji je potemtakem le prek drugega subjekta in zanj. Ta drugi subjekt pa je, kot pravi J.-A. Miller, reduciran na čisto funkcijo pripoznanja, očiščeno vseh posebnosti. Kot čisti subjekt pripoznanja je lahko kdorkoli, je indiferenten.

Predpostavka medsebojnega priznavanja je recipročnost, zamenljivost subjekta in drugega subjekta. Na ravni njunega razmerja vlada ekvivalenca: subjekt šteje, velja za drugi subjekt, je zanj zamenljiv, skratka, subjekt je univerzalen. Cena, ki jo subjekt plača za svojo univerzalnost, pa je njegovo razvrednotenje, njegova indiferentnost. Čisti subjekt brez vseh atributov in posebnosti je goli

subjekt označevalca. In prav kot subjekt označevalca, natančneje, kot subjekt želje po pripoznanju je občeveljaven.

V nadaljevanju bomo pokazali, kako se modificira razmerje med subjektom in Drugim v politični argumentaciji, ki temelji na recipročnosti in pripoznanju. Za zgled bomo najprej vzeli uspešno politično argumentacijo, v kateri se subjektu posreči doseči, da drugi prizna univerzalno veljavnost njegovih argumentov, nato pa spopad dveh izključujočih se modelov politične argumentacije, ki oba merita na univerzalnost.

•

Tudi najbolj zadrt zagovornik teorij, ki so dedinje logičnega pozitivizma, se bo strinjal, da je teorija vredno toliko, kolikor preizkušenj je zmožna prestati. Eksplikacijska moč teorije pa se izkaže še zlasti takrat, ko se spotakne ob primer, ki jo na prvi pogled ovrže. Teorija, ki bi jo radi dali na preizkušnjo, je Ducrotova teorija argumentacije v jeziku, kamen spotike pa Roberspierrovi in Saint Justovi govori. Izbira preizkusnega kamna je po eni strani priložnostna, saj letos praznujemo 200-letnico francoske revolucije, po drugi strani pa vseeno ni arbitrarna, saj vlada skoraj splošni konsenz o tem, da izpričujejo Robespierrovi in Saint Justovi govori neznansko mobilizacijsko moč, čeprav kršijo formo argumentacije, zato nas bo v nadaljevanju zanimalo, ali lahko z Ducrotovo teorijo argumentacije pojasnimo jakobinsko diskurzivno strategijo, drugače rečeno, ali je teorija argumentacije v jeziku na ravni svojega preizkusnega kamna.

Naj čisto na kratko povzamemo, v čem vidimo novost in produktivnost Ducrotove teorije argumentacije v jeziku, torej argumentacije, ki ne temelji ne na dejstvih ne na logičnem izpeljevanju, temveč na prisilah, ki so imanentne naravnemu jeziku kot takemu. Predmet Ducrotove teorije so zveze dveh jezikovnih segmentov, ki sta med seboj povezana tako, da se prvi predstavlja kot argument, ki upravičuje drugega, ki se predstavlja kot sklep. Zveza med njima seveda ni arbitrarna, ampak mora zanjo nekaj jamčiti, funkcijo tega poroka pa ima po Ducrotovi teoriji »topos«. Če še enkrat ponovimo, je izvirnost Ducrotove teorije argumentacije v tem, da vidi v stavčni strukturi, natančneje v vedenju nekaterih morfemov (predvsem veznikov in nekaterih adverbov) prisile, ki determinirajo diskurzivno navezavo, in to neodvisno od informacij, ki naj bi jih izjave prinašale. Točka artikulacije argumentacijskega govora na jezik oziroma točka realizacije jezikovnih prisil pa so toposi.

Najbolj preprosto bi topose kot garant argumentacije opredelili kot množico *verovanj*, ki so predpostavljena kot *univerzalna* oz. skupna govorcem nekega jezika, še preden se realizirajo v kakšnem argumentacijskem dejanju. Univerzalnost ali rajši občost toposa pomeni, da mora govorec, brž ko uporabi neki topos za sklep, predpostaviti, da ta topos priznavata vsaj on in ogovorjenec. Zasebni topos bi bil potemtakem *contradictio in adjecto*. Druga lastnost toposa, ki izhaja iz prve, je, da mora biti *splošen*. Splošnost toposa pomeni, da velja za vse podobne diskurzivne situacije. Če govorec reče »Pravijo, da je film zanimiv« in s tem meri na sklep »Pojdimo v kino«, potem se ravna po toposu, ki zanimivost filma določa kot razlog za ogled firma za vse podobne primere, ne samo v tej konkretni situaciji. In tretja lastnost toposa je *gradualnost* oziroma stopnjevitost. To pomeni, da topos vzpostavi s pomočjo neke rastoče ali padajoče gradacije korelacijo med predikatom iz argumenta (denimo, zanimivost) in predikatom iz sklepa (ogled filma). Čim bolj je film zanimiv, tem močnejši razlog je za ogled filma.

Po našem mnenju je Ducrot povsem upravičeno opozoril na gradualnost toposa, ki ne dovoljuje, da bi na argumentacijske navezave aplicirali kriterije veritativne semantike, to je semantike, ki pomen stavka enači s pogoji za njegovo resničnost. Kot razmeroma neproblematično lastnost toposa pa je pustil univerzalnost oz. občost. Prav zaradi tega je bil morda premalo pozoren na četrto lastnost toposov, namreč to, da je topos *nezaveden*. Argumentacija je učinkovita, dokler se njeni udeleženci ne zavedajo načel, po katerih deluje. Brž ko bi namreč eksplicirali ta načela, na katerih temelji argumentacija, bi padli iz argumentacije. Tisto, kar je v vsaki argumentaciji nujno vnaprej predpostavljeno, pa je ravno občost. Brž ko govorec argumentira, predpostavlja, da so načela, ki se jih pri tem drži, skupna njemu in ogovorjencu, drugače rečeno, predpostavlja, da sta z ogovorjencem »na istem«. Tej predpostavki občosti se ne more odpovedati niti Robespierrova in Saint Justova argumentacija, čeprav v vseh drugih ozirih krši kriterije argumentacije.

Analiza strategije Saint Justovih in Robespierrovih govorov, v katerih se zavzemata, denimo, za usmrtitev Ludvika XVI. ali pa Robespierrov govor proti Dantonu, pokaže, da imajo — ne glede na to, da merijo na različne cilje — nekatere poteze vendarle skupne: najprej in predvsem to, da v samem argumentacijskem dejanju in z njegovimi imanentnimi sredstvi izničita možnost argumentiranja. Namesto da bi Robespierre in Saint Just postregla z dokazi o kra-

ljevi ali Dantonovi krivdi, kulpabilizirata sogovornika (skupščino, konvent), ki si drzne razpravljati o krivdi. Razpravljati o krivdi pomeni zanju dvomiti o njej, dvomiti pa pomeni obdolžiti branilce republike, francosko ljudstvo ipd. Za Saint Justa in Robespierra torej ni argumentiranje le odveč, ampak je že gola zahteva po utemeljitvi, denimo, kraljeve usmrtitve ali Dantonove obsodbe, nevarna, če ni že kar kontrarevolucionarna, ogroža domovino in je napad na svobodo.

Kakšna je torej jakobinska strategija argumentiranja, da ogovorjenca ne le prisili k molku, ampak še več, prisili ga, da sprejme, natančneje, da prepozna to argumentacijo za svojo? V ponazorilo navedimo nekaj sekvenc iz Robespierrovega govora, v katerem Robespierre obračuna z Dantonom. Tu do neke mere eksploatiramo Lefortovo analizo tega govora iz članka »Revolucionarni teror«.

Najprej je treba opozoriti na same okoliščine tega govora. Čeprav so že nekaj časa trajale čistke, v katerih so jakobinci obračunavali z žirondinci, hebertovci in besnimi, je aretacija Dantona, ki je veljal za utelešenje revolucijskega duha, delovala kot šok. Robespierre spregovori skupščini dan po aretaciji in najmanj, kar je skupščina pričakovala, je bilo, da bo navedel dokaze o Dantonovi krivdi in da bo tudi Danton smel odgovoriti na obtožbe, da je izdal domovino. Enjeu Robespierrovega govora pa je ravno v tem, da taka vprašanja zablokira.

Drugače rečeno, na bolj ali manj eksplicitno zahtevo skupščine, naj dokaže Dantonovo krivdo, Robespierre odgovori tako, da premesti predmet diskusije. Namesto da bi odgovoril na vprašanje skupščine, ji on postavi dve vprašanji: »Ali se sme kdo postaviti nad interese domovine?« in še bolj eksplicitno »Ali sme interes nekaterih častiželjnih licemerov prevladati nad interesom francoskega ljudstva?« In še drugo vprašanje: »Kdo so tisti, ki osebnim zvezam in morda strahu žrtvujejo interese domovine? ki si v trenutku, ko enakost slavi zmagoslavje, drznejo jo v tej dvorani zanikati?« V luči teh dveh vprašanj se pokaže, da je vprašanje Dantonove krivde že rešeno ne le za Robespierra, ampak tudi za samo skupščino.

Zadostuje, da Robespierre spomni skupščino, da ni hujšega zločina zoper domovino kakor da posameznik svojim partikularnim, egoističnim interesom podredi interese domovine, kakor da si lasti privilegije in s tem krši univerzalno načelo enakosti vseh državljanov. Dokaz, da je Danton zakrivil oba zločina, je samo ravnanje skupščine, njen dvom o Dantonovi krivdi. S tem da skupščina za-

hteva pojasnilo o Dantonovi aretaciji, dokazuje, da ima Danton v njenih očeh izjemno mesto, da je idol, dvignjen nad druge državljane. Robespierre namreč sploh ne razpravlja o Dantonovih objektivnih zaslugah ali zločinih, ampak skupščini vseskoz kaže podobo, ki jo ima ona o Dantonu. Na zatožni klopi ni Danton, ampak skupščina, ki s tem, da vidi v Dantonu rešitelja Francije, utelešenje Revolucije, krši načelo enakosti. Zato sploh ne gre za Dantonovo obsodbo — on je že obsojen — obsodila so ga njegova lastna dejanja in posredno ga je obsodila tudi skupščina, ker ga postavlja nad druge državljane — ampak za to, ali bo skupaj z Dantonom padla tudi skupščina, ali pa se bo, s tem, ko bo obsodila — ne Dantona, ampak kršitev revolucionarnih načel, kršitev, ki je tokrat utelešena v Dantonu — rešila.

Ključno vprašanje, ki se nam ob Robespierrovi argumentaciji postavi in ki je tako očitno, da ga zaradi te očitnosti kar spregledamo, je: Od kod govori Robespierre, da lahko prepoznava sovražnike francoskega ljudstva, še več, da lahko sumniči celo skupščino, ki vendarle uteleša voljo francoskega ljudstva. Ali še natančneje, kdo govori v Robespierrovem govoru? Kdo je subjekt izjavljanja te argumentacije, ki jo je skupščina prepoznala za svojo, saj vemo, da je bil Danton usmrčen? Pozicija, s katere se ta govor izreka, je ekskluzivistična. Robespierre ne izreka mnenja, enega izmed možnih mnenj, ki naj bi se z drugimi uskladilo v končen konsenz, ampak izreka resnico — Robespierre, denimo, reče: »Državljani, zdaj je treba povedati resnico« — edino možno, obče veljavno resnico, glede na katero so vsi drugi govori partikularistični, egoistični in kot taki kontrarevolucionarni. Jasno je torej, da Robespierre ne govori v svojem lastnem imenu. Na to opozarja že dejstvo, da skoraj nikdar ne uporablja zaimka za prvo osebo. Ne govori niti kot jakobinec, kot glasnik ene izmed frakcij, ki se bori za oblast oziroma ki je v boju za oblast že zmagala. Torej ne govori kot gospodar. Odkar se je z revolucijo vzpostavilo ljudstvo kot edini suveren in oblastnik, pomeni uzurpirati njegovo mesto, mesto gospodarja, zagrešiti enega najhujših zločinov. Robespierre zato skrbno pazi, da se kot govorec iz svojega govora izbriše.

Past, v katero je ujet Robespierre, je v tem, da se mora v njegovem govoru manifestirati volja ljudstva, ne da bi si jo na kakršenkoli način podredil. Robespierre se lahko izogne nevarnosti, da tudi njega ne obtožijo zlorabe oblasti, samo, če je volja ljudstva popolnoma transparentna, očitna vsem, celo tistim, ki rovarijo proti

ljudstvu. Drugače rečeno, predpostavka Robespierrovega govora je, da bi lahko namesto njega kdorkoli govoril, ki bi imel pred očmi samo koristi domovine in ki bi zatrl svoje egoistične strasti. Njegov govor je govor anonimnega subjekta izjavljanja.

Z drugimi besedami, Robespierre si lahko podredi naslovljenca svojega govora le tako, da se polasti gospodarjevega mesta, a tako, da to prikrije. Tudi kadar se eksplicitno postavi na gospodarjevo mesto, denimo, ko reče: »Pravim, kdor se zdaj iz strahu trese, je kriv«, ravna tako, kakor da teh besed ne izreka on, ampak ljudstvo. Njegov glas je samo orodje ljudstva kot pravega gospodarja, on sam, kot posameznik, pa je tako kot vsi drugi podvržen sumničenju o zlorabi oblasti. To se pravi, njegov govor artikulira gospodarjevo mesto kot prazno mesto, on pa se predstavi samo kot varuh tega mesta, ki skrbi za to, da se ga kdo ne polasti, davek, ki ga plača za to, pa je, da se kot subjekt izniči, se instrumentalizira. V Robespierrovem govoru odmeva volja vsepričujočega gospodarja, ki pa ga vendarle ni mogoče institucionalizirati, saj ga vsako fiksiranje, vsaka utelesitev izdaja. Njegova identiteta je popolnoma negativna, lahko se vzpostavlja samo prek diferenciacije, razmejevanja od izvržkov, izdajalcev, sovražnikov.

Kaj se lahko Ducrotova teorija argumentacije nauči iz jakobinske argumentacijske strategije? Morda samo to, da bolj eksplicira tisto, kar je na neki način v njej že navzoče. Če pravi Ducrotova teorija, da topose vsaka argumentacija predpostavlja kot univerzalne, obče veljavne in splošne, potem bi bilo treba dodati samo še, da jih kot take konstituira šele argumentacija. Univerzalnost toposa ni že vnaprej dana, ampak si jo kot tako konstruira argumentacijski govor, in to iz neke ekskluzivistične pozicije. Preprosto rečeno, poanta argumentacije je, da svoje ekskluzivistično stališče vsili kot obče, a ne obče v tem pomenu, da je sprejemljivo za vse, temveč v tem pomenu, da so ga vsi že sprejeli, saj če ga ne bi sprejeli, argumentacija sploh ne bi bila mogoča. Prav zato je *conditio sine qua non* argumentacije, da zabriše to vselej partikularno pozicijo, od koder se izreka. Ta teroristična poteza, ki pride tako očitno na dan v jakobinski argumentaciji, je navzoča v vsaki argumentaciji. Če lahko jakobinski prvaki eksploatirajo argumentacijo, potem zato, ker ji je terorizem imanenten. Kolikor se argumentacija utemeljuje na univerzalnosti, natančneje, na vnaprej predpostavljeni univerzalnosti, prisega na razsvetljensko tradicijo, a tisto, kar je v tej tradiciji potlačeno, je, da se ta predpostavljena občost kon-

stituira za nazaj iz ekskluzivistične pozicije. Cena za to pa je brisanje tega mesta izjavljanja in instrumentaliziranje subjekta, ki izreka argumentacijski govor, subjekt se mora spremeniti v orodje volje Drugega (Revolucije, francoskega naroda, Zgodovine itn.).

•

Jakobinski politični diskurz nam nastopa predvsem kot zgled za uspešno, učinkovito argumentacijo, torej za argumentacijo, v kateri se eni strani posreči uveljaviti svojo vizijo univerzalnosti, hegemonizirati politični oziroma diskurzivni univerzum. Cena za to hegemonzacijo je, kot smo že rekli, instrumentalizacija subjekta izjavljanja na eni strani, na drugi pa histerizacija sogovornika, njegova kulpabilizacija zaradi egoističnih, skritih želja. Subjekt jakobinske argumentacije se svoji razdelitvi, svoji poziciji želečega subjekta ogne tako, da jo preloži na sogovornika, nasprotnika in hkrati tako, da se preda Drugemu, Revoluciji, da se spremeni v njegovo prostovoljno orodje.

Že na ravni jakobinske argumentacije je razvidno, da je ni mogoče pojasniti zgolj iz simetričnega, recipročnega razmerja med seboj pripoznavajočih se subjektov. Drugi, na katerega se obrača jakobinec, ni zgolj drugi subjekt, v tem primeru nasprotnik, opredeljen kot histerik, želeči subjekt, ki se noče odpovedati svojim egoističnim interesom, ampak tudi Drugi, v imenu katerega jakobinec deluje, ki se mu slepo podredi in zgolj izvršuje njegovo voljo. Vendar pa jakobinska argumentacija še ne prebije univerzalističnega, na pripoznanje oprtega modela, in to prav v tisti meri, v kateri drugemu, nasprotniku, vendar priznava, da bi bil zmožen doumeti upravičenost in veljavnost njegovih argumentov, če mu tega ne bi prikrivali partikularistični, sebični interesi.

Dokler je referenčni okvir argumentacije univerzalna umnost, je možnost nesporazuma, nerazumevanja, neuvidenja teže argumentov v nekem radikalnem smislu izključena. Do pravega nerazumevanja, nesporazuma ne more priti, saj je mogoče vse morebitne nesporazume, neuspehe argumentacije reducirati zgolj na spopad različnih strategij, soočenje nosilcev različnih partikularističnih, sebičnih interesov, ki pa so kot taki »izračunljivi«, presojni in ne prebijejo okvira univerzalnosti.

Kolikor jakobinska argumentacija vendarle ostaja zavezana univerzalističnemu modelu argumentacije, še ni zmožna izreči vse resnice o vlogi Drugega v argumentaciji. Status Drugega se po-

kaže v pravi luči šele ob zlomu, neuspehu argumentacije, do katerega pride, denimo, v izjemno zaostrenih družbenopolitičnih situacijah. Za take situacije (denimo v Jugoslaviji danes) je sploh značilno, da vsaka stran kliče k razumu in hkrati v obupu vije roke zaradi besnenja iracionalnih strasti in premalo razuma na drugi strani. Tako argumentacijsko situacijo bi morda še najbolje opisali kot vztrajanje v stanju mučnega status quo, ko se nobeni strani ne posreči doseči hegemonije.

Kako naj torej argumentacijska teorija razume aktualen jugoslovanski zgled, ki bi mu z ne majhnimi zadržki lahko rekli spopad »formalno-demokratičnega« na eni strani in na nacionalizem cepljenega »novostalinskega« diskurza na drugi? Oba izključujoča se modela političnega diskurza resda še merita na univerzalnost, a s to razliko, da se na neki način zavedata, da konsenz ni več mogoč, skratka, da je nemožnost konsenza že od začetka vanju vpisana. Vsaka stran že »računa« na to, da je druga ne bo razumela. A to nerazumevanje ima neko povsem specifično obliko. Ne gre za to, da druga druge zares ne bi razumeli, prav narobe, na tihem vesta, da se še preveč dobro razumeta. Ne le da vsaka stran razume drugo stran, ampak ve (pokaže) tudi to, kako jo bo druga stran (narobe) razumela. Kako je torej mogoče, da to naravnost preveliko razumevanje pripelje do nemožnosti komunikacije, razkroja diskurzivnega prostora?

Obstajata dva načina, kako sama argumentacija pojasnjuje svoj neuspeh. Prvi način ali, rajši, prvi odgovor se giblje na ravni pripoznavanja in univerzalnosti. Drugi ne le, da je zmožen razumeti moje argumente, marveč jih še predobro razume, samo pretvarja se, da jih ne razume. Pretvarja pa se zato, ker je tako rekoč zainteresiran za neuspeh argumentacije, ker lahko samo na ta način uresniči svoje zahrbtne, zlobne naklepe. Drugi nastopa torej kot subjekt, nosilec nekakšnih skritih, celo zahrbtnih naklepov, ki z neuspehom argumentacije prikrije tisto, za kar mu v resnici gre. Argumentacija je potemtakem zgolj orodje, nekakšna dimna zavesa, slepilo, kako nas drugi hoče preslepiti glede svojih pravih namenov.

Ob tem se nam pri priči vsili tole vprašanje: zakaj je za tako argumentacijo možnost nerazumevanja nesprejemljiva, celo nepojmljiva? Zakaj ne morem dopustiti, da drugi v resnici ne razume mojega govora? Odgovor moramo poiskati v sami konstituciji subjekta. Subjekt se v argumentaciji oziroma na ravni govora kon-

stituira na podlagi nekega kratkega stika: subjekt, za katerega gre tu, je subjekt smisla in kot subjekt smisla se lahko konstituira le v razmerju do drugega subjekta kot sprejemnika, naslovnika njegovega govora, ki smisel tega, kar pove, razume. Brž ko smo v diskurzu, se problem prepoznavanja (reconnaissance), pravi J. A. Miller, kaže kot problem pri(po)znanja smisla (reconnait-sens). Drugi je subjekt le, kolikor je subjekt prepoznave smisla (sujet du reconnaît-sens). Zanikati drugemu zmožnost prepoznanja, razumevanja smisla mojega govora, pomeni ne le, da njemu odrečem status subjekta, ampak hkrati, da ta status odrečem tudi sebi, saj sem subjekt le za drugi subjekt. Toda z zanikanjem pripoznanja ne odrečem le drugemu statusa subjekta, in prek njega seveda tudi sebi, ampak izničim tudi tistega Drugega, univerzalno umnost, ki je podlaga same argumentacije, Drugega kot kraj, na katerem se drugi in jaz sploh lahko srečava in vzpostaviva kot subjekta.

A ta odgovor še ni zadovoljiv, saj ne more pojasniti, zakaj ne pride do razrešitve te brezizhodne argumentacijske situacije, zakaj udeleženci kot uročeni vztrajajo v njej. Zdi se, kakor da si obe strani na vso moč prizadevata — seveda ne zavestno, nezavedno pa prav gotovo — da argumentacija ne bi uspela, da ne bi prišlo do konsenza, ki ga postavlja Habermas za telos racionalno utemeljene argumentacije. Nekoliko karikirano bi lahko rekli, da je telos take argumentacije, prav narobe, v tem, da ustvari vse potrebne pogoje za svoj neuspeh. Pri tem je treba opozoriti, da do neuspeha ne pride zato, ker bi bil položaj, v katerega so vpeti udeleženci argumentacije, zanje preveč zapleten, nejasen, ampak — narobe — zato, ker jim je še preveč jasen in razviden. Tu je vse tako rekoč že vnaprej jasno. Vsaka beseda, vsako dejanje je samo nov dokaz za to, da imam prav. Tako vsaka stran že vnaprej ve, da so njeni argumenti za drugo stran nesprejemljivi, ve, da jo bo narobe razumela. Od tod je mogoče razumeti tudi zagrizeno vztrajanje vsake strani pri svojem, popolno nepripravljenost, da popusti drugemu. Kako razumeti to paradoksno željo po neuspehu?

Odgovor na to vprašanje daje že sama argumentacija. Natančneje, odgovor je treba iskati v tistem presežnem užitku, ki se proizvede s samo uprizoritvijo neuspeha argumentacije. Vsi ponesrečeni poskusi doseči konsenz so novi in novi »dokazi« za to, da z Drugim nimamo nič skupnega, da med nami ni skupne mere, nobenega skupnega medija, v katerem bi se lahko srečali. Spora-

zuma ni mogoče doseči preprosto zato, ker nas Drugi dejansko ne razume, ne razume pa nas zato, ker je tudi v resnici drugačen. V radikalnem neuspehu argumentacije trči želja po univerzalnem pripoznanju, ki animira vsako argumentacijo, na neko neprekoračljivo mejo. Pokaže se, da je nekaj v Drugem, kar je nepodobno, neuniverzalno, skratka, kar je ireduktibilno partikularno in kot tako glede na označevalec — ki stremi vedno k izničenju partikularnosti — ekstimno. Funkcijo tega absolutnega partikularnega v Drugem, kakor pravi J. A. Miler, ima specifični način, kako Drugi uživa. Drugi je drugačen zato, ker na drug, drugačen način uživa. In ta drugačen način uživanja je nekaj, česar ne moremo tolerirati, kar nam je neznosno, kar sovražimo. V tem je treba tudi iskati korenine sodobnega rasizma, ki ga na neki način spodbudi prav univerzalistični znanstveni diskurz.

Rasizem je spontani odgovor na zadrego subjekta znanosti — čistega, denaturiranega, od užitka ločenega univerzalnega subjekta cogita — ko trči na realno v Drugem, na ireduktibilno nepodobnost, ki je ni mogoče pojasniti z ekonomskimi, političnimi, kulturnimi ali socialnimi razlikami. In tisto, kar je za subjekt najbolj specifično, idiosinkratično, je ravno njegov odnos do užitka. Znanstveni diskurz, ki briše vse subjektivne razlike, vse partikularnosti in ki teži k vedno večji uniformnosti, ne ve ničesar o užitku. Pred nastopom znanosti so subjekt o užitku poučili tradicionalni moralno-religiozni diskurzi, sedimenti ljudske »modrosti«, ki so uravnavali njegov odnos do Drugega, diskurzi, ki jih je znanost na svojem zmagovitem pohodu ravno razkrojila, tako kot je razkrojila tudi tradicionalne nacionalnoverske skupnosti, ki so subjektu prej podeljevale identiteto. Zato ne preseneča, da se sodobni subjekt, subjekt znanosti, zbegan vpričo užitka, ponovno zateka k tradicionalnim preskriptivnim diskurzom. Tako je Lacan že v sedemdesetih letih napovedal, da bodo desegregativni učinki znanosti porodili vznik še hujših segregacij, oprtih na oživljene tradicionalne diskurze. Tu bi kazalo omeniti še aktualne dogodke v realsocialističnih deželah, kjer je do razbohotenja religioznih in nacional(istič)nih diskurzov, podgrajenih s sumljivo srednjeveško mitološko zgodovino, pripeljal ravno tako univerzalistični, abstraktni diskurz boljševiške ideologije.

Proti rasizmu je egalitaristični znanstveni diskurz popolnoma neučinkovit, saj zanj rase sploh ne obstajajo. Znanost ne ve ničesar o rasah, ker jih ne more nikjer odkriti, tudi v genih ne.

Spontana ideologija znanosti je univerzalni humanizem, za katerega smo vsi bratje v znanosti, kakor pravi Miller. Vendar ni težava v tem, da se prepoznamo v Drugem kot subjekt znanosti, pač pa v tem, da se v njem ne moremo prepoznati kot »subjekt užitka«, preprosto zato ne, ker je užitek tisto absolutno partikularno, česar ni mogoče univerzalizirati, kar deluje v univerzalnem diskurzu znanosti kot tujek, kot parazit, ki ga ne more »prebaviti«.

Odkod torej govori in v čem se utemeljuje rasizem, če znanost ne more odkriti ras? Rase niso zapisane v genih, ampak v diskurzu, so diskurzivni učinki, natančneje učinki premestitev subjektovega odnosa do užitka. Ne gre za to, da bi nam bilo neznosno, kako Drugi govori, se vede, se oblači. Ti načini vedenja Drugega nam postanejo neznosni v hipu, ko v njih vidimo manifestacije drugega užitka, ki je z našim neprimerljiv, nezdružljiv. Skratka, neznosni so nam kot manifestacije užitka, ki ga — kot pravi Lacan v *Encore* — ne bi bilo treba, ki ga ne bi smelo biti. A tudi če ga ne bi bilo treba, tudi če je za nas nesprejemljiv, nemogoč, to še ne pomeni, da ne povzroča diskurzivnih učinkov, kot je, denimo, razvidno iz podobe Drugega, ki se konstruira v 'medijski vojni'.

Drugega smo zmožni prenašati, celo ljubiti, dokler je daleč, njegova bližina pa nam je neznosna. Takrat ga imamo dobesedno »v želodcu«. Tisto, kar nas kot rasiste moti, ni toliko to, da se hrupno zabava, temveč to, da pretirano, čezmerno uživa (v denarju, delu, lenobi). Tisto, kar je za nas nesprejemljivo, je prav ta nespodobna čezmernost njegovega užitka. Kot rasiste nas muči predvsem vprašanje, kako pride Drugi do presežnega užitka, to se pravi, do užitka, ki mu tako rekoč ne pripada, ki ga torej krade nam. Za rasizem so naravnost značilni paradoksni, absurdni in protislovni očitki Drugemu: hkrati mu očitamo, da je delomrznež, lenuh in tisti, ki krade delo nam, ali pa, da izkorišča sadove tujega dela in hkrati, da sam preveč dela, da preveč uživa v delu. V rasističnih očitkih se ponavljata predvsem dva toposa: da nam Drugi ne sme priti preblizu (nič nimam proti Drugemu, samo naj ne hodi k nam) in da naj nam vrne tisto, kar pripada nam (nič nočemo od Drugega, ampak samo tisto, kar je nam ukradel).

A naj so rasistični očitki in predsodki še tako absurdni in protislovni, na ravni diskurza, ki stremi k univerzalnosti, ni učinkovitega sredstva proti njim. Znanstveni diskurz jim ne more do živega, ker je slep za korenine rasizma, ki so, kot pravi Miller, v sovraštvu do lastnega užitka, kajti ta Drugi, ki mu imputiram

čezmerni užitek, je v meni. Problema rasizma ni mogoče razrešiti zato, ker je sovraštvo, naperjeno proti drugemu užitku Drugega paradoksno. Po eni strani Drugemu odrekamo užitek, od Drugega zahtevamo, naj nam bo podoben — zahtevamo, da se asimilira, da se odpove svoji govorici, veri, jeziku, načinu oblačenja, z eno besedo, zahtevamo, da se odpove svojemu drugačnemu užitku. Na drugi strani pa mu — v fantazmi — imputiramo čezmerni užitek. Drugemu tako hkrati odrekamo in imputiramo užitek ali, natančneje, imputiramo mu užitek prav zato, ker mu ga na neki drugi ravni odrekamo. To, kar je zavrnjeno, kar je zame kot rasista neznosno je, da Drugi ne bi užival v meni, da jaz ne bi bil objekt užitka Drugega. Tisto, kar rasist — v nasprotju z jakobincem — noče žrtvovati užitku Drugega, je prav njegova »rasna identiteta«, neulovljiva, na noben označevalec pripeta razlika, skratka čista razlika. Resnica rasista je želeči subjekt, ki je pripravljen žrtvovati vse, samo tega ne, samo razlike ne, ki ga vzpostavlja za subjekta.

Rasizem je svojevrsten odgovor na univerzalni znanstveni diskurz, natančneje, je upor proti devalorizaciji subjekta, ki jo ta diskurz prinaša. Sovraštvo do užitka Drugega, do tistega, kar podeljuje Drugemu konsistenco, kar ga naredi za nekaj ireduktibilno enkratnega, brez ekvivalenta v drugih, brez primere, je način, kako se želeči subjekt upira univerzalnosti, uniformnosti, občeveljavnosti subjekta znanosti. Tisto ireduktibilno partikularno, kar mu podeljuje status enkratnega, neprimerljivega, nezamenljivega, vidi v objektu *a*, skritem v Drugem. Ekvivalent subjektovemu razcepu je v rasistovem primeru tisti presežni užitek, ki si ga je Drugi neupravičeno prilastil.

V primerjavi z znastvenim diskurzom, ki je v nekem radikalnem smislu nedojemljiv za rasizem — ni se zmožen bojevati proti njemu, ker tudi ne vidi, v čem je problem rasizma, da je namreč rasizem specifičen odgovor na subjektovo zagato, ko se sooči z užitkom — ima argumentacija vsaj to prednost, da problem zazna — čeprav ga tudi sama ne more rešiti — in to prav s tem, da uprizori lastni neuspeh, popolno razdelitev diskurzivnega prostora. V zlomu argumentacije se užitek, ki je sicer govorečemu kot takemu prepovedan, kot pravi Lacan, izreka med vrsticami kot presežno uživanje, ki ga proizvede sam ta zlom, neuspeh.

Jelica Šumič-Riha

TEROR DEMOKRATIČNE REVOLUCIJE

Razdvojitev pomena revolucijskega procesa

Misliti francosko revolucijo, **zahtevo, s katero Furet že v naslovu** svoje knjige opredeli njeno temeljno nalogo, razlaga Lefort takole: zahteva resda postavlja v ospredje »konceptualno zgodovino« revolucijskega dogodka, strogo pojmovno konstrukcijo objekta, toda njen resnični pomen in pravi domet je v tem, da postavlja konceptualizacijo, na katero meri, »pod zastavo političnega« (Lefort 1989, 116). »Furet si pravzaprav prizadeva znova odpreti zgodovini neko pot, od katere se je povsem odvrnila, pot, ki jo veže na politično refleksijo« (184), zapiše Lefort, svojo trditev pa podkrepi s Furetovo izjavo, da je »prva naloga revolucijskega zgodovinopisja ta, da vnovič odkrije analizo političnega kot takega« (Furet 1989, 42).

Na tak način vzpostavlja Lefort ekvivalenco med »misliti revolucijo« in »misliti politično« (le politique) — zgodovina francoske revolucije je konceptualna takrat, ko je zastavljena in dojeta kot analiza političnega — ta ekvivalenca pa postavlja hkrati dvoje. Prvič, da je francoska revolucija po svoji naravi političen dogodek, da je osrednji predmet teoretske refleksije revolucijskega dogodka fenomen političnega, in drugič, da je sama teoretska refleksija na neki način bistveno zavezana polju političnega. Lefortovo razmišljanje, kako razumeti zahtevo misliti francosko revolucijo, združuje tako dve nasprotujoči si interpretativni stališči. Stališče, da razlike in nasprotja med načini zgodovinskega spoznavanja ne izvirajo iz narave predmeta, ampak iz različnih pojmovanj odnosa do predmeta: »bodisi da se spoznanje v njem ne prepozna, bodisi da ve, kaj dolguje svojim operacijam in preskuša na samem sebi njegovo odpornost« (Lefort 1989, 184). In stališče, da je treba pogoj za možnost konceptualizacije izpeljevati ravno iz predmeta: v primeru francoske revolucije je to polje političnega.

Prav v tem vsaj na prvi pogled protislovnem stališču je po našem mnenju novost, ki jo vnese Lefort v celotno furetovsko problematiko mišljenja revolucije, novost, s katero odpre epistemološko samoumevnost zahteve po »konceptualni zgodovini« za probleme moderne refleksije političnega. Lefortova političnofilozofsko intervencija v revolucijsko zgodovinopisje naredi dvoje: po eni strani interpretira konceptualno zgodovino »pod zastavo političnega« kot filozofsko zgodovino (cf. 186), po drugi pa razlaga konceptualizacijo, moč znanstvene abstrakcije na način, ki je v nasprotju z bolj ali manj uhojenim filozofskim razumevanjem »zapopadenja« realnosti. Za filozofijo je namreč misel moč, ki negira sleherno partikularno vsebino, čista forma, ki ni kot taka navezana na nikakršno vsebinsko opredelitev, Lefort pa, kot smo videli, pomen teoretske abstrakcije neposredno povezuje z nečem vsebinskim, s poljem političnega. Čista forma misli je zanj že kot taka neposredno vsebinsko opredeljena: zgodovina francoske revolucije ni konceptualna zaradi strogosti svoje metode in čistosti svojih konceptov, ampak zaradi svojega predmeta. Zgodovinar zares *misli* revolucijo takrat, ko doseže polje političnega, ko svojo obravnavo razvija kot analizo političnega, ne pa zaradi uporabe tako ali drugače formaliziranega postopka.[1]

Lefortovo stališče omogoča, da bolje razumemo strategijo in političnofilozofsko razsežnost Furetove argumentacije. Osrednji predmet Furetove kritike je to, kar je ne glede na vse razlike v revolucijski historiografiji po njegovem mnenju njena skupna podlaga: da je namreč v dvojnem pomenu »identifikacijska zgodovina«. Je zgodovina, ki vselej vzpostavlja kontinuiteto in istovetnost med seboj in svojim objektom — ne glede na to ali revolucijo sprejema ali zavrača — in se umešča v notranjost diskurza o revoluciji, ki so ga razvili njeni akterji in dediči sami. In drugič, je zgodovina,

[1] Lefortovo neposredno povezovanje filozofske zgodovine in političnega implicira, da je mišljenje ravno kot čisto mišljenje, kot, marksistično rečeno, »zgolj teorija«, ki ne posega v politične boje — že politično. To implikacijo lahko primerjamo z zastavitvijo, ki sta jo razvila derridajevca Jean-Luc Nancy in Phillipe Lacoue-Labarthe v svojem načrtu filozofskega raziskovanja bistva političnega. Oba avtorja zavračata po eni strani neposredno politizacijo svojega raziskovanja, zahtevo, naj teoretski diskurz zagovarja ali kritizira neko specifično politično stališče. Na drugi strani pa trdita, da distanca filozofskega raziskovanja do politike ni izstop iz politike, korak v (etično, estetsko, religiozno) apolitičnost, ampak ostaja neke vrste politična gesta, nekaj, »kar se je pred kratkim imenovalo ‚angažma'« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 19).

kje nimamo opraviti le z običajnimi predpostavkami znanstvenega spoznanja, s tako ali drugače zainteresiranim izborom problemov, z raziskovalnimi preferencami, utemeljenimi v sedanjosti itn., ampak mora zgodovinar izreči najprej svoje izjavljalno mesto, pokazati svoje politično — rojalistično, liberalno, jakobinsko, anarhistično itn. — identifikacijsko znamenje. To vladajočo »zgodovine istovetnosti« je treba po Furetu nadomestiti s »tujim pogledom« na francosko revolucijo, z »ohladitvijo« raziskovalnega predmeta (Furet 1989, 22/3). Distanca do objekta pomeni seveda tudi, da zgodovinar ne pristaja več na samorazumevanje in notranje doživljanje akterjev revolucijo, ampak uporablja namesto tega staro vodilo, ki je »hkrati buržoazno in marksistično« (36), da ljudje sicer delajo zgodovino, a zgodovine, ki jo delajo, ne poznajo.

Temeljni zastavek tega Furetovega postopka je, da se zgodovinar revolucije s tem, ko se ne identificira več s svojim objektom, sooči z njim samim, z njegovo resnično razsežnostjo. Zgodovina istovetnosti je »komemoracijska zgodovina«, pokop samega revolucijskega dogodka, zgodovinarjeva radikalna distanca do francoske revolucije, njegovo politično dezinvestiranje predmeta pa pride jedru revolucijskega dogodka, njegovi *politični naravi* bliže kakor identifikacija. Res se sicer včasih zdi, da gre Furetu pri »ohladitvi« predmeta za nekakšen »objektiven« znanstveni postopek, za klasično zahtevo, da mora znanost preiti od površinskega, imaginarnega samorazumevanja zgodovinskih akterjev k temu, kaj so ti akterji »v resnici« naredili. Vendar pa spremlja zahtevo po distanci do objekta tudi naslednje opozorilo: »Zgodovina nasploh je prenehala biti tista vednost, v kateri ‚dejstva' dozdevno sama govorijo, da so le bila ugotovljena po pravilih. Povedati mora problem, ki ga skuša analizirati, podatke, ki jih uporablja, hipoteze, ki jih obdeluje, in sklepe, do katerih pride« (25). To opozorilo pa približuje zgodovinsko spoznavanje temu, čemu pravi Lefort samoprepoznanje spoznanja v predmetu (cf. Lefort 1989, 184). Furetovo mnenje, naj se tudi v historiografiji revolucije uveljavi to, kar je zgodovinarjev primum movens — »intelektualna radovednost in dezinteresirana dejavnost spoznanja preteklosti« (Furet 1989, 23) — pa dopolnjuje stališče, da »ohladitve« objekta ne smemo razumeti kot korak h vzpostavitvi »zgodovinske objektivnosti« (23).

Vse prej kot pozitivistično predstavo o »objektivnosti« spoznanja vsebuje Furetova zastavitev tale sklep: če ravno distanciranje od revolucijskega dogodka pelje k njegovemu »realnemu« pomenu,

če se zgodovinarju revolucije ravno zaradi njegove zunanjosti do objekta odpre pot v njeno notranjo, politično in ideološko naravo, potem zato, ker je že sam objekt v sebi zaznamovan z neko notranjo razliko, nekaj drugega od samega sebe, ker je v revolucijskem dogodku že nekaj več od revolucijskega dogodka samega, ker v demokratični revoluciji vseskozi deluje neki »presežek revolucije« (Lefort, 1989, 200). Drugače rečeno, to kar velja v Furetovi analizi poudariti, to, kar je v njej na ravni temeljne zastavitve po našem mnenju teoretsko najbolj plodno — čeprav ne tudi eksplicitno konceptualizirano — je, če uporabimo izvrstno formulacijo Leforta, »ideja o razdvojitvi pomena revolucionarnega procesa« (194).

Ideja, ki pri Furetu, če ponovimo, ni tudi že z vso potrebno strogostjo razvita. Njegova analiza francoske revolucije vseskozi ločuje dve njeni razsežnosti: na eni strani gre za revolucijo-proces, skupek objektivnih historičnih vzrokov in posledic, na drugi za revolucijo-modalnost, skupek doživetih dogodkov in specifični način zgodovinske spremembe; na eni strani je to, kar je nedvomno univerzalni domet revolucijskega dogodka, družbena in zgodovinska invencija novega načina akcije in komunikacije med ljudmi — »Francija je tista dežela, ki z revolucijo izumila demokratično kulturo in ki je svetu razodela eno izmed temeljnih zavesti o zgodovinski akciji« (Furet 1989, 38) — na drugi zgodovinska pojavna oblika »demokratične kulture«, revolucionarna ideologija jakobinstva; na eni strani demokratska invencija, ki je po svoji naravi simbolna mutacija, na drugi logika imaginarnega, utelešena v revolucionarni zavesti in praksi jakobincev. Namen te analitične podvojitve revolucije je jasen: v kontinuiteti »dolgega trajanja« izločiti kot poseben objekt analize samo revolucijsko dejstvo, splet heterogenih dogodkov, ki so bili doživeti kot francoska revolucija. Manj jasen pa je Furetov odgovor na vprašanje, ki po pomembnosti ne zaostaja za analizo revolucijske dinamike — na vprašanje, kakšen tip razmerja povezuje med seboj revolucijo-proces in revolucijo-modalnost.[2] Podvojenost objekta »francoska revolucija« je mogoče na podlagi njegove analize razumeti na dva načina. Bodisi kot dvojnost bistva in pojava, globalne strukture in njene površinske reprezentacije — pri

[2] Jasno je namreč, da ni že sama podvoljitev tisto, kar omogoča, da dojamemo ireduktibilno specifičnost revolucionarnega preloma — navsezadnje nam sama Furetova analiza pove, da revolucijski dogodek v, denimo, marksistični historigrafiji ni šel v izgubo zato, ker bi bil enostavno spregledan, ampak zato, ker je bil podrejen logiki zgodovinske nujnosti, ker je bil dojet kot bolj ali manj nujen izvrševalec nekega preloma med

čemer ostaja nerešeno vprašanje, kako ohraniti avtonomni status obeh momentov. Prav tako pa je mogoče poudariti tudi heterogenost in ireduktibilnost objektov revolucija-proces in revolucija-modalnost — v tem primeru pa je treba razviti »plodno idejo« (Lefort) o notranji razcepljenosti revolucijskega procesa.

Pri Furetu je ta ideja najbolj jasna pri formulaciji sklepa, h kateremu pa pripelje njegova zahteva, da je treba prekiniti s (prevladujočo) tradicijo »doživete« zgodovine, da mora zgodovinar, če hoče zares misliti revolucijo, najprej opustiti predstavo o revoluciji, ki so jo skovali njeni akterji, predstavo o revoluciji kot absolutnem prelomu s preteklostjo in izviru nove zgodovinske dobe. »Z drugimi besedami, sleherna konceptualizacija revolucijske zgodovine se začenja s kritiko ideje revolucije, kakršno so doživljali akterji, prenašali pa njihovi dediči: to se pravi, kot radikalno spremembo in kot začetek novega časa« (26).

Ko preverja Tocquevillov dvom, ali ni bil revolucijski diskurz radikalne spremembe v resnici »zgolj iluzija spremembe« (30), ali ni predstava akterjev o novem začetku zgolj fantazmagorični umislek, ki je v popolnem nasprotju z realnim dogajanjem, pride Furet do presenetljivega zaključka. Tocquevillovi ugotovitvi, da obstaja prelom sicer res v zavesti, medtem ko gre na ravni dejstev za kontinuiteto, dodaja še nekaj: da je namreč to, kar se skriva za iluzijo o radikalni novosti revolucije — francoska revolucija kot nekaj radikalno novega. Drugače rečeno, za Furetovo analizo je predstava revolucionarjev, da je revolucijski dogodek zgodovinski novum, zmotna zato, ker je francoska revolucija *v resnici* nekaj radikalno novega. Seveda je francoska revolucija globoko vpeta v socialne, ekonomske, kulturne itn. razmere razkroja absolutistične monarhije, toda revolucijski pojav je vnesel v poprejšnje razmere nekaj radikalno novega, ustvaril je nekaj, kar ne sodi v inventar teh razmer in tako prekinil kontinuiteto zgodovinskega dogajanja. Kritika ideologije o radikalnem prelomu je sicer nujna, vendar pa je v konceptu revolucije hkrati nekaj, »kar ustreza njegovemu zgodovinskemu ‚dožistarim družbenim redom in kalmi novega, ki je »na sebi« že obstajalo v absolutistični monarhiji in priganjalo k svojemu udejanjanju. Drugače rečeno, eden izmed sklepov ki izhajajo iz Furetove kritike revolucijskega zgodovinopisja, je, da odloča o možnosti za samostojno analizo revolucionarnega dogodka način, kako je dojeta povezava revolucije-procesa in revolucije-modalnosti, ne pa njuna razločitev sama.

vetju' in se ne ravna po logični sekvenci učinkov in vzrokov: gre za to, da na zgodovinskem prizorišču nastopi praktična in ideološka oblika družbene akcije, ki ni vpisana v nič, kar se je zgodilo prej; zaradi določenega tipa politične krize je mogoča, ni pa nujna ... Potemtakem je v francoski revoluciji nov tip zgodovinske prakse in zavesti, ki sta zvezani z vrsto razmer, vendar ju te ne opredeljujejo« (37/8).

Furetova argumentacija izreče problem, da je pomen revolucijskega procesa sam v sebi razcepljen tako, da postavi, da se revolucija ne ujema s predstavo o zgodovinskem novumu, ki jo ima o sebi, in da hkrati trdi, da je v resnici prav nekaj radikalno novega, da uvede nov zgodovinski sistem akcije in reprezentacije. Ker je revolucija *notranje* razdvojena, novost, ki jo vpeljuje revolucijski dogodek, ni v enostavnem prelomu s preteklostjo in pojaviti nove zgodovinske vsebine. Novost je v tem, da je uveden prelom v zgodovinsko vsebino samo, drugače rečeno, da je ta vsebina po svojemu bistvu vselej že nekaj drugega od samega sebe. Tisto, »kar je francoski revoluciji najbolj radikalno novo in najbolj skrivnostno« (38), bi lahko zato opredelili takole: status zgodovinskega dogodka ima odslej le tisti tip zgodovinske prakse in zavesti, ki je zaznamovan z nekim notranjim prelomom, z nekim neukinljivim mankom oziroma presežkom. Dogodek je zgodovinski, kolikor je njegovo najbolj notranje jedro nekaj, kar cepi njegovo istovetnost, kolikor je v njem konstitutivno nekaj več od njega samega.

Konceptualizirati revolucijski dogodek pomeni za Fureta, kakor smo že dejali, analizirati temeljno razsežnost revolucije, njeno politično naravo. To vnovično odkritje »analize političnega kot takega« (42) ni enostavno obravnava revolucije z vidika političnega sistema in njegovih zakonitosti, ampak analiza političnega v tistem specifičnem smislu, v katerem ga je vzpostavila in definirala šele revolucija sama. Ne gre za analizo politike kot posebnega področja, posebne instance ali ravni družbene dejanskosti, ki ima svoje specifične zakonitosti, mehanizme delovanja, institucionalne oblike itn., ampak za refleksijo »edine novosti tistih let« (69), za refleksijo »iznajdbe« demokratične politike. »Seveda ne gre za to, da je francoska revolucija izumila politiko kot avtonomno območje vednosti ... To, kar so na koncu XVIII. stoletja ustoličili Francozi, ni bila politika kot laicizirano in ločeno torišče kritične refleksije, temveč demokratična politika kot nacionalna ideologija ... demokratična politika je postala razsodnica o usodah ljudi in ljudstev« (50/51).

Osrednji predmet analize demokratične politike je za Fureta vprašanje oblasti, natančneje, vprašanje »premestitve oblasti« (66), kakor označuje Furet prelom, ki ga je izvršila revolucija, prenos legitimnosti političnega in družbenega delovanja od kraljeve osebe na suverenost ljudstva oziroma ljudske volje. S to premestitvijo se oblast uveljavlja in deluje kot konstituirajoče načelo družbenega telesa, v najbolj čisti obliki pa se ta status oblasti kaže nemara v prvem obdobju revolucije od maja/junija 89 do avgusta 94. Zastavek političnih akcij in celotne politične dinamike tega obdobja je vprašanje, kdo je zmožen zasesti in obdržati »voljo ljudstva«, dominantni simbolni položaj revolucijskega dogajanja. Borba za »privilegij biti volja ljudstva« (68) pa se od običajnih bojev za prilastitev ali ohranitev, za izvajanje ali spremembo oblasti razlikuje po tem, da zastopanje ali utelešanje volje ljudstva ne vsebuje le preproste pravice do vladanja, do upravljanja ljudi in reči. Je predvsem pooblastilo, ki daje njegovemu nosilcu pravico, da zavzame nedoločeno, nenehno odprto mesto, od koder je z operacijo »govorjenja v imenu ljudstva« sploh šele mogoče iz nerazločljive empirične ljudske množice vzpostaviti ljudstvo kot nosilca legitimnosti revolucije. Predstavljati in izvrševati voljo ljudstva pomeni v tem okviru pravico, da se že vnaprej, pred neposrednim bojem različnih družbenih in političnih interesov, razmeji in določi polje, na katerem boj za politično oblast sploh lahko legitimno poteka: revolucija je, kot pravi Furet, nadomestila boj interesov za oblast s tekmovanjem diskurzov za prilastitev legitimnosti (66).

Simbolni status političnega

Lefort razume Furetovo interpretacijo revolucijske oblasti kot zastavitev, ki »priznava oblasti onstran njenih realnih funkcij in dejanskih modalnosti njenega izvajanja simbolni status« (Lefort 1989, 184). Simbolni status razlaga, v skladu s svojo teorijo političnega kot instanco, ki oblikuje (mise en forme) in uprizarja (mise en scene) družbo: oblastni boji revolucije naravnost zgledno potrjujejo, da sta za konstitucijo družbenega prostora bistveni dve funkciji, položaj oblasti in predstava o njej, upodobitev njenega mesta. Lefortovo konceptualizacijo na tem mestu ne bomo podrobneje obravnavali, v nadaljevanju bomo skušali le pokazati, v čem je nedoslednost Furetovega priznavanja simbolne funkcije političnega. Razdelavo te funkcije razumemo pri tem kot način, na katerega je mogoče

prignati do pojma to, kar predstava o notranji razcepljenosti revolucije še nejasno naznači: da se s francosko revolucijo družbeno vzpostavlja na podlagi neke vrzeli, neke ireduktibilnega manka-biti.

Ena izmed temeljnih postavk Furetove analize je, če se še enkrat spomnimo, da je revolucijski dogodek nekaj, kar ne more zajeti nobene, pa čeprav še tako pretanjena in dognana razprava o vzrokih za revolucijo. Revolucija kot dogodek uvede neko obliko družbene akcije, ki ni vpisana v ničemer, kar ji je predhodilo, ki je zaradi določenega tipa politične krize sicer postala možna, ne pa tudi nujna. V francoski revoluciji se razkrije nov tip zgodovinske prakse in zavesti, ki je sicer, kot pravi Furet, *povezan* s heterogeno vrsto ekonomskih družbenih, političnih, kulturnih itn. razmer, vendar ga te ne *opredeljujejo* (38). Dejstvo, da posveča Furet precej prostora prav razmeram, ki so predhodile revolucijskemu izbruhu in ga »objektivno« omogočale, da skrbno navaja kulturne in politične materiale, ki jih je nastajajoča revolucijska zavest jakobincev lahko uporabila ali predelala, seveda samo na sebi ni v nasprotju z odločno zavrnitvijo razlage revolucijskega dogodka s pomočjo spleta »okoliščin« — verjetno ni potrebno posebej poudarjati, da se — potem, ko je analiza razdelala notranjo logiko revolucijskega pojava in pridobila njegov koncept — v družbenem tkivu starega režima, ki mu predhodi, nekako spontano za nazaj izriše tudi to, kar bodo bili, če naj tako rečemo, njegovi zametki in sledi. Problematično pa je, kako Furet uresniči to prednostno teoretsko nalogo, kako razvije koncept za to, da je novi tip zgodovinske prakse in zavesti, kakor strnjeno in na najbolj elementarni ravni, a z vso potrebno jasnostjo naznačuje zgornja formulacija, s svojimi družbenozgodovinskimi razmerami *povezan tako, da z njimi ni določen.* Ali Furet res konceptualizira ireduktibilno distanco novega sistema delovanja do družbenozgodovinske realnosti, v katero je vpet, distanco, ki onemogoča kakršnokoli »posredovanje« med njima? Ali pa imamo vse prej opraviti z argumentacijo, ki bi jo lahko poimenovali, če si prilastimo Furetovo lasten izraz, »dojetje sociološkh okoliščin« (53), ki so omogočile, da so se udejanjile »objektivne možnosti« za revolucijo oziroma, kakor pravi Furet, da je prišlo do »kolektivnega kristaliziranja« določenega števila kulturnih značilnosti (61) v revolucijski dogodek? Torej za analizo tistih »posredovanj« (53), ki so omogočila, da se je niz heterogenih in med seboj nepovezanih dogodkov v družbenem tkivu absolutistične monarhije preoblikoval v bolj ali manj poenoteno dejanskost revolucijskega pojava?

Dvom v uspešnost Furetovega postopka se zdi upravičen, ko beremo, denimo, kako Furet kritično obravnava Tocquevillovo razmišljanje o vlogi, ki so jo imeli v političnem življenju predrevolucijske Francije izobraženci in filozofi. Absolutistična monarhija je s širjenjem centralistične administracije in egalitarizma pogojev, povzema Furet Tocquevilla, na eni strani razdejala živo substanco družbe redov in vodilno politično vlogo plemstva, na drugi pa je blokirala sleherno preureditev tradicionalne politične strukture in ohranjala institucionalizirano predstavo o hierarhični družbi, kjer od zgoraj navzdol kroži avtoriteta, od spodaj navzgor pa pokorščina: »administrativna monarhija je dala stopnje in korpuse na dražbo in jih podvrgla državni blagajni. Na koncu svojega obdobja pa se je oprijela podobne družbe, ki jo je neprenehoma rušila, od te teoretske družbe pa ji nič več ni omogočalo komuniciranje z dejansko družbo. V njej je vse, začenši z dvorom, postalo projekcija« (53). Na takšen način so bile ustvarjene razmere, ki so potisnile v ospredje sloj, ki je bil živa substanca razsvetljene in egalitarne družbe, kakršna se je v Franciji 18. stol. izoblikovala zunaj monarhične oblasti in vzporedno s politično socialibilnostjo, kakršno je ustvarila monarhična država. S tem, ko je monarhija z mesta vladajočega razreda pregnala aristokracijo, a hkrati onemogočala nastanek novega vladajočega razreda, je nehote na izpraznjeno mesto vladajočega razreda postavila izobražence kot njegove imaginarne nadomestke. Implikacije tega procesa je po Furetovem mnenju najbolje razumel Tocqueville: v Franciji so pisatelji postali in bili prva politična moč (52). Toda s tem so prevzeli izobraženci neko funkcijo, ki je niso mogli izvrševati: njihova oblast je nastala zunaj mreže realnih oblatsnih razmerij in je tudi ostala oblast brez slehernega realnega izvrševanja oblasti. Dejstvo, da so izobraženci vstopili v politično sfero kot takšna zgolj imaginarna oblast, kot »mnenjska avtoriteta« (52), seveda ni ostalo brez vpliva na samo politiko. Intelektualci, ki niso imeli praktičnih izkušenj vladanja, so se raje kot z dejstvi ukvarjali s pravom, namesto pragmatičnega usklajevanja interesov in iskanju sredstev za njihovo realizacijo so razpravljali o načelih, politično akcijo pa so nadomeščali z govorico smotrov in vrednot. Francozi z imaginarno oblastjo izobražencev niso dobili konkretnih političnih svoboščin, ampak idejo abstraktne svobode, namesto realnosti praktične politične akcije so bili deležni »iluzije politike«: »ker ni bilo razprave o upravljanju, ljudeh in stvareh, je Francija prešla

k diskusiji o ciljih in vrednotah kot edini vsebini in edinem temelju javne dejavnosti« (52).

Furet sprejema Tocquevillovo razmišljanje o politični vlogi izobražencev v predrevolucijski Franciji kot »bleščečo analizo« (52), ki ima eno samo pomanjkljivost: da namreč ne upošteva »sociooloških okoliščin« (53), v katerih je nastala mnenjska avtoriteta, da ne analizira »posredovanj« (53), prek katerih je njena oblast prodirala v družbo. V mislih ima, navezujoč na zgodovinske analize A. Cochina, središča nove družbenosti — delovanje salonov, prostozidarskih lož, mišljenjskih družb — katerih delovno sredstvo in cilj je ustvarjanje konsenzualnega mnenja. V teh zametkih novega družbenega telesa se je, kot meni Furet, izoblikoval nov tip politične sociabilnosti, nov modus medsebojnih razmerij državljanov v njihovem odnosu do oblasti: demokratična sociabilnost, zasnovana na predstavi o horizontalni družbeni komunikaciji med seboj enakih in svobodnih posameznikov.

Zahteva, da je treba obravnavati tudi »posredovanja«, materialne institucionalne oblike, prek katerih je bil predstavni sistem pisateljev in filozofov ukoreninjen v družbeni dejanskosti in prek katerih je lahko integriral razkosano družbeno telo tudi na praktični ravni, ne le na ideološki, sama na sebi seveda ni problematična. Pomisleke zbuja zato, ker nastopa kot problematizacija in kot edini popravek Tocquevillove argumentacije. Drugače rečeno, problematična je, kolikor se postavlja na mesto nekega vprašanja, ki ostaja v Tocquevillovi razlagi, da je z intelektualci v sfero izpraznjene oblasti prodrl svet abstrakcij in prav kot tak svet abstrakcij praktično zavladal realnemu svetu, zares odprto. Gre za vprašanje, kaj sploh pomeni, da je vladavina idej bila in ostala zgolj »mnenjska avtoriteta«, glede na kaj, na katero instanco realnosti se določa imaginarna narava intelektualne oblasti? Drugače rečeno, gre za vprašanje o statusu realnosti, materialnosti samega predstavnega sistema, ki so ga proizvajale mišljenjske družbe in druga središča demokratične sociabilnosti. Prav to vprašanje Furetova analiza »sociooloških okoliščin« francoskega političnega in kulturnega predrevolucijskega mišljenja s svojim specifičnim odgovorom nanj onemogoča. Ko išče realnost predstavnega sistema, ki je zavzel mesto oblasti, v družbenih okoliščinah, postavlja tudi — bolj sociologizirajoče, kakor sociološko — da sam v sebi ta sistem ni realen, da je bila oblast izobražencev *imaginarna zato*, ker je bila pač *oblast predstav*, da je bila njihova avtoriteta *zgolj mnenjska*, ker je bila *avtoriteta mne-*

nja. O imaginarnosti oblasti predstav odloča pri Furetu zgolj razmerje do realnosti, predstave so tako rekoč že vnaprej dojete kot deficientni modus realnosti. Značilno je, da v Furetovem splošnem orisu politične filozofije 18. stol. ni vprašanj, ki bi merila na status realnosti, ki pripada politični misli kot misli. Denimo, vprašanja, zakaj, zaradi katerih notranjih, strukturnih značilnosti te filozofije same intelektualci tudi v okviru in mejah svoje miselne prakse niso zmogli opustiti raven abstrakcije? Zakaj torej niso znali razviti ideje o nujnosti pragmatične politike?

Na to lahko navežemo zdaj naš temeljni pomislek. Revolucionarno situacijo opredeljuje, če prav razumemo Fureta, zgostitev treh značilnosti. To so, prvič, globalna odsotnost kraljeve oblasti, ki proti koncu leta 1788 preide v svojo kritično fazo; drugič, nastanek civilne družbe, ki se je osvobodila simbolnih znamenj monarhične države in katere organizacijska središča so lože, saloni, mišljenjske družbe...; in tretjič, nastanek revolucijske ideologije, za katero je značilna nekakšna, kot pravi Furet, hipertrofija zgodovinske zavesti, nenehno precenjevanje ideje v primerjavi z dejansko zgodovino (39). Do zgostitve pride takrat, ko se križata dva niza dogajanj: na eni strani je to kriza tradicionalne oblasti, pogojena s sistematičnim poseganjem administrativne monarhije v tradicionalni družbeni korpus, na drugi pa volitve za odposlance generalnih ustanov iz leta 1789, ki niso bile več zgolj ritual potrjevanja kraljeve oblasti, ampak mesto političnega boja, s katerim je postala izpraznjenost oblasti tudi vidna, oblast pa nekaj, kar je na razpolago in kar je treba prevzeti. Srečanje teh dveh »objektivnih« dogajanj je ustvarilo tiste razmere, v katerih so se nepovezane značilnosti francoskega političnega in kulturnega mišljenja lahko preoblikovale v praktično-ideološki sistem jakobinske revolucijske zavesti.

Revolucijska zavest jakobincev za Fureta ni le goli sistem sredstev, vse prej gre za novo obliko zgodovinske akcije, za sklop novega tipa zgodovinske prakse in zavesti, skratka, za celovit mehanizem interpretacije, akcije in oblasti (cf. 105). Značilnost tega sistema akcije in reprezentacije je, da ima v njem prednost, nekakšno »določujočo vlogo« raven reprezentacije, govora, interpretacije: revolucionarji po Furetovi razlagi niso tisti, ki neposredno delujejo, ampak tisti, ki delujejo šele tako in na podlagi tega, da interpretirajo. Akterji so tako, da so razlagalci akcij: »Francoska revolucija v svoji politični praksi živi teoretska protislovja demokracije zato, ker ustoličuje svet, v katerem so reprezentacije oblasti središče akcije

in v katerem je semiotični obtok absolutni gospodar politike ... Govor je zasedel vse prizorišče akcije ... Revolucija vzpostavi družbo skozi govorico« (65, 66, 41).

Naš pomislek zadeva problem, ki se ga dotakne tudi Lefort, ko z obžalovanjem ugotavlja, da Furet v okviru svoje analize jakobinske dinamike revolucije ne definira invencije demokratične kulture, o kateri govori, da ne odkriva njenih znamenj v tkivu manifestnih revolucionarnih dogodkov in da je ne razmejuje od politično-ideološkega sistema jakobinstva (cf. Lefort 1989, 195, 200). To misel je treba samo še zaostriti: pojmovna opredelitev invencije demokratične kulture pri Furetu ni odsotna zato, ker presega okvir njegovega raziskovanja ideološke dinamike revolucije, ampak jo sistematično izključuje argumentacijska logika njegove analize. Vzemimo, denimo, Furetovo izjavo, ki smo jo že omenili, da revolucija vpeljuje nov tip zgodovinskega delovanja in zavesti, ki je sicer zvezan z družbenimi razmerami, a z njimi ni določen. S tem Furet ne le zavrača kavzalno razlago revolucijskega dogajanja, ampak tudi opredeli pozitivne strukturne lastnosti demokratične kulture, proizvede neko vprašanje in neko problematiko, ki sta v samem jedru definicije demokratične revolucije. Dejanstvo neprekoračljivega razmika med predrevolucijsko družbeno realnostjo in revolucijskim dogodkom, ki to realnost predeluje, jo podvrže procesu simbolizacije-historizacije, govori o tem, da je invencija demokratične kulture tudi invencija vprašanja o ireduktibilni kontingentnosti simbolizacije-historizacije družbene realnosti, »izum«, lacanovsko rečeno, problema radikalne kontingentnosti simbolnega glede na realno.[3] A če nam Lacanov koncept simbolnega omogoča, da distanco med družbeno realnostjo in od nje neodvisnim načinom njenega uprizarjanja in doživljanja, ki jo opisuje Furet, dvignemo na raven pojma — da jo dojamemo kot veljavo manka v realno, ki je učinek njegove simbolizacije — pa neodvisno od lacanovske konceptualizacije velja, da Furet s tem, ko izreče to distanco, proizvede neki teoretski problem.

Očitamo mu lahko le to, da teoretski problem, ki ga je proizvedel, hkrati tudi že zastre. Ne glede na svojo izhodiščno postavko, da sta v jakobinski revolucijski ideologiji neločljivo povezani reprezentacija in akcija — »ti dve ravni manifestiranja, ki sta za analizo ločeni, sta v zgodovinski dejanskosti tesno zvezani, saj je izbira akcije

[3] Formulacijo povzamemo po S. Žižku, ki je problem kontingentnosti realnega tudi podrobno razvil, cf. Žižek 1986.

konsubstančna tipu reprezentacij« (44) — Furet pri podrobnejšem opredeljevanju jakobinske ideologije vedno znova in v različnih inačicah celoten sklop akcije in reprezentacije zoperstavlja neki instanci, neki ravni, ki ima sicer različna imena — dejanska družba, družbenost, interes, realnost — temeljna značilnost te ravni pa je, da je na neki nedoločen način bolj realna, bolj substancialna od jakobinskega politično-ideološkega sistema delovanja. Za izrazom, s katerim povzame bistvo jakobinske ideologije — »kolektivna blodnja o oblasti«, »imaginarni diskurz o oblasti« »kolektivni imaginarij oblasti« (65, 71, 97) — je sicer kompleksna in pretanjena analiza dveh njenih ključnih sestavin, fantazmagorij ljudske oblasti in aristokratske zarote. Za tem izrazom pa je tudi argumentacija, v kateri označuje imaginarnost jakobinskega političnega čisto preprosto njegovo iluzoričnost, dejstvo, da si revolucijski akcijski sistem umišlja, da je nekaj, kar realno ni, da je torej »utvara politike« (76). Na ozadju argumentacije, v kateri dobiva (ideološkega) imaginarnost pri Furetu svoj pomen edino z nanosom na (družbeno) realnost, je seveda tudi ireduktibilna distanca med novim tipom zgodovinskega delovanja in realnimi razmerami, radikalna kontingentnost načina, kako so simbolizirane-historizirane, komaj kaj več kot znamenje za to, da se je revolucijsko delovanje odlepilo od realnosti zgolj v predstavi, da je zgolj umišljen, zgolj iluzoričen odskok od realnih družbenih razmerij.[4]

V dveh točkah je treba zato Furetovo argumentacijo korigirati, če naj pridejo do veljave vse tiste pripombe in formulacije, ki opredeljujejo razsežnost demokratične politike.[5] Prva točka zadeva pomen, ki ga dobi z revolucijskim dogodkom odsotnost kraljeve oblasti. Furet predstavi na eni strani to dejstvo kot nekaj, kar uvede v krizo starega režima nekaj novega in kar zato tudi ni mogoče razlagati s »shemo vzročne vrste«. Vendar pa je tudi veliko formulacij, denimo, da se je revolucija postavila v prazen prostor

[4] V okviru tega dojetja se »plodna ideja« o razcepljenosti pomena revolucionarnega procesa vpiše v kavzalno razlagalno shemo dvojnosti, v kateri eno raven pomena, kontinuirani tok realnega zgodovinskega dogajanja prekinja in podvaja druga raven, nenehno izbruhi valov ideologije, ki v svoji nerazložljivi fantazmagoričnosti tako rekoč per negationem potrjujejo status in veljavo empirično-kavzalnega realnega zgodovinskega niza.

[5] Denimo, da revolucija ne sodi toliko v sliko vzrokov in posledic, ampak v to, »da se je družba odprla za vse možnosti« (62) — odprtost, v kateri ni težko razbrati novega utemeljevalnega načela družbenega, ki ga »izumi« demokratična revolucija, njegovo utemeljevanje na nedoločenem.

do nedavno prepovedane sfere oblasti (36), da so revolucijske razmere nastale, ko so odkrili izpraznjeno sfero oblasti (61) in ko je revolucionarna ideologija vdrla vanj, ki obravnavajo odsotnost oblasti zgolj kot empirično danost, kot moment, ki sodi v inventar predrevolucijskih razmer. Revolucionarna situacija je s tega gledišča trenutek, ko revolucionarna ideologija odkrije neko že obstajajočo vrzel v družbenem tkivu, izpraznjenost oblasti kot danost, in nato to vrzel zapolni na način, ki ji ustreza in vzpostavi lasten politično-ideološki oblastni sistem. Sociološka in zgodovinska pertinentnost tega stališča je seveda nesporna. Prepričljivo lahko opiše procese, ki jih je sprožilo dejstvo, da je monarhična država najprej uničila politično sociabilnost, ki jo je implicirala, vse tiste posredovalne oblastne mehanizme in telesa — plemstvo, stanove, parlamente, mestne uprave... —, ki tvorijo naravo monarhične vladavine, naposled pa se je kot forma absolutne oblasti, ki je uničila lastno substanco, ki je postala zgolj še nominalna, tudi sama zrušila. Manjka pa mu odgovor na vprašanje, kaj natančno so revolucionarni akterji »videli«, ko je postala praznost mesta oblasti manifestna; kako so zagledali to, kar so jim zgodovinske razmere »dale v videnje«, da so lahko videli v usihanju oblasti še nekaj več kakor zgolj napovedujočo se menjavo oblasti, kakršnih je bilo v zgodovini že veliko.

Ta »presežek« pogleda — tisto, kar je »več« od ugledanja empirične menjave oblasti in kar odmeva, denimo, v Furetovi ugotovitvi, da nenadoma kralj ni bil več kralj, plemstvo ne več plemstvo, Cerkev pa ne več Cerkev (62) — je tisto, okoli česar se organizira novi tip zgodovinskega delovanja in kar je njegov bistveni novum. Z revolucijskim dogodkom se nekaj, kar je empirična družbena danost — razkroj in izpraznitev mesta kraljeve oblasti — spremeni v konstitucijski, tako rekoč transcendentalni pogoj za možnost zgodovinskega delovanja. Invencija demokratične politike oziroma demokratične kulture ne naredi prazno mesto oblasti le vidno, ampak to prazno mesto dobesedno ustvari, tako da lahko rečemo: demokratična politika je po svoji definiciji tista logika simbolizacije-historizacije družbene realnosti, ki postavi neko vrzel, neki nič čiste odsotnosti za temeljno načelo družbene integracije in politične konstitucije. Odslej je legitimno le tisto družbeno in politično dejanje, ki se vzpostavlja in določa prek nanosa na to prazno mesto. Na ta konstitutivni manko je treba navezati tudi idejo razdvojenosti revolucionarnega procesa — ta razcep ne označuje nasprotja med globinskim historičnim dogajanjem in njegovo povr-

šinsko pojavno obliko, ampak demokratično politiko kot simbolno tvorbo, ki se strukturira okoli nekega konstitutivnega manka, kot vselej specifična zapolnitev izvorno praznega mesta.

S tem smo prišli tudi že do drugega popravka Furetove argumentacije, ki opredeljuje jakobinstvo kot imaginarni akcijski, interpretacijski in oblastni sistem. Furet postavlja jakobinski imaginarij politike le v razmerje do realnosti, ob strani pa pušča njegovo razmerje do simbolnega statusa demokratične politike. Po našem mnenju pa imaginarne narave revolucijske ideologije ni mogoče razviti, če ne pritegnemo še tretjo raven, raven simbolnega. Poleg družbene realnosti predrevolucijske Francije, ravni vzrokov in posledic, poleg sistema revolucijske zavesti in akcije, ravni imaginarnega samodoživljanja jakobincev, načina, kako so realno delovali na podlagi določene podobe o sebi kot o revolucijskem dejavniku, je potrebno v novi obliki zgodovinskega delovanja upoštevati še raven simbolne konstitucije družbenega na podlagi ireduktibilnega manka-biti družbenega.

V čem je torej simbolna razsežnost jakobinske surinvesticije pomena, imaginarnega precenjevanja ideje glede na dejansko zgodovino, ki je po Furetu temeljna določilnica jakobinskega fenomena, Spomnimo se najprej še enkrat, kako Furet opiše prelom v izkustvo družbenega, ki ga povzroči revolucijski dogodek: da namreč pade notranja potlačitev, spontana privolitev v stoletne institucije, tako da nenadoma kralj ni več kralj, cerkev ni več cerkev, plemstvo ne več plemstvo... Z drugimi besedami: revolucija se začne na podlagi radikalnega razpomenjanja, derealizacije družbene dejanskosti. Na to lahko navežemo tole opredelitev revolucijskega akcijskega sistema: »To, kar je značilno za revolucijo kot dogodek, je modalnost historične akcije; gre za dinamiko, ki jo bomo lahko imenovali politična, ideološka ali kulturna, da bomo povedali, da surinvesticija pomena povečuje njeno moč za mobiliziranje ljudi in za učinkovanje na stvari« (36). Rrevolucije je trenutek, ko se začne vse, »ekonomija, družba, politika« (40), uklanjati pritisku ideologije, ko ideologija preplavi vse družbeno in zavlada nad njim — ko se razkosano družbeno telo integrira na ravni ideologije. Revolucijska družba se integrira tako, da postanejo različne ravni in instance družbenega nosilci ideološke surinvesticije, nosilci nekega, če uporabimo koncept E. Laclaua, ideološko-političnega »presežnega pomena«. V revolucijskem dogodku je postalo vse politično, politična oblast, ki se predstavlja le kot sredstvo za udejanjanje

revolucijskih vrednot in smotrov, je v resnici temeljni zastavek in zadnja referenčna točka govorice razprav in akcij.

Tu je treba poudariti dvoje. Prvič, radikalno desubstancializacijo, ki jo opravi revolucijska ideologija, izničenje vseh danih, trdnih družbenih pomenov. In drugič, medsebojno zamenljivost, ekvivalentnost med različnimi ravnmi družbenega — prav v tej zamenljivosti je mehanizem, s katerim revolucijska ideologija na novo sestavlja razkosano družbeno telo, njena, kot pravi Furet, ogromna integrativna moč. Novi tip zgodovinske akcije deluje tako, da izbriše sleherni vnaprej dani substancialni pomen različnih ravni družbenega in da jih poveže na podlagi neke temeljne ekvivalentnosti, da jih postavi za ekvivalentne izraze surinvesticije političnega. Z obema poudarkoma smo zarisali splošni okvir za razlago delovanja revolucijske ideologije, kakršnega dovoljujejo načela Furetove argumentacije:[6] gre za zastavitev, kjer je surinvesticija političnega dojeta v bistvu kot vladavina abstrakcije *nad* realnostjo, kot vladavina revolucijske ideologije *nad* družbo, jakobinski revolucijski teror pa kot nujna posledica tega, da (empirična) družba tako rekoč konstitutivno ne ustreza svojemu pojmu.

Pri Lefortu je mogoče najti nastavek za bistveno drugačno razlago presežka političnega pomena. Lefort komentira Fureta takole: »...ko revolucionarno dinamiko imenuje politična, ideološka ali kulturna obenem, skuša podkrepiti pomen prvega člena z drugima dvema, ne pa jih ločiti« (Lefort 1989, 186). Kar se nam zdi v tej kratki pripombi zanimivo, je misel, da povezovanje podkrepi pomen posameznih členov. Ta misel kaže, da ni vse v revolucijski pomenski surinvesticiji le imaginarno in jo je treba samo še dopolniti: ne gre le za to, da povezovanje podkrepi pomen članov, ampak šele povezovanje podeli bit tako njim kakor družbenemu telesu v celoti. Pred povezavo ni ne členov ne celote, »obstaja« le radikalno izničenje sleherne dane substancialnosti družbenega. Pri Furetu opredeljujeta revolucijsko ideologijo dva med seboj ločena momenta: na eni strani desubstancializacija družbenega, na drugi pa surinvesticija političnega pomena, ki sicer vzpostavlja družbeno, toda le na ravni ideologije, le imaginarno. Lefortov komentar pa oba mo-

[6] Seveda je pri Furetu osnovna teža dana konkretni, vsebinski analizi jakobinskega političnega imaginarija, analizi predstave o docela transparentni, nedeljivi in vsezaobsegajoči »ljudski oblasti«, ki jo omejuje edino nevidna in neujemljiva, a prav zaradi tega toliko bolj navzoča in ogrožujoča »aristokratska zarota«. Vendar pa ostaja ta analiza v okviru zgornje konceptualne zastavitve.

menta neposredno poveže — v desubstanzialiaciji je hkrati neko trdno jedro realnega — s tem pa deluje kot prvi, še grobi oris simbolne razsežnosti jakobinskega političnega imaginarija. Za strukturno logiko delovanja revolucijske ideologije je značilna prav neposredna zveza med desubstancializacijo družbenega in ustvarjanjem nove družbene »substance«, med radikalnim izničenjem sleherne dane družbene substancialnosti, slehernega vnaprej danega družbenega pomena in ustvarjanjem nove fakticitete družbenega. Ogromna integrativna moč revolucijske ideologije ni tem, da obstoječe dele razkosanega družbenega telesa poveže v novo celoto, ampak v tem, da ustvarja novo »substanco« družbenega: »substanco«, ki nima druge vsebine razen radikalne desubstancializacije družbenega. Surinvesticija političnega pomena, ki izoblikuje novo družbeno telo, ni proces, v katerem se različni segmenti razbite družbe sestavijo v novo družbeno enoto tako, da se vanje od zunaj investira neki dodatni politični pomen: v tem primeru bi bila funkcija pomenske surinvesticije v jakobinskem fenomenu res le imaginarna, šlo bi za oblikovanje družbenega telesa glede na podobo, ki so si jo je ustvarili o sebi kot o edino legitimnem zastopniku ljudstva jakobinci kot eden izmed revolucijskih dejavnikov.

Še preden, če tvegamo takšno formulacijo, je bilo »precenjevanje ideje« to, kar je bilo v družbeni realnosti jakobinskega akcijskega sistema — praktično učinkujoč kolektivni imaginarij oblasti, zgrajen na zatrjevanju revolucijske oblasti, da je homogena z ljudstvom — je ta presežek ideološko-političnega, ki je na novo zacelil družbeno telo, deloval v revolucijskem govoru kot moment negativnosti, kot nič odsotnosti slehernega substancialnega pomena, iz katerega je nastalo »meso« novega družbenega telesa, nova substanca demokratične sociabilnosti. Dejstvo, da so delovali akterji revolucije posredno, prek interpretacije delovanja, da so imele predstave v novem akcijskem sistemu dominantno vlogo, da je govor zasedel vse prizorišče akcije in postal, vsaj za časa Robespierrove vladavine, samo mesto oblasti — »ideologija, ki je bila mesto bojev za oblast, orodje za diferenciacijo političnih skupin, sredstvo za integriranje množice v novo državo, je bila naposled za nekaj mesecev koekstenzivna novi vladi« (88) — skratka, vsega tega sklopa dogodkov in procesov, ki ga pokriva izraz »precenjevanje idej glede na dejansko zgodovino« ne moremo zadovoljivo razložiti, če vidimo v njem le proces imaginarne kompenzacije za realno družbeno nemoč. Jakobinsko revolucijsko samorazumevanje, ki doseže

svojo najčistejšo obliko pri Robespierru, temu mojstru revolucijske ideologije oblasti, ki je prisojal realnost samo tistemu, kar je šlo skozi sito neposredne identifikacije z ideološkimi vrednotami in načeli, preostanek pa je polnil zapore in hranil giljotino, je vse prej odgovor, eden od možnih odgovorov na to, kar je kot svojo realno jedro izumila simbolna demokratična revolucija. Je odgovor na novo strukturno zvezo dejanja in govora, pri kateri nikakor ne gre za to, da je beseda enostavno postavljena nad dejanje, da je vsako dejanje že jezikovno posredovano, ampak je v njej beseda že neposredno dejanje, še več, edino resnično dejanje in edini realni govor je prav besedno dejanje.

Minimalna opredelitev izuma »demokratične kulture« bi lahko zato bila: premestitev legitimnosti oblasti na besedo — na besedo, za katero ne jamči več nikakršna transcendenca, ampak se opira edino na samo sebe, na akt lastnega izjavljanja. V tem smislu razume dejstvo, da so se z revolucijo mesta oblasti radikalno premestila, očitno tudi Lefort, ko zapiše, da ne gre zgolj za »prenos enega središča suverenosti na drugo: oblast emigrira z nekega trdnega, določenega in skrivnega mesta obenem, ki je bilo njeno za časa monarhije, na neko paradoksno nestalno, nedoločeno mesto, ki se nakazuje samo skozi nenehno delo njenega izjavljanja: odtrga se od telesa kralja, v katerem so bili nastanjeni upravni organi družbe, da bi se pridružila neotipljivemu, univerzalnemu in bistveno javnemu elementu besede ... tam, kjer je vladala beseda oblasti, je začela vladati oblast besede« (Lefort 1989, 198). V egalitarni ideologiji jakobincev je treba prepoznati tudi tisto radikalno izenačevanje, neposredno ujemanje besede in dejanja, ki daje revolucijski govorici njeno simbolno naravo. Demokratična legitimnost temelji na izjavljanju oblasti, na besednem dejanju, ki je čisto formalna, vsebinsko prazna gesta — neka usihajoča, strogo vzeto nična točka, neko »prazno mesto«, ki pa šele omogoči sleherni aktivni poseg v družbeno realnost in ki deluje v toliko kot breztemeljni temelj in kot brezsubstančna substanca družbenega telesa.

Demokratična revolucija in jakobinski teror

S tem, ko vidimo temeljno značilnost demokratske invencije v tem, da neposredno povezuje desubstancializacijo družbenega in ustvarjanje nove substance družbenega, interpretiramo rojstvo demokratične kulture seveda kot kreacionistično tvorbo, kot creatio

ex nihilo. Za Leforta pa, ravno narobe, stališče, ki razume ustvarjanje novega političnega telesa kot radikalni rez, ki loči med bitjo in ničem, kot ustvarjanje novega na podlagi popolnega izničenja starega, ne pripada simbolnemu tkivu revolucije, ampak je sestavni del imaginarnega sporazumevanja revolucionarjev in kot takšno neločljivo od njihove teroristične prakse.

Tu gre, skratka, za zvezo med demokratično revolucijo in njeno jakobinsko teroristično pojavno obliko. Kar povzroča pri razlagi tega fenomena težave, je dejstvo, ki ga Furetova analiza še posebej pretanjeno zazna, da namreč terorja ne moremo ločiti od same revolucije in ga pripisati, denimo, spletu okoliščin, a da ga prav tako ne moremo z njo poistovetiti. Če ga z njo poistovetimo, smo šli predaleč, saj zgubimo samo revolucijo kot vznik nove »paradigme« zgodovinskega delovanja, če ga obravnavamo kot eksces, kot pretiranje bolj ali manj »normalnega« poteka revolucijskega spreminjanja družbe, pa smo storili premalo, saj ostaja teror revoluciji vnanji, glede na njen »univerzalni domet« bolj ali manj naključen. V obeh primerih se kaže teror kot nekaj, čemur ne ustreza v revolucijski realnosti nikakršen poseben in konsistenten objekt.

Oglejmo si najprej, kako skuša Lefort v nasprotju s to alternativo koncipirati teror kot poseben objekt teoretskega diskurza. Njegovo izhodišče je preprosto vprašanje, kaj je na revolucijskem terorju tako fascinantnega, zakaj revolucijski teror, ki ne po številu žrtev ne po kaki posebni pretanjenosti svojih metod ni nekaj zgodovinsko enkratnega, vedno znova priteguje pozornost znanstvenih in političnih razprav. To, kar loči revolucijski teror od, denimo, zločinov orientalskih despotov, grških in rimskih tiranov, ali pa od nasilja inkvizicije in verskih sporov, je za Leforta dejstvo, da gre v francoski revoluciji, prvič, za teror, ki je neločljivo povezan z iskanjem svobode, in drugič, da njegovega delovanja ni mogoče ločiti od govorne operacije. Revolucijski teror govori, se glasi kratka definicija, s katero povzame Lefort njegovo ključno potezo (Lefort 1986, 88). Še krajša je opredelitev na nekem drugem mestu: za revolucijski teror je značilno, da sploh šele omogoči govor, da »sili k besedi« (fiat parler) (93).

V revoluciji nimamo opraviti le z novo, drugačno obliko terorja, ampak se v njej spremeni njegova narava: s tem, ko je teror postal revolucionaren, je, kot pravi Lefort, privedel stari teror do njegove resnice (cf. 91). Drugače rečeno, nič na terorju ni več skritega in poljubnega, iz sence arbitrarnega nasilja oblasti je stopil v svetlo-

bo javnosti in postal presojen kakor resnica sama. Z revolucijo in v revoluciji se je emancipiral tudi teror: osvobodil se je svoje navezanosti na arbitrarnost odločitve despotskega vladarja ali pa na »iracionalne« izbruhe množičnega nasilja. Revolucijski teror je orodje, ki deluje v imenu temeljnih načel in vrednot družbene konstitucije, in je hkrati sam temeljno načelo in vrednota nove družbene vzpostavitve. Je javen: je predmet javnih razprav, točka dnevnega reda v Konventu, in je hkrati, kot materializirana vednost o ustrezni organizaciji družbenega telesa, konstitutivni del nove emancipirane javnosti same. Je racionalen: njegovi temelji, njegova upravičenost in njegove meje so izpostavljeni nenehnemu prespraševanju in utemeljevanju, in je hkrati samo načelo za racionalno razlikovanje med Dobrim in Zlim, Svobodo in Nesvobodo, Bitjo in Ničem. Je »delujoči zakon« (91), načelo, ki obstaja le v svojem nenehnem konkretnem udejstvovanju.

Z operacijo govorice je revolucijski teror povezan na dva načina. »Teror govori« kot predmet zakonodajalskih aktov in administrativnih ukrepov, tako kot je tudi prednostni predmet političnega diskurza: zdi se, kakor da so njegovi akterji podvrženi prisili, da ga nenehno komentirajo, razlagajo in upravičujejo. Čeprav se teror razume in predstavlja kot dokončno odkrito načelo za obvladanje in eliminacijo Zla, pa »ideja presega gotovost revolucionarjev« (91), načelo spremlja nenehen dvom glede tega, kako najti v empirični realnosti kriterije za njegovo uveljavljanje. Tudi če se njegovim vsakokratnim akterjem posreči, da ga predstavijo kot svobodo in vrlino, pa je druga plat »despotizma svobode«, kakor se glasi slovita Robespierrova formulacija, stalna negotovost glede njegove upravičenosti in prave mere. Dvom, ki se polašča revolucionarjev, soočenih s tem, da je edini kriterij za ločevanje med Dobrim in Zlim, Zakonitim in Nezakonitim razmejitev, ki jo opravi teror sam, strah pred tem, da ne bi padli v nekdanjo despotsko samovoljo, jim tako rekoč razveže jezik: »dvom ... je nosilec spraševanja, ki sili k besedi (fiat parler). Podoba o grozoviti vrlini, o despotizmu svobode, je privlačna za vse, hkrati pa kaže na neko brezno — tja, kjer se razpustijo vsa znamenja družbene realnosti in zgodovine, se pravi, sama distinkcija med revolucijo in zatiranjem« (93).

Vendar pa »teror govori« še na neki drugi ravni. Teror ni le objekt revolucijskega diskurza, ampak je tisto, kar poganja njegov argumentacijski tok. Nasilje je v sami notranjosti diskurza, ki vzpostavlja demokracijo: »Teror kot objekt diskurza — iztrebljanje so-

vražnikov — ni mogoče oddvojiti od Terorja, vtisnjenega v govor« (98). Notranja teroristična revolucijskega diskurza se kaže v tem, da je medij javne besede dezartikuliran z neizrekljivim, da se izrečeno vseskozi strukturira okoli nečesa neizrekljivega. Teror poraja in požira besede — če sicer »sili k besedi«, če sproža pravi plaz revolucijske elokventnosti, pa je v izrečenem in izrekljivem vedno prisotno nekaj, kar ni mogoče ubesediti. To, kar razveže jezik, je tudi to, kar ne more preiti v govorico: »Robespierrove besede so zaznamovane z neizrekljivim; s svojim stikom žgejo jezik; artikulacija je razdejana; teror govori tu skozi opustošenje človeške besede« (97).

Teror, ki je notranji besedi in ki kot neizrekljivo obremenjuje izrečeno, je po Lefortu utemeljen v obsedenosti revolucionarjev z gesto absolutnega začetka, z ustvarjanjem Novega iz Niča, — z »operacijo kreacije-destrukcije« (99) v kateri se ljudstvo porajo iz samega sebe. Če povzroča teror kot objekt diskurza negotovost in strah pred padcem v brezno nekdanje represije, pa odpira teror, ki nastopa v obliki volje po absolutnem prelomu, po neskončnem, vselej znova ponavljajočem se aktu ustvarjanja družbene biti iz niča, neko še hujše brezno: »absolutna zatrditev svobode se meša z njeno negacijo, smisel se prazni v ne-smislu« (99). Brezno, o katerem govori Lefort, se torej odpre zaradi tega, ker se absolutna svoboda, za katero se zavzemajo revolucionarji, neposredno sprevrača v svoje nasprotje, ker se Dobro, ki ga želi revolucija dokončno ločiti od Zla, prav v tej svoji popolni ločenosti od Zla ujema z Zlim samim, ker je hrbtna plat docela presojnega smisla nove družbe ne-smisel, brezno kontingentne, v sami sebi utemeljene odločitve revolucijskih akterjev. Zahteva po »absolutnem prelomu« deluje kot nasilje, notranje govorice, kolikor vzpostavlja neko dejanstvo, kjer se Bit neposredno ujema z Ničem, kjer je Dobro kot tako že Zlo — kolikor uvaja v govorico neko točko, ki je kot taka, strogo vzeto, nemogoča: gre za, rečeno z Lefortom, »fantazmo«, za »nekaj, kar vsebuje protislovne predstave in kar kot tako ni mogoče reprezentirati« (98).

Ko obravnava Lefort to drugo raven terorja — brezno neizrekljivega, ki ga lahko, kolikor deluje kot notranje gibalo diskurza, poimenujemo »izvirni teror« — zagreši tisto, kar očita Furetovi analizi revolucijskega dogodka. Pozoren je le na to, kako fantazma absolutnega preloma, moment nepredvidljivega deluje v revolucijski ideologiji — analizira jo kot sredstvo denegacije, kot način, kako

revolucionarji prav prek zanikanja uspejo vzpostaviti tisto, za kar jim gre — zanemari pa vprašanje, kako del[e] moment ireprezentabilnega v obzorju same demokratične kultu[re]. Očitno je namreč, da je ta sam na sebi nemožni moment nekaj, kar se v demokratskem diskurzu nujno dodaja zraven, čeprav ne bo nikoli prisotno, da je tisto, okoli česa se ta diskurz sploh organizira.

Dvakrat nas na to nujnost opozori Lefortovo besedilo samo. Najprej takrat, ko obravnava naslednji odlomek iz govora Billaud-Varenna (20. aprila 1794) pred Konventom: »Francosko ljudstvo vam je naložilo nalogo, ki je enako obsežna kakor je težavna. Vzpostavitev demokracije v naciji, ki je bila tako dolgo uklenjena, je mogoče primerjati s trudom narave v tako osupljivem prehodu iz niča v eksistenco, trudom, ki je nedvomno večji kakor prehod od življenja k izničenju. Treba je tako rekoč vnovič ustvariti ljudstvo, ki ga hočemo peljati k svobodi« (97/98). To, kar v tem odlomku »žge jezik«, kar predstavlja njegovo specifično točko neizrekljivosti, je misel o svobodnem ljudstvu, ki naloži svojemu odposlanstvu, skupščini, da ga vnovič ustvari v njegovi svobodi. A če je za Leforta ta, kot pravi, »dvojno«, »trojno absurdna misel« predmet kritike, pa je zanj očitno sprejemljivo, da se tisto, kar Billaud-Varenne hoče reči, prav tako organizira okoli nečesa, kar je nepredstavljivo, nedojemljivo: »Rojstvo in smrt sta nepredstavljiva, nedojemljiva; podobno je z utemeljitvijo političnega telesa, z utemeljitvijo demokracije in izničenjem tega, kar je bilo; politična operacija je primerljiva z operacijo narave: z drugimi besedami, je nečloveška — to je tisto, kar hoče sporočiti Billaud« (97/98).

Drugič naletimo pri Lefortu na moment ireprezentabilnega, ki se nujno dodaja demokratični politiki, v prikazu različnih načinov, s katerimi so skušali revolucionarji ubežati breznu brezopornosti, s katerim jih je soočal teror absolutne svobode. Običajen postopek je bila preprosta argumentacijska racionalizacija terorja — od, denimo, primerjave revolucije z ladjo, ki jo je zajel vihar in s katere je treba odvreči vse, kar ovira njeno varno plovbo, do predstave o obsežni amputaciji, s katero je mogoče ozdraviti družbeno delo. Veliko zanimivejši pa je neki drug postopek, ki ga je do popolnosti prignal Robespierre: vsi, ki se borijo za oblast ali ki mesto oblasti vsaj začasno zasedejo, skušajo prikriti lastno pozicijo, zakriti mesto, od koder govorijo, ko izvajajo oblast. Denegacija oblastne pozicije, nasprotovanje temu, da bi bila oblast definirana in s tem omejena, da bi bila institucionalizirana in s tem trdna in vidna, ni le sredstvo

manipulacije, način, kako želijo revolucionarji skriti svojo težnjo po popolnem gospostvu nad družbo. Ko oblasti ne dopuščajo, da se odkriva, so namreč vse prej zvesti samim načelom demokracije, temu, čemur pravi Furet »paradoks čiste demokracije«. Zakrivanje oblasti je kompromis, ki omogoča združitev dveh nasprotujočih postavk: postavke o načelni enakosti vseh individuov, ki nikomur ne dovoljuje, da zasede mesto oblasti, da se torej iz ljudske množice — katere istovetnost je ravno popolna enakost njenih članov — izloči kot njej zoperstavljena, virtualno tuja moč; in postavke, da se ljudstvo iz empirične ljudske množice vzpostavi šele v trenutku, ko se vzpostavi kot svoj lasten zakonodajalec, ko se torej podredi organu (ljudske) oblasti. Drugače rečeno, v njihovem prikrivanju lastne oblastne pozicije odmeva zahteva, da mora mesto oblasti ostati prazno, prav v upoštevanju te zahteve pa je specifičnost revolucijskega terorja, njegova demokratičnost: »Teror je revolucionaren v toliko, kolikor prepoveduje zasedbo tega mesta; v tem smislu ima demokratičen značaj« (106/7). Za neizrekljivostjo revolucijske oblasti, sredstvom neomejene strahovlade, je torej še neka druga, demokratična neizrekljivost: konstitutivno prazno mesto oblasti, dejstvo, da vsako izjavljanje oblasti, zavezano načelom demokratične politike, nujno zgreši lastno oblastno izjavljalno mesto, da ga ne more nikoli ustrezno izreči.[7]

Teror neizrekljivega, ki ga Lefort analizira le na ravni revolucijske ideologije — »v terorističnem diskurzu izrekljivo nosi znamenje neizrekljivega ... izrekljivo se razkraja, dezartikulira pod težo neizrekljivega« (97) — je v resnici neločljiv od govorice demokratske invencije. Izhodiščno ugotovitev, da revolucijski teror fascinira zato, ker je povezan z iskanjem svobode, je treba brati dobesedno: privlačna moč, ki jo ima teror, ni v vprašanju, kako je mogoče, da se je zavzemanje za svobodo in enakost sprevrglo v zatiranje in teror, še

[7] Zato se tudi v medsebojnih bojih za oblast nenehno ponavlja očitek, da je vladajoča frakcija uzurpirala oblast, jo odtujila od ljudstva ... Obratno se konec terorja začne v trenutku, ko skuša Robespierre s kultom Najvišjega Bitja najti — čeprav le na simbolni ravni — sredstvo za utrditev in institucionalizacijo terorja. »Teroriste ni pripeljal k smislu za realnost zgolj smisel za njihovo ohranitev; na paradoksen način, je Teror postal minljiv prav s Robespierrovim poskusom, da bi konsolidiral sistem terorja ... Njegovi slavospevi Najvišjemu Bitju zvenijo tako votlo, da so videli v izumu novega kulta zgolj muho oziroma znamenje za naivnost njegovega avtorja, ki je v nasprotju z njegovi strogosti, da, ki jo je celo upravičevala. Na tak način pa so zanemarili funkcija tega izuma: artikulirati vladavino terorja z ortodoksijo« (Lefort 1986, 107/108).

manj gre za poskus, da bi jakobinski teror zaradi njegove povezanosti z demokratično revolucijo navsezadnje le nekako upravičili. To, kar pri revolucijskem terorju fascinira, je nekakšen kantovski »faktum«, ki spremlja rojstvo demokratične kulture, faktum »izvirnega terorja« neizrekljivega.

Ključno vprašanje je tu seveda, kaj je v tem »izvirnem terorju« tisto, kar je neizrekljivo. Po Lefortu je to dejstvo, da revolucijsko spreminjanje družbe prešije v smiselno, konsistentno celoto šele podoba zunanjega sovražnika: »Drugače rečeno — kar seveda ni izrekljivo — revolucionar se daje razpoznati drugim in samemu sebi zgolj z izpričevanjem svojega poznavanja sovražnika. Drugače rečeno, identiteto daje revolucionarju sovražnik« (100). Vendar pa po našem mnenju v tej določnosti revolucionarja z nasprotnikom ni nič neizrekljivega. Tudi če postavimo, da s sovražnikom določena revolucionarjeva identiteta ni izrekljiva zanj samega — čeprav si ni težko zamisliti spretnega govornika, ki bi uporabil argument o prodiranju sovražnika v notranjost zdravega družbenega telesa v svoj prid — je namreč še vedno izrekljiva za druge, za sodobnike nič manj kakor za zgodovinarja... Lefortov primer je tako prej dokaz za to, da v terorističnem diskurzu strogo vzeto *ni nič neizrekljivega* — natančneje rečeno, da je prav v tem izbrisu neizrekljivosti njegova teroristična narava. Drugače rečeno, neizrekljivost, ki je notranja demokratičnem diskurzu, je nekakšna neizrekljivost na drugo stopnjo, do nje pridemo, če podvojimo neizrekljivost, ki »žge jezik« terorističnega revolucijskega diskurza: to, kar je v tem diskurzu neizrekljivo, je prav neizrekljivost sama. To, čemur vzame teroristični diskurz besedo, kar dezartikulira, je ireduktibilni moment nepredstavljivega, neizrekljivega, ki se realno dodaja diskurzu demokratične politike.

Poskus razdelati teror kot specifičen in konsistenten objekt teoretskega diskurza, dojeti fascinantno moč terorja, povezanega z iskanjem svobode, nas vodi k temu, da razliko, ki jo vpelje Lefort, razliko med terorjem kot objektom diskurza in terorjem, notranjem diskurzu, razvijemo kot razliko med pra-potlačitvijo in sekundarno potlačitvijo.[8] To, kar je pra-potlačeno v diskurzu demokratične po-

[8] Pra-potlačitev razumemo v tistem pomenu, v katerem je ta Freudov pojem konceptualiziral Lacan, na tem mestu pa zadošča, če njeno logiko ponazorimo v najbolj elementarni obliki — pri tem se opiramo na seminar J.—A. Millerja iz leta 1985/86 Extimité — z označevalno verigo S1 — S2, z dejstvom, da označevalec vznikne le v razliki do dru-

litike, je izvirni teror neizrekljivega, teroristični diskurz pa deluje kot sekundarna potlačitev, kot potlačitev iritirajočega »faktuma« demokratične vzpostavitve, nemožne točke neposrednega ujemanja besede in dejanja, ki vztraja v demokratičnem diskurzu, čeprav ne bo v njem nikoli prisotna.

In če je temeljni zastavek in problem demokratične politike v tem, da mora nekaj, kar ni izrekljivo, izreči tako, da se to neizrekljivo v izrekanju prav kot neizrekljivo ohrani — skratka, če je njen temeljni zastavek in problem dejanstvo besednega dejanja, besede, ki je kot taka, kot čisto simbolna tvorba, že realno — tedaj je jakobinski revolucijski teror strukturiran kot beg v dejanje, kot prehod k dejanju, ki se ravna po neki njemu zunanji Besedi. Jakobinski diskurz ni terorističen zaradi implicitne predstave o neposrednem ujemanju med besedo in dejanjem, med dejanji akterjev in revolucijskimi vrednotami, med Bitjo in Ničem . . ., teroristično deluje zato, ker to ujemanje postavlja kot Ideal, ki bo dosežen, ko bosta odstranjena notranji egoizem privatnih interesov in rovarjenje zunanjih sovražnikov, skratka, ker razume Besedo kot abstrakcijo, zoperstavljeno realnosti.

Po Lefortovem mnenju bi moral Saint-Just stavek, s katerim je izrazil in hkrati napadel oklevanje poslancev, da bi podprli smrtno obsodbo kralja — »nismo dovolj krepostni, da bi bili tako strašni« — formulirati takole: naša oblast je, naj se zdi še tako mogočna, preveč votla, da bi bila tako strašna. K temu je treba dodati samo še: prav votlost, prazno mesto demokratične oblasti, izvorni teror neizrekljivega je tisto zares grozljivo demokratske invencije, pred katero ubežijo akterji terorja v dejanje in v imenu abstraktne **Besede žrtvujejo konkretne zgodovinske akterje**, ki niso na ravni svojega zgodovinskega poslanstva.

LITERATURA

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc, Ouverture, v: *Rejouer le politique*, Galilee, Paris 1981

Lefort, Claude, »Penser la revolution dans la revolution française«, v: isti, *Essais sur le politique*, Paris 1986; slov. prevod: »Misliti francosko

---

gega označevalca, da je vsaka označevalna veriga vezana na neki drugi označevalec, na označevalec več, ki v njej sami umanjka in ki ga označevalna veriga implicira kot tisto, kar ne bo nikoli prisotno. Zanimiv prenos lacanovskega koncepta pra-potlačitve na politično področje je mogoče najti v delu Jean-Francois Lyotarda, *Heidegger et »les juifs«*; cf. slov. prevod odlomka v Problemi-Razprave, 2—3, 1989.

revolucijo v francoski revoluciji«, v: Filozofski Vestnik 1/1989, Ljubljana 1989

Lefort, Claude, »La Terreur revolutionnaire«, v: isti, *Essais sur le politique*, Paris 1986

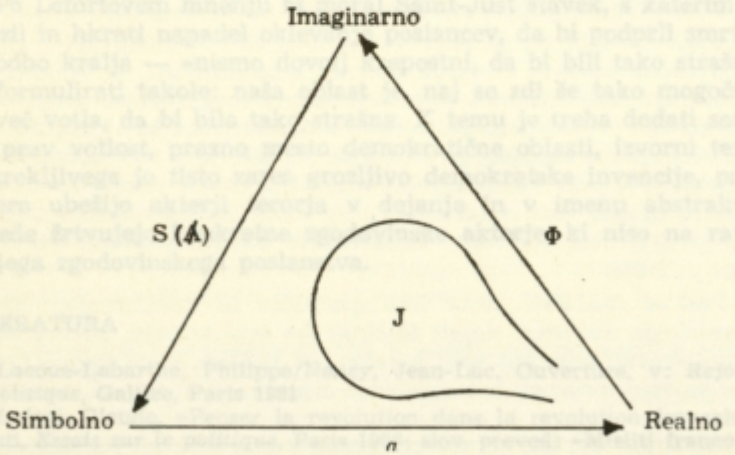
Furet François, *Penser la Revolution francaise* Paris 1978; slov. prevod: *Misliti francosko revolucijo*, Ljubljana 1989

Žižek, Slavoj, »Imenovanje in naključnost«, v: Razpol 2, Ljubljana 1986

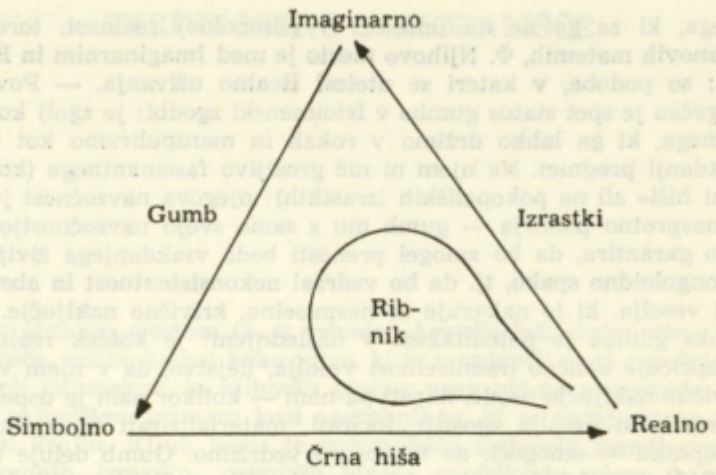
Patricia Highsmith

ŠTIRI ZGODBE

Kaj imajo štiri tukaj prevedene zgodbe skupnega? Že na prvi pogled to, da se vsaka od njih vrti okoli nekega *objekta:* izrastki na pokopališču, gumb, črna hiša, ribnik. In razlog, zakaj jih objavljamo skupaj, je v tem, da ta četverica natanko ustreza četverici v naslednji shemi, s katero Lacan v seminarju *Še* razporedi vrste objektov, na katere naletimo v psihoanalizi:



Če naj torej takoj ‚pokažemo karte' in podamo ustrezne enačbe: »črna hiša« je *objet petit a,* gumb je S(Ⱥ), izrastki so Φ, ribnik pa je J, brezno uživanja *(jouissance)* sredi trikotnika:



Zakaj? Lacan zapiše obrazec fantazme kot $\$\Diamond a$, soočanje zaprečenega subjekta z objektom-razlogom želje, in »črna hiša« deluje natanko kot nek tak objekt: kot povsem banalen objekt, ki pa je »povzdignjen na mesto Stvari« in deluje kot ekran, kot prazen prostor, kamor vsakdo izmed moških, ki se zbirajo v gostilni ob večerih, projicira svoje mladostne izkušnje, prve transgresije (spolnih) prepovedi, užitke in travme, se pravi fantazme, ki organizirajo njegovo želenje. Krivda mladega prišleka je, da zbrani druščini — s tem, ko da videti, kako je črna hiša zgolj stara, gnila podrtija in nič več — vzame fantazmatski prostor, da jim spodnese oporo, posvečeni-nedotakljivi kraj, prek katerega so lahko osmislili svoj banalni vsakdan. »Črna hiša« je kot taka presežek Realnega, ki poganja v tek simbolizacijo (nove in nove zgodbe o tem, kaj naj bi se zgodilo v nji pred leti). Od tod je hkrati jasno, zakaj je *objet petit a* čista forma: »črna hiša« druščini deluje kot prazna, brezvsebinska forma, ki jo vsakdo zapolnjuje s svojo fantazmatsko vsebino.

Nenavadni izrastki na avstrijskem pokopališču pa delujejo povsem drugače: niso prazen prostor, ki bi poganjal naše »sanjarjenje«, ampak so neka inertna, gnusna, nerazložljiva prezenca, ki se nezaustavljivo razrašča kot rakasta rana — s svojim presežnim, privlačnim in hkrati odbijajočim značajem so dobesedno »poganjki uživanja«, gnusna navzočnost utelešenega uživanja. So presežek Re-

alnega, ki se ga ne da umestiti v (simbolno) realnost, torej, v Lacanovih matemih, Φ. Njihovo mesto je med Imaginarnim in Realnim: so podoba, v kateri se utelesi Realno uživanja. — Povsem drugačen je spet status gumba v istoimenski zgodbi: je zgolj košček realnega, ki ga lahko držimo v rokah in manipuliramo kot vsak vsakdanji predmet. Na njem ni nič grozljivo fascinantnega (kot na »črni hiši« ali na pokopaliških izrastkih): njegova navzočnost junaka nasprotno pomirja — gumb mu s samo svojo navzočnostjo nekako garantira, da bo zmogel prenesti bedo vsakdanjega življenja z mongoloidno spako, tj. da bo vzdržal nekonsistentnost in absurdnost vesolja, ki jo nakazuje to nesmiselno, krivično naključje. Paradoks gumba je potemtakem v naslednjem: je košček realnega, ki izpričuje končno nesmiselnost vesolja, dejstvo, da v njem vlada krivično naključje usode, hkrati pa nam — kolikor nam je uspelo to nesmiselnost vesolja zgostiti, locirati, materializirati v objektnem zastopniku — omogoči, da ta absurd vzdržimo. Gumb deluje torej kot S(Ⱥ): označevalec nekonsistentnosti velikega Drugega (simbolne ureditve), označevalec tega, da »veliki Drugi (kot urejena, smiselna celota) ne obstoja«, označevalec absurdnega naključja in brezpomenskosti, ki vladata vesolju.

Sredi vsega tega je kajpada brezno uživanja (J) kot odprtina, ki preti, da nas bo vpotegnila vase — tako kot ribnik v istoimenski zgodbi, ki pogoltne najprej sina in nato še mati — kot (če naj se za hip prepustimo fenomenološki imaginaciji) vse tiste podobe, ki ponazarjajo zev, ki daje in jemlje življenje: grlo, vagina, kaos, življenjska »substanca« v svoji brezdanjosti, fatalna privlačnost, ki nas nenehno travmatizira in do katere se moramo naučiti ohraniti pravšnjo razdaljo. In nemara so vsi trije objekti na krakih trikotnika Realno-Imaginarno-Simbolno zgolj trije načini, kako ohraniti pravšnjo razdaljo do tega brezna: tako da nam brezno začenja delovati kot »ekran«, kamor projiciramo svoje fantazme; tako da brezno utelesimo v nekem »koščku realnega«, razpoložljivem predmetu; tako da ga vzamemo kot presežen izrastek in se ga naučimo »estetsko oblikovati« (v smislu znane Rilkejeve misli, da je lepota zadnja maska groze).

Slavoj Žižek

Štiri kratke zgodbe Patricie Higsmith je prevedel Andrej Blatnik.

SKRIVNOSTNO POKOPALIŠČE

Na obrobju mesteca G- v vzhodni Avstriji leži skrivnostno pokopališče, veliko komaj kako jutro, ki je v največji meri zapolnjeno s trupli siromakov, in njihovih grobov prav nič ne zaznamuje, ali pa v najboljšem primeru kosi nagrobnikov, ki so sedaj vsi na napačnih krajih. Kljub temu je pokopališče zaslovelo zaradi svojih nenavadnih izrastlin, nabuhlih kipcev modrikasto zelene in sivo bele barve, ki so se strašljivo vzpenjali iz zemeljske povrhnjice in nekateri so zrasli kaka dva metra v višino. Druge teh gobam podobnih izrastlin so imele le pol metra, in nekatere so bile še manjše, in vse so bile čudne, nič naravnega jim ni bilo podobno, niti korale. Ko se je več teh majhnih pokazalo iz s travo porasle in blatne zemlje, je pokopališki oskrbnik nanje opozoril eno od sester v bližnji Narodni bolnišnici. Pokopališče je ležalo poleg dvorišča bolnišnične zgradbe iz rdeče opeke, tako da pokopališča ni bilo zlahka videti, če si se približeval po edini cesti, ki je šla mimo njega in se odcepila proti sprednjim vratom bolnišnice.

Oskrbnik, Andreas Silzer, je razložil, da je nekaj takih izrastlin že potolkel z motiko in jih odpeljal v kompostnico, da bi zgnile, vendar niso gnile.

»Samo gobe so, vendar jih je vse več,« je dejal Andreas. »Nastavil sem fungicid, vendar nočem pokončati rož z uporabo česa močnejšega.« Andreas je zvesto skrbel za mačehe, rožne grme in podobno, kar so posadili redki sorodniki preminulih. Včasih je za to prejel kaj denarja.

Bolniška sestra nekaj časa ni odgovorila. »Govorila bom z doktorjem Müllerjem. Hvala, Andreas.«

Sestra Susanne Richterjeva ni poročala, kaj je povedal Andreas. Imela je svoje vzroke, ali razlage. Prva je bila, da je Andreas nemara pretiraval, in da je zaradi vsega dežja v zadnjem času na nagrobnikih videl nekaj velikih gob; druga je bila, da je vedela,

kakšno je njeno mesto, ki ni bilo slabo, in hotela ga je obdržati in se ne proslaviti kot nadloga, ki vtika nos v reči, ki se je ne tičejo, v pokopališče namreč.

Skorajda nihče ni hodil na temačno poljano za Narodno bolnišnico; razen Andreasa, ki jih je imel kakih petinšestdeset in je živel v mestu s svojo ženo. Trikrat na teden se je s kolesom pripeljal na delo. Andreas je bil deloma upokojen in za vzdrževanje pokopališča in bolnišničnega vrta je prejemal nekaj dodatka k svoji državni pokojnini. Pogrebom, približno trem na mesec, je običajno prisostvoval krajevni duhovnik, ki je povedal nekaj besed, grobarji, ki so stali tam, da bi zakopali grob, in le približno polovici pogrebov tudi kak član pokojnikove družine. Nekateri od starejših moških in žensk so bili precej sami na svetu, ko so umrli, ali pa so njihovi starši živeli daleč proč. Narodna bolnišnica številka 36 je bila žalosten kraj.

Ni pa se zdela žalostna mlademu študentu medicine z univerze mesta G- po imenu Oktavian Ziegler. Bil je star dvaindvajset let, visok in suh, vendar obseden z energijo in humorjem, ki sta ga naredila priljubljenega med dekleti. Bil je tudi bleščeč študent in užival je precej naklonjenosti pri učiteljih. Oktavian — to ime je dobil, ker je bil njegov oče, oboist, oboževalec glasbe Richarda Straussa in je upal, da bo njegov sin postal skladatelj — je bil pravzaprav povabljen, da naj prisostvuje poskusom, ki so jih bolnišnični zdravniki in nekaj njegovih profesorjev izvajali na rakastih bolnikih v zadnjem stadiju. Eksperimenti so se dogajali v veliki sobi v najvišjem nadstropju bolnišnice, kjer so bile dolge mize, nekaj korit in močna osvetljava. Sanitarni pogoji niso bili tako pomembni, kajti v tem nadstropju so izvajali poskuse na truplih, ali pa na rakavem tkivu, izrezanem iz živega pacienta ali iz trupla, preden so ga zagrebli na pokopališču. Zdravniki so skušali izvedeti več o vzrokih in preprečevanju napredovanja raka, ko se je enkrat pričel. Tistega leta so ameriški znanstveniki odkrili, da je posebna osnova v tkivu odskočna deska za raka, vendar je strašna bolezen potrebovala še eno odskočno desko, da so se pričele oblikovati maligne celice. Elemente, ki so lahko povzročili raka, ko so jih vbrizgali v morske prašičke, če je gostiteljski organizem premogel prvo odskočno desko, so imenovali karcinogeni. To pa še ni bilo obče poznano. Zdravniki in znanstveniki Narodne bolnišnice so hoteli poznati še kaj več, hitrost in vzrok rasti, odziv raka, ko so v že rakasto tkivo vbrizgali velike doze karcinogenov; poskusi, ki jih ni bilo lahko izvesti na živih ljudeh, mogoče pa na organih ali tkivu, ki ga je

prekrvavila neodvisna krvna zaloga, naprimer z majhne črpalke. Ni bilo načina, da bi se kri prečistila, razen z reciklažo skozi filtre ali pa z neprestanim dotakanjem sveže krvi, a navsezadnje nihče od zdravnikov ni želel, da bi poskusi trajali več tednov. Pri rakastem ledvičnem tkivu mrtvega pacienta so Oktavian in zdravniki opazili, da je bolno tkivo, v katerega so vbrizgali karcinogene tvarine, raslo še zatem, ko se je dotok krvi zaustavil in presahnil. Zdravnikom se ni zdelo, da bi imelo kak smisel preskušati, koliko lahko naraste, čeprav so ga nekaj obdržali, da bi si ga ogledali pod mikroskopi in si morda nabrali novih informacij. Te navsezadnje neželjene ostanke so uničevali v bolnišnični kleti, kjer je bila velika peč, ločena od ogrevanja, ki so jo uporabljali izključno za sežiganje obvez in nesnažnih materialov vseh vrst.

Drugače pa je bilo s trupli, približno tremi na mesec, ki so jih na pokopališču pokopavali brez balzamiranja in včasih v mrtvaškem prtu namesto v leseni krsti. Nekaterim rakastim bolnikom so v zadnjih dneh, ko jim je morfij otopil čutila, lokalna anestezija pa je lahko opravila še ostalo, zdravniki vbrizgavali karcinogene snovi in upali v eksploziven preboj, kot bi rekli časnikarji, čeprav zdravniki nikdar ne bi uporabili takega izraza. Rakasto tkivo je naraslo, smrti zapisani so umrli, in ne vselej kaj prej zaradi teh poizkusov. Včasih so naraslo tkivo izrezali, ponavadi pa ne.

Oktavianu so naložili drobne opravke, ki so se s svojim hlapčevstvom zdeli primerni za študenta; gledal je, da so se po kratkem postanku v kletni mrtvašnici, kjer so dobili krsto ali mrtvaški prt, ‚preskusna trupla' v velikem starem zadnjem dvigalu spustila iz laboratorija v najvišjem nadstropju do pokopališča. Grobarji so bili popoldanski delavci, ki so imeli druge službe. Oktavian je moral telefonirati dvema ali trem, včasih zelo nanagloma, in vsi so se potrudili, kolikor so se mogli. Eden od njih je bil ponavadi nekoliko pijan, vendar je Oktavian to znal prenašati, šalil se je z možmi in poskrbel, da je bil grob dovolj globok. Včasih so morali položiti truplo na drugega ali čisto poleg njega. Včasih so posuli apno. To so seveda naredili z revnejšimi umrlimi, katerih sorodnikov ni bilo zraven. Jeseni je na enem takih pokopov Oktavian opazil zaobljene izrastline, o katerih je nekaj dni nazaj Andreas poročal sestri. Oktavian jih je opazil, ko je vlekel prefinjeno cigareto in cepetal z nogami, da ga ne bi zeblo. Pri priči je vedel, kaj so in kaj jih je povzročilo, in možem, ki so kopali ob njem, ni rekel niti besede. Eno ob sebi (videl pa jih je vsaj deset) je preiskal, in ko je šel k njej, se je spotaknil ob prevrnjen nagrobnik, kajti bila je kar tem-

na noč. Stvar je bila videti modrikasto bela, bila je kakih petnajst centimetrov visoka, na vrhu zaobljena, in na polovici je imela nekaj, kar je bilo podobno pregibu ali gubi, ki je izginjala v zemljo. Oktavian je bil presenečen, očaran, presenečen, vse hkrati. V primeri s tistim, kar so on in njegovi učitelji ustvarili v laboratoriju, so bile te izrastline ogromne. In kako velike so bile pod zemljo, da so se prerinile skoraj dva metra do površine?

Oktavian se je povrnil h grobarjem in ugotovil, da zadržuje sapo. Predvideval je, bil je skoraj prepričan, da so bile izrastline v temi zelo okužene. V njih so se od zdravnikov vbrizgani karcinogeni združevali s prvobitnimi podivjanimi celicami, ki so povzročile raka. Kako velike bodo postale? Strašljiva vprašanja! Oktavian je kot večina študentov medicine svojim kolegom tuintam poslal kak čuden del človeške anatomije. Bilo je skorajda izraz naklonjenosti, če si prejel tako darilo od dekleta, a nekaj *takega?* Ne.

»Poteptajmo tole!« je dejal Oktavian delavcem in sam za zgled pričel teptati po privzdignjeni zemlji, ki je označevala novi grob. *Top, top, top,* vsi štirje skupaj. In koliko bo minilo, preden se bo skozi zemljo prerinila bleda oblina? se je spraševal Oktavian.

Mladenič je hranil svojo skrivnost do naslednjega sobotnega večera, ko je imel zmenek z Marianne, dekletom, ki jo je že kak mesec imel za svojo izvoljenko.

Marianne ni bila zelo lepa, študirala je kot blazna, le redko je imela čas, da bi se naličila, in ob njunih zmenkih si je komajda počesala lase, vendar jo je Oktavian občudoval zaradi njene zmožnosti, da se smeje. Po vseh njenih čepenjih ob knjigah je znala potem, ko jih je zaprla, eksplodirati od veselja in svobode, in Oktavian si je rad domišljal, čeprav je bil prevelik realist, da bi to res verjel, da je on edini vzrok njene preobrazbe.

»Nocoj nekaj posebnega,« je dejal Oktavian, ko se je srečal z njo v veži njenega internata. Naročil ji je, naj obuje galoše, in res jih je imela. Oktavian je imel motor z dvojnim sedežem.

»Menda naju ne misliš peljati na potep v temi?«

»Počakaj!« Oktavian je odhrumel.

Rahlo je deževalo, v sunkih je pihal mrzel veter. Bila je zoprna noč, vendar je bila sobota, Marianne se je oprijela Oktavianovega pasu, sklonila glavo, pokrito s čelado, in se smejala, ko je Oktavian pospeševal ven iz mesta.

»Tukaj!« je končno rekel in ustavil.

»Bolnišnica?«

»Ne, pokopališče,« zašepetal in jo prijel za roko. »Pojdi z mano.«

Vso pot jo je držal za roko. Kot duhovi blede izrastline so bile višje, se je zdelo Oktavianu, ali pa si je le domišljal? Marianne je bila od začudenja brez glasu. Ni se mogla smejati. Zbegana je zasopla. Oktavian ji je razložil, kaj so te izrastline. Prinesel je svetilko. Ena od gomoljik je bila visoka skoraj meter! Bila je nekoliko podobna fetusu, je rekel Marianne, v fazi, ko se ribam in sesalcem pod tistim, kar bo postalo glava, nakažejo dihalni organi. Marianne je bila umetniška duša; Oktavian tega ne bi nemara nikoli pripomnil.

»Kaj pa bodo *naredili?*« je zašepetala. »Ali zdravniki ne vedo za to?«

»Ne vem,« je odgovoril Oktavian. »Bo že nekdo sporočil.«

Oktavian jo je skušal popeljati proti središču temne poljane. Za njima na levi je ležala petnadstropna bolnišnica in pol njenih oken je bilo osvetljenih. V najvišjem nadstropju je gorela luč. »Poglej si tole!« je zavpil Oktavian in njegova blodeča svetilka se je nečesa dotaknila.

To je bila dvojna izrastlina, kakor siamska dvojčka z zraščenimi boki, dve ločeni glavi in dve roki, ki sta na konceh kazali prste — ne pet prstov na vsaki roki, temveč nekaj podobnega parim prstom. Prav gotovo naključje, vendar nenavadno. Oktavian se je nakremženo nasmehnil, a smejati se ni mogel. Marianne ga je povlekla. »Dobro,« je rekel, »prisegam — zdi se mi, da sem pravkar videl, kako ena teh reči *raste!*«

Marianne ju je popeljala nazaj k motorju. Oktavianu se je zdelo presenetljivo, da ni noben zdravnik ali sestra pogledal ven in videl, kaj se dogaja na tem polju. Smešno je bilo misliti na zdravnike, interniste, sestre, ki so tako zaposleni s svojimi dogovorjenimi opravili, da nimajo par sekund za pogled skozi okno ali kratek sprehod!

Pol ure kasneje, ko sta Marianne in Oktavian sedela v majhni krčmi in jedla vroč in začinjen golaž in je nedaleč od njiju v srcih prasketal dobrovoljen ogenj, sta se smejala, čeprav v živčnih izbruhih.

»... *moram* povedati Hansu!« je dejal Oktavian. »Podrlo ga bo!«

»In Marie-Luise. In *Jakobu!*« Mariannin jaz za sobotni večer se je krohotal.

»Bolje bo prirediti zabavo. Kmalu. Kajti ni veliko časa,« je Oktavian resno rekel prek mize.

Marianne je vedela, kaj misli. Naredila sta si načrt in si pripravila seznam izbrane dvanajsterice. Odločila sta se, naj se zgodi naslednji torek zvečer. Naslednjo soboto bo morda že prepozno, bolnišnica lahko odkrije, v kakšnem stanju je pokopališče, in nekaj ukrene.

»Zabava duhov,« je rekla Marianne. »Prišli bomo v rjuhah — tudi če bo deževalo.«

Oktavian ni odgovoril, saj ga je Marianne dovolj dobro poznala, da je vedela, da soglaša. Premišljal je, če dež prispeva k rasti teh norih tumorjev. In zemlja? Bodo dejavne žile, ki so hranile rakavo tkivo, ob pičlem hranivu pričele pleniti črve in hrošče, ko bo v truplih zmanjkalo krvi? So se celo kapilare stegovale po bližnjih truplih? Kakršnikoli so bili odgovori na ta vprašanja, je bilo jasno, da smrt gostitelja ni pomenila konca raka.

Bilo je nekaj muzanja, nekaj cinične nejevere, ko sta Oktavian in Marianne razdelila ustna povabila na Pravo zabavo duhov, četrtek zvečer na pokopališču ob Narodni bolnišnici št. 36. Bodite oblečeni v rjuho ali pa si jo prinesite s seboj in pojavite se četrt do polnoči, so bila navodila.

V torek zvečer je znova rahlo deževalo, čeprav je nekaj dni minilo brez dežja in je Oktavian upal, da se bo dobro vreme obdržalo. Kljub temu *Schnurlregen* ni razmočil razpoloženja ducata ali več študentov medicine, ki so prišli na pokopališče bolj ali manj točno, nekateri s kolesi, kot da bi jih posvarili, naj ne zganjajo hrupa, kajti nihče ni hotel, da bi jih presenetilo bolnišnično osebje.

Bili so pridušeni »Ooooh!« in drugi vzkliki, ko so z rjuhami zakriti študentje preiskovali pokopališče, čeprav je Oktavian posvaril vsakogar, naj bo tiho. »Umetno je! — Plastični ponaredki! Ti — — — !« je ena od deklet glasno zašepetala Oktavianu.

»Ne! — *Ne!*« je Oktavian zašepetal nazaj.

»Uff! Moj Bog, poglejte to!« je zavpil mladenič in skušal pridušiti glas.

»Rakasti bolniki? Sveta mati božja, Oki, kakšni poskusi se dogajajo tu?« je dejal resen fant ob Oktavianu.

V rjuhe zavite postave so obkrožile pokopališče, se v brezmesečni noči gibale med nagrobniki z žepnimi svetilkami, skrbno obrnjenimi k tlem, da bi se izognili spotikanju in nevarnosti, da jih odkrijejo. Oktavian si je predstavljal, da bo pozval duhove v kolo, vendar se je bal uporabljati svoj glas, in tudi potrebno ni bilo. Iz živčne vznemirjenosti, strahu, kolektivne zbeganosti so študentje pričeli plesati, sprva ne v isto smer, vendar se je ples hitro organi-

ziral v krog, nasproten smeri urinega kazalca, ki se je spotikal, se pobiral, iztegoval roke, mrmral, se tiho hihital, in s svojimi bledimi in vlažnimi rjuhami valovil v vetru.

Luči Narodne bolnišnice so se leskatele kakor vselej, skorajda pol oken je bilo svetlih pravokotnikov luči, je opazil Oktavian. Za roko je držal Marianne in še nekega fanta.

»Poglejte to! Hej, *poglejte!*« je dejal fantovski glas. Z baterijo je svetil v nekaj, kar mu je segalo do boka. »Spodaj je *rožnato! Prisegam!*«

»Zapri gobec, za božjo voljo!« je Oktavian zašepetal nazaj.

Tedaj je zagledal mladega fanta na drugi strani kroga, ki je brcnil v bledikasto grudo in ga zaslišal, kako se je zasmejal. »Pritrjeni so v zemljo! Iz *gume* so!«

Oktavian bi lahko ubil tega tipa! Ta pa ni zaslužil diplome! »*Resnično* je, bedak,« je dejal Oktavian. »In *utihni!*«

»*Ringa, ringa raja . . .*« so peli študentje in zamahovali z nogami kakor pri kankanu. Krog se je počasi sukal okoli svoje osi.

Zažvižgala je piščalka.

»*Tecite!* je zavpil Oktavian, ko je spoznal, da jih je videl ali slišal bolnišnični čuvaj; morda je bil to stari, ki je povečini že opolnoči zaspal v veži. Oktavian je z Marianne stekel proti motorju ob cesti.

Ostali so sledili, smejali so se, padali, vpili. Nekateri so prišli z avtomobili, a avtomobili so bili nekoliko proč.

»Hej!« je dejal Oktavian fantu in dekletu poleg sebe. »Bodimo *tiho!* Povej naprej!«

Razkropili so se v presenetljivo zgledni tišini, zaviti v rjuhe, kakor dobro pripravljena vojska. Oktavian je več metrov porival svoj motor, preden ga je vžgal. Za njimi so počasi premikajoče se postave s svetilkami, ljudje iz bolnišnice, preiskovale obrobje pokopališča.

Oktavian se je v naslednjih dneh pritajil. Na univerzi je imel veliko dela, in tako tudi vsi ostali. Vendar so si ogledali *G-Anzeiger*, krajevni časopis. Niti vrstice ni pisalo o ‚neredu' ali ‚vandalih' na pokopališču Narodne bolnišnice, in Oktavian je predvideval tak molk: oblasti si niso mogle privoščiti poročanja, da je kdo hodil po grobovih ali prevrnil nekaj vaz, kajti tedaj bi prišli sorodniki preminulih, da bi popravili poškodovano in se pritožili nad pomanjkanjem nadzora, in Bolnišnica ne bi hotela, da javnost izve za nenavadne izrastline, ki jih je bilo zdaj že toliko, da bi jih vsakdo

opazil. Ljudje iz Bolnišnice morajo biti čisto vznemirjeni, si je mislil Oktavian.

V četrtek zvečer je Oktavian ob devetih zvečer kot običajno odšel v bolnišnico, da bi se pridružil zdravnikom v najvišjem nadstropju. Ko je parkiral motor, se je ozrl k pokopališču. Bilo je tako temno kot vselej, vendar je v njem še zmeraj videl blede napihnjene sence, šest ali sedem po številu, morda iste kot prej. Zgoraj pa je bilo razpoloženje spremenjeno. Doktor Stefan Roeg, najmlajši od zdravnikov, tisti, s katerim se je Oktavian vselej najbolje razumel, je pozdravil in se poslovil v skoraj istem stavku. V rokah je imel galoše in dežnik, čeprav ni deževalo, in očitno je prišel samo ponje. Stari profesor Braun, ki je živel v oblakih in čigar glava je bila plešasta, razen dolgih pramenov sivih las nad ušesi, je bil edini med sedmerico, ki se je obnašal tako kot vselej. Bil je pripravljen na pogovor o tem, kako so majhni koščki tkiva pod steklenim zvonom ‚napredovali' od prejšnjega tedna. Oktavian je videl, da so drugi odnehali. Z vljudnimi smehljaji na obrazih so voščili profesorju Braunu lahko noč.

»Nevarno je,« je rekel eden od zdravnikov profesorju Braunu, preden je odšel.

Tudi Oktavianu se je posrečilo, da se je izmuznil. Bo stari profesor Braun čisto sam nadaljeval z delom prek polnoči? Oktavian in zdravniki so bili tihi, ko so se spuščali po stopnišču pet nadstropij niže. Oktavianu se je zdelo pametno, da ne sprašuje. Vsi so poznali strašno skrivnost. Njega, ki je bil le študent, so imeli za enega svojih. So imeli načrt za akcijo? Ali bodo preprosto molčali?

Nekako se je razvedelo. Nekaj radovednih mestnih očetov je prišlo od daleč pokukat na pokopališče, je opazil Oktavian, ko se je z motorjem pripeljal na kratek obisk. Trije ali štirje možje se niso podali na pokopališče, temveč so stali in z obrobja strmeli na izrastline, ki so v polmraku spominjale na k zemlji privezane balone. Bili so duhovi; zli duhovi kriminalcev in strašno bolnih, ki so bili pokopani tu; bili so strašljiva posledica radioaktivnih padavin ob nuklearnih poizkusih; nastali so zaradi nehigienskih okoliščin v Narodni bolnišnici, ki, kakor je vsakdo vedel, ni bila najbolj sodobna, kar jih je narod imel. Marianne je poročala o nekaterih od teh pojasnil Oktavianu, in slišala jih je od hišnic v internatu, ki pokopališča niti videle niso.

Smrt Andreasa Silzerja je bila oznanjena v *G-Anzeigerju* v drobnem odstavku. ‚Zvesti oskrbnik zemljišč Narodne bolnišnice.' Umrl je zaradi ‚metastatičnih tumorjev'. Ubogi stari Andreas je bil

mesece izpostavljen rastju na pokopališču, je premišljeval Oktavian. Ali bodo oblasti sploh očistile ta kraj?

Oktavian in Marianne sta se nekega sobotnega večera odpeljala k Narodni bolnišnici in na bolnišničnem parkirnem prostoru videla dva velika tovornjaka. Nekaj svetilk je zasilno osvetljevalo pokopališče in videla sta premikajoče se postave. Ko sta si ogledala pobliže, sta videla, da postave nosijo kirurške maske, sive uniforme, in da z orokavičenimi rokami delajo s krampi in lopatami.

»Smetarji!« je zašepetala Marianne. »Poglej! Te reči tlačijo v velike plastične vreče!«

Oktavian je videl. »In kaj bodo naredili z vrečami?« je rekel, skorajda samo sebi. »Pridi. Greva.«

Le dva dni kasneje je nekemu smetarju postalo slabo. Njegova žena se je uprla, da bi ga odpeljali v Narodno bolnišnico, in trdila je, da mu je postalo slabo od dela na pokopališču. Njena pripoved je dvignila pokrov, kajti objavljena je bila v *Anzeigerju*. Nenadoma so se pričeli drugi delavci pritoževati čez prehlade in slabosti. Pokopališče in nekaj metrov okolice je bilo ograjeno s krepko žično ograjo in vsakih nekaj metrov so bili znaki, ki so svarili pred smrtno nevarnostjo. Široka vrata v ogradi so dovoljevala vstop buldožerju, ki je zravnal zemljo. Delavci v zaščitnih oblekah in z maskami so na zemljo zlivali dezinfekcijska sredstva vseh vrst. Paciente in osebje so evakuirali iz Narodne bolnišnice in zgradbo so oprali in dezinficirali. *Anzeiger* je poročal, da so pokopališče napadle čudne gobe in da se zdi modro zapreti ga pred javnostjo, dokler zdravniške ustanove ne izvedo več o tem.

A izrastline so še kar rasle, sprva kot majhne nizko ležeče obline po vsej prekopani površini pokopališča, nato so rasle hitreje, kar naenkrat — meter, dva metra na teden. Umetniki so prihajali skicirat, sedeli so na zložljivih stolih. Drugi so fotografirali, in bolj oprezni so od daleč gledali z daljnogledi. Govorilo se je, da bodo izkopali vso pokopališko prst dva ali celo tri metre v globino. A kam jo bodo oblasti odvrgle? Zaščitniki morja so že tedne prej objavili zakon: pokopališko prst Narodne bolnišnice št. 36 iz mesta G- je prepovedano vreči v morje. Kmetje in ekologi vse dežele so ugovarjali zakopu prsti na njihovi ali javni zemlji v kakršnikoli globini. Mejni organi sosednjih držav so natančno pregledovali vse tovornjake, ki so zapuščali deželo, da v njih ne bi bilo pokopališkega izkopa.

Tako so se odločili za sežig. Plačilo za nevarno delo za može, ki so spravljali prst v zabojnike, ki so jih pripeljali k zadnjim bol-

nišničnim vratom, skozi katere je šlo toliko trupel v nasprotno smer, je doseglo absurdno višino. Bolniška velika stara grelna peč in peč za sežig odpadkov sta kot edini stvari v poslopju znova delovali. Črnega in temnosivega pepela je bilo manj kot prsti, vendar so delavci z njim ravnali z enako previdnostjo. Naj ga vržejo v morje? Ne, tudi to je bilo prepovedano. Nič drugega ni bilo mogoče narediti s pepelom, kot da ga začasno spravijo v močnih plastičnih vrečah v kletni mrtvašnici in v pritličju zgradbe.

In izrastline so še zmeraj poganjale, kakor da bi vse kopanje raztrosilo stotine semen, a to je le pesniška primera, je pomislil Oktavian, saj se rak ne raznaša s semeni. Še zmeraj je bilo osupljivo, kako rodovitna je bila pokopališka prst! A pozabil je na Narodno bolnišnico, kjer je opravil zadnje izpite. Marianne je imela pred seboj še eno leto. Nato sta se mislila poročiti.

Kljub glasnemu javnemu nasprotovanju, a ob odobravanju radikalne umetniške levice, so kiparji pričeli v svoje razstave vključevati dela, ki so jih navdihnile oblike, ki so jih videli in skicirali na pokopališču Narodne bolnišnice št. 36. Ti kipi niso bili neprijetni, sestavljale so jih številne obline, podobne zadnjicam ali prsim, odvisno od posameznikove izbire interpretacije. Nekateri so bili nagrajeni. Eden skorajda abstrakten je upodabljal debelušno žensko, ki je držala napihnjeno žogo; drug, sedeča figura, je bil poimenovan ‚materinstvo'.

Pokopališka prst je še zmeraj rodila svoje čudne sadeže, čeprav je je bilo sedaj manj. Delavci z maskami in rokavicami — večinoma stari upokojenci — so z motikami zabadali predse, kot da bi na domačih vrtovih ruvali trdovraten plevel. Korenine nekaterih rastlin so segale tako globoko, da so delavci predlagali, naj znova izkopljejo in sežgejo prst. Mestne oblasti so imele vsega dovolj. Zapravile so že na milijone šilingov. Hoteli so preprosto zagraditi vse skupaj in skušati pozabiti. Tamkajšnja cesta ni vodila nikamor, razen mimo prazne bolnišnice in navzgor v hribe, kjer se je spremenila v stezo, ki so jo uporabljali planinci. Pokopališče bo pozabljeno. Tisk je o zadevi že umolknil. Znano je bilo, da so v Narodni bolnišnici zdravniki izvajali poskuse, povezane z rakom, vendar je krivda za stanje pokopališča zajemala toliko ljudi, da ni bilo treba odgovarjati nobenemu zdravniku ali bolnišničnemu uradniku.

Oblasti so se motile, ko so mislile, da bo pokopališče pozabljeno. Postalo je izletniška atrakcija, ki je daleč presegla priljubljenost rojstne hiše manj znanega pesnika v G-. Razglednice pokopališča

so se fantastično prodajale. Umetniki so prihajali iz mnogih dežel, znanstveniki tudi (čeprav njihovi testi na vzorcih, pobranih na pokopališču, niso prinašali nobenih novih podatkov o vzrokih in zdravljenju raka). Umetniki in umetnostni kritiki so pripominjali, da naravne oblike, ki so se pokazale v pokopaliških izrastlinah, z imenitnostjo presegajo oblike kristalov, in da jih ne gre estetsko omalovaževati. Nekateri filozofi in pesniki so groteskne oblike primerjali s spačenostjo človeške duše, ki je plod njegove roke, z brezumnim šušmarjenjem z naravo, podobnem tistemu, ki se je izteklo v gnusni atomski bombi. Drugi filozofi so rezonirali: »Kaj rak ni naraven za človeka?«

Oktavian je rekel Marianne, da zastavljanje takega vprašanja ni nevarno, saj je odgovor lahko da in ne, ali da ali ne za različne ljudi, in pogovor o tem se lahko nadaljuje v neskončnost.

GUMB

Roland Markow se je sklonil nad delovno mizo v kotu svoje in ženine spalnice in se znova skušal skoncentrirati. Schultz mu ni sporočil letnega dobička od vezane vloge. Roland je zdaj pregledal Schultzove decembrske obračune in vsi Schultzovi papirji so biti tu, vsi zaslužki in računi, plačani za vse leto, vendar: ali je moral skozi vse to, da bi našel Schultzove vezane vloge in bogvekaj še — nekaj delnic, je vedel Roland — sam? Schultz je bil komercialist v svobodnem poklicu, ki se je, kolikor je vedel Roland, imel za učinkovitega in urejenega, a to je bilo daleč od resnice.

»Goo-*vuuu*-kaa!« se je znova slišal brezumen glas, glasno, čeprav je bilo med njim in Rolandom dvoje zaprtih vrat.

»Goo-vuuu-*vuuu*,« je rekel tišje glas njegove žene, v katerem je bil smehljaj.

Da bi človek bruhal, je pomislil Roland. Kakor da bi Jane spodbujala idiota! *Otroka*, se je popravil Roland in se znova sklonil nad Schultzovo davčno prijavo.

Bil je hud letni čas, pozni april, ko je Roland običajno jemal delo domov, in tako sta počela tudi njegova sodelavca. Državna blagajna je imela svoje zadnje roke. *Ponaredi*, je pomislil Roland ob Schultzovi vezani vlogi. Na pamet bi lahko ocenil dobiček na kakih sto dolarjev, a Roland Markow ni bil takšne vrste človek. Po naravi je bil pikolovski in pošten. Bil je prepričan, da je bilo na dolgi rok boljše za njegove davčne kliente, če je zanje oddajal pikolovske in poštene davčne prijave. Ni mogel poklicati Schultza in mu reči, naj to opravi sam, kajti vsi njegovi papirji so bili tu, v dvanajstih kuvertah, in vsak je imel nalepko z imenom meseca. Sam bo moral skoznje. In bila je že skoraj polnoč.

»Guuu-*vur*-ka-*vur*-kaa!« je zavpil Bertie.

Roland tega ni več mogel prenašati in planil je pokonci, šel k vratom, prečkal hodniček in nanagloma potrkal, preden je napol odprl vrata v Bertiejevo sobo.

Jane je klečala na tleh, sedela na petah in se smehljala, kot da se odlično zabava. Njene oči so bile izza črnih, okroglih očal videti prav res vesele, in njene roke na stegnih so bile sproščene.

Bertie je sedel pred njo, zaokrožena gomila, z zalitimi očmi in izproženim debelim jezikom. Otrok ni niti pogledal proti Rolandu, ko je ta odprl vrata.

»Kako gre delo, dragi?« je vprašala Jane. »Ali veš, da je polnoč?«

»Vem, ne morem pomagati. Ali mora kar naprej govoriti ta ‚guu-vur-ka'? Kaj *je* to?«

Jane se je zahihitala. »Nič, dragi. Samo igra. — Utrujen si, vem. Oprosti, če sva bila glasna.«

Sva. V Rolandu je zrasla nora jeza. Njun otrok je bil mongoloid, idiot, brezupno brez možgan. Ali je morala reči ‚sva'? Roland se je skušal nasmehniti, svoje gladke temne lase si je odrinil s čela, in na svoje presenečenje začutil mreno znoja. »V redu. Zvenelo mi je podobno kot Gurka. Saj veš, tisti indijski bojevniki. Nisem vedel, kaj počne.«

»G-vaaa-hh,« je rekel Bertie in padel vstran na tepih. Ni se smejal. Čeprav je bilo videti, da so se njegove poševne oči za hip srečale z Rolandovimi, je Roland vedel, da se niso. Tej mali posebnosti se je reklo epikantizem.

Roland je poznal vso terminologijo za otroke — organizme — z Downovim sindromom. Seveda je vse to prebral pred leti, ko se je Bertie rodil. Zapletene informacije so se ohranile kakor kaka verska rutina, ki bi se je naučil v mladosti, in Roland je sovražil vse te informacije, kajti Bertieju niso pomagale, in kaj je torej koristilo, če si vse nadrobno poznal?

»Utrujen si, Rollie«, je rekla Jane. »Ali ne bi bilo bolje, če bi šel zdaj v posteljo in morda uro prej vstal?«

Roland je trudno odmajal z glavo. »Ne vem. Bom razmislil.« Hotel je reči, »Prisili ga, da bo *umolknil*«, a vedel je, da je Jane razveseljevalo, če se je ob večerih igrala z Bertiejem, in prav vseeno je bilo, kdaj je šel Bertie spat, kajti kasneje ko je šel spat, dlje je lahko spal in bil tiho naslednje jutro. Bertie je imel svojo sobo, to sobo, z nizko posteljo, nekaj težkimi stoli, ki jih ni mogel prevrniti (bil je osupljivo močan), nizko in težko leseno mizo z vogali, ki jih je Roland zaoblil in zgladil, mehkimi gumastimi igračami na tleh,

tako da se steklo ne bi zdrobilo, če bi jih Bertie vrgel v šipo. Bertie je imel redke rdečkaste lase, majhno glavo, ki je bila na vrhu in zadaj ploska, majhen sploščen nos, usta, ki so bila zgolj rožnata luknja, vselej odprta, s prevelikim jezikom, ki je vselej molel ven. Jezik je bil grdo razbrazdan. Bertie se je seveda ves čas slinil. Grozno je bilo, da bosta z njim še naslednjih deset ali petnajst let, ali kolikor bo pač živel. Mongoloidi so pogosto umrli od srčnega napada v najstniških letih ali še prej, je bral Roland, a njihov zdravnik, dr. Reuben Blatt, ni na Bertiejevem srcu našel nobene hibe. Ne, je pomislil Roland grenko, nista imela sreče.

Roland je s konicami prstov desne roke stisnil kemični svinčnik, zaril si ga je v dlan. Najhuje je bilo, da se je Jane čisto spremenila. Zdaj jo je opazoval, sklonjeno naprej, kako se je znova smehljala in grulila Bertieju, kakor da ga ne bi bilo več v sobi. Jane se je zredila, po hiši je ves čas hodila v shojenih espadrilah, v njih je šla, če je vreme dovolilo, celo nakupovat. V zadnjih štirih ali petih letih sta izgubila skoraj vse prijatelje, vse razen Drummondsovih, Evy in Petra, za katera se je Rolandu zdelo, da ju še kar obiskujeta iz sprijenega zanimanja za Bertieja. Kadar sta prišla na pijačo in večerjo, nikoli nista pozabila prositi, če lahko ‚za nekaj minut vidita Bertieja', in ponavadi sta Bertieju prinesla kako igračko ali slaščico, da bi se to res zgodilo, a Roland ni mogel nikoli pozabiti lakomnih oči, s katerimi sta gledala Bertieja. Drummondsova je Bertie očaral, kakor lahko koga očara grozljiv film, nekaj, kar ni s tega sveta. In Roland je vselej mislil: ni s tega sveta, ne, iz njegovih ledij je, kot je rekla Biblija, iz Janinega trebuha. Nekaj je šlo narobe, možnost je bila ena proti sedemsto, kot je rekla statistika, če mama ni bila starejša od štirideset, kar Jane ni bila, imela jih je sedemindvajset. No, naletela sta na to enico med sedemstotimi. Roland se je tako živo, kot če bi bilo včeraj ali prejšnji teden, spominjal zdravnikovega obraza, ko je prišel iz porodne sobe. Zdravnik (čigar ime je Roland pozabil) je z narahlo razmaknjenimi ustnicami, kot da bi oblikoval prave besede, kar je tudi počel, otrpnil. Vedel je, da je sestra že izročila nestrpno pričakujočemu Rolandu zmedeno in nekoliko vzemirjujoče sporočilo.

»Ah, da — Gospod Markow? — Vaš otrok — Fant je. Žal ni normalen. Najbolje, da vam kar povem.«

Downov sindrom. Roland tega ni takoj povezal z mongoloidnostjo, izrazom, ki mu je bil znan, a nekaj sekund kasneje je razumel. Roland se je znova spomnil svoje zbeganosti ob novicah, ob-

čutka, ki je bil močnejši od njegovega razočaranja. In je bilo z njegovo ženo vse v redu? Da, in otroka ni videla.

Roland ga je videl čez kakšno uro, ležal je v majhni kovinski škatli, eni od približno tridesetih drugih, ki jih je bilo mogoče videti skozi stekleno steno sterilne in posebno ogrevane sobe, kjer so ležali novorojenčki. Nikomur ni bilo treba pokazati, kateri je njegov sin: miniaturna glava, sploščena na vrhu, oči, ki so bile videti poševne, čeprav so bile zaprte, ko jih je Roland prvič videl. Drugi otroci so se premikali, stiskali pesti, odpirali usta, dihali, zehali. Bertie se ni premikal. A bil je živ. O da, zelo živ.

Roland je bral o mongoloidih in izvedel je, da so bili na svoj način še zmeraj v maternici. Roland se je spominjal, kako je Jane večkrat rekla dobro mislečim prijateljem, ki so povpraševali med njeno nosečnostjo: »Ne, ne brca še!« »Morda že čita,« je včasih dodala. (Jane je bila zagrizena bralka in z univerzitetno šolnino je študirala na Vassarju in tam tudi diplomirala iz politologije). In kako drugačna je bila Jane v tistih časih! Roland je spoznal, da bi tedanjo in sedanjo Jane komajda lahko razpoznal kot isto osebo. Vitka in elegantna, z očarljivimi gležnji, kratko ostriženimi gladkimi rjavimi lasmi, bister in čeden obraz s svetlimi in prijaznimi očmi. Še zmeraj je imela očarljive gležnje, toda celo njen obraz je že postal polnejši, in ni se več premikal z mladostno lahkoto. Rolandu se je zdelo, da se je osredotočila na Bertieja. Postala je nekakšen kip, nekaj povečini statičnega, težkega, obsedenega, osredotočenega na Bertieja in na skrb zanj. Ne, ni hotela več otrok, ni hotela še enkrat tvegati, je včasih rekla dobrovoljno, čeprav je bilo tveganje skorajda nikakršno. Tako Roland kot Jane sta si dala pregledati število kromosomov v krvni sliki. Običajno je bila ‚prenašalka' ženska, toda Jane ni manjkal prav noben kromosom, in njemu tudi ne. Nikakor ji ni noben od kromosomov manjkal, kar bi lahko pomenilo, da je eden od petinštiridesetih, ki jih je imela, prenašal ‚D/G translokacijo kromosoma', ki se je v enem od treh primerov izšla v mongoloidnost. Tako da bi bilo znova ena proti sedemsto, če bi z Jane imela še enega otroka.

Več kot enkrat je prišlo Rolandu na misel, da bi Bertieja uspaval, kot so rekli za brezupno bolne pse in mačke. Seveda tega ni nikoli povedal Jane ali komurkoli drugemu, in zdaj je bilo prepozno. Morda bi lahko takoj po Bertievem rojstvu prosil zdravnika, če bi Jane seveda privolila. A zdaj je bil Bertie, kot je Jane pogosto opominjala Rolanda, človeško bitje. Je bil? Njegov IQ je bil morda

50, je vedel Roland. Takšno je bilo povprečje mongoloidov, čeprav ga Bertieju niso nikdar izmerili.

»Rollie!« Z nasmeškom se je Jane zdaj ulegla na hrbet in se uprla na komolce. »Videti si izmučen, dragi! Bi kakav? Ali pa kavo, če moraš res ostati pokonci? — Zate bi bila boljša čokolada.«

Roland je nekaj zamrmral. Moral je delati najmanj še uro, kajti po Schultzovi bo moral sestaviti vsaj še dve prijavi. Roland je strmel v krastačasto telo svojega sina — da, svojega *sina* —, ki je zdaj ležal na hrbtu: čokate noge, oglate in neokretne roke na kratkih lahteh, roke, ki niso mogle ničesar narediti, s palci, podobnimi storžem, izrodki, ki niso mogli ničesar držati. Kako si je on, Roland, to prislužil? Bertie je seveda nosil plenice, nekam velike plenice. Pri petih letih je bil videti kakor prevelik novorojenček. Vratu ni imel. Roland je zaznal dotik na roki, ko je njegova žena na poti v kuhinjo zdrsnila mimo njega.

Nekaj minut kasneje je Jane postavila kadeč se vrč kakava k njegovemu komolcu. Roland se je vrnil k delu. Našel je prihodke Schultzove vezane vloge, ki jih je Schultz ustrezno pribeležil v aprilu in oktobru. Roland je opravil s Schultzem in posegel po naslednjem dosjeju, ki je pripadal Jamesu P. Overlandu, upravniku restavracije na Long Islandu. Roland je popil požirek kakava, pomislil, da je to pomirjujoče, prijetno, *ne* pa tisto, kar je potreboval, kakor mu je rekla Jane. Kar je potreboval, je bila čedna žena v postelji, topla in ljubeča, celo seksi, kakršna je bila Jane včasih. Kar sta potrebovala oba, je bil zdrav sin v sobi na drugi strani hodnika, ki bi zdaj čital knjige, morda bi se celo že poskušal z Robertom Louisom Stevensonom, kakor sta v Bertiejevi starosti počela tako Roland kot Jane, otrok, ki bi po času, ko ugasnejo luči, hotel pritajiti svojo luč, da bi lahko prebral še nekaj strani pustolovščin. Bertie pa ne bo nikoli prebral niti škatle za kosmiče.

Jane je rekla, da bo nocoj spala na zofi, tako da bo lahko delal pri svoji mizi v spalnici. Če je v spalnici gorela luč, ni mogla spati. Že prej je pogosto spala na zofi — imela sta posteljno prevleko, ki jo je bilo preprosto položiti na zofo — in včasih je tam spal tudi Roland, da je v nočeh, ko je Bertie postal nemiren, zamenjal Jane. Bertie se je včasih ponoči prebudil in pričel hoditi po sobi in butati z glavo v vrata ali v steno, in eden od njiju je moral iti in se pogovarjati z njim in mu ponavadi zamenjati plenice. Tepih bi bil videti pošastno, je pomislil Roland, če ne bi njegova zelo temna modra barva prikrivala madežev, ki so morali biti tam. Njun zdravnik jima

je dal pomirjevala za Bertieja, vendar ne Roland ne Jane nista hotela, da bi Bertie postal zasvojen.

»Prekleti pankrt!« je zagodrnjal Roland, misleč na Jamesa P. Overlanda, čigar obraza se je iz dveh pogovorov, ki ju je imel z njim pred meseci, komaj spominjal. Overland ni pripravil svojih prihodkov in izdatkov niti približno tako dobro kot komercialist Schultz, in Rolandov sodelavec Greg MacGregor je to smetje porinil njemu! Seveda je imel tudi Greg zdaj polne roke, je pomislil Roland, in je prav gotovo v svojem stanovanju na 23. ulici delal pozno v noč, a kljub temu — Greg je bil mlajši od Rolanda in bi moral prvi opraviti težko delo. Rolandov posel je bil, da je dodajal zadnje nadrobnosti, da se je domislil vsake vijuge in luknje v predpisih, ki jo je dovoljeval zakon, in Roland jih je vse znal na pamet. »Gregovo zmedo bom uredil jutri,« si je tiho prisegel, čeprav je vedel, da tega ne bo naredil. Stvar ni bila tako pomembna. Bil je le vražje utrujen, jezen, zagrenjen.

»Guu-*vurrr*-kaa!«

Je to res slišal, ali si je domišljal? Koliko je bila ura?

Dvajset čez eno! Roland je vstal, preveril, ali so vrata spalnice zaprta, nato živčno nekoliko odprl vrata. Jane je spala na zofi, razločil je lahko le bledico modre posteljne prevleke in temnejšo liso, ki je bila Janina glava, in Bertiejev jok je ni prebudil. Navaja se ga, je pomislil Roland. In zakaj ne, se mu je zdelo. Pred »Guu-*vurrr*-kaa!« je bilo »Aaaaaargh!«, kakor v grozljivkah ali stripih. In pred tem?

Roland se je vrnil k svoji delovni mizi. Pred tem? Zrl je v naslednjo davčno prijavo po Overlandovi (ki ji je pripisal beležko, ki naj bi jo jutri po telefonu prebrali Overlandu, če ga bo tajnica lahko dobila), in razmišljal, kaj je Bertie govoril pred Aaaargh!«. Je izgubljal razum? Presedal se je v svojem stolu, se vzravnaval, nato se je znova sklonil nad skorajda izpolnjen formular in z naperjenim pisalom preletel seznam. Ni imelo smisla. Lahko je prebral besede, številke, toda niso imele pomena. Roland je naglo vstal.

Pojdi na kratek sprehod, si je rekel. Morda odnehaj za nocoj, kakor je predlagala Jane, poskusi jutri navsezgodaj zjutraj, zdaj pa na sprehod, ali pa ne bo mogel spati, je vedel. Bil je čisto buden in kar metalo ga je od živčne energije.

Ko je tipal skozi temno dnevno sobo proti vratom, je slišal tiho, zaspano vekanje iz Bertiejeve sobe. To je bil mijavkajoči jok, ki je ponavadi pomenil, da je Bertieju potrebno zamenjati plenice. Ro-

land tega ni mogel narediti. Vedel je, da bo vekanje navsezadnje prebudilo Jane in da bo s tem opravila ona. Jutri ji ni bilo treba v službo. Jane je svoje delo pri raziskovalni skupini Združenih narodov pustila, ko se jima je rodil Bertie, čeprav ga ne bi pustila, je že stotič premišljal Roland, če Bertie ne bi imel Downovega sindroma. Vrnila bi se na delo, kakor je nameravala. A Jane se je pri priči odločila: Bertie, njen mali dragec, bo njena polna zaposlitev.

Priti na hladen zrak, v temo, je bila odrešitev. Roland je živel na Vzhodni 52. cesti, in šel je proti vzhodu. Mlad zaljubljen par, ki se je objemal okoli bokov, mu je počasi stopal naproti, dekle je nagnilo glavo nazaj in se tiho zasmejalo. Fant se je hitro sklonil in jo poljubil na ustnice. Tadva bi lahko bila v drugem svetu, je pomislil Roland. V primerjavi z njim sta tudi bila v drugem svetu. Bila sta vsaj srečna in zdrava. No, takšna sta bila tudi on in Jane — prav kakor tadva, je ugotovil Roland, pred kakšnimi šestimi leti! Zdaj se je zdelo neverjetno. S čim sta si prislužila tole? Usoda? Kaj? Ničesar se ni mogel spomniti. Ni bil veren in prav toliko je verjel v molitev ali v posmrtno življenje kakor v srečo. Človek si je sam ustvarjal usodo. Roland Markow je bil vnuk revnih priseljencev. Celo njegovi starši niso imeli univerzitetne izobrazbe. Roland je stanoval doma in prebil se je skozi newyorško Mestno univerzo.

Roland je hodil po prvi Aveniji navzdol, hodil je hitro, z rokami v žepu dežnega plašča, ki ga je izvlekel iz omare na hodniku, čeprav ni deževalo. Na pločniku je bilo malo ljudi, čeprav je po široki, enosmerni arteriji avenije navzgor tekel gost tok taksijev in osebnih avtomobilov. Zdaj se je iz kavarnice na vogalu na pločnik izlilo sedem ali osem adolescentov, vsi so bili videti stari kakih štirinajst, petnajst let, smejali so se in klepetali, eden od njih je dvakrat poskočil, kakor vzmet, visoko v zrak, preden ga je dekle prijelo za roko. Še več zdravja, še več mladosti! Bertie ne bo nikdar tako skočil. Bertie bo hodil, nekako je hodil že zdaj, a da bi iz golega veselja skočil in bi se mu dekle nasmehnilo? Nikoli!

Nenadoma se je v Rolandu razvnela jeza. Ustavil se je, stisnil ustnice skupaj, kot da bo vsak hip eksplodiral, pogledal je prek rame po poti, po kateri je prišel, bežno pomislil, da bi se vrnil, a v resnici mu je bilo vseeno, kako pozno je že. Niti najmanj ni bil utrujen, čeprav je bil zdaj južno od 34. ulice. Pomislil je, da bi zadavil Bertieja, da bi to storil z lastnimi rokami. Bertie se niti ne bi prav zelo upiral, je vedel Roland, ne bi vedel, kaj se dogaja, dokler ne bi bilo prepozno. Roland se je obrnil in se namenil v nasprotno

smer, nato je pri rdeči luči prečkal avenijo v smeri proti vzhodu. Vseeno mu je bilo, tudi če tava celo noč. Bilo je bolje kot ležati nespečen doma, sam v tisti postelji.

Debelušen moški, manjši od Rolanda, mu je stopal naproti. Bil je brez klobuka, imel je brke, in videti je bil nekoliko zaskrbljen. Moški je strmel navzdol, v pločnik.

Nenadoma je Roland planil nanj. Roland se ni niti zavedel, da je planil, z rokami, iztegnjenimi proti njegovemu grlu. Nenadnost Rolandovega napada je možaka prevrnila in Roland je padel nanj. Z nekaj napora in s še močnejšim stiskom vratu je Roland odvlekel moža na levo, proti senci velikega, temnega stanovanjskega poslopja na levi strani pločnika. Roland je pritisnil palca navzdol. Mož se ni oglasil in jezik se mu je iztegnil, je videl Roland, enako kot Bertieju. Moževe goste obrvi so se dvignile, oči je imel izbuljene — sivkaste oči, je pomislil Roland. Roland je povlekel padlo telo kak meter proti lisi teme na njegovi levi, ki se mu je zdela kot luknja. Roland ni premišljal, preprosto se je zavedal ugreza ali vodnjaka teme na levi, in želel si je poriniti moža po njem, ga izničiti. Ko je končno zasopel, še zmeraj z rokami na moževem grlu, je Roland pogledal v temo in videl, da je bila to zelo ozka uličica med dvema stavbama, in da sta tisto liso teme povzročali dve črni železni stopnišči s črnimi železnimi stopnicami, ki so vodile navzdol. Roland je moškega povlekel še nekoliko naprej, dokler mu glava in ramena niso visela prek stopnic, nato pa se je vzravnal in zadihal na vsa usta. Moževa glava je bila v temi, videlo se je le še malo njegovih hlač in nog, obutih v črne čevlje. Roland se je sklonil, zgrabil spodnji gumb na možakovem sivem karirastem suknjiču in ga odtrgal. Spravil ga je v žep, nato pa se obrnil in počasi šel po poti, po kateri je prišel, in še zmeraj dihal skozi razmaknjene ustnice. Ni se zmenil za moža, ki sta mu prihajala naproti, vendar je slišal nekaj besed.

»... rekel sem ji, naj gre k *vragu!* — Veš?« je dejal eden.

Drugi se je zahehetal. »Res?«

Na Prvi aveniji se je Roland obrnil proti severu. Njegova naslednja misel, pravzaprav naslednje, česar se je zavedel, je bilo, da je stal pred večidel zastekljenimi vhodnimi vrati njegovega bloka, za katera je potreboval ključ, a ključe je imel v svojem levem hlačnem žepu, kot vselej. Ozrl se je prek rame in nejasno pomislil, da je taksi, ki ga je pripeljal, morda pravkar odšel.

Toda prišel je peš. Seveda, šel je na sprehod. Tega se je odlično spomnil. Bil je prijetno utrujen.

Roland se je peljal z dvigalom, nato pa je tiho vstopil v stanovanje. Jane je še zmeraj spala na zofi in zdrznila se je, ko je šel prek sobe, a ni se zbudila. Roland je tipal kot poprej. Na njegovi delovni mizi je še zmeraj gorela luč. Roland se je slekel, se tiho umil v kopalnici in šel v posteljo. Ubil je človeka. Še zmeraj je v palcih lahko čutil rahlo bolečino od mišične napetosti. Tisti moški je bil mrtev. Mrtev človek, namesto Bertieja. Tako je zdaj to videl. Bilo je nekakšno povračilo, nekakšno maščevanje z njegove strani. Kajne? Kaj sta on in Jane storila, da sta si zaslužila Bertieja? Kaj so imeli vsi zdravi, normalni ljudje, ki so hodili po svetu, kaj so *oni* storili, da so si prislužili svojo srečo? Nič. Samo rodili so se. Roland je zaspal.

Ko mu je Jane ob pol osmih v posteljo prinesla skodelico kave, se je počutil posebno dobro. Zahvalil se ji je s smehljajem.

»Mislila sem si, da te bom to jutro pustila spati, naj se zgodi karkoli,« je rekla Jane veselo. »Nobena davčna prijava ni vredna tvojega *zdravja*, Rollie dragi.« Že je bila oblečena v eno svojih podeželskih kril, ki so prikrivale zajetnost njenih prsi in bokov, v belo srajco, ki se je ni potrudila zabasati za krilo, obuta v stare bledomodre espadrile. »Kaj boš za zajtrk? So palačinke v redu? Maso sem že naredila, ker jih ima Bertie tako rad, saj veš. Ali pa — slanina in jajca?«

Roland je popil požirek kave. »Palačinke so super. In tudi slanina, upam.«

»Seveda, s slanino! Deset minut.« Jane je odšla v kuhinjo.

Roland se je cel dan dobro počutil. Jane je to omenila, preden je tistega jutra odšel, in v pisarni je Greg rekel: »Neverjeten si! Si zadel na konjskih stavah ali kaj? Si videl tisti kup na tvoji mizi?«

Videl je, in ga tudi pričakoval. Greg je delal do pol treh ponoči, je rekel, in tak je bil tudi videti. Telefoni so zvonili ves dan, vsi štirje, stranke so klicale in odgovarjale na vprašanja, ki sta jim jih po telefonu ali pismeno zastavila Roland in Greg. Roland se tega dne ni počutil tako vesel, bolj zadovoljen. Počutil se je res miren in če je bil videti sorazmerno vesel, je bilo to naključje. Lahko se je spominjal, da je lansko leto, in tudi predlansko, pred zaključnimi računi vladala v pisarni enaka napetost in dodatno delo, pa so vselej nekako zmogli.

Roland je nosil iste hlače in v desnem žepu je imel gumb. Ko je bil sam v pisarni, ga je povlekel ven in si ga v svetlobi, ki je prihajala skozi njegovo pisarniško okno, ogledal. Bil je sivkasto rjav in v luknjah je ostalo nekaj sive niti. Roland je povlekel nit ven in jo odvrgel v koš za smeti. Je res zadavil človeka? Tega popoldneva ob deset čez štiri, ko je stal v svoji prijetni pisarni z zeleno preprogo, bledo zelenimi zavesami in belimi stenami, obrobljenimi z znanimi knjigami in kartotekami, se je zdela ta misel neverjetna. Roland je premišljal, da bi gumb lahko prišel od koderkoli. Lahko bi odpadel z enega njegovih suknjičev, lahko bi ga pobasal v žep in si mislil, da mora prosti Jane, naj ga prišije, ko si bo našla čas.

Malo čez pet (pisarna z obema tajnicama vred je delala do sedmih) je prišlo Rolandu na misel, da bi si ogledal nocojšnji *Post*, če so našli truplo na — kateri ulici že? Moški kakih štiridesetih let, z brčicami, po imenu — Zadavljen. A Rolandove misli so se temu prav hitro izognile. Zakaj naj bi gledal v časopise? Kaj je imelo to opraviti z njim? Kot so rekli v kriminalkah, ključa ni bilo. Gola fantazija! Vse skupaj. Truplo, ki bi ležalo na Vzhodni 40. ali 45. cesti, ali kjerkoli že? Ni prav verjetno.

V štirih dneh je službeno delo zelo ponehalo. Nekatere stranke bodo nekoliko zamudile (to je bila njihova krivda, ker niso imele vseh podatkov na kupu) in bodo morale plačati manjše kazni, a tako pač je. Kazni niso življenje ali smrt. Roland je več jedel. Jane je bila zadovoljna. Bil je bolj potrpežljiv z Bertiejem, in tu in tam se je lahko smejal skupaj z otrokom. Sedel je na tleh in se petnajst ali dvajset minut skupaj igral z njim.

»To mu bo pomagalo, veš, Rollie?« je rekla Jane in ju opazovala, kako urejujeta niz mehkih plastičnih kock. Jane je govorila, kakor da Bernie ne bi mogel ničesar razumeti, kar je bilo pravzaprav res.

»Jau,« je rekel Roland. Niz kock je imel prazen prostor med vsako kocko in Roland je na te vrzeli pričel postavljati nove kocke, da bi zgradil piramido. »Zakaj ne bi povabila Jacksonovih?« Pogledal je Jane. »Na večerjo.«

»Margie in Toma! Prav rada, Rollie!« Jane je žarela in v zanosu se je tleksnila z dlanmi po stegnih. »Nocoj jima bom telefonirala. Vselej si bil ti tisti, ki ju nisi hotel, Rollie. *Njiju* ni motilo. Bertie, mislim. Sicer pa je bil tako zmeraj zaklenjen v svojo sobo!« Jane se je zasmejala, vesela, da bo povabila Jackso-

nova. »Ti si vselej mislil, da ju Bertie moti, ali da ga ne marata. Nekaj takega.«

Roland se je spominjal. Jacksonovima se je, kakor večini ljudi, Bertie gnusil, nekoliko sta se bala njegove prizadetosti, kakor so se običajni ljudje vselej bali idiotov, nepredvidljivih reči, ki bi jih lahko poškodovale. Zdaj pa je Roland čutil, da ga to ne bi motilo. Vedel je, da bi se lahko smejal, se šalil, da bi lahko pripomogel, da bi se Jacksonova glede Bertieja sprostila, če bi tisti večer, ko bi prišla, šla v njegovo sobo, da se »vidita z njim«. Tega nista nikdar prosila, a običajno je Jane to predlagala.

Večer z Jacksonovima je bil v redu. Vsi so bili dobro razpoloženi in ob pijači pred večerjo Jane ni predlagala, da bi ‚pozdravili Bertieja', in Jacksonova mu nista prinesla igrače kot nekajkrat poprej — plastične žogice za na plažo, česa nesmiselnega, ničevega. Jane je naredila odličen madžarski golaž.

Nato je Jane okoli desetih živahno rekla: »Pripeljala bom Bertieja, da se nam za nekaj minut pridruži. Prijalo mu bo.«

»Naredi tako,« je rekla Margerie Jackson samodejno, vljudno.

Roland je videl, kako je Margerie pogledala k možu, ki je s kavo v roki stal ob knjižni polici. Roland je ravno nalil brendi v čaše na kavni mizici. Roland je pomislil, da bi Bertie zlahka zbil nekaj čaš z nizke mize z enim samim zamahom roke, in spoznal je, da je od zaskrbljenosti in vznemirjenosti otrpnil.

Bernieja je Jane prinesla v sobo na običajen način, držala ga je okoli pasu, z obrazom naprej, in precej pritisnjenega ob njena stegna, ko je hodila. Bertie je tehtal precej za petletnega otroka, čeprav ni bil tako visok kot normalni otroci te starosti.

»Aaaaagh-vaah!« Bertiejeve male poševne oči so bile videti prav tako, kakršne bi bile videti, če bi bil v svoji sobi, kar je pomenilo, da niso kazale zanimanja ali zavedanja, da se je prizorišče spremenilo v dnevno sobo, ali da so v njej ljudje.

»*Tu* si!« je Jane oznanila Bertieju in spustila njegovo v plenice omotano zadnjico na tepih v dnevni sobi.

Bertie je nosil gornji del pižame z nekajkrat zavihanimi rokavi, tako kratke so bile njegove roke.

Roland je spoznal, da počasi postaja tog, da nesrečno obrača oči proč od odbijajoče — ali strašeče — ploskosti Bertiejeve nedorasle glave, kakor je počel vselej, še posebno pa, kadar so bili zraven drugi ljudje, kakor da bi hotel izraziti svoje sočutje s tistimi, ki so morda prvič videli Bertieja. Nato se je Margerie zasme-

jala nečemu, kar je Bertie naredil. Dala mu je eno od sirovih paličic, ki so bile še zmeraj na mizi, in Bernie si jo je zatlačil v uho in jo zdrobil.

Margerie je smehljaje se pogledala Rolanda in Roland je ugotovil, da se smehlja nazaj, da se celo reži. Roland je naredil požirek brendija. Konec koncev je bil Bertie mali klovn in morda je v teh zbiranjih v dnevni sobi užival. Zdelo se je, da se zdaj smehlja. Občasno se *je* smehljal. Mala *pošast!* A on je v povračilo ubil človeka, je pomislil Roland, se postavil še bolj pokonci in čutil, kako se mu napenjajo mišice. On, Roland, v tem položaju ni bil čisto nemočen, ni bil samo igračka usode, ki jo je naokoli porivalo — *vse* —, žrtev divje čudnega naključja, obsojena na neskončni sram. Daleč od tega.

Roland se je pridružil izbruhu smeha, ne da bi vedel, zakaj je šlo, dokler ni videl Bertieja, kako se je preobračal, leže na hrbtu, kakor brezmočen hrošč.

»Poskusil je stati na *glavi*!« je zavpila Jane. »Ha-ha! Si to videl, Rollie, dragec?«

»Da,« je dejal Roland. Tistim, ki so to hoteli, je dolil brendija.

Ko sta Jacksonova okoli enajstih odšla, je Jane vprašala Rolanda, če se mu ne zdi, da je bil to uspešen večer, kajti njej se je zdelo tako. Jane je ponosno stala v dnevni sobi in smehljaje se razširila roke.

»Da, draga. Bil je.« Roland ji je položil roke okoli pasu, jo za hip potegnil k sebi, brez strasti, brez vsakršnega spolnega zadovoljstva, temveč z zadovoljstvom družabništva. Njegov objem je govoril: »Hvala, da si skuhala večerjo in pripravila prijeten večer.«

Bertie je bil spravljen v svojo sobo, v svojo nizko posteljo, je bil prepričan Roland, čeprav ni pospremil Jane, ko ga je skušala pripraviti na spanje. Jane je sedaj pospravljala po kuhinji. Roland je odšel v kot spalnice, kamor sta z Jane zlagala stare časopise. Roland je zaradi svojega dela dolgo hranil časopise, če bi morda moral poiskati novi davčni zakon, ali finančno prilogo, ali katerokoli od ducata takšnih reči, ki jih on ali njegovi kolegi morda niso izrezali. Kar je iskal, ni bilo staro, bilo je nekaj posebnega: članek o moškem, ki so ga našli mrtvega na pločniku, v noči s-26. na 27. april. V približno štirih minutah je Roland našel nekaj centimetrov dolg članek v časopisu, dan kasneje, kot je pričakoval. NAŠLI ZADAVLJENEGA MOŠKEGA je bil mali

naslov. Francisca Baltarja, 46, je pripovedovalo poročilo, so našli zadavljenega na Vzhodni 47. cesti. Očitno je bil motiv roparski napad. Baltar je bil svetovalec pri Vitu, španski agrikulturni firmi, in je bil v New Yorku na kratkem poslovnem obisku. Policija zaslišuje osumljene, se je končal zapis.

Rop, je Roland osupel pomislil. To gotovo ni bil isti človek, razen če je kdo oropal truplo. Roland je spoznal, da je to v New Yorku zelo verjetno. Ropar je lahko mislil, da je možak pijan ali omamljen, in izrabil je priložnost in ga olajšal za listnico, uro in karkoli drugega. Ulica je bila prava, je pomislil Roland, in dan tudi. In tudi starost moškega. A Španec, s tistimi rjavkastimi lasmi? No, Roland je že slišal za svetlolase Špance.

Manjkajočega gumba niso omenjali.

Po drugi strani pa, zakaj naj bi omenili manjkajoči gumb v tako kratkem članku? Kakor je tekla preiskava, je bil sivkasto rjavi gumb povsem nepomemben. Če bi policija našla gumb v desnem Rolandovem hlačnem žepu (nosil ga je v tem žepu, katerekoli hlače je oblekel), bi bilo to enako, kakor če bi našli iglo v seneni kopici. In če so opazili, da moškemu na suknjiču manjka gumb — le zakaj bi sumili, da ga je vzel morilec?

Kljub temu je odkritje tistega trupla — ali *nekega* trupla — prineslo gumbu večji pomen. Gumb je postal nevarnejši. Roland je pomislil, da bi ga dal v Janino malo pločevinasto škatlo, v kateri je bilo gumbov na izbiro, a ko je odprl škatlo in tam videl na stotine nedolžnejših gumbov vseh velikosti, tega preprosto ni mogel narediti.

Vrzi ga proč, si je mislil Roland. V smetiščni jašek na hodniku. Še bolje in lažje: naravnost v veliko plastično vrečo v kuhinji. Le kdo bi ga opazil ali našel? Roland je spoznal, da hoče gumb obdržati.

In ko so tedni tekli, je gumb za Rolanda privzemal različne pomene. Včasih se je zdel znak krivde, dokaz njegovega dejanja, in bil je prestrašen. In v dneh, ko je bil Roland dobre volje, je postal šala, opornik v zgodbi, ki si jo je pripovedoval: da je zadavil neznanca in mu odpulil gumb s suknjiča, da bi to lahko dokazal.

»Absurdno,« si je nekega sončnega dne zamrmral Roland, ko je stal pri svojem oknu v pisarni in preobračal gumb med prsti, pregledoval njegovo sivkasto rjavo roževino, njegove štiri prazne luknje. »Samo nora domišljija!« No, nikoli ni nikomur treba po-

vedati o tem, je pomislil, in se zahahljal. Spustil je gumb v desni žep svojih hlač in se vrnil k delovni mizi.

V zadnjih dveh junijskih tednih, Rolandovem času dopusta, sta se z Jane odpravila v počitniški dom v Adirondakih, in seveda sta vzela Bertieja s seboj. Bertie je zadnje čase hodil bolje, toda začuda je ta dosežek prihajal in popuščal: ko je imel tri leta, je na primer hodil lažje kakor zdaj. Nikoli nisi vedel. Jane je kupila obleko iz bledomodrega bombaža — suknjič in kratke hlače — in potrpežljivo je razširila pas, tako da je všila dodatno blago, in skrajšala rokave. »Tako bo pri večerji v St. Marcyjevi koči čeden,« je rekla.

Roland se je zdrznil, nato si je hitro opomogel. Nikdar ni maral jemati Bertieja v javnost, niti na sprehod v Centralni park ob nedeljah, in v koči bo še huje, si je mislil, kajti ujeta bosta med iste ljudi, druge goste, skoraj dva tedna njim na očeh. Zdržati bo moral to obdobje radovednih in zajedljivih pogledov, neslišnih mrmranj, ko bodo ljudje potrjevali eden drugemu: »Mongoloidni idiot,« in nato obdobje priučenega oči-proč-ne-glej, do česar je takšna skupina vselej prišla.

St. Marcyjeva koča je bila pravzaprav čedno oblikovan kolonialni dvorec, postavljen na veliko jaso, za katero je poganjal gost gozd borovcev in jelk. V avli je bilo domačno vzdušje, kovinski predmeti so bili zloščeni, tepih debel. Na jasi so imeli kroket, tehniško igrišče, lahko si najel konje in slab kilometer proč je bilo igrišče za golf, do katerega je ob vsaki uri dneva vozil St. Marcyjev avtomobil. Jedilnica je imela kakih dvajset miz različnih velikosti, tako da so lahko pari ali družbe jedli skupaj, če jim je bilo tako ljubše, ali pa so se priključili večjim mizam. Upravnik je povedal Markowima, da gostom nikdar ne določijo mize, izbirajo si jih lahko sami.

Roland in Jane sta si, kadar je prišla ura obeda, raje izbrala manjšo mizo, namenjeno štirim osebam. Prijazna natakarica je Bertieju prinesla blazino, nato pa si je nenadoma premislila in predlagala visok stol za otroke, s pladnjem. Nič težkega, je rekla in nekam odhitela. Roland ni ugovarjal: stol je bil za Bertieja varnejši, kajti pladenj ga je zadrževal na sedežu, z blazine pa se bi lahko zvrnil, preden bi ga kdo mogel postaviti pokonci. Bertie je bil oblečen v svojo modro obleko. Njegov razbrazdani jezik je visel ven, in njegove oči, čeprav so bile odprte, niso kazale no-

benega zanimanja za novo okolje, niti glave ni zasukal, da bi si ga ogledal.

»Kaj ni lepo,« je rekla Jane in naslanjala brado na iztegnjene prste, »da so danes popoldan v sobo postavili tisto otroško posteljico? Ravno prav za Bertieja, kajne?«

Roland je prikimal in preučeval meni. Preživljal je tiste trenutke, ki jih je pričakoval, ko so se oči nekaterih v jedilnici prilepile na Bertieja, in nekaj sekund je bilo še huje, kajti natakarica se je vrnila s stolom. Roland je skočil pokonci, da bi Bertieja dvignil nadenj. *Šššk!* Bertieju čez glavo je zavihtel pladenj in ga nastavil na naslanjala za roke. Roland je povlekel Bertiejeve široke roke navzgor in jih položil na leseni pladenj, kamor mu bodo postavili hrano, a roke so zdrsnile nazaj in se znova spustile Bertieju ob trup.

Jane je s prtičem obrisala Bertieju slino z brade.

Hrana je bila okusna. Oči okoli njih so zdaj gledale druge reči. Jane je postavila svoj stol bliže Bertiejevemu in potrpežljivo ga je hranila s pire krompirjem in majhnimi kosi rahlo zapečene govedine. Beljakova pita z limoninim okusom je prišla vroča, s čudovito porjavelim beljakom na vrhu. Bertie je svojo težko ročico spustil na desni rob krožnika in katapultiral svojo polovico pite. Roland jo je z levico spretno prestregel in se nasmejal, porinil jo je nazaj na Bertiejev krožnik, namočil vogal prtiča v kozarec z vodo in si obrisal lepljivost s prstov.

In Jane se je smejala, kot da bi bila sama doma.

Popila sta steklenico vina.

Ko sta stopala po avli proti stopnišču, da bi spravila Bertieja v posteljo, kajti bilo je že skoraj deset, je Roland slišal glasove za seboj.

»... škoda, kaj? Tak mlad par.«

»... lahko bi prestrašil tudi druge otroke. Si danes videla tistega psa, mama? Tistega pudla?« Ta glas je bil mlad, ženski, in v njem je bilo hihitanje.

Roland se je spomnil psa, črnega miniaturnega pudla na vrvici. Pes je otrpnil in se renče umaknil od Bertieja, ko sta se z Jane vpisovala v knjigo gostov. Rolandova roka je posegla v desni hlačni žep in stisnila gumb, začutila njegovo opogumljajočo resničnost, trdoto. Pri stopnišču se je obrnil k ženskama, mlajši in starejši.

»Da, Bertie,« jima je rekel. »Ni veliko težav z njim, vesta. Čisto neškodljiv. Žal mi je, če vaju moti. V resnici je pravi klovn. Dobro nas zabava.« Smehljaje se je Roland poudarjeno pokimal.

Tudi Jane se je smehljala. »Dober večer,« je prijazno rekla ženskama.

A starejša in mlajša ženska sta s plašno vljudnostjo pokimali, pošteno v zadregi, da sta ju slišala. »Dober večer,« je rekla starejša.

Roland in Jane sta kot ponavadi držala Bertieja za roke in ga dvigovala z ene stopnice na drugo, včasih prek dveh. To sta počela samodejno. Bertie je včasih premaknil svoje okorne nožice v okornih čeveljcih, da bi se dotaknil stopnice, a povečini je visel na njunih rokah, in njegove noge so bile mlahave. Rolandova desna roka je bila še zmeraj v njegovem hlačnem žepu.

Čedno dekle se je hitro vzpelo po stopnicah na Rolandovi desni. Pritegnila je njegov pogled. Imela je mehke svetlorjave lase, lep profil, ki je takoj izginil, a pogledala je nazaj k njemu, ko je prišla do vrha stopnišča, in njune oči so se srečale: modrikaste oči, nato pa je izginila. Roland se je zavedel nenadne privlačnosti, kakor da bi v njem nekaj preskočilo, prvi občutek take vrste v letih. Smešno. Vedel je, da se dekletu ne bo približal. Morda bi bilo najbolje, če je ne pogleda več, če se spet vidita, in tako bo najbrž tudi naredil. A kljub temu je bilo prijetno vedeti, da je še zmožen takšnega čustva, čeprav ga sploh ni več čutil do Jane. Ko sta Bertieja dvigovala prek zadnje stopnice, je stisnil gumb bolj kot kdajkoli. Da bi maščeval Bertieja, je ubil človeka. Na nek način je bil superioren, več od drugih. Tega ne sme nikoli pozabiti. Tako se bo lahko sprijaznil z leti, ki so pred njim.

ČRNA HIŠA

Zapuščena dvonadstropna hiša se je črnila na obzorju Canfielda, srednje velikega mesta na severu države New York, kjer je prevladovala papirniška in usnjarska industrija, kajti skozi mesto je tekla reka. Hiše in vrtovi v Canfieldu so bili prijetni in dobro vzdrževani, ljudje so se ponašali s skrbjo za svoje nasade vrtnic in z obrezovanjem živih mej, čeprav nobena od hiš ni bila graščina. Canfield so naseljevali spoštovani Američani srednjega razreda, in družine mnogih so tu živele že dvesto let. Skoraj vsako je poznal skoraj vse ostale, vzdušje je bilo prijateljsko, ljudje so bili sosedje in izmenjavali so si sadike in sadje z vrtov, povabila na praznovanje Božiča in rojstnih dni, recepte in usluge. Očistili so reko, ki je poprej prenašala rumenkaste tovarniške odplake, imeli so nekaj stroškov in nekaj borbe z vladnimi predpisi, ki so zahtevali čiščenje, vendar so bili sedaj ponosni: reka je bila spet videti dokaj čista in zanesljivo ni smrdela po kislem ali žveplu, ko je zapihal veter, čeprav v njej ni bilo rib.

In črna hiša? Ženske so se odločile, da jo pozabijo, kakor da bi bila ječmen na očesu, ki se ga ne da odpraviti, možje pa so si o njej pripovedovali zgodbe in šale. Na prvem mestu je bila vprašljiva parcela, za katero so pravili, da je last družine, ki je zdaj živela v Ithaci, New York. Kdo je bil lastnik zemljišča in hiše? Nihče v Canfieldu ni resnično vedel, čeprav je krožilo nekaj imen: Westbury in MacAllister, bratranca, za katera se ni nihče spomnil, da bi ju kdaj videl ali srečal. Hiša je bila takšna, prazna in zapuščena, še pred rojstvom večine prebivalcev Canfielda.

»Zakaj kdo k njej ne pristavi vžigalice?« je rekel kdo in se v druščini prijateljev zasmejal prek viskija ali piva v priljubljenem zbirališču, Kleti belega konja.

»Ali komu kaj škodi?« je odgovoril drugi.

Še ena runda pijače — morda 'po cerkvi' ob pol enih v nedeljo — in Frank Keynes je povedal, kako je bil pri štirinajstih zaljubljen v sošolko in kako se je dogovoril z njo, da se dobita ob devetih zvečer ob vznožju griča, ki je vodil k črni hiši, in ona ni prišla. »In veste kaj? Mimo je prišla druga punca, ki je bila čisto pripravljena iti tja gor v črno hišo. Čisto pripravljena!«

Možje so se smejali. Je bilo res ali ne?

Ed Sanders, direktor mestne papirnice, je rekel: »Ko smo zadnjič slišali to zgodbo, je šla s teboj prva punca. Kje pa si, Frank? So ti od viskija zgnili možgani?«

In vsi so se nasmehnili in fantazije otroštva, postavljaške zgodbe, so jim plavale skozi misli kakor dim in se zlivale skupaj in se porazgubljale. Možje so najraje stali ob rahlo zakrivljenem barskem pultu iz mahagonija. Njihove žene ali dekleta so sedele ob malih mizicah, kjer niso mogle ničesar slišati, zadovoljne so bile, če so si nalivale svojo pijačo in klepetale, dokler ni ponavadi Kate Sanders, Edova žena, naredila prvo potezo, stopila k šanku in predlagala Edu, da gresta domov na kosilo, ki bo po zaslugi njunega avtomatičnega kuhalnika že pripravljeno, čeprav ji vsega tega ni bilo treba izreči, saj je Ed vedel.

Najmlajši poslušalec je bil Timothy Porter, triindvajsetleten, neporočen, novi uslužbenec usnjarne, kjer je opravljal dvojno delo, kot računovodja in kot prodajalec. Diplomiral je na Cornellu, preskusil svojo srečo v New Yorku in se odločil, da se bo vrnil v svoje domače mesto, Canfield, vsaj za nekaj časa. Bil je skoraj dva metra visok, imel je rdečkaste svetle lase, bil je prijazen, a zadržan. Imel je sobo v stričevi hiši sredi mesta, kajti njegovi starši so se v zadnjih letih odselili. Nekoč je čez konec tedna v Canfield pripeljal dekle iz Ithace, in skupaj sta šla na pijačo k Belemu konju, a odtlej ga dekle ni obiskalo. Timothy je bil sam tiste nedelje, ko je smehljaje se rekel možem ob šanku:

»Spominjam se, da smo si, ko sem imel deset let in sem hodil tukaj v šolo, domišljali, da v črni hiši živi ljudožerec. Ali pa blaznež, ki ga ne more pregnati niti policija, in če se bomo preveč približali hiši, bo zdivjal ven in nas podavil. Saj veste, kakšni so otroci. Sama domišljija. A spominjam se, da se je pri starosti deset let to zdelo zelo *resnično*.« Tim se je na široko nasmehnil in popil preostanek piva.

»Pri tej hiši *je* nekaj čudnega,« je sanjavo dejal Ed Sanders, sede na barskem stolčku. »*Videti* je, kot da v njej straši — kaj-

neda? Način, kako se streha in dimnik nagibata, kakor da se bosta pravkar na koga zvrnila.« Ed je videl, da se mu približuje žena, in bilo mu je žal. Zabaval se je, ko je govoril o črni hiši. Bilo je, kot da bi bil v drugem svetu, kot da bi bil znova deček, morda star dvanajst let, in ne devetintridesetleten moški, ki mu raste trebuh, ki ve vse in še preveč o življenju.

Sam Eadie, debelušen, svetlolas in vse bolj plešast, se je, ko je zagledal Edovo ženo, sklonil k Edu in naglo zašepetal: »Še zmeraj pravim, ker je res, prvič sem se z dekletom ljubil tam — ko sem jih imel petnajst.« Zravnal se je in si nadel smehljaj. »Dobro jutro, Kate! Že drugič danes! Nemara si prišla po svoje reči?«

Ti nisi edini, je pomislil Ed Sanders, nekoliko užaljeno in ponosno, vendar tega ni mogel reči naglas, kajti zraven je bila njegova žena. Ed se je le za nekaj sekund zastrmel v svojega starega prijatelja Sama Eadieja.

Timothy Porter je odšel domov v hišo svojega strica Rogerja Porterja na nedeljsko kosilo. Stric Roger ni bil v cerkvi, pa tudi Timothy ne, ta je hodil po gozdu, preden se je pridružil domačinom pri Belem konju. V hiši strica Rogerja je bilo nedeljsko kosilo, ki ga je že dan prej skuhala stričeva občasna gospodinja Anna, pripravljeno: pita iz svinjine in riža, ki jo je Roger pogreval v ponvi. Roger je v sami srajci skrbel za zadnje nadrobnosti, Timothy pa je do konca pripravil mizo — kozarca za vino in njegova serveta, na katero je Roger pozabil — in nato si je Roger nadel tvidast suknjič in sta se usedla.

»Lepo jutro?« je vprašal Tim ni si postregel za stricem. Vedel je, da je stric bodisi zabijal čas na vrtu za hišo ali pa pregledoval pisma svoje odvetniške pisarne.

»Ne slabo. In tvoje?«

»V redu, seveda. V gozdu. Nato pa sem spil pivo pri Belem konju.«

»Veliko ljudi?... No, Ed Sanders, to sem prepričan.« Roger se je nasmehnil. »In tudi Frank Keynes.«

Zakaj se jim včasih ne pridružiš, je hotel vprašati Tim, a njegov stric je bil s petinpetdesetimi starejši od večine iz druščine pri Belem konju in po smrti Timove tete Meg pred kakimi tremi leti tudi nekoliko žalosten. Roger se še ni navadil njene odsotnosti, in Tim je vedel, da je bil Roger vesel njegove družbe v hiši, čeprav Roger ni bil takšne sorte, da bi to tudi povedal. »Spraševal sem se,« je pričel Tim, »zakaj—«

»Zakaj kaj?«

»Zakaj se pogovor v Belem konju vedno obrne k tisti hiši, ki ji pravijo črna hiša. To. Saj veš, tista stara zapuščena hiša na hribu.«

Roger je pogledal nečaka in se nasmehnil, vilice so mu zastale pred ustnicami. »Morda zato, ker je tam že dolgo. To je naš grad.« Nasmehnil se je in jedel.

»A slišati so kot gruča fantičev, kadar govorijo o njej. Tudi jaz se spomnim, da so se vsi otroci pretvarjali, da se je bojijo, ko sem bil majhen. A ti odrasli možje govorijo, kot da so popili par kozarčkov, ko se pričnó pogovarjati o njej. A zdaj sem to opazil že tretjič ali četrtič.« Tim se je znenada zasmejal. »In vsi ti starci se bahajo, kako so tja vodili dekleta! Ko so bili najstniki, hočem reči. Res jih je štosno poslušati.«

Roger je premišljaje žvečil, in pogledal je v kot sobe. Njegovi razredčeni rjavi in sivi lasje so bili skrbno razčesani, njegovo čelo zgubano od razmišljanja, a ustnice so se mu še zmeraj smehljale. »No — sanjajo. Izmišljajo si zgodbice, prepričan sem. Konec koncev je bil tam tisti umor, pred petimi ali šestimi leti. Odraščajoč fant — truplo so našli v pritličju. Prerezano grlo. Tri ali štiri dni je bil tam. Grozna zgodba.« Roger je z gnusom stresel z glavo.

»Ali niso nikoli odkrili, kdo je to storil?«

»Nikoli. Fant ni bil od tukaj. Bil je iz — oh, Connecticuta, se mi zdi. Vseeno je.« Roger je nadaljeval v veselejšem tonu: »Igral sem se v tisti hiši, ko sem bil star osem, devet let. Natančno se spominjam, jaz in veliko otrok, tekali smo gor in dol po stopnicah, in pravili smo drug drugemu, da se bodo stopnice pod nami vdrle, da je za vrati bebec — take reči. Celo v mojem času je bil kraj zapuščen. Predstavljaj si.«

Tim si je skušal predstavljati petinštirideset let nazaj. »Zakaj ni kdo poskrbel za hišo?«

»Ker v pravnem pogledu nihče ni imel pravice, da se dotakne premoženja, dokler se zadeva ne razreši, in zato, ker ni tveganja, da bi hiša zagorela, tam gori na griču in brez vsakih dreves okoli ... Še drevesa so odmrla, se mi zdi, iz gole zanemarjenosti.«

Govorila sta o drugih rečeh. Roger je bil pravnik, najbolj cenjen v mestu. Imel je lastno pisarno z nekaj tajnicami in mladim družabnikom, ki jo bo navsezadnje prevzel. Roger in Meg nista imela otrok. Tim je vprašal strica, kako napreduje zapleten primer, s katerim se je ukvarjal, in za katerega je vedel, da spravlja Rogerja v skrbi, in Roger mu je odgovoril. A Timove misli so se kar naprej vračale k črni hiši, kakor da bi bila v njej kaka nerazrešena skrivnost.

»Ali misliš, da so tam spali potepuhi? Ko je bil umorjen tisti fant, ki si ga omenil?«

Za hip Roger ni vedel, o čem govori. »Oh! Črna hiša! Ne. Ne takrat, No... morda kak potepuh od časa do časa prespi tam. Ne vem. Ne, Tim, če hočeš vedeti resnico—« Tu je njegov stric spregovoril tiše, kot da bi ga kdo lahko slišal. »Kar ti bom povedal, ni pisalo v nobenih časopisih. Dekle je zanosilo s fantom, ki je bil umorjen. In s fantom sta se domenila, da se znova dobita — v tisti hiši. Kolikor se spominjam, sta se tam velikokrat dobila. Njen oče pa je bil besen. In fant je bil le potepuh, če povem naravnost. Oče je kasneje skupaj s hčerko zapustil mesto.«

Tim je bil presunjen. Takšno nasilje komaj tri kilometre od kraja, kjer je sedel! »Hočeš reči, da očeta sploh niso sumničili?«

Roger se je zasmejal in se dotaknil ustnic s serveto. »Mislim, da so ga. Mislim, da ga je sodnik spustil. Vsi so bili nekako na očetovi strani. Nekaj zlega je pri tej hiši.«

Nekaj zlega je bilo tudi pri umoru. Iz Timove perspektive noseča hči ni dovolj, da umoriš njenega fanta, saj sploh ni bilo videti, da bi šlo za posilstvo. »Rad bi šel spet tja — in se malo razgledal. K hiši, hočem reči. Kaj je tam drugega kot kup praznih sob?«

»Oh — zakaj bi hodil?« Roger je pripravljal sladoled, vendar se je ustavil in pogledal svojega nečaka. »Kaj boš dobil, če greš tja?« Ko se je usedel, je dodal: »Tla lahko pod tabo popustijo.«

Tim se je zasmejal. »Najprej jih bom preizkusil z nogo. Ne bojim se tistega kraja.«

Roger je zmajal z glavo. »Nič ne boš dosegel, Tim.«

Zakaj je Roger tako strogo zrl vanj? Tim se je lotil svojega sladoleda.

Naslednjega dne je Tim zapustil canfieldsko usnjarno točno ob petih, ko se je delo nehalo, čeprav je običajno ostal nekoliko dlje. Želel si je zapeljati se do črne hiše in pogledati naokoli, preden se bi stemnilo. Bil je oktober. Hiša ni bila niti črna, se je spomnil, temveč temnorjava ali temnordeča. Črna je bila le ponoči, kot pač vsaka hiša, v kateri ne gorijo luči.

Tim je zapeljal svojega Chryslerja paradižnikove barve navzgor po netlakovani cesti, katere ovinke je že dodobra pozabil. Avto je ustavil na trnovem kraju, kjer se je pot končala in kjer so bila v davnih časih, pred Timovim otroštvom, nemara vrata, ki so vodila na posestvo. Zdaj ni bilo za vrati ali pregrado nobenih sledi. Stara temna hiša se je od blizu zdela večja, in nekako je zviška strmela

nanj. Tim je spustil pogled in gledal v tla, ko je stopal po hribu navzgor. Še zmeraj je bilo dokaj svetlo, lahko je razločil kamenčke, travne oblike v neenakomerni in izsušeni travi na vsaki strani steze, ki je vodila k vhodnim vratom. So ljudje pokradli tudi tlak, ki je bil nekdaj zagotovo tu?

Kakih deset metrov od hiše se je Tim zaustavil in pogledal navzgor. Res hiša v resnici ni bila črna, temveč temnorjava. Kamnite stopnice pred vhodom, s cementnim stebriščem ob vznožju. Opažena vhodna vrata, s katerih je bil snet ali izdolben tolkač, in za njim je ostala vdolbina. Na vsaki strani vrat sta bili dve okni, seveda nezastekljeni. So bila vrata odklenjena, si jih lahko kar odrinil? Tim se je nekoliko nasmehnil in šel proti desni, nameraval je obkrožiti hišo, preden vstopi.

Pogledal je po dvorišču sterilnega videza, če je kaj pivskih pločevink, ovojev sendvičev ali kakih znakov veseljačenja, pa jih ni našel. Znova je dvignil pogled k oknom v prvem nadstropju, nato v drugem. Večinoma so bila okna razbita, odprta vsemu. Znotraj vse črno. Bo vsak hip kak obraz pogledal vanj, kak blaznež, ki je slišal avtomobilski motor ali njegove korake? Kak beli duh?

Timothy se je glasno zasmejal. Njegov smeh je bil globlji kakor ponavadi, opogumljal ga je. Seveda, hiša je bila prazna, klasično, tema in vse to. Toda zakaj bi se bal, če nisi desetleten otrok? Tim je hitreje stopil okoli druge strani hiše proti vhodnim vratom. Ob desnem sprednjem hišnem oglu je zagledal odvrženo pivsko konzervo in ob tem se je nasmehnil.

Vzpel se je po stopnicah. Videl je, da so odstranili celo kljuko, a morda bi lahko le porinil vrata, in bi se odprla. In če so bila zaklenjena, okno na desni... Ne, to je bilo previsoko od tal, da bi lahko zlahka splezal noter, čeprav je nezastekleno široma zijalo. Tim je gledal vrata in se odločil, da bo vtaknil prste desnice naravnost v zarezo, kjer je bila kljuka, levo roko pa oprl ob vrata in porinil. Dvignil je roke, da bi tako naredil, nato se je obotavljal, spustil roke in se nasmehnil. Kakor je dejal njegov stric, zakaj bi se mučil? Kaj bi dokazal? Prav nič, in morda si bo res zlomil nogo ob prvem koraku na gnilih tleh.

Tim je spustil ramena, stekel po stopnicah navzdol in se obrnil in zavpil proti hiši: »Halooo!... Je kdo tam?... Ha-ha!«

Stekel je po stezi proti avtomobilu, se ozrl nazaj in pomahal hiši, kakor da bi mahal v pozdrav nekomu, ki bi sedel pri oknu, a tam ni bilo nikogar.

Nenadoma se je stemnilo.

Tim je nameraval povedati stricu Rogerju, da je obiskal ‚črno hišo', se sprehodil okoli nje, stopil vanjo — in kaj? A tistega večera ga je bilo sram, da v hišo sploh ni vstopil, in zato ni rekel ničesar o svojem obisku ob mraku. Tim se je zalotil, kako premišljuje, se spominja svetlolase deklice, v katero je bil zaljubljen, ko je bil devetleten šolarček, in ona približno enako stara. *Zaljubljen*, pri teh letih? Kakšen absurd! Vendar, je ugotovil Tim, so bila občutja, če si bil zaljubljen, precej enaka pri devetih in dvajsetih in tako dalje. Občutje je narekovalo neodgovorljivo vprašanje: zakaj mi je neka določena oseba tako pomembna? Tim se je spominjal svojih fantazij, kako je prosil malo deklico, naj se sestane z njim v prazni hiši, kot se je spominjal, da so jo imenovali sodobniki. Je kdaj to naredila? Seveda ni. Kaj bi si le mislili starši, če bi njihova osemali devetletna deklica po večerji rekla, da ima zmenek s fantom pri črni hiši, ali prazni hiši, več kot kilometer od kraja, kjer je živela? Tim se je znova zalotil, kako se smehlja. Videl je, kako lahko bi se bilo pretvarjati, da *je* prišla, da sta se noro poljubljala in objemala, in da, pri tistih letih, nista počela drugega. Da, tako lahko si bi bilo izmisliti, in nato verjeti, da je tisto, kar si je izmislil in povedal drugim, res. To, seveda, je bilo tisto, kar so stari fantje iz Belega konja počeli vsako nedeljo po cerkvi, morda pa malo tudi ob petkih in sobotah zvečer.

Do naslednje nedelje so Timove zamisli postale drugačne in bolj realistične. Počutil se je mirneje in bolj odločeno, kakor da bi gledal položaj — in celo črno hišo — z razdalje. Tako je bil čisto miren in zbran, ko je stopil v Belega konja, v nedeljo, dvajset minut čez poldne. Obul si je čevlje za hojo, kepraste hlače, svetlomoder anorak.

Fantje so bili tam, Ed Sanders, Frank Keynes, še nekaj drugih, katerih imena je Tim prav tako poznal, celo znanec iz srednje šole, Steve, katerega priimka se Tim kar znenada ni mogel spomniti, čeprav se je pričelo na C. Tim je prijateljsko pokimal Edu, ki je imel eno nogo prek stola, njemu nasproti, in stopil k šanku blizu gruče, ne kakor da bi se jim hotel približati, pa tudi ne tako, da bi bilo med njim in njimi kaj razdalje. Tim je, kot ponavadi, naročil pivo.

Preden je minila minuta, se je Frank Keynes, ki je stal ob šanku in držal božično okinčani oldfashioned v roki, obrnil k Timu in rekel: »Spet pešačil? — Kako si, Tim?«

»V redu, hvala, gospod,« je dejal Tim. V ogledalu izza zvrščenih steklenic je zagledal svoj obraz, zaripel od hoje, in bil je zadovoljen sam s sabo, zadovoljen, da jih ima triindvajset, in tudi — iz spodnjega levega kota sobe je videl odsev čednega dekleta s kratkimi rjavimi lasmi, ki je sedela pri mizi. Tim jo je opazil, takoj ko je vstopil, a v zrcalu jo je lahko gledal z zadovoljstvom, ne da bi se ona zavedala, da jo gleda. Žal je bila z dvema fantoma. Tim je dvignil pivo in pil in misli je usmeril nazaj k tistemu, kar je hotel reči možem okoli njega. Pravi trenutek je prišel, ko je bil pri drugem pivu, in je v pogovoru prišlo do zatišja, ki ga je izrabil Tim.

»Mimogrede, v petek zvečer sem šel k črni hiši,« je rekel Tim.

Kratka tišina.

Nato je Frank Keynes rekel: »Si? ... Noter?«

Tim je hitro opazil, da so štirje moški, celo mlajši Steve, postali zelo pozorni, in zelo si je želel, da bi lahko rekel, da je bil v hiši. »Ne, ne noter. Hočem reči, šel sem tja gor in pogledal naokoli, sprehodil sem se po dvorišču. Nobenih sledov za potepuhi ni bilo — ali za kom drugim. Ena sama stara pivska piksna, kolikor se spomnim.«

»Kako pozno ponoči je to bilo?« je vprašal visok možak po imenu Grant Dunn, ki je redko govoril.

»Ni bila še noč. Tik pred šesto, se mi zdi.«

Ed Sanders, zardelega obraza in rahlo razmaknjenih ustnic, kot da bi hotel nekaj reči, si je izmenjal pogled s Frankom, ki je stal na Timovi desni. Ed ni rekel ničesar, Frank pa se je odkašljal in spregovoril.

»Nisi šel *noter*,« je dejal Frank.

»Ne, šel sem samo *okoli* hiše.« Tim je pogledal Franka v oči in se nasmehnil, čeprav ga je hkrati oblil srh. Zakaj vse to? Ali je bil kateri od teh tipov *lastnik* te hiše? In kaj, če je bil? »Šel sem k vratom, toda — nisem jih odprl, ne. Niti kljuke ni. Je zaklenjeno?« Tim je opazil, da se je Sam Eadie pridružil, s pijačo v roki.

»Ni zaklenjeno,« je dejal Frank mirno. Imel je sivomodre oči, ki so bile zdaj hladne kot jeklo. Videti je bil, kot da bi obdolževal Tima zahajanja na tujo posest ali poskusa vloma.

Tim je pogledal na levo proti mizam, za katerimi so sedele ženske, in njegove oči so se za kratek čas srečale z očmi ene od žen, ni pa bil prepričan, čigave.

Ed se je znenada zasmejal. »Ne hodi več tja, fant... Kaj pa hočeš dokazati?« Ed je pogledal k Franku in Grantu, kot da bi iskal odobravanje ali podporo. »Kaj bi rad dokazal?« je ponovil.

»Ničesar nočem dokazati,« je Tim ljubeznivo odvrnil. Ed je znova malo poscan, je pomislil Tim, in počutil se je popustljivo, in sorazmerno prepričan vase. Pivo in pol mu nista stopila v glavo. Tim si je vzel čas, pustil je, da so radovedno nasilni pogledi na njem zamrli, in končno rekel: »Moj stric Roger mi je povedal o tistem fantiču, ki je bil tam ubit.« Tim je stišal glas, kakor je storil njegov stric. Na čelu je čutil hlad znoja.

»Res,« je rekel Frank Keynes. »Te to zanima?«

»Ne. Pravzaprav ne,« je odgovoril Tim. »Nisem policaj.«

»Potem pa se raje drži stran, Tim,« je dejal Sam Eadie z drobnim nasmeškom, in za hip je Tima ostro pogledal. Obrnil se je k Franku, kakor v potrditev svojih besed, mu pomežiknil, nato dejal vsem skupaj: »Odrinil bom. Moja žena tam čez postaja nestrpna.«

Frank in Ed sta se na široko nasmehnila, se skorajda zahahljala, ko sta opazovala Samovo okroglo postavo v temnomodri nedeljski obleki, ki je stopala proti mizi s štirimi ženskami.

»Copatar,« je dejal eden od mož blago, in nekaj drugih se je zasmejalo.

»Ali si kdaj šel v črno hišo — ko si bil še otrok, Tim?« je vprašal Ed Sanders, zdaj ob novem viskiju z ledom.

»Seveda!« je rekel Tim. »Vsi smo hodili. Ko smo jih imeli deset ali enajst. Na Vse svete, se spomnim, smo nesli gor razsvetljene buče in hodili okoli njih. Včasih smo—«

Krohot je Timu pretrgal stavek. Tisti možje, ki so stali, so se pozibavali na petah.

Tim se je spraševal, kaj je tako smešno? Od smeha mu je zvonilo v ušesih.

»Ne pa kasneje?« je vprašal Frank Keynes. »Ne, ko si jih imel okoli šestnajst?«

Tim ni, to se je lahko spomnil. »V tistem času sem bil eno leto v — internatu. Ven iz mesta.« To je bilo res. Moral je iti tja, da si je dovolj izboljšal ocene za vstop na Cornell. Tim je občutil, in videl, kako ga možje gledajo, kot da bi jih razočaral, kot da bi kaj zamudil, znova padel na izpitu. Tim je nekoliko nelagodno vprašal: »Ali je okoli umora tistega fanta kaj skrivnostnega?... Morda je kakšna krajevna skrivnost, ki je ne vem.« Tim je pogledal po na-

takarju, a ta, na njegovi levi strani, je bil precej zaposlen. »Nočem brskati po ničemer, če *je* skrivnost.«

Ed Sanders je zmajal z glavo, kot da bi bil zdolgočasen, in popil do konca. »Ne.«

»Nee,« je rekel Frank. »Nobenih skrivnosti. Samo resnica.«

Zdaj se je nekdo zasmejal, kakor ob Frankovi pripombi. Tim se je ozrl čez ramo, na levo, kajti moški, ki se je smejal, je stal tam. Ta moški je bil Timu tuj, visok, z urejenimi črnimi lasmi, nosil je kašmirski pulover z modrim in rumenim svilenim šalom, očitno je bil eden od druščine. Tim je znova nanagloma pogledal v sprednji kot k zelo čednemu dekletu, ki se je smehljala, a ne njemu. Pogled nanjo ga ni nič potolažil. Nenadoma je pomislil na Lindo, svoje zadnje dekle, ki se je prenehalo sestajati z njim, kajti srečala je fanta, ki ji je bolj ugajal. Tim ni bil zelo zaljubljen v Lindo, le malo, a ko mu je povedala, da ne bo hodila v Canfield, je bil prizadet njegov ego. Tim si je zelo želel najti novo dekle, ki bi bila bolj vznemirljiva od treh ali štirih deklet, ki jih je poznal iz časov kolidža, in od katerih sta dve živeli v New Yorku.

»Zgodba je seveda čisto jasna . . . «

Džuboks je zaigral, ne preglasno, a pesem je bila glasna, s trobili in bobni. Tim ni mogel slišati vsega, kar so govorili možje. Ena od žena je prišla mimo, Edova, in on je izginil.

»Dobra zgodba!« je Frank zavpil Timu v uho. »Ta, ki si jo omenil. Dramatična, veš? Dekle je pričakovalo otroka. Morda je fanta ljubila. Je že morala — če je šla v črno hišo, da se je srečala z njim.«

In oče je fantu prerezal vrat. Tim ni hotel priti s *tem* na dan, ni hotel preverjati, če je to res, kajti njegov stric Roger je dejal, da so domnevali, da je fanta ubil oče. Še dve ženi sta prišli po svoje soproge.

Nekaj minut kasneje je Tim stopal proti stričevi hiši z občutkom, da so ga moški pri Belem konju ponižali in se mu posmehovali. Res ni šel v hišo, vendar se črne hiše prav gotovo ni bal. Videl je, da tam ni ničesar, česar bi se moral bati. Zakaj vsa ta vznemirjenosti, ki se je raztezala od Eda Sandersa do današnjega rahlo staromodnega tipa v kašmirju in s šalom? Je bila črna hiša nekakšen zasebni klub, ki ga možje niso več obiskovali? Zakaj ne bi šel noter in jim povedal, da je šel noter, in se tako pridružil klubu?

Tim je spoznal, da je jezen, užaljen, da bo najbolje, če se pomiri in stricu ne pove ničesar o današnjem pogovoru pri Belem Konju.

Tim je vedel, da čuti stric Roger do črne hiše enako mistično spoštovanje kakor Ed in Frank in drugi.

Tako je Tim vso soboto obdržal svoje misli zase. A ni spremenil mnenja glede tega, da bi šel v črno hišo in se vzpel po stopniščih, in to je nameraval narediti neko noč v tem tednu. V petek popoldne se je Tim počutil navdihnjen, neustavljivo navdihnjen, da bi črno hišo obiskal ta večer, čeprav je prej mislil na sobotni večer.

V petek zvečer se je stric Roger zatopil v televizijsko igro, ki od samega pričetka Tima ni zanimala. Roger je komajda kaj opazil, ko je okoli desetih zvečer Tim rekel, da gre za kako uro ven. Tim se je z avtomobilom odpeljal na sever Canfielda, proti črni hiši, in parkiral je na istem kraju kot prej, na netlakovani cesti, in izstopil.

Tim je prinesel svetilko. Zdaj je bilo res temno, popolnoma črno okrog njega, dokler ni po nekaj sekundah lahko razločil bližnjih skupin dreves, ki niso spadale k posestvu črne hiše, in bile so temnejše od brezzvezdnega neba. Tim je prižgal svetilko in se pričel vzpenjati po peščeni poti.

Svetil je na levo in desno: ničesar razen praznega in nevzdrževanega zemljišča. In nato se je vzpel po stopnicah. Zdaj bolj samozavesten se je uprl v vrata in ob drugem sunku so se odprla. Timothy je zasukal soj svetilke po sobi, ki je bila videti kot velika dnevna soba brez vsake predsobe. Prazno. Sive, zanemarjene deske v podu so bile široke kakih dobrih deset centimetrov. Tim je postavil svojo levo nogo prek praga, in tla so ga zdržala. Pravzaprav vsaj za sedaj ni bilo videti manjkajočih desk ali gnitja lesa. Na desno je bil hodnik ali stena, ki je deloma zakrivala stopnišče. Tim je previdno stopal proti njemu, se ustavil, še preden je prišel do širokega vhoda na stopnišče, in zavpil:

»Halo?« Čakal je. »Kdo tukaj?« Nasmehnil se je, kakor da bi si za nevidno osebo nadel prijazen obraz.

Nobenega odgovora. Niti šumov kakih premikanj tam zgoraj ali kjerkoli. Šel je naprej.

Stopnišče je škripalo, ograja in stopnice so bile prekrite s finim belkastim prahom. A zdržale so njegovo težo. V prvem nadstropju je bil na hodniku zguljen tepih s spodvitim voglom. In kolikor je Tim videl doslej, je bil to prvi znak notranje opreme. V štirih sobah v prvem nadstropju ni bilo niti polomljenega stola. Sobe so bile dokaj kvadratne. Dve lastovki sta ob njegovem prihodu zleteli iz zgornjega kota sobe in ob glasnem prhutanju poleteli skozi neza-

stekljeno okno. Tim se je živčno zasmejal in se obrnil ter svetil z baterijo proti stopnišču v naslednje nadstropje.

Ta ograda se je tresla. Tim ji ni zaupal, sicer pa je ni potreboval, in previdno je stopal bolj ob steni kot po sredi stopnišča, kajti zdelo se je, da bi se to stopnišče prej vdrlo. Tu zgoraj so bile še štiri sobe in še ena majhna brez vrat, za katero je Tim videl, da je bila včasih stranišče, čeprav so školjko odstranili. Stopil je na prag ene od sob in posvetil v vse štiri vogale. Videl je zbledele rožnate tapete z nerazločljivim vzorcem, tri okna, ki jim je manjkalo pol stekla, in na tleh čisto nič razen neizbežnega bledega prahu. Nekako je pričakoval staro odejo ali tepih, celo kaj vrečevine. Nič! Samo prostor. Lep kraj za srečanje z dekletom!

Tim se je zasmejal. Zdelo se mu je zabavno, hkrati pa je bil razočaran.

»*Hej!*« je zavpil in predstavljal si je, da bo slišal odmev svojega glasu.

Ozrl se je prek rame na temni hodnik in še temnejši vdor stopnišča navzdol, in za hip je občutil strah ob misli na stopnišči, po katerih se bo moral spustiti, da pride ven. Pogoltnil je in se vzravnal. Zajel je zrak, ki je bil zanesljivo svež, kajti okna so bila odprta, a še zmeraj je lahko zavohal prah.

Napisi po stenah! Zagotovo je kaj napisov po stenah, glede na vse, kar naj bi se tukaj dogajalo. Tim je usmeril luč na pod rožnate sobe, preveril trdnost tal, kakor je preveril trdnost vseh ostalih tal, na katere je stopil, in nato je zakoračil proti sprednji steni. Ustavil se je tik ob steni in počasi pomaknil svetlobo prek široke površine od sonca zbledelih tapet, iskal je sledove svinčnika, začetnice. Nič ni našel. Nanagloma je pogledal po preostalih treh stenah, nato je stopil na hodnik in z enako previdnostjo vstopil v sobo na zadnji strani hiše. Tapete v tej sobi so bile povečini potrgane, svitki so ležali po tleh, in krpe, ki so ostale, so bile umazane rumene barve. Tim je pobral suh zvitek papirja in ga iz radovednosti poravnal. Na njem ni bilo ničesar.

Na tleh ni bilo kape ali rokavice, ki bi ju kdo utegnil pozabiti. »Niti nogavice!« je dejal Tim glasno.

Pogum je pritekel nazaj vanj. No, ta kraj je videl. Tla so zdržala. Ni bilo domov in noben potepuh ali štopar ni uporabljal te hiše za prenočišče, čeprav je prihajala zima.

Tim je pogledal še preostali sobi zgoraj, ugotovil, da sta enako slabo poplačali njegov trud, in nato šel navzdol. Zaželel si je, da bi

stekel po stopnicah, vendar se je spustil dokaj počasi. Stara stopnica bi še zmeraj lahko popustila, se mu je zdelo, in ni si hotel zlomiti noge ali gležnja. V pritličju se je obrnil in pogledal navzgor po temnem tunelu stopnišča.

»Ha-ha!« se je Tim blago zasmejal.

Naj pogleda še v zaprto sobo tam zadaj? Izkazalo se je, da gre za ostanke kuhinje. Spraskano belo korito je bilo še zmeraj tam, a v zidu ni bilo pip. Štiri znamenja v zelenobelem linoleju so kazala, kje so bile štedilnikove noge.

To je bilo dovolj!

»Haloooo!« je zavpil Tim, in pustil je, da se mu je glas prelomil, ko je odprl vhodna vrata. »Srečne ure strahov!« je dodal.

Previdno, kakor da bi opazoval samega sebe, kako poskuša narediti pravo stvar, je Timothy zaprl vhodna vrata, prste je vtaknil v luknjo, kjer je bila kljuka, in skušal je pustiti vrata, kakor jih je našel.

Dobro je bilo znova stati na trdnih tleh, slišati pesek in kamenje pod podplati svojih tenisk.

Na znanih cestah, po katerih se je peljal domov, se je pričel sproščati. Tu je bil, na varnem! Na varnem pred čim? V črni hiši ni bilo strašljivo škripajočih vrat, niti pihanja vetra skozi razpoko, ki bi se lahko zdelo kot stokanje duha. Bil je ponosen, da je preiskal vse sobe, in spoznal je, da je njegov ponos smešen, otročji. Najbolje bi bilo, če bi pozabil na svoje zadovoljstvo in preprosto v nedeljo oznanil možem, da je šel noter in ... si ogledal ta kraj.

In kaj je narobe, če jim pove sedaj? Tim je pogledal na uro in videl, da še ni polnoč. Ali ne bo vsaj nekaj možakov pri Belem konju? Če pa ni nikogar tam, bo pa sam spil kako pivo. Na naslednjem ovinku je zavil desno.

Te petkove noči je bilo v Belem konju res živahno. Timu se je zdelo, da so povsod rumene luči, krogle rumenih luči so visele prek napušča, in rumena luč se je razlila prek vrat, ko so se odprla in je par prišel ven. Tim je parkiral avto na z gramozom posutem dvorišču in vstopil v bar. Glasba iz džuboksa, ki jo je bilo zunaj komaj slišati, je bila sedaj tako glasna kot glasba v disku. Seveda petkova noč ni bilo nedeljsko opoldne po cerkvi! In tam so bili fantje, možje, na istem kraju kot ob nedeljah opoldne, v zadnji polovici bara, vendar nekoliko drugače oblečeni. Frank Keynes je imel kavbojke in pulover z visokim ovratnikom. Ed Sanders je imel celo delovno obleko z naramnicami, kakor da bi pleskal ali popravljal avtomobil, kar je mogoče tudi počel.

»Dober večer, Ed!« je Tim zakričal prek glasbe, pokimal in se nasmehnil. »Frank!«

»Timmy!« je odgovoril Frank. »Križariš po mestu?«

Ed se je zasmejal, kot da mesto ne bi imelo veliko ponuditi.

Tim je prikimal in ko je pritegnil barmanov pogled, je naročil točeno pivo.

Nato je Tim videl Sama Eadieja, ki se je obrnil od džuboksa, v katerega je očitno zmetal nekaj kovancev, kajti polno pest jih je tlačil nazaj v svoje ohlapne hlače. V roki je imel pijačo. Mize so bile le na pol zasedene, povečini z mladimi fanti in njihovimi dekleti.

»Saj ne hodiš po hosti takole ponoči, Tim?« je vprašal Ed,

»Ne.« Tim je zdaj imel pivo, in nagnil je. »Ne, pravzaprav sem šel k črni hiši. Pravkar. Spet.« Tim se je nasmehnil, in si s hrbtiščem roke obrisal peno z ustnic.

»Si?« je vprašal Frank.

Tim je videl, da je znenada pritegnil njihovo pozornost, tudi pozornost Sama Eadieja, ki je bil dovolj blizu, da je lahko slišal.

»Si šel noter?« je vprašal Frank ostro, kakor da bi bil Timov odgovor, da ali ne, pomemben.

Tim je vedel, da je pomemben, njim. »Da. Imel sem baterijo. Šel sem v vse sobe. Do vrha. Nobenih sledov potepuhov — ali česarkoli.« Govoriti je moral naglas in razločno zaradi pesmi iz dužobksa, ki je bila nekaj kakor *zlato... zlato... lasje in oči... paradiž...*

Vsi trije so strmeli vanj, Frank zbegano otrpel. Frank je bil videti nekoliko na trnih, oči so mu osteklenele. Morda mu Frank ni verjel.

»Nič. Vse mirno,« je dejal Tim in skomignil.

»Kaj hočeš reči — nič?« je vprašal Frank.

»Oh, pomiri se, Frank,« je dejal Sam Eadie in povlekel cigarete iz žepa. Približal je zavitek k ustnicam.

»Mislil sem,« je nadaljeval Tim prek glasbe, »da mislite, da je kraj naseljen. Sploh ne! Niti nobenih zanimivih napisov za vse-vse-« Tim ni mogel najti izraza za tisto, kar je imel v mislih, in to je bilo tamkajšnje srečevanje z dekleti, ljubljenje z njimi, najbrž na golih tleh, razen če se fant in dekle nista spomnila in prinesla deko. Tim se je zasukal na petah in se zasmejal. »*Nič* ni tam! Prazno!« Pogledal je obraze teh mož, pričakoval je nasmešek v povračilo, odobravajoče kimanje, ker je ponoči preiskal ves tisti kraj.

Njihovi izrazi so bili različni, vsak drugačen, toda v vseh je bilo razočaranje, morda neodobravanje. Tim se je počutil nelagodno. Obraz Sama Eadieja je kombiniral prezir z neodobravanjem. Edov dolgi obraz je bil videti žalosten. Franku Keynesu so se svetile oči.

»Nič?« je rekel Frank. »Stopi raje ven, fant!«

Ed se je znenada zasmejal, čeprav je bil še naprej ves tog.

Tudi Tim se je zasmejal, vedel je, kaj misli Frank: spopad za čast, za karizmo črne hiše. Kaj naj bi rekel, da je tam videl veliko *spominov*? Duhove čednih petnajstletnic? Tim se je znenada vprašal, v kateri sobi so prerezali vrat tistemu najstniku.

Sam je s praznim kozarcem potolkel po mizi in prišel je točaj. Pesem iz džuboksa se je nehala z dolgim razvlečenim *paradiiiž*...

»Rekel sem, stopi ven,« je ponovil Frank in povlekel Tima za rokav.

Ta mali stari poscanec! Tim je šel za njim, stopal je za rahlo drgetavim Frankom proti vratom. Tim se je še zmeraj nekoliko smehljal, kajti šlo mu je na smeh. Kaj je storil, da jih je razjezil, še posebno Franka? Čisto nič.

Ko se je zunaj Tim, ki je šel skozi vrata pred Frankom, obrnil k njemu, da bi se pogovoril, ga je Frank udaril z desnico v čeljust. Tim ni bil pripravljen, in opotekel se je in padel na gramoz, a takoj se je pobral. Še preden je lahko kaj rekel ali dvignil roke, ga je Frank sunil v želodec. Nato je sledil sunek v prsi, in glasen pok v zatilju.

»Frank, nehaj!« je nekdo zavpil.

Tim, zleknjen na hrbtu, je slišal, kako na gramozu hreščijo koraki, slišal nove glasove.

»Po glavi krvavi!«

»V redu, nisem — nisem ga hotel *stolči!*«

Tim se je boril, da bi ostal pri zavesti, da bi vstal, vendar ni mogel premakniti niti rok.

»Mirno leži, fant, prinesli bomo mokro brisačo.« Zvenelo je kot Sam Eadie, sključena postava na Timovi desni.

»... morda zdravnika? Ali rešilca?«

»Da ... Njegova glava ...«

Tim je hotel reči: *čedna hiša je, fantastična hiša. Še zdaj lahko vidim s slonokoščeno barvo prebarvane ornamente, ki so zdaj čisto prekriti s prahom, in zanesljiv pod, ki je zdržal mojo težo. Nisem hotel žaliti črne hiše, se norčevati iz nje.* A nič od tega ni mogel

izreči, in, še huje, slišal je, kako stoka, in počutil se je osramočen in prestrašen, ker ni mogel obvladovati bedastih zvokov, ki so mu prihajali iz grla.

»... kri mu teče iz ust! Glej!«

Sirenin krik se je vzpel in zamrl.

»... ta ... hiša,« je dejal Tim, in po bradi mu je stekla topla kri.

Še več stopinj po gramozu.

»Psst! Zdaj!«

Nenadoma so Timovo telo dvignili, postalo mu je slabo, in začutil je, kako je omedlel, ali morda umrl. Če je umrl, so bile njegove misli, njegove sanje slabše kot prej. Videl je temno notranjščino sobe v črni hiši, in Frank Keynes se je pognal nanj iz kota z veliko palico, podobno kiju, ki jo je stiskal z obema rokama, pripravljen, da udrihne po njem, in se smehljal. V temnem hodniku je stal Ed z bledim smehljajem in za njim, komaj še toliko viden, da ga je bilo mogoče prepoznati, je stal Sam Eadie, ki si je vlekel pas čez vamp in se tudi neprijazno smehljal, kakor da bo pričal nečemu, v čemer bo užival. *Spodletelo ti je, Tim*, so pravili možje. In *Nič? Nič?* so se posmehovali, kakor da bi si Tim zapečatil usodo s tem, da je na račun črne hiše izrekel to besedo. Tim je zdaj lahko vse jasno videl, ko je potoval skozi prostor, morebiti v pekel, v posmrtno življenje, ki se bo morda večno nadaljevalo.

Zdaj se je pomikal po zvonečem prostoru. V ušesih mu je zvonilo in odrinil je na potovanje. Glasovi so prihajali skozi zvonjenje. Začutil je dotik na rami.

»Ed sem,« je dejal glas. »Frank te ni hotel tako močno udariti. Zdaj je tako pobit, da ni hotel niti z nami. On-«

»Če ste vi Ed,« je dejal globlji glas, »bodite prosim tiho, kajti ... Storili smo vam uslugo, da sploh lahko greste z nami ...«

Tim ni mogel govoriti, a besede so mu v izobilju prihajale na misel. Razumel je. To je bilo vse, kar je hotel reči. Hiša je bila zelo pomembna, on pa se je obnašal, kot da bi bila — nič. Spomnil se je, kako je Frank pred kratkim rekel: »Nič? — Nič?« A da bi zaradi te napake umrl? Je bilo tako resno? Besede niso prihajale. Tim je premikal ustnice, ki so bile zlepljene skupaj s krvjo. Veke so bile težke kot roke. Pred časom so mu v roko zabodli iglo.

Zdaj sta se moška v njegovem rešilcu prepirala, njuni glasovi so bili kakor sunki jeznega vetra, včasih vsak zase, včasih skupaj. In Tim je zdaj videl kij v rokah nasmejanega Sama Eadieja. Sam ga je hotel ubiti.

Timothy Porter je padel v komo, iz katere se ni prebudil. Njegov stric Roger je prišel na obisk. Timove ustnice so bile razprte, z njih so pobrisali kri, ki je nehala teči, in tenka cevčica v eni nosnici mu je dovajala dodaten kisik. Oči je imel napol razprte, a ničesar več ni videl ali slišal. Tretjega dne je umrl.

Frank Keynes je moral priti na mestno sodišče. Poprej je obiskal hišo Rogerja Porterja, se opravičil in izrazil svojo bolečino in obžalovanje, da je bil odgovoren za mladeničevo smrt. Mestni sodnik je razsodil, da je šlo za nenaklepen uboj. Franka Keynesa niso zaprli, dosodili so mu globo, ki jo je plačal, in prepovedano mu je bilo piti alkohol na javnem kraju za dobo šestih mesecev, ali pa mu bodo za dve leti vzeli vozniško dovoljenje. Frank Keynes je skesan ubogal napotke sodnika Hewitta, a še zmeraj je hodil k Belemu konju, kjer je pil kokakolo ali tonik, in ne enega ne drugega ni maral.

Zdelo se mu je, da ga stari prijatelji nimajo več tako radi, da se držijo čudno proč od njega, čeprav ni bil čisto prepričan, kajti hkrati so ga skušali razvedriti, in ga spominjati, da ni hotel povzročiti česa tako resnega, da je bilo smola, ko je fant med padcem z glavo nekam zadel — v cestni robnik, ki je bil narejen iz kamnov, velikih kot moška glava.

Potem je prišla aprilska sobota, ko je Frank, glede na datum na koledarju, spet lahko pil. On in kompanjoni so se zbrali okoli šanka pri Belem konju po cerkvi, kot ponavadi, in njihove žene so sedele naokoli pri malih mizicah. Pri drugem viskiju, ki se je Franku zdel kot četrti, kajti njegova žena Helen je bila doma z njim glede pitja stroga, kakor da bi bil tudi njun dom 'javen kraj', je Frank dejal Edu in Samu:

»Vsak od nas bi lahko to naredil? Ali ne mislita tako?«

Grant je stal blizu, in Frank je vprašal še njega. Frank je videl, da Ed ni takoj vedel, o čem govori, nato pa je pogledal k Samu Eadieju.

Ni bilo odgovora in Frank je rekel: »Zdaj ne priznate? Vsi smo bili — malo vznemirjeni tiste noči, enako kot jaz.«

Ed se je sklonil k Franku, Ed v nedeljski obleki, beli srajci in svileni kravati. »Raje *umolkni*, Frank,« je dejal Ed skozi stisnjene zobe.

Ne bo priznal. Ne bodo priznali, je pomislil Frank. *Strahopetci!* A ni si upal nič več reči. Tako kot pri svojih ženah, je pomislil,

prav tako strahopetno! In priznal si je, da mora sem vključiti še sebe. Ali so se kdaj pogovarjali z *ženami*, kaj so počeli v črni hiši, ko so bili še otroci? Ne. Ker žene niso bile tista dekleta — v glavnem ne, je bil prepričan Frank —, s katerimi so bili fantje v črni hiši. Frank je razumel, vsaj nekoliko; bili so kot klub, in klub ima pravila. Nekaj stvari, dejstev, je obstajalo, a o njih se ni govorilo. Lahko si se bahal, a ne govoril.

»Prav!« je dejal Frank, ki se je počutil zavrnjen, a ne upognjen. Nikakor ne zastrašen. Postavil se je pokonci in spil pijačo in pogledal Eda in Sama in Granta, ko je položil kozarec na pult. Prepričan je bil, da spoštujejo to, kar je naredil. A kot dosti drugih reči, dejstev, tega spoštovanja nihče od njih ne bo nikoli spravil v besede.

RIBNIK

Elinor Steward je stala in opazovala ribnik. Na pol je premišljala, na pol pa sanjala, ali sanjarila. Je bilo varno? Za Chrisa? Posrednik je dejal, da je globoko meter in pol. Vsekakor je bilo zaraščeno z rastlinjem, površina je bila skorajda prekrita z algami ali kako se je že reklo tem plavajočim malim ovalnim zelenim rečem. No, meter in pol je bilo dovolj, da bi se štiriletnik utopil. Posvariti mora Chrisa.

Dvignila je glavo in odšla nazaj proti beli nadstropni hiši. Hišo je pravkar najela in sem je prišla šele včeraj. Ni še do konca razložila prtljage. Kaj ni posrednik dejal nekaj o izsušitvi ribnika — da bi bilo pretežavno ali predrago? Je bil na dnu izvir? Elinor je upala, da ne, kajti hišo je najela za šest mesecev.

Bilo je dve popoldne, in Chris je spal. Razložiti je bilo treba še več škatel kuhinjske posode, pa tudi gramofon v njegovi lepi, prelepljeni škatli. Elinor je izvlekla gramofon, ga vključila in si izbrala ploščo z džezom iz New Orleansa. Na dolgo pomivalno korito je pridvignila novo skladovnico krožnikov.

Pri vratih je pozvonilo.

Elinor se je srečala s smehljajočim se obrazom ženske približno njenih let.

»Zdravo, Jane Caldwell sem — ena vaših sosed. Hotela sem vam le reči: pozdravljeni in dobrodošla. Prijatelji posrednika Jimmyja Adamsa smo, in on nam je povedal, da ste se priselili.«

»Res je. Ime mi je Elinor Sievert. Kaj ne boste vstopili?« Elinor je razprla vrata. »Nisem še čisto razložila reči — ampak lahko bi vsaj spili skodelico kave v kuhinji.«

Čez nekaj minut sta sedeli vsaka na svoji strani lesene mize s skodelicama instant kave pred sabo. Jane je rekla, da ima dva otroka, fantka in punčko, da je punčka pravkar začela hoditi v šolo, in da je njen mož arhitekt in da dela v Hartfordu.

»Kaj vas je prineslo v Luddington?« je vprašala Jane.

»Hotela sem nekaj drugega — od New Yorka. Svobodna novinarka sem in tako sem si mislila, da bi si vzela nekaj mesecev na podeželju. No, to se mi v primerjavi z New Yorkom res zdi podeželje.«

»To lahko razumem. Slišala sem o vašem možu,« je rekla Jane bolj resnobo. »Žal mi je. Predvsem zato, ker imate najhnega sina. Rada bi vam povedala, da smo tu prijazna druščina, ampak če hočete, vas bomo pustili samo. Ampak imejte mene in Eda za soseda in če kaj potrebujete, naju le pokličite.«

»Hvala,« je rekla Elinor. Spomnila se je, da je povedala Adamsu, da je njen mož pred kratkim umrl, kajti Adams je spraševal, če bo mož živel z njo. Zdaj je bila Jane pripravljena, da odide, še preden je do konca popila kavo.

»Vem, da morate veliko postoriti, zato vam nočem več jemati časa,« je rekla Jane. Imela je rožnata lica in kostanjeve lase. »Dala vam bom Edovo službeno vizitko, vendar je na njej tudi najin domači telefon. Če hočete karkoli vprašati, naju kar pokličite. Tu sva že šest let — Kje pa je vaš fantek?«

»On—«

Kot bi mignil, je Chris zavpil »Mami!« z vrha stopnic.

Elinor je planila pokonci. »Pridi dol, Chris! Spoznaj se s prijazno novo sosedo!«

Chris je nekoliko sramežljivo prišel po stopnicah, drže se za ograjo.

Jane je stala izza Elinor ob vznožju stopnišča. »Zdravo, Chris. Jaz sem Jane. Kako si?«

Chrisove modre oči so jo resnobno preiskovale. »Zdravo.«

Elinor se je nasmehnila. »Mislim, da se je ravno zbudil in da ne ve, kje je. Reci ‚kako ste kaj', Chris.«

»Kako ste kaj?« je rekel Chris.

»Upam, da ti bo všeč tu, Chris,« je rekla Jane. »Rada bi, da bi spoznal mojega fanta, Billa. Tvojih let je. Zdravo, Elinor. Zdravo, Chris.« Jane je odšla skozi prednja vrata.

Elinor je dala Chrisu kozarec mleka in njegovo hrano — danes je bila to skleda jabolčne čežane. Elinor je nasprotovala čokoladnim jedem vsak popoldan, čeprav je Chris te dni mislil, da je to najimenitnejša od vseh iznajdb. »Kaj ni bila Jane prijazna?« je vprašala Elinor in popila kavo.

»Kdo pa je?«

»Ena najinih novih sosed.« Elinor je nadaljevala z razmeščanjem stvari. Njen nastajajoči članek je govoril o pravni samopomoči. Oditi bi morala v hartfordsko knjižnico, ki je imela tudi časopisni oddelek, in raziskovati. Hartford je bil le pol ure stran. Elinor je kupila dober rabljen avtomobil. Morda bi Jane poznala kako dekle, ki bi tuintam popazila na otroka. »Kaj ni tu bolj prijetno kot v New Yorku?«

Chris je dvignil svetlolaso glavo. »Ven hočem.«

»Seveda! Tako sončno je, da ne boš potreboval puloverja. Vrt imava, Chris! Lahko sadiva zelenjavo — na primer redkvice.« Spomnila se je, kako je sadila redkvice na babičinem vrtu, ko je bila majhna, spomnila se je veselja, ko je izvelkla debelo rdeče belo užitno koreninо. »Pridi, Chris.« Prijela ga je za roko.

Chrisova blaga omrtvičenost je pominila in zagrabil je materino roko.

Elinor je gledala po vrtu z drugimi očmi, s Chrisovimi očmi. Očitno že mesece nihče ni skrbel zanj. Med razpirajočimi se narcisami je bilo veliko bodičasto rastje, in prejšnje leto nihče ni porezal potonik. A tam je bila jablana, ki je bila dovolj velika, da ji je Chris lahko splezal v krošnjo.

»Najin vrt,« je rekla Elinor. »Lep in zanemarjen. Ves ti je na voljo za igro, Chris, in poletje se je komaj pričelo.«

»Kako veliko pa je to?« je vprašal Chris. Oddaljil se je in se sklonil k ribniku.

Elinor je vedela, da hoče vprašati, kako globoko je. »Ne vem. Ne pregloboko. A ne hodi čofotat tja noter. To ni peščena obala. Tam je le blato.« Elinor je govorila hitro. Napetost jo je presunila kakor telesna bolečina. Je še zmeraj preživljala trčenje Cliffovega letala v goro — v jugoslovansko goro, ki je ne bo nikdar videla? Videla jo je le na dveh ali treh časopisih fotografijah, spacano čnobelo zmedo, ki je predstavljala, tako so govorili podnapisi, razbitine letala, na katerem od stosedmih potnikov in osmih članov posadke ni nihče preživel. Nič preživelih. In Cliff je bil med njimi. Elinor je vselej mislila, da se letalske nesreče pripetijo tujcem, nikoli znancem, niti prijateljem prijateljev ne. Nenadoma pa je bil to Cliff, na običajnem letu iz Ankare. Vsaj že sedemkrat prej je bil v Ankari.

»Je to kača? Glej, mami!« je zavpil Cris in se nagnil naprej. Eno stopalo se mu je pogreznilo, roke je iztegnil predse da bi se ujel, in znenada je bil v vodi do bokov. »Oh! Haha!« Zavalil se je

na blaten rob ribnika in se skobacal nazaj na trato, še preden je mama lahko segla po njem.

Elinor ga je postavila na noge. »Chris, rekla sem ti, da ne hodi tja! Zdaj pa se boš moral kopati. Vidiš?«

»Ne, ne bom!« je vpil Chris, se smejal, in pobegnil prek trate, gole noge in sandale so brzele, kakor da bi mu blatna vlaga na kratkih hlačah vlila posebno moč.

Elinor se je morala nasmehniti. Kakšna energija! Ozrla se je k ribniku. Rjavo in črno blato se je vrtinčilo, sukljalo dolge vitice ovijalke, vzvalovilo alge. Ribnik je imel dobra dva metra in pol v premeru. Vitica se je oprijela Chrisove noge, ko ga je povlekla kvišku. Zoprno! Vitice so rasle celo po travi, dolge so bile kak meter ali še več.

Pred peto popoldne je Elinor poklicala posrednika. Vprašala je, če bi bilo lastniku hiše prav, če bi izsušila ribnik. Cena je ni preveč zanimala, vendar Adamsu tega ni omenjala.

»Morda ga bi spet zalilo,« je dejal Adams. »Tisti konec leži precej nizko. Še posebno kadar dežuje in —«

»Prav rada bi poskusila. Morda bi pomagalo,« je rekla Elinor. Saj veste, kako je z majhnim otrokom. Zdi se mi, da ni prav varno.«

Adams je dejal, da bo jutri zjutraj poklical firmo. »Ali pa še to popoldne, če bom koga dobil.«

Čez deset minut je poklical nazaj in povedal Elinor, da bodo delavci prišli naslednje jutro, najbrž precej zgodaj.

Delavca sta prišla ob osmih. Ko se je pogovorila z njima, se je Elinor skupaj s Chrisom z avtom odpeljala v hartfordsko knjižnico. Chrisa je pustila v oddelku z otroškimi knjigami in povedala knjižničarki, da se bo čez uro vrnila ponj, če pa bi postal nemiren, jo bo našla v časopisnem arhivu.

Ko sta se s Chrisom vrnila domov, je bil ribnik prazen, vendar blaten. Če kaj, potem je bil zdaj grši, zoprnejši. Bil je krater vlažnega blata, obrobljen z zelenimi viticami, in nekatere so bile tako debele kot cigarete. Vdolbina nemara ni bila globoka niti meter in pol. A kako globoko je bilo blato?

»Žal mi je,« je rekel Chris in gledal v tla.

Elinor se je zasmejala. »Žal? — Ribnik ni edino, s čimer se lahko igraš. Poglej si drevesa, ki jih imava! Kaj pa semena, ki sva jih prinesla? Kaj praviš, bi očistila kos zemlje in posadila korenje in redkev — kar zdaj?«

Elinor se je preoblekla v kavbojke. Puljenje plevela in sajenje je trajalo dalj, kot je pričakovala, skorajda dve uri. Delala je z vilami in lopatico, ki ju je, nekoliko zarjaveli, našla v lopi za orodje za hišo. Chris je od vrtne pipe privlekel vedro vode in ga preobrnil, a ko sta previdno vsajala semena, tri centimetre globoko, je prek neba zabobnelo. Sonce je izginilo. V nekaj sekundah se je ulil dež, in velike kaplja so ju pognale v tek proti hiši.

»Kaj ni to krasno? Poglej!« Elinor je dvignila Chrisa, tako da je lahko gledal skozi kuhinjsko okno. »Ni nama treba zalivati najinih semen. Narava bo to naredila za naju.«

»Kdo je narava?«

Elinor se je nasmehnila, zdaj že utrujena. »Narava vlada vsemu, Narava zna najbolje. Jutri bo vrt videti svež in nov.«

Naslednje jutro je bil vrt res videti pomlajen, trava bolj zelena, košati vrtnični grmi bolj pokončni. Sonce je znova sijalo. In Elinor je dobila prvo pismo. Bilo je od Cliffove matere iz Evanstona. Pisalo je:

Najdražja Elinor,

oba upava, da se v tvoji hiši v Connecticutu bolje počutiš. Piši ali telefoniraj nama, ko boš našla čas; veva, da imaš delo z vselitvijo, da sploh ne govoriva o vrnitvi k tvojemu delu. Želiva ti vse najboljše pri uspehu tvojih novih člankov, in moraš ostati v stiku z nama.

Polaroidi Chrisa v banji naju strašno veselijo! Ni ti treba govoriti, da je bolj podoben Cliffu kot tebi. Podoben je obema ...

Pismo je Elinor razvedrilo. Odšla je ven, da bi pogledala, če je dež prinesel semena korenja in redkve na površje — in če bi se to zgodilo, bi jih potlačila nazaj v zemljo, če bi jih le videla — a prvo, kar ji je prišlo pred oči, je bil Chris, znova sklonjen nad ribnik, ki je v nekaj drezal s palico. In nato je opazila, da je ribnik znova poln. Skoraj tako kot prej! No, seveda, zaradi hudega dežja. Ali pa se je napolnil sam od sebe? Najbrž. Morda je spodaj izvir. Kakorkoli že, si je mislila, le zakaj bi morala plačati za izsušitev, če pa ni izsušen. Danes bo morala poklicati firmo. Reklo se ji je Bratje Miller.

»Chris? Kaj pa počneš?«

»Žaba!« je zavpil nazaj. »*Mislim*, da sem videl žabo!«

»No, nikar je ne poskušaj uloviti!« Presnete vitice! Spet so se povrnile v polni moči, kot da bi jim kratkotrajna izsušitev dobro dela. Elinor je odšla do lope z orodjem. Zdelo se ji je, da se spominja, kako je tam na betonskih tleh videla vrtne škarje.

Našla je škarje, zarjavele, in čeprav se ji je mudilo napasti vitice, se je prisilila, da je najprej odšla v kuhinjo in spustila nekaj kapelj jedilnega olja na središčni vijak. Nato je šla ven in se lotila dolgih stebelc, podobnih vinski trti. Vrtne škarje so bile tope, vendar boljše kot nič, hitrejše od škarjic za nohte.

»Zakaj pa to delaš?« je vprašal Chris.

»To so zoprne reči,« je rekla Elinor. »Mašijo ribnik. Saj nočeva neurejenega ribnika, kaj?« *Blob-blob.* Elinorini natikači so se pogreznili v vlažni breg ribnika. Za kaj pod milim nebom so lastniki, ali prejšnji prebivalci, uporabljali ta ribnik? Zlate ribice? Race?

Krap, je nenadoma pomislila Elinor. Če naj ribnik ostane ribnik, ga bo očistil krap, ki grize vegetacijo. Kupila ga bom.

»Če kdaj padeš sem noter, Chris–«

»Kaj?« Chris, še zmeraj sklonjen, zdaj na drugi strani ribnika, je zagnal svojo palico proč.

»Za božjo voljo, ne padi noter, a če boš —« Elinor se je prisilila, da je nadaljevala, »–se oprimi teh vitic. Vidiš? Močne so in rastejo z robov. Povleci se ven.« Pravzaprav se je zdelo, da so tudi vitice rasle izpod vode, in morda bi Chrisa vseeno povleklo v ribnik.

Chris se je od strani nakremžil. »To ni globoko. Niti toliko kot jaz.«

Elinor je molčala.

Preostanek dopoldneva se je ukvarjala s svojim člankom o pravu, nato pa je telefonirala Bratom Miller.

»No, tisto je malo nizek teren, gospa. Da ne rečem, da je tam blizu stara greznica in da se še zmeraj tja steka iz kuhinjskega korita, čeprav grejo zdaj stranišča na taglavno. Poznamo to hišo. Pa če imate pomivalni stroj v kuhinji, bo šlo tudi v ribnik.«

Elinor ga ni imela. »Hočete reči, da je izsuševanje brezupno.«

»Tako nekako.«

Elinor je skušala obvladati svojo jezo. »Potem pa ne vem, zakaj ste pristali, da to opravite.«

»Zelo zavzeti ste bili videti, gospa.«

Nato so odložili. Kaj bo naredila z računom, ko ga bodo prinesli? Najbrž jih bo prisilila, da ga nekoliko znižajo. A čutila je, da nima v rokah ničesar. Elinor je to sovražila.

Ko je Chris spal, je Elinor nanagloma obiskala Hartford, našla trgovino z živalmi in v rdečem plastičnem vedru, ki ga je vzela s seboj, pripeljala nazaj krapa. Riba se je živahno premetavala in

Elinor je vozila počasi, da se vedro ne bi prevrnilo. Šla je naravnost k vodnjaku in zlila ribo noter.

To je bil debel srebrnkast krap. Njegov rep je rezal površino, medtem ko se je potapljal, nato se je znova dvignil in potopil, očitno srečen v odprtem morju. Elinor se je nasmehnila. Krap bo zagotovo pojedel nekaj vitic, alge. Tudi kruh mu bo dajala. Krapi jedo vse. Cliff je pravil, da nič ne skrbi za čistočo ribnika ali jezera kot krap. In predvsem je bilo Elinor všeč, da je bilo v ribniku ob viticah še nekaj *živega*. Stopila je nazaj proti hiši in odkrila, da ji je vitica obkrožila levi gleženj. Ko jo je skušala otresti z noge, je vitica stisnila še močneje. Sklonila se je in jo odmotala. To je bila ena tistih, ki jih zjutraj ni porezala. Ali pa je od zjutraj zrasla za trideset centimetrov? Nemogoče. A ko je zdaj pogledala ribnik in njegovo obrobo, se ji ni zdelo, da je kaj dosti dosegla, čeprav se je znebila celega kupa vitic. Kup je ležal nedaleč stran na travi, če bi morda podvomila. Elinor je pomežiknila. Zdelo se ji je, da bi lahko videla, kako ovijalke rastejo, če bi si ogledala ribnik od blizu. Misel na to ji ni bila všeč.

Ali naj Chrisu pove o krapu? Elinor ni želela, da bi ga skušal najti, da bi brskal po vodi. Po drugi strani pa ga bo morda videl in ga bo obšla kaka nora zamisel, da bi ga ujel, če mu ga ne omeni. Bolje bo, da mu pove, se je odločila.

In tako je Chrisu, ko se je prebudil, povedala o ribi.

»Lahko ji mečeš kruh,« je rekla Elinor, »a ne poskušaj je uloviti, kajti ribnik ji je všeč. Pomagala nama bo, da bo ostal čist.«

»Je nikoli ne boš hotela ujeti?« je vprašal Chris, in mleko mu je prekrivalo zgornjo ustnico.

Mislil je na Cliffa, je vedela Elinor. Cliff je rad lovil ribe. »Te ne bova lovila, Chris. Najina prijateljica je.«

Elinor je delala. Svoj pisalni stroj je postavila v gornjo sobo na sprednjem oglu, ki je imela svetlobo z dveh oken. Članek je dobro napredoval. Veliko izvirnega materiala je nabrala iz časopisnih izrezkov. Opozorila naj bi bralstvo na brezplačno pravno pomoč uradov za pritožbe, za katere večina ljudi ni vedela, da obstajajo. Veliko ljudi pusti, da jim 250 dolarjev sfrli v zrak, kajti zdi se jim, da se ni vredno pričkati na sodišču. Elinor je delala do pol sedmih. Nocojšnja večerja je bila preprosta, makaroni in sir s šunko, ena Chrisovih najljubših jedi. Ko je bila večerja v ponvi, se je Elinor nanaglo sklonila in si oblekla modre hlače in svežo bluzo. Zaustavila se je in pogledala Cliffovo fotografijo na mizi z

oblačili — fotografijo v srebrnem okvirju, ki je bil božično darilo Cliffovih staršev. Bila je običajna črnobela povečava, Cliff je sedel na rečnem bregu, naslonjen na drevo, in na glavo je imel povezn jen star slamnik. To je bilo posneto nekje blizu Evanstona, na enem njihovih poletnih obiskov Cliffovih staršev. Cliff je z ustnicami lenobno držal slamico ali travno bilko. Njegova bombažna srajca je bila okoli vratu razpeta. Nihče ob pogledu na to hribovsko podobo ne bi pomislil, da si je Cliff nekajkrat na teden v Parizu, Rimu, Londonu ali Ankari moral nadeti belo kravato. Cliff je delal v diplomaciji, bil je pomočnik ameriških državnikov, nadarjen za jezike, nadarjen za taktnost. Tudi pištolo je znal uporabljati, in enkrat na mesec je hodil na vaje v neko orožarno. Kaj je v resnici delal? Elinor je poznala le bežne anekdote, ki ji jih je povedal Cliff. Naredil pa je dovolj, da so mu dobro plačali, da je molčal, tudi njej. Prišlo ji je na misel, da je avion padel zato, da bi ubili njega, a bila je prepričana, da je to absurdno. Cliff ni bil tako pomemben. Njegova smrt je bila nesreča, in povzročilo je ni vreme, temveč mehanična okvara v letalu.

Kaj bi si o ribniku mislil Cliff? Elinor se je kislo nasmehnila. Bi ga zapolnil s kamni, ga spremenil v skalnjak? Ga bi zasul z zemljo? Mu sploh ne bi posvečal pozornosti? Bi le rekel, da je to 'narava'?

Dva dni kasneje, ko je Elinor tipkala zadnjo verzijo svojega članka, je opoldne prenehala in odšla na vrt po malo svežega zraka. S sabo je prinesla kuhinjske škarje in odrezala je dve rdeči in eno belo vrtnico, da bi jih pri kosilu postavila na mizo. Nato ji je pogled zaneslo k ribniku, ki je v sončavi seval z rumenkasto barvo.

»Ljubi bog!« je zašepetala.

Vitice! Plevel! Po vsej površini so bile. In znova so se vzpenjale na travo. No, za to bi lahko in bo poskrbela: našla bo nekoga, ki jih bo izkoreninil. Vseeno ji je bilo, kakšen strup bodo nasuli v ribnik, da ga le očistijo. In seveda bo najprej rešila krapa in ga imela v vedru, dokler ne bo ribnik spet varen.

Morda bi Jane Caldwell vedela za koga, ki bi se lahko lotil izkoreninjenja.

Elinor je telefonirala Jane še pred kosilom. »Ta *ribnik*,« je pričela in se zaustavila, kajti o njem je imela toliko povedati. »Pred nekaj dnevi sem ga dala izsušiti, zdaj pa je spet zalit... No, pa saj to ni glavna težava, izsuševanje sem že opustila, gre za te neverjetne vitice. Kako rastejo! Sprašujem se, če poznate koga, ki bi jih uničil? Mislim, da so potrebni profesionalci — hočem reči, ne zdi

se mi, da bi lahko samo zlila nekaj strupene tekočine tja noter in kaj dosegla. Videti morate ta ribnik, da bi mi verjeli. Prava džungla!«

»Poznam prave ljudi,« je rekla Jane. »Firmi se reče ‚Plevelomor', kar si človek zlahka zapomni. Imate telefonski imenik?«

Elinor ga je imela. Jane je rekla, da so pri Plevelomoru zelo uslužni in da je ne bodo pustili čakati teden dni, preden se pojavijo.

»Kaj pa, če bi vidva s Chrisom prišla danes popoldne na čaj?« je rekla Jane. »Pravkar sem naredila kokosov kolač.«

»Prav rada. Hvala.« Elinor se je razveselila.

Naredila je kosilo sebi in Chrisu in mu povedala, da sta povabljena na čaj k njuni sosedi Jane in da se bo srečal s fantom po imenu Bill. Po kosilu je Elinor v imeniku poiskala Plevelomor in jih poklicala.

»V ribniku je ogromno rastlinja,« je rekla Elinor. »Lahko kaj naredite?«

Možak ji je zagotovil, da so strokovnjaki za rastlinje v ribnikih, in obljubil, da bodo prišli naslednje jutro. Elinor je hotela še kako uro delati, preden bo čas, da gresta k Jane, vendar jo je sililo, naj krapa ujame zdaj, ali da naj vsaj poskusi. Če bi ji spodletelo, bi jutri možem to omenila, in morda bodo imeli s sabo mrežo na dolgem ročaju in ga bodo ujeli. Elinor je vzela svoje zelenjavno sito, ki je imelo kakih trideset centimetrov dolg ročaj, in tudi nekaj kosov kruha.

Ko ni videla krapa, je vrgla kruh na površje. Nekaj drobtin je plavalo, druge so potonile in se zagozdile med vitice. Elinor je obkrožila ribnik, njeno sito je bilo pripravljeno. Napol je napolnila plastično vedro in čakalo je na bregu.

Nenadoma je zagledala ribo. Bila je iztegnjena in negibna, kakih deset centimetrov pod površino. Bila je mrtva, je ugotovila, in proč od površine so jo držale le vitice. Od česa je umrla? Voda ni bila videti umazana, pravzaprav je bila prav čista. Kaj bi lahko ubilo krapa? Cliff je vselej pravil —

Elinorine oči so bile polne solz. Solz zaradi krapa? Neumnost. Morda zaradi frustracije. Sklonila se je in skušala doseči krapa s sitom. Bilo je prekratko in ni hotela umazati svojih tenisk in zabresti noter. Ne zdaj. Najbolje bi bilo, da bi s tem pričela danes, in pustila delavcem, da ga povlečejo ven.

»Kaj delaš, mami?« Chris je pribrzel k njej.

»Nič. Zdaj bom šla še malo delat. Mislila sem, da gledaš televizijo.«

»Nič ni. Kje je riba?«

Elinor ga je prijela za zapestje in ga zasukala naokoli. »Z ribo je vse v redu. Zdaj pojdi nazaj in bova pogledala, kaj je zdaj na televiziji.« Elinor se je skušala spomniti česa drugega, kar bi ga zamotilo. Očitno to ni bil en njegovih zaspanih dni. »Veš kaj, Chris, izberi si igračko, ki jo boš vzel k Billu. Za darilo. Prav?«

»*Mojo* igračko?«

Elinor se je nasmehnila. Chris je bil radodarne narave in to značajsko potezo je hotela spodbujati. »Ja, tvojo. Lahko vzameš tudi takšno, ki ti je vseč — naprimer tvojega padalca. Ali eno tvojih knjig. Sam izberi. Bill bo tvoj prijatelj, in hočeš, da bi se v redu začelo, kajneda?«

»Ja.« In zdelo se je, da Chris še premišlja, pretresa zalogo imenitnosti v svoji sobi zgoraj.

Elinor je zaprla zadnja vrata z zapahom, ki je bil višini njenih oči. Ni hotela, da bi šel Chris na vrt in morda videl krapa. »V svoji sobi bom in vidiva se ob štirih. Morda si lahko oblečeš čiste kavbojke — če se boš spomnil.«

Elinor je delala, in kar dobro. Bilo je prijetno, da se je lahko veselila srečanja ob čaju. Kmalu, si je mislila, bo povabila Jane in njenega moža na kozarec pijače. Ni hotela, da bi si ljudje mislili, da je nekakšna žalobna vdova. Tri mesece je minilo od Cliffove smrti. Elinor je mislila, da je najhujše prestala v prvih dveh tednih, tednih šoka. Je res? Zadnjih šest tednov je lahko delala. To je bilo že nekaj. Cliffovo zavarovanje in pokojnina sta ji omogočala finančno lagodje, vendar je morala delati, da bi bila srečna.

Ko je pogledala na uro, je bilo deset do štirih. »Chrissy!« je zaklicala proti napol odprtim vratom. »Si si preoblekel kavbojke?«

Na stežaj je odprla Chrisova vrata na drugi strani hodnika. Ni ga bilo v sobi, in na tleh je bilo več igrač in knjig kot ponavadi, kar je označevalo, da je Chris skušal izbrati nekaj, kar bo podaril Billu. Elinor je odšla navzdol, kjer je televizor še zmeraj mrmral, vendar Chrisa ni bilo v dnevni sobi. Tudi v kuhinji ne. Videla je, da so zadnja vrata še zmeraj zapahnjena. Tudi na travniku pred hišo ga ni bilo. Seveda bi lahko odšel na vrt skozi sprednja vrata. Elinor je odpahnila zadnja vrata in stopila ven.

»Chris?« Pogledala je vsenaokoli, nato se je osredotočila na ribnik. Zagledala je svetleje obarvan madež na sredi. »*Chris!*« Stekla je.

Obraz je imel obrnjen navzdol, nog ni bilo videti, svetlolasa glava je bila skorajda preplavljena. Elinor je zabredla noter, do kolen, do bokov, zgrabila Chrisove noge in ga povlekla ven, zdrsnilo ji je, usedla se je v vodo in se zmočila do prsi. Spravila se je na noge in držala Chrisa za pas. Ali ne bi morala poskusiti, da mu voda odteče iz ust? Sopla je.

Chrisa je obrnila na trebuh, nežno je dvignila njegovo drobno telo, drže ga za pas, in upala, da mu bo voda iztekla iz nosa in ust, a bila je preveč vročična, da bi gledala. Bil je mlahav, mehak na način, ki jo je plašil. Pritisnila mu je na prsni koš, popustila, ga znova malo dvignila. Umetno dihanje je treba izvajati metodično, s štetjem, se je spomnila. Tako je naredila. *Petnajst... šestnajst...* Nekdo bi moral poklicati zdravnika. Ne more delati dveh reči hkrati.

»*Na pomoč!*« je zavpila. »Na pomoč, *prosim!*« So lahko sosedje slišali? Hiša je bila dvajset metrov proč, in ali so sploh bili doma?

Chrisa je preobrnila in pritisnila usta na njegove hladne ustnice. Dihnila je vanj, nato popustila pritisk na prsni koš, skušala prestreči njegov dih, kašelj, ki bi pomenil znova življenje. Ostal je mlahav. Preobrnila ga je na hrbet in nadaljevala z umetnim dihanjem. Zdaj ali nikoli, je vedela. Nesmiselno je bilo zapravljati čas in ga nositi v hišo, na toplo. V ribniku je lahko ležal že celo uro — in vedela je, da je v tem primeru brezupno.

Elinor je dvignila sina in ga odnesla proti hiši. Šla je v kuhinjo. Ob zidu je stala vdrta zofa, in nanjo ga je položila.

Nato je poklicala Jane Caldwell, njena številka je bila na vizitki ob telefonu, kjer jo je Elinor pred dnevni pustila. Ker Elinor ni poznala nobenega zdravnika v soseščini, je bilo prav tako smiselno klicati Jane, kot bi bilo iskati zdravnika v imeniku.

»*Jane!*« je rekla Elinor, in glas se ji je divje vzpenjal. »Mislim, da se je Chris utopil! — Da! *Da!* Ali lahko pokličeš zdravnika? Takoj?« Nenadoma ni več bilo zveze. Elinor je odložila slušalko in šla takoj k Chrisu ter znova začela z masažo prsnega koša. Chris je ležal na trebuhu in obraz je imel obrnjen vstran. Dejavnost jo je nekoliko pomirjala.

Zazvonil je zvonec in istočasno je Elinor slišala, kako se zapah odpira. Nato je Jane zaklicala:

»Elinor?«

»V kuhinji!«

Zdravnik je imel temne lase in očala. Dvignil je Chrisa, zatipal za utripom. »Kako dolgo — kako dolgo je bil...«

»Ne vem. Delala sem zgoraj. Bil je ribnik na vrtu.«

Ostalega Elinor ni razločila. Komaj je zaznala, ko ji je v roko šla igla, čeprav je bil to najzaznavnejši občutek, ki ga je imela v zadnjih minutah. Jane je skuhala čaj. Elinor je pred seboj imela skodelico. Ko se je ozrla k zofi, Chrisa ni bilo tam.

»Kje je?« je vprašala.

Jane jo je prijela za roko. Sedela ji je nasproti. »Doktor je odpeljal Chrisa v bolnišnico. Chris je v dobrih rokah, o tem si lahko prepričana. Ta doktor je spravil Billa na svet. Naš družinski zdravnik je.«

A iz njenega glasu je Elinor vedela, da je vse zaman, in da to ve tudi Jane. Elinorine oči so odplavale od Janinega obraza. Opazila je knjigo, ki je ležala na bambusovem podnožju stola ob njej. Chris je izbral svojo knjigo z risbami, ki si jih moral narisati sam, tako da si povezal oštevilčene pikice, da jo bi dal Billu. Ta knjiga je bila Chrisu pri srcu. Niti polovice slik še ni narisal. Znal je šteti in tudi branje mu je že kar šlo. *Niti približno tako dobro mi ni šlo v njegovih letih, se mi zdi,* je nedavno rekel Cliff.

Elinor je pričela hlipati.

»To je dobro. To je dobro zate,« je rekla Jane. »Ostala bom tukaj, s tabo. Prav kmalu naju bodo poklicali iz bolnice. Se hočeš uleči, Elinor? — Telefonirati moram.«

Pomirjevalo je učinkovalo. Elinor je omotična sedla na zofo, naslonila je glavo na blazino. Telefon je zazvonil in Jane je dvignila slušalko. Bolnica, si je mislila Elinor. Opazovala je Janin obraz, in vedela je, Elinor je prikimala, skušala je Jane prihraniti besede, vendar je Jane rekla:

»Poskušali so. Prepričana sem, da so naredili vse, kar je bilo mogoče.«

Jane je rekla, da bo ostala prek noči. Rekla je, da se je dogovorila z Edom, da pobere Billa, kjer ga je pustila.

Zjutraj so prišli iz Plevelomora, in Jane je vprašala Elinor, če še zmeraj želi, da opravijo svoje.

»Mislila sem, da se boš morda hotela preseliti,« je rekla Jane.

Je tako rekla? Mogoče. »Hočem, da je to opravljeno.«

Plevelomorilca sta šla na delo.

Jane je znova telefonirala in nato povedala Elinor, da bo njena prijateljica po imenu Millie prišla opoldne. Ko je Millie prišla, je Jane za vse tri pripravila kosilo s šunko in jajci. Millie je imela svetle skodrane lase, modre oči, in bila je zelo vedra in sočutna.

»Šla sem k zdravniku,« je rekla Millie, »in sestra mi je dala te tablete zate. To so rahla pomirjevala. Misli, da bodo zate prave. Dve na dan, pred kosilom in pred spanjem. Zato zdaj vzemi eno.«

Niso še pričele s kosilom. Elinor je vzela eno. Delavci so se ravno odpravljali, in eden je pomolil glavo skozi vrata in smehljaje se rekel:

»Končano je, gospa. Ne bi več smeli imeti težav.«

Med kosilom je Elinor rekla: »Poskrbeti moram za pogreb.«

»Pomagali ti bova. Ne misli zdaj na to,« je rekla Jane. »Skušaj malo jesti.«

Elinor je malo jedla, nato je spala na zofi v kuhinji. Ni hotela gor v svojo posteljo. Ko se je zbudila, je Millie sedela v pletenem naslanjaču in brala knjigo.

»Se počutiš bolje? Hočeš malo čaja?«

»Malo kasneje. Zelo si prijazna. Najlepša hvala.« Vstala je. »Rada bi videla ribnik.« Videla je Milliejin nelagoden pogled. »Danes so pomorili tiste vitice. Rada bi videla, kako je zdaj.«

Millie je šla ven z njo. Ellie je pogledala k ribniku in obšlo jo je zadovoljstvo, ko je videla, da na površini ni vitic in da jih je nekaj potonilo. Ob obrežju ribnika so njihovi preostanki že rumeneli in rjaveli, veneli. Pred njenimi očmi se je odrezana ovijalka zvila vstran in k tlem, kakor v smrtnih krčih. Skoznjo je šlo prvinsko veselje, občutek maščevanja, poravnave.

»Zoprn ribnik,« je Elinor rekla Millie. »Ubil je krapa. Si lahko predstavljaš? Še nikoli nisem slišala, da bi krapa —«

»Vem. To je moralo rasti kakor povodenj. Ampak zdaj je s tem gotovo konec.« Millie je iztegnila roko proti Elinor. »Ne misli zdaj na to.«

Millie se je hotela vrniti v hišo. Elinor je ni prijela za roko, vendar je šla z njo. »Bolje se počutim. Ni treba, da mi posvečaš ves svoj čas. Zelo si prijazna, saj me niti ne poznaš. A s svojimi težavami se moram spopasti sama.«

Millie je odgovorila nekaj vljudnega.

Elinor se je res počutila bolje. Naslednja stvar, ki jo bo morala prestati, bo pogreb, Chrisov pogreb, a v sebi je čutila hrbtenico, moralo — kakorkoli se temu že reče. Po pogrebnih slovesnostih — zagotovo nekaj preprostega — bo povabila teh par novih sosedov, naj pridejo k njej na kavo ali pijačo ali na oboje. In tudi na hrano. Elinor je spoznala, da se počuti bolje, ker je ribnik premagan. Napolnila ga bo s kamenjem, seveda ob posrednikovem in last-

nikovem dovoljenju. Zakaj naj bi se umaknila iz hiše? S kamni, ki bodo gledali iz vode, bo prav tako lep, morda še lepši, in ne bo nevaren za naslednjega otroka, ki bo prišel živet sem.

Chrisovo pogrebno obredje je bilo v mali krajevni cerkvici. Duhovnik je vodil kratko slovesnost brez verskih obeležij. In kasneje, okoli poldneva, je v Elinorino hišo prišlo osem do deset ljudi na kavo, pijačo in sendviče. Zdelo se je, da so neznanci v tem uživali. Elinor je iz gruče slišala celo nekaj smeha, kar je prijalo njenemu srcu. Doslej še ni poklicala nobenega od prijateljev iz New Yorka in povedala o Chrisu, Elinor je spoznala, da se utegne to nekaterim zdeti ‚čudno', a zdelo se ji je, da bo le razžalostilo njene prijatelje, če jim pove, da bo videti, kot da prosi za sočutje. Boljši so bili tukajšnji neznanci, ki niso poznali bolečne, kajti niso poznali nje in Chrisa.

»V naslednjih dneh se morate dobro spočiti,« je rekla prijazna ženska srednjih let, katere mož je slovesno stal izza nje. »Vsi mislimo, da ste strašno pogumni . . .«

Elinor je dala Jane knjigo za risanje, naj jo odnese Billu.

Te noči je Elinor spala več kot dvanajst ur in ko se je zbudila, se je počutila bolje in mirneje. Zdaj je pričela pisati pisma, ki jih je morala napisati, Cliffovim staršem, svoji materi in očetu, in trem dobrim prijateljem v New York. Do konca je napisala svoj članek. Naslednjega jutra je šla do pošte in oddala pisma, članek pa poslala svojemu agentu v New Yorku. Ostanek dneva je preživela ob sortiranju Chrisovih oblačil, knjig in igrač, in nekaj oblek je oprala, misleč, da jih bo dala Jane in Billu, če se Jane to ne bo zdelo klicanje nesreče. Elinor se ni zdelo, da bi si Jane mislila kaj takega. Jane je popoldne telefonirala in vprašala, kako se počuti.

»Te pride kdo obiskat? Iz New Yorka? Kak prijatelj?«

Elinor je razložila, da je pisala nekaj ljudem, vendar da nikogar ne pričakuje. »Res se dobro počutim, Jane. Ne smeš skrbeti.«

Do večera je Elinor za Jane pripravila lično škatlo oblačil, dve škatli knjig in še eno igrač. Če oblačila ne bodo prav Billu, bo Jane nemara poznala otroka, ki mu bodo. Tako se je Elinor bolje počutila. Bilo je dosti bolje od omahovanja v obup, je mislila. Seveda je bilo strašno, tragedija, kakršna se ne zgodi vsak dan — izguba moža in otroka v komaj treh mesecih. A Elinor temu ne bo podlegla. Šest mesecev bo ostala v tej hiši, se sprijaznila z izgubo in si nabrala moč, da bo sposobna dajati drugim, ne pa le jemati.

Za prihodnje članke je imela že dve zamisli. Katere naj se najprej loti? Odločila se je, da se bo sprehodila po vrtu, da ji bodo

misli tavale. Morda so redkvice pognale? Pogledala si bo ribnik. Morda je že gladek in čist kot steklo. Vprašati mora ljudi iz Plevelomora, kdaj bo varno vanj spustiti krapa — ali dva.

Ko je pogledala proti vodnjaku, je zasopla. Vitice so prišle *nazaj*. Vidite so bile bolj močne kot kdajkoli — ne ravno daljše, temveč bolj goste. In ko je gledala, se je celo najprej ena, nato še druga, premaknila, se zvila proti zemlji in zdelo se je, da je nekaj centimetrov zrasla. Tega ni naredil veter. Vitice so opazno rasle. Še en zelen poganjek je dvignil glavo nad vodno gladino. Elinor je opazovala, očarana, kakor da bi gledala oživljene predmete, podobne kačam. Vsakih nekaj centimetrov je iz vitic pognal majhen zelen list in Elinor je bila prepričana, da lahko vidi, kako se se nekateri listi razprostrli. Voda je bila videti čista, a vedela je, da je to varljivo. Bila je nekako strupena. Ubila je krapa. Ubila je Chrisa. In še zmeraj je lahko zaznala, si je mislila, nekoliko kiselkast vonj tiste reči, ki so jo vanjo vlili ljudje iz Plevelomora.

Obstajati mora nekaj takega kot izkopavanje korenin, je pomislila Elinor, tudi če je Plevelomorjeva reč odpovedala. Elinor je vzela vile iz lope za orodje, in vzela je tudi vrtne škarje. Hotela je iti v hišo po gumijaste škornje, vendar se ji je preveč mudilo začeti, da bi se zamujala še s tem. Začela je tako, da je vsenaokoli ribnika rezala s škarjami. Nekaj mladih vitic je segalo čez ribnik in se zapletlo med druge. Stebla so se zdaj zdela trda kot plastične vrvi za perilo, kakor da bi jih herbicidi okrepili. Nekatera so se zakoreninile v travo že prav daleč od ribnika. Elinor je spustila škarje in zgrabila za vile. Globoko je morala kopati, da je prišla od korenin, in ko je končno povlekla z rokami, so se stebla zlomila in nekaj korenin je še zmeraj ostalo v zemlji. Desna noga ji je spodrsnila, padla je na levo koleno in se znova dvignila, in pri tem si je zmočila obe nogi. Ne bo popustila.

Ko je zasadila vile, je videla Cliffove čedne, nežno smehljajoče se oči s fotografije v spalnici, Cliffa s travno bilko ali slamico med ustnicami, in zdelo se je, da narahlo kima, pritrjuje. Roke so jo pričele boleti, dlani so se ji utrudile. Zgubila je desni čevelj, ko je znova skušala izvleči stopalo iz vode, in ni se trudila, da bi ga našla. Nato ji je znova spodrsnilo in usedla se je, voda ji je segala do pasu. Utrujena, jezna, je že zmeraj delala z vilami, skušala je razrahljati korenine, in voda se je vrtinčila z blatno jezo. Morda tem vražjim koreninam to celo dobro dene, si je mislila. Jim prinaša zrak ali kaj takega. So nepremagljive? Le zakaj bi bile? Sonce je sijalo nanjo, jo grelo, in Elinor je vedela, da hrani zelenje.

Narava zna. V njenih ušesih je bil Cliffov glas. Cliff je zvenel srečno in lahkotno.

Elinor je bila napol oslepljena od solz. Ali pa je bil to znoj? *Klink,* so se oglašale njene vile. Ko ji bodo roke odpovedale, bo šla na drugo stran ribnika in napadla od tam. Nekaj jih je že izruvala. Poklicala bo Plevelomor, naj spet pridejo, morda bi lahko polili ribnik z bencinom in zažgali.

Spravila se je na boleče noge in se opotekla na drugo stran. Sonce ji je grelo ramena, čeprav je imela mrzla stopala. V teh nekaj sekundah, ko je hodila, so se njene misli in njen pristop spremenile, čeprav se tega ni zavedala naenkrat. Čutila ni ne zmage ne poraza. Znova je zarila vile, znova ji je zdrsnilo in spet se je pobrala. Znova so vitice zdrsnile med ostmi vil in se niso nikamor premaknile. Ovijalka, debelejša od ostalih, se je primaknila k njej in ji obkrožila desni gleženj. Brcnila je, stisk se je okrepil, in padla je naprej.

Padla je z obrazom v vodo, vendar se je voda zdela mehka. Nekoliko se je upirala, se obrnila, da bi zadihala, in vitica jo je poščegetala po vratu. Spet je videla, kako Cliff kima in se smehlja s svojim prijaznim, vsevednim, skorajda nezaznavnim smehljajem. To je bila narava. Bil je Cliff. Bil je Chris. Vitica se ji je ovila okrog roke — če je bila odtrgana ali pritrjena na zemljo, ni vedela, pa tudi vseeno ji je bilo. Vdihnila je in večina tega, kar je povlekla vase, je bila voda. *Vse prihaja iz vode,* je nekoč rekel Cliff. Mali Chris se ji je smehljal z obema kotičkoma ustnic, privihanima navzgor. Videla ga je, kako se sklanja k ribniku, kako posega po mrtvem krapu, ki je bil predaleč za njegovo palico. Nato je Chris znova pogledal navzgor in se nasmehnil.

HAWKING: VEDNOST V REALNEM

Lacanovski pojem »vednosti v realnem« se na prvi pogled zdi votla spekulativna ekstravaganca, daleč od našega vsakdanjega izkustva: sama ideja, da narava nekako »ve za svoje zakone« in se ravna po njih — da, denimo, znamenito Newtonovo jabolko pospešeno pada, ker pozna zakon gravitacije —, se zdi groteskna. Toda tudi če bi ta pojem bil zgolj prazen domislek, bi se ob njem še s toliko večjo nujo zastavilo vprašanje, zakaj se s tako prisilo ponavlja v risankah: mačka drvi za mišjo, ne opazi, da je pred njo prepad, vendar še potem, ko pod njo ni več tal, ne zgrmi navzdol, ampak mirno gre po svoji poti; navzdol pade šele tedaj, ko pogleda pod sebe in *vzame na znanje* dejstvo, da lebdi v praznem — kot da bi realno za trenutek pozabilo zakone, ki jim mora slediti: ko mačka pogleda navzdol, se realno »spomni« svojih zakonov in jim hitro prilagodi svoje ravnanje... Sama vztrajnost takšnih prizorov nakazuje, da mora za njimi stati nek elementaren fantazmatski scenarij; nadaljnji argument za to domnevo bi bilo dejstvo, da naletimo na isti paradoks v slavnih sanjah, o katerih poroča Freud v TOLMAČENJU SANJ, o očetu, ki ni vedel, da je mrtev: živel je, ker ni vedel, da je mrtev, tako kot mačka v risanki, ki mirno hodi naprej, ker ne ve, da nima tal pod nogami. In, če naj vzamemo tretji primer iz tako imenovanega »dejanskega življenja«, mar položaj tega očeta oziroma mačke ne ustreza položaju Napoleona na Elbi: zgodovinsko je že bil mrtev (tj. njegov čas je bil mimo, njegova vloga je bila odigrana), edino, kar ga je ohranjalo pri življenju (na zgodovinskem prizorišču), je bilo dejstvo, da sam tega ni vedel — zato je moral »umreti dvakrat«, zato je moral še drugič umreti pri Waterlooju. Z drugimi besedami, Napoleon na Elbi je bil kot mačka v zraku nad prepadom: padel je šele, ko je vzel na znanje, da lebdi v praz-

nem... Pogosto imamo isti občutek ob določenih ideoloških aparatih države: četudi so jasno »za svojim časom«, vztrajajo zgolj zato, ker *tega ne vedo*, tako da mora nekdo preprosto vzeti nase nevljudno dolžnost in jih spomniti na to neprijetno dejstvo.

Zdaj lahko pobliže opredelimo obrise fantazmatskega scenarija, ki služi kot podlaga tovrstnim pojavom, v katerih pride do izraza paradoks »vednosti v realnem«: v »psihični realnosti« imamo opraviti z nizom bitnosti, ki dobesedno obstojijo le na podlagi nekega sprevida, se pravi, kolikor subjekt nečesa ne ve, kolikor nekaj ostane neizrečeno, ni integrirano v simbolni univerzum — čim subjekt »preveč /z/ve«, plača za to presežno vednost »v mesu«, s samo substanco svojega bitja. Bitnost te vrste je predvsem sam *ego*, tj. niz imaginarnih identifikacij, od katerih je odvisna konsistentnost subjektovega bitja: čim subjekt »preveč /z/ve« in se preveč približa nezavedni resnici, se njegov *ego* razpusti, razkroji. Paradigmatski zgled takšne drame je konec koncev Ojdip: ko končno zve resnico, eksistencialno »zgubi tla pod nogami« in se znajde v brezoporni praznini.

Ta paradoks zasluži našo pozornost, ker nam omogoči, da popravimo neko napačno razumevanje: psihoanalitični pojem nezavednega se praviloma dojema v smeri, ki je prav nasprotna nakazani — nezavedno naj bi bilo bitnost, (psihična) realnost, o kateri subjekt zaradi obrambnega mehanizma potlačitve ničesar ne ve oziroma noče vedeti (denimo njegove perverzne, nedopustne želje). Ta utečeni pojem nezavednega zamegli ključno vlogo nasprotne logike: logike neke pozitivne bitnosti, ki paradoksno ohranja svojo konsistenco zgolj na osnovi neke ne-vednosti — njen pozitivni ontološki pogoj je, da mora nekaj ostati nesimbolizirano, da nekaj ne sme biti ubesedeno. To bi tudi bila najbolj elementarna definicija simptoma: tvorba, ki obstoji le toliko, kolikor subjekt ignorira neko temeljno resnico o sebi; kakor hitro je ta resnica integrirana v subjektov pomenski, simbolni univerzum, se simptom razpusti — takšna je vsaj bila stava zgodnjega Freuda, ki je zaupal vsemoči interpretativnega postopka. V zgodbi »Devet milijard božjih imen« je Isaac Asimov ekstrapoliral to logiko simptoma na samo vesolje in s tem potrdil Lacanovo tezo iz zadnjih let njegovega poučevanja, da je »svet« kot tak, to, čemur pravimo »realnost«, že simptom, tj. da temelji na izključitvi nekega ključnega označevalca: njegova materialna, pozitivna navzočnost ni nič drugega kot utelešenje neke blokiranosti v procesu simboli-

zacije; poenostavljeno povedano, če naj realnost obstoji, mora nekaj ostati neizrečeno. — Menihi iz nekega samostana v Himalaji najamejo računalnik z dvema ameriškima strokovnjakoma; ko ta dva prispeta v samostan, jima razložijo svojo zamisel: po njihovem religioznem nauku ima Bog omejeno število imen, tvorijo jih vse možne kombinacije devetih črk, ne upoštevaje nesmiselnih nizov (npr. več kot treh istih črk zapored). Svet je bil ustvarjen zato, da bi bila ta imena izrečena ali zapisana — ko se bo to zgodilo, bo stvarstvo izpolnilo svoj namen in se bo izničilo, nastopil bo »konec sveta«. Naloga strokovnjakov je kajpada, da programirata računalnik tako, da bo tiskalnik zapisal vseh devet milijard možnih imen Boga. Potem ko strokovnjaka opravita svoj posel in ko tiskalnik začne bruhati neskončne pole papirja, se na mulinem hrbtu po ozki poti na robu prepada spuščata v indijsko dolino in ironično komentirata ekscentrično zahtevo svojih strank. Eden med njima pogleda na uro in z nasmehom pripomni, da bi zdaj nekje računalnik moral opraviti svoj posel; nato dvigne pogled proti nočnemu nebu in ostrmi: zvezde začenjajo ugašati, vesolje se razkraja ... — ko so bila zapisana vsa božja imena, s to izpolnjeno simbolizacijo se svet kot simptom razpusti.

Očitek, ki se ob tem ponuja sam od sebe, je kajpada, da ima ta motiv »vednosti v realnem« le metaforično težo, da ga je treba vzeti zgolj kot način, kako ponazoriti neko potezo psihične realnosti. Vendar pa nas prav glede tega v sodobni znanosti čaka neprijetno presenečenje: fizika podatomskih delcev, tj. znanstvena disciplina, ki naj bi utelešala eksakten pristop, prost slehernih »psiholoških« podtonov, je v zadnjih desetletjih skoraj obsedena od problema »vednosti v realnem«. Se pravi, znova in znova naleti na pojave, za katere se zdi, da suspendirajo načelo lokalnih vzrokov, tj. pojave, za katere se zdi, da implicirajo prenos informacij, ki je hitrejši od maksimuma, ki ga dopušča teorija relativnosti (hitrost svetlobe) — gre za tako imenovani učinek Einsteina-Podolskega-Rosena, kjer nekaj, kar smo storili v področju A, vpliva na tisto, kar se zgodi v področju B, ne da bi to bilo možno prek normalne vzročne vezi, omejene s hitrostjo svetlobe. Vzemimo sistem dveh delcev s tako imenovanim ničelnim vrtljajem /zero spin/: če ima eden od delcev v takšnem sistemu vrtljaj /spin/ GOR, ima drugi delec vrtljaj DOL. Vzemimo, da smo ta dva delca ločili na način, ki ne vpliva na njun vrtljaj: prvi delec pošljemo v eno smer, drugi v nasprotno smer. Potem ko smo ju ločili,

pošljemo en delec skozi magnetno polje, ki mu da vrtljaj GOR: zgodi se to, da drugi delec dobi vrtljaj DOL (in obratno, seveda) — toda med njima ni moglo priti do »komunikacije« ali do normalne vzročne vezi, saj je drugi delec imel vrtljaj DOL neposredno za tem ko smo prvemu delcu dali vrtljaj GOR, tj. *preden* je vrtljaj GOR prvega delca lahko povzročil vrtljaj DOL drugega delca na najhitrejši možni način (tako da mu je prenesel sporočilo s hitrostjo svetlobe). Ob tem se kajpada zastavi vprašanje: *kako je drugi delec »vedel«, da smo prvemu dali vrtljaj GOR?* — predpostaviti moramo neke vrste »vednost v realnem«, kot da bi delec nekako »vedel«, kaj se dogaja na drugem mestu, in se obnašal v skladu s tem. — Sodobna fizika delcev se je s pravo obsedenostjo lotila naloge, ustvariti eksperimentalne pogoje, ki bi nam omogočili preveriti to hipotezo (danes že legendarni poizkus skupine okoli Alaina Aspecta, izpeljan v zgodnjih osemdesetih letih, jo je *potrdil!)* in najti pojasnilo tega paradoksa.

Ta primer pa ni edini. Cel niz pojmov, ki jih je izoblikoval Lacan v svoji »logiki označevalca«, pojmov, ki znanstvenemu zdravemu razumu zvenijo kot intelektualistično igračkanje s paradoksi brez sleherne znanstvene vrednosti, presenetljivo ustreza nekaterim ključnim pojmom fizike podatomskih delcev (paradoksni pojem delca, ki »ne obstoji«, četudi ima lastnosti in proizvaja niz učinkov, itd.) — nič nenavadnega, če upoštevamo dejstvo, da je podatomska fizika kraljestvo čiste diferencialnosti, kjer je vsak delec definiran kot ena izmed možnih kombinacij ostalih delcev (tako kot istovetnost označevalca sestoji v svežnju potez, ki ga ločijo od ostalih označevalcev), ne pa kot pozitivna bitnost. Potemtakem nas tudi ne sme presenetiti, če najdemo v sodobni fiziki celo lacanovsko logiko »ne-vsega« oziroma »ne-celega /pas-tout/«, tj. njegovo artikulacijo spolne razlike (»moška« stran: univerzalna funkcija, ki jo konstituira falična izjema; »ženska« stran: množica, ki je »ne-vsa«, ne-univerzalna, pa kljub temu brez izjeme). Do tega se je namreč dokopal Stephen Hawking, ko je skušal razviti, kakšne so konsekvence za meje vesolja, ki izhajajo iz njegove hipoteze o »imaginarnem času« (»imaginarni« kajpada tu ne pomeni »obstoječ zgolj v naši domišljiji«, ampak gre za matematični pojem imaginarnega: »imaginarni« je čas, pri katerem moramo, ko računamo njegove razsežnosti, uporabljati imaginarna števila). Hawking skuša namreč konstruirati alternativo standardni teoriji »velikega poka (Big Bang)«, po kateri moramo — če

hočemo obrazložiti razvoj vesolja — predpostaviti kot začetno točko točko »singularnosti«, se pravi točko, kjer univerzalne zakonitosti fizike ne veljajo več. Teorija »velikega poka« bi tako ustrezala »moški« strani logike označevalca: univerzalna funkcija (zakoni fizike), ki temelji na neki izjemi (točki singularnosti). Hawking pa skuša dokazati, da nam — če sprejmemo hipotezo »imaginarnega časa« — ni treba postulirati nujnosti obstoja »singularnosti«. Z vpeljavo »imaginarnega časa« razlika med časom in prostorom povsem izgine, čas deluje tako kot prostor v teoriji relativnosti: četudi je končen, nima meja. Četudi je »ukrivljen«, krožen, končen, ne rabimo nobene zunanje točke, ki bi ga omejevala — z drugimi besedami, čas je »ne-cel«, »ženski« v lacanovskem pomenu. — Ob tem razlikovanju »realnega« in »imaginarnega« časa Hawking jasno poudari, da imamo opraviti z dvema vzporednima načinoma, kako pojmovno zajeti vesolje: četudi ob teoriji »velikega poka« govorimo o »realnem« času in v drugem primeru o »imaginarnem« času, od tod ne sledi, da kateremukoli od dveh načinov pripada ontološka prednost, tj. da nam nudi »ustreznejšo« podobo realnosti — njuna dvojnost je nezvedljiva.

Kakšen sklep bi potemtakem morali potegniti iz tega nepričakovanega ujemanja med najnovejšimi domnevami fizike in paradoksi lacanovske logike označevalca? Ena rešitev — prva, ki se vsiljuje — bi kajpada bila jungovski obskurantizem: »moško« in »žensko« ne zadevata le antropologije, ampak sta kozmični načeli, tvorita polarnost, ki določa sam ustroj vesolja, tako da je človeška spolna razlika zgolj posebna oblika prikazovanja univerzalnega kozmičnega antagonizma »moškega« in »ženskega« načela, Yin in Yang... Skoraj odveč je dodati, da nas lacanovska teorija prisili k nasprotnemu sklepu, k radikalno »antropocentrični« oziroma, natančneje, simbolocentrični različici: naša vednost o vesolju, način, kako simboliziramo realno, je v zadnji instanci zmerom opredeljena s paradoksi, ki so lastni govorici kot taki; razcep na »moško« in »žensko« stran, tj. nemožnost »nevtralne« govorice, ki je ne bi zaznamovala Razlika, se nalaga, ker se simbolizacija kot taka *per definitionem* strukturira okoli neke osrednje nemožnosti, zagate — v nekem smislu ni nič drugega kot strukturacija te nemožnosti. In celo »najčistejša« podatomska fizika ne more uiti tej temeljni zagati simbolizacije.

Zato so tista mračnjaška razumevanja, ki o sodobni fiziki in njenih paradoksih govorijo kot o nečem, česar se ne da izraziti

z racionalno govorico, ampak je treba stvar intuitivno dojeti oziroma doživeti, povsem zgrešena in ovirajo njeno ustrezno dojetje: problem s sodobno fiziko je nasprotno v tem, da v njej ni česa »razumeti«, da nas »intuicija« pusti povsem na cedilu — gre za simbolne zapise, ki jih je treba zgolj »znati uporabljati«, dojeti njihovo delovanje. Gre za simbolno matrico, ki ji manjka opora v našem »doživljanju«.

•

Tu objavljamo prevod predzadnjega poglavja KRATKE ZGODOVINE ČASA, v katerem Hawking razvije razliko »realnega« in »imaginarnega« časa in njene posledice za »veliki pok«. Prevod je delo Uroša Kalčiča, objavljamo pa ga s prijaznim dovoljenjem Cankarjeve založbe, pri kateri bo KRATKA ZGODOVINA ČASA izšla v celoti.

Slavoj Žižek

Stephen Hawking

NASTANEK IN USODA VESOLJA

Po predvidevanjih Einsteinove splošne teorije relativnosti naj bi se prostor-čas začel s singularnostjo vélikega poka, končal pa bodisi s singularnostjo vélikega treska (če bi se celotno vesolje spet sesulo vase) ali pa s singularnostjo znotraj črne luknje (če bi se sesedlo vase omejeno območje, recimo kaka zvezda). Vsakršna materija, ki bi padla v to luknjo, bi bila v singularnosti uničena; na zunaj bi se čutil samo še gravitacijski učinek njene mase. Toda če upoštevamo kvantne učinke, se zdi, da bi se masa oziroma energija te materije nazadnje vrnila v preostalo vesolje in da bi črna luknja, z vsakršno singularnostjo znotraj nje vred, izpuhtela in naposled povsem izginila. Ali pa bi lahko kvantna mehanika tako usodno učinkovala tudi na singularnosti vélikega poka in vélikega treska? Kaj se pravzaprav zares dogaja v najzgodnejših oziroma najpoznejših fazah vesolja, ko so gravitacijska polja tako močna, da kvantnih učinkov ni več mogoče zanemariti? Ali ima vesolje res začetek in konec? In če je tako, kakšna sta?

V sedemdesetih letih sem se v glavnem ukvarjal s preučevanjem črnih lukenj, leta 1981, potem ko sem se udeležil posvetovanja, ki so ga na temo kozmologije priredili jezuiti v Vatikanu, pa se mi je znova prebudilo zanimanje za vprašanja o nastanku in usodi vesolja. Katoliška cerkev ga je hudo polomila z Galileom, ko je skušala na svojo roko razsoditi o znanstvenem vprašanju in oznanila, da se sonce vrti okrog zemlje. Zdaj, po vseh teh stoletjih, pa je sklenila, da povabi nekaj izvedencev, da jo pouči o kozmologiji. Ob koncu posveta so udeležence počastili z avdienco pri papežu. Ta nam je rekel, da ni nič narobe, če preučujemo evolucijo vesolja po vélikem poku, pač pa naj nikar ne drezamo v sam véliki pok, saj je bil to trenutek stvarjenja in potemtakem božje delo. Takrat sem bil vesel, da ni vedel, kaj sem govoril maloprej na posvetu — namreč o možnosti, da je prostor-čas končen, ne pa tudi omejen,

kar bi pomenilo, da sploh nima začetka, trenutka stvarjenja. Nič me ni mikalo deliti usodo Galilea, s katerim sem se čutil močno povezanega, deloma tudi spričo naključja, da sem se rodil natanko tristo let po njegovi smrti!

Da bi lahko pojasnil, kako si jaz in drugi predstavljamo učinke, ki bi jih kvantna mehanika utegnila imeti na nastanek in usodo vesolja, bi morali najprej razumeti splošno sprejeto zgodovino vesolja, kakršno predstavlja tako imenovani »model vročega vélikega poka«. Ta predpostavlja vesolje, kakršno je opisano v Friedmannovem modelu, in sicer vse tja do vélikega poka. V takšnih modelih se vesolje širi, ob tem pa se materija oziroma sevanje v njem ohlaja. (Ko se vesolje za dvakrat poveča, njegova temperatura dvakrat upade.) Ker temperatura ni nič drugega kot merilo za povprečno energijo — oziroma hitrost — delcev, bi imelo ohlajanje vesolja precejšen vpliv na materijo v njem. Pri zelo visokih temperaturah bi delci tako hitro švigali sem in tja, da bi se izmaknili vsakršni medsebojni privlačnosti, ki bi jo povzročale jedrske oziroma elektromagnetne sile, vendar bi se sčasoma, ko bi se ohladili, začeli tisti delci, ki bi se privlačili, gručiti. Še več, od temperature bi bili odvisni celo tisti tipi delcev, ki obstajajo v vesolju. Pri dovolj visokih temperaturah imajo delci tolikšno energijo. da bi se vsakič, ko bi trčili drug ob drugega, ustvarili najrazličnejši pari delcev in antidelcev — in čeravno bi se nekateri izmed teh delcev izničili z antidelci, ko bi trčili obnje, bi še vedno nastajali hitreje kot ginevali. Pri nižjih temperaturah, ko imajo delci, ki zadevajo drug ob drugega, manj energije, pa bi pari delcev in antidelcev nastajali počasneje — in bi se izničevali hitreje kot porajali.

Ob samem vélikem poku naj bi imelo vesolje nično velikost in je bilo zato tudi neskončno vroče. Ko pa se je širilo, je temperatura sevanja upadala. Že eno sekundo po vélikem poku je znašala samo še kakih deset milijard stopinj. To je približno tisočkrat toliko, kolikor znaša temperatura v središču sonca, tolikšne temperature pa nastanejo tudi pri eksplozijah vodikove bombe. V tistem času je vesolje vsebovalo večinoma fotone, elektrone in nevtrine (izjemno lahke delce, na katere vplivata samo šibka sila in gravitacija) ter njihove antidelce, z nekaj protoni in nevtroni vred. Ko se je vesolje še naprej širilo in se ohlajalo, je hitrost, s katero so nastajali pari elektronov in antielektronov ob trčenjih, padla pod hitrost, s katero so se izničevali. Zatorej se je večina elektronov in antielektronov medsebojno izničila in ustvarila nove fotone, ostalo pa je vsega

nekaj elektronov. Pač pa se niso medsebojno izničevali nevtrini in antinevtrini, saj ti delci komaj kaj delujejo drug na drugega in na preostale delce. Zato morajo obstajati še dandanašnji. Če bi jih lahko odkrili, bi naša predstava o zelo vroči zgodnji fazi vesolja dobila lepo potrdilo. Žal so njihove energije danes preneznatne, da bi jih lahko neposredno opazili. Pač pa bi lahko nevtrine, če niso povsem brez mase, ampak je vsaj malo imajo, kakor je pokazal nepreverjen ruski eksperiment iz leta 1981, zaznali vsaj posredno: nemara so oblika »temne materije«, kakršno smo omenjali prej, ki ima zadostno gravitacijsko privlačnost, da lahko ustavi širjenje vesolja in povzroči, da se le-to spet sesuje vase.

Kakih sto sekund po vélikem poku je temperatura znašala samo še milijardo stopinj, kolikor znaša tudi temperatura znotraj najbolj vročih zvezd. Pri tej temperaturi protoni in nevtroni niso imeli več dovolj energije, da bi se izmaknili privlačnosti močne jedrske sile, in so se začeli gručiti in ustvarjati atomska jedra devterija (težkega vodika), ki vsebuje en proton in en nevtron. Jedra devterija so se potem združevala še z novimi protoni in nevtroni in ustvarila jedra helija, ki vsebujejo dva protona in dva nevtrona, vrh tega pa še manjšo količino dveh težjih elementov, litija in berilija. Računi nam pokažejo, da se je v modelu vročega vélikega poka približno četrtina protonov in nevtronov spremenila v helijeva jedra, nekaj malega pa še v težki vodik in druge elemente. Preostali nevtroni so razpadli na protone, ki so jedra običajnih vodikovih atomov.

To sliko vroče prve faze vesolja je prvi predstavil znanstvenik George Gamow v znamenitem članku, ki ga je leta 1948 napisal skupaj s svojim študentom Ralphom Alpherjem. Ta Gamow je imel precej smisla za humor — prepričal je namreč atomskega fizika Hansa Betha, da je k članku pristavil še svoje ime in tako seznam avtorjev razširil na »Alpher, Bethe, Gamow«, kar seveda spominja na prve tri grške črke, alfa, beta, gama — in je še zlasti primerno za članek o nastanku vesolja! V tem članku je bila postavljena nadvse zanimiva domneva, da je sevanje (v obliki fotonov) iz vročih zgodnjih faz vesolja danes še vedno navzoče, le da njegova temperatura znaša samo še nekaj stopinj nad absolutno ničlo (— 273°). To pa je bilo natanko tisto sevanje, ki sta ga leta 1965 odkrila Penzias in Wilson. V času, ko so Alpher, Bethe in Gamow napisali svoj članek, še niso kaj prida vedeli o jedrskih reakcijah protonov in nevtronov. Zato so bile domneve o razmerjih med raz-

nimi elementi v zgodnjem vesolju precej netočne. No, poznejši izračuni, ki jih je podpiralo več znanja, so bili precej natančnejši in se zelo lepo ujemajo s tem, kar lahko danes opažamo. Razen tega je zelo težko kako drugače pojasniti, zakaj je v vesolju toliko helija. Zatorej se nam zdi slika, ki jo imamo o vesolju (vsaj do ene sekunde po vélikem poku) dokaj zanesljiva.

Že po nekaj urah po vélikem poku se je produkcija helija in drugih elementov ustavila. In potem se je vesolje naslednjih milijon let ali tako nekako samo še širilo in širilo, ne da bi se pri tem kaj prida dogajalo. No, naposled, potem ko je temperatura padla na vsega nekaj tisoč stopinj, so se začeli elektroni in jedra, ki niso imeli več dovolj energije, da bi premagovali elektromagnetno privlačnost med njimi, združevati v atome. Vesolje kot celota se je še naprej širilo in ohlajalo, vendar je to širjenje v območjih, ki so bila rahlo gostejša od povprečja, zavrla dodatna gravitacijska privlačnost. Zaradi nje so se nekatera območja nazadnje povsem nehala širiti in so začela spet lesti vase. In ko so tako lezla vase, jih je gravitacijska sila materije zunaj njih nemara začela počasi vrteti. Čim manjše je bilo območje, ki se je sesedalo vase, tem hitreje se je vrtelo — tako kot se drsalci, ki se vrtijo na ledu, zavrtijo hitreje, ko denejo roke k telesu. Nazadnje, ko se je dovolj zmanjšalo, se je območje vrtelo že zadosti hitro, da je lahko odtehtalo gravitacijsko privlačnost, in tako so nastale diskaste vrteče se galaksije. Druga območja, ki jih ni nič zavrtelo, pa so postala ovalna telesa, imenovana eliptične galaksije. Pri teh se je območje nehalo sesedati vase zato, ker so posamezni deli galaksije stanovitno krožili okrog njenega središča, celotna galaksija pa se pri tem ni vrtela.

Sčasoma sta vodikov in helijev plin v galaksijah razpadla na manjše oblake, ki so se začeli sesedati pod lastno težnostjo. Ko so se krčili in so se atomi v njih zadevali drug v drugega, je temperatura plina naraščala in nazadnje postala tako velika, da so se začele reakcije jedrske fuzije. Spričo teh se je vodik spremenil še v več helija, vročina, ki je pri tem nastajala, pa je povečala pritisk in tako preprečila, da bi se oblaki še naprej krčili. V takšnem stanju so se ustalili za dolgo časa, in sicer v obliki zvezd, kakršno je naše sonce, ki žgejo vodik v helij, energijo, ki pri tem nastane, pa sevajo v obliki vročine in svetlobe. Večje zvezde bi morale biti bolj vroče, da bi uravnovesile svojo močnejšo gravitacijsko privlačnost, zaradi česar bi reakcije jedrske fuzije potekale toliko hitreje, da bi porabile svoj vodik že v sto milijonov letih. Potem bi

se nekoliko skrčile, in ko bi se še naprej segrevale, začenjale helij spreminjati v težje elemente, kot sta ogljik in kisik. Vendar to ne bi sprostilo kaj prida več energije, zato bi nastopila kriza, kakršno smo opisali v poglavju o črnih luknjah. Kaj bi se zgodilo po tem, ni čisto jasno, a zdi se verjetno, da bi se osrednja območja zvezde sesedla vase in silovito zgostila, tako kot nevtronska zvezda ali črna luknja. Zunanje plasti takšne zvezde lahko včasih raznese v strahoviti eksploziji, imenovani supernova, ki s svojo svetlobo zasenči vse druge zvezde v svoji galaksiji. Nekatere izmed težjih elementov, ki bi nastali ob koncu življenja zvezde, bi odneslo nazaj v galaktični plin in tam bi ostali kot nekakšna surovina za naslednjo generacijo zvezd. Naše sonce vsebuje kaka dva odstotka teh težjih elementov, saj je zvezda druge ali tretje generacije, nastala pred približno petimi milijardami leti iz oblaka vrtečega se plina, ki je vseboval ostanke prejšnjih supernov. Večina plina v tem oblaku se je spremenila v sonce ali pa se je razpršila, nekaj malega težjih elementov pa se je zbralo vkup in ustvarilo telesa, ki zdaj v obliki planetov, kakršen je tudi naša zemlja, krožijo okrog sonca.

Zemlja je bila v začetku vroča in brez atmosfere. Sčasoma se je ohladila, iz plinov, ki ga je oddajalo kamenje, pa je nastala atmosfera. Ta zgodnja atmosfera še ni bila takšna, da bi v njej lahko preživeli. V njej ni bilo kisika, pač pa precej drugih plinov, ki so za nas strupeni, recimo vodikov sulfid (plin, ki daje vonj gnilim jajcem). Vendar obstajajo tudi druge, primitivnejše oblike življenja, ki lahko živijo v takšnih razmerah. Razvile naj bi se najprej v oceanih, nemara zaradi naključnih kombinacij atomov; te so dale večje strukture, imenovane makromolekule, ki so bile zmožne združevati v podobne strukture tudi druge atome v oceanu. Tako so se torej reproducirale in razmnoževale. Tu in tam se je v to reprodukcijo vtihotapila kakšna napaka. Te napake so bile večinoma take, da se nove makromolekule niso več mogle reproducirati in so zato propadle. Nekaj napak pa je bilo tudi takšnih, da so zaradi njih nastale nove makromolekule, ki so se znale še bolje reproducirati. Zatorej so imele prednost in so težile k temu, da bi nadomestile stare. Na ta način se je začel evolucijski proces, ki je porajal čedalje bolj zapletene organizme. Prve primitivne oblike življenja so uporabljale najrazličnejše snovi, vštevši sulfid, oddajale pa kisik. Ta je polagoma spremenil atmosfero v to, kar vdihavamo danes, in sprožil razvoj višjih oblik življenja, kot so ribe, reptili, sesalci in nazadnje ljudje.

Slika vesolja, na kateri je bilo le-to spočetka zelo vroče, potem pa se je s širjenjem ohladilo, se lepo ujema z vsemi izsledki današnjih opazovanj. In vendarle pušča kar nekaj pomembnih vprašanj odprtih. Recimo:

1) Zakaj je bilo vesolje na začetku tako vroče?

2) Zakaj je vesolje v širšem merilu tako enakomerno? Zakaj je videti enako na vseh točkah v prostoru in v vseh smereh? Recimo, zakaj je temperatura sevanja mikrovalovnega ozadja skoraj povsod enaka, ne glede na to, v katero smer gledamo? To je nekako tako, kot da bi skupini študentov zastavil izpitno vprašanje: če bi vsi enako odgovorili nanj, bi si seveda mislil, da so se med sabo menili. Toda v modelu, ki smo ga opisali zgoraj, svetloba v času, ki je minil od vélikega poka, ne bi mogla priti od enega daljnega območja na drugo, pa čeprav so bila ta območja v začetnem obdobju blizu skupaj. Iz relativnostne teorije pa sledi, da če svetloba ne more z enega konca na drugega, tudi nobena druga informacija ne more. Potemtakem si ne moremo misliti, kako bi bila lahko različna območja v zgodnjem vesolju prišla do enake temperature, razen če iz kakega nepojasnjenega razloga že od vsega začetka niso imela enake.

3) Zakaj se je vesolje začelo širiti skoraj ravno s tisto mejno hitrostjo, ki loči modele, ki se sesedajo vase, od tistih, ki se večno širijo, tako da se celo zdaj, po desetih milijardah letih, še vedno širi skoraj natanko s to mejno hitrostjo? Če bi bila hitrost sekundo po vélikem poku manjša le za delček od sto tisoč bilijonov, bi se vesolje sesulo vase, še preden bi doseglo sedanjo velikost.

4) Vesolje ima kljub dejstvu, da je v širšem merilu tako enakomerno in homogeno, tu in tam razne nepravilnosti, kot so zvezde in galaksije. Te naj bi se razvile iz neznatnih odstopanj v gostoti zgodnjega vesolja. Kako so nastala ta nihanja v gostoti?

Sama splošna teorija relativnosti ne more pojasniti teh dejstev ali odgovoriti na ta vprašanja, saj predvideva, da je vesolje nastalo iz neskončne gostote singularnosti vélikega poka. V tej singularnosti pa naj bi relativnostna teorija in vsi drugi fizikalni zakoni odpovedali: nemogoče bi bilo predvideti, kaj bo nastalo iz nje. Kot smo že prej pojasnili, to pomeni, da lahko iz te teorije mirne duše izbrišemo veliki pok in vsakršno dogajanje pred njim, saj ne moreta imeti nobenega vpliva na to, kar vidimo danes. Prostor-čas ima vendarle mejo: začetek ob vélikem poku.

Znanost je, kot kaže, odkrila zbir zakonov, ki nam, vsaj v mejah, ki jih začrtuje načelo nedoločljivosti, povedo, kako se bo vesolje

sčasoma razvijalo, če poznamo njegovo stanje v kateremkoli trenutku. Nemara je te zakone izdal Bog, vendar se zdi, da je potem vesolje pustil, da se samo razvija po njih, in se zdaj vanj ne vmešava več. Ampak kako je izbral začetno stanje oziroma konfiguracijo vesolja? Kateri so bili »mejni pogoji« na začetku časov?

Eden izmed možnih odgovorov bi bil, da je Bog to začetno konfiguracijo vesolja izbral iz razlogov, ki jih nikdar ne bomo mogli doumeti. To bi vsemogočno bitje vsekakor zmoglo, toda če ga je ustvaril na tako nedoumljiv način, zakaj je potem njegov razvoj prepustil zakonom, ki pa jih vendarle lahko razumemo? Celotna zgodovina znanosti je postopno spoznavanje, da se reči ne dogajajo kar tja v en dan in vse vprek, ampak odražajo nekakšen osnovni red, ki ga je ali pa ni navdihnil Bog. Samoumevno se zdi, da bi se ta red nanašal ne le na fizikalne zakone, ampak tudi na tiste mejne pogoje prostora-časa, ki določajo začetno stanje vesolja. Modelov vesolja z različnimi začetnimi pogoji je lahko veliko in vsi se pokoravajo zakonom. Vendar mora obstajati nekakšno načelo, ki utemeljuje eno začetno stanje in potemtakem tudi en model, ki predstavlja naše vesolje.

Ena takšna možnost so tako imenovani kaotični mejni pogoji. Ti implicitno predpostavljajo, da je vesolje prostorsko neomejeno ali pa da je vesolij neskončno število. V kaotičnih mejnih pogojih je možnost, da bi našli katerokoli posamezno območje vesolja v določeni konfiguraciji tik po vélikem poku, v nekem smislu enaka možnosti, da ga najdemo v katerikoli drugi konfiguraciji: začetno stanje vesolja je izbrano zgolj po naključju. To bi pomenilo, da je bilo zgodnje vesolje najbrž precej kaotično in nepravilno, saj je kaotičnih in neurejenih konfiguracij vesolja neprimerno več kot urejenih. (Če bi bila vsaka konfiguracija enako možna, bi bilo zelo verjetno, da se je vesolje začelo v kaotični in neurejeni, in sicer kratko malo zato, ker je slednjih toliko več). Težko pa je razumeti, kako bi se iz takšnega kaotičnega začetnega stanja razvilo vesolje, ki je v širšem merilu tako urejeno in pravilno, kot je danes naše. Pričakovali bi tudi, da bi bila nihanja v gostoti v takšnem modelu ustvarila precej več prvobitnih črnih lukenj, kot jih dopušča najvišja meja, ki so jo zarisala opazovanja ozadja žarkov gama.

Če je vesolje res prostorsko neomejeno ali pa če jih je neskončno veliko, potem najbrž nekje obstajajo kaka velika območja, ki so že od vsega začetka pravilno urejena in enakomerna. Gre za nekaj podobnega kot pri tisti znameniti množici opic, ki slepo udrihajo po

pisalnih strojih: večina tega, kar bi napisale, bi bil seveda nesmisel, a tu in tam bi vendarle, po golem naključju, odtipkale kakega izmed Shakespearovih sonetov. Ali ni potemtakem možno tudi to, da živimo v območju vesolja, ki je ravno tako po golem naključju pravilno in enakomerno urejeno? Na prvi pogled se zdi to le malo verjetno, saj bi bilo takšnih pravilnih območij komaj kaj v primerjavi s kaotičnimi in nepravilnimi. Ampak recimo, da bi samo v urejenih območjih lahko nastale zvezde in galaksije in bi bili dani primerni pogoji za razvoj zapletenih, samorazmnožujočih se organizmov, kakršni smo mi, organizmov, ki si lahko zastavijo vprašanje: Zakaj je vesolje tako pravilno? To je primer uporabe tako imenovanega antropičnega načela, ki se ga da parafrazirati tudi takole: »Vesolje vidimo takšno, kakršno je, zato, ker obstajamo.«

Poznamo dve različici antropičnega načela, in sicer šibko in močno. Šibko antropično načelo pravi, da bi bili v vesolju, ki bi bilo prostorsko in/ali časovno zelo obsežno ali pa neskončno, pogoji, ki so potrebni za nastanek inteligentnega življenja, spolnjeni samo v nekaterih območjih, ki pa bi bili prostorsko in časovno omejeni. Inteligentna bitja v takem območju potemtakem ne bi smela biti presenečena, če bi ugotavljala, da njihov prostor v vesolju ustreza pogojem, ki so potrebni za njihov obstoj. Tako nekako, kot kak bogataš, ki živi v bogataški četrti, ne vidi nikjer nobene revščine.

Eden izmed primerov za rabo tega šibkega antropičnega načela je »pojasnilo«, zakaj je do velikega poka prišlo ravno pred približno desetimi milijardami leti: toliko časa je namreč trajalo, da so se razvila inteligentna bitja. Kot smo že zgoraj pojasnili, je morala najprej nastati prva generacija zvezd. Te zvezde so nekaj prvotnega vodika in helija pretvorile v elemente, kot sta ogljik in kisik, iz katerih smo narejeni tudi mi. Zvezde so potem eksplodirale kot supernove, iz njihovih ostankov pa so nastale druge zvezde in planeti, med njimi tudi tisti iz našega sončnega sistema, ki je kakih pet milijard let star. Prvo milijardo let ali dve je bilo na zemlji prevroče, da bi se razvilo kaj količkaj zapletenega. V naslednjih treh milijardah letih ali tako nekako pa je stekel počasen proces biološke evolucije, ki pelje od najpreprostejših organizmov do bitij, ki so zmožna meriti čas do velikega poka.

Le redkokdo oporeka veljavnosti oziroma uporabnosti šibkega antropičnega načela. Nekateri pa gredo še dlje in se zavzemajo za njegovo močno različico. Po tej teoriji obstaja bodisi veliko različnih vesolij ali pa veliko različnih območij enega samega, od katerih ima

sleherno svojo lastno začetno konfiguracijo in nemara tudi svoje lastne fizikalne zakone. V večini teh vesolij naj ne bi bilo pogojev za razvoj zapletenejših organizmov, le v redkih, kakršno je naše, naj bi se razvijala inteligentna bitja in se spraševala: »Zakaj je vesolje takšno, kot ga vidimo?« Odgovor bi bil potemtakem preprost: Če bi bilo drugačno, tudi nas ne bilo!

Fizikalni zakoni, kakršne zdaj poznamo, vsebujejo veliko temeljnih številk, kot sta recimo velikost električnega naboja elektrona in razmerje med masama protona in elektrona. Vrednosti teh številk, vsaj zazdaj, ne moremo izpeljati iz teorij, ampak moramo priti do njih z opazovanji. Nemara bomo nekoč odkrili popolno in enotno teorijo, ki bo lahko predvidela vse te vrednosti, možno pa je tudi, da nekatere izmed njih, ali pa kar vse po vrsti, nihajo od enega vesolja do drugega oziroma znotraj enega samega. Zanimivo je, da so vrednosti teh števil očitno zelo lepo prilagojene možnosti za nastanek življenja. Recimo, če bi bil električni naboj elektrona le za las drugačen, bi zvezde bodisi ne mogle kuriti vodika in helija ali pa ne bi eksplodirale. Seveda bi bile možne tudi povsem drugačne oblike inteligentnega življenja, o kakršnih se niti piscem znanstvene fantastike ne sanja in ki ne bi potrebovale svetlobe zvezde, kakršna je sonce, oziroma težjih kemičnih elementov, ki nastajajo v zvezdah in ki jih, ko le-te eksplodirajo, odnese nazaj v vesolje. Vseeno pa se zdi razumljivo, da je razmeroma zelo malo takšnih vrednosti teh števil, ki bi omogočale kakršnokoli obliko inteligentnega življenja. Večina drugačnih kombinacij teh vrednosti bi dala vesolja, ki bi bila nemara sicer nadvse lepa, vendar ne bi bilo v njih nikogar, ki bi to lepoto občudoval. To lahko jemljemo bodisi kot dokaz za to, da se za stvarjenjem in fizikalnimi zakoni skrivajo božji nameni, ali pa kot oporo za močno različico antropičnega načela.

Kar nekaj je ugovorov, ki jih lahko uperimo na močno antropično načelo kot razlago vidnega stanja vesolja. Prvič, v kakšnem smislu naj bi vsa ta različna vesolja sploh obstajala? Če so res ločena med seboj, potem tisto, kar se dogaja v nekem drugem vesolju, prav nič ne more vplivati na to, kar nahajamo v našem. Potemtakem se lahko mirno ravnamo po ekonomski logiki in jih kratko malo izpustimo iz teorije. Če pa gre samo za različna območja enega samega vesolja, bi morali v vsakem območju veljati isti fizikalni zakoni, saj bi se sicer ne dalo neovirano potovati od enega območja do drugega. Če bi bilo tako, bi se ta območja med

sabo razlikovala samo še po svojih začetnih konfiguracijah, zatorej bi močno antropično načelo »oslabelo« v šibko.

Drugi ugovor zoper močno antropično načelo bi bil ta, da pluje proti toku celotne zgodovine znanosti. Naša spoznavna pot teče od geocentričnih kozmologij Ptolemeja in njegovih predhodnikov, prek heliocentrične kozmologije Kopernika in Galilea, do sodobne slike vesolja, na kateri je zemlja srednje velik planet, ki kroži okrog povprečne zvezde na obrobju običajne spiralne galaksije, ki je zgolj ena izmed kakih bilijon galaksij v vesolju, katerega še zaobsežemo s pogledom. In vendar močno antropično načelo trdi, da vsa ta neznanska zgradba obstaja kratko malo samo zavoljo nas. Temu pa je zelo težko verjeti. Naš sončni sistem je vsekakor prvi pogoj za naš obstoj in to bi se dalo reči tudi za vso našo galaksijo, upoštevaje tudi prejšnjo generacijo zvezd, ki so ustvarile težje elemente. Toda nobene potrebe ni, da bi si bile tudi vse druge galaksije tako zelo podobne, niti da bi bilo vesolje v večjem merilu v vseh smereh videti tako enako.

Antropično načelo bi se nam zdelo bolj sprejemljivo — vsaj njegova šibka različica — če bi lahko dokazali, da bi se iz večjega števila različnih začetnih konfiguracij vesolja lahko razvilo takšno vesolje, kakršnega vidimo. Če bi bilo tako, bi vesolje, ki bi se razvilo iz nekakšnih naključnih začetnih okoliščin, vsebovalo določeno število območij, ki bi bila ubrano sestavljena in skladna in zato primerna za razvoj inteligentnega življenja. Drugače pa bi bilo, če bi bilo začetno stanje vesolja izbrano nadvse skrbno, nalašč za to, da bi nastalo nekaj takšnega, kar vidimo okrog sebe: tedaj bi bilo le malo verjetno, da bi takšno vesolje vsebovalo *sploh kakšno* območje, v katerem bi nastalo življenje. V modelu vročega vélikega poka, ki smo ga opisali zgoraj, v zgodnjem vesolju ni bilo dovolj časa, da bi se vročina pretakala iz enega konca na drugega. To pomeni, da je imelo vesolje v začetni fazi povsod natanko isto temperaturo, saj si drugače ne moremo razložiti dejstva, da ima mikrovalovno ozadje, v katerokoli smer pogledamo, enako temperaturo. Tudi začetna hitrost širjenja je morala biti izbrana nadvse skrbno, da je še vedno tik nad kritično hitrostjo, ki je potrebna, da se vesolje ne začne spet sesuvati vase. Se pravi, da je moralo biti začetno stanje vesolja zares kar se da skrbno izbrano, če model vročega vélikega poka drži vse do začetka časa. Zelo težko bi bilo pojasniti, zakaj je vesolje nastalo prav na ta način, če ni delo Boga, ki je namenoma ustvaril bitja, kot smo mi.

V prizadevanju, da bi našel takšen model vesolja, v katerem bi se lahko iz mnogih različnih začetnih konfiguracij razvilo vesolje, kakršno je naše, je Alan Guth, znanstvenik iz Massachusettskega inštituta za tehnologijo, postavil domnevo, da je šlo zgodnje vesolje skozi obdobje zelo hitrega raztezanja. To raztezanje naj bi bilo »inflacijsko«, se pravi, da se je vesolje v nekem času širilo pospešeno, ne pa pojemajoče kot danes. Po Guthovi domnevi naj bi se takrat vesolje v enem samem delčku sekunde povečalo za milijon- milijon-milijon- milijonkrat (1 s tridesetimi ničlami zadaj).

Guth je predpostavil, da je bilo vesolje, ko je nastalo iz vélikega poka, zelo vroče, pa tudi nekam kaotično. Te visoke temperature so povzročile, da so se delci v vesolju gibali silno hitro in so imeli velike energije. Kot smo že prej rekli, bi se ob tako visokih temperaturah močne in šibke jedrske ter magnetne sile združile v eno samo. Ko se je vesolje širilo, se je ohlajalo in energije delcev so upadale. Nazadnje je nastal tako imenovani fazni prehod in simetrija med silami se je podrla: močna sila je postala drugačna od šibkih in elektromagnetnih sil. Vsakdanji primer za fazni prehod je voda, ki zmrzne, ko se dovolj ohladi. Tekoča voda je simetrična, enaka na vseh mestih in v vseh smereh. Ledeni kristali, ki nastanejo, pa imajo določen položaj in so razvrščeni v določeno smer. To poruši simetrijo vode.

Kar se vode tiče, jo lahko »podhladimo«, če smo dovolj pazljivi, se pravi, znižamo ji temperaturo pod zmrzlišče (0^0 C), ne da bi nastal led. Guth je predpostavil, da se je vesolje razvijalo na podoben način: temperatura je nemara padla pod kritično mejo, ne da bi se pri tem porušila simetrija med silami. Če bi se to zgodilo, bi bilo stanje vesolja nestabilno in bi vsebovalo več energije, kot če se simetrija ne bi porušila. Ta dodatna energija, kot vemo, bi imela antigravitacijski učinek: delovala bi natanko tako kot kozmološka konstanta, ki jo je Einstein vključil v svojo splošno relativnostno teorijo, ko je skušal izdelati statični model vesolja. Ker bi se vesolje že širilo, tako kot v modelu vročega vélikega poka, bi odbojni učinek te kozmološke konstante povzročil, da bi se širilo še hitreje. Celo v tistih območjih, kjer bi bilo nadpovprečno veliko delcev, bi gravitacijsko privlačnost materije pretehtala odbojnost te učinkujoče kozmološke konstante. Tako bi se torej tudi ta območja pospešeno širila. In ko bi se tako širila in bi se delci oddaljili drug od drugega, bi nam ostalo raztezajoče se vesolje, ki bi vsebovalo komaj še kakšen delec in bi bilo še vedno v »podhlajenem« stanju. Vsakršno nepravilnost

v vesolju bi zgladilo že samo širjenje, kakor se izravnajo gube na balonu, ko ga napihujemo. Tako bi bilo torej možno, da se je sedanje skladno stanje vesolja razvilo iz mnogih različnih neskladnih začetnih stanj.

V vesolju, katerega širjenje je pospeševala kozmološka konstanta, ne pa zavirala gravitacijska privlačnost materije, bi imela svetloba v zgodnji fazi dovolj časa, da bi potovala od enega konca do drugega. To bi utegnil biti odgovor na vprašanje, ki smo ga prej zastavili, namreč, kako to, da imajo različna območja v zgodnjem vesolju enake lastnosti. Še več, hitrost širjenja vesolja bi se tako sama po sebi približala kritični meji, ki jo določa energijska gostota vesolja. S tem bi lahko potem pojasnili tudi to, zakaj je hitrost širjenja še vedno tako blizu kritične meje, ne da bi se nam bilo treba obešati na predpostavko, da je bila začetna hitrost širjenja vesolja nadvse skrbno izbrana.

Z zamislijo o inflaciji si lahko tudi pojasnimo, zakaj je v vesolju toliko materije. V območju vesolja, ki ga še lahko opazujemo, je kakih deset milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov milijonov (1 z osemdesetimi ničlami zadaj) delcev.[1] Odkod so vsi ti prišli? Odgovor bi bil po kvantni teoriji ta, da delci lahko nastanejo iz energije v obliki parov delcev in antidelcev. Ampak to spet odpira novo vprašanje, namreč, odkod pa se je vzela energija? Odgovor je, da znaša celotna energija vesolja natanko nič. Materija v vesolju je narejena iz pozitivne energije. Vendar se vsa materija zaradi gravitacije medsebojno privlači. Dva kosa snovi, ki sta si blizu, imata manj energije, kot bi je imela, če bi bila daleč vsaksebi, saj bi porabila nekaj energije, če bi se hotela ločiti proti volji gravitacijske privlačnosti, ki ju vleče skupaj. Zato ima gravitacijsko polje v nekem smislu negativno energijo. V vesolju, ki je bolj ali manj enakomerno razporejeno po prostoru, ta negativna gravitacijska energija, kot lahko vidimo, natanko odtehta pozitivno energijo materije. Zatorej je skupna energija vesolja nič.

Dvakrat nič pa je še vedno nič. Zato lahko vesolje podvoji količino pozitivne materijske energije, pa tudi negativno gravitacijsko energijo, ne da bi se pri tem porušilo energijsko ravnovesje. To se ne dogaja pri običajnem širjenju vesolja, pri katerem se gostota

[1] Očitno samo ena izmed Hawkingovih »aproksimacij«; verjetnost, da bi omenjeno število res imelo 80 ničel, najbrž ni večja od 1 proti omenjenemu številu — op. prev.

materijske energije manjša, ampak pri inflacijskem širjenju, saj energijska gostota podhlajenega stanja ostaja stalna: ko se vesolje za dvakrat poveča, se za dvakrat povečata tudi pozitivna materijska in negativna gravitacijska energija, tako da skupna energija ostaja še naprej nična. Med inflacijsko fazo se vesolje silno poveča. Zato se zelo poveča tudi skupna energija, ki ustvarja delce. Ali kot je pripomnil Guth: »Pravijo, da noben obed ni zastonj. Ampak kot kaže, je vesolje en sam zastonjski obed.«

Danes se vesolje ne širi inflacijsko. Potemtakem mora obstajati nekakšen mehanizem, ki izničuje zelo učinkovito kozmološko konstanto in povzroča, da se vesolje ne širi več pospešeno, ampak — zaradi gravitacije — pojemajoče. Pri inflacijskem širjenju bi se simetrija med silami nazadnje najbrž podrla, ravno tako, kot »podhlajena« voda prej ali slej vselej zmrzne. Dodatna energija stanja neporušene simetrije bi se tedaj sprostila in vesolje znova segrela na temperaturo, ki bi bila tik pod mejo, na kateri se še ohranja simetrija med silami. Vesolje bi se potem še naprej širilo in ohlajalo, tako kot v modelu vročega velikega poka, le da bi danes imeli razlago, zakaj se širi s hitrostjo, ki je ravno še nad kritično mejo, in zakaj imajo različna območja enako temperaturo.

Po Guthovi izvirni zamisli naj bi se fazni prehod zgodil naenkrat, tako kot tudi ledeni kristali v mrzli vodi nastanejo naenkrat. Šlo naj bi za to, da naj bi v stari fazi nastali »mehurčki« nove faze porušene simetrije, kakor mehurčki pare sredi vrele vode. Ti mehurčki naj bi se širili in se srečevali, dokler ne bi bilo celotno vesolje v novi fazi. Narodno pri tem je edino to, kot smo pokazali jaz in nekateri drugi, da bi se vesolje širilo tako hitro, da bi se mehurčki, tudi če bi naraščali s svetlobno hitrostjo, odmikali drug drugemu in se zatorej ne bi mogli združevati. Vesolje bi zato ostalo v dokaj neurejenem stanju in v nekaterih območjih bi še vedno vladala simetrija med različnimi silami. Takšen model pa bi se ne skladal s tem, kar vidimo.

Oktobra leta 1981 sem šel v Moskvo na posvet o kvantni gravitaciji. Po posvetu sem imel na Sternbergovem astronomskem inštitutu seminar o inflacijskem modelu in njegovih problemih. Dotlej sem si v takšnih primerih vselej dobil koga, ki je predaval namesto mene, saj me večina poslušalcev spričo mojega šibkega glasu ni razumela. Tokrat pa ni bilo časa, da bi tako pripravil seminar, zato sem predaval sam, eden izmed mojih študentov pa je ponavljal besede za mano. Stvar je delovala in vrh tega sem imel na ta način

precej več stika z občinstvom. Med poslušalstvom je sedel tudi mlad Rus, Andrej Linde po imenu, iz Lebedevega inštituta v Moskvi. Dejal je, da bi težava z mehurčki, ki se ne morejo združevati, odpadla, če bi bili tako veliki, da bi šlo vse naše območje vesolja v en sam mehurček. To pa bi se lahko zgodilo le, če bi se prehod iz simetrije v porušeno simetrijo v takšnem mehurčku dogodil zelo počasi, kar pa po vrhovnih enotnih teorijah sploh ni tako nemogoče. Lindejev domislek o počasnem rušenju simetrije je bil izvrsten, vendar sem pozneje ugotovil, da bi morali biti njegovi mehurčki večji kot takratno vesolje! Dokazal sem, da bi se simetrija porušila povsod hkrati, ne pa samo v mehurčkih. To pa bi povzročilo nastanek urejenega vesolja, kakršno vidimo danes. Ta misel me je vsega prevzela, zato sem se o njej pogovoril z enim izmed svojih študentov, Ianom Mossom. Ker sem Lindejev prijatelj, sem se seveda znašel v zadregi, ko so mi z nekega znanstvenega časopisa poslali njegov članek, z vprašanjem, ali je primeren za objavo. V odgovoru sem omenil zmoto glede mehurčkov, ki bi morali biti večji od vesolja, sicer pa sem menil, da je osnovna ideja o počasnem rušenju simetrije zelo dobra. Priporočil sem, da gre članek v objavo takšen, kakršen je, saj bi Lindeju spričo sovjetske cenzure, ki pregleda vse, kar gre na Zahod, in ki je pri tem ravno tako spretna kot počasna, popravek vzel več mesecev. Pač pa sva za isto številko časopisa z Ianom Mossom napisala kratek članek, v katerem sva opozorila na težavo z mehurčki in pokazala, kako bi se jo dalo odpraviti.

Dan po tistem, ko sem se vrnil iz Moskve, sem se odpravil v Filadelfijo, kjer naj bi dobil odlikovanje Franklinovega inštituta. Moja tajnica Judy Fella je uporabila vse svoje, ne ravno majhne čare, da je prepričala British Airways, da so nama iz reklamnih razlogov odstopili dva zastonjska sedeža na concorde. Žal pa me je na poti na letališče zadržal močan naliv in sem letalo zamudil. No, nazadnje sem vendarle prišel v Filadelfijo in prejel svoje odlikovanje. Potem so me prosili, da bi na univerzi Drexel v Filadelfiji priredil predavanje o inflacijskem vesolju. Predaval sem o istem, kot v Moskvi.

Nekaj mesecev kasneje sta Paul Steinard in Andreas Albrecht iz Pennsylvanijske univerze prišla na dan z idejo, podobno Lindejevi, ne da bi vedela zanjo. Zdaj si skupaj z Lindejem lastita zasluge za tako imenovani »novi inflacijski model«, ki temelji na predpostavki o počasnem rušenju simetrije. (Stari inflacijski model

je bila Guthova prvotna predpostavka o hitrem rušenju simetrije in nastajanju mehurčkov).

Novi inflacijski model je bil lep poskus razlage, zakaj je vesolje takšno, kakršno je. Vendar nas je nekaj dokazalo, da bi bila po njegovih predvidevanjih, vsaj kar zadeva prvotno obliko vesolja, nihanja v temperaturi sevanja mikrovalovnega ozadja precej večja, kot nam kažejo opazovanja. V luči poznejših raziskav je tudi postalo dvomljivo, ali je v najzgodnejšem vesolju sploh lahko prišlo do takšnega faznega prehoda, ki bi ustrezal teoriji. Osebno menim, da je novi inflacijski model kot znanstvena teorija danes mrtev, čeravno se zdi, da še precej ljudi tega ne ve, pa še kar naprej pišejo članke, kot da bi bil živ. Leta 1983 je Linde predložil precej boljši »kaotični inflacijski model« model. V tem ni ne faznega prehoda ne podhlajevanja. Namesto tega imamo polje s spinom 0, ki bi imelo spričo kvantnih valovanj v nekaterih območjih zgodnjega vesolja precejšnje vrednosti. Energija tega polja bi v teh območjih delovala kot kozmološka konstanta. Imela bi odbojni gravitacijski učinek, zaradi česar bi se ta območja inflacijsko širila. Ko bi se širila, bi se energija polja v njih polagoma manjšala in nazadnje bi inflacijsko širjenje prešlo v takšno, kakršno poznamo iz modela vročega velikega poka. Eno izmed teh območij bi postalo vesolje, kot ga vidimo danes. Ta model ima vse prednosti prejšnjih inflacijskih modelov, pri tem pa se ne opira na dvomljivi fazni prehod in vrh tega predpostavlja takšen obseg temperaturnega nihanja mikrovalovnega ozadja, ki se ujema z izsledki opazovanj.

Preučevanje inflacijskih modelov je pokazalo, da se je današnje stanje vesolja lahko razvilo iz dokajšnjega števila različnih začetnih konfiguracij. To pa je pomembno, saj pomeni, da ni bilo nujno, da je bilo začetno stanje dela vesolja, v katerem živimo, tako zelo skrbno izbrano. Zatorej si lahko pri odgovoru na vprašanje, zakaj je vesolje takšno, kakršno je, pomagamo tudi s šibkim antropičnim načelom, če nam je tako všeč. Seveda pa ne bi moglo prav iz *vsake* začetne konfiguracije nastati vesolje, kakršnega vidimo. To lahko lepo vidimo, če si današnje vesolje zamislimo kako drugače, recimo kot nekakšen razmetan, nepravilen prostor. Opirajoč se na fizikalne zakone, bi lahko vesolje »razvili« nazaj skozi čas, da bi videli kakšna je bila njegova konfiguracija v zgodnejših obdobjih. Po singularnostnih teoremih klasične splošne relativnosti bi še vedno držalo, da je vesolje nastalo s singularnostjo velikega poka. Če bi takšno vesolje v skladu s fizikalnimi zakoni razvili naprej v času, bi na-

zadnje prišli do tistega razmetanega in nepravilnega stanja, s katerim smo začeli. Se pravi, da morajo obstajati začetne konfiguracije, iz katerih se ne bi razvilo vesolje, kakršnega danes vidimo. Potemtakem nam tudi inflacijski model ničesar ne pove o tem, zakaj začetna konfiguracija ni bila takšna, da bi iz nje nastalo nekaj povsem drugačnega, kot je to, kar vidimo. Se moramo po razlago zateči k antropičnemu načelu? Je bilo vse skupaj zgolj golo naključje? To bi bil razlog za obup, zanikanje vseh naših upov, da bomo nekoč doumeli temeljni red vesolja.

Da bi lahko predvideli, kako je nastalo vesolje, bi morali poznati zakone, ki so veljali na začetku časa. Če je imela klasična teorija splošne relativnosti prav, teoremi o singularnosti, ki sva jih dokazala z Rogerjem Penroseom, kažejo, da je bil začetek časa točka neskončne gostote in neskočne ukrivljenosti prostora-časa. V takšni točki bi odpovedali vsi znani fizikalni zakoni. Lahko sicer predpostavimo, da v singularnostih veljajo pač kakšni drugačni zakoni, vendar bi bilo zakone, ki veljajo v tako nemogočih okoliščinah, še celo formulirati težko, pa še z opazovanji si pri tem prav nič ne bi mogli pomagati. Vseeno pa teoremi o singularnostih vendarle nekaj kažejo: to, namreč, da gravitacijsko polje postane tako močno, da postanejo kvantni gravitacijski učinki pomembni in klasična teorija vesolja ne more več ustrezno opisati. Zatorej moramo, če bi radi razpravljali o najzgodnejših fazah vesolja, uporabiti kvantno teorijo gravitacije. Kot bomo videli, je po kvantni teoriji možno, da običajni fizikalni zakoni veljajo povsod, tudi v začetku časa: za singularnosti ni treba postulirati nobenih novih zakonov, saj po kvantni teoriji sploh ni nujno, da obstajajo kake singularnosti.

Zazdaj še nimamo popolne in konsistentne teorije, ki bi združevala kvantno mehaniko in teorijo gravitacije. Vseeno pa smo si dokaj enih misli glede tega, katere značilnosti naj bi takšna poenotena teorija imela. Ena je ta, da bi morala vključevati Feynmanov predlog, po katerem naj bi kvantno teorijo formulirali kot vsoto zgodovin. Po tem pojmovanju namreč delec nima samo ene zgodovine, kot bi jo imel v klasični teoriji, ampak naj bi šel po vseh možnih poteh prostora-časa, z vsako izmed teh zgodovin pa naj bi bili povezani dve števili, od katerih bi eno pomenilo velikost vala, drugo pa njegov položaj v ciklu (njegovo fazo). Verjetnost, da bo šel recimo neki delec skozi neko določeno točko, ugotavljamo tako, da seštejemo valove, ki so povezani z vsako možno zgodovino, ki gre skozi to točko. Žal pri tem seštevanju naletimo na hude tehnične

težave. Edini, čeravno nekam nenavaden način, kako naj pridemo do teh vsot, je takšenle: sešteti moramo valove za zgodovine delcev, ki se ne dogajajo v »resničnem« času, kakršnega vsi doživljamo, ampak v tako imenovanem imaginarnem času. Imaginarni čas — sliši se nekam (znanstveno)fantastično, v resnici pa je jasno definiran matematični pojem. Če vzamemo katerokoli običajno (oziroma »resnično«) število in ga pomnožimo s samim seboj, je rezultat vselej pozitivno število. (Recimo: 2 krat 2 je 4, enako pa je tudi -2 krat -2). Vendar obstajajo posebna števila (imenovana imaginarna), ki dajo negativna števila, če jih pomnožimo s samim seboj. (Eno teh števil, imenovano i, dá, kadar ga pomnožimo s samim seboj, -1, $2i$, pomnoženo s samim seboj, da -4, in tako naprej). Če se hočemo torej ogniti tehničnim težavam, ki nastanejo pri seštevanju Feynmanovih zgodovin, moramo rabiti imaginarni čas. To se pravi, za potrebe izračuna moramo meriti čas z imaginarnimi števili, ne pa s pravimi. To ima zelo zanimiv učinek na prostor-čas: razloček med prostorom in časom namreč povsem izgine. Za prostor-čas, v katerem imajo dogodki imaginarne vrednosti časovne koordinate, pravimo, da je evklidski, namreč po starogrškem matematiku Evklidu, ki je utemeljil geometrijo dvodimenzionalnih površin. To, čemur danes pravimo evklidski prostor-čas, je zelo podobno, le da ima namesto dveh dimenzij štiri. V evklidskem prostoru-času ni nobene razlike med smerjo čas in smermi v prostoru. Pač pa je v resničnem prostoru-času, v katerem dogodke označujemo z običajnimi, resničnimi vrednostmi časovne koordinate, to razliko zlahka prepoznati — časovna smer v vseh točkah poteka znotraj svetlobnega stožca, prostorske smeri pa zunaj njega. Kakorkoli že, kar se vsakdanje kvantne mehanike tiče, imamo lahko imaginarni čas in evklidski prostor-čas zgolj za matematično pomagalo (ali pa zvijačo), s katerim lahko izračunamo, kakšen je resnični prostor-čas.

Druga značilnost, ki bi morala biti po našem menju del katerekoli celostne teorije, je Einsteinova misel, da gravitacijsko polje predstavlja ukrivljen prostor-čas: delci jo skušajo po ukrivljenem prostoru ubirati po kolikor mogoče ravni poti, toda ker prostor-čas ni raven, se zdijo njihove poti krive, kakor pod vplivom gravitacijskega polja. Če apliciramo Feynmanovo vsoto zgodovin na Einsteinov pogled na gravitacijo, postane zgodovina delca anologon celotnemu ukrivljenemu prostoru-času, ki predstavlja zgodovino celotnega vesolja. Da bi se ognili tehničnim težavam pri seštevanju

zgodovin, moramo te ukrivljene prostore-čase videti kot evklidske. Se pravi, čas je imaginaren in ga ni mogoče razločiti od smeri v prostoru. Da bi izračunali, kolikšna je verjetnost, da najdemo kakšen resničen prostor-čas s kako določno lastnostjo, recimo, da je v vseh točkah in v vse smeri videti enak, moramo sešteti valove, ki so povezani z vsemi zgodovinami, ki imajo to lastnost.

V klasični teoriji splošne relativnosti je veliko različnih možnih ukrivljenih prostorov-časov, od katerih vsak ustreza drugačnemu začetnemu stanju vesolja. Če bi poznali začetno stanje vesolja, bi poznali vso njegovo zgodovino. Podobno velja tudi za kvantno teorijo gravitacije, ki dopušča veliko različnih možnih kvantnih stanj vesolja: če bi vedeli, kakšni so bili evklidski ukrivljeni prostori-časi v vsoti zgodovin v najzgodnejših časih, bi vedeli tudi, kakšno je kvantno stanje vesolja.

Po klasični teoriji gravitacije, ki temelji na resničnem prostoru-času, se vesolje lahko dogaja samo na dva načina: ali obstaja že od vekomaj ali pa je nastalo s singularnostjo v nekem določenem času v preteklosti. Kvantna teorija gravitacije pa odpira še tretjo možnost. Ker gre za evklidske prostore-čase, v katerih gre časovna smer vštric s prostorskimi, je možno, da je prostor-čas po obsegu končen, hkrati pa brez vsakršnih singularnosti, ki bi zarisavale mejo oziroma rob. Prostor-čas je potemtakem kakor zemljina površina, le da ima še dve dimenziji več. Zemljina površina je namreč po obsegu končna, hkrati pa brez meja oziroma robov: če odjadrate proti zahajajočemu soncu, ne boste padli čez rob ali trčili ob singularnost. (To vem, saj sem šel okrog sveta!)

Neglede na to, ali se evklidski prostor-čas razteza nazaj v neskončni imaginarni čas ali pa se začne s singularnostjo v imaginarnem času, bodo naše težave pri ugotavljanju začetnega stanja vesolja enake kot pri klasični teoriji: Bog nemara že ve, kako je nastalo vesolje, mi pa ne moremo navesti niti enega samega razloga za to, da je nastalo tako in ne kako drugače. Po drugi strani pa je kvantna teorija gravitacije odprla novo možnost, namreč s predpostavko, da prostor-čas nima meja in da potemtakem sploh ni nobene potrebe, da bi ugotovili, kaj se z njim na tej meji dogaja. Če je tako, ni nobenih singularnosti, v katerih fizikalni zakoni odpovedo, in nobenega roba, na katerem bi se morali obrniti na Boga ali na kake nove zakone, ki bi uredili mejne pogoje za prostor-čas. Lahko bi rekli: »Mejni pogoj vesolja je ta, da nima nobene meje.« Vesolje je vse, kar ga je, v samem sebi in nič, kar je zunaj, nanj ne

more vplivati. Ni ustvarjeno in tudi uničeno ne bo. Kratko malo JE.

Bilo je ravno na tistem posvetu v Vatikanu, ki sem ga prej omenil, ko sem prvič prišel na dan z domnevo, da morda čas in prostor sestavljata površino, ki je po obsegu končna, hkrati pa nima mej ali robov. Moj prispevek je bil bolj matematične narave, zato so njegove implikacije na vlogo Boga pri stvarjenju vesolja ostale v glavnem prikrite (tudi meni samemu). V času vatikanskega posveta še nisem vedel, kakšne sklepe bi izpeljal iz predpostavke o »brezmejnosti« vesolja. Naslednje poletje pa sem prebil na Kalifornijski univerzi v Santa Barbari. Tam sem s svojim prijateljem in kolegom Jimom Hartlom računal, katerim pogojem bi moralo zadostiti vesolje, da bi bil prostor-čas brez mej. Ko sem se vrnil v Cambridge, sem delo nadaljeval z dvema svojima študentoma-raziskovalcema, Julianom Luttrelom in Jonathanom Helliwellom.

Rad bi poudaril, da je ideja o končnem, pa vendar brezmejnem času in prostoru samo *domneva:* ne da se je izpeljati iz kakega drugega načela. Razlogi zanjo so bili nemara sprva, tako kot pri vsaki drugi znanstveni teoriji, estetski oziroma metafizični, svojo dejansko vrednost pa bo pokazala šele v primeru, če se bodo njena predvidevanja ujemala z opazovanji. No, to bo pri kvantni gravitaciji nekoliko težje izvesti, in sicer iz dveh razlogov. Prvič, kot bomo pojasnili v naslednjem poglavju, še ne vemo prav dobro, katera teorija bi lahko uspešno združila splošno teorijo relativnosti in kvantno mehaniko, čeravno kar precej vemo o tem, kakšno obliko naj bi imela. In drugič, katerikoli model, ki bi opisoval celotno vesolje v podrobnostih, bi bil matematično prezapleten, da bi lahko iz njega izpeljali natančna predvidevanja. Zatorej se moramo zatekati k poenostavljenim predpostavkam in približkom — pa celo tedaj se moramo pri izpeljavanju otepati s strašanskimi problemi.

Sleherna zgodovina iz vsote zgodovin opisuje ne le prostor-čas, temveč tudi vse, kar je v njem, vštevši razne zapletene organizme, kakršni so ljudje, ki lahko preučujejo zgodovino vesolja. V tem bi nemara našli še eno potrditev za antropično načelo, zakaj če so vse zgodovine možne, potem si lahko, glede na to, da živimo v eni izmed teh zgodovin, dejstvo, da je vesolje takšno, kakršno je, razlagamo tudi z antropičnim načelom. Malo manj pa je jasno, kakšen pomen bi se dalo pripisati drugim zgodovinam, v katerih ne živimo. Ta pogled kvantne teorije gravitacije bi se seveda zdel

precej bolj prepričljiv, če bi lahko na podlagi vsote zgodovin dokazali, da naše vesolje ni samo ena izmed možnih zgodovin, ampak ena izmed najbolj verjetnih. Da pa bi se nam to posrečilo, bi morali sešteti zgodovine za vse možne evklidske prostore-čase, ki nimajo meja.

Domneva o brezmejnosti nas uči, da je verjetnost, da bi vesolje sledilo večini možnih zgodovin, zanemarljiva, pač pa da obstaja neka prav določena družina zgodovin, ki so precej bolj možne, kot druge. Te zgodovine si je mogoče predstavljati kot zemljino površino, pri čemer razdalja od severnega tečaja predstavlja imaginarni čas, velikost kroga konstantne razdalje od severnega tečaja pa prostorski obseg vesolja. Vesolje se začne na severnem tečaju, se pravi v neki točki. Ko se pomikamo proti jugu, se krogi zemljepisne širine pri konstantni razdalji od severnega tečaja večajo, kar ustreza vesolju, ki se širi z imaginarnim časom. Vesolje pri ekvatorju doseže največjo velikost, potem pa se z nadaljnjim potekom imaginarnega časa krči proti točki na južnem tečaju. Toda četudi ima vesolje ob severnem in južnem tečaju ničelno velikost, ti točki nista singularnosti, kakor tudi severni in južni tečaj na zemlji nista singularna. Fizikalni zakoni v njiju prav tako lepo veljajo kot na severnem oziroma južnem tečaju zemlje.

Precej drugačna pa je videti zgodovina vesolja v resničnem času. Pred približno desetimi ali dvajsetimi milijardami leti je imelo vesolje najmanjšo velikost, in sicer enako obsegu zgodovine v imaginarnem času. V poznejših resničnih časih naj bi se razširilo tako, kot kaže Lindejev kaotični inflacijski model (kar pa še ne pomeni, da je vesolje nastalo v nekakšnem ravno pravšnjem stanju). Razširilo naj bi se na zelo velik obseg, potem pa se spet sesedlo v nekakšno singularnost v resničnem času. Zatorej smo v nekem smislu še vedno vsi obsojeni na pogubo, četudi se izogibamo črnim luknjam. Singularnosti bi se lahko rešili samo, če bi si znali vesolje pojasniti z vidika imaginarnega časa.

Če je vesolje res v takšnem kvantnem stanju, bi ne bilo v njegovi zgodovini imaginarnega časa nobenih singularnosti. Zato se nemara zdi, da je moje bolj nedavno delo povsem razveljavilo izsledke mojih prejšnjih preučevanj črnih lukenj. Ampak, kot sem že zgoraj namignil, so bili teoremi o singularnostih najbolj pomembni prav zato, ker so pokazali, da gravitacijsko polje postane tako močno, da kvantnih gravitacijskih učinkov ni več mogoče zanemariti. Iz tega pa se je porodila misel, da bi vesolje v imaginarnem

času utegnilo biti končno, vendar brez meja ali singularnosti. Toda če se vrnemo k resničnemu času, v kakršnem živimo, singularnosti, kot vse kaže, še vedno so. In tisti ubogi astronavt, ki pade v črno luknjo, še vedno žalostno konča; pred singularnostmi bi bil varen le, če bi živel v imaginarnem času.

To človeka navaja na misel, da je tako imenovani imaginarni čas v resnici resnični čas, tisto, čemur pravimo resnični čas, pa samo plod naše domišljije. V resničnem času vesolje nastane in se konča v singularnostih, ki postavljajo meje prostoru-času in pri katerih fizikalni zakoni odpovedo. V imaginarnem času pa ni ne singularnosti ne mej. Zato je nemara tako imenovani imaginarni čas v resnici bolj resničen, oni, ki mu pravimo resnični, pa zgolj pojem, ki smo si ga izmislili, da bi lažje opisali vesolje, kakršno se nam zdi. Toda glede na tisto, kar sem napisal v 1. poglavju, je vsaka znanstvena teorija samo matematični model, s katerim bi radi opisali svoja opažanja: obstaja samo v naših glavah. Zatorej se je nesmiselno spraševati: Kateri je pravi, »resnični« ali »imaginarni« čas? Gre le za to, kateri nam da uporabnejši opis.

Teorijo o vsoti zgodovin in podmeno o brezmejnosti lahko uporabimo tudi, če hočemo ugotoviti, za katere lastnosti vesolja obstaja verjetnost, da se bodo pojavile skupaj. Na primer, izračunamo lahko, kolikšna je verjetnost, da se vesolje širi skoraj z enako hitrostjo na vse strani hkrati, če je njegova gostota enaka današnji. V poenostavljenih modelih, ki so jih doslej preučili, se je ta verjetnost pokazala za precej veliko; se pravi, če podmena o brezmejnosti drži, je nadvse verjetno, da se vesolje danes širi na vse strani skoraj z enako hitrostjo. To se tudi ujema z opazovanji sevanja mikrovalovnega ozadja, ki kažejo, da ima le-to v vseh smereh skoraj natanko enako intenziteto. Če bi se vesolje v enih smereh širilo hitreje kot v drugih, bi se intenziteta sevanja v teh smereh zmanjšala zaradi dodatnega rdečega pomika.

Zdaj proučujejo še vse druge posledice, ki izhajajo iz teorije o brezmejnosti vesolja. Še posebej zanimiv problem je velikost neznatnih odstopanj od sicer enakomerne gostote zgodnjega vesolja, ki so najprej povzročila nastanek galaksij, potem zvezd in nazadnje nas samih. Načelo nedoločljivosti kaže na to, da zgodnje vesolje ni moglo biti povsem enakomerno, saj so gotovo obstajale določene nestalnosti oziroma fluktuacije v položajih in hitrostih delcev. Če se opremo na model brez mej, ugotovimo, da se je vesolje dejansko moralo začeti z najmanjšo možno neenakomernostjo, ki jo še do-

pušča načelo nedoločljivosti. Potem je šlo skozi obdobje naglega širjenja, tako kot v inflacijskih modelih. V tem obdobju je bilo začetnih nepravilnosti čedalje več, nazadnje pa že toliko, da si lahko z njimi pojasnimo nastanek struktur, ki jih videvamo okoli sebe. V raztezajočem se vesolju, kjer je gostota materije mestoma rahlo nihala, se je širjenje gostejših območij zaradi gravitacije upočasnilo in se nazadnje sprevrglo v krčenje. To je povzročilo nastanek galaksij, zvezd in naposled še raznih nepomembnih kreatur, kakršne smo mi. Potemtakem bi se dalo z modelom brezmejnega vesolja in načelom nedoločljivosti, ki ga poznamo iz mehanike, pojasniti vse te zapletene strukture, ki jih vidimo v vesolju.

Ideja, da prostor in čas sestavljata zaključeno površino brez mej, pa meče tudi precej drugačno luč na vlogo, ki naj bi jo imel Bog pri stvarjenju vesolja. Spričo uspeha, ki so ga imele znanstvene teorije pri razlaganju dogajanj, se je večina ljudi oprijela mnenja, da Bog pušča vesolje, da se razvija v skladu z določenimi zakoni, in se vanj ne meša in ne krši teh zakonov. Vendar nam ti zakoni ne povedo, kakšno je bilo vesolje ob nastanku — še vedno je zgolj Bogu prepuščeno, da navije mehanizem in se odloči, kako naj ga požene. Dokler bomo menili, da ima vesolje svoj začetek, bomo lahko sklepali, da ima tudi svojega stvarnika. Če pa je res sama v sebi zaključena celota in nima mej ali robov, potem nima ne začetka ne konca: potem kratko malo je. Kam bi potem s stvarnikom?

Prevedel Uroš Kalčič

POZNEJŠI DISKURZ IN PODMENA V IDEOLOGIJI

Oswald Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana 1988.

Že v svojih zgodnih seminarjih je Lacan artikuliral performativno dimenzijo govora: to, kar imenuje »founding word«, se sklada s tem, kar je bilo kasneje konceptualizirano kot »govorno dejanje« — beseda, ki skozi dejanje izjavljanja vzpostavlja novo intersubjektivno mrežo, ki redefinira mesto govorca in sprejemnika. Zdi se, kot da teorija govornih dejanj (Austin, Searle) s koncepcijo performativa — torej izjave, ki s tem, da je izrečena, že izvrši neko dejanje — ni naredila drugega kot elaborirala to zgodnjo lacanovsko intuicijo o kreativni, strukturirajoči vlogi govora. Seveda pa je med obema teorijama bistvena razlika: v teoriji govornih dejanj je govorno dejanje dojeto kot zaprta celota, kjer se intenca ujema s samim dejanjem: »delam stvari z besedami«, kolikor mislim, kar rečem, kolikor sem v položaju, da rečem, kar hočem reči itd., itd. — z drugimi besedami, uspešno govorno dejanje predpostavlja celo vrsto izpolnjenih pogojev: iskrenost moje intence, resničnost propozicionalne vsebine, upoštevanje pravil avtoritete, ki zagotavlja, da bo moja beseda dosegla svoj performativni namen (npr., da proglasim nekoga za moža in ženo, mora biti v moji pristojnosti, da to storim, ne smeta že biti poročena, itd.).

Natanko ta aspekt teorije govornih dejanj je najbrž preprečil nadaljno »komunikacijo« med lacanovsko teorijo in teorijo govornih dejanj: kako namreč lahko združimo teorijo govornih dejanj, z njenim pojmom enotnega, nerazcepljenega subjekta, govorca, ki je popolnoma odgovoren za to, kar reče, in za to, kar naredi s tem, ko nekaj izjavlja, s temeljnim lacanovskim pojmom razcepljenega subjekta, subjekta, ki že per definitionem ne more obvladati intersubjektivnih učinkov tega, kar reče, subjekta, ki mu je pomen lastnega govora retroaktivno določen v drugem, razsrediščenem mestu? Vendar pa je sodobni razvoj v francoski lingvistiki in semantiki proizvedel novo verzijo teorije govornih dejanj, ki nam konč-

no omogoča vzpostaviti vez med teorijo govornih dejanj in lacanovskim teoretskim aparatom: v svoji knjigi *Izrekanje in izrečeno*[1] se Oswald Ducrot zoperstavlja prav temeljni predpostavki klasične verzije teorije govornih dejanj, tezi, da je subjekt enoten, nase-osredišče avtor dejanja, odgovoren za njegove učinke, tezi, ki jo je najjasneje razvil John Searle.

Izhodišče Ducrotove kritike je izključitev psihološkega nivoja, se pravi irelevantnost iskrenosti za ilokucijski učinek. Če na primer rečem »Obljubim ti, da bom prišel«, ilokucijska moč te propozicije nikakor ni prizadeta, če si takrat, ko to govorim, hkrati mislim: »Toda najbrž ne bom prišel, kajti nič me dejansko ne obvezuje, da bi to storil.« — to je nasprotno od Searla, za katerega je iskrenost govorčeve intence konstitutivna za uspešno izvedeno govorno dejanje. Po Ducrotu pa je kontradiktorno oziroma je pragmatično paradoksno samo, če odkrito rečem: »Obljubim ti, da pridem, čeprav tega ne nameravam narediti«. Tovrstni primeri so privedli Ducrota k temu, da je razcepil navidezno enotno entiteto govorca kot empirične osebe na tri različne dejavnike: na govorečega subjekta kot empiričnega individua na eni strani ter govorca in izvajalca kot dva diskurzivna dejavnika na drugi strani. Individuum, ki govori, je empirično odgovoren za izjavo, toda irelevanten je za njeno semantično strukturo. Na nivoju semantične sturkture Ducrot vpelje razcep med govorcem (abstraktno entiteto, odgovorno za izjavljanje) in izjavljalcem (entiteto, katere stališče naj bi bilo izraženo v izjavi, središče perspektive izjave). Poudarek Ducrotove analize je prav na dejstvu, da lahko isti govorec v teku istega niza izjav privzame različne izjavljalne pozicije — to je bistvo njegove »polifonične« teorije pomena.

Najboljši primer te razlike med diskurzivnim govorcem in izjavljalcem je kajpak ironija: v ironični izjavi se govorec dela kot da oponaša ali imitira pozicijo, pogled nekega drugega izjavljalca, s katerim se nikakor ne identificira — npr., če po dolgočasni zabavi rečem gostitelju: »Hvala za ta čudovit večer«, je jasno, da oponašajoč prevzemam perspektivo navdušenega gosta.

Iz povedanega je jasno, da Ducrotovo razlikovanje med govorcem in izjavljalcem ustreza lacanovski distinkciji med subjektom izjavljanja *(sujet de l'énonciation)* in subjektom izjave *(sujet de l'énoncé)*: govorec, subjekt izjavljanja, je prazno mesto, izginjajoča točka

[1] Ducrot, O.: *Izrekanje in izrečeno*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1988.

brez kakršnekoli pozitivne identitete, ki lahko naknadno privzame serijo pozicij, se pravi, ki se naknadno identificira z določenimi liki, ki determinirajo perspektivo njegovega izjavljanja. Toda pri tem je bistveno, da Ducrot vpelje homologen razcep tudi na drugem, sprejemnem mestu: njegova teza je, da ilokucijski akt vselej referira na strogo določenega in definiranega poslušalca, na naslovnika kot diskurzivni lik, in ne na njegovo empirično utelešenje, na empirično osebo poslušalca. Naslovnik je določena diskurzivna pozicija, konstruirana z ilokucijskim aktom, in dana empirična oseba (poslušalec) postane naslovnik šele ko se prepozna kot tak, ko sprejme, privzame obvezo, ki mu jo vsiljuje ilokucijski akt. Na primer, ukaz: »Vrni mi denar!« vzpostavi določen intersubjektiven prostor, kjer je naslovnik postavljen v pozicijo dolžnika; od empiričnega poslušalca pa je odvisno, če se prepozna v tej poziciji (in uboga moj ukaz ali pa ga ne uboga, si izmisli kakšen izgovor, itd.) ali pa ga preprosto ignorira, torej se obnaša, kot da ni naslovnik mojih besed. Bistveno je, da obligacija obstoji le v diskurzivnem univerzumu: zadeva naslovnika, lik, ki ga je oblikoval sam diskurz, ne pa empiričnega poslušalca. Diskurz se ne naslavlja na danega individua, ampak sam oblikuje mesto naslovnika in od sprejemnika je odvisno, če se prepozna na tem mestu.

Iz tega lahko vidimo, kako Ducrotova spremenjena verzija teorije govornih dejanj implicira razcepljenega, razdeljenega subjekta, prazno mesto, ki si prizadeva doseči pozitivno identiteto s tem, da se identificira z različnimi izjavljalnimi liki. In v tem je njena uporabnost za analizo političnega diskurza: ta konceptualni aparat nam namreč omogoča odgovoriti na vprašanje, kako se subjekt prepozna kot naslovnik političnega diskurza in se tako identificira z določeno politično pozicijo. Na to bomo poizkušali odgovoriti z referenco na še dva pojma, ki ju je razvil Ducrot: na pojem poznejšega diskurza in podmene govornega dejanja. Poznejši diskurz konstruira mesto subjektove *identifikacije*, medtem ko podmena deluje kot mesto za *fantazmo*.

Po Ducrotu mora biti dana izjava vselej opisana glede na svoje idealno nadaljevanje, se pravi vselej konstruira neko idealno mesto svojega možnega nadaljevanja, ki ji za nazaj podeljuje pomen. Značilen primer »poznejšega diskurza« je vprašanje: naslovnika namreč obvezuje, da nanj odgovori na določen način, vnaprej začrtuje idealno, fiktivno mesto prihodnjih besed. »Poznejši diskurz« je tako simbolna fikcija, mreža, glede na katero sedanji di-

skurz samonanašajoče vzpostavlja vez med sabo in tem, kar sledi: če nekomu postavim vprašanje, s tem ne le določim vrsto govora, ki ga od naslovnika pričakujem, istočasno vzpostavim tudi določen diskurziven odnos med sabo in drugim, svoj lasten diskurz lociram v odnosu do drugega. V tem pomenu lahko rečemo, da pojem »poznejši diskurz« meri v isto smer kot »utemeljujoča beseda« v zgodnjih Lacanovih seminarjih, torej beseda, ki vzpostavlja novo simbolno realnost, novo intersubjektivno mrežo med govorcem in naslovnikom: »Ti si moja žena, moj gospodar, in tisoč drugih stvari. Takoj ko sprejmem ta »ti si«, naredi iz mene nekaj drugega kot sicer sem.«[2]

V političnem diskurzu je natančno »poznejši diskurz« tisti, ki določa mesto identifikacije: politični diskurz uspe takrat, ko se prepoznamo kot njegov naslovnik. Bistveno pri tem pa je razlikovanje med sedanjim in poznejšim diskurzom: »trik« uspešnega političnega diskurza ni to, da nam direktno ponuja podobe, s katerimi se identificiramo, torej, da se nam dobrika z idealizirano podobo, z idealnim jazom, da nas slika na način, kot bi radi nastopali sami sebi, ampak da oblikuje simbolni prostor, mesto iz katerega smo lahko sami sebi všeč. Z drugimi besedami, politični diskurz mora oblikovati »poznejši diskurz« na način, da pušča odprt prostor, ki ga zapolnijo podobe našega idealnega jaza.

To lahko ponazorimo z uspehom thatcherizma v Veliki Britaniji. Ko Stuart Hall analizira vzroke poraza laburistov na zadnjih volitvah, poudarja, da so se laburistični politiki neposredno obračali na tako imenovane realne interese in potrebe volilcev (nezaposlenost, zdravstvo, vzgojo, stanovanjsko politiko itd.), medtem ko je Thatcherjeva zelo dobro dojela, da niso bistvene dejanske potrebe in problemi sami po sebi, ampak način, kako so simbolizirani, način, kako je dojet njihov pomen. Njen prvi korak tako ni bil, da ponudi boljše rešitve obstoječim problemom, ampak da radikalno redefinira status teh problemov. Izjava Thatcherjeve na konferenci konzervativne stranke 1975 leta kaže njeno zavedanje tega dejstva: »Kolikor je ekonomski problem resen, sta političen in moralni prav tako resna in morda še bolj, kajti ekonomski problemi se nikoli ne začnejo z ekonomijo.« Za kar gre, ni ekonomija kot taka, ampak način, kako je simbolizirana skozi ideologijo: čista ekonomija ne obstoji. Tako sta npr. nezaposlenost in revščina vsekakor težka problema, toda za kar gre v političnem boju, je način, kako sta dojeta,

[2] Lacan, J.: *Les Psychoses*, Seuil, Paris, 1981, str. 315.

kako sta simbolno posredovana, strukturirana. Iz perspektive laburistov gre v tem primeru za odgovornost države, zato so ponudili izboljšanje državne blaginje, več državne kontrole, državno usmerjeno investiranje v nerazvitih predelih, itd. Thatcherizem pa je na drugi strani preobrnil perspektivo in predlagal kot svoj motto »ni nobene takšne stvari kot je to družba: so samo individui in njihove družine, polno odgovorni za svojo usodo«. Glede na to državno vmešavanje ne le ni zdravilo, ampak je glavni vzrok bolezni — spodkopava agresivni, aktivni, tekmovalni duh individuuov, njihovo prepričanje, da se morajo sami boriti za svoj uspeh in da niso odvisni od državne podpore. To je potemtakem thatcheristična simbolna reinterpretacija družbene realnosti, vzrokov ekonomske krize: kakšno imaginarno identifikacijo nam ponuja, ko jo sprejmemo, ko se simbolno identificiramo z njo?

Bistveno za ideološko učinkovitost thatcherizma je, da je peščici ljudi dejansko uspelo obogateti z individualnim podjetništvom — ti uspehi delujejo kot »majhen košček realnosti«, ki daje vsem ostalim upanje, da bo nekega dne morda tudi njim uspelo. »Thatcherjeva simbolna večina vključuje vse, ki se identificirajo s kulturo podjetništva kot načinom prihodnosti, ki vidijo sebe v svojih političnih imaginacijah kot tiste, ki bodo imeli srečo v naslednji rundi. Ti oblikujejo 'imaginarno skupnost' okoli thatcherističnega političnega projekta.«[3] Natanko ta »imeti srečo v naslednji rundi« je mesto imaginarne identifikacije, zgrajene s poznejšim diskurzom — mesto, kjer bi subjekt rad bil viden.

Ta idealna podoba, ki jo ponuja neokonzervativni diskurz pa seveda ni dovolj za uspeh identifikacije: učinek pomena ideološkega diskurza mora vselej biti podprt s kakšnim okvirom fantazme, s kakšno neizgovorljivo uprizoritvijo fantazme, ki organizira njegovo ekonomijo uživanja. Mesto te fantazme ni zgrajeno s poznejšim diskurzom; da ga umestimo, se moramo poslužiti druge distinkcije, ki jo je razvil Ducrot — razlike med predpostavko in podmeno. Predpostavka je sestavni del govornega dejanja; odgovornost zanjo sloni na govorcu — govorec je tisti, ki z izjavljanjem določene propozicije jamči njene predpostavke. Če npr. rečem: »Obljubim ti, da se bom maščeval za smrt tvojega očeta«, s tem predpostavim celo mrežo simbolnih, intersubjektivnih odnosov in moje mesto znotraj njih, kot dejstvo sprejmem, da je bila očetova smrt rezultat neke krivice, predpostavim, da sem jaz v položaju, da jo poravnam itd.

[3] Hall, S.: *The Hard Road to Renewal*, Verso, London, 1988, str. 262.

Podmena pa je na drugi strani mesto vpisa naslovnika v izjavo, naslovnik je tisti, ki prevzema odgovornost zanjo, je tisti, ki jo mora izpeljati iz tega, kar je bilo rečeno. Podmena se pojavi kot odgovor na vprašanje, ki si ga naslovljenec nujno postavlja: »Zakaj je (govorec) govoril tako, kot je govoril? Zakaj je to rekel?«, zadeva način, kako mora naslovnik razvozlati pomen tega, kar je bilo rečeno. Zaradi tega se podmena nujno veže na fantazmo: v Lacanovem grafu želje je fantazma označena kot odgovor na »Che voui?«, na vprašanje »Kaj je mislil s tem, kar je rekel?«

Za ponazoritev tega vzemimo primer iz sodobne jugoslovanske politične scene — pred meseci izrečeno izjavo Slobodana Miloševića: »Moja noga ne bo stopila na Kosovo, dokler ne bo svobodno.« Ta navidezno nevtralna izjava o nameri nekoga, da ne gre na Kosovo, dokler tam Srbi ne bodo osvobojeni albanske dominacije in represije nosi jasno politično sporočilo: kliče k osvoboditvi Kosova od Albancev. To podmeno bo hitro prepoznal vsak srbski naslovnik, čeprav ni neposredno vsebovana v izjavi, čeprav ni njena predpostavka in ni del njene ilokucijske moči.

Ta razcep lahko posplošimo kot nujno distanco med poljem pomena ideološkega diskurza in med nivojem fantazme, ki deluje kot njegova podmena. Vzemimo spet primer iz Miloševičevega avtoritarnega populizma. Že na nivoju ideološkega pomena je njegov dosežek, da mu je v istem diskurzu uspelo združiti elemente, ki so bili doslej dojeti kot nezdružljivi: vrnitev k stari stalinistični retoriki (močna partija kot garant interesov delavskega razreda), protofašistični elementi (nasilno nacionalistično populistično gibanje), ekonomski liberalizem, itd. Toda ključ k uspehu njegovega diskurza je previdno tehtanje med tem, kar reče, in tem, kar pusti neizgovorjeno. Na nivoju ideološkega pomena Milošević govori za močno, enotno Jugoslavijo, kjer bodo vsi narodi živeli v enakopravnosti in bratstvu, svoje gibanje predstavlja kot novo »antibirokratsko revolucijo«, kot široko demokratično populistično gibanje upora proti korumpirani državno-partijski birokraciji, kot poizkus rešitve Titove dediščine itd.; toda za tem je še en nivo, še eno sporočilo, ki je hitro prepoznano s strani njegovih privržencev kot odgovor na »Zakaj nam to govori?«: prepoznali bodo, da meri na podreditev Albancev in njihovo ponižanje v državljane drugega reda, da teži k poenotenju Jugoslavije pod srbsko dominacijo in k ukinitvi avtonomije drugih republik, da Srbe predstavlja kot edini narod, ki je zmožen zajamčiti državno suverenost, da obljublja maščevanje za izkoriščanje, ki naj bi ga nad Srbijo izvajali Hrvaška in Slove-

nija itd. Kot podmeno njegovega diskurza tako najdemo celo »brkljarijo« heterogenih elementov, od katerih vsak zadeva srbsko željo: oživitev starih srbskih mitov, glorifikcijo pravoslavne cerkve kot nasprotje intrigirajoče, anti-srbske katoliške cerkve, spolnih mitov o umazanih Albancih, ki se ves čas parijo in posiljujejo srbska dekleta — na kratko, celo področje fantazem, iz katerih se napaja rasističen užitek. Bistveno pa je, da je ta fantazmatska opora Miloševićevega populizma, četudi neomejena in zunaj dosega ideološkega pomena, brez težav prepoznana kot podmena njegovega diskurza.

Isto lahko rečemo za vse ostale uspešne neokonzervativne populistične ideologije, od Thatcherizma do Reaganizma: njihov uspeh temelji na distanci med ideološkim pomenom (vrnitvijo k starim moralnim vrednotam družine, »self-made-man«, itd.) in nivojem rasističnih, spolnih fantazem, ki — četudi neomejene — delujejo kot podmena in določajo način, kako naslovnik razbere pomen ideoloških izjav. Tako glorifikacija angleškosti, ki ji Thatcherjeva pripisuje pomen starih viktorijanskih moralnih vrednot, vračanja k družini, boja za »law and order« in odgovornosti za svoj uspeh, temelji na vrsti neizrečenih fantazem: poudarjanje ponosne angleške drže namreč med vrstami sporoča, da lahko angleškost in viktorianske moralne vrednote ohranimo samo tako, da se upremo prihodu tujcev, da imamo negativno stališče do homoseksualcev (zaradi strahu pred AIDSom) in se zavzemamo za konvencionalno spolnost ter tradicionalno družino. Šele s tem, ko neokonzervativizem skozi podmeno ponuja fantazmo, ki organizira najbolj intimne želje, ko torej omogoča, da se za glorifikacijo angleškosti med vrstami sporoča sovraštvo do tujcev, mu uspeva, da se volilci identificirajo z njegovim programom. Ista fantazma je bila na delu tudi v Reaganovem poudarjanju »ponosni smo na to, da smo Američani« — tudi za tem je na delu cel scenarij boja proti temu, kar ta ponos ogroža: črnci, komunizem, moralni razkroj v nekaterih delih družbe itd.

Toda daleč od tega, da bi jo morali obžalovati, je ta distanca med poljem ideološkega pomena in njegovim neizgovorjenim fantazmatskim ozadjem najbrž to, kar označuje razliko med neokonzervativnimi populističnimi ideologijami, ki so še vedno vezane na demokratičen prostor, in t.im. totalitarizmom: za »totalitarizem« — vsaj v njegovi radikalni verziji — lahko rečemo, da direktno in odkrito izreče to, na kar drugi samo merijo skozi podmeno (npr.

Hitler je direktno igral na rasističnih, spolnih, itd., fantazmah). Ena od običajnih samodoločitev politikov ekstremne desnice (npr. le Pena v Franciji) je natanko to, da odkrito rečejo, na kar drugi (njihovi kolegi iz zmerne desnice) samo med vrstami namigujejo.

Ena od stvari, ki se je demokratična politika lahko nauči od lacanovske teorije, je torej, da je *politika brez fantazme, brez načina uživanja, manipuliranega na mestu podmene, iluzija:* kolikor »družba ne obstoji«, kolikor je družbeno polje necelo, razcepljeno, prečeno z antagonizmi, ki se upirajo temu, da bi bili popolnoma vsrkani v ideološko simbolizacijo, kolikor je družbeno polje strukturirano okoli neke temeljne nemožnosti, bodo ti manjki, te praznine družbene strukture, vselej izpolnjeni s fantazmami. Edino kar lahko naredimo je, da obdržimo distanco med poljem ideološkega pomena in fantazmo.

Renata Salecl

VRNITEV ŽIVIH MRTVECEV

Stephen King: MAČJE POKOPALIŠČE, DZS: Ljubljana 1989

Zakaj je lacanovski matem za gon $ ◇ D? Prvi odgovor je kajpada jasen: goni so po definiciji »delni«, zmerom so vezani na nek poseben, ločen del telesne površine, na tako imenovane »erogene zone«. Te zone pa — v nasprotju s spontanim vtisom — niso biološko določene (primarni in sekundarni spolni organi ipd.), ampak sledijo označevalni razkosanosti telesa. Nekaterim delom telesne površine je lasten privilegij, da delujejo kot točke, h katerim konvergira uživanje, in sicer ne zaradi njihovega anatomskega položaja, ampak zaradi načina, kako je telo vpeto v simbolno mrežo; to simbolno razsežnost zaznamuje matem D, tj. simbolna zahteva /demande/. Dokaz temu je, denimo, pojav, ki nanj pogosto naletimo v histeričnih simptomih: del telesa, ki je običajno brez erogene vrednosti, naenkrat začne delovati kot erogena zona (vrat, nos ipd.) — premena v simbolni strukturi povzroči premestitev erogene zone; in kaj je konec koncev fetišizem drugega kot prav to, da deli

telesa, ki običajno niso erogeno zaposedeni, začnejo delovati kot erogene zone (lasje, noge . . .)?

Vendar je ta klasična, »standardna« pojasnitev nezadostna: kar ji uide, je tesno notranje razmerje med gnom in zahtevo. Ena od možnih definicij gona je namreč prav, da gre za zahtevo, ki ni ujeta v dialektiko želje, za zahtevo, ki se upira dialektizaciji. Zahteva praviloma zmerom implicira neko določeno dialektično posredovanje: nekaj zahtevamo, toda skozi to zahtevo v resnici merimo na nekaj drugega, včasih celo na zavrnitev zahteve v njenem dobesednem pomenu (to je sama definicija histerične zahteve: histerik v resnici hoče, da njegovo zahtevo zavrnemo) — ob vsaki zahtevi si moramo zato zastaviti vprašanje: »To zahtevaš od mene, toda kaj s tem v resnici hočeš?« Ob otroku, ki zahteva hrano, je, denimo, jasno, da mu bolj kot za samo hrano gre za izkazovanje ljubezni: s tem, ko ga nahrani, mu mati izkaže svojo ljubezen, hrana deluje kot »znak ljubezni«. — Gon pa nasprotno vztraja pri neki zahtevi, je instanca »mehaničnega« vztrajanja, ki se ne pusti ujeti v dialektične pasti: nekaj zahtevam in pri tem vztrajam do konca.

Interes tega razlikovanja za nas je, da neposredno zadeva problem »druge smrti«: prikazni, ki vzniknejo v območju »med dvema smrtima«, se praviloma naslavljajo na nas, navadne smrtnike, z neko brezpogojno zahtevo, in to je razlog, zakaj utelešajo čisti gon brez želje. Začnimo kar z Antigono, ki — po Lacanu — izžareva takšno sublimno lepoto od trenutka, ko se znajde v območju med dvema smrtima, »zaživa mrtva«: kar označuje njeno držo, je natanko vztrajanje na neki brezpogojni zahtevi, glede katere ni pripravljena popustiti — na obrednem pokopu svojega brata. Podobno je z duhom Hamletovega očeta, ki se vrne iz onstranosti z zahtevo, naslovljeno na Hamleta, naj bo njegova sramotna smrt maščevana. To vez med gonom kot brezpogojno zahtevo in območjem med dvema smrtima je najti v samem osrčju sodobne množične kulture. V filmu TERMINATOR igra Arnold Schwarzenegger cyborga, ki se iz prihodnosti vrne v današnji Los Angeles s poslanstvom ubiti mater prihodnjega vodje upornikov: groza tega lika je natanko v dejstvu, da deluje kot programirani avtomat, ki — celo tedaj, ko je vse, kar ostane od njega, kovinsko ogrodje brez nog — vztraja v svoji zahtevi in zasleduje svojo žrtev brez trohice kompromisa ali oklevanja — utelešeni gon v svoji mehanični čistosti, brez najmanjšega ostanka želje. (Glede na to razmerje med gonom in željo bi nemara lahko tvegali droben popravek Lacanove maksime psihoanalitične etike

»ne popusti glede svoje želje«: mar ni že sama želja kot taka neko popuščanje, nekakšna kompromisna tvorba, metonimična premestitev, umik, obramba pred neizprosnostjo gona? »Želeti« pomeni popustiti glede gona — kolikor sledimo Antigoni in »ne popustimo glede svoje želje«, ali s tem že ne izstopimo iz območja želje, ali se ne premaknemo iz modusa želje v modus čistega gona?)

V dveh drugih zanimivih filmih naletimo na dve verziji istega motiva, komično in patetično-tragično. V prvi zgodbi Romerovega omnibusa CREEPSHOW (po scenariju Stephena Kinga) je družina zbrana pri večerji, da bi proslavila obletnico očetove smrti: pred leti je sestra ubila očeta na proslavi njegovega rojstnega dne z udarcem po glavi, potem ko je sitni oče brez konca moril vse navzoče z zahtevo »Daddy wants his cake! Očka hoče svoj kolač!«. Nenadoma se iz družinskega pokopališča za hišo zasliši čuden ropot, mrtvi oče zleze iz groba, ubije svojo morilsko sestro, odseka glavo svoji ženi, jo položi na pladenj, obloži s smetano, opremi s svečkami in zadovoljno zamrmra: »Daddy got his cake! Očka je dobil svoj kolač!« — zahteva, ki je vztrajala onstran groba, dokler ji ni bilo zadoščeno. — Kultni film ROBOCOP, futuristična zgodba o smrtno ranjenem policaju, ki ga umetno oživijo in vse dele njegovega telesa nadomestijo s protezami, pa vpelje bolj tragično noto: junak, ki se nahaja dobesedno »med dvema smrtima« — klinično mrtev, hkrati pa opremljen z novim, mehaničnim telesom — se začenja spominjati odlomkov iz svojega prejšnjega, »človeškega« življenja, ujame se v proces »re-subjektivacije«, postopoma se pretvori iz utelešenega gona nazaj v bitje želje. (Na isti motiv naletimo v BLADERUNNERJU Ridleya Scotta, kjer junakovo dekle-android (Sean Young) »postane subjekt« tako da »izumi« svojo osebno zgodovino, si iz vgrajenih drobcev zgradi »tradicijo«, pripoved o sebi; lacanovska teza, da je ženska simoptom moškega, prejme tu nepričakovano dobesedno vrednost: dekle je dejansko junakov *sinthome*, »sintetično dopolnilo«, tj. spolna razlika se tu ujame z razliko človek/android).

Ta utelešenja čistega gona praviloma *nosijo masko* — zakaj? Nemara bi lahko prišli do odgovora izhajajoč od ene izmed Lacanovih enigmatičnih definicij realnega: v »Televiziji« Lacan mimogrede govori o »grimasi realnega«. Realno tako ni nedostopno jedro, skrito pod plastmi simbolizacije, ampak je *na površini* — je zgolj nekakšno pretirano popačenje realnosti, tako kot fiksirana grimasa nasmeha na Jokerjevem obrazu v BATMANU. Joker je tako rekoč

suženj svoje lastne maske, obsojen je na to, da mora ubogati njeno slepo prisilo — gon smrti leži v tej popačenosti površine, ne v tem, kar se skriva pod njo. Resnična groza je bebavo smejoča se maska, ne spačen, trpeči obraz, ki ga skriva. Vsakdanja izkušnja z otrokom nam to potrdi: če si masko nadenemo v njegovi navzočnosti, je otrok zgrožen, čeprav ve, da je pod masko naš domač obraz — kot da bi se neko neimenljivo zlo držalo same maske. Status maske ni tako niti imaginaren niti simbolen (denimo, označevalec simbolne vloge, ki naj bi jo igrali), ampak strogo *realen* — če kajpada Realno dojamemo kot »grimaso« realnosti.

To bogastvo zgledov iz množične kulture nas ne sme presenetiti: če je kak pojav, ki v polni meri zasluži naziv »temeljna fantazma sodobne množične kulture«, je to natanko motiv »živih mrtvecev«, vrnitve živih mrtvecev: motiv osebe, ki noče ostati mrtva, ampak se zmerom znova vrača iz onstrana in ogroža žive. Nedosegljivi arhetip niza takšnih prikazni — od psihotičnega morilca v HALLOWEENU do Jasona, dečka s hokejsko masko, v PETKU, TRINAJSTEM — je še vedno NOČ ŽIVIH MRTVECEV Oscarja Romera, kjer »nemrtvi« niso upodobljeni kot utelešeno čisto Zlo, preprosta sla po ubijanju ali maščevanju, ampak kot trpeča bitja, ki svoje žrtve preganjajo z okorno vztrajnostjo, obarvano z neskončno melanholijo (kot v Herzogovem NOSFERATUJU, kjer vampir ni čisti stroj Zla s ciničnim nasmehom na ustih, ampak melanholični trpin, ki stremi k odrešitvi).

Zastavimo si torej naivno, elementarno vprašanje: zakaj se mrtvi vračajo? Odgovor, ki ga ponuja Lacan, je isti kot tisti, ki ga najdemo v množični kulturi: *ker niso bili pokopani kot se spodobi*, tj. ker je bilo z njihovim pogrebom nekaj narobe. Vrnitev mrtvih je znamenje motnje v simbolnem ritualu, v procesu simbolizacije, mrtvi se vrnejo, da bi izterjali nek neplačan simbolni dolg. V tem je osnovni nauk, ki ga Lacan potegne iz ANTIGONE in HAMLETA: v obeh igrah zaplet zadeva nedokončan, skrajšan ali neizvršen pogreb (prepoved pokopa Polinejka; »neporavnani računi« Hamletovega očeta). V tem smislu je mesto, ki ga zasedajo »živi mrtveci« — kot nam pove že paradoks tega naziva — mesto »med dvema smrtima«, med biološko smrtjo in simbolno smrtjo, poravnavo simbolnih računov: vrnitev živih mrtvecev uteleša simbolni dolg, terjatev, ki vztraja onstran fizičnega preminutja.

Da simbolizacija kot taka pomeni simbolni umor, to je že splošno mesto filozofije od Hegla naprej: ko o stvari govorimo, je njena real-

nost suspendirana, postavljena v oklepaj — četudi je stvar »še tukaj«, z njo nekako »ravnamo, kot da bi bila že mrtva«. Natanko zato je pogrebni obred zgledni primer simbolizacije, simbolizacija v čistem stanju: skozenj je preminuli vpisan v tekst simbolne tradicije, zagotovljeno mu je, da bo navzlic svojemu preminutju »še naprej živel« v spominu občestva. »Vrnitev živih mrtvecev« pa je po drugi strani natanko nasprotje spodobnega pogrebnega obreda: medtem ko ta obred *per definitionem* prinaša nekakšno spravo, sprijaznjenje z zgubo, pa se mrtvi vračajo tedaj, ko ne morejo najti ustreznega mesta v tekstu Tradicije živih. Dva velika travmatična dogodka zgodovine XX. stoletja, »holokavst« in »gulag«, sta zgled, kako se nam danes mrtvi vračajo: sence njihovih žrtev nas bodo preganjale kot »živi mrtveci«, dokler jih ne bomo »spodobno pokopali« tako da bomo te travme integrirali v naš zgodovinski spomin. Isto velja za zločin *par excellence*, za »prvobitni zločin«, s katerim se (po Freudu) začenja sama zgodovina, za umor »prvobitnega očeta«, ki ga je Freud (re)konstruiral v TOTEMU IN TABUJU: očetomor je integriran v simbolni univerzum, kolikor mrtev oče zavlada kot simbolna instanca Imena-Očeta; ta preobrazba, ta integracija pa se nikoli ne izide brez nekega preostanka, zmerom je neki presežek, ki ji uide in se vrača v obliki obscenega in maščevalnega lika Očeta-Užitka (Père-Jouissance), lika, katerega dve plati sta kruto maščevanje in nori smeh, kot denimo, pri slavnem Freddieju v nizu grozljivk A NIGHTMARE ON ELM STREET. Obsceni, nadjazovski lik »norega očeta« je lik groze, ki je na robu smešnega, lik, v katerem se ubijalski užitek staplja z »norim«, prisiljenim smehom. Ob tem klasičnem liku sodobnih grozljivk nam mora postati jasno, na kaj meri Lacan, ko v »Kantu s Sadom« opozarja na komično plat nadjaza.

Mit o Ojdipu in mit o prvotnem očetu iz TOTEMA IN TABUJA sta običajno dojeta kot dve verziji istega mita, tj. mit o prvotnem očetu je vzet kot filogenetska projekcija v mitično, pred-zgodovinsko preteklost Ojdipa kot elementarne strukture subjektove ontogeneze. Vendar nam — kot je opozorila Catherine Millot v NOBODADDY — natančnejši pogled kmalu pokaže, da sta si ta dva mita globoko asimetrična, celo nasprotna. Ojdipov mit temelji na premisi, da je oče kot instanca prepovedi tisti, ki nam preprečuje dostop do uživanja (tj. incest, spolno razmerje z materjo), z implicitno podmeno, da bi očetomor odstranil to oviro in nam omogočil užitek skozi prisvojitev privilegiranega objekta (matere). Sporočilo mita o prvot-

nem očetu pa je skoraj natanko nasprotno: rezultat očetomora ni, da je potem, ko je ta ovira odstranjena, uživanje končno na dosegu naših rok, ampak nasprotno, da je mrtev oče še močnejši kot je bil živ — po očetomoru oče zavlada kot Ime-Očeta, kot instanca simbolnega Zakona, ki nepreklicno preprečuje dostop k prepovedanemu sadežu užitka. Od kod nujnost te podvojitve mita? V mitu o Ojdipu prepoved uživanja še zmerom deluje kot konec koncev zunanja ovira, s čimer je odprta možnost, da bi lahko brez te ovire polno uživali; užitek pa je že v sebi nemogoč — splošno mesto lacanovske teorije je, da je dostop k užitku preprečen govorečemu bitju kot takemu, in lik očeta nas zgolj reši te zagate, tako da imanentni *nemožnosti* užitka podeli obliko simbolne *prepovedi*. Mit o prvotnem očetu v TOTEMU IN TABUJU kot komplementaren — oziroma, natančneje, suplementaren, dopolnilen — Ojdipovemu mitu utelesi to nemožno uživanje v obscenem liku Očeta-Uživanja, t.j. v samem tistem liku, ki vzame nase vlogo nosilca prepovedi, na samem mestu, od koder se izreka prepoved v Ojdipovem mitu. Iluzija mita o prvotnem očetu je, da je bil nekoč vsaj en subjekt (prvotni oče, posestnik vseh žensk), ki je lahko v polni meri užival; kot tak ni lik Očeta-Uživanja nič drugega kot nevrotična fantazma, ki zamegli dejstvo, da je oče mrtev že od samega začetka, tj. da sploh nikoli ni bil živ, da je živel zgolj kolikor ni vedel, da je že mrtev. Nauk, ki ga moramo potegniti iz tega, je, da »znebiti se pritiska nadjaza« v psihoanalizi nikakor ne pomeni, da njegov domnevno »iracionalni«, »kontraproduktivni«, »rigidni« pritisk nadomestimo z racionalno sprejetimi odpovedmi, zakoni in pravili — pritiska nadjaza se rešimo le tako, da izkusimo, kako je bil zgubljeni del uživanja zgubljen od samega začetka, zaradi svoje imanentne nemožnosti, ne pa da je tisto, kar nam je odvzeto, koncentrirano »nekje drugje«, v samem mestu, od koder se izreka prepoved uživanja. Nadjaz namreč, kot smo že nakazali, svojo obsceno razsežnost jemlje natanko iz tega, da se zdi, kot da sama instanca prepovedi koncentrira v sebi užitek, ki nam ga odvzema. Od tod paradoks, na katerega je opozoril že Freud, da je pritisk nadjaza toliko močnejši, bolj ko se subjekt nadjazu podreja, tj. bolj ko je ubogljiv: subjekt se čuti toliko bolj kriv, bolj ko je dejansko nedolžen, bolj ko se užitku odpoveduje, saj se ta užitek koncentrira v samem nadjazu in ga krepi. Od tod lahko tudi uvidimo, kako je Lacanova maksima »ne popustiti glede svoje želje«, tj., v svoji natančnejši formulaciji, »edino, česar je subjekt lahko zares kriv, je to, da je popustil

glede svoje želje«, strogo freudovska, saj pomeni zgolj drugo plat paradoksa nadjaza, kot ga je formuliral Freud: če naše pokoravanje nadjazu krepi občutek krivde, tedaj nas lahko krivde razbremeni zgolj to, da ne popustimo glede svoje želje ...

Hkrati lahko zdaj natančno umestimo šibko točko deleuzovske polemike zoper Lacanovo »ojdipovstvo«: Deleuze in Guattari ne upoštevata tega, da je največji anti-Ojdip *sam Ojdip*, njegova obscena hrbtna stran; ojdipovski oče — oče, ki vlada v svojem Imenu, kot svoje Ime, kot dejavnik, instanca simbolnega Zakona — je nujno v sebi podvojen, svojo avtoriteto lahko izvaja le tako, da se opira na nadjazovski lik Očeta-Uživanja. Natanko ta odvisnost ojdipovskega očeta — instance simbolnega zakona, ki garantira red in spravo — od perverznega lika Očeta-Uživanja nam pojasni, zakaj Lacan perverzijo rad zapiše kot »père-version«, tj. »očetova verzija«: daleč od tega, da bi delovala zgolj kot simbolna instanca, ki omejuje predojdipsko »polimorfno perverznost« in jo podreja genitalnemu Zakonu, je najbolj radikalna perverzija »verzija (samega) očeta«.

Iz tega vidika je za nas posebej zanimivo MAČJE POKOPALIŠČE Stephena Kinga, nemara definitivni roman na temo »vrnitve živih mrtvecev«: uprizori namreč nekakšno inverzijo motiva mrtvega očeta, ki se vrača kot obsceni duh. Gre za zgodbo o Louisu Creedu, mlademu zdravniku, ki se skupaj s svojo ženo Rachel, dvema malima otrokoma, šestletno Ellie in dveletnim Gageom, ter mačko Church preseli v malo mesto v Mainu, kjer bo upravljal univerzitetno ambulanto. Družina najame veliko, udobno hišo ob glavni cesti, po kateri nenehno drvijo ogromni tovornjaki. Kmalu po njihovem prihodu jih Jud Crandall, njihov starejši sosed, odpelje obiskat »Mačje pokopališče« v gozdu za hišo, pokopališče za pse in mačke, ki so jih povozili tovornjaki na cesti. Prvega dne službe ranjeni študent umre v Louisovih rokah; ko je že mrtev, se nenadoma zbudi, dvigne glavo in mu reče z nenaravno jasnim glasom: »Ne pojdi onstran, pa če bi čutil še tako potrebo, da to storiš. Pregrada ni bila postavljena zato, da bi bila prelomljena.« Mesto, na katero je merilo to opozorilo, je kajpak natanko mesto »med dvema smrtima«, prepovedano območje Reči; pregrada, preko katere se ne sme seči, je natanko pregrada, onstran katere povleče Antigono, prepovedano območje, kjer »bitje vztraja v trpljenju« (Lacan) tako kot živi mrtveci v Romerovem filmu, pregrada, ki je v izvirniku ANTIGONE označena s terminom *ate*, poguba, opustošenje:

»Onstran *ate* se lahko zadržimo le za kratek čas, in to je kraj, kamor vleče Antigono.« — Zlovešče študentovo opozorilo kmalu prejme pomen: samega Louisa nezadržno potegne v ta prostor onstran pregrade. Nekaj dni kasneje namreč mačko Churcha povozi mimoidoči kamion; ker se zaveda bolečine, ki bi jo ta zguba povzročila mali Ellie, Jud vpelje Louisa v skrivnost onstran Mačjega pokopališča — tam se nahaja starodavno indijansko pokopališče, kjer prebiva zloben duh Wendigo. Ko Louis pokoplje mačko na tem pokopališču, se Church naslednjega dne vrne — umazan, smrdljiv, toda živ, živi mrtvec, isti kot zmerom, vendar povsem drugačen, kot da bi se v njem nahajal zli duh. Ko kmalu zatem drveči kamion povozi še Gagea, Louis ponovi isto dejanje; Gage se vrne kot otrok-pošast in ubije najprej starega Juda, nato pa še lastno mater, dokler ga končno z injekcijo ne pokonča sam Louis. Vendar pa se istega večera Louis vrne na pokopališče s truplom svoje žene, prepričan, da se bo tokrat vse dobro izšlo: ob koncu romana sedi sam v kuhinji, igra pasjanso in čaka na njeno vrnitev . . .

MAČJE POKOPALIŠČE je potemtakem nekakšna pervertirana ANTIGONA: Creed zastopa do kraja izpeljano logiko moderne, faustovskega junaka. Antigona se žrtvuje, da bi njen brat bil spodobno pokopan, tj. da bi njegovo smrt spremljal ustrezni pogrebni obred, ki bi mu omogočil, da uživa posmrtni mir, medtem ko Creed tako rekoč namerno sabotira normalni pokop: poseže s pervertiranim obredom, ki — namesto da bi mrtvega prepustil večnemu počitku — izzove njegovo vrnitev kot živega mrtveca. Njegova ljubezen do sina je tako brezmejna in hkrati tako popačena, da Louis obupa ob zgubi ni zmožen sprevrniti v pomirjajoče žalovanje, da se ni zmožen sprijazniti z zgubo, ampak raje poseže v prepovedano območje *ate*, v območje pogube — s to kretnjo, tipično za junaka novoveške moderne, je voljan tvegati večno prekletstvo, pripravljen je sprejeti celo tveganje, da se mu bo sin vrnil kot morilska spaka, le da ga ne bo zgubil. Zdi se, kot da s tem likom Creeda, z njegovim pošastnim dejanjem, slavne vrstice iz ANTIGONE o tem, kako je na svetu mnogo strahotnih stvari, vendar pa ni nobena bolj strahotna od človeka, za nazaj prejmejo dokončni pomen. Lacan ni ob ANTIGONI zaman pripomnil, da nam je Sofokles dal nekakšno kritiko humanizma *avant la lettre*, se pravi, da je vnaprej, še pred njegovim nastopom, zarisal njegovo (samo)uničevalsko razsežnost.

Slavoj Žižek

WITTGENSTEIN:
RAZCEP SUBJEKTA IN LUKNJA V REALNOSTI

Norman Malcolm: WITTGENSTEIN: NOTHING IS HIDDEN, Blackwell: Oxford 1988

V čem je zanimivost poznega Wittgensteina za lacanovsko teorijo? Vprašanje velja jasno zastaviti zato, ker odgovor ne leži tam, kjer se ga običajno išče (in kjer ga iščejo druge navezave psihoanalitične teorije na Wittgensteina, denimo Lorenzerjeva: v pojmih jezikovne igre, življenjske forme itd.), ampak natanko na mestih, kjer se pri Wittgensteinu prikažejo *razpoke* v teoretski zgradbi subjekta, vpetega v življenjsko formo. Nedavna knjiga Normana Malcolma, Wittgensteinovega osebnega prijatelja in učenca, WITTGENSTEIN: NIČESAR NI SKRITEGA nam je pri tem lahko koristno vodilo.

Začnimo z razcepljenostjo subjekta. Na sled temu, kaj pomeni razcepljenost subjekta kot subjekta označevalca, je prišel Wittgenstein z nekaterimi svojimi tenkočutnimi zapažanji glede tega, kako deluje zaimek »jaz«. Wittgenstein odločno zavrne običajno stališče, po katerem je »jaz« kazalni zaimek, s katerim izjava samoreferenčno kaže neko osebo, namreč tisto, ki jo izjavlja: »V ‚I have pain' ‚I' ni kazalni zaimek.« (BLUE BOOK 68) Kaj hoče Wittgenstein s tem reči, nam ponazori naslednji odlomek:

»‚Ko rečem ‚I am in pain', ne pokažem na osebo, ki jo boli, saj v nekem smislu sploh ne vem, *kdo* je tisti, ki ga boli.' In to lahko upravičimo. Poanta je namreč: nisem rekel, da to-in-to osebo boli, ampak da ‚mene...' ... Kaj pomeni vedeti, *koga* boli? To pomeni, denimo, vedeti, koga v tej sobi boli: na primer tistega, ki tam sedi, ali tistega, ki stoji v kotu... Na kaj merim? Na to, da je mnogo različnih kriterijev za ‚identičnost' neke osebe.« (PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS 404)

Gre potemtakem za to, da — v nasprotju z utečeno filozofsko in zdravorazumsko tradicijo — ‚jaz' še ne zagotavlja subjektove identitete: ‚jaz' je zgolj prazna, izginevajoča točka subjekta izjavljanja, ki ji identiteto podeli šele identifikacija z nekim mestom v (socialni) realnosti oziroma v simbolni mreži, ki strukturira to realnost; šele skozi to identifikacijo subjekt postane ‚nekdo',

tj. lahko odgovorimo na vprašanje ‚*kdo* je tisti, ki ga boli?'. Prav zaradi razmika, za katerega tu gre, izjava ‚Jaz, Ludwig Wittgenstein, trdim to-in-to . . .' ni votel pleonazem, ampak ima patetično težo, ki jo poslušalec dobro začuti: ko namesto ‚/Jaz/ trdim to-in-to . . .' rečem ‚Jaz, Ludwig Wittgenstein, trdim to-in-to . . .', s tem vzamem nase določen mandat, se kot subjekt identificiram z nekim mestom v simbolni strukturi; v svojem seminarju o HAMLETU je Lacan opozoril, da subjekt prav v trenutku, ko je zmožen reči »to sem jaz, ta-in-ta«, pridobi zmožnost »preiti k dejanju«, zmožnost delovanja, utemeljeno na gotovosti identifikacije, na tem, da vzamemo v polni meri nase svoj simbolni mandat. Tako sam Hamlet, poosebljenje obsesivnega odlaganja, tj. nezmožnosti »preiti k dejanju«, v zadnjem dejanju končno postane »dejanja-zmožen«, kar je naznačeno prav s tem, da retorično odgovori na wittgensteinovsko vprašanje ‚*kdo sem jaz?*': »What is he whose grief / Bears such an emphasis? . . ./ . . . this is I, Hamlet the Dane.« (HAMLET, V/276—280) Poudarek Wittgensteina je natanko na tem, da se moramo zavedati izvirnega dejstva RAZCEPA med »jaz« in »Hamlet Danski«, med izginevajočo točko subjekta izjavljanja in njegovo identifikacijsko oporo v simbolnem mandatu — razcep je tisti, ki je »izviren«, in trenutek »prehoda k dejanju« je zgolj iluzoričen trenutek enotnosti, odločitve, ko se zazdi, da se subjektova bit brez preostanka utopi v njegovem simbolnem mandatu:

»Beseda ‚I' ne pomeni istega kot ‚L. W.', četudi sem jaz L. W., niti ne pomeni istega kot izraz ‚the person who is now speaking'. Toda to ne pomeni: da ‚L. W.' in ‚I' pomenita različne stvari. Vse, kar to pomeni, je, da so te besede različni instrumenti v naši govorici.« (BLUE BOOK 67)

*

In drugi pol, korelat razcepljenosti subjekta, razcep v sami ‚realnosti' med (simbolno posredovano-konstituirano) realnostjo in luknjo Realnega? Tudi tej je Wittgenstein prišel na sled, izhajajoč iz problematike *gotovosti*.

Pogosto se še danes spregleda, da ostaja Wittgenstein prav tam, kjer na prvi pogled najbolj radikalno pretrga z novoveško tradicijo *cogita*, zavezan descartovskemu postopku dvoma in gotovosti: pozablja se namreč, da je njegov obrat k »življenjskim formam« odgovor na dvom, ki je v nekem smislu še bolj radikalen od Des-

cartesovega. Wittgenstein namreč postavi pod vprašaj samo mišljenje, samo njegovo koherentnost in konsistentnost: kako sploh vem, da mislim? kako sploh vem, da besede, ki jih uporabljam, pomenijo, kar (mislim, da) pomenijo? Z obratom k »življenjski formi« skuša Wittgenstein najti oporno točko, ki jo zmerom-že predpostavljamo v samih naših jezikovnih igrah, vključno s filozofskimi igrami, vključno z descartovskim dvomom. Tu je treba zadevo natančno formulirati, da ne bi zgrešili osnovne Wittgensteinove poante: »življenjska forma« pri njem ni — tako kot Descartesov *cogito* — tisti preostanek, ki ga ne more zamajati noben dvom, noben, še tako radikalen, skepticizem, ampak hkrati nekaj več in nekaj manj: je tisto, kar naredi sleherni radikalni skepticizem, sleherni kartezijanski dvom, *nesmiseln*, kar mu preprosto spodnese tla pod nogami. »Življenjska forma« ni instanca, ki uspešno prestane test »absolutnega dvoma«, ni rešitev vprašanja, odgovor nanj, ampak instanca, ki nam naloži, da se odpovemo samemu vprašanju kot napačnemu.

Na prvi pogled je Wittgensteinova rešitev v tem, da se skliče na neko osnovno verjetje, priznanje, zaupanje — že s tem, ko govorimo, zaupamo v konsistentnost jezikovne ureditve, v smiselnost govorice itd.: »Naše učenje temelji na verovanju.« (ON CERTAINTY 170) »Vednost konec koncev temelji na sprejetju-priznanju /Anerkennung/.« (OC 378) »Jezikovna igra je možna le, če v nekaj zaupamo.« (OC 509) Vendar moramo pri tem paziti, da za subjekt tega zaupanja itd. ne vzamemo kartezijanskega subjekta-monade; Wittgensteinova poanta je v tem, da so naša vednost, mišljenje, govorjenje, smiselni le kot momenti »življenjske forme«, strukturirane življenjske prakse, kjer so individui v okviru neke skupnosti v »praktičnem« razmerju drug do drugega in do sveta, ki jih obdaja. »Govoriti« POMENI nanašati se na predmete v svetu, naslavljati se na soljudi, zato so vprašanja »kako smo lahko sigurni, da pomenu naših besed ustrezajo dejanski predmeti v svetu« ipd. nesmiselna: tovrstna vprašanja predpostavijo nek prepad, brezno, ki bi — če bi res obstajal — naredil nemogočo samo govorico. Na tej podlagi Wittgenstein v svojih zadnjih fragmentih, zbranih — ne naključno — pod kartezijanskim naslovom ON CERTAINTY, vpelje razlikovanje med »subjektivno« in »objektivno« gotovostjo. »Subjektivna gotovost« je gotovost, podvržena dvomu, zadeva stvari, o katerih smo se tako ali drugače prepričali, jih preverili, in zato lahko zanje rečemo, da jih vemo.

»Objektivna gotovost« pa zadeva postavke, verovanja, ki jih ne preverjamo, potrjujemo itd., ker je o njih nesmiselno dvomiti: če o njih podvomimo, se zruši sam okvir naše »življenjske forme«, zadene nas tisto, čemur v psihoanalizi pravimo »zguba realnosti«. Zato je napak reči, da za objektivne gotovosti »zagotovo vemo, da so resnične«: o njih je sploh nesmiselno dvomiti ali jih preverjati, ker tvorijo sam okvir, podlago, slehernega našega postopka dvoma, preverjanja itd. Denimo, da dvomim o tem, da je v sosednji sobi miza, zato stopim v sosednjo sobo in pogledam, ali je tam miza; če mi zdaj kdo reče: »Toda kako veš, da si prav TI stopil v sosednjo sobo? Kako veš, da so TVOJE oči videle mizo? Kako veš, da je tisto, kar si videl, bilo prav MIZA?«, bi bilo neustrezno odvrniti, da »z gotovostjo vem, da sem jaz sam s svojimi očmi videl, da je tam miza« ipd. — s tem že vpeljem neko refleksijsko distanco, ki je v stvari sami ni. Gre za to, da takšno vprašanje (in zato tudi odgovor nanj) v okviru mojega »življenjskega sveta« sploh nima smisla, NI MOŽNO.

To, čemur Wittgenstein pravi polje »objektivne gotovosti«, potemtakem vsaj po neki plati natanko ustreza Lacanovemu »velikemu Drugemu«: simbolno strukturiranemu polju življenjske prakse, ki je »zmerom že tu«, ki vanj »zmerom že« zaupamo, mu verjamemo, ga vnaprej sprejemamo. Tisti, ki mu ne zaupa, je PSIHOTIK: psihotikova »norost« je prav v tem, da zastopa trditve, ki jih dana »življenjska forma« izključuje kot nesmiselne; ni naključje, da se Wittgensteinovi zgledi izjav, ki postavljajo pod vprašaj »objektivno gotovost«, berejo kot karikirane izjave lika »norca« iz šal — kot če bi Wittgenstein rekel, da ni prepričan, da je njegovo ime Ludwig Wittgenstein, ali kot če bi nekdo sredi škotskega močvirja trdil, da je na Trafalgar Square. — Ključna točka zadnjega Wittgensteina — točka, zaradi katere bi ob ON CERTAINTY nemara celo bilo vredno govoriti o Wittgensteinu-III glede na Wittgensteina-II PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS — pa je, da obstoji med »objektivno gotovostjo« in »resnico« nek ireduktibilen, četudi tako rekoč neopazen, neizrazljiv, razmik: »objektivna gotovost« ne zadeva resnice, ampak je »stvar naravnanosti /a matter of attitude/«, je drža, ki jo implicira življenjska forma, pri čemer ni nobenega zagotovila, da ne bo vdrlo na dan »nekaj *zares nezaslišanega* /something *really unheard-of*/« (OC 513), kar bo v nasprotju z našo »objektivno gotovostjo« in tako spodneslo tla našemu »občutku realnosti«. Vzemimo zlizan primer

tako imenovanega »primitivca«: ko se pripadnik plemena, živečega v kameni dobi, danes naenkrat sreča z radiom ali televizijo, je ta predmet, ki govori in v katerem so slike živih ljudi, zanj gotovo nekaj, kar zamaja njegovo »objektivno gotovost«, tako kot bi jo nam srečanje z zunajzemeljskimi bitji (ali kot nam jo že majejo nekatere teoretske postavke sodobne fizike: njena »nerazumljivost« je prav v tem, da implicira odpoved nekaterim ključnim »objektivnim gotovostim«). Wittgensteinu je torej povsem jasno, da »življenjska forma« tako rekoč »lebdi v praznem«, da gre za sklop simbolno strukturirane prakse, ki nima nobene »zunanje« legitimacije v od sebe neodvisnih dejstvih: lacanovsko rečeno, da gre za Simbolno, za lik velikega Drugega, ki ohranja neizrekljivo distanco do Realnega. Ta distanca je »prazna«, tj. ne moremo pokazati nobenega »pozitivnega dejstva«, ki bi postavilo pod vprašaj »objektivno gotovost«, saj so vsa »dejstva« že dojeta in preverjena na nevprašljivi podlagi »objektivne gotovosti«; je »prazna«, kljub temu pa jo implicira sama brezdanjost, brezopornost »velikega Drugega«, simbolne ureditve.

Običajna podoba Wittgensteina — filozofa »življenjske forme«, tj. Wittgensteina kot teoretika, ki naj bi vse filozofske aporije razreševal z referenco na nevprašljivo podlago »življenjske forme«, je torej na odločilni točki neustrezna. Kot povsem ustrezno poudarja Normaln Malcolm (cf. WITTGENSTEIN: NOTHING IS HIDDEN, str. 232—235), je Wittgenstein nakazal obrise nekega posebnega, povsem novega ‚skepticizma', ki se ga ne da primerjati s tradicionalno skepso glede zanesljivosti naših čutov, dostopnosti večnih resnic itd. Ta ‚skepticizem' lahko opredelimo s pomočjo lacanovskega pojmovnega aparata kot brezno, ki loči simbolno strukturirano »realnost« od nesimboliziranega Realnega: »nezaslišani dogodki /unheard-of occurences/«, katerih vdor bi zamajal našo »objektivno gotovost«, so natanko vdori travmatičnega Realnega, ki povzročijo »zgubo realnosti«. V zvezi s tem je posebej zanimiva Wittgensteinova klasifikacija treh načinov, kako lahko subjekt reagira ob srečanju z nezaslišanim Realnim — ponazorimo to z načini, kako običajen človek reagira na paradoksne teze sodobne fizike delcev: prva možnost je, da tudi njegovo »objektivno gotovost« zamenja dvom (reče si: morda pa se delci res tako obnašajo, četudi mi zdrava pamet govori, da ne more biti tako); druga je, da zaradi šoka zgubi samo zmožnost razsojanja (reče si: če je tako, potem se vse zruši in itak o ničemer ni možno konsistentno raz-

mišljati); tretja pa je, da preprosto zavrne dokaze ali pričevanja, ki rušijo »objektivno gotovost«, in se drži starega (reče si: vse to so prazne spekulacije, v resnici je svet še vedno tak, kakršnega sem vajen).

In natanko s takšnimi »vdori Realnega« imamo opraviti v psihoanalizi: kaj je »travma« drugega kot neko takšno »nezaslišano« jedro, ki bi — če bi ga v polni meri sprejeli — zamajalo »objektivno gotovost«, ki jo implicira naša »življenjska forma«?

Slavoj Žižek

»NARAVA NE OBSTAJA«

Ian Stewart: DOES GOD PLAY DICE? THE MATHEMATICS OF CHAOS, Blackwell: Oxford 1989

Kako nam lahko sodobna teorija kaosa pripomore k osvoboditvi od ideološkega dojemanja ekologije?

Izhajajmo iz tega, da ima ekološka kriza, s katero smo danes soočeni, status »odgovora realnega«. Mar namreč iztirjen naravni tok ni »odgovor realnega« na človeško *praxis*, na človeško poseganje v naravo, »posredovano«, strukturirano s simbolno ureditvijo? Radikalnega značaja ekološke krize ne smemo podcenjevati: kriza ni radikalna le v smislu dejanske nevarnosti, tj. stvar ni le v tem, da gre v nji za samo preživetje — hkrati so z njo postavljene pod vprašaj najbolj nevprašljive predpostavke, »horizont pomena« našega najbolj vsakdanjega razumevanja »narave« kot urejenega krožnega procesa, se pravi sama podlaga našega obstoja. Če naj uporabimo termin poznega Wittgensteina, ekološka kriza načenja tisto, kar je doslej imelo status »objektivne gotovosti« — področje samoumevnih gotovosti, o katerih je znotraj naše ustaljene »življenjske forme« preprosto nesmiselno dvomiti.

Od tod nepripravljenost, da bi ekološko krizo vzeli resno v vseh njenih razsežnostih, od tod dejstvo, da tipična, prevladujoča reakcija nanjo še vedno sestoji v variaciji na motiv »je sais bien, mais quand

mêmе . . .«: dobro vem (da so zadeve smrtno resne, da gre za naše preživetje), pa vendar . . . (tega zares ne verjamem, nisem pripravljen integrirati v svoj simbolni univerzum, in zato še naprej ravnam, kot da ekološka kriza — poleg manjših neprijetnosti, tega, da je zadnja leta pozimi težje smučati, ipd. — nima resnih posledic za moje vsakdanje življenje). Od tod tudi dejstvo, da je — na ravni libidinalne ekonomije — tipična reakcija tistih, ki ekološko krizo *jemljejo* resno, obsesivna. V čem je namreč jedro obsesivne (prisilno-nevrotične) ekonomije? Obsesivec je ujet v frenetično dejavnost, nenehno je dejaven — zakaj? Zato da bi se izognil neki Katastrofi, ki bi nastopila, če bi prenehal s svojo dejavnostjo; njegova dejavnost temelji na alternativi »če ne bom storil tega (prisilnega dejanja), se bo pripetil neki neizrekljivo grozljivi X«. V lacanovskih terminih lahko ta X pobliže opredelimo kot *le grand Autre barré*, zaprečeni veliki Drugi, tj. manko v Drugem, nekonsistentnost simbolne ureditve — v našem primeru motnja v utečenem krožnem ritmu narave. Nenehno moramo biti dejavni, da ne bo prišlo na dan, da »Drugi ne obstaja« (Lacan). Z drugimi besedami, lažnost subjektivne pozicije obsesivnega ekologa je v naslednjem: resda nas nenehno svari pred grozečo Katastrofo, obtožuje nas za ravnodušnost do nje itd., toda to, kar ga zares skrbi, je, da do Katastrofe *ne bi prišlo*. Tu imamo kajpada znova opraviti z dvoznačnostjo tako imenovanega »ekspletivnega ‚ne'«: izjavo, da ga je strah tega, da ne bi prišlo do Katastrofe, je treba vzeti *dobesedno:* za njegovim ‚uradnim' prizadevanjem preprečiti Katastrofo, stoji strah pred tem, da bi Katastrofa izostala, torej želja, da bi do Katastrofe prišlo. Katastrofa je objekt-razlog želje obsesivca. Zato je edini ustrezni odgovor obsesivcu v tem, da ga pomirjujoče potrepljamo po ramenih: »Pomiri se, ne skrbi, saj bo prišlo do katastrofe!«

Tretja različica običajne reakcije na ekološko krizo pa je, da jo vzamemo kot »odgovor realnega« v smislu znamenja, pojava, ki prenaša neko določeno sporočilo, tako kot AIDS v očeh »moral majority« ni preprosta bolezen, ampak božja kazen za naše grešno, promiskuitetno življenje. V tej luči se ekološka kriza pokaže kot »kazen« za naše brezdušno izkoriščanje narave, za to, da smo naravo obravnavali kot zalogo razpoložljivega materiala, ne pa kot »partnerja v dialogu« in kot samo osnovo oziroma korenino našega bitja. Nauk, ki se ga iz tega povleče, je kajpada, da moramo prenehati z iztirjenim, pervertiranim načinom življenja, da moramo začeti živeti kot del narave, da se moramo prilagoditi njenemu

ritmu in upoštevati svojo zakoreninjenost v nji; praviloma ima ta nauk obliko obrata od tako imenovane »zahodne«, »judovsko-protestantske paradigme« k »vzhodni paradigmi« ravnotežja moškega in ženskega počela, Yin in Yang, ipd.

Kaj nam torej lacanovski pristop lahko pove o ekološki krizi? Zdi se, kot da je stara Freudova maksima, da nas psihoanaliza uči soočiti se z realnostjo in jo sprejeti, z ekološko krizo sprejela novo razsežnost: naučiti se moramo, da sprejmemo Realno ekološke krize v njegovi nesmiselni danosti, ne da bi ga obremenili s kakršnimkoli sporočilom ali pomenom. V tem smislu lahko tri navedene drže do ekološke krize — »je sais bien, mais quand même...«; obsesivna dejavnost; dojetje krize kot znamenja, ki prinaša globoko sporočilo — beremo kot tri oblike, kako se izogniti srečanju z Realnim: fetišistični razcep, tj. priznanje dejstva krize, vendar s hkratnim suspendiranjem oziroma nevtraliziranjem njene simbolne učinkovitosti; nevrotična preobrazba krize v travmatično jedro; psihotična projekcija pomena v samo Realno. Da prva drža pomeni fetišistično utajitev Realne krize, je samoumevno; kar ni tako samoumevno, je, da ostali dve drži prav tako preprečujeta ustrezen odgovor na krizo: če dojamemo ekološko krizo kot travmatično jedro, do katerega je treba skozi obsesivno dejavnost ohranjati varno razdaljo, tj. odlagati njegov izbruh, ali kot prenašalko sporočila, tj. poziv k najdevanju novih korenin v naravi, v obeh primerih se zaslepimo za nezvedljivi razcep, ki zeva med Realnim in načini njegove simbolizacije. Edina ustrezna drža je tista, ki v polni meri vzame nase ta razcep kot nekaj, kar definira samo *condition humaine*, ne da bi si ga prizadevala suspendirati skozi fetišistično utajitev, odlagati njegov izbruh skozi obsesivno dejavnost ali zapolniti distanco med Realnim in Simbolnim s projekcijo (simbolnega) sporočila v samo Realno.

Tu pa nam lahko pomagajo sodobne teorije kaosa: omogočijo nam namreč, da spodnesemo samo podmeno vseh treh neustreznih pristopov, tj. idejo Narave kot urejenega krožnega procesa, ki ga vrže iz tira človekov poseg. To idejo npr. implicira obsesivna drža »storiti moramo vse, da bo ohranjeno ravnotežje naravnega krogotoka, da neka strahotna motnja ne bo iztirila utrjene Poti Narave« — če se hočemo zares rešiti te obsesivne ekonomije, se moramo *odpovedati sami ideji »naravnega ravnotežja«, ki naj bi ga domnevno vrgel iz tira poseg človeka kot »na smrt bolne narave«*. Homologno Lacanovski postavki »Ženska ne obstaja« bi nemara morali reči,

da tudi *Narava ne obstaja:* ne obstaja kot uravnotežen periodičen krogotok, ki bi ga vrgla iz tira človekova nepremišljenost — opustiti je treba samo idejo, da je človek nekako »ekscesen« glede na uravnotežen naravni krogotok. Podoba Narave kot uravnoteženega krogotoka ni nič drugega kot človekova retroaktivna projekcija (tako kot ni, na neki drugi ravni, idilična podoba srednjeveške družbe kot organsko uravnotežene celote nič drugega kot retroaktivna projekcija iz perspektive kapitalistične divje, »ekscesne« dejavnosti, ki razkraja vse »organske« vezi, tj. nič drugega kot način, kako kapitalizem zaznava sebi predhodne epohe).

V tem je osnovni nauk teorije kaosa: »narava« je že v sebi turbulentna, neuravnotežena, njeno »pravilo« ni uravnoteženo nihanje okoli neke stalne točke atrakcije, ampak kaotična razpršitev znotraj meja tega, čemur teorija kaosa pravi »neobičajni atraktor /strange attractor/«, tj. pravilo, ki uravnava samo kaotično disperzijo (eden izmed dosežkov teorije kaosa je namreč prav v tem, da je pokazala, kako kaos nikakor ne sledi zgolj iz prepleta neobvladljive množice vzrokov, ampak kako lahko tudi iz enostavnih vzrokov sledi zapleteno, »kaotično« obnašanje: v mejah določenih vrednosti variable nam, denimo, preprost matematičen obrazec — če postopoma rekurzivno, tj. če vanj kot variablo znova vnašamo sam rezultat — lahko generira kaotično nihanje). Teorija kaosa je s tem zrušila osnovno »intuicijo« klasične fizike, da namreč sleherni proces, če ga »prepustimo samemu sebi«, teži k nekemu ravnotežju, tj. k neki mirujoči točki (enakomernemu gibanju) ali k regularnemu nihanju med nekaj točkami; če ni tako, pa je preprosto »kaotičen«, tj. neobvladljiv, in ne moremo definirati pravila, ki uravnava njegovo gibanje, »atraktorja«, h kateremu teži. Njena revolucija je zgoščena v pojmu »neobičajnega atraktorja«: možno je, da se nek sistem obnaša »kaotično«, da je njegovo obnašanje neregularno, da se nikoli ponovno ne vrne v neko prejšnje stanje, pa je kljub temu takšno njegovo obnašanje možno formalizirati z nekim atraktorjem, ki ga uravnava, le da je ta atraktor »nenavaden«, tj. ni točka ali kak simetričen lik, ampak ima, denimo, obliko neštetih vijug, ki dajejo obrise določenega lika, sploščenega-ukrivljenega, »anamorfotično« popačenega kroga, »metulja« itd.

Tukaj se kot skušnjava ponuja celo homologija, na eni strani, med nasprotjem »normalnega« atraktorja (stanja ravnotežja ali urejenega nihanja, h kateremu naj bi težil perturbirani sistem) in »nenavadnega« atraktorja v teoriji kaosa ter, na drugi strani, med rav-

notežjem, h kateremu teži psihični aparat, kolikor ga uravnava »načelo ugodja«, in med eratično deviacijo gona, njegovim »ponorelim« preskakovanjem »onstran načela ugodja«: mar freudovsko *das Ding*, Reč, ki uteleša uživanje, v libidinalni ekonomiji ne deluje kot nekakšen »nenavaden atraktor«, ki perturbira »naravno« težnjo psihičnega aparata k ugodju kot točki najnižje napetosti, ravnotežja, in ga žene v kaotični cikcak, ki uhaja regularnosti simbolnega zakona? Drugače povedano, mar ni freudovska Reč prav nekak »fatalni atraktor«, nekaj, kar psihični aparat »meče iz tira« in mu s svojo fascinantno močjo preprečuje, da bi se ustalil v uravnoteženem simbolnem krogotoku? Kot, denimo, *femme fatale*, ki junaka v »trdnem« detektivskem romanu vrže iz ustaljenih tirnic vsakodnevnega življenja? In mar že sama oblika »nenavadnega atraktorja«, vzorec, ki ga »nenavadni atraktor« oblikuje, ni nekakšna fizična metafora lacanovskega *objet petit a:* mar ni prva asociacija, ki se nam ob teh oblikah vzbudi, da gre za nekakšno *anamorfozo*, za krog, ki je nekako umetno sploščen ali razpotegnjen? (Da je status *objet petit a* anamorfotičen, to je že splošno mesto lacanovske teorije: *objet a* je razlog-vzrok želje, ki je v »v sebi« nič, brezsubstancialen, tj. ki zadobi obliko šele ob »pogledu s strani«.) Od tod bi lahko dali tudi novo težo postavki J.-A. Millerja, da je *objet a* čista forma: forma atraktorja, ki nas vpotegne v kaotično divjanje. Umetelnost teorije kaosa je v tem, da nam v »nenavadnem atraktorju« dobesedno *da videti formo kaosa:* da nam da videti formo tam, kjer običajen pogled vidi le brezobličen kaos. Sam pogled teorije kaosa je v nekem pomenu anamorfotičen: tam, kjer običajen pogled od spredaj vidi brezoblično zmedo, njen »pogled s strani« vidi formo. Lahko bi rekli tudi takole: »nenavadni atraktor« je paradoks objekta, ki se pokaže le pogledu s strani, npr. krog, ki obstoji le kot anamorfotično popačen (sploščen, razpotegnjen) — za »pogled od spredaj« ga ni, je le »kaos«.

Dosežek »teorije kaosa« je torej v tem, da je pokazala, kako je tradicionalna zoperstavitev »reda« in »kaosa« neustrezna: to, kar se prikazuje kot neobvladljiva kaotičnost — od divjanja vrednosti na borzah preko razvoja epidemij do mehaničnega nihanja, oblikovanja vrtincev in razraščanja vej na drevesu — sledi nekemu pravilu, »kaos« uravnava nek »atraktor«. Ne gre torej za to, da bi »izza kaosa našli red«, gre za to, da najdemo formo oziroma pravilo samega kaosa, same neregularnosti. V nasprotju s »tradicionalnimi« znanostmi, osredinjenimi na idejo uniformnega zakona (regularne pove-

zanosti vzrokov in posledic), nam teorija kaosa nudi prve obrise prihodnje »znanosti Realnega«, tj. znanosti, ki razdeluje pravila, ki generirajo samo naključnost, *tyche*. In nemara je tukaj — prej kot v obskurantističnih poskusih sinteze med fiziko delcev in vzhodnjaško mistiko, sinteze, ki meri na nekakšen nov, »holističen«, »organski« pristop, ki naj bi domnevno zamenjal stari »mehanicistični« pristop — iskati resnični »prelom paradigme« v sodobni znanosti.

Slavoj Žižek

ČASOVNI PARADOKS FANTAZME

Constance Penley: THE FUTURE OF AN ILLUSION. FILM, FEMINISM AND PSYCHOANALYSIS, Minneapolis: University of Minnesota Press 1989

V sedmem poglavju svoje nove knjige PRIHODNOST NEKE ILUZIJE (»Time Travel, Primal Scene, and the Critical Dystopia«) je Constance Penley ob izvrstni analizi niza filmov iz zadnjih let, v katerih nastopa motiv časovnega paradoksa oziroma potovanja v preteklost (predvsem BACK TO THE FUTURE in TERMINATOR), pokazala, kako je libidinalni zastavek tega časovnega potovanja zmerom isti: v zadnji instanci gre zmerom za isto fantazmo, za fantazmo subjekta, ki hoče (skozi pot v preteklost) biti NAVZOČ KOT POGLED OB LASTNEM SPOČETJU. Tako v BACK TO THE FUTURE junak organizira srečanje svojih (bodočih) staršev; zadeve se ojdipsko zapletejo, ko junakovi (bodoči) materi bolj ugaja on sam kot pa njen (bodoči) mož, in junak se mora precej potruditi, da svoja starša uspešno spari in tako poskrbi za svoj lasten obstoj... Osnovni paradoks fantazme je prav v tem »nesmiselnem« časovnem kratkem stiku, ko subjekt kot čisti pogled takorekoč PREDHODI SAMEMU SEBI in je priča svojega lastnega nastanka: temeljna razsežnost fantazme ni toliko sam fantazmatski prizor kot prav nek tak »nemogoči pogled«, ki je priča prizoru (npr. koitusu staršev). S podobno, le da sprevrnjeno situacijo imamo opraviti v TERMINA-

TORJU, kjer je cyborg (Arnold Schwarzenegger) poslan iz prihodnosti z nasprotno nalogo: da ubije mati bodočega junaka in tako naknadno prepreči njegovo spočetje. Klasični zgled takšnega fantazmatskega prizora najdemo že v FRANKENSTEINU Mary Shelley, kjer je fantazmatska vsebina najbolj grozljivega prizora prav v tem, da je umetno ustvarjena pošast kot nemi pogled priča lastnega spočetja: »V tem je torej izjava fantazme, ki prežema tekst FRANKENSTEINA: biti pogled, ki odseva užitek staršev, nek smrtonosen užitek. ... / ... Kaj otrok gleda? Prvobitni prizor, najbolj arhaičen prizor, tisti svojega lastnega spočetja. Fantazma je ta nemogoči pogled.« (Jean-Jacques Lecercle, FRANKENSTEIN: MYTHE ET PHILOSOPHIE, Paris: PUF 1988, str. 98—99.)

Od kod libidinalna moč takšnega fantazmatskega prizora? Drugače (in natančneje) povedano: zakaj rabi subjekt kot svoje »dopolnilo«, kot oporo svoje biti, nek tak »nemogoči pogled«? Kateri je tisti manko, tista praznina, ki jo skuša zapolniti »nemogoči pogled« kot fantazmatski objekt par excellence? (Lacanov matem fantazme — $ ◇ *a* — je dojeti prav kot nek takšen spoj subjekta in objekta kot nemogočega pogleda, tj. pravi »objekt« fantazme ni fantazmatski prizor, npr. starševski koitus, ampak pogled, ki mu je priča). Prvi odgovor, ki se ponuja, je kajpada, da gre za konstitutivni manko samega subjekta, za subjekt psihoanalize kot »prazno mesto« simbolne strukture, ki ga Lacan zato zapiše s prečrtanim S. Vendar je treba ta odgovor, ki nasploh vzeto drži, pobliže opredeliti, in sicer tako, da manko dojemamo kot tisto, za kar se je ustalila angleška sintagnma *missing link*, manjkajoči člen. Učinek subjekta namreč nastopi le na podlagi nekega »manjkajočega člena« v vzročni verigi: če bi vznik subjekta lahko brez preostanka vzročno pojasnili iz pozitivnih naravnih procesov, tj. če bi lahko rekonstruirali celotno vzročno verigo, ki je pripeljala do človeka, in tako dali popoln naravoznanstveni odgovor na vprašanje »od kod človek?«, potem preprosto NE BI VEČ IMELI OPRAVITI S ČLOVEKOM — popolna naravoznanstvena pojasnitev »človeka« bi zničila samo njegovo »človeškost«. (Mimogrede povedano, isto velja tudi za »duhovno« pojasnitev človeka iz neke predhodne substancialne danosti, Duha: tudi če »človeka« zvedemo na učinek v sklenjeni verigi duhovne vzročnosti, zgubimo njegovo »človeškost«: »človek« vznikne le kot »manjkajoči člen« pozitivno-naravne ALI duhovne substance.)

Tu pa je znova bistveno, da to strukturno nujnost »manjkajočega člena« ne dojamemo epistemološko, kot mejo našega spozna-

nja, ampak ontološko, tj. kot neki sprevid, neko praznino, ki definira sam (ontološki) status »človeka«. Ne gre torej za to, da bi se šli idealistični obskurantizem in pridigali »nedosegljivo temačnost človekovega izvira«, hkrati pa svarili pred človekovo vedoželjnostjo, ki ga žene, da brska po prepovedanem področju svojega izvira, se gre biogenetske poskuse ipd. — pač v skladu s paradoksnim obrazcem, da se je do človekovega izvira po pozitivno-znanstveni poti NEMOGOČE dokopati in se je zato s tem PREPOVEDANO ukvarjati, da ne bi preveč odkrili in odprli pot strahotnim (genetskim ipd.) manipulacijam. Ta nemožnost, dokopati se »izvira«, ima ONTOLOŠKI status: premalo je reči, da je »izvir subjekta nespoznan« — gre za to, da je subjekt v sami svoji biti konstituiran kot »manjkajoči člen« vzročne verige. Veriga, kjer noben člen ne manjka, je polna substancialna danost brez subjekta. Da je »substanca subjekt«, pomeni, da v verigi neki člen zmerom manjka — ta »manjkajoči člen« *je* subjekt.

Ta subjekt, ki »je« manjkajoči člen, je subjekt označevalca, simbolne ureditve, govorice. Ključno je namreč, da uvidimo, kako je ista nemožnost, dokopati se do »izvira«, konstitutivna za simbolno ureditev. V teoriji temu pravimo »prednost sinhronije pred diahronijo«: jezik kot diferencialni sistem se »vrti v krogu«, v breznu brez opore, vsak od njegovih elementov napoteva na vse ostale, »je« zgolj svoja razlika do njih, zato ga a priori, formalno, ni mogoče razložiti »genetično«. Drugače povedano, jezik vznikne iz nič, naenkrat je tu kot celota in »ima vse pomen«, ne pa da iz posameznih besed postopoma sestavljamo govorico. Natanko to pomeni »arbitrarnost označevalca«: ne tega, da lahko nekako od zunaj primerjamo »besedo« in »stvar« in tako ugotovimo, da so besede poljubne (da je miza enkrat ‚table', drugič ‚miza', tretjič...), ampak nasprotno to, da se NE MOREMO postaviti v tak zunanji položaj, od koder bi lahko »primerjali besede in stvari«, tj. da besede pomenijo to, kar pomenijo, glede na svoje mesto v totalnosti govorice, pri čemer tej totalnosti manjka sleherna zunanja opora v »realnosti« — do totalnosti govorice ne moremo zavzeti distance in jo primerjati z nečim izven nje, ampak nam ta totalnost določa pomenski horizont, znotraj katerega nam je šele dana »realnost«. Do tega rezultata je prišla sama analitična filozofija v svoji zadnji etapi, npr. pri Donaldu Davidsonu: posamezne stavke sicer lahko »primerjamo« z realnostjo, ki jo opisujejo, in tako ugotovimo, ali ji ustrezajo ali ne,

toda iluzija bi bila, če mislimo, da smo s tem našli nek neposreden kontakt, prehod, med »jezikom« in »realnostjo«, se pravi točko, kjer je govorica neposredno pripeta na realnost — nasprotno, takšno »primerjanje« je možno le znotraj globalnega polja govorice kot totalnosti. Konkretno: seveda lahko stavek »v sosednji sobi je miza« primerjamo z »realnostjo« in tako ugotovimo njegovo točnost, toda neka takšna primerjava je možna le znotraj vnaprej danega okvira nekega jezikovnega univerzuma, ki nam pove, kaj sploh pomeni stavek »v sosednji sobi je miza«.

Sama ideja sinhronije, sinhronega simbolnega reda, implicira potemtakem neko zarezo, prelom, v diahronem procesu: sinhrone »strukture« nikoli ne moremo brez preostanka izpeljati iz diahronega »procesa«, zmerom imamo opraviti z nekim »čudežnim« preskokom, ko se naenkrat znajdemo v sklenjenem sinhronem redu, ki ne dopušča nobene zunanje opore, ampak se vrti v svojem lastnem blodnem krogu, ven iz katerega ne moremo. To pomanjkanje opore, zaradi katere se sinhrona simbolna struktura vrti v blodnem krogu, tj. zaradi katere govorica v zadnji instanci napoteva na samo sebe, je natanko tisti »manjkajoči člen«, na katerega smo naleteli prej, se pravi subjekt. Da je govorica »subjektivirana«, pomeni potemtakem isto kot »avtonomija označevalca«; zato so zgrešeni tisti klasični ugovori strukturalni lingvistiki, ki ji očitajo, da obravnava govorico »idealistično«, kot samostojno idealno bitnost, »v zraku lebdeči« sistem diferencialnih razmerij, in ne vidi, kako je — wittgensteinovsko rečeno — govorica zmerom moment neke »življenjske forme (Lebensform)«, vpeta v tkivo ostalih praks. Če bi lahko govorico preprosto zvedli na moment neke nadjezikovne »življenjske forme«, če bi ji lahko »brez preostanka« določili mesto v nadjezikovni celoti, bi s tem zgubili sam učinek pomena, tj. govorica NE BI VEČ POMENILA. Četudi nekatere Wittgensteinove formulacije dopuščajo možnost takšne behavioristično obarvane redukcije (denimo tiste, ki obravnavajo govorico kot obliko »izraznega obnašanja /expressive behavior/« in dojemajo verbalno izražanje bolečine ali strahu zgolj kot novo obliko obnašanja v primeru bolečine: namesto krika rečem »Boli!«), pa se vendarle zdi, da je ustreznejša tista interpretacija Wittgensteina, po kateri je sama totalnost »življenjske forme« kot spleta »jezikovnega« in »nejezikovnega« obnašanja ŽE (NAD)DOLOČENA Z JEZIKOM: sam jezik je tisti, ki določa način, kako je tudi »nejezikovno« ravnanje lahko dojeto kot del neke pomenske celote.

Ključno je torej, da ne zgubimo izpred oči tega, kako je ta krožni značaj govorice kot totalnosti — tj. dejstvo, da »iz nje ne moremo«, da je sam način nanašanja na »nejezikovno realnost« že (naddoločen z govorico — njen pozitivni ontološki pogoj: govorica sploh »pomeni«, deluje kot govorica, le kolikor je v orisanem pomenu sklenjen *circulus vitiosus*, ki v zadnji instanci ne dopušča nobene opore zunaj sebe. POMEN lahko vznikne le na ozadju tega brezna, brezopornosti govorice kot totalnosti. Rečeno v Lacanovih terminih: pregrada Simbolno/ Realno je pogoj učinka pomena, brezno, brezopornost, *circulus vitiosus* govorice ni neka preprosta »pomanjkljivost«, ki bi jo bilo treba preseči, denimo s »konkretno družbeno analizo« vloge govorice v totalnosti družbenih praks ali z genetično izpeljavo govorice iz živalskega izraznega obnašanja, ampak je sam način, kako se konstituira »univerzum pomena«. Prav »manjkajoči člen« v verigi pozitivne vzročnosti odpre namreč prazno mesto, ki ga nato zapolni specifična SIMBOLNA VZROČNOST: vzročnost, katere osnovni paradoks je, da deluje RETROAKTIVNO, tj. da v nji »čas teče nazaj«. Pozitivna vzročnost namreč »teče naprej«, linearno, vzrok predhodi učinku, medtem ko je za simbolno vzročnost značilno prav nenehno »pisanje zgodovine za nazaj«, nenehno ponovno, zanazajsko osmišljanje, ko pretekli dogodki iz perspektive sedanje totalnosti dobivajo nov pomen. Prav to konec koncev pomeni »prednost sinhronije pred diahronijo«: da zgodovino zmerom beremo »za nazaj«, iz sedanjega sinhronega polja. Preteklost res določa sedanjost, toda v pomenskem univerzumu je sam ta način določanja NADDOLOČEN s sedanjo totalnostjo.

Pojasnimo to vez med »manjkajočim členom« in simbolnim univerzumom z zgledom iz Kantove filozofije: v svoji metafiziki nravnosti Kant prepove raziskovanje »izvira« pravne ureditve, in sicer z utemeljitvijo, da nas iskanje takšnega izvira a priori postavi VEN IZ pravne ureditve, saj relativira njeno veljavnost, tj. jo naredi odvisno od nekih empirično-historičnih okoliščin. Drugače povedano, ne moremo HKRATI sprejeti historični izvir zakona v nekem ne-zakonitem nasilju in pristati na polno veljavnost zakona: čim je zakon zveden na ne-zakonit izvir, je zničen v svoji veljavnosti. Podobno je z iskanjem »zgodovinskih virov« krščanstva: lahko sicer krščanstvo raziskujemo kot »zgodovinski pojav«, ga skušamo razložiti iz tedanjih družbenih procesov itd., toda TEGA NE MOREMO POČETI KOT KRISTJANI, saj s tem a priori zgubimo dostop do krščanskega pomenskega univerzuma. Tu je zelo ilustrativna slavna

Boscheva upodobitev križanja, kjer se eden od razbojnikov, križanih s Kristusom, pred smrtjo izpoveduje duhovniku, ki ima pod pazduho Sveto pismo: ta nesmiseln »kratek stik« je več od naivne, direktne upodobitve zaprtega kroga ideologije, ki si ne zna predstaviti svoje zunanjosti in se tako predpostavi kot navzoča v sami svoji genezi — je »ideologija«, ki je lastna simbolni ureditvi kot taki.

Zato je sleherna pojasnitev »izvira govorice« iluzorna, ujeta v *circulus vitiosus:* v skrajni liniji govorico razloži tako, da jo že predpostavi, tj. da govorico izpelje iz nekega momenta, ki kot pogoj svoje možnosti že implicira celotno govorico (spomnimo se le Engelsove improvizacije iz njegove VLOGE DELA PRI PREOBRAZBI OPICE V ČLOVEKA: govorica naj bi nastala tedaj, ko bi si zaradi zapletene delitve dela ljudje »imeli kaj povedati« — toda kako naj se jim sploh odpre možnost, da si »imajo kaj povedati«, če ni govorica ŽE TU?). Swiftov satirični model »izvira govorice« iz GULLIVERJEVIH POTOVANJ je s svojo nesmiselno krožnostjo osnovna matrica vseh tovrstnih razlag: ljudje so najprej nosili s sabo majhne modele predmetov, na katere so hoteli opozoriti soljudi tedaj, ko samih predmetov ni bilo v bližini, da bi nanje lahko neposredno pokazali; toda sčasoma je kup predmetov naraščal, tako da so hodili okoli s polnimi nahrbtniki in stokali pod težo tovora; tedaj pa se je nekdo spomnil, da bi bilo veliko lažje, če bi modele predmetov nadomestili s skupinami znakov, od katerih bi vsak priklical v spomin nek določen predmet ...

In natanko v tem smislu, tj. v smislu »prednosti sinhronije pred diahronijo«, je dojeti slavni Marxov stavek iz Uvoda v GRUNDRISSE, da je »anatomija človeka ključ za anatomijo opice«. Najprej moramo imeti pred sabo izgrajeni pojem človeka, sklepne postaje razvoja, in šele iz tega lahko za nazaj rekonstruiramo njegovo diahrono genezo iz opice. Pri tej genezi torej niti za trenutek ne smemo pozabiti, da v resnici ne »izpeljujemo človeka iz opice«, ampak rekonstruiramo proces ZA NAZAJ, iz perspektive že izoblikovanega človeka. Stavek o anatomiji človeka kot ključu za anatomijo opice Marx omeni v zvezi z genezo kapitalizma, in prav ob tem vprašanju se najjasneje pokaže pomen »prednosti sinhronije pred diahronijo« za kritiko ideologije. Glede na običajno pojmovanje »historičnega materializma« bi namreč pričakovali, da bo Marx ključ za razumevanje kapitalizma videl v njegovi historični genezi: da bo kapitalizem »izpeljal« iz zaporedja produkcijskih načinov, iz razkroja

kapitalizma in postopne uveljavitve blagovne proizvodnje. Toda Marx postopa povsem nasprotno: najprej razišče »notranjo anatomijo« kapitalistične ureditve v njeni razviti obliki, tj. najprej poda »sinhroni« presek kapitalskega sveta, šele nato (konkretno: v zadnjem poglavju prve knjige KAPITALA) zastavi vprašanje njegove historične geneze, in sicer v obliki problema »tako imenovane prvobitne akumulacije«. Interpreti, ki mislijo, da začetna triada blago-denar-kapital v logično prečiščeni obliki zgošča zgodovinski razvoj, se zato globoko motijo: od samega začetka je Marxov predmet razviti« kapitalizem, tj., kot pravi v prvem stavku prvega poglavja KAPITALA, družbe, v katerih prevladuje blagovna proizvodnja. Šele ko razvijemo »sinhroni« pojem kapitalskega sveta, lahko postavimo vprašanje njegovih historičnih pogojev; tu pa je Marxov miselni tok veliko bolj zanimiv kot se nemara zdi na prvi pogled. Marxova osnovna poanta je v tem, da je kapitalizem, potem ko se enkrat vzpostavi kot sistem, indiferenten do pogojev svojega nastanka. Ta pogoja sta bila dva: na eni strani delovna sila, razrešena »substancialne« vezanosti na predmetne pogoje proizvodnje, in na drugi strani presežek denarne mase (kapitala). Kako je do tega prišlo, to je — kot Marx izrecno poudari — stvar historične raziskave in ne pojmovno-dialektične izpeljave: to je mračna zgodba razlaščanja, metanja iz zemlje kmetov, ropanja, trgovskih pustolovščin itd., zgodba, ki nam je NI TREBA poznati, če hočemo razumeti »sinhrono« delovanje kapitalizma kot sistema. »Tako imenovana prvobitna akumulacija« pa je IDEOLOŠKI MIT, ki ga proizvede kapitalizem, da bi za nazaj obrazložil svojo genezo in hkrati upravičil sedanje izkoriščanje: mit prvobitnih »pridnih delavcev«, ki presežka niso potrošili, ampak so ga vložili v proizvodnjo in tako počasi postali kapitalisti, lastniki proizvodnih sredstev, na katerih so lahko zaposlovali druge delavce. Ta mit je kot vsi miti krožen, tj. predpostavi tisto, kar bi moral razložiti, predpostavi »pojem« kapitalista: nastanek kapitalizma »razloži« tako, da predpostavi nekoga, ki od samega začetka »ravna kot kapitalist«. Spet imamo torej opraviti s FANTAZMO: ustroj ideologije »tako imenovane prvobitne akumulacije« je natanko isti kot tisti »potovanja v preteklost«, »kapitalist« je kot pogled navzoč pri lastnem spočetju.

Tako smo spet na začetku in zdaj lahko damo določnejši odgovor na naše izhodiščno vprašanje: fantazma, fantazmatski konstrukt, je način, kako skuša subjekt zapolniti »manjkajoči člen« svoje geneze, in sicer tako, da je kot pogled navzoč pri lastnem spočetju, tj.

da »preskoči v preteklost« in nastopi kot svoj lastni vzrok. Manko, praznina, ki jo fantazma skuša zapolniti, pa je v zadnji instanci sam krožni značaj »sinhrone« simbolne strukture, dejstvo, da je ta struktura *circulus vitiosus*, ki se »vrti v praznem« in kot Lažnivi Kljukec samega sebe drži za lase.

Slavoj Žižek

FANTAZMA, UŽIVANJE, DEMOKRACIJA

Richard Rorty: CONTINGENCY, IRONY, SOLIDARITY, Cambridge University Press, Cambridge 1989

Začnimo s slavnim filmom Maxa Ophuelsa LETTER FROM AN UNKNOWN WOMAN po noveli Stephana Zweiga, z zgodbo o lahkoživem dunajskem pianistu, ki se pozno ponoči vrne domov — služabniku naroči, naj pripravi prtljago, da bosta pobegnila, kajti ob zori ima napovedan dvoboj, vendar bo kot običajno strahopetno pobegnil. Medtem ko služabnik pripravlja prtljago, pianist najde pismo neke njemu neznane ženske, naslovljeno nanj, in ga začne prebirati. Pismo je tragična izpoved ženske, ki ga je ljubila, ne da bi on sploh vedel, kakšno vlogo je igral v njenem življenju: občudovala ga je že kot petnajstletnica, kasneje se je — da bi se mu približala — izdajala za lahkoživko, on pa v njej sploh ni prepoznal svoje bivše ljubezni, sploh ni ugotovil, da gre za isto žensko; kljub temu je postala njegova ljubimka, z njim zanosila, in potem ko je otroka predala nunam v oskrbo, je naredila samomor, tako da je zdaj, ko čita to pismo, že mrtva. — Pianista pismo tako pretrese, da ob zori naroči služabniku, naj prtljago kar pospravi: šel bo na dvoboj, čeprav ve, da ga bo zgubil.

Posebej zanimiva je tukaj razlika med novelo in filmom, ki potrdi superiornost filma (v nasprotju s splošnim mestom o hollywoodski vulgarizaciji književnih predlog): v noveli gre preprosto

za pianista, ki sprejme pismo neznane ženske, ga prebere, vendar se razen nekaj meglenih, nejasnih prebliskov o tej ženski sploh ničesar ne spomni; celotna okvirna zgodba s sklepno pianistovo samomorilsko gesto je dodana v fimu. Groza junaka je razumljiva: naenkrat se zave, kakšno ključno vlogo je igral v osebnem univerzumu nekega drugega bitja, kakšno neskončno trpljenje povzročil, ne da bi to vedel, in edini način, kako se lahko za ta greh odkupi, je samomor.

Od tod bi lako iz drugega vidika osvetlili tudi Hitchcockovo VRTOGLAVICO: čeprav James Stewart tu ženske ne ignorira, ampak je z njo obseden, je rezultat na nek način isti — ženska zanj eksistira (ali ne) le kolikor igra vlogo v njegovi fantazmi, s svojo perspektivo sploh ne pride do besede. Če hoče Judy, ki ima Johnnieja res rada, pridobiti njegovo ljubezen, se mora priličiti njegovi fantazmi, privzeti mora podobo mrtve ženske; zato je posebej subverziven slavni prizor po prvem srečanju Stewarta in vulgarne rdečelase Judy, ko smo za nekaj minut prestavljeni v njeno perspektivo — tu nam je za trenutek dan vpogled v drugo plat, v neskončno trpljenje ženske, ki ga implicira velika, strastna, fatalna ljubezen moškega do nje.

Na isto etično razsežnost opozori thriller Sydneya Pollacka YAKUZA, kjer se Robert Mitchum zaljubi v lepo Japonko, ki živi s svojim bratom, ter postane njen ljubimec. Proti koncu filma Mitchum zve, da je moški, ki se izdaja za njenega brata, v resnici njen mož — igral je vlogo brata zato, ker je nujno rabil Mitchumovo pomoč in se je bal, da bo zgubil njegovo podporo, če Mitchum ne bi mogel imeti avanture z njegovo ženo. Ko se Mitchum zave, kakšno trpljenje in ponižanje je povzročil s svojo ljubeznijo, se mu opraviči na tradicionalen japonski način: odreže si členek levega mezinca in mu ga da zavitega v robec. — Pomen te geste nikakor ni v tem, da bi Mitchum hotel reči, kako sprejema japonski etični kodeks za svoj, nasprotno, japonski univerzum mu ostaja tuj kot prej — gre le za to, da izrazi svoje spoštovanje do japonskega etičnega univerzuma prav v njegovi tujosti, da izrazi svojo zgroženost nad tem, kako je nevede povzročil strahotno ponižanje. — In v tem bi nemara bila ena od maksim psihoanalitične etike, intersubjektivni korelat gesla »ne popustiti glede svoje želje«: izogibati se nasilnim posegom v fantazmo drugega, ohraniti spoštovanje do »partikularnega absoluta« pomenskega univerzuma vsake osebe. Takšna etika se ne giblje niti na ravni imaginarnega (ne gre

za to, da bi drugega ljubili kot svojega podobnika, da bi ga spoštovali, kolikor bi v njem videli podobo sebe) niti na ravni Simbolnega (ne gre za to, da bi drugega spoštovali zaradi dignitete, ki mu jo podeljuje njegova simbolna identifikacija, to, da je član istega simbolnega univerzuma, četudi ta univerzum razumemo na najbolj splošen način in rečemo, da drugega spoštujemo »kot Človeka«): drugemu daje dostojanstvo »osebe« prav to, kar je na njem »absolutno partikularnega«, njegova fantazma, tista tujost, za katero smo lahko prepričani, da je nikoli ne bomo mogli z njim deliti. Kantovsko rečeno: drugega ne spoštujemo v imenu univerzalne moralne zakonitosti, ampak prav v imenu tistega, kar je na njem najbolj »patološkega«, v imenu partikularnega načina, kako si vsakdo od nas organizira svoje uživanje.

Tu bi lahko navezali na CONTINGENCY, IRONY AND SOLIDARITY Richarda Rortyja, ki skuša odgovoriti na vprašanje: kako, na čem graditi liberalno-demokratsko etiko po zlomu univerzalno-racionalističnih utemeljitev? Po Rortyju smo danes priče dokončnega zloma poskusov Razsvetljenstva, da bi človekove pravice in svoboščine utemeljilo v neki transcendentni ali transcendentalni opori, izvzeti radikalni kontingentnosti zgodovinskega dogajanja (Naravne Pravice, univerzalni Um, itd.), v nekem Idealu, ki naj bi kot »regulativna ideja« vodil zgodovinski proces (npr. Habermasov ideal brezprisilne komunikacije) — celo samega zgodovinskega dogajanja ni več mogoče zajeti z neko meta-pripovedjo kot enotnega procesa (npr. z marksistično pripovedjo zgodovine kot razrednega boja), marveč se zgodovina piše zmerom znova za nazaj, ne da bi mogli iz neke nevtralne pozicije uskladiti kontingentne poskuse simbolizacije. Mar niso potemtakem v tej perspektivi vsi etični projekti, naj bodo še tako srhljivi, konec koncev enakovredni? — saj je vsaka utemeljitev prednosti enega pred drugim možna le iz neke perspektive, ki je sama kontingentna? Kakšno etično perspektivo nam potemtakem nudi pozicija »ironista« v pomenu, kot ta termin rabi Rorty, tj. kot nasprotje metafiziku (»termin ‚ironist' uporabljam za poimenovanje tiste vrste osebe, ki se sooči s kontingentnostjo svojih najbolj osrednjih verovanj in želja« (str. XV))?

»Medtem ko metafizik jemlje moralno relevantne poteze soljudi kot nekaj, kar naj bi bilo v razmerju do neke skupne širše moči — umnosti, Boga, resnice ali, denimo, zgodovine —, je za ironista moralno relevantna definicija osebe, moralnega subjekta, v tem, da je ‚nekaj, kar se da ponižati'. Njegov smisel za človeško solidarnost

temelji na občutku skupne nevarnosti, ne na skupni posesti ali moči, ki smo je vsi deležni.« (str. 91) »Metafizik misli, da je naloga intelektualca, da ohrani in ubrani liberalizem tako, da ga podpre z resničnimi trditvami o velikih rečeh, medtem ko ironist vidi svojo nalogo v tem, da poveča našo sposobnost prepoznanja in opisa raznoterih drobnih stvari, okoli katerih posamezniki ali občestva osredinjajo svoje fantazme in svoja življenja.« (str. 93)

Te »raznotere drobne stvari«, oziroma, kot bi jim rekel Nabokov, »divine details /božanski detajli/« označujejo seveda prav »fundamentalno fantazmo, ta »partikularni absolut«, ki deluje kot »absolutna forma«, okvir, znotraj katerega imajo za nas stvari pomen. Ko torej Rorty ne postavi kot osnovo solidarnosti niza pozitivnih lastnosti, potez, verovanj, idealov, ki morajo biti skupni vsem članom, zajetim s solidarnim »mi«, tj. prepoznanja drugega kot tistega, ki verjame in želi isto kot mi, ampak prepoznanje drugega kot tistega, ki lahko trpi, ki ga lahko boli, tu ne gre v prvi vrsti za fizično bolečino, ampak za ponižanje, ki ga prinese poseg v fantazmo, za »duševno bolečino« (str. 179). Tako O'Brien zlomi Winstona v *1984*, ko z grožnjo podgan poseže v njegovo razmerje do Julije: ko Winston v obupu izreče svoj »Storite to Juliji!«, izreče nekaj, po čemer je zamajana sama osnova njegovega bitja. »... vsakdo med nami je v istem razmerju do kakega stavka ali do kakšne reči« (ibid.) — to razmerje je Lacan skušal zapisati prav s svojo formulo fantazme, $ ◇ *a*.

Na tem mestu bi bilo treba Rortyja dopolniti z Lacanovim aparatom, kajti Rorty v posameznih svojih formulacijah ni dovolj precizen in nas lahko zato zapelje vstran. Ko pravi, da je »najvišje ponižanje« v tem, da se znajdemo v stanju, ko »zgodba, ki sem si jo pravil o sebi — moja podoba sebe kot poštenega, zvestega ali vdanega — ni več smiselna« (ibid.), s tem zvede »duševno bolečino« na zlom subjektove simbolne in/ali imaginarne identifikacije: tu gre preprosto za to, da smo prisiljeni storiti nekaj, kar ni možno integrirati v (kontingentno) simbolno pripoved, ki zarisuje horizont našega samorazumevanja, in kar zato hkrati potegne za sabo zlom podobe, v kateri smo si bili všeč. Toda omenjeno skrivnostno »razmerje do kakega stavka ali do kakšne reči« se giblje na ravni, ki je bolj radikalna od simbolne in/ali imaginarne identifikacije: gre za razmerje do objekta/razloga želje, za osnovne koordinate, ki regulirajo subjektovo želenje. Nemara je prav ta zmeda tista, ki je pogoj možnosti tega, da lahko Rorty formulira svojo vizijo »liberal-

ne utopije: tiste, v kateri je ironizem ... univerzalen« (XV) — najbolj radikalna, »primitivna« raven relacije do that »kakšne reči« se namreč konstitutivno upira dimenziji univerzalnosti, ki je zmerom dimenzija simbolnega.

V čem je namreč ta Rortyjeva »liberalna utopija«? Na prvi pogled sestoji v prav nasprotnem od tega, kar mu tukaj očitamo, v poskusu jasne, čiste razločitve domen »javnega« in »zasebnega«, v pristanku na radikalno, neodpravljivo inkomenzurabilnost med njima: osnovna Rortyjeva teza je, da moramo »opustiti zahtevo po teoriji, ki združuje javno in zasebno« in »se zadovoljiti s tem, da zahteve samokreiranja in zahteve človeške solidarnosti obravnavamo kot enako veljavne, četudi za vedno inkomenzurabilne« (str. XV). Mar ni torej Rortyjeva »liberalna utopija« prav takšen red, ki bi vsakemu individuu in občestvu omogočal, da se svobodno ukvarja s tistimi »raznoterimi drobnimi stvarmi, okoli katerih osredinjajo svoje fantazme in svoja življenja«? Vloga javnega reda oziroma simbolnega zakona bi bila v tej utopiji zvedena zgolj na nevtralna pravila, ki bi zagotavljala to svobodo samokreiranja, tako da bi preprečevala, da bi kdorkoli nasilno posegal v fantazmatski prostor drugega. Rorty ponuja ta svoj utopični projekt kot rešitev napetosti, značilne za sodobno filozofijo, med smerjo, ki daje poudarek na estetsko samokreiranje subjekta, na njegovo re-invencijo, kreativno redefinicijo, ki pa nosi v sebi nevarnost proti-demokratičnega obrata, čim skušamo logiko te sfere prenesti na raven socialnega (sem umešča Rorty Derridaja, Foucaulta, Heideggerja itd.), in med smerjo, ki daje poudarek na skupnostne vrednote, na pravičnost, enakost, solidarnost, a s tem duši estetsko samokreacijo (npr. Habermas).

Problem je preprosto v tem, da se ta razcep zasebno/javno *nikoli ne izteče brez nekega preostanka:* meja liberalizma je prav v nemožnosti, da bi razcep javno/zasebno (s katerim liberalizem stoji in pade) izpeljali brez preostanka. Pri tem ne mislimo na običajno marksistično obarvano kritiko liberalističnega individualizma, ki bi bravurozno pokazala, kako je sam nastop razcepa javno/zasebno socialno pogojen, produkt določenih socialnih pogojev, in kako so tudi konkretne modalitete subjektovega najbolj intimnega samoizkustva posredovane z dominantno formo družbenosti. Prej merimo v obratno smer: kako je sam javni zakon, ki naj bi kot nevtralni medij omejil igro naše estetske samokreacije, tj. ki naj bi nam v imenu solidarnosti odvzel kos uživanja, zmerom že zaznamovan z

nekim obscenim, »patološkim« uživanjem. Ne gre torej za to, da prelom zasebno/javno ni mogoč, gre za to, da je mogoč le tako, da se same domene javnega Zakona drži obscena razsežnost »zasebnega« uživanja: javni Zakon črpa »energijo« za svoj pritisk na subjekt prav iz tistega uživanja, ki ga subjektu prepove oziroma odvzame. Takšen obsceni Zakon ima v psihoanalitični teoriji natančno ime: NADJAZ. Že Freud poudari ob nadjazu dve njegovi ključni potezi: da črpa svojo energijo prav iz Onega, ki ga omejuje, in da je zato Zakon, kolikor je obscen, zlohoten, posmehljiv, instanca, ki uživa v tem, da nam blokira užitek — kot da bi se uživanje, ki je bilo subjektu zaradi pritiska nadjaza odvzeto, akumuliralo v samem mestu, od koder se izreka nadjazovska prepoved. Za izjavo moralnega Zakona, ki nam nalaga, da se odpovemo uživanju, se zmerom skriva obsceni subjekt izjavljanja, ki koncentrira v sebi oropano uživanje. Nadjaz je tako rekoč zakon, za katerega ne velja zakon: zakon, ki sam počne tisto, kar nam prepoveduje. Od tod paradoks nadjaza, da bolj ko smo nedolžni, tj. bolj ko sledimo ukazu nadjaza in se odpovemo uživanju, bolj se počutimo krive: saj bolj ko se poje torej njegov pritisk na nas. (Od tod lahko hkrati vidimo, kako korimo ukazu nadjaza, večji je užitek, akumuliran v njem, in večji je Lacanov motto »edino, česar je subjekt lahko kriv, je, da je popustil glede svoje želje« globoko freudovski: saj zgolj obrne freudovski paradoks nadjaza »bolj ko smo nedolžni /tj. bolj ko popustimo glede svoje želje in se pokorimo pritisku nadjaza/, bolj smo krivi«.) — Če naj se vrnemo k Rortyju, lahko zdaj natanko formuliramo, v čem je njegova utopičnost: v tem, da predpostavi možnost Zakona brez nadjazovske razsežnosti, da predpostavi možnost Univerzalnega, ki samo ne bi bilo zaznamovano s patološkim madežem obscenega uživanja.

Vse to ima kajpada daljnosežne posledice za sam pojem demokracije. Že sredi šestdesetih let je Lacan napovedal, da bo v prihajajočih desetletjih prišlo do ponovnega vzpona rasizma, do zaostritve etničnih napetosti in agresivnega afirmiranja etničnih partikularnosti. Čeprav je meril predvsem na zahodne družbe, v prvi vrsti nemara na samo Francijo, pa se zdi, kot da lahko prav danes, ob sedanjih izbruhih nacionalizma v deželah »realnega socializma«, izmerimo polni obseg njegovih slutenj. Od kod črpa svojo moč ta nenadni vdor etnične Reči (tu je treba termin »Reč« dojeti v natannaše želenje)? Lacan ga skuša dojeti kot hrbtno stran težnje k čnem lacanovskem smislu: kot travmatični-realni objekt, ki fiksira

univerzalnosti, ki tvori samo osnovo kapitalistične civilizacije: že sam Marx je opredelil kot eno ključnih potez kapitalizma razpustitev vseh partikularnih, »substancialnih« etničnih, podedovanih, tradicijskih itd. vezi — ta »planetarna« razsežnost pripada samemu njegovemu pojmu. V zadnjih desetletjih je ta težnja k univerzalnosti dobila nov zagon z nizom ekonomskih, tehnoloških in kulturnih procesov: s preseganjem nacionalnih mej na ekonomskem področju; s tehnološko, kulturno in jezikovno homogenizacijo preko novih medijev (informacijska revolucija, satelitski prenosi); z vzponom »planetarnih« političnih tem (skrb za človekove pravice, ekološka kriza) itd. Skozi vse te raznotere procese v smeri »planetarne integracije« je pojem suverene nacionalne države (tako kot z njim povezani pojmi nacionalne kulture ipd.) postopoma, toda nezadržno zgubljal na teži. Tako imenovane »etnične partikularnosti« so bile seveda ohranjene, toda natanko v smislu heglovske *Aufhebung*, kot povzete v medij univerzalne integracije — niso več »samonikle«, ampak so že po svoji formi postavljene kot partikularni aspekti vsestranske univerzalnosti, o čemer nemara najbolj plastično priča usoda »nacionalnih kuhinj« v sodobnem megalopolisu: izza vsakega ogla na nas prežijo kitajske, italijanske, francoske, indijske, mehiške, grške itd. restavracije, kar je že samo na sebi dokončna potrditev, da so njihove etnične korenine potrgane.

Kar smo pravkar rekli, je kajpada splošno mesto sodobne konservativne »kritike kulture«. In ali se tudi Lacan — s tem ko vzpon rasizma poveže s procesom univerzalizacije — ne uvrsti v to ideološko strujo, ki nas svari, da v sodobni civilizaciji ljudje vse bolj zgubljajo zakoreninjenost, čut pripadnosti neki posebni skupnosti, zaradi česar se nato iskanje korenin izrazi v pervertirani obliki nacionalističnega divjanja? Četudi Lacan prepozna moment resnice v tej nostalgični konservativni drži (pri čemer sledi Marxu), pa vendar radikalno spodnese celotno njeno perspektivo.

Da bi to pojasnili, pričnimo z elementarnim vprašanjem: kdo je subjekt demokracije? Lacanovski odgovor je tu enoznačen: subjekt demokracije ni osebnost, »človek« v vsej polnosti svojih potreb, interesov in verovanj — subjekt demokracije je natanko isti kot subjekt psihoanalize, ni nič drugega kot kartezijanski subjekt v vsej svoji abstraktnosti, kot prazna točka samonanašanja misli, ki jo dosežemo, potem ko odštejemo vso polnost partikularne vsebine. Z drugimi besedami, obstoji strukturalna homologija med kartezijan-

skim postopkom radikalnega dvoma, »postavitve v oklepaj« vse pozitivne predstavne vsebine, ki proizvede kot svoj preostanek *cogito*, to prazno točko refleksijskega samonanašanja, in med preambulo slehernega demokratičnega razglasa »vsi ljudje NE GLEDE NA... (raso, spol, religijo, bogastvo, socialni staus)« — nikakor ne smemo spregledati nasilnega dejanja abstrakcije, ki je na delu v tem »ne glede na ...«: abstrakcije od vseh pozitivnih lastnosti, razpustitve vseh samoniklih, substancialnih vezi, tj., heglovsko rečeno, »negativnega samonanašanja«, ki je strogo korelativno kartezijanskemu *cogito* kot točki čiste, ne-substancialne subjektivnosti. (Lacan je temu nizu dodal še subjekt psihoanalize, in sicer na veliko presenečenje splošnega mnenja, ki je bilo navajeno v tako imenovani »psihoanalitični podobi človeka« videti bogastvo »iracionalnih« gonov: subjekt zaznamuje s prečrtanim S, s čimer naznači konstitutivni manko sleherne opore, ki bi subjektu nudila pozitivno-substancialno istovetnost. Zato, zaradi tega manka istovetnosti, igra pojem *identifikacije* tako ključno vlogo v psihoanalitični teoriji: subjekt skuša zapolniti svoj konstitutivni manko prek identifikacije, se pravi tako, da se identificira z nekim označevalcem-gospodarjem, ki mu zagotavlja mesto v simbolni mreži).

To nasilno dejanje abstrakcije ne izraža neke ideološko pretirane podobe demokracije, »pretiravanja, ki nanj nikoli ne naletimo v dejanskem življenju«, ampak je nasprotno na delu v sami logiki, ki ji sledimo, čim sprejmemo načelo formalne demokracije: »demokracija« je v samem svojem pojmu »anti-humanistična«, ni »po meri (konkretnega, živega) človeka«, ampak po meri formalne, brezsrčne abstrakcije. V demokraciji, v samem njenem pojmu, ni mesta za polnost konkretne človeške vsebine, za pristnost skupnostnih vezi: demokracija JE formalna vez abstraktnih posameznikov

[1] V zvezi s tem je izjemno poučna usoda Emmanuela Mounierja, utemeljitelja personalizma. V svoji filozofiji si je prizadeval za afirmacijo dostojanstva in edinstvenosti človekove osebnosti zoper dvojno grožnjo liberalnega individualizma in totalitarnega kolektivizma; v spominu je ostal predvsem kot heroj francoske *resistance*. Ključna podrobnost njegovega življenjepisa pa je praviloma zamolčana: po zlomu Francije 1940 je Mounier polno leto dni polagal svoje upe v Petainov korporativizem — dojel ga je kot edinstveno priložnost, da bi v Franciji znova uveljavili duha organske skupnosti. Šele kasneje, po razočaranju nad »ekscesi« režima v Vichyju, se je obrnil k odporu. Skratka, Mounier si je prizadeval za »fašizem s človeškim obrazom« hotel je fašizem brez njegove umazane hrbtne strani in odpovedal se mu je šele, ko je izkusil lažnost tega svojega upanja.

— vsi poskusi, da bi jo zapolnili s takšno ali drugačno »konkretno vsebino«, prej ali slej podležejo totalitarni skušnjavi, pa naj bodo še tako iskreni.[1] Kritiki demokracije imajo tako v nekem pomenu povsem prav: demokracija implicira razcep med abstraktnim *citoyen* in *bourgeois*, nosilcem posebnih, »patoloških« interesov, sprava med njima je strukturalno nemogoča. Ali, če naj uporabimo tradicionalno nasprotje med *Gesellschaft*, družbo kot mehaničnim, zunanjim zbirom atomiziranih posameznikov, in med *Gemeinschaft* kot občestvom, skupnostjo, ki jo držijo skupaj organske vezi: demokracija je definitivno zavezana *Gesellschaft*, dobesedno živi od razcepa med »javnim« in »zasebnim«, možna je le znotraj okvira tega, čemur se je v davnih časih, ko je bilo še slišati glas marksizma, reklo »odtujitev«.

Danes lahko to sorodstvo med demokracijo in »odtujeno« *Gesellschaft* na skoraj otipljiv način opazimo ob tako imenovanih »novih družbenih gibanjih«: ekologiji, feminizmu, mirovnem gibanju ... Ta se od tradicionalnih političnih gibanj (strank) razlikujejo z neko zadržanostjo, samoomejitvijo, katere hrbtna stran je neki presežek — hočejo hkrati »manj« in »več« kot tradicionalne stranke. Se pravi, »nova družbena gibanja« so skrajno zadržana do običajnega političnega boja, nenehno poudarjajo, da nočejo postati politične stranke kot druge, da hočejo ostati zunaj območja boja za oblast; hkrati pa povsem jasno povedo, da merijo na nekaj neprimerno bolj radikalnega kot »navadne« politične stranke: to, k čemur stremijo, je temeljna preobrazba celotnega načina našega delovanja in verovanja, sprememba »življenjske paradigme«, ki zadeva naše najbolj intimne drže. Nudijo, denimo, novo držo do narave, ki ne bi več pomenila gospostva nad njo, ampak dialoško vzajemno igro; zoper agresivni »moški« Um se zavzemajo za pluralistično, »mehko«, »žensko« racionalnost itd. Z drugimi besedami, ni mogoče biti ekologist ali feminist na isti način kot smo v zahodni formalni demokraciji lahko konservativci ali socialni demokrati: za kar gre v prvem primeru, ni zgolj politično prepričanje, ampak celotna življenjska drža. In ko je takšen projekt radikalne spremembe »življenjske paradigme« formuliran kot političen program, nujno spodnese same osnove formalne demokracije: antagonizem med formalno demokracijo in »novimi družbenimi gibanji« je ireduktibilen, zaradi česar ga moramo v polni meri vzeti nase, ne pa da se mu izognemo z begom v utopične projekte »konkretne«, »vsebinske«

demokracije, ki bi povzela vase celotno raznoterost tako imenovanega »življenjskega sveta«.

Subjekt demokracije je tako čista posamičnost, izpraznjena sleherne vsebine, osvobojena vseh substancialnih vezi; po Lacanu problem z njim ni tam, kjer ga vidijo neokonservativci: ni v tem, da bi ta abstrakcija, lastna demokraciji, razpustila vse substancialne vezi, ampak nasprotno v tem, da *jih nikoli ne more do kraja razpustiti*. Subjekt demokracije je v sami svoji praznini zaznamovan z nekim »patološkim« madežem, »demokratični prelom« — zavrženje vsega bogastva partikularne vsebine, skozi katero se konstituira demokratični subjekt, homologno »epistemološkemu prelomu«, skozi kateri se vzpostavi znanost, tako da se osvobodi kraljestva ideoloških pojmov — se nikoli ne izide brez nekega preostanka. Tega preostanka kajpada ne smemo dojeti kot nekakšne empirične omejitve, tj. ni nekaj zaradi česar bi prelom ostal nedovršen: njegov status je tako rekoč a prioren — preostanek deluje kot pozitivni pogoj »demokratičnega preloma«, kot njegova najbolj notranja opora. Prav kolikor demokracija meri na to, da bi bila »čista«, »formalna«, ostaja za zmerom zavezana nekemu naključnemu momentu pozitivnosti, materialne vsebine: z zgubo te materialne opore se razkroji sama (demokratična) forma.

Ta preostanek, na kateri se obesi formalna demokracija, tj. nanos na kateri omogoči abstrakcijo od vse pozitivne vsebine (»vsi ljudje NE GLEDE NA . . .«), je kajpada etnični moment, dojet kot »nacija«: demokracija je zmerom zavezana »patološkemu« dejstvu nacionalne države, vsak poskus, da bi se približali »planetarni« demokraciji, temelječi na skupnosti vseh ljudi kot »državljanov sveta«, kmalu izpriča svojo nemoč, se pravi, ne zmore vzbuditi političnega entuzijazma. Tu imamo znova opraviti z zgledom lacanovske logike ne-vsega, kjer univerzalna funkcija temelji na izjemi: idealno izenačenje vseh družbenih razlik v pojmu državljana, subjekta demokracije, je možno le skozi skupno zavezanost neki partikularni nacionalni Reči.

Element, ki drži skupaj neko občestvo, torej ni le simbolna identifikacija, ampak zmerom hkrati neko razmerje do Reči, utelešenega užitka. Tako denimo narodna identifikacija zmerom implicira razmerje do nacionalne Reči, do Naroda kot Reči. Ta nacionalna Reč je določena z nizom protislovnih opredelitev. Dojeta je kot »naša Reč« (*Cosa nostra*, kot bi temu lahko rekli), kot nekaj, kar je dostopno samo nam, kar je tujcem, »njim«, nedoumljivo, hkrati pa je para-

doksno od njih nenehno ogroženo. Dojeta je kot tisto, kar daje polnost in živost našemu nacionalnemu bitju (naša Reč »živo klije«), hkrati pa je po svoji simbolni opredelitvi prazna tavtologija — vse, kar lahko o nji rečemo, je, da je ta Reč »ona sama«, »tisto pravo«, »tisto, za kar zares gre«. Če nekoga vprašamo, kjer je ta Reč navzoča, po čem jo lahko razpoznamo, dobimo kot edini konsistentni odgovor, da je navzoča v tisti neopredeljivi entiteti, ki ji pravimo »način življenja« etnične skupnosti: pred očmi se nam razgrne množica raznoterih fragmentarnih podob, način, kako v neki skupnosti praznujejo, kako zauživanje hrane dobi obredni značaj (kot trenutek, ko se družina zbere), način, kako spolno prebujeni mladostniki organizirajo svoj posebni ritual parjenja ... vse tisto, v čemer lahko razpoznamo specifičen, zmerom edinstven način, kako neka skupnost *organizira svoj užitek*. Prva asociacija, ki se ob tem vzbudi, je kajpada osladnost *Blut und Boden* — toda takšno sklicevanje na »način življenja« ima lahko tudi »levičarski« podton. Tako je denimo Orwell v svojih medvojnih esejih skušal definirati obrise angleškega patriotizma, ki bi ga bilo možno zoperstaviti nabuhlemu imperialističnemu uradnemu patriotizmu; izhajal je prav iz drobcev vsakdana: večerno shajanje in pitje piva v lokalnem *pub*, posebna solidarnost angleških nižjih slojev ipd. Tn drobci »načina življenja« delujejo včasih na tragi-komičen način, kot denimo pri Robertu Mugabeju, ki je na novinarsko vprašanje, kaj je angleška kolonialna preteklost zapustila najbolj dragocenega Zimbabweju, odgovoril: »Kriket.« — nesmiselno ritualizirana, kontinentalnemu Evropejcu skoraj nedoumljiva igra, kjer so predpisane (oziroma bolj z nenapisano tradicijo določene) kretnje — denimo način, kako se meče žoga — groteskno neustrezne, če jih merimo z njihovo »funkcionalnostjo«. — Vendar bi bilo nacionalno Reč neustrezno preprosto zvesti na poteze, ki tvorijo specifičen »način življenja«: gre za »nekaj več«, Reč ni neposredno množica teh potez, ampak je nekaj, kar *se kaže*, kar *je navzoče* v vseh teh potezah. Občestvo, ki participira na nekem »načinu življenja«, *verjame v Reč*, pri čemer je treba v tem verovanju razpoznati njegovo intersubjektivno strukturo: da »verjamem v (nacionalno) Reč«, je po svoji implicitni pomenski strukturi zmerom refleksivna struktura, tj. pomeni »verjamem, *da ostali (člani skupnosti) verjamejo* v Reč«. Tavtološki značaj Reči — njena pomenska praznina, dejstvo, da je vse, kar lahko o njej pozitivnega rečemo, to, da je ona »tisto, za kar zares gre«, »ona sama« itd. — je utemeljen prav v tej intersubjektivni razsežnosti:

nacionalna Reč obstoji, dokler člani skupnosti verjamejo vanjo, Reč je dobesedno učinek tega verovanja. Ustroj je tu isti kot tisti Svetega Duha v krščanstvu: Sveti Duh je skupnost verujočih, v kateri živi Kristus po svoji smrti, verjeti vanj pomeni verjeti v samo verovanje, pomeni verjeti, da nisem sam, da sem člen skupnosti, ki verjame. Zunaj tega ne rabim nobenega potrdila ali dokaza: čim ostali verujejo, je Svetu Duh tu. Ves pomen Reči je v tem, da ljudem, članom občestva, »nekaj pomeni«.

Če torej dojamemo to Reč kot freudovsko *das Ding*, utelešeno uživanje, postane brž jasno, zakaj prav »nacionalizem« deluje kot privilegirano področje vdora uživanja v družbeno polje: za kar gre v etničnih napetostih, je zmerom posedovanje nacionalne Reči — »drugi« nam hočejo ukrasti naše uživanje (skoz uničenje našega »načina življenja«) in/ali imajo dostop do nekega skrivnega, perverznega uživanja; skratka, kar nam zares »gre na živce« pri »drugih«, je poseben način, kako si organizirajo uživanje, presežek, ki se drži tega načina (»smrdljivi« vonj njihove hrane, njihove »hrupne« pesmi in plesi, njihov odnos do dela — v rasistični perspektivi »drugi« dela preveč in nam tako krade posel ali pa je lenoba, ki živi na naš račun . . .). (O vsem tem prim. prevod Millerjevega predavanja v pričujoči številki RAZPOLA). Osnovni paradoks sestoji torej v tem, da je naša Reč dojeta kot nekaj, kar »drugim« ni dosegljivo, kar pa ti isti »drugi« hkrati ogrožajo — tako kot s kastracijo, ki je po Freudu izkušena kot nekaj, kar se »dejansko ne more pripetiti«, pa nas je kljub temu nenehno strah njene možnosti . . .

Vdor nacionalne Reči v vsej njeni nasilnosti je zato zmerom presenetil privržence »internacionalne solidarnosti«; nemara najbolj travmatičen zgled takšnega presenečenja je bil zlom internacionalne solidarnosti delavskega gibanja pred »patriotsko« evforijo ob izbruhu prve svetovne vojne. Danes si nam je težko predstaviti, kakšen travmatičen šok je bil za voditelje vseh struj socialne demokracije od Bernsteina do Lenina, ko so se socialdemokratske stranke vseh evropskih dežel (z izjemo ruske in srbske) prepustile šovinističnemu zanosu in se »patriotsko« postavile za »svoje« vlade, s čimer so v trenutku pozabile na proklamirano solidarnost delavskega razreda »brez domovine«: ta šok priča o srečanju z Realnim uživanja. Osnovni paradoks teh šovinističnih izbruhov »patriotizma« je namreč bil, da nikakor ni šlo za nekaj nepričakovanega: dolga leta pred dejanskim izbruhom vojne je socialna demokracija opozarjala delavce, da se imperialistične sile pripravljajo na svetovno vojno, in

jih svarila pred zaslepljenostjo s »patriotskim« šovinizmom; celo ob samem izbruhu vojne, tj. v dnevih, ki so neposredno sledili sarajevskemu atentatu, so nemški socialni demokrati svarili delavce, da bo vladajoči razred skušal izrabiti atentat kot izgovor za vojno napoved. Povrh tega je Socialistična internacionalna sprejela formalno rezolucijo, ki je vse njene člane obvezovala, da bodo v primeru vojne glasovali proti vojnim kreditom ... vse to je v nekaj dneh izpuhtelo v nič. Globoko pomenljiva je anekdota o tem, kako je ta obrat presenetil Lenina: ko je videl dnevnik nemške socialne demokracije z naslovnico, ki razglaša, da so socialdemokratski poslanci glasovali za vojne kredite, je bil najprej prepričan, da gre za potvorbo nemške tajne policije, ki naj zapelje delavske množice!

Potemtakem ne zadošča reči, da »čista« demokracija ni možna: ključna točka je, kam bomo umestili to nemožnost. »Čista« demokracija ni nemožna zaradi nekakšne empirične inertnosti, ki bi preprečevala njeno polno realizacijo in ki bi se jo dalo postopoma odpraviti: če naj uporabimo heglovski obrat, je demokracija možna zgolj na podlagi svoje lastne nemožnosti — njena meja, ireduktibilni »patološki« preostanek, je njen pozitivni pogoj. — Kaj torej storiti, ko se soočimo s to temeljno zagato demokracije? »Modernistični« postopek (ki mu ostaja zavezan Marx) bi kajpada bil v tem, da — na podlagi takšnega »razkrinkanja« formalne demokracije, tj. na podlagi razkritja, da demokratična forma zmerom skriva neko »vsebinsko« patološko jedro — sklenemo, da je formalno demokracijo treba ukiniti, jo nadomestiti z višjo obliko konkretne, vsebinske demokracije. »Postmodernistični« pristop pa bi nasprotno od nas zahteval, da vzamemo nase ta konstitutivni paradoks demokracije; impliciral bi nekakšno »dejavno pozabo«: moč, da sprejmemo simbolno fikcijo, čeprav vemo, da »dejansko stvari ne stoje tako«. Demokratična drža zmerom temelji na nekem določenem fetišističnem razcepu: *saj vem, da* ... (je demokratična oblika zgolj forma, zaznamovana z madežem »patološkega« neravnotežja), *pa vendar* ... (delujem, kot da je demokracija možna). Daleč od tega, da bi ta razcep nakazoval nekakšno usodno slabost demokracije, je sam vir njene moči: demokracija je zmožna vzeti na znanje dejstvo, da je njena meja v nji sami, v njenem notranjem antagonizmu — zato se lahko ogne pasti totalitarizma, obsojenega na to, da si mora za razlago svojih neuspehov zmerom znova izmišljati podobe zunanjih in notranjih sovražnikov.

Slavoj Žižek

DVE ŽENSKI, KI IZGINETA

Lesley Brill: THE HITCHCOCK ROMANCE. LOVE AND IRONY IN HITCHCOCK'S FILMS, Princeton University Press, Princeton 1988

Ženska, ki izgine, je kajpada ženska, s katero bi spolno razmerje bilo mogoče, izmikajoča se senca Ženske, ki ne bi bila zgolj ženska med drugimi; zato je njeno izginotje način, kako film vzame na znanje dejstvo, da »Ženska ne obstoji« in da potemtakem »ni spolnega razmerja«.

Josepha Mankiewicza LETTER TO THREE WIVES, klasična hollywoodska melodrama, uprizori to nemožnost spolnega razmerja skozi še posebej zanimivo variacijo na motiv »ženske, ki izgine«: četudi je nikoli ne vidimo, je ženska, ki izgine, tu nenehno navzoča v obliki tega, čemur Michel Chion pravi *la voix acousmatique*, glas brez nosilca v diegetični filmski realnosti. Zgodbo vpelje glas Attie Ross, *femme fatale* malega ameriškega mesta: uredila je, da bo trem ženskam, ki se odpravljajo na nedeljski izlet po reki, takoj po odhodu izročeno pismo, s katerim jim sporoča, da bo tega istega dne, ko jih ne bo v mestu, pobegnila z možem ene od njih. Na izletu se vsaka od žena v flash-backu spominja težav svojega zakona — vsaka se boji, da je Attie izbrala prav njenega moža, ker Attie vsaki od njih predstavlja idealno žensko, pretanjeno lady, ki poseduje »tisto nekaj«, kar nji sami manjka, da bi njen zakon tekel brez težav. Prva žena je bolniška sestra, neizobraženo revno dekle, ki se je poročila z bogatašem, za katerega je bila zadolžena v bolnici; druga je nekoliko vulgarna poklicna ženska, ki zasluži precej več kot njen mož, profesor in pisatelj; tretja pa je povzpetnica iz nižjih slojev, ki se je poročila z bogatim trgovcem brez kakršnihkoli iluzij glede ljubezni, pač zato, da bi si zagotovila finančno varnost. Prostodušna naivka, poklicno uspešna žena, prevejana povzpetnica — trije načini, kako vpeljati nesklad v zakon, trije načini, kako spodleteti v vlogi »zakonske žene«, in v vseh treh primerih Attie Ross nastopi kot »druga ženska«, ki poseduje tisto, kar prvi manjka: izkušenost, pretanjen okus, finančno neodvisnost...[1] Razplet filma je kajpa-

[1] Zanimivo bi bilo razviti do podrobnosti vzporednico med PISMOM TREM ŽENAM in Offenbachovimi HOFFMANOVIMI PRIPOVEDKAMI,

da srečen: izkaže se, da je Attie nameravala pobegniti z možem tretje ženske, z bogatim trgovcem, ki pa se zadnji trenutek premisli, se vrne domov in vse prizna svoji ženi; čeprav bi se ta zdaj lahko od njega ločila z bogato odpravnino, mu odpusti, ker odkrije, da ga ima zares rada. Trije pari so tako ob koncu srečno združeni, grožnja, za katero se je zdelo, da preti njihovemu zakonu, je izginila...

Nauk filma pa je nekoliko bolj dvoumen kot se to nemara zdi na prvi pogled: *happy end* ni nikoli brezmadežen, zmerom implicira nekakšno odpoved — sprijaznjenje z dejstvom, da ženska s katero živimo, nikoli ni Ženska, sprijaznjenje s trajno senco disharmonije v našem razmerju z njo, se pravi z možnostjo, da bomo vsak trenutek lahko naleteli na neko drugo žensko, za katero se bo zdelo, da uteleša tisto, kar manjka našemu razmerju. In to, kar omogoči *happy end*, tj. vrnitev k prvi ženski, je natanko izkustvo, da Druga Ženska ne obstoji, da je konec koncev zgolj fantazmatski lik, ki zapolnjuje praznino našega razmerja z žensko. Z drugimi besedami, *happy end* je možen zgolj s prvo žensko: če bi se moški junak odločil za Drugo Žensko (katere zgled je kajpada *femme fatale* v »črnem filmu«), bi to svojo izbiro nujno plačal s katastrofo, celo s smrtjo. Tukaj naletimo na isti paradoks kot pri prepovedi incesta, tj. prepovedi nečesa, kar je že na sebi nemogoče: Druga Ženska je prepovedana kolikor »ne obstaja«, smrtno je nevarna zaradi radikalnega neskladja med njenim fantazmatskim likom in »empirično« žensko, ki se je naključno znašla na tem fantazmatskem mestu. Natanko to nemogoče razmerje med fantazmatskim likom Druge Ženske in »empirično« žensko, ki se znajde povzdignjena na to sublimno mesto, ter strahotna cena, ki jo mora slednja za to plačati, tvori osrčje Hitchcockove VRTOGLAVICE.

---

kjer tri zgodbe, ki jih Hoffman pripoveduje svojim pivskim tovarišem, prav tako predstavljajo tri načine neusklajenosti spolnega razmerja: za pesnikovo prvo ljubezen se izkaže, da je mehanična lutka; druga je varljiva lahkoživka, tretja pa da prednost svojemu poslanstvu pevke (zapoje svojo zadnjo pesem, čeprav ve, da bo zaradi njene bolezni ta napor pomenil njeno smrt). Ključna sestavina opere pa je okvir, ki povezuje te tri zgodbe: Hoffman jih pripoveduje druščini, medtem ko čaka na svojo veliko ljubezen, muhasto primadono — skozi svojo pripoved v bistvu organizira neuspeh svojega ljubezenskega podvzetja, tako da njegov končni poraz (ko ga primadona pride iskat po končani predstavi, ga najde do nezavesti pijanega in odide z njegovim tekmecem) izrazi njegovo resnično željo.

Da bi to pojasnili, je bistvenega pomena, da smo pozorni na razliko med *dvema* zgubama, ki zadeneta Scottieja, junaka VRTOGLAVICE: med prvo zgubo »Madeleine« in med drugo, končno zgubo Judy. Prva zguba je preprosta zguba ljubljenega objekta — kot taka je variacija na motiv smrti krhke, sublimne ženske, idealnega ljubezenskega objekta, motiv, ki obvladuje romantično poezijo in ki je svoj nemara najbolj priljubljen izraz našel v nizu zgodb in pesmi E. A. Poeja (»Krokar« itd.). Četudi ta smrt udari s silovitostjo strahotnega šoka, pa bi lahko rekli, da ni na nji dejansko nič nepričakovanega: prav nasprotno se zdi, kot da je nekako sam položaj klical k nji. Idealni ljubezenski objekt živi na robu smrti, na njeno življenje pada senca bližnje smrti (zaznamovana je s kakšnim skrivnim prekletstvom ali samomorilsko norostjo, ima bolezen, kakršna se spodobi krhki, idealni ženski, kot je to tuberkuloza, ipd.), ta poteza tvori bistveno sestavino njene usodne lepote — od samega začetka je jasno, da je »prelepa, da bi lahko dolgo živela«. Zato njena smrt nikakor ne potegne za sabo zgube fascinantne moči njenega lika: prav nasprotno je sama njena smrt tista, ki tako rekoč zapečati moč, s katero veže nase subjekt — njena zguba ga vrže v dolgotrajno melanholično depresijo, iz katere se lahko (v skladu z romantično ideologijo) izvleče le tako, da posveti preostanek svojega življenja pesniškemu opevanju neprimerljive lepote in ljubkosti zgubljenega objekta. V nekem pomenu jo pesnik »šele tedaj, ko jo je zgubil, dokončno in zares ima« (da se v tem skriva mračna razsežnost »gona smrti«, tj. da pesnik pravzaprav HOČE smrt svoje ljube, da bi jo lahko v miru opeval, to bodi le mimogrede omenjeno). Z drugimi besedami, objekt je resda zgubljen, toda prav skozi to zgubo postane vseprisoten: njegovo mesto v fantazmatskem prostoru, ki regulira subjektovo želenje, je dokončno potrjeno. — Druga zguba pa je povsem drugačne narave: ko Scottie zve, da je »Madeleine« — nedosegljivi sublimni ideal, ki ga je skušal poustvariti v Judy — BILA Judy, tj. ko konec koncev dobi nazaj samo »resnično Madeleine«, *se mu podoba Madeleine razkroji*, celotna fantazmatska struktura, ki je zagotavljala konsistentnost njegovemu bitju, razpade. Ta druga zguba je potemtakem nekakšen obrat prve: objekt kot fantazmatsko oporo zgubimo v samem trenutku, ko se ga dokopljemo v realnosti — ali, če naj navedemo izjemno koncizno formulacijo Lesleya Brilla, v katerega knjigi najbolj izstopa prav izvrstna interpretacija VRTOGLAVICE:

»Če je namreč Madeleine dejansko bila Judy, če še vedno obstaja, potem nikoli ni obstajala, nikoli dejansko ni bila kdorkoli. ... z njeno drugo smrtjo se /Scottie/ zgubi bolj dokončno in obupno, ker ne zgubi zgolj Madeleine, ampak sam spomin nanjo in verjetno svojo vero v njeno možnost.« (str. 220)

Če naj uporabimo heglovsko formulacijo, Madeleinina »druga smrt« deluje kot »zguba zgube«: z njo, tj. s tem, ko se končno dokopljemo objekta, zgubimo samo zgubo v njeni fascinirajoči razsežnosti, kot manko, ki poganja naše želenje. Resda se je Judy končno pokazala Scottieju v svoji resnični podobi, toda — če naj parafraziramo Lacana — to darilo njene osebe »se na nepojasnjen način spremeni v darilo dreka«: vse, kar ostane v njegovih rokah, je gnusna prezenca sluzaste substance. — V tem je radikalna dvoznačnost konca filma, njegovega zadnjega prizora, ko Scottie zre navzdol iz roba zvoniškega stolpa v brezno, ki je pravkar pogoltnilo Judy: ta konec je hkrati »srečen« (Scottie je ozdravljen, spet lahko zre v prepad) in »nesrečen« (dokončno je zlomljen, zgubil je oporo, ki je dajala konsistentnost njegovemu bitju) — ista dvoznačnost kot tista, ki je značilna za sklepni moment psihoanalitičnega procesa, »prekoračitev fantazme«, zaradi česar nad koncem psihoanalize zmerom visi grožnja tega, čemur pravimo »negativna terapevtska reakcija«.[2]

Prepad, s katerim se je Scottie končno sposoben soočiti, je kajpada brezno manka v Drugem (simbolni ureditvi), brezno, ki ga zastira fascinantna navzočnost fantazmatskega objekta. To brezno izkusimo vsakič, ko pogledamo v oči drugi osebi in začutimo globino njenega pogleda — gre potemtakem natanko za brezno, ki ga predstavijo slavni posnetki, ki spremljajo uvodne napise VRTOGLAVICE, bližnji posnetki ženskega očesa, iz katerega kot iz očesa vrtinca vznikajo morasti parcialni objekti. Lahko bi rekli, da je Scottie ob koncu filma končno sposoben »pogledati ženski v oči«, tj. prenesti pogled, ki ga prinašajo uvodni napisi filma: to brezno »manka v Drugem«, s katerim se ni bil zmožen soočiti, je resnični razlog njegove vrtoglavice. — Naslednji od-

[2] Tik pred koncem filma se za trenutek zazdi, da je Scottie pripravljen sprejeti Judy »takšno, kakršna je«, ne kot ponovno utelešenje Madeleine, in s tem priznati njeno trpečo ljubezen do njega; toda to možnost »srečnega konca« takoj prepreči vznik prikazni podobnega lika nune-prednice, katere nenadna pojavitev Judy tako preplaši, da se panično umakne in pade iz stolpa — ali je treba dodati da že angleško ime za nuno-prednico (»mother superior«) prikliče v spomin »materinski superego«?

lomek iz Heglovega rokopisa *Realphilosophie* iz let 1805/1806 bi lahko retroaktivno brali kot teoretski komentar k prizoru uvodnih napisov VRTOGLAVICE: tematizira namreč pogled drugega kot tišino, ki predhodi izgovorjeni besedi, kot brezno »noči sveta«, kjer »od nikoder« vznikajo morasti parcialni objekti, tako kot se iz očesa Kim Novak vrtinčijo čudne geometrične oblike, še najbolj podobne temu, čemur v teoriji kaosa pravimo »neobičajni atraktorji«:

»Človeško bitje je ta noč, ta prazen nič, ki v svoji preprostosti vsebuje vse — neskončno bogastvo številnih predstav, podob, od katerih se mu nobena ne pripeti — ali ki niso /dejansko/ navzoče. Ta noč, to Notranje narave, ki tukaj obstaja — čisto sebstvo — v fantazmagoričnih predstavah, je noč vsenaokoli, kjer nenadoma pred njim vznikne tu krvava glava — tam neka druga bela prikazen, in prav tako hitro izgine. To noč uzremo, ko pogledamo človeškim bitjem v oči — v noč, ki postane strahotna . . .« (G. W. F. Hegel, GW 8, Hamburg: Meiner 1976, str. 187).

Slavoj Žižek

HEGLOV HISTERIČNI TEATER

Judith P. Butler: SUBJECTS OF DESIRE, Columbia University Press, New York 1987

Delo Judith Butler SUBJEKTI ŽELJE v prvem delu poda osnovne obrise heglovskega pojmovanja želje in njene dialektike s težiščem na FENOMENOLOGIJI DUHA, v drugem delu pa oriše odločilni vpliv, ki ga je ta motiv Heglove filozofije imel na francosko misel XX. stoletja (od Hyppolita do Lacana). Medtem ko je drugi del, čeprav po vsebini na prvi pogled bolj »aktualen«, zgled šolsko dolgočasne »korektne« obnove, pa nam knjiga tam, kjer je veliko manj pretenciozna, tj. v svoji predstavitvi Heglove dialektike želje, nudi pomembne nastavke, ki nam omogočijo dojetje tega, kako je Hegel »najbolj sublimni vseh histerikov« (Lacan).

Kaj je namreč značilno za histerično subjektivno pozicijo? Temeljna oblika histerije, histerija par excellence, je »konverzijska histerija«, ko subjekt svojo zagato, neupomenjeno jedro, travmatično nemožnost, utelesi v histeričnem simptomu, v neki »nenormalnosti« dela ali področja svojega telesa (npr. pokašljuje brez fizičnega razloga; noga ali roka mu otrpne, ne da bi bilo zdravstveno z njo kaj narobe; ipd.). V tem smislu govorimo o histerični »konverziji«: neupomenjeno travmatično jedro »konvertira«, se sprevrže v telesni simptom — psihična vsebina, ki je subjekt ne more upomeniti v vsakdanji govorici, se »popačeno« izrazi, pride do besede, v »govorici telesa«. — Natanko z istim pa imamo opraviti v »podobah zavesti« FENOMENOLOGIJE DUHA: »gospodar in hlapec«, »asket«, »nesrečna zavest« itd. niso zgolj teoretske pozicije, ampak gre zmerom za nekakšno »eksistencialno dramatizacijo« neke teoretske pozicije, in med njima je zmerom ireduktibilen razmik — skozi »dramatizacijo« se proizvede nek presežek, »dramatizacija« prinese na dan neeksplicirane predpostavke teoretske pozicije in jo tako postavi na laž. Gre potemtakem za to, da subjekt z »dramatizacijo« svoje pozicije da videti tisto, kar je v njej neizrečeno: v »dramatizaciji« so reflektirani pogoji teoretske pozicije, ki jih subjekt, zastopajoč to pozicijo, spregleda. V »dramatizaciji« subjekt tako rekoč uprizori resnico lastne pozicije, ki mu na ravni zavesti uhaja — v tem smislu sleherna »podoba zavesti« implicira nekak histerični teater.

Pri tem gre dobesedno za »konverzijo«: za uprizoritev teoretske zagate (tistega, kar teoretski poziciji nujno uide), in hkrati za obrat, preobrnitev, ki ga najbolje ponazori neka stalna Heglova retorična figura. Vzemimo npr. pozicijo asketa: zanikanje telesa. Asketu se ZANIKANJE TELESA sprevrže v UTELEŠENO ZANIKANJE. Pri tem ne gre za preprost zrcalen obrat, ki bi ostal v okvirih istega: ključnega pomena je, da je ta obrat (»konverzija«) posredovan z neko NEMOŽNOSTJO — KER asket ne more zanikati telesa (ker se ne more odpovedati telesu, saj bi to pomenilo smrt), mu ne preostane drugega, kot da UTELESI SAMO ZANIKANJE, tj. kot da organizira svoje TELESNO življenje kot nenehno zanikovanje in odpovedovanje. Lastna praksa mu tako spodbije teoretsko pozicijo, po kateri je telesno življenje nekaj ničnega: ves čas se ukvarja s telesom, z načinom, kako telo omrtvičiti, ga zničiti, namesto da bi do telesa imel ravnodušno distanco. In prehod ene »podobe zavesti« v drugo poteka tako, da se

subjekt zave omenjenega razmika in iz tistega, kar je najprej, v prejšnji »podobi«, nevede uprizori, naredi svojo naslednjo, novo teoretsko pozicijo: vsaka »podoba zavesti« tako rekoč vnaprej uprizori to, kar bo postalo naslednja teoretska pozicija.

Natanko z istim retoričnim obratom pa imamo opraviti pri histeriji. Osnovno izkustvo človeka kot bitja govorice je po Lacanu izkustvo, da je njegova želja blokirana, konstitutivno nezadoščena, da »ne ve, kaj hoče«; histerična »konverzija« pa sprevrne to blokiranost: skoznjo blokirana želja postane ŽELJA /PO/ BLOKIRANOSTI; nezadoščena želja postane ŽELJA /PO/ NEZADOŠČENOSTI, želja, da bi naša želja ostala nezadoščena: to, da »ne vemo, kaj si želimo«, postane ŽELJA /PO/ NEVEDNOSTI... To je osnovna poteza histerične želje: histerik si ŽELI predvsem to, da bi sama njegova želja ostala nezadoščena, blokirana. Lacan je to blesteče pokazal skozi interpretacijo sanj »vesele mesarice«, ki jih Freud navaja v TOLMAČENJU SANJ: sporočilo njenih sanj je, naj njen pozorni mož NE zadovolji zmerom njenih želja.

In ali je treba dodati, da je ista ekonomija na delu v Kantovem pojmu sublimnega — paradoks sublimnega je namreč prav v obratu, »konverziji«, nemožnosti predstavitve k predstavitvi nemožnosti: nadpojavne Stvari-na-sebi NI MOGOČE PREDSTAVITI v območju pojavnega, lahko pa v območju pojavnega PREDSTAVIMO SAMO TO NEMOŽNOST in tako »damo čutiti« razsežnost nadpojavne Stvari-na-sebi. Za isto »konverzijo« gre v najbolj razglašenem momentu Heglove dialektike, v t. i. »konkretni«, »določeni« negaciji, tj. negaciji, ki kot svoj rezultat ne proizvede prazen nič, ampak novo pozitivnost. Logiko tega momenta povsem zgrešimo, če ne upoštevamo, da gre pri tem za obrat »negacije biti« v »bit negacije«: za to, da kot rezultat negacije nastopi neka bit, ki v sami svoji pozitivni danosti ni NIČ DRUGEGA KOT utelešena negativnost. To gre povsem v zgubo v običajnem dojemanju »določene« oz. »konkretne« negacije, kjer negativnost postane zgolj vmesni, prehodni moment na poti od ene pozitivnosti do druge in se nato lahko trdi, da je pri Heglu negativnost zgolj drugotni, izginevajoči moment samoposredovanja pozitivne Ideje: napak je reči, da pozitivnost, ki je rezultat »konkretne negacije«, »ukine« negativnost, jo naredi za zgolj svoj moment — stvar je nasprotno v tem, da »nova« pozitivnost ni nič drugega kot pozitivirana oz. utelešena moč negativnega. To je prava vsebina toliko citiranega stavka iz Predgovora k FENOMENOLOGIJI

DUHA, da mora misel prenesti pogled na rušilno moč negativnega in ga spremeniti v pozitivno bit: »vzdržati pogled na moč negativnega« pomeni videti, kako je vse, kar nam je pozitivno dano, zgolj pozitivacija negativnosti.

Takšnemu heglovskemu spodbijanju neke filozofske teze skozi njeno »uprizoritev«, »konverzijo« v določeno eksistencialno držo, natanko ustreza to, kar je Henry Staten (cf. njegov WITTGENSTEIN AND DERRIDA, Blackwell, Oxford 1985) imenoval »‚scenični' značaj Wittgensteinove predstavitve« (str. 67 — kajpada gre tu za Wittgensteina-II, tistega PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS). Kako skuša namreč Wittgenstein razrešiti kakšen ključen filozofski problem, ki se, če se ga lotimo naravnost, kot takega, v njegovi neposredni danosti oziroma abstraktni občosti, pokaže kot mračna, nerešljiva zagata? Tako da se od »stvari same« odmakne, tako da odskoči v njene »primere«, »uporabe«, v način, kako uporabljamo obči termin v okviru neke jezikovne igre, ki je del naše »življenjske forme«. Vzemimo npr. osnovne termine filozofije duha, kot so to »spomin«, »zamišljanje«, »mentalna aktivnost« ipd. Če se jih lotimo neposredno, se znajdemo v zagati abstraktnega razmišljanja o tem, kaj pomeni »mentalna aktivnost«, kako je možen »spomin« itd. Wittgenstein pa predlaga, da se obrnemo stran od te abstraktne občosti in zastavimo neko drugo vprašanje: *v kakšnih okoliščinah rečemo o nekom* »Nenadoma se je SPOMNIL, kje je pozabil klobuk?« ali »ZAMISLIL si je, kakšno hišo si želi.« ali »V GLAVI JE IZRAČUNAL potrebno število.«? Ta odmik od prazne občosti h konkretnim prizorom, ki so del »življenjske forme«, osvetli enigmatično naravo »spomina«, »mentalne aktivnosti« itd. z jasno lučjo. V tem je smisel Wittgensteinovega napotka, da bo »/neko/ metodo zdaj pokazal na primerih« (PI 133): ne gre za »ilustracijo« splošnih tez, primeri tu nikakor niso »zgolj primeri«, ampak nam prav nasprotno omogočijo dostop do resnične vsebine same občosti, tako da jo postavijo v njen konkreten kontekst. Takšna »uprizoritev« splošnih filozofskih kategorij ali postavk tudi ni brez satirične osti, kot npr. v PI 38, kjer Wittgenstein ironizira filozofski problem imenovanja *(naming)*, vzpostavitve vezi med besedo in objektom, tako da si zamisli prizor osamljenega filozofa, ki strmi v neposredno navzoč predmet in pri tem nenehno ponavlja neko ime ali tudi besedo ‚To!'. Ali je treba dodati, da Wittgenstein (verjetno nevede) tu dobesedno ponavlja dialektiko čutne gotovosti iz prvega poglavja Heglove

FENOMENOLOGIJE, kjer Hegel prav tako spodbije čutno gotovost tako, da »uprizori« subjekta, ki kaže predmet in nenehno ponavlja »To! Zdaj! Tukaj!«... V tem je smisel tega, čemur se napak pravi Wittgensteinov »behaviorizem«: da se »pomen« kot fetišistična, »reificirana« danost, »lastnost besede«, prevede v niz načinov, kako to besedo uporabljamo — oziroma, kot pravi sam Wittgenstein ironizira filozofski problem imenovanja */naming/*, *tista* figura, ki se jo da matirati.', to »ne pomeni nič več kot da lahko v naši šahovski igri matiramo zgolj kralja«. Staten k temu ustrezno dodaja komentar: »Bodite pozorni na natančno distinkcijo, ki jo tukaj vpelje Wittgenstein. To, kar se prikazuje kot lastnost kralja, je prevedeno v zapažanje o tem, *kako nekaj počenjamo*.« (str. 80) Heglovsko rečeno: lastnost predmeta se izkaže za njegovo »refleksijsko določitev«, kot lastnost predmeta zaznavamo v »reificirani« obliki naš lasten postopek z njim. Ali je tukaj treba spomniti na to, da »kralj« služi kot zgled »refleksijske določitve« že od Pascala in Marxa — tudi lastnost »dejanskega« kralja (njegovo karizmatično auro itd.) je treba prevesti v zapažanje o tem, kako podložniki ravnajo s kraljem.

Slavoj Žižek

ODGOVORI REALNEGA

ASPECTS DU MALAISE DANS LA CIVILISATION, Navarin Editeur: Paris 1988

Nemara največji čar klasične detektivske pripovedi je v fascinirajoče-tesnobni, sanjski kakovosti zgodbe, ki jo stranka pripoveduje detektivu na samem začetku: mlado dekle pripoveduje Sherlocku Holmesu, kako ji vsako jutro na poti od železniške postaje do hiše njenega delodajalca sledi sramežljivi maskirani mož, ki se umakne, brž ko se mu skuša približati; drugo dekle je plačana zgolj zato, da vsak dan sedi pri velikem oknu, oblečena v sta-

romodno obleko, in plete... Tem prizorom je lastna takšna libidinalna moč, da se je težko upreti skušnjavi in ne tvegati hipoteze, po kateri je glavna funkcija detektivove sklepne »racionalne pojasnitve« v tem, da zlomi njihov čar, se pravi, da nas reši srečanja z realnim naše želje, ki ga artikulirajo ti prizori. Na teh prizorih je nekaj »neanalizabilnega«, neko jedro, ki se upira interpretativni »racionalni pojasnitvi«, integraciji v simbolni univerzum: Lacan je to jedro opredelil kot »odgovor realnega«. Zbornik ASPEKTI NELAGODJA V KULTURI se loteva raznoterih načinov, kako je neko takšno neprebavljivo-neanalizabilno jedro Realnega na delu v sodobni družbi; tu se bomo omejili na nekaj improvizacij ob nekaterih njegovih vodilnih motivih.

Najlaže se statusu »odgovora realnega« približamo skozi Lacanovo osnovno postavko, da »je nezavedno zunaj«, ne v globini naše duševnosti. To zunanjost se običajno dojame kot zunanji, ne-psihološki značaj formalne simbolne strukture, ki uravnava subjektovo intimno samodoživljanje; vendar takšno dojemanje zavaja: veliki Drugi simbolne ureditve ni preprosto univerzalna formalna struktura, ki jo zapolnjuje kontingentna imaginarna vsebina (kot pri Lévi-Straussu, kjer je simbolna ureditev ekvivalentna z univerzalnimi simbolnimi zakoni, ki strukturirajo tvarino mitov, sorodstvenih razmerij itd.), ampak je nasprotno na delu že tam, kjer naletimo na vdor nečesa, kar se prikazuje kot najčistejša subjektivna kontingenca. Spomnimo se le vloge ljubezni v Hitchcockovih filmih: je nekakšen »čudež«, ki vznikne »od nikoder«, poveže ogroženi par in omogoči njegovo odrešitev.[1] Z drugimi besedami, ljubezen je zgled tega, čemur Jon Elster pravi »stanja, ki so po svojem bistvu stranski učinek«: najbolj intimno čustvo, ki ga ne morem planirati vnaprej ali se zanj odločiti po zavestnem premisleku, ampak se naenkrat *znajdem* v njem. Četudi so tovrstna stanja (ljubezen, spoštovanje, dostojanstvo...) — resda nenameravani — učinki naše dejavnosti, pa jih spontano zaznavamo kot nekaj, kar nam pripada glede

[1] Kot je lepo pokazal Lesley Brill v THE HITCHCOCK ROMANCE, se prav po tem Hitchcockovi filmi-romance razlikujejo od njegovih »ironičnih« filmov: za »romance« velja pascalovska logika razvoja vere »od zunaj navznoter«, par se najprej pretvarja da je zaljubljen, ravna, kot da je zaljubljen, in se končno res zaljubi, tj. družabna igra se postopoma pretvori v pristno emocionalno vez, medtem ko imamo v »ironičnih« filmih (katerih vrhunec je kajpada PSYCHO) opraviti s popolno komunikacijsko blokado oziroma s psihotičnim razcepom, »maska« je v njih *zares zgolj maska*, subjekt ohranja do nje zunanjo distanco.

na to, kar *smo*, ne pa glede na to, kar *počnemo*: običajno govorimo o »spontanosti« in »neposrednosti«, o nekom pravimo, da s samim svojim bitjem »izžareva« dostojanstvo, da je čutiti njegovo »prezenco«, da preprosto »poseduje tisto nekaj«. Lacanovsko ime tega »nečesa« je kajpada *objet petit a*, skriti zaklad, »nekaj v nji, kar je več kot ona«, neka neujemljiva poteza, ki podeljuje vsem njenim dejanjem neubranljivi čar, čeprav je nikoli ne moremo pozitivno identificirati. Najbolj tragičen zgled tega v popularni književnosti je verjetno lik *femme fatale* v »trdem« detektivskem romanu: v osnovi poštena, spodobna ženska, ki z grozo opaža, da sama njena prezenca povzroča uničenje moških okoli nje, in ki nikakor ne more ukrotiti te rušilne moči v sebi. — V lacanovski perspektivi pa natanko tukaj posreduje veliki Drugi: »stanja, ki so po svojem bistvu stranski proizvod« so stanja, za katera je bistveno, da jih je proizvedel veliki Drugi. »Magični« trenutek, ko začne neka oseba izžarevati usodno privlačnost, »magična« preobrazba, s katero so vse njene lastnosti naenkrat podvržene »transsubstanciaciji« in so obarvane z nekim nedoločljivim čarom, nima nič opraviti z »iracionalno« spontanostjo: da sami ne vemo, kdaj smo se tako odločili (da se bomo v nekoga zaljubili, da bomo do nekoga čutili strahospoštovanje ipd.), pomeni zgolj to, da *je namesto nas odločil veliki Drugi*. To odločitev pa subjekt naveže prav na neki odgovor realnega: kot, denimo, Tristan in Izolda, ki svojo ljubezen navežeta na ljubezenski napoj kot »košček realnega«, ki jo je sprožil, ali kot Carmen, ki svoj gon smrti naveže na naključje »neusmiljene karte«, ki zmerom kaže smrt.

Psihotično razsežnost tega odgovora realnega lahko najjasneje opredelimo skozi njegovo nasprotje do nekega drugega tipa odgovora realnega: do naključnega ujemanja, ki nas preseneti in deluje kot vrtoglavi šok. Prva asociacija, ki se nam tu porodi, so seveda mitični primeri kot tisti politika, ki se mu je zrušil govorniški oder takoj zatem, ko je patetično izjavil: »Naj se zruši ta oder, če sem izrekel eno samo laž!«; za njimi je ideja, da — če preveč lažemo in varamo — na neki točki poseže vmes samo Realno in nas zaustavi, tako kot Komturjev kip v DON GIOVANNIJU, to realno, ki presenetljivo odgovori na nesramno don Giovannijevo povabilo na večerjo in prikima z glavo (etično držo don Giovannija potrdi prav dejstvo, da kljub grozljivemu presenečenju vztraja pri povabilu, v nasprotju z ubogim Leporellom, ki ga je na smrt strah in bi rad zgolj pobegnil...). Klasična referenčna točka za tovrsten »odgovor

realnega« v psihoanalitični teoriji je kajpada slavna prigoda Casanove, ki se je — da bi zapeljal nevedno kmetico — poigraval s čarovniškimi obrazci, ko pa je nato kot »odgovor« nanje zares izbruhnila strahotna nevihta, je v trenutku preplašenosti ravnal, kot da verjame v lastno manipulacijo, tj. postal je žrtev lastne prevare, naključno nevihto je prebral kot »odgovor realnega«. — Takšen »odgovor realnega« (nevihta) deluje kot šok, ki zamaje našo zmožnost razlikovanja med varljivo masko in tem, kar jemljemo kot realnost izza nje: ko se znajdemo v paniki, se nam kot edini izhod pokaže, da vzamemo resno lastno prevaro in se obesimo nanjo. »Odgovor realnega«, ki v psihozi deluje kot *opora* našega »občutka realnosti«, deluje v perverzni libidinalni ekonomiji Casanove nasprotno kot šok, ki sproži občutek »*zgube* realnosti«.[2]

In identifikacija s simptomom, v kateri vidi pozni Lacan sklepni moment psihoanalitičnega procesa, je prav identifikacija z »odgovorom realnega« — kaj je namreč simptom v svoji najbolj radikalni razsežnosti drugega kot odgovor realnega na proces simbolizacije, točka, kjer se realno »upre« simbolni obdelavi? Četudi se zdi kategorija »identifikacije s simptomom« omejena na kliniko, pa nemara obstoji neka politična izkušnja, ki ji v grobem ustreza: znana patetična izkušnja »Mi vsi smo . . .!«, izkušnja identifikacije, ki nastopi, ko smo soočeni s pojavom, ki deluje kot vdor neke travmatične resnice, kot pokazatelj dejstva, da družbeni mehanizem »ne deluje«. Vzemimo zgolj antijudovske pogrome: obstoji cel niz strategij, kako se izogniti soočenju z dejstvom, da preganjanje Judov izraža neko zatrto resnico naše civilizacije (preprosto ignoriranje

---

[2] Na tej podlagi bi lahko razdelili celo tipologijo potez, po katerih se psihotikova subjektivna pozicija razlikuje tako od perverzne kot tudi od obsesivne. Omenimo le njihovo različno razmerje do *uživanja*. Tako perverznež kot prisilni (obsesivni) nevrotik sta ujeta v frenetično dejavnost, ki naj služi velikemu Drugemu; toda medtem ko je smoter obsesivčeve dejavnosti v tem, da bi velikemu Drugemu *preprečil* uživanje (katastrofa, za katero se boji, da bo izbruhnila, če bo prenehal s svojo dejavnostjo, je konec koncev natanko izbruh uživanja v Drugem), pa perverznež deluje *zato, da bi ustregel* »volji do uživanja« velikega Drugega. Prav zato je perverznež tudi prost slehernega dvoma in oklevanja, ki sta tako značilna za obsesivca: preprosto jemlje za gotovo, da s svojo dejavnostjo služi uživanju Drugega. Psihotik pa je z druge strani sam *objekt* uživanja Drugega, njegovo »dopolnilo« (tako kot Schreber, znani paranoik, čigar spomine je analiziral Freud in ki se je dojemal kot spolni partner Boga): Drugi je tisti, ki ga »obdeluje«, v nasprotju s perverznežem, ki je zgolj instrument, orodje, delujoče za Drugega.

antijudovstva; obravnavanje pogromov kot obžalovanja vrednega dejstva, ki pa se zmerom dogaja »tam nekje« in nas v resnici ne zadeva, tj. do katerega lahko zmerom ohranimo varno distanco, lastno etnološkemu pogledu, ki opazuje kak »divjaški« ritual; tja do »iskrenega sočutja« z žrtvami . . .); naša drža postane avtentična šele tedaj, ko izkusimo, da smo — v nekem smislu, ki je daleč od metaforičnega — »mi vsi Judje«. In isto velja za vse travmatične momente vdora v družbeno polje nekega »nemogočega« jedra, ki se upira svoji integraciji v ustaljene ideološke koordinate: »Vsi mi živimo v Černobilu!«, »Kosovo je Jugoslavija v malem!« itd. itd. Prav ob teh primerih nam tudi postane jasno, kako je »identifikacija s simptomom« zgolj druga, hrbtna stran »prekoračitve fantazme«: skozi takšno identifikacijo s (socialnim) simptomom prekoračimo in subvertiramo fantazmatski okvir, ki določa polje socialnega pomena, ideološko samorazumevanja družbe, tj. okvir, znotraj katerega se »simptom« prikaže kot tujek, zunanja, naključna, vsiljena motnja, ne pa kot točka vdora sicer skrite resnice obstoječe družbene ureditve.

Slavoj Žižek

HABERMAS KOT POST-MODERNIST

POST-MODERNISM AND ITS DISCONTENTS, Verso: London and New York 1989

Ko se danes na številnih kolokvijih, v množici zbornikov — katerih zgled je NELAGODJE V POSTMODERNIZMU, ki je nedavno izšel pri Versu — lotevajo topike »postmodernizma«, je del obveznega rituala, tako rekoč znamenje lepega vedenja, da začnejo s kritično referenco na Habermasa, s takšnim ali drugačnim distanciranjem od njega. Kot vljudni malomeščani se bomo kajpada podredili tej navadi, vendar ji bomo skušali dati nekoliko drugačno težo od običajne: naša teza je, da je sam Habermas postmodernist, četudi na poseben način, ne da bi sam to vedel.

Da bi utemeljili to tezo, velja postaviti pod vprašanje sam način, kako Habermas konstruira nasprotje med modernizmom in

postmodernizmom. Prvi definira z njegovo zahtevo po univerzalnosti Uma, z njegovo zavrnitvijo avtoritete tradicije, s sprejetjem racionalne argumentacije kot edinega načina, kako ubraniti naša prepričanja, z njegovim idealom življenja v skupnosti, ki ga uravnavajo vzajemno razumevanje in priznavanje ter odsotnost prisile; drugi z »dekonstrukcijo« te pretenzije na univerzalnost, ki se začenja z Nietzschejem in doseže vrhunec v »poststrukturalizmu«, s težnjo, da bi dokazali, kako je pretenzija na univerzalnost sleherne umske kategorije (Človeka, Resnice, Pravičnosti itd.) nujno, konstitutivno »lažna« in zgolj maskira neko določeno partikularno mrežo razmerij moči, s tem, da je univerzalni Um kot tak, v sami svoji formi, »represiven« oziroma »totalitaren«, da ni njegova pretenzija na resnico nič drugega kot učinek niza retoričnih figur. — Naša teza je torej, da je ta ločnica preprosto napak postavljena: kar Habermas opisuje kot »postmodernizem«, je imanentna hrbtna stran samega modernističnega projekta; kar opisuje kot napetost med modernizmom in postmodernizmom, je imanentna napetost, ki od samega začetka definira modernistični projekt. Ali namreč ni bila esteticistična, anti-univerzalistična etika posameznika, ki naj oblikuje svoje življenje kot umetniško delo, od samega začetka ključna sestavina modernističnega projekta? Ali ni dokazovanje, da je univerzalnost Uma »lažna«, ali ni genealoško razkrinkovanje univerzalnih kategorij in vrednost modernistični postopek par excellence? Ni samo bistvo teoretskega modernizma zajeto v tem, da razodenemo tako imenovano »dejansko vsebino« izza »lažne zavesti« (ideologije, moralnosti, jaza), kar uteleša velika triada Marx-Nietzsche-Freud? Ni ironična samodestruktivna kretnja, s katero Um prepozna v samem sebi silo represije in gospostva, proti kateri se bori — kretnja, na delu od Nietzscheja do Adornove in Horkheimerjeve DIALEKTIKE RAZSVETLJENSTVA — najvišje dejanje modernizma? Čim se v nevprašljivi avtoriteti Tradicije pojavi prva razpoka, je napetost med univerzalnim Umom in partikularno vsebino, ki uhaja njegovemu zajemu, ireduktibilna.

Ločnico med modernizmom in postmodernizmom je iskati drugje: ironični paradoks je, da sam Habermas — vsaj po nekaterih ključnih potezah svoje teorije — pripada postmodernizmu; prelom med prvo in drugo generacijo »kritične teorije družbe«, tj. med Adornom, Horkheimerjem in Marcusejem na eni strani ter med Habermasom na drugi strani, natanko ustreza prelomu med

modernizmom in postmodernizmom. Modernistični projekt doseže zenit svoje samokritične izpolnitve v Adornovi in Horkheimerjevi DIALEKTIKI RAZSVETLJENSTVA in v Marcusejevem ENODIMENZIONALNEM ČLOVEKU z njihovim razkrinkovanjem represivnega potenciala »instrumentalnega uma«, razkrinkovanjem, ki meri na radikalno revolucijo zgodovinske totalnosti sodobnega sveta in na utopično odpravo razlike med »odtujenimi«, »postvarjeno« osamosvojenimi življenjskimi sferami, med umetnostjo in »realnostjo« itd.; Habermas pa je »postmoderen« prav po tem, da prepozna pozitiven pogoj svobode in emancipacije v tistem, kar se modernizmu prikaže kot sama forma odtujitve: v avtonomiji estetske sfere, v funkcionalni razdelitvi raznoterih področij družbenega življenja itd. Ta odpoved modernistični utopiji, to sprijaznjenje z dejstvom, da je svoboda možna le na podlagi neke temeljne »odtujitve«, nedvomno potrjuje dejstvo, da se nahajamo v postmodernističnem univerzumu.

Ta zmeda glede preloma med modernizmom in postmodernizmom doseže kritično točko ob Habermasovi diagnozi poststrukturalističnega »dekonstruktivizma« kot dominantne oblike današnjega filozofskega postmodernizma. Uporaba predpone »post-« v obeh primerih (postmodernizem, poststrukturalizem) nas tu ne sme zapeljati (še posebej če upoštevamo ključno, a praviloma prezrto dejstvo, da je sam termin »poststrukturalizem«, četudi označuje francosko teorijo, anglosaški oziroma nemški izum: nanaša se na način, kako so anglosaški univerzitetniki dojeli in umestili teorije Derridaja, Foucaulta, Deleuza itd. — v sami Franciji *nihče* ne govori o »poststrukturalizmu«): dekonstruktivizem je modernističen postopek par excellence, pomeni nemara najbolj radikalno inačico logike »demaskiranja«, kjer je sama enotnost izkustva pomena dojeta kot učinek označevalnih mehanizmov, učinek, ki lahko nastopi le kolikor je zaslepljen za pogoje, ki so ga proizvedli. Šele z Lacanom pride do »postmodernističnega« preloma, kolikor Lacan tematizira neko realno, travmatično jedro, čigar status ostaja globoko dvoumen — upira se simbolizaciji, hkrati pa je njen lasten zanazajski učinek. V tem smislu bi lahko celo rekli, da so dekonstruktivisti v osnovi še »strukturalisti« in da je edini resnični »postrukturalist« Lacan, ki dojame uživanje kot nemogočo »Reč«, kot osrednjo nemožnost, okoli katere se strukturira označevalna mreža.

Slavoj Žižek

Sigmund Freud

»OTROK JE TEPEN«

(Prispevek k poznavanju nastanka seksualnih perverzij)

V pismu Ferencziju 24. januarja 1919 je Freud naznanil, da je napisal razpravo o mazohizmu. Razprava je bila končana in je dobila sedanji naslov sredi marca 1919, objavljena pa je bila poleti istega leta.

Večji del razprave temelji na zelo podrobnem kliničnem proučevanju posebne zvrsti perverzije. Freudova odkritja na poseben način osvetljujejo problem mazohizma; vendar, kot je nakazano v podnaslovu, je delo naravnano tudi k razširitvi poznavanja perverzij nasploh. S tega vidika ga lahko smatramo kot nadaljevanje prve od Freudovih Treh razprav k teoriji seksualnosti.

Poleg tega vsebuje razprava še temo, ki ji je Freud posvečal znaten pomen, namreč diskusijo glede motivov, zaradi katerih pride do potlačitve, s posebnim ozirom na dve teoriji, ki sta ju predlagala Fließ oziroma Adler. Mehanizem *potlačitve je izčrpno obravnavan v dveh Freudovih metapsiholoških delih — v »Potlačitev« (slov. prev. v* Metapsihološki spisi, *str. 101—18) in v IV. poglavju spisa »Nezavedno« (slov. prev. ibid., str. 141 in nasl.); vendar vprašanje motivov, ki privedejo do potlačitve in so omenjeni tudi v zadnjem poglavju »Analize volčjega človeka«, na nobenem drugem mestu ni tako podrobno raziskano kot v pričujočem delu.*

Problem je Freuda zanimal in obremenjeval že od zgodnjih dni in v korespondenci s Fließom je glede tega mnogo referenc. Povsem na koncu svojega življenja se je Freud še enkrat povrnil k problemu — v zadnjem razdelku Končne in neskončne analize, *kjer je ponovno obravnaval Fließovo in Adlerjevo teorijo.*

I

Fantazijska predstava: »Otrok je tepen,« je s presenetljivo pogostnostjo priznana pri osebah, ki so bile zaradi histerije ali prisilne nevroze v analitični obravnavi. Zelo verjetno je, da se še pogosteje pojavlja pri ostalih ljudeh, ki niso bili prisiljeni zaradi manifestnega obolenja priti v analizo.

Fantazija je nase navezala občutke ugodja, zaradi česar so jo pacienti neštetokrat reproducirali v preteklosti, ali pa to še vedno počno. Na vrhuncu predstavljene situacije gre skoraj vedno za mastrubacijsko zadovoljitev, ki se izvrši na genitalijah in se začne z voljo osebe, vendar prav tako s prisilnim značajem [Zwangscharakter] za osebo, ki ji nasprotuje.

Priznanje fantazije uspeva le obotavljajoče, spomin na njen prvi pojav je negotov, analitično obravnavanje nasprotij je povezano z *nedvoumnim* odporom, sram in občutki krivde se tukaj izkažejo morda močneje kot pri podobnih poročilih glede spominov na začetek seksualnega življenja.

Morda lahko zaključimo, da prve fantazije te vrste nastopijo že zelo zgodaj, gotovo pred vstopom v šolo, že v petem ali šestem letu. Če je bil otrok v šoli priča, kako so bili ostali otroci tepeni od učitelja, potem to doživetje ponovno obudi fantazije, če so usahnile ali jih ojača, če so bile prisotne, in opazno modificira njihovo vsebino. Od tega časa naprej je bilo »neizmerno veliko« otrok tepenih. Nastop šole je bil tako jasen, da so obravnavani pacienti na vsak način skušali svoje tepežne fantazije [Schlagephantasien] zvesti izključno na vtise šolskega življenja, ki datirajo od njihovega šestega leta. Te pozicije ni bilo možno nikoli zagovarjati; fantazije so se pojavile že pred tem.

Če je tepenje otrok v višjih razredih šolanja prekinjeno, se bo njegov vpliv več kot le premestil preko učinkov branja, ki bo kmalu prišlo do pomena. V miljeju mojega pacienta so bile vselej omenjene enake knjige, dostopne mladim, katerih vsebina je na novo spodbujala tepežne fantazije: tim. *Bibliotheque rose*[1], *Koča strica Toma*[2] in podobno. V ukvarjanju s temi zgodbami prične otrokova lastna fantazijska dejavnost iskati bogastvo situacij in institucij, kjer so otroci zaradi njihove neubogljivosti in slabega vedenja tepeni ali na drugačen način kaznovani in disciplinirani. Ker je bila

[1] [V tistem času zelo brana knjižna zbirka Madame de Ségur; morda je bila najbolj znana knjiga *Les malheurs de Sophie*.]

[2] [Roman, ki ga je napisala Harriet Beecher Stowe.]

fantazijska predstava »otrok je tepen« praviloma zasedena z veliko stopnjo ugodja in sproščena preko akta avtoerotične zadovoljitve, polne ugodja, lahko ob tem pričakujemo, da je tudi opazovanje drugega otroka, ki je bil v šoli tepen, vir podobnega uživanja. Vendar v resnici temu nikoli ni bilo tako. Sodoživetje realne scene tepenja v šoli je pri otroku, ki je bil temu priča, priklicalo lasten, vznemirljiv in nenavadno mešan občutek, pri katerem ima odpor velik delež. V posameznih primerih je bilo realno doživetje tepežne scene doživeto kot nevzdržno [unterträglich]. Poleg tega je tudi v rafiniranih fantazijah kasnejših let zadržano kot pogoj, da naj kazen otroku ne bi prizadejala nikakršne resnejše škode.

Načeti moramo vprašanje, kakšno zvezo bi lahko vzpostavili med pomenom tepežnih fantazij in vlogo, ki so jo odigrala realna telesna kaznovanja v otrokovi domači vzgoji. Nakazanega prizadevanja, ki se tukaj prikazuje v obrnjeni relaciji, zaradi enostranosti materiala ne moremo spoznati. Osebe, ki so prispevale gradivo za analizo, so bile v svojem otroštvu zelo redko tepene, takorekoč jih niso vzgajali s pomočjo palice. Vendar je vsakdo od teh otrok prav gotovo vsaj enkrat občutil telesno premoč svojih staršev ali vzgojiteljev; dejstvo, da se v vsaki otroški sobi otroci med seboj sčasoma spopadejo, ne potrebuje posebnega poudarjanja. Pri vsaki zgodnji in preprosti fantaziji, ki je ne moremo jasno zvesti na šolske vtise ali scene iz čtiva, bi bilo raziskovanje več kot dobrodošlo. Kdo je bil otrok, ki je bil tepen? Tisti, ki je fantaziral, ali nekdo drug? Je bil to vselej isti otrok ali poljubno pogosto nek drug? Kdo je bil tisti, ki je tepel otroka? Odrasli? In če, kdo? Ali je otrok fantaziral, da je sam tepel nekoga drugega? Ničesar ni možno dognati, kar bi osvetlilo zastavljena vprašanja, vselej dobimo le plašen odgovor: »Glede tega ne vem ničesar več; otrok je tepen.«

Poizvedovanja glede spola otroka, ki je bil tepen, imajo več uspeha, vendar tudi ne prinašajo razumevanja. Včasih smo dobili odgovor: »Vselej samo fantje«, ali »Samo dekleta«, pogosto se je glasil: »Ne vem«, ali: »To je brez pomena«. To, kar naj bi vprašani razkrili, namreč konstantno razmerje glede spola otroka, ki tvori fantazije, in otroka, ki je bil tepen, nikoli ni prišlo na površje. Slučajno je prišel na dan nek karakterističen detajl iz vsebine fantazije: »Mali otrok je našeškan po nagi ritki.«

Zaradi teh nejasnosti je bilo nemogoče z gotovostjo osvetliti, če lahko užitek, ki je pripet na tepežne fantazije, opišemo kot sadističen ali kot mazohističen.

II

Fantazijo, ki je morda vzniknila iz nesrečnih primerov v zgodnjem otroštvu in je bila zadržana z namenom avtoerotične sprostitve, lahko imamo v luči naših sedanjih vpogledov za primarno potezo perverzije. Ena komponenta seksualnih funkcij je v razvoju prehitela ostale, se predčasno osamosvojila, se fiksirala in se zaradi tega odtegnila kasnejšemu napredku razvoja, s čimer tudi kaže na posebno, abnormalno konstitucijo posameznika. Vemo, da ni nujno, da bi takšna infantilna perverzija trajala vse življenje; še kasneje lahko podleže potlačitvi, se preko reakcijske formacije premesti ali transformira preko sublimacije. (Možno je, da sublimacija[3] izhaja iz posebnega procesa, ki je zaradi potlačitve ostal v ozadju). Če pa ta proces izostane, se perverzija obdrži do zrelosti, in kjer najdemo pri odraslem seksualno zablodo — perverzijo, fetišizem, inverzijo —, tam po pravici pričakujemo, kot sem domneval, da bo anamnestično raziskovanje razodelo dogodek, ki vodi k fiksaciji v otroštvu. Že mnogo pred časom psihoanalize so opazovalci kot Binet zmogli zvesti posebne seksualne odklone v obdobju zrelosti na enake vtise in na natančno enako obdobje otroštva, namreč na čas med petim in šestim letom.[4] Ob tem naša vednost naleti na prepreko, kajti fiksiranim vtisom manjka sleherna travmatična moč, so takorekoč banalni in za ostale posameznike nevznemirljivi. Ne moremo reči, zakaj so se seksualna stremljenja fiksirala prav nanje. Vendar pa lahko iščemo njihov pomen v dejstvu, da omogočajo priložnost za fiksacijo natančno tistih komponent, ki so se razvile pred zrelostjo in so imele pripravljene nastavke za pripetje [Anheftung]. Vsekakor pa moramo biti pripravljeni na to, da bo veriga kavzalnih povezanosti kjerkoli našla svoj iztek. Prav pripadajoča konstitucija kaže vse zahteve, ki ustrezajo takšnemu oporišču.

Če je predčasno sproščena seksualna komponenta sadistična, potem lahko na temelju poznavanja drugih virov pričakujemo, da njena kasnejša potlačitev vodi k dispoziciji za prisilno nevrozo.[5] Ne moremo trditi, da bo temu pričakovanju preko rezultatov raziskovanja nasprotovano. Pričujoča kratka razprava temelji na

---

[3] [V tej zvezi se sklicuje na teorijo sublimacije, ki je omenjena v III. poglavju spisa *Das Ich und das Es*.]

[4] [To opombo glede Bineta omenja Freud tudi v svojih *Drei Abhandlungen;* komentira jo v opombi, ki jo je dodal l. 1920 (Studienausgabe, Bd. 5, str. 64—5).]

[5] [Prim. delo na to temo v Studienausgabe, Bd. 7, str. 109ff.]

obširni študiji šestih primerov (štiri ženske in dva moška), kjer najdemo dva primera prisilne nevroze, ekstremno težkega, ki je rušil življenje, in srednje težkega, ki je dobro kljuboval vplivom; nadalje tretjega, ki je kazal jasno naznačene individualne poteze prisilne nevroze. Četrti primer je bil kajpada čista histerija z bolečinami in zavrtostmi, peti, kjer je pacient prišel v analizo bolj zaradi neodločnosti v življenju, pa ni bil v grobi klinični diagnostiki niti klasificiran, ali obravnavan kot »psihastenija«.[6] Ni potrebno, da bi spoznanja gradili na tej statistiki. Predvsem vemo, da ni nujno, da se vsaka dispozicija razvije naprej v afekcijo, in drugič, morala bi nam zadostovati dejstva, ki so pred nami, in mogli bi si pustiti kot nalogo, razložiti v občih razsežnosti, zakaj se nekaj ni izpolnilo. Sedanje stanje naše vednosti nam dopušča, da se spustimo po poti razumevanja tepežnih fantazij samo tako daleč in nič dlje. Slutnja, da problem s tem ni rešen, se predvsem oglaša pri zdravniku-analitiku, ko si mora priznati, da večinoma te fantazije obstajajo ne glede na preostanek vsebine nevroze in da ne zavzemajo nikakršnega pravšnjega mesta v njihovem sestavu. Vendar se vtisi te vrste, kot vem sam iz lastnih izkušenj, vse preveč radi obravnavajo enostransko.

III

Strogo vzeto — in zakaj ne bi bilo vzeto strogo kot je le mogoče? — lahko priznamo analitično delo kot korektno psihoanalizo le če uspe odpraviti amnezijo, ki pri odraslem prekriva poznavanje otroštva vse od začetka (to je pribl. od drugega do petega leta). Tega med analitiki ne moremo nikoli dovolj glasno povedati niti dovolj pogosto ponoviti. Motivi, ki se navezujejo na omenjeno početje, so vendar razumljivi. Naša želja je, da bi dosegli uporabne rezultate v kratkem času in z neznatnim trudom. Vendar je v nasprotju s tem za vsakogar od nas teoretska vednost še neprimerno pomembnejša od terapevtskih dosežkov, in kdor zanemarja analizo otroštva, bo neizbežno zapadel v usodne zmote. Poudarek, ki se tukaj nanaša na pomen zgodnjih doživetij, ne vključuje nikakršnega podcenjevanja vpliva kasnejših dogodkov, vendar se kasnejši življenjski vtisi v analizi dovolj glasno izražajo preko ust bolnega, za priznanje otroštva pa mora najprej povzdigniti glas zdravnik.

Otroštvo med drugim in četrtim ali petim letom je čas, ko se prirojeni libidinalni faktorji ob aktualnih doživetjih prvič prebudijo

[6] [Šestega primera Freud tukaj ne omenja.]

in zvežejo v določene komplekse. Tukaj obravnavane tepežne fantazije se prvič pokažejo ob koncu ali po izteku tega obdobja. Lahko je torej povsem tako, da imajo predzgodovino, se razvijajo, ustrezajo končnemu izidu in niso začetni izraz [Anfangsäuserung].

Ta domneva se v analizi potrdi. Njena konsekventna aplikacija nas uči, da tepežne fantazije nimajo povsem enostavne razvojne zgodovine: v njenem teku mnoge med njimi več kot enkrat spremenijo razmerje do osebe, ki fantazira, objekt, vsebino in pomen.

Da bi lažje sledili spremembam znotraj tepežnih fantazij, si torej dovoljujem omejiti moje opise na ženske primere, ki že sicer (štiri proti dva) predstavljajo večino mojega materiala. Na tepežne fantazije pri moških se poleg tega navezuje še neka druga tema, ki jo želim na tem mestu pustiti ob strani.[7] Ob tem se bom potrudil, da ne bom shematiziral več kot je neizogibno potrebno za predstavitev povprečnega dejanskega stanja. Če bi nato nadalnja opazovanja želela dodati še večjo raznovrstnost okoliščin, sem vendarle prepričan, da imamo pred seboj tipičen dogodek, ne pa takšnega, ki bi bil nenavaden.

Prva faza tepežnih fantazij pri deklicah mora torej pripadati zelo zgodnjemu obdobju otroštva. Nekatere poteze ostajajo čudno nedoločljive, kot da bi bile brezpomembne. Skopo poročilo, ki smo ga dobili od pacientov pri prvi obravnavi: »Otrok je tepen«, se zdi glede na to fazo opravičeno. Vendar pa lahko ostale poteze z gotovostjo odkrijemo, in to vsakič v enakem smislu. Tepeni otrok namreč nikoli ni tisti, ki fantazira, po pravilu je to sorojenec, kjer le-ta obstaja. Ker je to lahko brat ali sestra, ni možno podati nikakršnega konstantnega razmerja med spolom tvorca fantazij in spolom tepenega otroka. Fantazija torej gotovo ni mazohistična; lahko bi jo imenovali sadistično, vendar nikakor ne smemo spregledati, da otrok, ki fantazira, nikoli ni tisti, ki bi sam tepel. Kdo je v resnici oseba, ki tepe, ostaja nejasno še naprej. Da se ugotoviti le: ni otrok, ampak odrasli. Ta nedoločljiva odrasla oseba bo nato kasneje jasno in enoznačno prepoznana kot (dekličin) *oče*.

Prva faza tepežnih fantazij se tako v popolnosti izraža preko stavka: *»Oče tepe otroka«*. Glede vsebine, ki se razkrije kasneje, odkrijem mnogo, če namesto tega rečem: »Oče tepe otroka, *ki ga*

[7] [Vendar Freud spregovori o tepežnih fantazijah pri moških v nadaljevanju in v delu, ki v nemški izdaji temu sledi (1920a, Studienausgabe, Bd. 7, str. 274ff.) Ko zgoraj govori o »neki drugi temi«, misli brž kone na njihovo specifično feminilno podlago.]

sovražnim«. Sicer pa koga omajalo, če lahko predstopnji kasnejša tepežne fantazije prav tako prisodimo karakter »fantazije«. Morda gre prej za spomine na takšne dogodke, ki so bili nekoč zaznani, za želje, ki nastopijo ob različnih priložnostih, vendar ti dvomi nimajo nikakršne pomembnosti.

Med prvo in naslednjo fazo se izvršijo velike spremembe. Oseba, ki tepe, ostane sicer še omenjena, torej oče, vendar pa postane tepeni otrok nekdo drug, praviloma otrok, ki fantazira sam. Fantazija je v veliki meri naravnana k užitku in je napolnjena s pomembno vsebino, s katere izvorom se bomo ukvarjali kasneje. Tako je zdaj njeno besedilo: *»Tepen sem od očeta«*. Fantazija ima nedvomno mazohističen karakter.

Druga faza je od vseh najbolj pomembna in usodna. Vendar o njej lahko na nek način rečemo, da nikoli ni imela realne eksistence. V nobenem primeru se ni ohranila v spominu, nikoli se ni udejanjila v zavesti. Je konstrukcija analize, vendar ni zaradi tega nič manj nujna.

Tretja faza je spet podobna prvi. Vsebuje besedilo, ki je že poznano iz pacientkine obravnave. Oseba, ki tepe, ni nikoli oče, je ali kot v prvi fazi nedoločljiva ali na tipičen način prenesena preko očetovega zastopnika (učitelja). Lastna oseba otroka, ki fantazira, v tepežni fantaziji ne pride več do izraza. Na neposredno vprašanje pacienti odgovarjajo le: »Najbrž sem gledal zraven.« Namesto enega otroka, ki je bil tepen, se zdaj večinoma pojavi mnogo otrok. Zelo pogosto (v fantazijah deklic) so tisti, ki so tepeni, dečki, vendar tudi ne taki, ki bi bili osebno poznani. Izvorna enostavnost in monotona situacija tepežnega dejanja lahko zadobi mnogovrstne predelave in olepšave, tako da tepež zamenjajo *druge kazni in ponižanja*. Vendar je bistvena značilnost, ki ločuje enostavne fantazije te faze od tistih v prvi, kakor tudi ureja odnos do srednje faze, sledeča: fantazija je zdaj nosilec močnejšega, nedvomno seksualnega vzburjenja in kot taka posreduje onanistično zadovoljitev. Vendar je skrivnost prav v tem; po kateri poti je fantazija, ki je sedaj postala sadistična, da so tuji in nepoznani dečki tepeni, našla prostor v od takrat naprej trajajoči zasedbi libidinalnih prizadevanj male deklice?

Tudi si ne prikrivamo, da so povezanost in zaporednost treh faz tepežnih fantazij, kot tudi vse ostale njihove posebnosti, do zdaj ostale povsem nerazumljive.

IV

Če vodimo analizo skozi zgodnje obdobje, na katerega se tepežna fantazija nanaša in se nanj tudi spominja, nam pokaže otroka, vpetega v vznemirjenosti svojega starševskega kompleksa.

Mala deklica je srčno navezana na svojega očeta, ki je najbrž storil vse, da bi si pridobil njeno ljubezen in s tem posejal klico sovražne in tekmovalne naravnanosti do njene matere. Ta naravnost obstaja z ramo ob rami s tokom srčne navezanosti nanjo, z leti postaja v zavesti močnejša in jasnejša, ali pa daje zagon za prekomerno reakcijo vdanosti do matere. Vendar se tepežne fantazije ne nanašajo na odnos do matere. V otroški sobi so še drugi otroci, kakšno leto starejši ali mlajši, ki iz vseh možnih drugih razlogov povečini ne marajo drug drugega, kajti med seboj morajo deliti ljubezen staršev in se zaradi tega odbijajo z vso divjo energijo, ki je značilna za čustveno življenje teh let. Če je otrok, za katerega gre, mlajši brat ali sestra (kot v treh od mojih štirih primerov), ga ostali že tako ali tako prezirajo in sovražijo, poleg tega pa morajo še gledati, kako privlači nase delež srčnosti, ki so jo zaslepljeni starši vsakič pripravljeni nameniti najmlajšemu. Kmalu bomo razumeli, da pomeni tepežno dejanje, tudi če ne boli zelo, odklonitev ljubezni in ponižanje. Tako je mnogokateri otrok, ki se je varno ustoličil v neomajni ljubezni svojih staršev, ob enem samem udarcu vržen iz vseh nebes svoje namišljene vsemogočnosti. Torej je ustrezna predstava, da oče tepe osovraženega otroka, povsem neodvisna od tega, če so ga neposredno videli tepsti. Glasi se: »Oče tega drugega otroka ne ljubi, *ljubi le mene.*«

To sta torej vsebina in pomen tepežne fantazije v njeni prvi fazi. Fantazija navadno zadovolji otrokovo ljubosumnost in se odcepi od njegovega ljubezenskega življenja, vendar je tudi krepko podprta z otrokovimi egoističnimi interesi. Ostaja torej negotovo, ali naj jo označimo kot zgolj »seksualno«, niti si je ne upamo imenovati »sadistično«. Vemo, da že od izvora naprej zvodenijo vsi znaki, na katerih smo navajeni graditi naša razlikovanja. Torej morda podobno kot se glasi obljuba treh veščb Banquoju: ne popolnoma seksualno ne zgolj sadistično, ampak snov, iz katere bo kasneje oboje nastalo.[8]

[8] [Macbeth, I. dejanje, 3. prizor: »Lesser than Macbeth, and greater. Not so happy, yet much happier. Though shalt get kings, though thou be none.« — (»Manjši kot Macbeth in večji. Ne tako srečen, mnogo srečnejši. Rodil boš kralje, sam ne kralj:« — poslovenil: Oton Župančič, DZS, 1969, str. 126. — op. p.)]

Vendar nikakor ni osnove za domnevo, da že prva faza fantazij služi vzburjenju, ki vplete genitalije in najde svoj izhod v onanističnem dejanju.

V tej prezgodnji izbiri objekta incestuozne ljubezni otrokovo seksualno življenje navadno doseže stopnjo genitalne organizacije. To lažje dokažemo pri dečkih, vendar tudi glede deklic ne gre dvomiti. Libidinalne opore otroka gospodujejo podobno kot slutnja kasnejših definitivnih in normalnih seksualnih ciljev; morda se bo kdo po pravici začudil, zakaj je temu tako, vendar moramo vzeti kot dokaz dejstvo, da so genitalije svojo vlogo pri poteku vzburjenja [Erregungsvorgang] že odigrale. Želja, imeti otroka z materjo, pri dečkih nikoli ne umanjka, želja, dobiti otroka od očeta, je pri deklicah konstantna; in to pri popolni nezmožnosti ustvariti si jasno predstavo glede poti, ki bi znala peljati k izpolnitvi teh želja. Otrok je prepričan, da imajo genitalije nekaj opraviti z zadevo, ko hkrati njegova razglabljajoča dejavnost želi v drugačnem odnosu poiskati bistvo domnevne intimnosti med starši, na primer ob njihovem skupnem spanju, skupnem uriniranju in podobnem. In takšno vsebino je v besednih predstavah [Wortvorstellungen] mnogo lažje dojeti kot skrivnost, ki je povezana z genitalijami.

Mimo tega pride čas, ko mraz zatre to zgodnje cvetje, kajti ni je incestuozne zaljubljenosti, ki bi se mogla izogniti usodi potlačitve. Podleže ji zaradi dokazljivih zunanjih povodov, ki povzročijo razočaranje, npr. ob nepričakovanih boleznih, ob nezaželjenem rojstvu novega bratca ali sestrice, ki je bilo občuteno kot nezvestoba itd.; ali pa se enako zgodi iz notranjih povodov, morda le zaradi želje, ki je predolgo ostala nezadovoljena. Očitno je, da takšni povodi niso delujoči vzroki, ampak da bo ljubezenski odnos nekoč propadel, vendar ne moremo reči, zaradi česa. Najverjetneje je, da premine, ker je njegovo obdobje mimo, kajti otroci vstopijo v novo razvojno fazo, v kateri so primorani ponoviti potlačitev incestuozne izbire objekta iz zgodovine človeštva, kakor so bili prej k takšni izbiri objekta prisiljeni. (Glej usodo v mitu o Ojdipu). Kar je nezavedno dano kot psihični izid incestuoznih ljubezenskih vzgibov [Liebesregungen], ne bo več prevzeto v zavesti nove faze; in karkoli je od tega prišlo do zavesti, se iz nje spet izrine. Hkrati s potekom potlačitve [Verdrängungsvorgang] nastopi zavest o krivdi [Schuldbewußtsein], prav tako neznanega izvora, vendar povsem nedvoumno

pripeta na incestne želje in opravičena preko njihovega obstoja v nezavednem.[9]

Fantazija incestuoznega ljubezenskega obdobja se je glasila: »(Oče) ljubi le mene, ostalih otrok pa ne, kajti njih vendar tepe.« Zavest o krivdi ne zna poiskati hujše kazni od sprevrnitve tega zmagoslavja: »Ne, ne ljubi te, zato ker te tepe.« Tako je fantazija druge faze, biti tepen od očeta, neposreden izraz zavesti o krivdi, ki ji je ljubezen do očeta zgolj podlaga. Fantazija je torej postala mazohistična; kolikor vem, je vselej tako, vsakič je zavest o krivdi razlog, ki spremeni sadizem v mazohizem. Vsekakor to ni celotna vsebina mazohizma. Zavest o krivdi ne zmore imeti zasedenega polja sama, delež mora pripadati tudi ljubezenskim vzgibom. Spomnimo se ob tem, da gre za otroke, pri katerih lahko sadistična komponenta zaradi konstitucionalnih razlogov predčasno in izolirano bije v oči. Tega stališča nam ni potrebno opustiti. Prav pri teh otrocih je posebej olajšan regres na predgenitalno, sadistično-analno organizacijo seksualnega življenja. Če potlačitev zadane komaj doseženo genitalno organizacijo, posledica ni le, da vsako psihično zastopstvo incestuozne ljubezni postane ali ostane nezavedno, ampak se pridruži še druga posledica: regresivni sestop same genitalne organizacije na nižjo stopnjo. »Oče me ljubi,« je bilo mišljeno v genitalnem smislu; preko regresije pa se spremeni v: »Oče me tepe (tepen sem od očeta).« Tepenje je zdaj srečanje zavesti o krivdi in erotike; *ni le kazen za prepovedan genitalni odnos, ampak tudi njegovo regresivno nadomestilo* in iz tega zadnjega vira izhaja libidinalno vzburjenje, ki je odselj pripeto nanj in ki najde izhod v onanističnih dejanjih. To je vsekakor prvo bistvo mazohizma.

Fantazija druge faze, sam biti tepen od očeta, ostaja po pravilu nezavedna, verjetno zaradi intenzivnosti potlačitve. Ne morem navesti, zakaj je bila v enem od mojih šestih primerov (v primeru moškega) zavestno ohranjena v spominu. Mož, ki je zdaj že odrasel, je ohranil jasno v spominu, da je predstavo, biti tepen od matere, uporabljal v onanističen namen; seveda je kmalu nadomestil lastno mater z materami sošolcev ali drugimi ženskami, ki so ji bile kakorkoli podobne. Ne smemo pozabiti, da gre ob spremembi incestuoznih fantazij dečkov v ustrezne mazohistične za večji obrat kot v primeru deklic, namreč za spremembo aktivnosti v pasivnost, in ta presežek popačenja želi zaščititi fantazijo pred vztrajanjem neza-

[9] [Dodatek iz 1924:] Glej nadaljevanje v »Propad Ojdipovega kompleksa« (1924).

vednega kot uspehom potlačitve. Žavest o krivdi se je tako zadovoljila z regresijo namesto s potlačitvijo; v ženskih primerih, ki so na sebi morda zahtevnejši, se je zavest o krivdi zadovoljila preko skupnega delovanja obojega.

V dveh od mojih štirih ženskih primerov se je preko mazohistične tepežne fantazije razvila nadgradnja dnevnih sanj, ki je bila za življenje prizadetega zelo pomembna in je imela funkcijo omogočiti občutek osvobojenega vzburjenja tudi ob odpovedi onanističnemu dejanju. V enem od teh primerov, ko je bil lastni jaz zaradi rahle preobleke neprepoznaven, si je vsebina, biti od očeta tepen, ponovno drznila priti v zavest. Junak teh zgodb je bil praviloma tepen od očeta, kasneje pa le kaznovan, ponižan itd.

Ponovno ponavljam, da po pravilu ostaja fantazija nezavedna in je lahko rekonstruirana šele v analizi. Morda lahko damo pacientom prav, ko pripovedujejo spomine, da se je pri njih onanija pojavila prej kot — pravkar omenjena — tepežna fantazija tretje faze; slednja se je priključila šele kasneje, morda zaradi vtisov šolskih scen. Kadarkoli verjamemo tem podatkom, moramo biti vselej pripravljeni vzeti na znanje, da je onanija še naprej ostala pod gospostvom nezavednih fantazij, ki bodo v zavest presajene kasneje.

Kot takšno nadomestilo razumemo torej poznane tepežne fantazije tretje faze, ki je njihova dokončna oblika. V njej se otrok, ki fantazira, pojavi še kvečjemu kot gledalec, medtem ko je oče ohranjen v osebi učitelja ali druge avtoritete. Zdi se, da se je fantazija, ki je zdaj podobna oni iz prve faze, ponovno spremenila v sadistično. Ustvarja vtis, kakršen je bil v stavku: »Oče drugega otroka tepe in ljubi le mene«, poudarek se je premaknil na prvi del, potem ko je drugi podlegel potlačitvi. Sadistična je zgolj forma te fantazije, zadovoljitev, ki iz nje izhaja, pa je mazohistična. Njen pomen leži v tem, da je prevzela libidinalno zasedbo potlačenega dela in z njo tudi zavest o krivdi, ki je pripeta na vsebino tega dela. Vsi, od mnogih nedoločljivih otrok, ki so bili tepeni od učitelja, so le nadomestitve lastne osebe.

Tukaj se tudi prvič pokaže nekaj kot konstantnost spola glede oseb, ki služijo fantazijam. Tepeni otroci so skoraj vedno dečki, tako v fantazijah dečkov kot deklic. Te poteze ne moremo oprijemljivo razložiti s pričakovanim rivalstvom med spoloma, kajti sicer bi morale biti v fantazijah dečkov deklice vendar pogosteje tepene; prav tako nima ničesar opraviti s spolom osovraženega otroka iz prve faze, ampak kaže na zapleten potek v primeru deklet. Ko se

odvrnejo od incestuozne ljubezni do očeta, z njenim genitalnim pomenom, sploh zlahka opustijo svojo žensko vlogo, vzpodbudijo svoj »kompleks moškosti« (van Ophuijsen [1917]) in želijo biti od takrat naprej le še dečki. Odslej so tudi dečki tisti, ki predstavljajo krivca za vse. V obeh primerih dnevnih sanj — od katerih se je eden skoraj približal nivoju pesnitve — so junaki vselej le mladi moški; žene v teh stvaritvah sploh ne nastopajo, sprejem vanje doživijo šele po mnogih letih, in še to le v stranskih vlogah.

V

Upam, da sem svoja analitična izkustva privedel dovolj daleč, zato bi želel dodati le še, da pogosto omenjanih šest primerov ne izčrpa mojega materiala, ampak tako kot tudi drugi analitiki razpolagam z mnogo večjim številom primerov, ki pa so manj temeljito raziskani. Navedena opazovanja lahko uporabimo v večih smereh, v razjasnitvi geneze pervezij nasplošno, posebej mazohizma, in v presoji vloge, ki jo igrajo razlike med spoloma v dinamiki nevroze.

Očiten dobiček takšne razprave se nanaša na izvor perverzij. Pri razumevanju, pri katerem sta konstitucionalna okrepitev ali prenagljenost seksualne komponente pomaknjeni v ospredje, ni sicer nič omajano, vendar s tem ne povemo vsega. Perverzija v otrokovem seksualnem življenju ne obstaja več izolirano, ampak je postavljena v zvezo z nam poznanim tipičnim — ne bi rekli: normalnim — razvojnim potekom. Postavljena je v odnos z otrokovo incestuozno objektno ljubeznijo, z njegovim Ojdipovim kompleksom. Najprej nastopi na tleh omenjenega kompleksa in potem, ko se le-ta zruši, navadno vztraja ob njem kot dediščina njegove libidinalne naložbe in s tem obremenjuje zavest o krivdi, ki je nanj pripeta. Abnormna seksualna konstitucija je gotovo privedla sem svoje moči, da bi potisnila Ojdipov kompleks v posebno smer in ga prisilila zapustiti nenavaden preostanek.

Kot je znano, lahko otroška perverzija postane temelj za oblikovanje preko življenja vztrajajoče perverzije enakega pomena, ki zavzema celotno človekovo seksualno življenje, ali pa se pretrga in ostane v ozadju normalnega seksualnega razvoja, ki pa mu še vselej odteguje določeno vsoto energije. Prva možnost je bila poznana že v predanalitičnem obdobju, vendar je analitično preučevanje popolno razvitih perverzij razpoko med obema malodane zapolnilo. Pri perverznežih namreč dovolj pogosto odkrijemo, da so tudi oni, navadno

v obdobju pubertete, razvili nastavek k normalni seksualni dejavnosti. Vendar le-ta ni bil dovolj močan in je bil opuščen ob prvih ovirah, ki nikoli ne izostanejo; nato se je oseba dokončno vrnila k infantilnim fiksacijam in se jih za vselej oprijela.

Seveda je pomembno vedeti, če se nastavki infantilnih perverzij iz Ojdipovega kompleksa lahko obdržijo povsem nasplošno. Brez nadalnjega raziskovanja tega ne moremo pojasniti, vendar se ne zdi nemogoče. Če pomislimo na anamneze, ki so bile pridobljene ob perverzijah odraslih, opazimo, da odločilni vtis, »prvo doživetje«, vseh teh perverznežev, fetišistov ipd., skoraj nikoli ne počiva v obdobju, zgodnejšem od šestega leta. V tem času se je gospostvo Ojdipovega kompleksa že izteklo, vendar lahko v spominu obujeno doživetje, ki deluje na tako skrivnosten način, zelo dobro nadomešča njegovo dediščino. Odnos med doživetjem in zdaj potlačenim kompleksom mora ostati zatemnjen, dokler analiza ne osvetli obdobja pred prvim patogenim vtisom. Zdaj velja pretehtati, kako malo vrednosti ima npr. trditev glede prirojene homoseksualnosti, ki se opira na sporočilo, da je prizadeta oseba že od osmega ali šestega leta čutila naklonjenost do lastnega spola.

Če je vendar možno nasplošno izpeljati perverzije iz Ojdipovega kompleksa, potem je naša ocena le-tega pridobila novo okrepitev. Smo mnenja, da je Ojdipov kompleks pravo jedro nevroze[10] in infantilna seksualnost, ki v njem doseže višek, je njen resnični pogoj. Kar od Ojdipovega kompleksa ostane v nezavednem, predstavlja dispozicijo za kasnejša nevrotična obolenja odraslih. Tepežna fantazija in ostale analogne perverzne fiksacije so potem tudi zgolj usedline Ojdipovega kompleksa, takorekoč brazgotine, ki so ostale, ko se je proces končal, prav tako kot razvpiti »manjvrednosti« ustreza narcistična brazgotina enake vrste. Glede tega pojmovanja se moram neomejeno strinjati z Marcinowskim, ki ga je na zelo posrečen način kratko zagovarjal (»Erotische Quellen der Minderwertigkeitsgefühle«, 1918). Znano je, da je nevrotikova blodnja majhnosti [Kelinheitswahn] tudi le parcialna in spravljiva z eksistenco samoprecenjevanja, ki izvira od drugod. Glede izvora Ojdipovega kompleksa samega in glede človekove usode, ki je v primerjavi z vsemi živalmi verjetno osamljena, namreč, da mora dvakrat pričeti seksualno življenje; najprej, kot vsa druga bitja, od zgodnjega otroštva naprej, in nato po dolgi prekinitvi znova v obdobju pubertete, glede vsega tega, kar je povezano z njegovo »arhaično dediščino«, sem

[10] [gl. spodaj, str. 345.]

spregovoril na drugem mestu in se tukaj nimam namena spuščati v to.[11]

Naša diskusija glede tepežne fantazije daje le boren prispevek h genezi mazohizma. Zdi se, da se bo najprej potrdilo, da mazohizem ni nikakršna manifestacija primarnega izraza nagona [primäre Triebäußerung], ampak izvira iz obrata sadizma nazaj proti lastni osebi, torej iz regresije objekta na Jaz. (Prim. »Nagoni in njihove usode« [1915c] — op. p.: slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, SH, 1987, str. 71—100).[12] Nagoni s pasivnim ciljem so, posebej pri ženskah, prisotni od začetka, vendar pasivnost še ni celota mazohizma; sem spada še karakter neugodja [Unlustcharakter], ki je pri izpolnitvi nagona [Trieberfüllung] tako nenavaden. Sprememba sadizma v mazohizem je razvidna preko vpliva zavesti o krivdi, ki zavzame delež v aktu potlačitve. Potlačitev se torej tukaj izraža v trojnem delovanju: uspehe genitalne organizacije naredi nezavedne, samo organizacijo sili v regres na zgodnejšo sadistično-analno stopnjo in preobrne sadizem te stopnje v mazohizem, ki je pasiven in v določenem pomenu ponovno narcističen. Srednji od navedenih treh uspehov je omogočen zaradi šibkosti genitalne organizacije, ki je pogojena v teh primerih; tretji postane nujen, kajti zavest o krivdi daje pridržek tako sadizmu kot genitalno predstavljeni incestuozni izbiri objekta. Analize ponovno ničesar ne povedo, od kod izhaja zavest o krivdi sama. Zdi se, da prihaja skupaj z novo fazo, v katero vstopa otrok in, če za tem ostane, ustreza podobni brazgotinski tvorbi [Narbenbildung] kot je občutek manjvrednosti. Po naši doslej še negotovi orientaciji v strukturi Jaza mu bomo dodelili vsako instanco, ki se kot kritična vest postavlja nasproti preostalemu Jazu, proizvedeno v Silbererjevem funkcionalnem fenomenu sanj, in ki se je preko blodnje opazovanosti [Beachtungswahn] odcepila od Jaza.[13] [Prim. Silberer (1910).]

Mimogrede bi še radi naznanili, da analiza tukaj obravnavanih otroških perverzij pomaga rešiti tudi starejšo uganko, ki je vselej bolj mučila zunaj stoječe kot pa same analitike. Vendar je

---

[11] [Freud je podrobno obravnaval ta vprašanja malo pred tem v svojih *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916—17), posebej v 21. in 23. predavanju (slov. prev. str. 304—339).]

[12] [V *Onstran načela ugodja*, VI. poglavje, izraža Freud domnevo, da bi lahko bil mazohizem tudi primaren (slov. prev. str. 291).]

[13] [Glej III. poglavje Freudovega dela o narcizmu (1914). Ta instanca je bila kasneje opisana kot »Nadjaz« (prim. III. pogl. v *Das Ich und das Es* (1923).]

prav pred kratkim E. Bleuler [1913] odkril enako nenavadno in nerazložljivo dejstvo, da postavijo nevrotiki onanijo v središče svoje zavesti o krivdi. Od nekdaj smo domnevali, da se zavest o krivdi nanaša na zgodnjo otroško in ne na pubertetno onanijo, in da v večini ni v odnosu z onanističnim dejanjem, ampak s fantazijami, ki so prav tako nezavedne in počivajo v koreninah Ojdipovega kompleksa.[14]

Pravkar sem nakazal pomen tretje in kakor kaže sadistične faze tepežnih fantazij, ki ji pripada kot nosilcu vzburjenja, ki je tlačeno preko onanije; in pokazal sem, kako prebudi fantazijsko dejavnost [Phantasietätigkeit], ki po eni strani nadaljuje fantazijo vzdolž iste smeri, po drugi pa jo nevtralizira preko kompenzacije. Neprimerno pomembnejša pa je druga, nezavedna in mazohistična fantazija, kjer je sam otrok tepen od očeta. Ne le da preko posredovanja, ki ga je nadomestila, deluje še naprej; prav tako lahko odkrijemo učinke glede karakterja, ki so neposredno izvedeni iz njene nezavedne oblike. Ljudje, ki v sebi vzdržujejo takšno fantazijo, razvijejo posebno občutljivost in vzdražljivost do oseb, ki jih lahko vključijo v očetov razred; zlahka se jim pustijo razžaliti in tako dosežejo, na lastno žalost in škodo, uresničenje fantazijske situacije, da so tepeni od očeta. Ne bi bil presenečen, če bi bilo moč nekoč dokazati, da so prav te fantazije temelj paranoičnim blodnjam prepirljivosti [Querulantenwahns].

VI

Opis infantilnih tepežnih fantazij bi postal popolnoma nepregleden, če ga ne bi skrčil, razen v redkih povezavah, na razmere pri ženskih osebnostih. Na kratko bom ponovil svoje izsledke. Tepežna fantazija male deklice gre preko treh faz, od katerih sta prva in tretja zavestno v spominu, srednja pa ostane nezavedna. Obe zavestni fazi kažeta sadistično, srednja nezavedna pa nedvomno mazohistično naravo; njihova vsebina je biti tepen od očeta in nanje sta pripeta libidinalni tovor in zavest o krivdi. Otrok, ki je tepen, je v obeh prvih fantazijah vselej nekdo drug, v srednji fazi je to le lastna oseba, v tretji, zavestni fazi, pa so daleč najpogosteje tisti, ki so tepeni, zgolj dečki. Na začetku je

[14] [Glej npr. diskusijo v bolezenski zgodovini Podganarja (slov. prev. v *Dve analizi*, Analecta, 1984, str. 146ff).]

oseba, ki tepe, oče, kasneje pa namestnik iz očetove vrste. Nezavedna fantazija srednje faze ima prvotno genitalni pomen in izhaja iz potlačitve in regresije incestuozne želje, biti ljubljen od očeta. V pričakovani ohlapni zvezi se kaže, da deklice med drugo in tretjo fazo menjajo svoj spol, ko se v fantazijah spremenijo v dečke.

V poznavanju tepežnih fantazij dečkov nisem prišel tako daleč, morda le zaradi nenaklonjenosti materiala. Na razumljiv način sem pričakoval popolno analogijo v razmerah dečkov in deklic, s tem, da moramo v fantaziji na mesto očeta postaviti mater. Zdi se tudi, da se bo to pričakovanje uresničilo, kajti vsebina ustreznih fantazij dečkov je ta, da so tepeni od matere (kasneje od nadomestne osebe). Sama fantazija, v kateri je lastna oseba zadržana kot objekt, se razlikuje od druge faze pri deklicah po tem, da lahko postane zavestna. Če jo želimo postaviti bližje tretji fazi pri deklicah, ostaja kot nova razlika, da lastna oseba dečka ni nadomeščena z mnogimi drugimi, nedoločenimi in tujimi, najmanj pa z mnogimi deklicami. Pričakovanje popolnega paralelizma nas je torej prevaralo.

Material mojih moških primerov je obsegal le malo takšnih z infantilno tepežno fantazijo brez siceršnjih grobih motenj seksualne dejavnosti, ob čemer smo morali veliko število oseb označiti kot prave mazohiste v smislu seksualnih perverzij. Bili so takšni, ki so našli svojo seksualno zadovoljitev izključno v mazohističnih fantazijah v onaniji, ali pa takšni, ki jim je uspelo povezati mazohizem in genitalno dejavnost na takšen način, da so ob mazohistični priredbi in pod enakimi pogoji dosegli erekcijo in ejakulacijo, ali pa so bili sposobni izpeljati normalen koitus. Razen tega je bil še nenavaden primer, kjer so mazohista v njegovem perverznem dejanju motile prisilne predstave [Zwangsvorstellungen] neznosne moči. Perverzneži, ki so zadovoljeni, imajo le redko vzgib, da bi se podvrgli analizi; od treh obravnavanih skupin mazohistov pa se vendar morejo navesti močni motivi, ki jih vodijo k analitiku. Mazohističen onanist odkrije, da je povsem impotenten, če bo končno le poizkusil koitus z žensko, in kdor je doslej izvajal koitus s pomočjo mazohističnih predstav ali priredb, bo nenadoma odkril, da je zveza, ki je bila zanj tako udobna, odpovedala, kajti genitalije ne reagirajo več na mazohistično draženje. Navajeni smo, da psihično impotentnim, ki se prepustijo naši obravnavi, trdno [zuversichtlich] obljubimo oz-

dravljenje, vendar je bolje, da smo tudi glede omenjene prognoze zadržani, dokler nam je dinamika motnje nepoznana. Neprijetno presenečenje je, če nam analiza odkrije morda že dolgo ukoreninjeno jasno mazohistično naravnanost kot vzrok »zgolj psihične« impotence.

Pri moških mazohistih pridemo do odkritja, ki nas predvsem opozarja, da analogija z razmerami pri ženskah več ne vzdrži, temveč moramo soditi dejansko stanje vsakega primera zase. Iz tega namreč izhaja, da se moški praviloma v mazohističnih fantazijah, kot tudi v pripravah na njihovo realizacijo, premestijo v vlogo žensk, da torej njihov mazohizem sovpada s *feminilno* naravnanostjo. To je moč dokazati iz podrobnosti fantazij, česar se zavedajo tudi mnogi pacienti in to izražajo kot subjektivno prepričanje. Ob tem se nič ne spremeni, če se v umišljenem lišpu mazohistične scene oprimejo fikcije, da je nespodoben deček, paž ali vajenec, tisti, ki bi naj bil kaznovan. Vendar so kaznovane osebe v fantazijah in v pripravah nanje vsakič ženske. To je dovolj zbegano; želeli bi tudi vedeti, če že mazohizem *infantilnih* tepežnih fantazij temelji na takšni feminilni naravnanosti.[15]

Pustimo zato težko razložljive razmere mazohizma odraslih ob strani in se obrnimo k infantilnim tepežnim fantazijam pri moškem spolu. Analiza zgodnjega otroštva nam tukaj ponovno omogoča priti do presenetljivega odkritja: fantazija, ki ima za vsebino biti tepen od matere in je zmožna postati ali pa celo je zavestna, ni primarna. Ima predstadij, ki je praviloma nezaveden in ima naslednjo vsebino: *»Tepen sem od očeta.«* Ta predstadij torej resnično ustreza drugi fazi fantazije pri deklicah. Poznana in zavestna fantazija: »Tepen sem od matere,« stoji na mestu tretje faze pri deklicah, kjer — kot je bilo omenjeno — so nepoznani dečki objekti, ki so tepeni. Pri dečkih ne moremo dokazati predstadija sadistične narave, ki bi bil primerljiv s prvo fazo pri deklicah, vendar tukaj ne bi želel izreči nikakršne dokončne odklonitve, dokler popolnoma ne uvidim možnosti bolj zapletenih tipov.

»Biti tepen« je v moški fantaziji, kot sem to na kratko poimenoval in, upam, ne da bi me napak razumeli, hkrati preko regresije zvedeno »Biti ljubljen« v genitalnem pomenu. Nezavedna moška fantazija se torej izvorno ni glasila, kot smo jo prej

[15] [Dodatek iz 1924:] Več o tem v »Ekonomski problem mazohizma« (1924). — (Slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, str. 373—88.)

začasno navedli: »Tepen sem od očeta,« ampak prej: *»Ljubljen sem od očeta.«* Fantazija je bila preko poznanih procesov spremenjena v zavestno fantazijo: *»Tepen sem od matere.«* Dečkova tepežna fantazija je tako že od začetka pasivna in dejansko izhaja iz feminilne naravnanosti do očeta. Prav tako kot tepežna fantazija pri deklicah ustreza Ojdipovemu kompleksu, le da je naše pričakovanje paralelizma med obema postavljeno na skupno točko druge vrste: *v obeh primerih tepežna fantazija izvira iz incestuozne navezanosti na očeta.*[16]

Služilo bi preglednosti, če na tem mestu dodam še ostale skladnosti in različnosti med tepežnimi fantazijami obeh spolov. Pri deklicah izhaja nezavedna mazohistična fantazija iz normalne ojdipalne naravnanosti [Ödipuseinstellung]; pri dečkih pa iz obrnjene, ki vzame za objekt ljubezni očeta. Pri deklicah ima fantazija predstopnjo (prva faza), v kateri tepenje nastopi v indiferentnem pomenu in zadeva ljubosumno osovraženo osebo; pri dečkih oboje izpade, vendar je lahko prav ta razlika odpravljena z bolj posrečenim opazovanjem. Ob prehodu k premeščeni zavestni fantaziji (v tretji fazi) deklica trdno obdrži očetovo osebo in torej spol osebe, ki tepe; vendar se spremeni tepena oseba in njen spol, tako da na koncu moški tepe otroke moškega spola. V nasprotju s tem dečki spremenijo osebo in spol tistega, ki tepe, očeta zamenja mati in zadrži njegovo osebo, tako da sta na koncu oseba, ki tepe, in oseba, ki je tepena, različnega spola. Pri deklicah se izvorno mazohistična (pasivna) situacija spremeni preko potlačitve v sadistično, katere seksualni karakter je zelo zabrisan. Pri dečkih fantazija ostane mazohistična in ohrani zaradi razlike v spolu med osebo, ki tepe, in osebo, ki je tepena, več podobnosti z izvorno fantazijo genitalnega pomena. Deček se preko potlačitve in predelave nezavedne fantazije izogiba svoje homoseksualnosti; posebnost njegove kasnejše zavestne fantazije je, da ima za vsebino feminilno naravnanost brez homoseksualne izbire objekta. Na splošno dekleta ob enakem poteku uidejo zahtevi ljubezenskega življenja, v fantaziji se spremene v moškega, ne da bi same postale moško aktivne in se zgolj kot gledalec udeležijo akta, ki nadomešča seksualni akt.

Upravičeno domnevamo, da se s potlačitvijo izvorno nezavedne fantazije ne spremeni preveč. Vse, kar zavest potlači in pre-

[16] [Tudi v analizi »Volčjega človeka« (1918) je tepežna fantazija velikega pomena. (Prim. Studienausgabe, Bd. 8, str. 145 in 165.)]

mesti, ostane zadržano in delujoče v nezavednem. Z efektom regresije na zgodnejšo stopnjo seksualne organizacije pa je drugače. Glede regresije smemo verjeti, da spremeni tudi razmere v nezavednem, tako da pri obeh spolih po potlačitvi v nezavednem ne ostane (pasivna) fantazija: biti ljubljen od očeta, ampak mazohistična: biti od njega tepen. Zato tudi ne manjka znamenje, ki kaže, da je potlačitev dosegla svoj namen zelo nepopolno. Deček, ki želi ubežati homoseksualni izbiri objekta in ni spremenil svojega spola, se v svojih zavestnih fantazijah počuti kot ženska in opremi ženske, ki tepejo, z moškimi atributi in lastnostmi. Deklica, ki se je sama odrekla svojega spola in v glavnem opravila temeljno delo potlačitve [Verdrängungsarbeit], ni nikoli prosta očeta; sama si ne upa tepsti in dokler si sama ne dobi fanta, so najpogosteje fantje tisti, ki so tepeni.

Vem, da tukaj opisane razlike glede lastnosti tepežnih fantazij med obema spoloma niso dovolj pojasnjene, vendar opuščam poskus razpletati komplikacije preko zasledovanja njihove odvisnosti od ostalih momentov, kajti materiala opazovanj ne zadržujem, da bi ga sam izčrpal. Kolikor daleč je mogoče bi ga želel uporabiti za preizkušnjo dveh teorij, ki stojita druga drugi nasproti in obe obravnavata odnos potlačitve do spolnega karakterja, kar vsaka na svoj način zelo posrečeno predstavljata. Želim reči, da sem obe teoriji vselej imel za neprimerni in zmotni.

Prva od obeh teorij je anonimna; pred mnogimi leti mi jo je posredoval kolega, s katerim sva bila tedaj prijatelja.[17] Njena velikopotezna preprostost deluje tako prikupno, da se moramo z začudenjem vprašati, zakaj se je doslej pojavila v literaturi le preko posameznih namigov. Temelji na biseksualni konstituciji humanih individuov in trdi, da je boj med spolnima karakterjema motiv potlačitve vsakega posameznika. Spol, ki je močneje izoblikovan in v osebi prevladuje, je potlačil duševno zastopstvo podrejenega spola v nezavedno. Jedro nezavednega — potlačeno — je tako pri vsakem človeku to, kar v njem pripada nasprotnemu spolu. Le če je človekov spol določen preko izoblikovanja [Ausbildung] njegovih genitalij, je lahko takšna teorija oprijemljivega pomena, sicer je negotovo, kateri človekov spol je močnejši, in moramo se izpostaviti nevarnosti, da izpeljemo točko, na katero smo se opirali pri proučevanju, kot sam rezultat pro-

[17] [Gre za Wilhelma Fließa.]

učevanja. Na kratko povzeto: pri moških je nezavedno potlačeno zvedeno nazaj na ženske nagonske vzgibe in obratno.

Druga teorija je novejšega izvora.[18] S prvo se ujema v tem, da ponovno postavi boj med obema spoloma kot odločilen za potlačitev. Glede ostalega je prisiljena priti s prvo v nasprotje; tudi se ne sklicuje na biološke, ampak na sociološke vire. Teorija »moškega protesta«, ki jo je formuliral Alfred Adler [1910], trdi, da se vsak individuum trudi, da ne bi ostal na manjvredni »ženski liniji« [razvoja], ampak sili proti moški liniji, ki edina prinaša zadovoljstvo. Iz moškega protesta Adler skupaj razlaga tako formiranje karakterja kot tudi nevroze. Žal sta oba poteka, ki sta gotovo ločena, pri Adlerju tako neostro razmejena in ima dejstvo potlačitve nasplošno tako malo veljave, da se izpostavimo nevarnosti nesporazuma, če poskušamo uporabiti nauk o moškem protestu v primeru potlačitve. Menim, da mora tak preizkus pokazati, da je moški protest — želja po odvrnitvi od ženske linije — v vseh primerih motiv potlačitve. Nagonski vzgib, ki tlači, bo tako vselej moški, vzgib, ki je potlačen, pa ženski. Vendar je tudi simptom rezultat ženskega vzgiba, kajti njegovega karakterja ne moremo zavreči: simptom je nadomestek potlačenega, ki se je uveljavilo kljub potlačitvi.

Obe teoriji, ki jima je skupna takorekoč seksualizacija poteka potlačitve, preizkusimo zdaj na primeru tepežnih fantazij, ki smo jih proučevali v pričujočem zapisu. Izvorna fantazija: »Tepen sem od očeta«, pri dečkih ustreza feminilni naravnanosti, je torej izraz njihove nasprotnospolne zasnove. Če le-ta podleže potlačitvi, se izkaže prva teorija prav uporabna, kajti kot pravilo je izpostavila, da se nasprotnospolno ujema s potlačenim. Jasno, da komaj ustreza našim pričakovanjem, če se po uspeli potlačitvi izkaže, da zavestna fantazija ponovno kaže feminilno naravnanost, le da tokrat do matere. Vendar na mestu, kjer stoji rešitev tako blizu, ne bi želeli zaiti v dvom. Izvorna fantazija pri deklici: »Tepena (to pomeni: ljubljena) sem od očeta,« prav gotovo predstavlja feminilno naravnanost njenemu prevladujočemu manifestnemu spolu in tako, sledeč teoriji, uide potlačitvi in ni nujno,

[18] [Adlerjeva teorija je na kratko komentirana v bolezenski zgodovini »Volčjega človeka« (1918), Studienausgabe, Bd. 8, str. 221—22 .

Glej tudi opombo glede »moškega protesta« v analizi Schreberja (ibid., op. na str. 168.), kot tudi v obravnavanju »Vražje nevroze iz 17. stol.«, ibid. str. 306ff.]

da bi postala nezavedna. Vendar v resnici postane nezavedna in je premeščena v zavestno fantazijo, ki zataji manifestni spolni karakter. Ta teorija je torej za razumevanje tepežnih fantazij neuporabna in v nasprotju z dejstvi. Kdo bi mogel ugovarjati, da so tudi dekliški dečki in fantovske deklice, pri katerih se pojavi omenjena tepežna fantazija in prav tako gredo preko te usode; ali pa obstaja poteza ženskosti pri dečkih in poteza moškosti pri deklicah, ki je odgovorna za nastanek pasivne fantazije pri dečkih in njene potlačitve pri deklicah. Temu mnenju bi verjetno pritrdili, vendar ne bo s tem uveljavljeno razmerje med manifestnim spolnim karakterjem in izborom, ki pripada potlačitvi, nič manj nezvdržno. V temelju vidimo zgolj, da so pri moških in ženskih individuih prisotni tako moški kot tudi ženski nagonski vzgibi, ki lahko preko potlačitve postanejo nezavedni.

Teorija moškega protesta se zdi mnogo bolj uporabna, če jo preizkusimo v odnosu do tepežnih fantazij. Tako pri dečkih kot pri deklicah ustreza tepežna fantazija feminilni naravnanosti, torej ženski liniji, in obema spoloma se mudi, da bi se preko potlačitve fantazije osvobodila te naravnanosti. Kakorkoli že, zdi se, da je moški protest dosegel poln uspeh le pri deklicah, kjer se predstavlja kot naravnost idealen primer delovanja moškega protesta. Pri dečkih uspeh ni popolnoma zadovoljiv, ženska linija ni opuščena in deček v svoji zavestni mazohistični fantaziji gotovo ni povsem »na vrhu«. Torej ustreza iz teorije izvedenemu pričakovanju, če v tej fantaziji prepoznamo simptom, ki je nastal preko neuspeha moškega protesta. Seveda nas moti, da ima tudi iz potlačitve izhajajoča fantazija deklic vrednost in pomen simptoma. Kjer je moški protest popolnoma dosegel svoj namen, bi pač morali izostati pogoji za tvorbo simptomov.

Preden še iz te težave zajamemo domnevo, da je celoten način pojmovanja moškega protesta neprimeren za probleme nevroz in perverzij in, če ga zvedemo nanje, neuporaben, naravnajmo svoj pogled proč od tepežnih fantazij in ga usmerimo k drugim nagonskim izrazom otroškega seksualnega življenja, ki so prav tako podvrženi potlačitvi. Nihče ne more dvomiti, da obstajajo tudi želje in fantazije, ki so že od začetka pridržane moški liniji in so izraz moških nagonskih vzgibov, npr. sadistični impulzi ali poželenje dečka do svoje matere, ki izhaja iz normalnega Ojdipovega kompleksa. Prav tako skoraj ne gre dvomiti, da so bili tudi ti impulzi podvrženi potlačitvi. Tudi če moški protest dobro raz-

loži potlačitev pasivnih, kasneje mazohističnih fantazij, je vendar na nasprotni strani popolnoma neuporaben ob primeru aktivnih fantazij. Se pravi: nauk o moškem protestu je povsem nezdružljiv z dejstvom potlačitve. Le kdor je pripravljen zavreči vse, kar je psihologija pridobila od prve Breuerjeve katarktične obravnave naprej in preko nje,[19] more pričakovati, da bi princip moškega protesta dosegel kakršenkoli pomen v razjasnitvi nevroz in perverzij.

Psihoanalitična teorija, ki temelji na opazovanju, trdno stoji za tem, da motivi potlačitve ne smejo biti seksualizirani. Jedro duševnega nezavednega tvori arhaična dediščina človeštva in procesu potlačitve podleže vse, kar naj bi ob napredku h kasnejšim razvojnim fazam postalo neuporabno, nezdružljivo s tem in škodljivo temu, kar je novo. Tak izbor se posreči pri eni skupini nagonov bolje kot pri drugi. Nenazadnje, seksualni nagoni imajo posebno moč, ki je bila že mnogokrat prikazana,[20] da preprečijo namero potlačitve in si izsilijo zastopstvo preko moteče nadomestne tvorbe. Zato je infantilna seksualnost, ki je podvržena potlačitvi, glavna nagonska moč, ki tvori simptome, bistveni del njihove vsebine, Ojdipov kompleks, pa je središčni kompleks nevroze [der Kernkomplex der Neurose].[21] Upam, da sem v pričujočem zapisu predramil pričakovanje, da so seksualne zablode otroštva kot tudi zrelega obdobja razvejanost omenjenega kompleksa.[22]

Prevedel Albert Mrgole

---

[19] [Mišljen je primer »Anne O.«, ki je predstavljen v *Študijah o histeriji* (Breuer in Freud, 1895).]

[20] [Gl. npr. Freudove »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja«, (1911), slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, str. 7—18.]

[21] [Prim. zadnji del dolge opombe k predstavitvi primera »Podganarja« — slov. prev. str. 150—1. — in k temu še uredniško opombo.]

[22] [Nadaljnje opombe glede prve faze tepežnih fantazij pri deklicah se nahajajo v Freudovem kasnejšem delu o anatomskih razlikah v spolu (1925, Studienausgabe, Bd. 5, str. 262f.).]

Uvodnik

Lacan

Kant s Sadom

»Družba ne obstaja«

Jacques-Alain Miller, Ekstimnost

Psihoanaliza avant la lettre

Descartes, Principi filozofije: O principih človeškega spoznanja

Filozofija skoz psihoanalizo

Miran Božovič, Berkeley: The Case of the Massing Spirit
Alenka Zupančič, To see or not to see: O vlogi, ki so jo v zgodovini filozofije odigrali slepci

Politično skoz psihoanalizo

Jelica Šumič-Riha, Rasizem v argumentaciji
Rado Riha, Teror demokratične revolucije

Literatura skoz psihoanalizo

Patricia Highsmith, Štiri zgodbe

Povezave freudovskega polja

Stephen Hawking, Nastanek in usoda vesolja

Branje

Renata Salecl (Poznejši diskurz in podmena v ideologiji)
Slavoj Žižek
Slavoj Žižek (Vrnitev živih mrtvecev, Wittgenstein: Razcep subjekta in luknja v realnost, »Narava ne obstaja«, Časovni paradoks fantazme, Fantazma, uživanje, demokracija, Dve ženski, ki izginjata, Heglov histerični teater, Odgovori realnega, Habermas kot postmodernist)

Freud

»Otrok je tepen«

Problemi-Razprave 5/89, letnik XXVII

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

Glavni urednik: Miran Božovič

Tajnica uredništva: Alenka Zupančič

Odgovorna urednica: Vlasta Jalušič

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

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I

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

Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako »za Probleme«

Letna naročnina: 350.000.- din, za tujino dvojno

Izdajatelj: RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Slika na naslovnici: Francesco del Cairo, Saloma

Oblikovanje: VSSD

Grafična priprava in tisk: Kočevski tisk, Kočevje

Naklada: 1300 izvodov

Cena te številke: 100.000.- din

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

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

Po sklepu republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 4210-268/88, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

Problemi-Razprave 5/89,

Uredništvo Razprav: Mladen Dol
Miran Božovič, Rastko Močnik,
Glavni urednik: Miran Božovič
Tajnica uredništva: Alenka Zupar
Odgovorna urednica: Vlasta Jaluš
Svet revije: Mladen Dolar, Zden
Braco Rotar, Marjan Šimenc, Dar
Slavoj Žižek (predsednik), Pavle
Pušenjak, Tanja Rener, Rado Ri
skupnosti)
Naslov uredništva: Ljubljana, Go
Uradne ure: ponedeljek, od 13. d
Tekoči račun: 50101-678-47163, z
Letna naročnina: 350.000.- din, za
Izdajatelj: RK ZSMS, Ljubljana,
Slika na naslovnici: Francesco de
Oblikovanje: VSSD
Grafična priprava in tisk: Kočevs
Naklada: 1300 izvodov
Cena te številke: 100.000.- din

Revijo denarno podpira Kulturn
Po sklepu republiškega sekretaria
1974, je revija oproščena davka

Po sklepu republiškega sekretaria
14. 3. 1974, je revija oproščena d

Jacques Lacan
SEMINAR XX — ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII—
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić-Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

Ni dovolj, če pokažemo na sovraštvo do Drugega, kajti to bi nas šele pripeljalo do vprašanja, zakaj je ta Drugi Drugi, in rasizem nas uči, da je v tem sovraštvu do Drugega zagotovo še kaj več kot zgolj agresivnost. To agresivnost namreč odlikuje neka čvrstost, ki jo upravičeno imenujemo sovraštvo in meri na realno v Drugem. In prav v tem tiči problem, ki nas neposredno zadeva: kaj je vzrok temu, da je Drugi Drugi, da ga lahko sovražimo, in sicer sovražimo v njegovi biti? No, to je sovraštvo do užitka v Drugem. Takšen je najsplošnejši obrazec, ki ga lahko podamo o modernem rasizmu, kakršnemu smo priča. Gre prav za sovraštvo do posebnega načina, kako Drugi uživa.

Če moramo Drugemu pustiti njegov način uživanja, to kajpada zastavlja kočljiva vprašanja. Vzemimo za primer neko afriško tradicijo, ki v zvezi z brzdanjem ženskega užitka uporablja anatomske prijeme: obrezovanje klitorisa. Kaj torej pomeni, če Drugega prepustimo njegovemu načinu uživanja? Ali to pomeni, pustiti tradiciji prosto pot, saj ima kot taka vso veljavo? Ali pa naj v imenu pravice do ženskega užitka to tradicijo onemogočimo? To je za antirasista še kako problematičen primer.

J.-A. Miller, **Ekstimnost**

