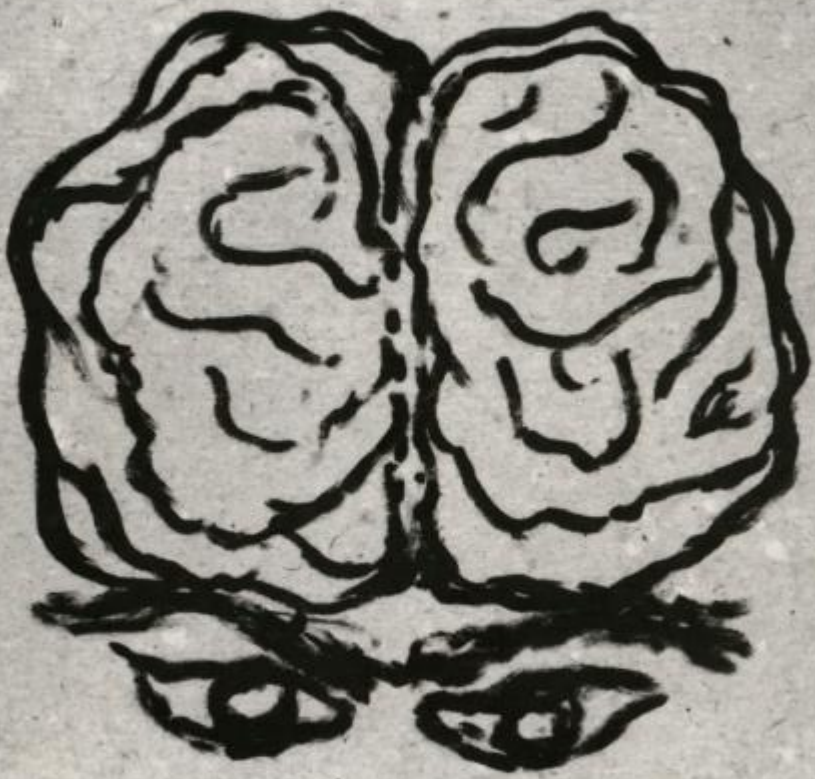
PROBLEMI



68 194245

PROBLEMI

K A Z A L O

I. Psihoanaliza in kultura
Slavoj Žižek, *Smrt in deklica, ali ženskost med dobroto in dejanjem* 5

II. Od Boga do neskončnega univerzuma
Miran Božovič, *Okazionalizem in norost* 27
Gregor Kroupa, *Nekateri aspekti ideje Boga in niča, obravnavani v kartezijanskem duhu* 51
Matjaž Vesel, *Correlaria praembularia ad inferendum unum infinitum universum: Nikolaj Kuzanski in neskončnost univerzuma* 59

III. Imanenca
Peter Klepec, *Plan imanence* 79

IV. Človekove pravice, prisila in svoboda
Michael Walzer, *O toleranci* 97
Jeremy Waldron, *Rushdie in religija* 139
Janez Krek, *Človekove pravice, kot prisila in kot struktura strpnosti* 147

V. Povezave freudovskega polja
Alen Ožbolt, *Telo telesa telesu* 195

VI. Hegel
G. W. F. Hegel, *Gospostvo in hlapčevstvo* 225
Matej Ažman, *Naturna filozofija* 241

VII. Freud
Uredniški uvod k »Tehničnim spisom« O obravnavi od 1911 do 1915 [1914] 289
Sigmund Freud, *Uporaba razlage sanj v psihoanalizi* 295
Sigmund Freud, *Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obravnavi* 301
Sigmund Freud, *Poti psihoanalitične terapije* 311

P R O B L E M I

TRVTRDY

K A Z A L O

I. **Fenomenologia in kultura**

Sławoj Żiżek, Sam w delicie, czyli Świętość mocy dobrego w dzięgolem 5

II. **Od ilogu do mechanofizyki współczesności**

Milan Burdová, Odczarowujemy się nowoczesności 27

Gregor Kroupa, Nietzsche napisał dobry filozof to nicz, [illegible] 51

Miguel Vassal, Czarodziejka przemieszczenia od infrowiedzia [illegible] 59

Adolfo Kurowski in rzeczywistości [illegible] 59

III. **Imaginacje**

Peter Kleppe, Płon [illegible] 99

IV. **Głowkowe prawice, przeżyć in wyobraźnia**

Michael Weber, O [illegible] 97

Jeremy Wildman, Realnie [illegible] 139

Janos Kirk, Głowkowe prawice. Sex przeżyć in [illegible] 167

V. **Powszechna transdowskiego języka**

Alex Oldoh, Tajle [illegible] 195

VI. **Hegel**

G. W. F. Hegel, Gorgonto in [illegible] 225

Maciej Atman, Natura [illegible] 241

VII. **Freud**

Friedrich [illegible] – Fabrycznie [illegible]

O [illegible] od 1912 do 1913 (1914) 269

Sigmund Freud, Dopełnia [illegible] 293

Sigmund Freud, Nowych [illegible] 301

Sigmund Freud, Pod [illegible] 311

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

SMRT IN DEKLICA ALI ŽENSKOST MED DOBROTO IN DEJANJEM

1

Trije nedavni filmi, ki se ukvarjajo z zagato ženske Dobrote in žrtvovanja (film Mikea Figgisa *Zbogom Las Vegas* [*Leaving Las Vegas*] – ZLV, film Tima Robbinsa *Zadnji sprehod* [*Dead man Walking*] – ZS, in film Larsa von Triera *Lom valov* [*Breaking Waves*] – LV) nam ponujajo nekakšno matrico treh načinov, kako lahko ženska doseže samo mejo *dejanja*: histeričnega, perverznega in psihotičnega.

Prva dva filma, *Zbogom Las Vegas* in *Zadnji sprehod*, sta dejansko komplementarna in ju moramo brati skupaj, kot dve verziji istega mita pri Lévi-Straussu. V obeh primerih se ženska na nek način bori za dušo moškega, ki mora na koncu filma umreti: v ZLV gre za prostitutko in poraženca, ki se je odločil, da se bo zapil do smrti; v ZS pa za nuno in obsojenega posiljevalca in morilca. V obeh primerih obstaja nekdo Tretji, na katerega ženska naslavlja svojo zaobljubo: odsotni psihoanalitik v ZLV in sam Bog v ZS. Moški je v obeh primerih »živi mrtvec«, je tik pred svojo smrtjo in torej v stanju »med dvema smrtima«, že zaznamovan s smrtjo, a še vedno živ; Bena (Nicholas Cage) v ZLV bi lahko najbolje opisali prav z naslovom drugega filma – dejansko je na svojem »zadnjem sprehodu«. Prav tako se v obeh primerih gibljemo na sami meji ideološke regresije: bo Sera, dobrosrčna prostitutka (Elisabeth Shue), odrešila svojega moškega in mu preprečila, da bi uresničil svoje samomorilske namene? Bo sestra Helen (Susan Sarandon) uspela najti dobrodušnost v srcu okrutnega posiljevalca in morilca (Seana Penna)? A noben od teh dveh filmov ne podleže *skušnjavi Dobrote*: Sera se drži svojega etičnega dogovora z Benom, ki sprejme njeno povabilo, da se preseli k njej in ostane z njo, pod pogojem, da nikdar in nikoli ne bo zahtevala od njega, da preneha piti; sestra Helen pri Seanu Pennu ne odkrije nikakršne notranje duševne Dobrote – ne uspe ga odrešiti in on ostane odvraten posiljevalec.

ZS je v bistvu film o skrajni meji krščanske »ljubezni do svojega bližnjega«: če ljubiš nekoga, ki je najslabši izprijenec, se ujameš v zanko perverznosti, ki

je v tem, da z morilcem in posiljevalcem ne sočustvuješ *navkljub* njegovi odvratnosti ali *ne glede nanjo*, pač pa *zaradi nje*. Prav to je razlog, zakaj si sestra Helen tako vztrajno prizadeva izražati svoje sočustvovanje tudi s starši žrtev – to »depatologizira« njeno sočustvovanje z morilcem. Nasprotje te dvoumnosti predstavlja dvoumno stališče filma do smrtne kazni: vse preveč preprosto bi bilo ZS brati kot obsodbo smrtne kazni, saj morilca šele bližina njegove lastne smrti spodbudi, da svoje gnusno dejanje vzame nase v gesti subjektivacije. Sklepni prizor usmrtitve, poln kristoloških namigov (umirajoči Penn je predstavljen kot križani Kristus), je v nekem smislu celo bolj odvraten in neprijeten kot izvorni zločin: za zločin smo vedeli, kdo je bil zanj odgovoren, naše zadovoljstvo nad kaznovanjem pa pokvari dejstvo, da je odgovornost zanj brezimna, razpršena, da jo prevzame veliki Drugi Institucije. *Flashback* prizori izvornega zločina, ki so prepleteni s prikazom usmrtitve, torej delujejo v obeh smereh: po eni strani poudarjajo podobnost med obema dogodkoma, s čimer usmrtitev spreminjajo v obsceno ponovitev zločina (kot v Kieslowskega *Kratkem filmu o ubijanju*); vendar pa po drugi strani neokrnjen prikaz grozljivosti zločina služi tudi kot argument za upravičenost in zasluženost stroge kazni. – Film ZS torej, daleč od tega, da bi bil glasnik politične korektnosti, opozarja prav na zagato tega stališča: ko prekoračimo določeno mejo sočutja, se znajdemo v mračnem območju, kjer se sočutje sprevrne v perverzijo, v katerem skrb za zločinca zasenči trpljenje njegove žrtve, v katerem izvršitev Zakona privzame poteze obscenega rituala. Ta zagata temelji v notranji omejitvi drže »ljubezni do svojega bližnjega«, ki si prizadeva zvesti bližnjega na »podobnika« in zakriti travmatično jedro *užitka* drugega: v svojem neustrašnem junaštvu si sestra Helen prizadeva v »ljubezni do svojega bližnjega« iti do konca in sprejeti tega bližnjega v samem Zlu njegovega *užitka*.

ZLV pa preobrne ta dispositiv filma ZS: sočutna ženska je prostitutka, ne nuna; ne poskuša »razumeti« moškega, odločenega, da bo umrl, pač pa le *sprejeti* njegovo odločitev o samomoru. Ta odločitev o samomoru je avtonomno etično dejanje, ki ga ne bi smeli zvesti na učinek zunanje travme (ko ga vprašajo o vzrokih njegovega samomorilskega nagnjenja, Ben pravi, da ne ve, ali ga je žena zapustila zato, ker je pil, ali pa je začel piti, ker ga je zapustila žena...). Tu nimamo opravka zgolj s pasivnim obupom in depresijo, pač pa z osvobajajočim dejanjem odločitve: kakorkoli cinično se že to sliši, je ZLV v bistvu optimističen film, film o samomoru kot o uspešnem dejanju. Seveda lik moškega, ki si neomajno želi umreti, pri čemer ne gre za patetično teatralično pritegovanje pozornosti, pač pa za temeljno odločitev, o kateri priča vse njegovo bitje, nujno

zbuja določeno nelagodje. Dovolj je, da se spomnimo slavnega primera Garyja Gilmora, ki je po prepiru s svojim dekletom umoril dva moška, potem pa je bil v Utahu leta 1977 obsojen na smrt z ustrelitvijo in tudi usmrčen – kljub neumornim prošnjam in nasvetom svojega brata, svojih odvetnikov in humanitarnih skupin, ki so nasprotovale smrtni kazni, je na guvernerja naslovil prošnjo z zahtevo, da ga usmrtijo. Nič čudnega, da je ta primer, ki povsem poruši humanitarne predpostavke nasprotnikov smrtne kazni, povzročil tolikšno nelagodje in spodbudil Normana Mailerja, da je o njem napisal roman z naslovom *Rabljeva pesem* (*Executioner's Song*, 1979). Gilmorov brat, ki si je vneto prizadeval, da bi Gilmore ostal živ, je v svojem romanu *Strel v srce* (*Shot in the Heart*, 1994) zapisal: »Ko razpravljaš z nekom, ki je trdno in neomajno odločen umreti, spoznaš, da ne bo, če boš izgubil besedni dvoboj, nikakršne možnosti več za nadaljnjo razpravo, saj boš to osebo videl zadnjikrat. [...] Z boleznijo, ki je napadla tvojega ljubljenega ali tebe, ali pa z avtomobilsko nesrečo ali morilcem, ki vzame življenje brez opozorila, seveda ne moreš razpravljati. Ampak s človekom, ki si *želi* umreti...« Torej, če naj to povemo z besedami Alaina Badiouja,[1] bi lahko ZLV dojeli kot film, ki se osredotoča na etični *dogodek*: brezdanji utemeljitveni dogodek je Benova odločitev o samomoru; končno dejanje, ki bo udejanilo dogodek, je sam samomor, njegova smrt; film pa govori o (Serinem, ne Benovem) prizadevanju, da bi ohranila *zvestobo* temu Dogodku. Pomen filma je torej v prikazanem spopadu med etično držo zvestobe Dogodku in Serino Dobroto, torej je paradoksno njena Dobrota (težnja, da bi Bena rešila pred njegovo samouničevalno potjo) predstavljena kot *skušnjava, ki se ji je potrebno upreti*.[2] (Ko za kratek trenutek Sera *res popusti* »elementarnemu človeškemu sočutju« in poskuša prepričati Bena, naj odide k zdravniku, je to predstavljeno kot očiten primer kompromitiranja posameznikove etične drže.)

Toda ali ni predstava o ženski, ki pomaga svojemu moškemu, da do konca izvrši svoj samomorilski projekt in si ga ne prizadeva od tega odvrniti, moška *fantazma* v najbolj čisti obliki? Ali sklepni prizor filma – Benova smrt med spolnim odnosom, do katerega končno pride, torej dobesedno udejanjenje pregovornega

1. Glej Alain Badiou, *L'être et l'evenement*, Seuil, Pariz 1988.
2. Glede te Serine razcepljenosti je odločilen prizor, v katerem Benu kot darilo ponudi majhno kovinsko čutarico za pijačo: Ben je za kratek trenutek zbegan, saj mu ni jasno, kaj naj to darilo pomeni. In res »prave« razlage ni: ohraniti je potrebno vse tri možne razlage (to je majhna steklenička, pij pomalem, da boš preživel; brezmejno te ljubim in te sprejemam takšnega, kakršen si, torej kar pij...; napij se do smrti, crkni!), saj je sporočilo tega prizora prav neopredeljivost tega dejanja, ki povzema neprosojno skrivnost darovanja.

sovpadanja smrti in orgazma – prav tako ne nakazuje, da smo na področju fantazme? (Zelo zgovorno je dejstvo, da je ta spolni odnos povsem deseksualiziran, sprevrnjen v dejanje čiste krščanske združitve.) In ali nek drug izmed ključnih prizorov filma, v katerem Sera v puščavskem letovišču sede obkorači Bena, mu vzame steklenico tekile in jo začne piti na način, kot to običajno počne on, se potem sleče in si polije pijačo po obrazu in prsih ter se skloni nadenj, medtem ko on poljublja in liže njeno z alkoholom prepojeno telo – ali ni ta prizor pravo uresničenje pijanskih sanj? Vendar pa je na nekem globljem nivoju prav Ben sam tisti, ki predstavlja Serino fantazmo: fantazmatskega idealnega partnerja histeričarke, partnerja, ki jo fascinira s svojo popolno predanostjo nagonu smrti: ta film bi morali brati tudi kot udejanjenje mazohistične fantazme histeričarke. (To dvojno fantazmatsko zrcaljenje je nakazano v dialogu med Sero in Benom: potem ko ga ona reši iz neprijetnega položaja v kazinu, ji on pove, da si predstavlja, da je ona njegov angel varuh, bolj pijanska prikazen kot pa resnična oseba, na kar mu ona odgovori, da tudi ona izrablja njega.) Tu imamo opravka z istim položajem kot v primeru parov ljubimcev v Wagnerjevih operah, kjer vsak partner predstavlja iluzoričen privid drugega: že v *Letečem Holandcu* je Holandec uresničenje vseh Sentinih sanj, in *vice versa*, tudi Senta je dekle, o kateri je Holandec sanjal vsa dolga stoletja svojega blodenja po širnih morjih...

Drugače rečeno, kako Ben vzbudi Serino ljubezen? S pomočjo svoje popolne predanosti nagonu smrti: čeprav jo ljubi, se njej na ljubo oziroma zavoljo svoje ljubezni do nje ni pripravljen odpovedati svoji samomorilski odločitvi. Tu gre torej za skrajno inačico melodram velikih glasbenikov, v katerih ljubezen ženske vzbudi prav samo dejstvo, da se moški, čeprav jo globoko ljubi, zaradi nje ni pripravljen odpovedati svojemu glasbeniškemu poklicu – ženska je zvedena na nemo pričo nagona moškega.[3] ZLV retroaktivno pokaže, da je poklic, ki zahteva strastno predanost (znanstveni, glasbeniški, politični...), in zaradi katerega se v običajni melodrami moški ne more v celoti predati ljubljeni ženski, hkrati pa je vzrok njegove neustavljive privlačnosti, le maska, pojavna oblika nagona smrti. Seveda Sera sprejme Benovo samouničujoče pijančevanje le zato, ker je tudi ona sama že na poti samouničenja (zapletena v mazohističen odnos z litvanskim zvodnikom, ki jo zato, ker domov ne prinaša dovolj denarja, kaznuje s tem, da jo z britvijo reže po stegnih). Čeprav je ujeta v svoj lasten

3. Posebej zanimiva je tu preobrnitev običajnih spolnih vlog: običajno je ženska tista, ki jo obladuje nagon smrti, medtem ko si jo moški obupno prizadeva »prebuditi«, jo izvleči iz otopelosti in vključiti v normalni tok življenja v ljubezenski zvezi.

samouničujoči blodni krog, pa Sera vendarle ohrani svojo subjektivnost in je potemtakem točka naše histerične identifikacije kot gledalcev: Ben je »prepričljiv« le, ker (in kolikor) ga opazujemo skozi Sero, s pomočjo njene »humanosti«, prek njene mešanice zaskrbljenosti in sprejemanja.

2

Film Larsa von Triera *Lom Valov*, naslednji od filmov o notranjih zagatah Dobrote,[4] pa preobrne matrico, ki je skupna filmoma ZS in ZLV: v njem je ženska, in ne moški, tista, ki jo obvladuje nagon smrti in dejansko tudi umre v nekakšnem dejanju menjave. Film je postavljen v 70-ta leta v majhno prezbiterijansko skupnost na zahodni obali Škotske. Bess, preprosta in globoko verna domačinka, se poroči z Janom, strastnim in krepkim delavcem na naftni ploščadi, kar izzove negodovanje vaških starešin. Po seksualnem zanosu njunih medenih tednov Bess ne more prenesti, da bi se Jan vrnil na naftno ploščad, zato zaprosi Boga, naj ji Jana vrne, rekoč da je v zameno za njegov povratek pripravljena prestati vsakršno preizkušnjo svoje vere. Kmalu zatem se, kot v odgovor na te njene prošnje, Jan dejansko vrne, a ohromljen od pasu navzdol zaradi nesreče na naftni ploščadi. Priklenjen na svojo bolniško posteljo Jan pove Bess, da se mora ljubiti z drugimi moškimi in mu svoja izkustva podrobno opisati – le na ta način bo lahko ohranjala njegovo voljo do življenja: in čeprav bo odnos fizično opravljala z drugimi moškimi, bo do resnične spolnosti prišlo šele v njunem pogovoru o njej... Ko se po njeni prvi uspešni pustolovščini Janovo stanje nekoliko izboljša, se Bess naliči kot vulgarna prostitutka in se začne sestajati z moškimi kljub svarilu svoje matere, da jo bodo izobčili iz cerkve. Po vrsti vzponov in padcev, ki jih doživi njun perverzni dogovor z Janom (ki ga spremljajo njegovi občasni napadi depresije, v katerih pravi, da si želi umreti; po tem, ko jo vaški fantje skoraj linčajo, potem pa jo odpeljejo v umobolnico, od koder pobegne), jo obvestijo, da Jan umira; to si razlaga kot znak, da zanj ni storila dovolj, zato se vrne na zasidrano tujo ladjo, kjer jo je nekoč nek sadistični mornar že porezal z nožem in je komaj uspela pobegniti, čeprav se dobro zaveda, kaj jo tam čaka. Tam je okrutno pretepena in ko potem, ko jo pripeljejo v bolnišnico, izve, da se Jan še vedno ne počuti bolje, v obupu

4. »Hotel sem posneti film o dobroti.« (»Naked Miracles«, intervju z Larsom von Trierom, *Sight and Sound* 6, št. 10, str. 12)

umre. Na vprašanje mrliškega oglednika zdravnik, ki je prej skrbel zanjo, odgovori, da je bila njena resnična bolezen ravno Dobrota. Ko ji kljub temu nočejo omogočiti dostojnega pogreba, Jan (ki zdaj kot po čudežu spet lahko hodi) in njegovi prijatelji ukradejo njeno truplo in ga predajo zadnjemu počitku na dnu odprtega morja. Pozneje jih zbudi zvok cerkvenih zvonov, ki čudežno odzvanja visoko nad nafno ploščadjo...

Ta sklepni prizor filma – zvonovi, ki zvonijo visoko na nebu – gre dojeti kot psihotični »odgovor realnega«: halucinatorični povratek v Realnem tistega božanskega *užitka*, katerega izključitev iz Simbolnega nakazuje odsotnost cerkvenih zvonov v cerkvenem zvoniku (cel film poslušamo pritožbe nad odstranitvijo zvonov iz vaške cerkve). Ta zadnji odgovor realnega sklene dolgo serijo menjav in delovanj prek posrednika, ki sledijo Izgonu iz rajskega *uživanja*. Drugače rečeno, v prvem delu filma, v času njene kratkotrajne zakonske sreče, Bess neomejeno uživa v spolnem življenju s svojim možem na povsem nedolžen način (vse pripombe o njeni spolni zavrtosti v nekaterih ocenah filma so povsem neustrezne); in prav ta njena pretirana navezanost nanj jo spodbudi, da zagreši svoj izvirni greh: ker ni sposobna prenesti ločitve od Jana, zapade v divje izbruhe nemočne jeze in besa, zatem pa v obupani molitvi ponudi Bogu prvo simbolno menjavo – pripravljena se je odpovedati čemurkoli in pretrpeti sleherno izgubo in ponižanje, da se le Jan vrne nazaj k njej... Ko se, kot v odgovor na te njene prošnje, Jan dejansko vrne, a povsem ohromljen od pasu navzdol, si Bess njegovo nesrečo razlaga kot prvi »odgovor realnega«, kot ceno, ki jo je Bog postavil za uresničitev njene brezpogojne želje. Odtlej si vse do konca filma celo najmanjše spremembe v njegovem razpoloženju in zdravju razlaga kot znake, naslovljene nanjo: ko Jan ponovno zapade v depresijo, je to posledica dejstva, da se ona ni dovolj žrtvovala zanj, itd. V skladu s tem se proti koncu filma, ko je videti, da bo Jan dokončno padel v komo, Bess odloči, da bo opravila poslednje dejanje menjave in obiskala sadistično stranko, ki jo bo, česar se dobro zaveda, pretepla do smrti – in res, potem ko Bess umre, Jan čudežno ponovno shodi. Ta razplet je seveda povsem fantazmatski: Janova čudežna ozdravitev je odgovor realnega na njeno absolutno žrtvovanje, tj. povsem dobesedno se on ponovno postavi na noge ravno *preko njenega trupla*.

Spolni odnos s tujci je za Bess ponižujoče in mučno izkustvo, in prav to trpljenje potrjuje njeno verovanje, da sodeluje v resnično verskem dejanju žrtvovanja, ki ga opravlja na ljubo svojemu bližnjemu, da bi mu ublažila njegovo bolečino in mu omogočila, da uživa prek posrednika. V teh njenih dejanjih je z lahkoto mogoče razbrati obrise tega, kar Lacan opredeli kot moderno,

post-klasično tragedijo:[5] najvišjega žrtvovanja iz ljubezni ne predstavlja to, da ostaneš čist, nedotaknjen, za odsotnega (ali spolno nemočnega) ljubimca, pač pa, da *grešiš* zanj, da se zanj omadežuješ. Najvišje žrtvovanje iz ljubezni je svobodno in prostovoljno sprejeti vlogo drugega, prek katerega subjekt uživa: ne trpeti za drugega, pač pa uživati zanj. Bess torej privzame vlogo objekta »interpasivnega« *uživanja* svojega ljubljenega, cena, ki jo za to plača, pa je popolna odtujitev: njen *užitek* je zdaj v besedah, ne v stvareh – ne v sami telesni spolni dejavnosti, pač pa v njenih pripovedih o svojih doživetjih ohromljenemu Janu... Tu se seveda ponuja samoumeven očitek filmu: ali torej LV ni karseda skrajno »moško šovinističen« film, ki slavi in v vzvišeno dejanje žrtvovanja povzdiguje tisto vlogo, ki je ženskam v patriarhalnih družbah nasilno vsiljena (da služijo kot opora moškim masturbatorskim fantazmam): Bess je povsem odtujena v moško falično ekonomijo, svoj *užitek* žrtvuje v korist duševni masturbaciji svojega pohabljenega partnerja. Vendar pa so stvari, če si jih pobliže ogledamo, bolj zapletene. Po običajni razlagi lacanovske teorije ženska »necelost« pomeni, da ženska ni v celoti ujeta v falični *užitek*: vedno je razpeta med tisto svojo platjo, ki sprejema vlogo zapeljevalske maškerade, namenjene očaranju moškega in pritegnitvi moškega pogleda, ter svojo drugo platjo, ki se upira vpotegnitvi v dialektiko (moške) želje, platjo skrivnostnega *užitka* onstran Falosa, o katerem ni mogoče povedati ničesar... Prva pripomba, s katero moramo dopolniti to običajno razlago je, da *je namigovanje na nek nedoumljiv skrivnosten sestavni del za masko, konstitutivno za žensko zapeljevalsko maškerado*: tisto, s čimer ženska zapelje in očara moški pogled, je natanko to, da privzame vlogo utelešene Enigme, kot da je vsa njena pojavnost le vaba, tančica, ki zakriva neko neizrekljivo skrivnost. Z drugimi besedami, sam pojem »ženske skrivnosti«, nekega skrivnostnega *užitka*, ki se izmika moškemu pogledu, je konstitutiven za falični prizor zapeljevanja – prvi nauk ženskega zapeljevanja se glasi, da je nasebje vedno za-nas, za samega Drugega, katerega dojetju se izmika (kot je poudaril Hegel v svoji kritiki kantovske »stvari na sebi«): notranji sestavni del falične ekonomije je napotevanje na neki skrivnostni X, ki za vedno ostaja zunaj njegovega dosega.[6] In v čem potemtakem *je* ženski *užitek* »onstran falosa«? Nemara nam odgovor ponuja prav radikalna drža Bess v LV: Bess spodkoplje falično ekonomijo in vstopi v območje *ženskega užitka* prav s tem,

5. Glej Jacques Lacan, *Seminar VIII: Le transfert*, Éditions du Seuil, Pariz 1988.
6. Za natančnejšo pojasnilo o tem vidiku ženske maškerade, glej 2. poglavje knjige Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London 1996.

da se ji brezpogojno preda, da se odpove slehernemu preostanku nedosegljive »ženske mistike«, nekega skrivnostnega Onstrana, ki se bojda izmika moško-faličnemu zajetju. Bess torej sprevrne logiko faličnega zapeljevanja, v katerem ženska privzame podobo Skrivnosti: Bessino žrtvovanje je brezpogojno, onstran njega ni ničesar, in prav ta popoln vpis vanjo, ta njena absolutna imanenca spodkoplje falično ekonomijo – ko je oropana lastne »neločljive prekoračitve« (fantazme o nekem skrivnostnem Onstranu, ki se izmika njenemu zajetju), se falična ekonomija razkroji. Film LV je subverziven prav zaradi svojega »pretirano doslednega«, skrajnega udejanjenja fantazme o ženskem žrtvovanju za moški *užitek*.

Bistveno je torej, da upoštevamo radikalno nesimetrijo med položajema Bess in Jana: Janov *užitek* ostaja faličen (masturbatorski *užitek*, ki se opira na fantazme Drugega in o Drugem), obnaša se kot nekakšen libidinalni vampir, ki se hrani s fantazmami drugih, da bi vzdrževal vir svojega faličnega *užitka*, medtem ko je pozicija Bess v tem, da ga prostovoljno hrani s krvjo fantazem. Nesimetrija je posledica dejstva, da je Janova zahteva, naj ima Bess spolne odnose z drugimi moškimi in mu o njih poroča, sama na sebi dvoumna: poleg samoumevne razlage (da mu s tem priskrbi fantazme, ki mu bodo olajšale prestajanje hromosti) jo lahko razlagamo tudi kot dejanje samožrtvovanja zaradi izjemne Dobrote – kaj če Jan to počne zato, ker se zaveda, da si bo Bess sicer hotela vzeti življenje, ki je obsojeno na prisilno vzdržnost? To, da jo prosi, naj ima spolne odnose z drugimi moškimi, je torej strategija, ki naj bi *preprečila*, da bi se ona žrtvovala, ki naj bi jo torej spodbudila k uživanju v spolnosti s tem, da bi ji za to ponudila opravičljiv razlog (saj ona to v resnici počne le zato, da bi osrečila njega...). Film nakazuje, da je Jan ta dogovor spočetka razumel kot dejanje najčistejše nesebičnosti, ki naj bi Bess omogočil, da uživa v spolnosti; polagoma pa se je vanj povsem vživel in začel v stvari vedno bolj resnično uživati, tako da se je tisto, kar se je začelo kot dejanje skrajne Dobrote, sprevrnilo v perverzno uživanje – da se Jan te pasti, v katero se je ujel, zaveda, je razvidno iz njegovega pogovora z duhovnikom proti koncu filma, ko mu prizna, da je slab in zloben človek, ki ga prežemajo zle misli... Janova pot torej pelje od izhodiščne Dobrote do svojega bližnjega do perverznega izkoriščanja tega drugega, Bess – nauk, ki iz tega sledi, pa je, da je to nujna usoda skrajne Dobrote. *Lom valov* lahko torej, na kratko, razumemo kot sprevrnitev običajnega metafizičnega nasprotja med čisto dušo in umazanim telesom: v njem imamo opravka z (Janovo) umazano dušo v nasprotju z (Bessinim) čistim telesom.

Bess je torej lik čiste, absolutne Vere, ki presega (ali, še bolje, odpravlja) sam razcep med velikim Drugim in *uživanjem*, med Simbolnim in Realnim: cena, ki jo mora plačati za takšno neposredno sovpadanje religiozne Vere in seksualnega *užitka*, pa je psihoza. Je potemtakem tudi film sam psihotičen? Kako je danes, v današnjem ciničnem postmodernem obdobju, mogoče tako neposredno zgodbo o čudežih napraviti prepričljivo? Ključ nam pri *Lomu valov* ponuja napetost med pripovedjo in načinom, kako je film posnet, med njegovo vsebino in formo. Pozornemu gledalcu nikakor ne moreta uiti dve formalni značilnosti filma: (1) ročna kamera z vidno zrnato sliko, ki daje vtis, kot da bi gledali film, ki je bil posnet z domačo video kamero in bil pozneje povečan; (2) prelomi in prekrivanja v toku pripovedi (posnetki, ki si sledijo, pogosto prinašajo časovni prelom ali pa isti dogodek prikažejo iz drugačnega zornega kota). Ti dve potezi dajeta filmu nekakšno histerizirano amatersko intenzivnost, ki nas spominja na slavne zgodnje Cassavetesove filme:[7] na nivoju forme je ta film do običajnih visokoproračunskih filmov v enakem odnosu, kot so doma posneti amaterski pornografski film do profesionalne pornografije. (Dovolj zgovorno je, da edino izjemo predstavljajo odkrito kičasti romantični prizori pokrajine z naslovi, ki uvajajo vsako od epizod – ti so nekakšen nadomestek za romantično vsebino.) Von Trier je sam poudaril, da bi, če bi film posneli na »odkrito« melodramatski in čustven način, za katerega se zdi, da bi ustrezal njegovi vsebini,

> »bilo to vse preveč tesnobno. Tega ne bi mogli prenesti. Tisto, kar smo storili, pa je bilo to, da smo posegli po stilu in ga položili na zgodbo kot nekakšen filter. Tako kot pri kodiranju televizijskega signala, ko moraš plačati, da bi si film ogledal: tu pa smo kodirali filmski signal, za katerega bo gledalec pozneje sam poskrbel, da bo dekodiran. Grobi, dokumentarni stil, s katerim sem prekril film in ki ga dejansko spodbija in mu oporeka, pomeni, da zgodbo sprejemamo takšno, kakršna je.«[8]

7. Film Johna Cassavetesa *Obrazi* (*Faces*) je zanimiv že na povsem formalni ravni, zaradi načina, kako postavitve in premiki kamere kršijo običajno hollywoodsko pravilo »ameriškega« kadra (ki osebe v pogovoru kaže od njihovega pasu navzgor): v *Obrazih* se kamera igralcem približa malo preveč, saj se običajno osredotoči le na njihove obraze in del ramen, in prav ta vsiljiva pretirana bližina povzroči vznik nekakšnega neprijetnega in nelagodnega učinka »desublimacije«, zaradi katerega subjekti postanejo »odvratni«, saj podrobno prikazuje histerična popačenja njihovih obrazov.
8. »Naked Miracles«, *op. cit.*, str. 12.

Prav v tem leži paradoks: edini način, da gledalec »zgodbo sprejme takšno, kakršna je«, je ta, da je kodirana v obliki, ki jo »spodbija in ji oporeka«, da je torej podvržena nekakšni sanjski predelavi. Še več, paradoks, ki ga tu ne bi smeli spregledati, je v tem, da je von Trierov postopek natančno nasprotje običajnega melodramatskega postopka, pri katerem se potlačeno jedro pripovedi povrne v presežku forme: izraziti patetiki glasbe, smešni sentimentalnosti igranja, ipd. – tu je sama pripoved smešno romantična, patetična, pretirana, forma pa ublaži (namesto da bi ga poudarila) pretiran patos vsebine. Pri tem filmu je torej ključno prav to protislovje med ultra-romantično vsebino Vere in psevdo-dokumentarno formo – vendar pa je to njuno razmerje globoko dvoumno. Kot poudarja sam von Trier, ne gre preprosto za to, da bi forma spodkopavala vsebino: prav s pomočjo »trezne« distance do vsebine film le-to napravi »prepričljivo« in prepreči, da bi delovala smešno (tako kot v pogovoru, v katerem bi strastna izjava ljubezni, če bi bila izrečena neposredno, delovala smešno, lahko pa doseže svoj učinek, če je zavita v varovalni plašč ironije). In ali ni istega protislovja prav tako mogoče razbrati tudi v okviru same vsebine, v podobi napetosti med asketsko prezbiterijansko versko skupnostjo, ujeto v versko obredje, iz katerega je odstranjena vsaka sled *užitka* (to odstranitev nakazuje tudi odstranitev cerkvenih zvonov), in pristnim osebnim odnosom do Boga, ki temelji na intenzivnem *užitku*: kaj pa če je videz strogega nasprotja med suho dosledno Črko obreda (ki ureja življenje v protestantski skupnosti) in živim Duhom resničnega verovanja onstran dogme (pri Bess) zavajajoč? Kaj pa če je – prav tako, kot je pretirana romantična pripoved lahko prepričljiva le skozi prizmo psevdo-dokumentarne kamere-forme – tudi čisto in pristno verovanje lahko prepričljivo le na ozadju – ali skozi filter – zaprte ortodoksne verske skupnosti? Tu pa se začnejo problemi tega filma: današnja prevladujoča oblika subjektivnosti namreč ni identifikacija z zaprto in ozkogledo ortodoksno versko skupnostjo (proti kateri bi se lahko potem upirali), pač pa »odprti«, »svobodomiselni« permisivni subjekt, ki se izmika kakršnikoli trdni obveznosti – paradoks pa je v tem, da se v *Lomu valov* oba nasprotujoča si pola v nekem smislu nahajata na *isti strani* nasproti tej prevladujoči obliki subjektivnosti. V družbi, v kateri je zato, ker ni Boga (Zakona), vse bolj in bolj *vse prepovedano*, ta film vzpostavlja temeljno Prepoved, ki odpira prostor za avtentično Kršitev. Problem filma pa je v tem, da ta tretji element, prevladujoča oblika današnje subjektivnosti, v njem preprosto umanjka: Trier zvede konflikt na spopad med tradicijo (Cerkev kot Institucija) in postmodernostjo (čudež) – izgine pa prav značilno moderna razsežnost. Ta razsežnost sicer resda je prisotna,

a le s svojim neposrednim materialnim obstojem (v podobi naftnih črpališč in ploščadi, tipičnih oblik današnjega izkoriščanja narave) – na ravni svojega subjektivnega vpliva pa je odpravljena.

Potemtakem je vse preveč enostavno razumeti Bess kot zadnje utelešenje lika naivne avtentične ženske vernice, ki jo njeni omejeni pravoverni okoliški prebivalci zavračajo kot promiskuitetno blazno žensko. Film bi morali prej razumeti kot meditacijo o težavnosti, celo nemožnosti, Vere v današnjem času: vere v čudeže, vključno s čudežem kinematografije same. Film se ne uspe izogniti običajni usodi vseh »povratkov k avtentičnemu verovanju«: čista Vera se sprevrne v le še eno od estetskih iger. A povrnimo se k sklepnemu prizoru zvonov, ki zvonijo na nebu: ena od možnih razlag LV bi se lahko glasila, da je natanko to točka, na kateri film zdrsne v versko mračnjaštvo. Drugače rečeno, zdi se, da bi bilo mogoče trditi, da bi se film moral končati s smrtjo Bess in Janom, ki lahko po tem dogodku ponovno shodi: tako bi imeli opravka z nekakšno neodločljivo pascalovsko stavo, z »norim« zanašanjem na božansko Voljo, ki v naključnih dogodkih vidi »odgovore realnega«, v čistosti tega verovanja pa ga ohranja prav dejstvo, da ga ni mogoče »objektivno preveriti« (tako kot v janzenistični teologiji, ki poudarja, da se lahko čudeži prikažejo kot taki le tistim, ki že verjamejo v njih – nepristranskim opazovalcem pa se nujno zdijo le nesmiselno sovpadanje in naključje). Če bi bilo tako, bi bilo najpomembnejše sporočilo filma LV, da »vsakdo od nas nosi blaženo vizijo Raja in Odrešitve v samem sebi, ne da bi se opiral na zunanjo realnost«... Vendar pa filmu LV uspe doseči nekaj, kar spominja na dobro znani žanr paranoičnih zgodb, v katerih se izkaže, da je junakova *idée fixe* resnična in ne zgolj njegov umislek: konča se z brezobzirno in nepričakovano dejstveno potrditvijo Bessine vere, kar je nekaj podobnega, kot če bi roman Henryja Jamesa *Obrat vijaka* predelali tako, da bi se zaključil z objektivno potrditvijo dejstva, da so bili zli liki, ki se v njem pojavljajo, »resnični«, ne pa le histerične halucinacije otroške varuške. Prav na tej točki bi morali vpeljati razlikovanje med modernizmom in postmodernizmom: če v njem ne bi bilo nobenih neprikritih čudežev, nobenih zvonov na nebu, bi film predstavljal značilno modernistično delo o tragičnih zablodah absolutne vere; zadnje minute filma, ko čudež dejansko *se* zgodi, so nekakšen postmodernistični dodatek sicer tragični modernistični eksistencialistični drami o Veri. Drugače rečeno, za postmodernizem je značilno natanko to, da se v njem lahko povrnemo v predmoderni »začarani univerzum«, v katerem se čudeži dejansko dogajajo, kot estetski prizor, ne da bi »v to resnično verjeli«, a tudi brez vsake ironične ali cinične distance. Konec filma LV moramo torej dojeti

na isti način kot moramo sprejeti tudi tiste »čarobne« trenutke v filmih Davida Lyncha, v katerih osebe (ki sicer pogosto utelešajo popolno pokvarjenost) nenadoma prevzame verska vizija angelske blaženosti; v *Modrem Žametu* (*Blue Velvet*), na primer, začne Laura Dern nepričakovano pripovedovati Kylu MacLachlanu o svoji viziji pustega vesolja, ki ga nenadoma preplavijo taščice in njihovo petje, ki ga spremlja cerkvena orgelska glasba – bistvenega pomena je, da tega prizora nedolžne blaženosti *ne* jemljemo s cinično distanco. Seveda v zadnjem prizoru filma *Modri žamet* vidimo taščico, ki v svojem kljunu kruto drži mrtvo žuželko, s čimer se vzpostavi povezava s travmatičnim posnetkom z začetka filma, ko se kamera približa zemlji in pokaže ostudno gomazenje življenja – toda prav tako kot pri prerafaelitskih slikah sta tudi tu rajska blaženost in gnus nad pokvarjenostjo življenja dve plati iste medalje. In ali ni najčistejši primer te radikalne dvoumnosti Laura Palmer iz nadaljevanke *Twin Peaks*, skrajno razuzdano dekle, zapleteno v promiskuitetno spolnost in droge, ki pa je po svoji mučeniški smrti kljub temu povzdignjena na položaj angela? V sklepnem prizoru filma *Ogenj, hodi z mano* (*Fire Walk With Me*), ki se dogaja pred nadaljevanko *Twin Peaks*, v katerem je brutalno posiljena in umorjena Laura Palmer odkupljena in odrešena ter dobi podobo srečnega, smehljajočega se lika, ki opazuje angelsko vizijo same sebe, ni popolnoma nobene ironije. – Absolutno bistveno pri zadnjem prizoru zvonov v filmu LV je potemtakem, da je točka pogleda kamere na prizorišče od zgoraj, torej točka pogleda samega Boga – prav tako kot v Hitchcockovih *Ptičih*, v katerih je slavni posnetek zaliva Bodega posnet od zgoraj, iz zraka (mar ptiči, ki se prikažejo v kadru, niso strogo homologni Trierovim zvonovom?). Vendar pa ta podobnost pri poseganju po točki Božjega pogleda razliko med filmoma le še poudari: medtem ko gre pri Hitchcocku za zlohotno brezbrižnost obscenega nadjazovskega božanstva, ki je brezbrižno do človeških zadev, pa imamo pri Trieru opravka z dobrodušno, spravljivo platjo Realnega božanskega *Užitka*.

3

Vsi trije filmi, ZS, ZLV in LV, se potemtakem ukvarjajo z mejo Dobrote, saj raztegnejo Dobrote prek določene meje, na kateri se ta sprevrne v svoje nasprotje (ali, še bolje, sovpade z njim): pretirano sočutje sestre Helen do odvratnega morilca razširi »ljubezen do bližnjega« v perverzno fascinacijo; Serina zvestoba Benovi odločitvi o samomoru pregovorno usmiljenost prostitutk

radikalizira v sprejemanje drugega, kolikor ta deluje v nasprotju s svojimi interesi in svojim dobrim; Bessina dobrota pa jo spodbudi, da uprizori nenavadno simbolno menjavo, ki obsega sprejemanje skrajnih ponižanj in nasilne smrti. Ti trije filmi potemtakem sestavljajo nekakšno triado, ki jo zarisujejo tudi tri ženske pozicije v odnosu do moških: (perverzna) nuna, (histerična) prostitutka in (psihotična) poročena ženska. Prav tako ponujajo tudi tri variacije na znano schubertovsko temo »smrt in deklica« – vsi trije moški, s katerimi se soočijo ženske, so v nekem smislu »živi mrtveci«, nahajajo se v območju »med dvema smrtima«: sestra Helen se sooči z na smrt obsojenim moškim, ki čaka na svojo usmrtitev; Sera z moškim, ki se sam odloči, da se bo ubil in se zapija do smrti; Bess pa z moškim, ki je povsem pohabljen. – Kako je torej mogoče doseči »normalno« zakonsko življenje? Ali povedano nekoliko drugače, običajno viktorijansko moško šovinistično modrost, po kateri je edini način, da ženska ohrani duševno zdravje (tj. da se izogne izbruhom histerije ali perverzni razuzdanosti) ta, da se poroči, bi morali preobrniti: resnično vprašanje je namreč, kako je mogoče, da se ženska poroči, ne da bi zapadla v psihozo. Odgovor se seveda glasi, da mora sprejeti partnerjevo (moževo) kastracijo, tj. dejstvo, da partner zgolj *ima* falos, *ni* pa falos sam – vsaka ženska sicer lahko le sanjari o Drugem Moškem, ki bi bil falos sam, posledice dejanskega srečanja s takim moškim pa so katastrofalne, kot nazorno priča psihotična usoda Bess. Skratka, LV je film o poroki, ki je v celoti uspela, v kateri je identifikacija z vlogo žene popolna, brez dialektičnih posredovanj in skrivnih sanjarjenj o Drugem Moškem...

Kot nasprotje te psihotične popolne identifikacije se nam ponuja stališče *moralne modrosti*, ki ga opisujejo mnogi pregovori, v paradigmatski obliki pa je prisotno tudi v veliki francoski tradiciji moralistov od la Rochefoucaulda dalje: tako imenovana življenjska pravila modrosti predstavljajo neskončne variacije na temo, kako je pogubno ostati zvest svoji želji in kako je edino sredstvo za dosego sreče to, da se naučimo zmernosti in odpovedi, torej tega, kako popustiti glede svoje želje. Prav zato je film Erica Rohmera *Moralne povesti* (*Contes moraux*) dejansko nekakšen francoski moralistični protipol Lacanove etike psihoanalize (»Ne popusti glede svoje želje!«), saj ponuja šest naukov o tem, kako doseči ali ohraniti srečo s tem, da popustimo glede svoje želje. Skupna matrica vseh šestih filmov vsebuje moškega junaka, razpetega med idealizirano žensko, svojo (bodočo) ženo, in zapeljivko, ki vzbudi njegovo željo po strastnih pustolovščinah; junak praviloma ni pasivni objekt zapeljivkinih prizadevanj – precej aktivno si prizadeva zgraditi nadvse podroben

fantazmatski scenarij zakonolomne pustolovščine, a le zato, da bi se svoji skušnjavi lahko uprl – skratka, izvenzakonske pustolovščine žrtvuje zato, da bi še povečal vrednost poroke, ki ga čaka. Končna formula teh filmov (kot napol v šali priznava sam Rohmer) je torej naslednja: sanjari o prepovedani ljubezenski pustolovščini, a *ne preidi k dejanju*, pusti, da ta pustolovščina ostane zasebna fantazma o tem, kar bi se »lahko zgodilo«, fantazma, ki ti bo omogočila prenašati in ohranjati svoj zakon.[9]

Toda ali je ta izbira med psihozo in modrostjo neizbežna, ali pa obstaja tudi tretja možnost? Lacanov odgovor je seveda *da*: tretjo možnost predstavlja tisto, kar imenuje DEJANJE. Toda kar je pravo dejanje? Jacques-Alain Miller[10] predlaga kot definicijo »prave ženske« določeno radikalno DEJANJE: dejanje, s katerim moškemu, svojemu partnerju, vzame, izbriše, celo uniči tisto, kar je »v njem več kot on sam«, kar »mu pomeni vse« in do česar mu je več kot do svojega lastnega življenja, tisto dragoceno *agalma*, okrog katere se vrti vse njegovo življenje. Najznamenitejši tovrsten lik iz svetovne literature je seveda Medeja, ki potem, ko izve, da jo njen mož Jazon namerava zapustiti zaradi mlajše ženske, ubije njuna mlada otroka, ki sta njenemu možu pomenila največjo dragocenost – prav s tem, da je na grozljiv način uničila tisto, kar je njenemu možu pomenilo največ, je delovala kot *prava ženska*, kot je dejal Lacan. (Lacanov drugi primer je žena Andreja Gidéa, ki je po njegovi smrti sežgala vsa njegova njej namenjena ljubezenska pisma, saj jih je imel za svojo največjo dragocenost.)

Ali ne bi bilo mogoče na enak način interpretirati tudi edinstvenega lika *femme fatale* v novih *noir* filmih 90-tih let, kakršnega predstavlja Linda Fiorentino v Dahlovem filmu *Zadnje zapeljevanje* (*Last Seduction*)? V nasprotju s klasično *noir femme fatale* iz 40-tih let, ki ostaja neujemljivo fantomsko bitje, je za novo *femme fatale* značilna neposredna, izrecna seksualna agresivnost, tako verbalna kot fizična, neposredno samo-poblagovljenje in samo-manipulacija, »zvodniški duh v telesu kurbe«, ali kot so zapisali v reklami za film: »Večina ljudi ima svojo temno plat... ona pa ni imela ničesar drugega.« Značilnosti obeh žanrov in likov *femme fatale* zgovorno ponazarjata dva dialoga: klasična izmenjava dvoumnosti o »hitrostni omejitvi«, ki zaključi prvo srečanje Barbare Stanwyck in Freda McMurraya v filmu Billyja Wilderja *Dvojno*

9. Glej izvrstno študijo Pascala Bonitzerja, *Eric Rohmer*, Cahiers du Cinéma, Pariz 1993.
10. Glej Jacques-Alain Miller, »Des semblants dans la relation entre les sexes,« v: *La Cause freudienne 36*, Pariz 1997, str. 7-15.

zavarovanje (*Double Indemnity*), in prvo srečanje Linde Fiorentino z njenim partnerjem v filmu John Dahla *Zadnje zapeljevanje*, ob katerem mu ona brez odlašanja odpre zadrgo, mu seže v hlače in si ogleda njegovo premoženje (penis), preden ga sprejme za svojega ljubimca (»Nikoli ne kupim ničesar, za kar ne vem, kako veliko je.«), pa tudi pozneje zavrača vsak »topel človeški stik« z njim.[11] Kako to brezobzirno »samo-poblagovljenje,« ta zvedba same sebe in svojega moškega partnerja na objekt, ki ga je potrebno zadovoljiti in izkoriščati, vpliva na domnevno »subverzivno« vlogo *femme fatale* glede na očetovski Zakon Govorice?

Po mnenju običajne feministične filmske teorije je v klasičnem filmu *noir femme fatale* kaznovana na ravni izrecne pripovedne vsebine, doživi uničenje, ker je samozavestna in spodkopava ter ogroža moško patriarhalno gospostvo: »mit močne, seksualno agresivne ženske najprej dovoli čutno izražanje njene nevarne moči in zastrašujočih posledic te moči, nato pa jo uniči, s čimer izraža potlačene strahove pred žensko kot grožnjo moškemu gospostvu«[12]; *femme fatale* torej »končno izgubi fizično gibljivost in vpliv na premikanje kamere, pogosto pa se tudi dejansko ali simbolično znajde v ujetništvu zgradbe filma, ki nadzor nad njo izvršuje in izraža na vizualni ravni, [...] včasih pa se srečna znajde v zavetju ljubimca.«[13] A čeprav je uničena ali udomačena, njena podoba preživi njeno fizično uničenje kot tisti element, ki dejansko obvladuje dogajanje – prav v tem, v načinu, kako filmska struktura postavlja na laž in subvertira njegovo izrecno pripovedno vsebino, je vir subverzivnega značaja *noir* filmov. V nasprotju s klasičnim *noir* filmom pa neo-*noir* filmi 80-tih in 90-tih let, od Kasdanovega filma *Telesna strast* (*Body Heat*) do *Zadnjega zapeljevanja*, odkrito, na sami ravni izrecne pripovedi, dovolijo *femme fatale*, da zmaga, da svojega partnerja spremeni v na smrt obsojenega poraženca – ona pa bogata in sama preživi preko *njegovega* trupla. Junakinja ne preživi v obliki fantomske »nesmrtne« grožnje, ki libidinalno obvladuje prizorišče celo po svojem fizičnem in družbenem uničenju: zmagoslavje slavi neposredno, v sami družbeni realnosti – kako to vpliva na subverzivno ost lika *femme fatale*? Ali dejstvo, da je njeno zmagoslavje dejansko, ne spodkoplje njenega mnogo močnejšega (lahko bi celo rekli: *sublimnega*) fantomsko/fantazmatskega zmagoslavja, tako

11. Tu se opiram na Kate Stables, British Film Institute, London.
12. Janey Place, »Women in film noir,« v: *Women in film noir*, ur. Ann Kaplan, BFI, London 1980, str. 36.
13. *Op. cit.*, str. 45.

da se zanjo izkaže, da namesto vsemogočne fantomske grožnje, ki kljub njenemu fizičnemu uničenju ostaja neuničljiva, predstavlja le vulgarno, brezčutno in manipulirajočo »vlačugo«, oropano vsake aure? Z drugimi besedami, ali se tu nujno ujamemo v dialektiko izgube in sublimnosti, v kateri je empirično uničenje cena, ki jo je treba plačati za fantomsko vsemogočnost?

Nemara bi tu morali spremeniti okvir razprave in najprej pokazati, kako – daleč od tega, da bi preprosto predstavljala grožnjo moški patriarhalni identiteti – klasična *femme fatale* deluje kot »notranja kršitev« patriarhalnega simbolnega univerzuma, kot moška mazohistično-paranoična fantazma izkoriščajoče in spolno nenasitne ženske, ki nas hkrati obvladuje in uživa v svojem trpljenju, nas nasilno izziva, da si jo vzamemo in jo zlorabimo. (Fantazma vsemogočne ženske, katere neubranljiva privlačnost predstavlja grožnjo ne le moškemu gospostvu, pač pa tudi sami identiteti moškega subjekta, je »temeljna fantazma«, nasproti kateri moška simbolna identiteta definira in ohranja samo sebe.) Grožnja *femme fatale* je torej lažna: dejansko predstavlja fantazmatsko oporo patriarhalnega gospostva, lik sovražnika, ki ga je ustvaril patriarhalni sistem sam. Če uporabimo besede Judith Butler,[14] je *femme fatale* temeljna utajena »strastna navezanost« modernega moškega subjekta, fantazmatska tvorba, ki je sicer potrebna, a je ni mogoče odkrito vzeti nase, tako da jo je mogoče priklicati le pod pogojem, da je na ravni izrecne pripovedne vsebine (ki predstavlja javno družbeno-simbolno področje) kaznovana in je ureditev moškega gospostva ponovno vzpostavljena. Ali če to povemo s foucaultovskimi besedami: prav tako kot diskurz o seksualnosti, o njeni »potlačitvi« in uravnavanju, *ustvari* spolnost kot skrivnostno, nedoumljivo entiteto, ki jo je potrebno podjarmiti, patriarhalni erotični diskurz ustvari *femme fatale* kot notranjo grožnjo, nasproti kateri se mora vzpostaviti moška identiteta. In dosežek neo-*noir* filmov je, da privedejo na dan to skrito temeljno fantazmo: nova *femme fatale*, ki v celoti sprejema moško igro manipulacije in moškega takorekoč potolče na njegovem lastnem terenu, mnogo bolj učinkovito ogroža očetovski Zakon kot klasična fantomska *femme fatale*.

Seveda bi bilo mogoče trditi, da ta nova *femme fatale* ni nič manj halucinacijski privid, da njen neposreden pristop do moškega ni nič manj uresničenje (mazohistične) moške fantazme; vendar pa ne smemo pozabiti, da nova *femme fatale* subvertira moško fantazmo natanko s tem, da jo neposredno in brezobzirno udejani, da jo zaigra v »resničnem življenju«. Ne gre torej le za to, da

14. Glej Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997.

junakinja udejani moško halucinacijo – zelo dobro se zaveda, da moški halucinirajo o takšnem neposrednem pristopu, in da je to, da jim daš natanko tisto, o čemer halucinirajo, najbolj učinkovit način, kako spodkopati njihovo gospostvo... Z drugimi besedami, v pravkar opisanem prizoru iz filma *Zadnje zapeljevanje* imamo opravka natanko z ženskim protipolom prizora iz filma Davida Lyncha *Divji v srcu* (*Wild at Heart*), v katerem Willem Dafoe verbalno poniža in osramoti Lauro Dern, tako da jo prisili, da izreče besede »Pofukaj me!«, potem ko ona to končno stori (tj. ko vzbudi njeno fantazmo), pa to razume kot pristno prostovoljno ponudbo in jo vljudno zavrne (»Ne, hvala, oditi moram, morda pa kdaj drugič...«): v obeh prizorih subjekt doživi ponižanje, ko je njegova fantazma brezobrzirno razkrita in povnanjena, potem pa mu jo vržejo nazaj v obraz.[15] Skratka, Linda Fiorentino tu ravna kot pravi sadist, ne le zato, ker svojega partnerja zvede na nosilca parcialnih objektov, ki nudijo užitek (s čimer oropa spolni odnos vsake »človeške in čustvene topline« ter ga spremeni v brezčutno fiziološko opravilo), pač pa tudi zaradi krute manipulacije s fantazmo drugega (moškega), ki jo neposredno odigra in tako prepreči, da bi lahko delovala kot opora želje.

In ali ni ta poteza, s katero namerno in brezobzirno odvrže fantomsko auro tradicionalne *femme fatale*, prav tako ena od oblik dejanja *prave ženske*? Ali ni objekt, ki njenemu partnerju pomeni »več kot on sam«, zaklad, okoli katerega se vrti vse njegovo življenje, *sama femme fatale*? Ali s tem, ko brezobzirno uniči svojo fantomsko auro »ženske skrivnosti«, ko ravna kot brezčuten manipulirajoči subjekt, ki ga zanima le goli seks, pri čemer svojega partnerja zvede na parcialni objekt, zgolj dodatek svojemu penisu (oziroma njegovega nosilca), ali s tem brezobzirno ne uniči tudi tega, kar mu »pomeni več kot on sam«? Skrivnostnost te nove *femme fatale* je v tem, da se kljub temu, da je v nasprotju s klasično *femme fatale* povsem razvidna, odkrita (odkrito privzema vlogo preračunljive vlačuge, popolnega utelešenja tega, kar je Baudrillard imenoval »razvidnost Zla«), *njena skrivnostnost ohranja*. Tu naletimo na paradoks, ki ga je uvidel že Hegel: včasih popolno samorazkritje in samorazvidnost, tj. zavest, da se v ozadju ne nahaja nikakršna skrita vsebina, subjekta naredi celo še bolj skrivnostnega; včasih je to, da si povsem odkrit, najbolj učinkovit in zvijačen način, da prevaraš drugega. Zato neo-*noir femme fatale* še naprej ohranja svojo neubranljivo zapeljevalsko moč nad svojim ubogim partnerjem –

15. Za natančno analizo tega prizora iz filma *Divji v srcu*, glej 2. poglavje knjige Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997.

njena strategija je v tem, da ga odkrito prevara s tem, da pove resnico. Moški partner tega ni sposoben sprejeti, obupano se opira na prepričanje, da se mora za brezčutno manipulirajočo površino skrivati dobrosrčnost, ki jo je treba odrešiti, torej oseba toplih človeških čustev, pri kateri njen brezčutni manipulirajoči pristop predstavlja le nekakšno obrambno strategijo. Tako bi lahko v duhu dobro znane Freudove židovske šale, ki se glasi: »Zakaj mi praviš, da greš v Krakov, ko pa v resnici greš v Krakov?«, formulirali tudi temeljni implicitni očitek partnerja-poraženca novi *femme fatale*: »Zakaj ravnaš, kot da si le brezčutna manipulirajoča vlačuga, če pa si v resnici le brezčutna manipulirajoča vlačuga?«.

To nam omogoča podrobneje opredeliti lacanovski pojem avtentičnega dejanja. Dejanje je treba zoperstaviti goli dejavnosti: dejavnost se opira na neko fantazmatsko oporo, medtem ko avtentično dejanje pomeni porušenje (»prekoračenje«) fantazme. V natanko tem smislu je dejanje za Lacana na strani objekta *kot* realnega v nasprotju z označevalcem (»govornim dejanjem«): govorno dejanje lahko izvršimo le, kolikor smo sprejeli temeljno odtujitev v simbolnem redu in fantazmatsko oporo, nujno za delovanje tega reda, medtem ko je dejanje kot realno nek dogodek, ki se zgodi *ex nihilo*, brez vsakršne fantazmatske opore. Kot tako je dejanje kot objekt treba zoperstaviti tudi subjektu, vsaj v običajnem lacanovskem pomenu »odtujenega« razcepljenega subjekta: korelat dejanja je razcepljeni subjekt, a ne v tem smislu, da bi zaradi tega razcepa dejanje vedno spodletelo, bilo premeščeno, itd. – nasprotno, prav dejanje s svojo travmatično *tyche* je tisto, ki razcepi subjekt, ki ga nikdar ne more subjektivirati, vzeti nase kot »svojega lastnega«, se postaviti kot njegov avtor-izvršitelj – avtentično dejanje, ki ga opravim, je vedno po definiciji tujek, vsiljivec, ki me hkrati privlači/očara in odbija, in če oziroma ko se mu preveč približam, to pripelje do mojega *aphanisis*, samoizbrisa. Če obstaja subjekt dejanja, potem to ni subjekt subjektivacije, vključitve dejanja v univerzum simbolne integracije in prepoznanja, prevzetja tega dejanja nase kot »svojega lastnega«, pač pa nasprotno nek nelagodni, skrivnostni »brezglavi« subjekt, prek katerega se dejanje zgodi kot tisto, kar je »v njem več kot on sam«.

V neupravičeno zapostavljeni melodrami Maxa Opulsa *Ujeta* (*Caught*) lahko najdemo edinstven trenutek etične odločitve, v katerem dejanje sovpade s tem, da ga ne storimo: junakinja filma Leonora tiho opazuje svojega moža Smitha, kako v krčih (zaradi lažnega histeričnega srčnega napada) leži na tleh, in se ne meni za njegove obupne prošnje, naj mu prinese kozarec vode in zdravila – preprosto tiho odide, z močno željo, da bi njen mož umrl (kot tudi sama pozneje prizna). (Prizor je posnet z globinskim kadrom, v katerem se mož nahaja v

ospredju, ona pa v ozadju.) Zatem se znebi še otroka (zadnje moževe zapuščine), in je prav na koncu filma povsem prerojena, pripravljena začeti novo življenje s svojo pravo ljubeznijo, doktorjem Quinado. Ta prizor predstavlja enega od tistih redkih primerov, ko je Hollywood prestopil meje ideološko dovoljenega – samo sprašujemo se lahko, kako se je uspel izogniti predpisom Hayesovega zakonika.[16] Z lacanovskimi besedami, Leonorina izbira vzpostavi razmejitev med Dobrim in pravim etičnim stališčem, saj predstavlja izbiro med Dobrim (človeškim sočutjem in ideologijo zakonske zveze, ki narekujeta, da pomagamo trpečemu možu v stiski) na eni strani in etično držo nagona smrti na drugi, ona pa izbere nagon smrti. Ko sprejme to odločitev, Leonora dobesedno doživi *aphanisis*, se onesvesti, povsem je negibna in prežeta z občutkom krivde (tj. ni sposobna sprejeti svojega popolnega zagovora nagona smrti); na koncu pa je ponovno rojena, odrešena bremena krivde in pripravljena na nov začetek. V natanko tem smislu ima *dejanje* za Lacana status neznosnega objekta, ki ga subjekt ni sposoben vzeti nase in subjektivirati.

Seveda se, kot je pokazala Mary Ann Doane v svoji pronicljivi analizi,[17] film konča s povsem odkrito zatiralsko patriarhalnim zaključkom. Paradigmatski je prizor v rešilnem avtomobilu proti koncu filma, ko med tuljenjem avtomobilskih siren Quinada pove Leonori, kako svobodna bi bila lahko, če bi otrok umrl. Prizoru Quinade, ki se vsiljivo približa Leonori, ki negibna leži na nosilih rešilnega avtomobila, se pridruži še položaj kamere, ki je nič manj vsiljivo postavljena neposredno ob njej – njena osvoboditev je tako dobesedno uprizorjena kot njen vstop v novo (zdravniško) ureditev podrejanja. Z drugimi besedami, njena »osvoboditev« je v tem, da je prešla od enega moškega k drugemu. Prav tako je tudi moški (starejši kolega Quinade) tisti, ki zanjo oziroma v njenem imenu izvrši njeno osvoboditev od simbola njene zasužnjenosti Smithu, pa tudi na splošno idealu bogastva in kulture videza (krznenega plašča), saj sestri naroči, naj se znebi Leonorinega krznenega plašča. Leonora je tako ne le zvedena na objekt menjave med dvema moškima junakoma, pač pa je lažna tudi njena osvoboditev od čara bogastva, saj se ujema s prepričanjem, da se pri poroki ne sme prekoračevati razrednih ločnic (v nasprotju z bogatašem Smithom Quinada pripada njenemu razredu). Toda dejanje, s katerim je zavrnila skušnjavo,

16. Drugi takšen prizor nedvomno predstavlja slavna izjava Jamesa Masona – ki prav tako igra v filmu *Ujeta* – »Bog je ravnal napačno!« (ko je v zadnjem trenutku preprečil, da bi Abraham žrtvoval Izaka) iz filma Nicholas Raya *Večje od življenja* (*Bigger Than Life*).

17. Glej 6. poglavje knjige Mary Ann Doane, *The Desire to Desire*, Indiana UP, Bloomington 1987.

da bi popustila sočutju, ta trenutek odkritega zagovora nagona smrti, kljub temu ostaja njeno lastno, in ozdravljena je šele po dejanju »novega moškega v njenem življenju«. Ohromljenost ženske junakinje torej ni preprosto izraz njene podreditve; prej priča o *aphanisis*, subjektovem samoizbrisu, ki vedno spremlja dejanje zaradi njegove samomorilske razsežnosti. Vrnimo se torej k prizoru v rešilnem avtomobilu: bistveno je, da klavstrofobični značaj tega prizora razumemo kot izraz (zdravniške) nujnosti, ki jo še stopnjuje zvok siren, ki služi kot nenavadno ozadje intimnosti prizora – nemara je Quinada tu zveden na vlogo porodničarja, ta intimnost pa prej nakazuje prehod skozi (simbolno) smrt in ponovno rojstvo, ki mu sledi.

Nasilna intimnost prizora v rešilnem avtomobilu nas nemudoma spomni na istovrstno intimnost ob koncu Hitchcockovega filma *Razvpita*, ko Cary Grant zastrupljeno in napol ohromljeno Ingrid Bergman nese po stopnicah v svobodo (tj. v njuno srečno zakonsko prihodnost): tudi tu je ženska konec koncev objekt menjave med dvema moškima. In ali ne predstavljata najboljših hitchcockovskih primerov takšnih prizorov vrhunca njegovih dveh filmov s Tippi Hedren, *Ptičev* in *Marnie*? V obeh filmih je junakinja – ki je na začetku filma aktivna, samozavestna mlada ženska, ki čvrsto drži v rokah svoje življenje (čeprav le na »površinski« ali »patološki« način: manipulirajoča bogatašica v *Ptičih*, kleptomanka v *Marnie*) – na koncu zvedena na ohromljeno, otopelo mumijo: zdaj, ko se je njeno »neavtentično« obvladovanje svojega življenja nasilno porušilo, je pripravljena, da vstopi v zakonsko zvezo...[18] Ponovno je potrebno postaviti pod vprašaj samoumevnost takšne feministične razlage:

18. Elisabeth Bronfen (glej 8. poglavje knjige *The Knotted Subject*, Princeton UP, 1998) opozarja na to, kako končni spopad Tippi Hedren s ptiči (v *Ptičih*), ki jo zvede na otrplo mumijo, zmožno le divjih histeričnih kretenj obrambnega kriljenja z rokami, ponovi scenarij gotskih romanov v stilu Radcliffa, v katerih mlada in nedolžna junakinja končno zbere pogum, da se povzpne po stopnicah in vstopi v sobo na podstrešju, mesto prepovedanih skrivnosti, iz katere se ponoči po hiši širijo kriki in šepetanja – v nekakšni ironični sprevrnitvi te formule je sama Hedren zvedena na »noro žensko na podstrešju«. Prizor, v katerem se vzpenja po stopnicah, je strogo homologen prizoru iz filma *Psycho*, v katerem se detektiv Arbogast vzpenja po stopnicah hiše Batesove matere, potem pa ga napade materinska podoba: to je seveda nadaljnja potrditev dejstva, da napadajoči ptiči predstavljajo sproščeno silo materinskega nadjaza... Soba na podstrešju s skrivnostno odprtino v stropu je torej dobesedno mesto ex-timnosti: mesto v samem središču hiše, ki skriva grozljivo zunanjost (napadajoče ptiče). »Skrivnost« je potemtakem v tem, da se resnično mesto grozljive zunanjosti nahaja prav znotraj same hiše, zato nas pred njo ne morejo obvarovati nikakršne lesene ograje: freudovska razlaga pa se seveda glasi, da je soba na podstrešju, ki se ji približuje Hedren, spalnica njenih staršev.

res je, da smo tu priče simbolne smrti junakinje, vendar pa ostaja odprto vprašanje, kakšen bo končni izid njenega spopada s travmatično Stvarjo, tj. v kakšni podobi se bo »ponovno rodila«.

Če se torej za konec na hitro povrnemo k filmu *Zadnje zapeljevanje*: dejanje Linde Fiorentino vendarle ne ustreza povsem opisu pravega etičnega dejanja, saj je predstavljena kot povsem demonsko bitje, kot subjekt z diabolično voljo, ki se popolnoma zaveda tega, kar počne: svoja dejanja v celoti subjektivira, torej je njena Volja na ravni njenih zlih dejanj. Kot taka ostaja moška fantazma: fantazma srečanja s popolnim Subjektom v podobi povsem pokvarjene ženske, ki natančno ve, kaj počne, in natanko to tudi hoče.

Miran Božovič

OKAZIONALIZEM IN NOROST

1

Po Malebranchu vzrok naših idej in občutkov niso sama telesa oziroma čutni objekti, ampak Bog, ki našega duha v prisotnosti teles aficira z idejami teh teles.[1] Kadar neko telo gledamo, Bog s pomočjo ideje tega telesa našega duha aficira in modificira z občutkom določene barve. Kar torej takrat, kadar gledamo neko materialno telo, neposredno vidimo, je zgolj »intelegibilno« oziroma »idealno telo,« medtem ko materialno telo sploh ne more delovati na duha in je potemtakem nevidno in nezaznavno. Tisto, kar nam je neposredno dostopno, tisto, kar torej neposredno vidimo in čutimo, je potemtakem prav ideja telesa, ki je v Bogu, in ne njen *ideatum* v zunanjem svetu. Med telesi, ki jih neposredno vidimo, se pravi med idejami teles oziroma intelegibilnimi telesi, in telesi, ki jih gledamo, se pravi materialnimi telesi, je »neka neskončna razlika.«[2]

Povsem enako seveda velja tudi za naše lastno telo, se pravi za materialno telo, ki ga animiramo. Malebranche pravi takole: *le corps materiel que nous animons*, materialno telo, ki ga animiramo, *n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons*, ni tisto, ki ga vidimo takrat, kadar ga gledamo, *je*

1. Pri zgodnjem Malebranchu je bila čutna percepcija tako rekoč kombinacija heterogenih elementov, namreč občutka in čiste ideje: medtem ko nam je Bog zgolj razodel svojo idejo, pa je občutek proizvedel neposredno v našem duhu. Zato smo ideje videli v Bogu, čutili pa smo neposredno v sebi. Da sta ta dva elementa dejansko raznorodna, je jasno, saj vsak od njiju vključuje drugo povezavo našega duha – razodeta ideja povezavo našega duha z Bogom oziroma z intelegibilno substanco univerzalnega Uma, občutek pa povezavo duha s telesom, ki ga duh animira. Pri poznem Malebranchu pa Bog ob čutni percepciji občutka ne »pridruži« ideji, ampak ga v nas proizvede s pomočjo same ideje, in sicer tako, da našega duha s pomočjo idej aficira z različno intenziteto. Posledica tega, da nekoč zgolj intelegibilne ideje tudi same postanejo čutne, je seveda ta, da zdaj – paradoksno – tudi čutimo v Bogu. Več o tem glej André Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche* (Paris: J. Vrin, 1965), 259-84; prim še Nicholas Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 108-13.
2. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, v: *Oeuvres complètes de Malebranche* (odslej *OC*), ed. André Robinet (Pariz: J. Vrin, 1986), 15:23.

veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui, se pravi takrat, kadar vanj usmerimo svoje telesne oči – *le corps que nous voyons est un corps intelligible*, telo, ki ga vidimo, je intelegibilno telo.[3] Ker potemtakem na duha ne more delovati niti telo, ki ga ta duh animira, je takrat, kadar nek del svojega telesa, na primer svojo roko, gledamo oziroma čutimo – recimo, da nas boli –, spet prav Bog tisti, ki duha s pomočjo ideje roke aficira in modificira z občutkom določene barve oziroma bolečine. Kar torej neposredno vidimo in čutimo, ni materialna roka, ampak *la main idéale*, idealna roka; kar torej tvori neposredni predmet našega duha, strogo vzeto, ni del »materialnega telesa, ki ga animiramo,« ampak *l'idée de la main*, ideja roke, ki je v Bogu. Torej niso samo zunanja telesa tista, ki jih vidimo na osnovi delovanja božjih idej na našega duha – tudi svoje lastno telo čutimo samo na osnovi delovanja božjih idej.[4]

Ker ne naše lastno telo ne telesa, ki ga v zunanjem svetu obdajajo, ne morejo biti neposredni predmet našega duha, je vse, kar smemo reči takrat, kadar telesa vidimo, samo to, da jih vidimo in da ta telesa, ki jih vidimo, se pravi intelegibilna oziroma idealna telesa, tudi dejansko obstajajo. Telo, ki ga vidimo, je namreč vselej neka bitnost; telo, ki ga vidimo, ne more biti nek nič, kajti v tem primeru bi namreč videli nek nič, kar pa je nemogoče. Po Malebranchu namreč *voir rien & ne point voir, c'est la même chose*,[5] videti nič pomeni prav toliko kot sploh ne videti; *appercevoir le néant, c'est ne rien appercevoir*,[6] zaznavati nič pomeni prav toliko kot nič ne zaznavati. Kadar torej vidimo – to, kar vidimo, pač mora obstajati, saj sicer sploh ne bi mogli reči, da vidimo.

---

3. Malebranche, *Éclaircissements*, OC 3:61. Prevajalec *Éclaircissements* v angleščino, T. M. Lennon, Malebranchevo sintagmo *le* corps *materiel que nous animons*, napačno prevaja kot *the material* world *we animate* (prim. Malebranche, *The Search after Truth and Elucidations of the Search after Truth* (Columbus: Ohio State University, 1980), 572-3); če bi *le corps materiel que nous animons* pomenilo telo na sploh, se pravi materialni svet, v katerem živimo oziroma ga naseljujemo, in ne materialnega telesa, ki ga animiramo, potem bi bili stavki, v katerih nastopata oba izraza, *le monde* in *le corps que nous animons*, hkrati, seveda popolnoma nesmiselni; prim.: *C'est dans ce monde-là* [namreč *un monde intelligible*] *que nous sommes & que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre, & se promene dans un autre* [namreč *un monde corporel*] (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:38). Napako iz Lennonovega prevoda ponavljajo tudi številne interpretacije: Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 74; S. Nadler, *Malebranche & Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 159; pa tudi Malebranche, *Philosophical Selections*, ed. S. Nadler (Indianapolis: Hackett, 1992), 81-2.
4. Glej Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC 15:9.
5. *Ibid.*
6. Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, OC 8-9:916.

Drugače pa je s telesom, ki ga gledamo. Ker telo, ki ga gledamo, nikoli ni tisto, ki ga vidimo, na osnovi tega, da telesa vidimo, nikakor ne moremo reči tega, da obstajajo tudi telesa, ki jih gledamo, tj. materialna telesa, in da so ta telesa kakorkoli podobna tistim, ki jih vidimo, se pravi tistim, ki so neposredni predmet našega duha takrat, kadar jih gledamo. Čeprav takrat, kadar neko telo vidimo, praviloma obstaja tudi telo, ki ga gledamo, pa se pogosto primeri, da intelegibilna oziroma idealna telesa vidimo tudi takrat, kadar njim ustrezajoča materialna telesa ne obstajajo. Ker tega, kar gledamo, ne vidimo niti takrat, kadar obstaja, je obstoj materialnih teles lahko samo stvar razodetja in verovanja.

S tem, ko Bog s pomočjo ideje telesa našega duha aficira s čutno percepcijo, nam »razodeva« obstoj tistega telesa, ki je objekt te ideje. Z drugimi besedami, Bog nas v prisotnosti teles, ki so sama vzročno povsem neučinkovita in ne morejo delovati na našega duha, s čutno percepcijo aficira zato, »da bi mi verjeli, da so ta telesa prisotna.«[7] Poleg »naravnega razodetja« – se pravi občutkov, ki jih Bog v prisotnosti teles proizvaja v našem duhu – obstaja še tako imenovano »nadnaravno razodetje,«[8] namreč Sveto pismo, ki prav tako prihaja od Boga, kjer beremo, da je Bog ustvaril nebo in zemljo in brez števila drugih stvaritev.

Ker eksaktna demonstracija obstoja materialnega sveta ni možna, je razodetje – v obeh svojih podvrstah – edino, na kar lahko opremo svoje verovanje v obstoj materialnega sveta. Eksaktna demonstracija neke resnice je po Malebranchu možna samo takrat, kadar med njo in njenim principom obstaja neka nujna relacija. Ker je Bog, kot neskončno popolno bitje, »povsem samozadosten«, nujne relacije ni med njim in nobeno izmed njegovih stvaritev. Torej tudi med Bogom in materialnim svetom ni nikakršne nujne relacije; z drugimi besedami, svet ni nujna emanacija Boga, kajti Bog ga prav lahko tudi ne bi bil ustvaril; če ga je ustvaril, ga je ustvaril zato, ker je sam tako hotel in ker je tako hotel svobodno. Obstoj teles je potemtakem *arbitraire*,[9] kontingenčen. Ker pojem neskončno popolnega bitja ne le, da ne vključuje nujno volje, da bi ustvaril telesa, ampak je videti, da jo celo izključuje, je prav razodetje edino jamstvo, ki ga imamo za to, »da je Bog hotel ustvariti telesa.«[10]

Pri Malebranchu potemtakem, kot nekje opozarja Gueroult,[11] ni Bog tisti, ki bi bil predmet razodetja in verovanja – Bog oziroma intelegibilni svet idej,

7. Malebranche, *Recherche de la vérité* (Pariz: Galerie de la Sorbonne, 1991), 417.
8. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:142-3.
9. *Ibid.*, 137.
10. *Ibid.*
11. Martial Gueroult, *Malebranche*, zv. I (Pariz: Aubier, 1955), 147-8.

ki tvori vsebino njegovega neskončnega uma, je namreč tisto, kar nam je najbolj neposredno dostopno, se pravi tisto, kar je predmet pristnega racionalnega spoznanja –, ampak nasprotno, sam materialni svet vključno s telesom, ki ga animiramo, je tisti, ki je radikalno nespoznaven in nedostopen in kot tak predmet razodetja in verovanja. Če kje, potem bi prav v Malebranchevem univerzumu veljalo to, kar nekje pravi Lacan, da so namreč prav materialisti *les seuls croyants authentiques*,[12] edini pristni verniki.

Kar neposredno vidimo in čutimo, so ideje teles, s katerimi Bog aficira našega duha, medtem ko njihovih objektov, se pravi materialnih teles, ne vidimo in ne čutimo – v obstoj materialnih teles zgolj verjamemo. Če bi torej Bog v nekem trenutku izničil materialni svet in če bi obenem našega duha še naprej aficiral z istimi idejami, se v naših očeh ne bi prav nič spremenilo – še vedno bi videli in čutili natanko tako, kot vidimo in čutimo zdaj, in še vedno bi verjeli, da materialni svet obstaja, saj ni ta svet tisti, ki bi deloval na našega duha.[13]

Ob tem ne gre za to, da Malebranchev Bog za to, da bi našega duha aficiral z idejami teles, ne potrebuje samih materialnih teles – prej obratno, sam je za to, da je ustvaril telesa, pred tem potreboval ideje teles kot modele oziroma arhetipe, po zgledu katerih jih je potem ustvaril: »absolutno nujno je, da ima Bog v sebi ideje vseh bitij, ki jih je ustvaril, saj jih sicer ne bi bil mogel ustvariti«[14] – niti našega lastnega telesa, se pravi naših možganov oziroma njihovega poglavitnega dela, saj je česa takega, strogo vzeto, zmožen prav vsak Bog, ki je vreden svojega imena, recimo Descartesov Bog. Gre za nekaj drugega, namreč za to, da medtem ko bi, po eni strani, Descartesov Bog ideje teles v našem duhu sam proizvajal samo v najbolj črnogledem scenariju, se pravi v primeru, da telesa ne bi obstajala, on pa bi v nas hotel ustvariti in vzdrževati iluzijo materialnega univerzuma – brž ko bi počel kaj takega, seveda že ne bi bil več vreden svojega imena –, kadar pa zunanja telesa obstajajo, so sama vzrok svojih idej v našem duhu, pa, po drugi strani, Malebranchev Bog našega duha z idejami teles aficira praviloma takrat, kadar zunanja telesa obstajajo, kajti niti takrat, kadar sama obstajajo, niso ta telesa tista, ki so vzrok idej in občutkov, ki jih imamo o njih.

12. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse* (Pariz: Éditions du Seuil, 1991), 74.
13. Prim. pismo Mairanu, 12. junija 1714, v: Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, ed. Joseph Moreau (Pariz: J. Vrin, 1947), 135.
14. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 408; glej tudi pismo Mairanu, 12. junija 1714, v: Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, 135.

Spomnimo se na hitro Descartesovega dokaza za obstoj materialnega sveta oziroma teles iz *Šeste meditacije*: imamo »ideje čutnih objektov« oziroma »telesnih stvari« in obenem »močno nagnjenje«, da verjamemo, da te ideje v nas proizvajajo prav same telesne stvari, ki domnevno obstajajo zunaj nas. Če telesne stvari ne bi obstajale in če bi njihove ideje v nas proizvajal Bog, bi bil varljivec, saj svoje nagnjenje, da verjamemo, da te ideje v nas proizvajajo prav telesne stvari, dolgujemo prav njemu. Ker pa Bog ni varljivec, so prav same telesne stvari – ki potemtakem tudi dejansko obstajajo zunaj nas – tiste, ki v nas proizvajajo te ideje.[15] Torej na osnovi tega, da imamo ideje teles, lahko po Descartesu sklepamo tako to, da telesa obstajajo, kot tudi, da so prav telesa resnični vzrok idej oziroma občutkov, ki jih imamo o njih.

Pri Malebranchu pa je tudi v primeru, ko je materialna telesa ustvaril in ta potemtakem dejansko obstajajo zunaj nas, prav Bog – in ne sama telesa – tisti, ki deluje na našega duha in ga aficira z idejami teh teles. Torej bodisi da zunanja telesa obstajajo, bodisi da ne obstajajo – v vsakem primeru je prav Bog tisti, ki našega duha aficira z idejami teh teles. Drugače povedano, bodisi da nas vara – podobno kot Descartesov, bi tudi Malebranchev Bog veljal za varljivca, če bi našega duha z idejami teles aficiral v odsotnosti teh teles –, bodisi da nas ne vara, Malebranchev Bog na našega duha v obeh primerih deluje na popolnoma enak način. Vsa razlika je samo v tem, da v primeru, ko nas Bog ne vara, zunaj nas res obstajajo materialna telesa – toda prisotnost teles, ki so sama po sebi vzročno povsem neučinkovita, se pravi nevidna, nezaznavna in ne morejo delovati ne na telo ne na duha, na našem izkustvu ne spremeni prav ničesar.

In v tem je nelagodje, ki ga Bog okazionalizma, kot edini vzročni dejavnik, vnese v univerzum. Prvič, ker telesa niti takrat, kadar dejansko obstajajo zunaj nas, niso vzrok idej in občutkov, ki jih imamo o njih, to pač pomeni, da jih tudi takrat, kadar obstajajo, zgolj haluciniramo. In drugič, ker je prav Bog tisti, ki našega duha v prisotnosti teles aficira z idejami teh teles, to pač pomeni, da Malebranchev Bog tudi takrat, kadar materialni svet obstaja, ravna natanko tako, kot bi Descartesov Bog ravnal takrat, kadar materialni svet ne bi obstajal, on pa bi v nas hotel ustvariti iluzijo, da materialni svet obstaja. Z drugimi besedami, tudi takrat, kadar je resnicoljuben, se pravi takrat, kadar ne vara, Malebranchev Bog ne deluje prav nič drugače, kot bi deloval Descartesov zlobni duh oziroma demon.

15. Glej Descartes, *Meditacije*, prev. P. Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1973), 108.

2

V luči zgoraj povedanega si seveda ni težko predstavljati, da bo Malebrancheva pozornost v prvi vrsti veljala prav tistim izmed filozofskih likov, ki so žrtve najrazličnejših halucinacij – tistim, ki pred sabo vidijo stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi; tistim, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici; in tistim, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več –, se pravi prav norcem in enorokcem. Medtem ko so norci in enorokci še pri Descartesu ali utišani ali pa odrinjeni nekam na obrobje, pa imajo pri Malebranchu, pri katerem tako rekoč ni dela, v katerem ne bi nastopali, prav posebno demonstrativno težo.

Poglejmo najprej tiste norce, ki pred sabo vidijo stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi. V čem – če sploh v čem – je razlika med njimi in nami, ki pred sabo vidimo stvari, ki dejansko obstajajo pred našimi očmi, in ki potemtakem sami zase verjamemo, da smo pri zdravi pameti?

Recimo, da oboji – tako mi kot norec – vidimo neko določeno sobo, in da se mi zares nahajamo v takšni sobi, medtem ko se norec nahaja kjerkoli na prostem. Soba, v kateri se nahajamo, tj. materialna soba, je po Malebranchu *par elle-même absolument invisible*,[16] sama na sebi absolutno nevidna – kar namreč v resnici vidimo, kar je dejansko neposredni predmet našega duha takrat, kadar gledamo sobo, v kateri se nahajamo, je prav *la chambre intelligible*,[17] intelegibilna soba, se pravi ideja sobe, s katero Bog v prisotnosti materialne sobe deluje na našega duha.

Če bi Bog materialno sobo, v kateri se nahajamo, izničil in če bi obenem našega duha še naprej aficiral z istimi idejami, se v naših očeh ne bi prav nič spremenilo – še vedno bi videli natanko tako, kot vidimo zdaj, in še vedno bi verjeli, da se nahajamo v sobi, saj ni ta soba tista, ki bi delovala na našega duha. Celo nek Kitajec, ki še nikoli ni stopil v to sobo, bi lahko kjerkoli na Kitajskem videl vse to, kar vidimo mi, ko gledamo sobo, v kateri se nahajamo, če bi Bog na njegovega duha deloval z istimi idejami, kot zdaj deluje na našega duha.

In ker je prav to tisto, kar se zgodi v primeru norcev, ker potemtakem norci stvari, ki jih v resnici ni pred njihovimi očmi, vidijo prav zaradi tega, ker Bog njihovega duha v odsotnosti objektov aficira z istimi idejami, kot so tiste, s katerimi aficira našega duha v prisotnosti objektov, je seveda jasno, da imamo

16. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:39.
17. *Ibid.*, 40.

ne glede na to, ali objekt obstaja ali ne – se pravi ne glede na to, ali se nahajamo v sobi ali na prostem –, oboji enake percepcije.

Norci torej tega, kar vidijo, zaradi tega, ker objekt, ki ga gledajo, ne obstaja, ne vidijo nič manj kot mi, ki gledamo objekt, ki dejansko obstaja pred našimi očmi – »kadar vidimo svetlobo, barve ali druge objekte, je res, da jih vidimo, *quand même nous serions frénétiques*, pa čeprav bi bili nori; kajti nič ni bolj res kot to, da vsi norci (*les visionnaires*) res vidijo to, kar vidijo,«[18] pravi Malebranche. Ne gre torej za to, da bi si norci domišljali, da vidijo, ampak za to, da *vidijo* to, kar bi si sicer morali samo domišljati.[19] Od tod seveda tudi ime, s katerim Malebranche označi tiste norce, ki pred sabo dejansko vidijo stvari, ki jih v resnici ni, namreč *les visionnaires des sens*.[20]

Dejstvo, da v našem primeru objekt dejansko obstaja pred našimi očmi in da se potemtakem sami za razliko od norcev ne motimo, je v univerzumu, v katerem so objekti vzročno povsem neučinkoviti in potemtakem niti takrat, kadar obstajajo, ne morejo delovati na našega duha, seveda povsem brezpredmetno. Mi sami obstoječega, a »absolutno nevidnega« objekta prav gotovo ne vidimo nič bolj, kot norec vidi nek neobstoječi objekt. Ker tudi takrat, kadar gledamo nek obstoječi objekt, vidimo zgolj idejo objekta, to pač pomeni, da naša lastna percepcija realnih bitnosti ni prav nič drugačna od norčeve percepcije fantomov oziroma imaginarnih nebitnosti. Ker je pri Malebranchu realnost sama fantomska, je prav norčeva percepcija fantomov paradigma percepcije realnosti. Ker imamo torej oboji povsem enakovredne čutne percepcije – prav te pa so tiste, ki imajo vlogo »naravnega razodetja,« se pravi tiste, ki nam razodevajo obstoj objekta ideje, s pomočjo katere jih Bog proizvaja v našem duhu –, mi sami za to, da verjamemo, da stvari, ki jih vidimo pred sabo, tudi dejansko obstajajo pred našimi očmi, nimamo prav nič boljših razlogov, kot jih imajo norci za to, da verjamejo v obstoj fantomov oziroma imaginarnih nebitnosti. Čeprav v našem primeru ideji, s katero Bog deluje na našega duha, v zunanjem svetu ustreza neko materialno telo, pa ga mi zaradi tega ne haluciniramo nič manj, kot norec halucinira neobstoječi objekt. Kot v univerzumu, v katerem objekti niti takrat, kadar sami obstajajo, niso tisti, ki bi delovali na našega duha, odsotnost objektov ne more biti znamenje norosti, tako seveda tudi njihova prisotnost še ni nikakršno jamstvo za to, da smo pri zdravi pameti.

18. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 130.
19. Prim. *ibid.*, 161.
20. *Ibid.*, 294.

3

Poglejmo zdaj tiste norce, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici. Med slednjimi srečamo tiste, ki verjamejo, da so se spremenili v peteline in kokoši; tiste, ki verjamejo, da imajo na glavi rogove oziroma da so narejeni iz masla ali iz stekla; tiste, ki verjamejo, da so postali kralji ali cesarji,[21] itn. – skratka, iste anekdotične like norcev kot v Descartesovi *Prvi meditaciji*. V čem natanko je njihova norost po Malebranchu? Malebranche pravi takole:

> Ti norci se dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so – strogo vzeto, njihova zmota ni v samem občutku, ki ga imajo, ampak v sodbi, ki jo izrekajo. Če bi rekli samo to, da se čutijo peteline oziroma da se vidijo podobne petelinom, se ne bi niti najmanj zmotili. Motijo se samo v tem, da verjamejo, da je njihovo telo podobno tistemu ki ga čutijo, se pravi telesu, ki je neposredni predmet njihovega duha takrat, kadar opazujejo sami sebe.[22]

Ker se torej norci »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so,« se pravi kot peteline, je njihova norost lahko samo v tem, da *mislijo, da so tudi dejansko takšni, kot se vidijo*, se pravi podobni petelinom. Kar torej norci zmotno verjamejo, je to, da je materialno telo, ki ga animirajo, podobno intelegibilnemu telesu, ki ga vidijo takrat, kadar ga pogledajo, se pravi ideji telesa, s katero Bog aficira njihovega duha, medtem ko je po Malebranchu med obema »neka neskončna razlika.«[23]

Toda do te mere smo spontano nori prav vsi oziroma vsaj neuka večina, zanesljivo pa vsi tisti, ki sami zase verjamemo, da smo ljudje – to pa kljub dejstvu, da smo tudi v resnici takšni, kot mislimo, da smo. To, da mi, ki sami zase verjamemo, da smo takšni, kot smo v resnici, o svojem telesu ne presojamo prav nič drugače kot norci o svojem in da potemtakem nismo nič manj nori od njih, se najlepše pokaže takrat, kadar mi presojamo o njihovem telesu; naša norost ni nikoli bolj očitna kot prav takrat, kadar presojamo o norosti drugih.

Kako mi, neuka večina, navadno presojamo o norosti? Zakaj imamo nekoga, ki sam zase verjame, da je petelin, za norega? Preprosto zaradi tega, ker očitno ni takšen, kot misli, da je. Oziroma z besedami, s katerimi ta utečeni kriterij

21. *Ibid.*, 320; prim. *Éclaircissements*, OC 3:56.
22. Malebranche, *Éclaircissements*, OC 3:57.
23. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC 15:23.

norosti povzema Malebranche: »to, da se *les hypocondriaques* [namreč tisti, ki verjamejo, da so se spremenili v peteline in kokoši; tisti, ki verjamejo, da so postali kralji ali cesarji] motijo, je mogoče videti« – »da bi se dokopali do *des preuves sensibles*, čutnih dokazov o njihovih blodnjah, zadošča, da odpremo oči.«[24] Nekoga, ki sam zase verjame, da se je spremenil v petelina, torej pogledamo in vidimo, da temu ni tako, saj ima še vedno telo, ki je podobno našemu, človeškemu telesu.

Toda če je Malebranchev norec nor zato, ker verjame, da je njegovo telo podobno tistemu, ki ga čuti, se pravi tistemu, ki je neposredni predmet njegovega duha takrat, kadar norec opazuje sam sebe, potem tudi tisti, ki o norosti sodi na osnovi takšnih »čutnih dokazov,« sam ni nič manj nor. Namreč: da bi jaz sploh lahko sodil, da je on nor, se pravi, da bi lahko sodil, da je njegovo materialno telo drugačno od tistega, ki je neposredni predmet njegovega duha takrat, kadar norec opazuje sam sebe, moram seveda sam pred tem verjeti, da je *njegovo materialno telo* podobno tistemu, ki je neposredni predmet *mojega duha* takrat, kadar *jaz* opazujem *njega*. S to svojo sodbo pa seveda zagrešim natanko isto zmoto, kot je tista, na osnovi katere on sam zase verjame, da je petelin.

Še več, da bi lahko sodil, da ima norec v resnici telo, ki je podobno mojemu, človeškemu telesu, moram seveda pred tem verjeti, da imam *jaz sam* človeško telo – to pa lahko verjamem samo, če zmeraj že verjamem, da je moje lastno telo podobno tistemu, ki je neposredni predmet mojega duha takrat, kadar jaz opazujem sam sebe, se pravi samo, če zmeraj že verjamem, da sem tudi jaz sam dejansko takšen, kot se vidim, se pravi podoben človeku. Torej ne le o njihovem – sam o svojem telesu presojam na enak način kot norci o svojem. Kolikor na osnovi »čutnih dokazov« sam zase verjamem, da sem človek, strogo vzeto, nisem nič manj nor kot tisti, ki sam zase verjame, da je petelin. Oziroma z Malebranchevimi besedami, tudi tisti, ki sami zase verjamejo, da so takšni, kot so v resnici (*ceux- mêmes qui croyent être tels qu'ils sont effectivement*), niso nič bolj razsodni od norcev, kolikor se ob tem opirajo na svoje čute.[25]

Res je, da je razlika med norcem in mano v tem, da jaz nemara res animiram človeško telo, medtem ko norec najbrž ne animira petelinjega telesa – toda to dejstvo je povsem brezpredmetno, saj sta nama telesi, ki ju vsak zase animirava, obema enako nedostopni. Po drugi strani pa so najine percepcije povsem enakovredne oziroma imajo popolnoma enako težo: *ces fous se voyent*

24. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 321.
25. Malebranche, *Éclaircissements*, OC 3:57.

effectivement tels qu'ils pensent être,[26] ti norci se dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so. Ker se torej norec nič manj dejansko ne vidi petelina, kot se jaz vidim človeka, jaz sam za to, da se imam za človeka, se pravi za to, kar sem v resnici, nimam prav nič boljših razlogov, kot jih ima norec za to, da se ima za petelina. Kot norec ni nor zaradi tega, ker v resnici ni takšen, kot misli, da je, tako tudi jaz sam zaradi čisto kontingenčnega dejstva, da sem v resnici takšen, kot mislim, da sem, nisem nič bolj razsoden oziroma pri zdravi pameti: oba se dejansko vidiva takšna, kot misliva, da sva – najina norost pa je v tem, da oba verjameva, da sva tudi dejansko takšna, kot se vidiva. Strogo vzeto, sem torej nor povsem brez ozira na to, da imam nemara res prav takšno telo, kot verjamem, da ga imam. Če se jaz za razliko od norca ne motim, je to lahko samo srečno naključje in prav nič več – dejstvo, da imam po nekem srečnem naključju prav in da sem tudi v resnici takšen, kot mislim, da sem, me potemtakem nikakor ne razbremenjuje moje norosti. Pri Malebranchu torej očitno velja to, kar o norosti pravi Lacan: ni nor samo berač, ki sam zase misli, da je kralj – nor je tudi kralj, ki sam zase misli, da je kralj.[27]

Vloga pregovornih norcev, se pravi tistih, ki se imajo za nekaj drugega, kot so v resnici, pri Malebranchu torej ni v tem, da bi kazali na razsodnost nas, ki sami zase verjamemo, da smo takšni, kot smo v resnici, ampak prav v tem, da kažejo na našo lastno norost. Kar zadeva izkustvo narave lastnega telesa, prav vsi delimo usodo norcev.

Če bi se mi, ki se imamo za ljudi, za vsako ceno želeli razlikovati od tistih, ki se imajo za peteline, bi nemara lahko rekli, da so slednji nori prav zato, ker se *čutijo* peteline, se pravi preprosto zato, ker imajo *des sentimens particuliers*,[28] posebne občutke, in potemtakem stvari vidijo oziroma čutijo drugače kot ostali. S tem bi norost razglasili za stvar konsenza: odloča večina, norci pa so tisti, ki so v manjšini. Na ta način bi za norce še vedno veljali tisti, ki se imajo za peteline. A ker ti za norce ne bi veljali zato, ker bi se peteline čutili kakorkoli manj dejansko, kot se mi čutimo ljudi, ampak samo zato, ker so s svojimi občutki v manjšini, se pravi zato, ker se večina čuti ljudi – moramo seveda mi, ki se čutimo ljudi, obenem dopustiti možnost, da v primeru, ko se s svojimi občutki znajdemo v manjšini, tudi sami obveljamo za norce. Oziroma z Malebranchevimi besedami, *si tous les hommes croyoient être comme des coqs*,

26. *Ibid.*
27. Jacques Lacan, *Écrits* (Pariz: Éditions du Seuil, 1966), 170.
28. Malebranche, *Éclaircissements*, OC 3:57.

celui qui se croiroit tel qu'il est, passeroit certainement pour un insensé,[29] če bi vsi ljudje verjeli, da so podobni petelinom, potem bi za norca zagotovo obveljal tisti, ki bi verjel, da je takšen, kot je.

4

Poglejmo zdaj še *les manchots*, enorokce, se pravi tiste, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več. Gre za pojav, ki ga medicina pozna kot izkustvo oziroma halucinacijo tako imenovanega *phantom limb*, fantomskega uda, Malebranche pa ga pozna iz Descartesove *Šeste meditacije*.

Naši duhovi, pravi Malebranche, *n'habitent que dans la Raison universelle*,[30] prebivajo zgolj v univerzalnem Umu, tj. v umu Boga. Medtem ko torej, kot duhovi, živimo v »intelegibilnem svetu,« pa telo, ki ga animiramo, po Malebranchu »živi in se sprehaja v nekem drugem svetu,« namreč v »materialnem« oziroma »telesnem svetu.«[31] Malebranchev človek potemtakem natanko ustreza Brownovi podobi človeka, ki kot *great and true Amphibium*, velika in resnična dvoživka, za razliko od vseh ostalih bitij živi *not only ... in divers elements, but in divided and distinguished worlds*,[32] ne le v dveh različnih elementih enega in istega sveta, ampak v dveh med sabo razdvojenih in različnih svetovih.

Videti je torej, da je pri Malebranchu duša vnanja materialnemu telesu, ki ga animira – in se torej ne nahaja v možganih oziroma v njihovem »poglavitnem delu« –, to pa kljub dejstvu, da je s tem telesom *physiquement unie*, fizično združena. Če namreč, kot duhovi, prebivamo v umu Boga, to najbrž pomeni, da ne moremo obenem naseljevati materialnega telesa, ki ga animiramo, saj bi se sicer moralo v Bogu oziroma v njegovem umu nahajati tudi samo materialno telo, kar pa je seveda nesmisel. Malebranchev Bog ni telesen, ampak različen od telesnega sveta. Res je, da Malebranche ves čas govori, da je duša neposredno združena s poglavitnim delom možganov in da potemtakem prebiva v njem. Toda to pomeni samo to, da so prav afekcije tega dela možganov edine afekcije telesa, ki jim sledijo ustrezne afekcije v duhu, in prav nič več. Z Malebranchevimi besedami, »ko pravim, da duša prebiva v poglavitnem delu možganov, s tem

29. *Ibid.*, 58.
30. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:46.
31. *Ibid.*, 38.
32. Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, v: *The Major Works*, ed. C. A. Patrides (Harmondsworth: Penguin, 1977), 103.

mislim samo to, da duša zaznava vse spremembe, ki se primerijo v njem ... Prepričan sem namreč, da lahko duša neposredno prebiva samo v idejah, ki jo edine lahko aficirajo...«[33] In kaj natanko ima Malebranche v mislih takrat, ko pravi, da je duša »fizično« združena s svojim telesom? Duša je fizično združena s tistim telesom, katerega ideja – oziroma natančneje, Bog s pomočjo te ideje – v njej proizvede tako imenovano *perception interessante*, tj. bolečino; in to telo, se pravi objekt ideje, s katero Bog deluje nanjo, ima duša za svoje telo oziroma za del same sebe. Ker duše s percepcijo bolečine ne aficira sámo materialno telo, ampak ideja tega telesa, s katero Bog deluje nanjo, to pač pomeni, da se duši za to, da bi bila z nekim telesom »fizično« združena, oziroma za to, da bi ga imela za svoje, nikakor ni treba nahajati v njem – dobesedno katerokoli telo bi lahko imela za svoje, če bi seveda Bog z idejo tega telesa v njej proizvajal *une perception interessante*. Če bi torej Bog z idejo zidu ali pa lista papirja – oba primera sta Malebrancheva[34] – v meni namesto indiferentne percepcije beline proizvajal percepcijo bolečine, zidu oziroma lista papirja ne bi imel za *un corps étranger*, tuje telo, ampak za del mene samega oziroma za *un corps auquel mon âme seroit physiquement unie*, telo, s katerim bi bila moja duša fizično združena.

Lep zgled tega, da se duši za to, da bi bila z nekim telesom fizično združena, oziroma za to, da bi ga imela za svoje, ni treba nahajati v njem, uteleša Gurduloo, junak novele Itala Calvina z naslovom *Neobstoječi vitez*, ki ne le, da ima za del samega sebe prav vsa telesa, ki v zunanjem svetu obdajajo njegovo lastno telo – tako se ima enkrat za raco, drugič za ribo in tretjič spet za hruško itn., in v očeh drugih zaradi tega seveda velja za norega –, ampak še več: svoje lastno telo, se pravi telo, ki ga v resnici naseljuje, ima obenem za tuje telo. Pri njem je Descartesova oziroma Malebrancheva formula – da imamo za svoje tisto telo, ki nas boli, vsa tista telesa, ki v nas zbujajo zgolj indiferentne čutne percepcije, pa za tuja telesa – popolnoma sprevrnjena: Gurduloo ima namreč za del samega sebe vsa tista telesa, ki v njem zbujajo *perceptions indifférentes*, medtem ko se do telesa, ki v njem zbuja *perception interessante*, tj. bolečino, obnaša kot do tujega telesa. Služi kot oproda viteza Agilulfa, ki pa je sam sploh brez telesa in zato naokrog hodi kot prazen oklep – in to je 'neobstoječi' vitez iz naslova. Medtem ko je Agilulf čisti, neutelešeni duh, ki zgolj začasno prebiva v praznem oklepu, pa je Gurduloo duh, ki tako rekoč – vsaj v očeh njega samega – naseljuje prav vsa telesa razen svojega.

33. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 95.

34. Prim. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:408 in Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, OC 8-9:961-2.

Prav ta sprevrnitev je tista, ki obvladuje njegovo norost; oziroma drugače povedano, njegovo brezglavo početje postane razumljivo šele na ozadju te sprevrnitve. Na primer, ko je lačen, se najprej na glavo vrže v kotel z juho; ob tem njegova norost ni v tem, da ne bi vedel, da je on tisti, ki bi moral jesti juho, in ne juha njega – Gurduloo to prav dobro ve. Njegova norost je v tem, da obenem verjame, da je juha njegovo telo oziroma del njega samega, se pravi, da je juha on; on sam oziroma njegovo telo pa juha, se pravi tuje telo. Ko mu dopovedo, da mora juho z žlico nositi v usta, žlice spet ne nosi v svoja usta, ampak mimo njih v vdolbino v drevesu, pod katerim je sedel, saj svoja usta zamenjuje z 'usti' drevesa. Ko govori s Karlom Velikim, pravi takole: »padem na svoje noge k vašim kolenom« (kdorkoli drug bi rekel: »padem na svoja kolena k vašim nogam«) – tu v svoji norosti ni čisto dosleden, kot da se ne more odločiti, katero od obeh teles pravzaprav naseljuje, svoje ali kraljevo. Ko plava po morju, na veliko golta morsko vodo, pri čemer spet ne gre za to, da ne bi vedel, da je on tisti, ki bi moral biti v morju, in ne morje v njem, ampak za to, da verjame, da je morje njegovo telo oziroma del njega samega, se pravi, da je morje on; on sam oziroma njegovo telo pa morje, se pravi tuje telo. Itn. Samega sebe dobesedno vidi vsepovsod, v vseh telesih, ki ga obdajajo, samo v svojem telesu ne; samega sebe ima dobesedno za vse, samo za samega sebe ne: če ga pokličemo po imenu, bo mislil, da kličemo kozo ali kogarkoli drugega; če pa rečemo »sir« ali »hudournik,« pa se takoj oglasi in reče »tukaj sem.«[35]

Skladno s tem poskuša Gurduloo na vsak način 'dezanimirati' prav tisto telo, ki ga v resnici naseljuje. Se pravi samega sebe poskuša konsistentno razlikovati od telesa, katerega usoda ima zanj takšne posledice, kot jih nima usoda nobenega drugega telesa, oziroma od telesa, nad gibanjem katerega ima takšen nadzor, kot ga nima nad gibanjem nobenega izmed tistih teles, za katera sam verjame, da jih naseljuje. Ko ga v spanju jež zbode v nogo, bolečega uda kljub dejstvu, da ga je bolečina v njem prebudila, nima za del samega sebe, ampak se do njega obnaša kot do tujka oziroma tujega telesa, saj verjame, da vbodljaj škodi nogi, in ne njemu samemu. Noga se mu zasmili, zato ji reče:

> Hej, noga, tebi govorim! Kaj vendar počneš, neumnica? Ne vidiš, da te ta stvor ščegeta? O, n-o-o-o-g-a! O, neumnica! Zakaj se vendar ne odmakneš? Ali ne čutiš, da te boli? Neumnica! Pa tako malo bi ti bilo treba storiti,

35. Italo Calvino, *The Nonexistent Knight & The Cloven Viscount*, prev. A. Colquhoun (New York: Harcourt Brace, 1962), 28-31.

premakniti se moraš samo za ped! Glej, kako se pustiš mrcvariti! Noga! Poslušaj! Odmakni se no že!

Ker se noga na njegovo pregovarjanje ne odmakne sama od sebe, ji sklene sam pokazati, kaj mora storiti za to, da je ne bi več bolelo. To pa stori preprosto tako, da upogne koleno in nogo potegne k sebi. Nato pa zmagoslavno reče:

No, vidiš, kako preprosto je to; brž ko sem ti pokazal, kaj moraš storiti, si to storila sama od sebe. Neumnica, zakaj si tako dolgo mirovala in se pustila zbadati?

Torej podobno kot pred njim že pri Descartesu, tudi pri Malebranchu velja, da je naše telo tisto, ki nas boli oziroma v nas povzroča bolečino. Ker pa pri Malebranchu za razliko od Descartesa telo, ki v nas povzroča bolečino, ni sámo materialno telo, ki ga animiramo – kot vemo, na duha ne more delovati niti telo, ki ga ta duh animira –, to seveda pomeni, da, strogo vzeto, ni to telo tisto, ki nam v resnici pripada. In prav k podkrepitvi te paradoksne teze, da je duša prej kot z materialnim telesom, ki ga animira, združena z nekim drugim, sublimnim telesom, so namenjeni vsi številni zgledi enorokcev – se pravi tistih, ki čutijo bolečino v roki, ki je nimajo več –, ki jih najdemo pri Malebranchu.

Podobno kot za *les visionnaires des sens*, ki si, kljub dejstvu, da stvari, za katere verjamejo, da jih vidijo pred svojimi očmi, v resnici ne obstajajo oziroma obstajajo zgolj v njihovi domišljiji, ne domišljajo, da jih vidijo, ampak to, kar bi si sicer morali samo domišljati, tudi dejansko vidijo, in za tiste norce, ki se kljub dejstvu, da niso dejansko takšni, kot se vidijo, »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so,« po Malebranchu velja tudi za enorokce: čeprav je ud sam *imaginaire*, namišljen, pa je bolečina, ki jo čutijo, *très réelle*, zelo realna.[36]

Katera roka je tista, ki boli enorokce? Tu seveda ne more biti nobenega dvoma: »Roka, ki enorokce aficira z občutkom bolečine, prav gotovo ni tista, ki so jim jo odrezali; to je torej lahko samo *l'idée de la main*, ideja roke.«[37] Ker njen *ideatum* v materialnem svetu ne obstaja več, je roka, ki boli enorokce in ki jim potemtakem zares pripada, lahko samo intelegibilna oziroma idealna roka, se pravi ideja roke, ki je v Bogu. Na nekem drugem mestu pa Malebranche razmišlja takole: če nam amputirajo obe roki in ju recimo upepelijo ali pa zakopljejo, tako da razpadeta, in če, kot se rado zgodi, v rokah, ki ju nimamo

36. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 95.
37. Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC 15:9.

več, še vedno čutimo bolečino, potem to seveda pomeni, da imamo *encore deux autres*,[38] še dve drugi roki, ki v našem duhu povzročata bolečino. Ti »dve drugi roki« pa v nas nista začeli povzročati bolečine šele zdaj, ko smo ostali brez prvih dveh – prav ti »dve drugi roki« sta tisti, ki sta v nas povzročali bolečino že ves čas. Kadarkoli torej čutimo bolečino v rokah – recimo, da smo si ju takrat, ko smo ju še imeli, močno priprli z vrati – in verjamemo, da nas bolita prvi dve roki, se pravi tisti, ki smo si ju priprli z vrati, nas v resnici bolita naši drugi dve roki. In prav ti »dve drugi roki« sta tisti, s katerima je naša duša v resnici »združena.« Naši drugi dve roki sta *plus reels*,[39] bolj realni od tistih dveh, ki smo ju zgubili, in v nekem smislu *plus à [n]ous*,[40] bolj [n]aši od prvih dveh. Še več, za razliko od prvih dveh, ki ne obstajata več – sežgali smo ju ali pa sta zgnili –, sta naši drugi dve roki *incorruptibles*,[41] nepreminljivi, pravi Malebranche, in ju potemtakem posedujemo tudi takrat, ko prvi dve zgubimo.

Ker tisto, kar dušo aficira z občutkom bolečine, ni sámo materialno telo, ki ga duša animira, ampak prav ideja tega telesa, s katero Bog deluje nanjo, in ker je duša lahko »združena samo s tistim, kar lahko deluje nanjo,« potem seveda »ni in ne more biti združena«[42] s telesom, ki ga animira, ampak samo z intelegibilnim oziroma idealnim telesom, ki edino lahko deluje nanjo in v njej povzroča bolečino. Če torej drži, da je naše telo tisto telo, ki v nas povzroča bolečino, potem je telo, ki nam v resnici pripada, prav *l'idée du corps*, ideja telesa, ki je v Bogu, in ne njen *ideatum* v materialnem svetu. Poleg materialnega telesa, ki ga animiramo, se pravi poleg telesa, s katerim nas druži vzajemnost modalitet, po Malebranchu potemtakem očitno posedujemo še neko drugo, »nepreminljivo,« sublimno telo.

Medtem ko duša, po eni strani, ni združena s telesom, ki ga animira, in se ne nahaja v njem – s tem da vzdržuje vzajemnost njunih modalitet, ju Bog »povezuje tako rekoč od zunaj«,[43] substancialna zveza med njima pa je zgolj utvara, ki jo je porodil izvirni greh, ki je »tako močno utrdil zvezo naše duše s telesom, da se nam zdi, da sta ta dva dela nas samih zgolj ena sama substanca«[44] –, pa je, po drugi strani, s svojim drugim, se pravi z intelegibilnim

38. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:405.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:149.
43. Martial Gueroult, *Malebranche*, op. cit., 183.
44. Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 1:viii.

oziroma idealnim telesom, ki je sámo v Bogu, zelo tesno združena in se tako rekoč nahaja v njem. Po Malebranchu so namreč naše percepcije tako rekoč razprostrte vzdolž idej, ki nas aficirajo;[45] čeprav so naše percepcije »različne od idej, pa vsaj v času, ko nas te ideje aficirajo, vendarle niso ločene od njih.«[46] In ker je duša neločljiva od svojih percepcij – kot je pač vsaka substanca neločljiva od svojih modalitet –, *nous sommes assurément où sont nos perceptions, nos propres modalitez*,[47] smo sami zagotovo tam, kjer so naše percepcije, se pravi naše lastne modalitete. Sama duša je torej *sur les idées qui la touchent*, na idejah, ki jo aficirajo, *dans les idées qui la pénétrent*,[48] v idejah, ki jo prežemajo. Če je torej duša ob percepciji vedno *dans l'idée qui la penetre ... & non pas dans l'objet qui répond a cette idée*,[49] v ideji, ki jo prežema, in ne v objektu, ki ustreza tej ideji, potem seveda tudi ob percepciji telesa, ki ga animira, ne more biti v njem, ampak v njegovi ideji, ki je sama v Bogu. Od tod Malebranchev kriptični stavek: *ce n'est qu'en Dieu que l'on* sent *son propre corps*,[50] svoje lastno telo *čutimo* samo v Bogu.

Ironija posebne vrste je, da je Malebranche prednost idej nekoč videl prav v tem, da duši za to, da bi opazovala sonce, zvezde in druga zunanja telesa, ni treba zapustiti lastnega telesa in se sprehajati naokrog po nebu.[51] Ne le za to, da bi opazovala oddaljena telesa – duša mora lastno telo zapustiti že za to, da bi lahko opazovala prav to telo sámo, se pravi telo, s katerim jo druži vzajemnost modalitet in ki ji je potemtakem med vsemi najbližje.

> »Duša ni neposredno združena ne s svojim telesom ne z materialnim svetom, ampak z *l'idee de son corps*, idejo svojega telesa in z intelegibilnim svetom, z eno besedo, z Bogom, z intelegibilno substanco univerzalnega Uma.«[52]

Ena roka, dve roki – četudi bi s pohabljanjem nadaljevali tako dolgo, da bi na koncu ostali povsem brez telesa, ki ga animiramo, to za dušo, ki »ni neposredno združena ne s svojim telesom ne z materialnim svetom, ampak z idejo

45. Prim. Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, OC 8-9:961.
46. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:401.
47. *Ibid.*, 400-1.
48. *Ibid.*, 401.
49. *Ibid.*, 399.
50. Malebranche, *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, OC 8-9:960.
51. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 383.
52. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:409.

svojega telesa in z intelegibilnim svetom«, seveda ne bi smelo imeti usodnejših posledic. In res. Pri Malebranchu je enorokec tako rekoč tosveten zgled zagrobnega življenja: enorokec namreč že v tem življenju do določene mere uteleša izkustvo posmrtnega življenja duha. Kot enorokca amputacija ne more ločiti od tiste roke, ki je zares njegova, se pravi od intelegibilne oziroma idealne roke, ki je edina zmožna delovati na njegovega duha in v njem povzročati bolečino, ampak samo od materialnega uda, ki že takrat, ko je še bil del telesa, ki ga enorokec animira, ni mogel delovati nanj, od uda, ki ga ni zgubil šele takrat, ko so mu ga odrezali, saj mu nikoli ni zares pripadal, od uda, ki že takrat, ko je še obstajal, ni bil nič bolj realen, kot je zdaj, ko je prenehal obstajati – tako tudi nas smrt ne bo ločila od tistega telesa, s katerim smo »neposredno združeni,« od telesa, v katerem kot duhovi dejansko prebivamo, se pravi od »nepreminljivega«, sublimnega telesa, ki je edino zmožno delovati na nas, ampak samo od tistega telesa, ki je že takrat, ko smo bili z njim še »fizično združeni,« se pravi takrat, ko nas je z njim še družila vzajemnost modalitet, živelo in se sprehajalo »v nekem drugem svetu,« od telesa, ki je bilo že takrat, ko je bilo še pri življenju, popolnoma neučinkovito, z eno besedo, od telesa, ki je bilo tako rekoč mrtvo že pred smrtjo.

Pri Malebranchu imamo potemtakem naslednjo – povsem sprevrnjeno – sliko izkustva oziroma halucinacije fantomskega uda: ni samo ud, ki ga haluciniramo v odsotnosti materialnega uda, tisti, ki je fantomski, se pravi tisti, ki je privid, slepilo, blodnja – tudi sam materialni ud je fantomski. Materialni ud pa ni postal fantomski šele takrat, ko smo ga zgubili – fantomski je bil že takrat, ko smo ga še imeli. Nismo ga začeli halucinirati šele takrat, ko smo ga zgubili – ker niti takrat, ko smo materialni ud še imeli, ni bil ta ud tisti, ki smo ga videli oziroma čutili, že takrat smo ga lahko le halucinirali.

> Tista roka, ki enorokca boli takrat, kadar so močno vzdraženi tisti živci, ki so ustrezali njegovi roki preden so mu jo odrezali, je idealna roka. Kajti njegova roka, za katero verjame, da je tista, ki v njem povzroča percepcijo bolečine, ne obstaja več. Še preden so mu jo odrezali, ni bila ta roka tista, ki jo je videl in ki jo je neposredno čutil, saj lahko duha aficirajo samo ideje.[53]

Ker niti takrat, ko je materialno roko še imel, ni bila ta roka tista, ki jo je videl in čutil, to pač pomeni, da naša percepcija naše lastne roke ni čisto nič

53. Malebranche v pismu Mairanu, 12. junija 1714, in Malebranche, *Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan*, 138.

drugačna od enorokčeve percepcije tiste roke, ki je nima več – ne le enorokca, ampak tudi nas takrat, kadar nam recimo kdo močno stisne roko, boli intelegibilna oziroma idealna roka.[54] Naše izkustvo naše lastne roke ni zaradi čisto kontingenčnega dejstva, da v našem primeru ideji roke, s katero Bog aficira našega duha, v zunanjem svetu ustreza neka materialna roka, prav nič drugačno: ker Bog v obeh primerih na duha deluje z idejo roke – z idejo, ki je »bolj realna« ne le od »imaginarne«, ampak tudi od »realne«, se pravi obstoječe roke –, je seveda jasno, da prisotnost materialne roke, ki je sama na sebi nedostopna in neučinkovita, na naši percepciji ne spremeni prav ničesar. Ker neposredni predmet našega duha ni materialno telo, ki ga animiramo, ker torej ni to telo tisto, ki ga vidimo in čutimo – kar vidimo in čutimo, je vselej »ideja telesa«, ki je v Bogu –, je naše izkustvo našega lastnega telesa v vsakem primeru zgolj halucinacija fantomskega telesa. Kar neposredno vidimo in čutimo, je intelegibilno oziroma idealno telo – telo, ki ga animiramo, pa je fantomsko telo. Fantomski ud torej ni neko izjemno, izkrivljeno oziroma popačeno izkustvo, ki bi bilo lastno samo pohabljencem, se pravi tistim, ki jim manjka ta ali oni del telesa; ker je tudi samo materialno telo, ki ga animiramo, fantomsko, je prav enorokčeva percepcija tiste roke, ki je nima več, epitomizacija izkustva lastnega telesa – v izkustvu svojega lastnega telesa prav vsi delimo usodo enorokcev oziroma pohabljencev.

5

Do vseh teh patoloških pojavov prihaja takrat, kadar v možganih v odsotnosti objekta pride do enakih afekcij (oziroma možganskih sledi), kot če bi bil objekt dejansko prisoten: norci torej pred sabo vidijo neobstoječe stvari takrat, kadar *esprits animaux* njihove možgane aficirajo »enako močno kot zunanji objekti«;[55] pohabljenci oziroma amputiranci čutijo bolečino v manjkajočih delih telesa takrat, kadar so njihovi možgani aficirani »na enak način, kot če bi bili ti deli dejansko poškodovani.«[56]

Esprits animaux, ki aficirajo možgane, so namreč lahko vzburjeni ali od zunanjega ali od notranjega vzroka. Kadar ima gibanje *esprits animaux* zunanji

54. Prim. Malebranche, *Entretiens sur la mort*, OC 12-13:409.
55. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 161.
56. *Ibid.*, 95.

vzrok – kadar *esprits animaux*, vsebovani v živčnih vlaknih, dražljaj prejmejo »od zunaj«, se pravi, kadar gre za »delovanje objekta« –, je afekcija možganov oziroma možganska sled močna; kadar pa ima to gibanje notranji vzrok, se pravi, kadar gre za delovanje in ukaz naše volje, je afekcija možganov šibka. V prvem primeru duša »čuti in sodi, da to, kar čuti, obstaja v zunanjem svetu, se pravi, da objekt zaznava kot prisoten«;[57] v drugem primeru pa si duša samo »domišlja in sodi, da to, kar si domišlja, ne obstaja v zunanjem svetu, ampak samo v možganih, se pravi, da objekt zaznava kot odsoten.«[58] Kar zadeva dogajanje v telesu in v možganih, je razlika med čutenjem in domišljanjem po Malebranchu zgolj razlika med več in manj.[59]

Kadar pa v telesu – zaradi stradanja, nespečnosti, vročice itn. – pride do »notranjega neprostovoljnega gibanja« *esprits animaux*, lahko to gibanje možgane oziroma njihov poglavitni del aficira enako močno, kot če bi imelo »zunanji vzrok«, se pravi »enako močno kot zunanji objekti«. To pa pomeni, da bo tudi v duhu prišlo do enakih afekcij, kot če bi bila afekcija možganov rezultat delovanja zunanjega objekta. Torej ne glede na to, ali je vir afekcije možganov zunanji objekt ali ne – ker so afekcije možganov, kot okazionalni vzroki božjega delovanja v duhu, v obeh primerih enake, so seveda tudi same afekcije duha obakrat enake. Čeprav Bog prav gotovo ve, da zunanjega objekta v tem primeru ni, pa – zavezan splošnosti psiho-fizičnih zakonov – v duhu proizvede čutno percepcijo, se pravi tisto afekcijo, s katero nam razodeva obstoj objekta. Tako se zgodi, da norci zaradi notranjega neprostovoljnega gibanja *esprits animaux* »čutijo to, kar bi si sicer morali samo domišljati, in verjamejo, da pred sabo vidijo objekte, ki obstajajo zgolj v njihovi domišljiji.«[60]

Ne gre torej za to, da bi se norci takrat, kadar sodijo, da afekcijam njihovega duha v zunanjem svetu ustreza neka realna bitnost, motili, mi pa bi imeli prav. Ker Bog v duhu norcev v odsotnosti objekta ne deluje prav nič drugače, kot v našem duhu deluje v prisotnosti objekta, norci seveda fantomov oziroma imaginarnih nebitnosti ne vidijo nič manj, kot mi vidimo realne bitnosti. Norci torej za to, da verjamejo v obstoj fantomov oziroma imaginarnih nebitnosti, nimajo prav nič slabših razlogov, kot jih imamo mi za to, da verjamemo, da stvari, ki jih vidimo pred sabo, tudi dejansko obstajajo pred našimi očmi. Čeprav obstajajo

57. *Ibid.*, 160.
58. *Ibid.*, 161.
59. *Ibid.*, 161 in 294.
60. *Ibid.*, 161.

zgolj v njihovi domišljiji, pa fantomi v očeh norcev niso nič manj utelešeni v zunanjem svetu, kot so v naših očeh v zunanjem svetu utelešene realne bitnosti. Gre za nekaj drugega, namreč za to, da Bog norce s čutnimi percepcijami, ki jih v njihovem duhu proizvaja v odsotnosti objekta, zavaja, nas pa ne – razodeva jim namreč obstoj neobstoječega objekta.

S tem ko Bog norcem razodeva obstoj neobstoječega objekta, se pravi s tem ko takrat, kadar v možganih norcev v odsotnosti objekta pride do afekcij, ki so enake tistim, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta, v njihovem duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, jih seveda ne zavaja namenoma, ampak samo zvesto sledi psiho-fizičnim zakonom, se pravi dosledno vzdržuje vzajemnost modalitet telesa in duha: enakim afekcijam možganov vedno sledijo enake afekcije duha. Bog nas sicer res zavaja vedé, ne pa namenoma.

In prav zato, ker enakim afekcijam možganov vedno sledijo enake afekcije duha, tudi enorokci takrat, kadar so njihovi možgani aficirani »na enak način, kot če bi bili ti deli telesa dejansko poškodovani,« čutijo »zelo realno« bolečino, čeprav je ud sam »imaginaren.« Iz istega razloga se seveda tudi tisti norci, ki se imajo za peteline, »dejansko vidijo takšne, kot mislijo, da so«, čeprav v resnici niso takšni, kot se vidijo.

Dejstvo, da sámo »naravno razodetje« ni več *infaillible*,[61] absolutno zanesljivo, in da potemtakem *phantômes*, fantome, pogosto zamenjujemo z *réalitez*, realnimi bitnostmi, je mogoče razložiti s sámo postlapsarno fiziologijo, ki jo usodno zaznamuje prav upor *esprits animaux*. Fantome namreč z realnimi bitnostmi zamenjujemo zaradi tega, ker verjamemo, da tudi afekcijam, ki v duhu sledijo tistim afekcijam možganov, ki same niso rezultat delovanja zunanjega objekta, v zunanjem svetu ustreza neka realna bitnost. To pa verjamemo zaradi tega, ker tistih afekcij možganov, ki so rezultat notranjega neprostovoljnega gibanja *esprits animaux*, ne znamo več razlikovati od tistih, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Med afekcijami z notranjim in tistimi z zunanjim vzrokom pa ne znamo več razlikovati zaradi tega, ker tiste afekcije, ki so rezultat notranjega neprostovoljnega gibanja *esprits animaux*, v enaki meri uhajajo naši volji kot tiste, ki so rezultat delovanja zunanjega objekta. Do samega notranjega neprostovoljnega gibanja *esprits animaux*, ki je tisto, ki v možganih v odsotnosti objekta sploh proizvede tiste afekcije, na osnovi katerih Bog v duhu deluje tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, pa seveda prihaja šele, odkar so se nam uprli *esprits animaux*.

61. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC 12-13:37.

Pri Adamu pa je bilo seveda povsem drugače. Po Malebranchu namreč Adam v paradižu »za razliko od norcev in vročičnežev ali nas samih v snu« fantomov ni zamenjeval z realnimi bitnostmi – to pa zato, ker je bilo gibanje *esprits animaux* še »popolnoma podrejeno njegovi volji.«[62] Ker je bilo gibanje *esprits animaux* »popolnoma podrejeno njegovi volji,« je Adam seveda vedel, kdaj so njegovi možgani aficirani od »zunanjega« in kdaj od »notranjega vzroka.« Da zunanji objekti obstajajo, je Adam po Malebranchevih besedah sodil samo takrat, kadar so bili njegovi možgani aficirani od »zunanjega vzroka,« se pravi samo takrat, kadar je neka njegova možganska sled nastala *par l'action des objets*,[63] z delovanjem objektov. Kar ima ob tem v mislih Malebranche, je lahko samo tole: ker je Adam gibanje *esprits animaux* v popolnosti obvladoval, ker je torej kot kak vsevedni anatom ves čas vedel, kaj počnejo najmanjši delci njegove krvi in telesnih sokov, je ob stiku svojega telesa z nekim čutnim objektom vir dražljaja *esprits animaux*, ki so tisti, ki aficirajo možgane, najbrž lahko pravilno lociral v »vnanje dele« svojega telesa, recimo v konice prstov.

Toda čeprav je gibanje *esprits animaux* v tem primeru res imelo »zunanji vzrok«, pa ta vzrok nikakor ni mogel biti objekt sam – in potemtakem ni šlo za »delovanje objekta« –, ampak je bil prav Bog tisti, ki je ta dražljaj v prisotnosti čutnega objekta podelil *esprits animaux* v Adamovem telesu. Ne le na duha – telesa ne morejo delovati niti na druga telesa. Tu je Malebranche sam premalo natančen, ko »zunanji vzrok« istoveti s samim objektom. Sámo »delovanje objekta« je v okazionalizmu protisloven koncept in potemtakem nima kaj iskati v njem. Drži, pri Adamu je bil objekt sicer vedno res tam – Bog pa je bil tisti, ki je deloval na njegovo telo. Telesa torej že pred uporom *esprits animaux* niso nič manj nedostopna kot po njem; sama realnost je potemtakem že v paradižu fantomska.

Dejstvo, da Adam kljub temu fantomov ni zamenjeval z realnimi bitnostmi, se pravi dejstvo, da je vsaki ideji, s katero je Bog aficiral njegovega duha, v zunanjem svetu vedno ustrezala neka realna bitnost, skratka dejstvo, da je bilo pri Adamu »naravno razodetje« absolutno zanesljivo, bo zato treba razložiti drugače. Dejstvo, da je bilo gibanje *esprits animaux* pri Adamu »popolnoma podrejeno njegovi volji,« seveda pomeni tudi to, da pri njem sploh ni moglo priti do tistih afekcij možganov, do katerih pri norcih prihaja zaradi notranjega neprostovoljnega gibanja *esprits animaux*; se pravi, da pri Adamu v odsotnosti

62. *Ibid.*, 140.
63. *Ibid.*

objekta ni moglo priti do tistih afekcij možganov, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten. Edini razlog, zakaj Bog Adama z naravnim razodetjem ni zavajal, je torej v tem, da za kaj takega pač ni imel priložnosti.

Prav zaradi tega, ker so prav uporni *esprits animaux* tisti, ki šele porajajo fantome oziroma imaginarne nebitnosti, so pri Malebranchu prav norci tisti, ki so najdlje od Adama, se pravi tisti, ki so Adamovo nekdanjo moč nad gibanjem *esprits animaux* zgubili v največji meri: medtem ko je bilo gibanje *esprits animaux* pri Adamu še »popolnoma podrejeno njegovi volji,« pa je *insensé*, norec, definiran kot »tisti, ki s svojo pozornostjo ne more ne brzdati ne determinirati toka *esprits animaux*.«[64]

Ne le, da Adam ni mogel blazneti, ampak še več: ker notranje gibanje *esprits animaux* še ni uhajalo njegovi volji, Adam niti sanjati ni mogel, vsa njegova domišljija pa je bila lahko samo hotena, se pravi ves čas pod nadzorom njegove volje, kot nekje pripominja Alquié.[65] Če torej Adam fantomov ni zamenjeval z realnimi bitnostmi, potem je bilo temu tako preprosto zato, ker v paradižu – tj. pred uporom *esprits animaux* – fantomov ali ni bilo ali pa je vedel, da so prav to, se pravi fantomi oziroma imaginarne nebitnosti.

Čeprav afekcije Adamovega duha, strogo vzeto, niso bile prav nič drugačne od tistih, ki jih Bog v duhu norcev proizvaja v odsotnosti objekta, pa se je Adam nanje vendarle lahko zanesel – to pa samo zato, ker v njegovih možganih v odsotnosti objekta ni moglo priti do tistih afekcij, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten, in ne morda zato, ker bi bila sama zunanja telesa pred uporom *esprits animaux* kakorkoli bolj dostopna. Čeprav zunanja telesa že v paradižu niso bila nič manj nedostopna in vzročno neučinkovita, čeprav jih je Adam haluciniral – pa so bila telesa vedno res tam. Čeprav telesa niso bila nič manj nevidna, pa mu je bilo za to, da bi se prepričal, da obstajajo, treba samo odpreti oči. Res je, da se Adam nikoli ni motil, kadar je na osnovi pričevanja svojih čutov oziroma na osnovi »naravnega razodetja« sodil, da zunanja telesa obstajajo – toda čeprav je imel vedno prav, je bilo to še vedno zgolj srečno naključje.

Vsem Malebranchevim norcem je skupno to, da imajo fikcijo za realnost. Medtem ko Adam te norosti ni bil zmožen, pa je bil zmožen nečesa drugega, namreč derealizacije realnosti. To mu je omogočala prav tista moč, ki mu je

64. Malebranche, *Traité de la morale*, ed. J.-P. Osier (Pariz: Flammarion, 1995), 192.
65. Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche* (Pariz: J. Vrin, 1974), 469.

onemogočala, da bi imel fikcijo za realnost, se pravi moč, ki jo je imel nad gibanjem *esprits animaux*. Adamova prednost pred nami je bila dvojna. Ne le, da je bilo notranje gibanje *esprits animaux* v celoti odvisno od njegove volje, ampak še več: takrat, kadar je imelo »zunanji vzrok,« se pravi pri čutni percepciji oziroma »naravnem razodetju,« je Adam gibanje *esprits animaux* lahko »zaustavil.«[66] Torej ne le, da v njegovih možganih v odsotnosti objekta ni moglo priti do tistih afekcij, na osnovi katerih bi Bog v njegovem duhu deloval tako, kot da bi bil objekt dejansko prisoten – Adam je lahko nastanek tistih afekcij, do katerih je v njegovih možganih prišlo *v prisotnosti objekta*, preprečil, kadar je tako hotel. S tem je seveda Bogu preprečil, da bi celo takrat, kadar je bil objekt dejansko prisoten, v njegovem duhu deloval tako, kot da je objekt prisoten. Kadar pa Adam gibanja *esprits animaux*, ki je imelo zunanji vzrok, ni povsem zaustavil, ampak samo upočasnil – kdor zmore več, prav gotovo zmore tudi manj –, tako da je to gibanje zdaj v njegovih možganih proizvedlo šibko afekcijo, je s tem dosegel, da si je zgolj domišljal to, kar bi sicer moral čutiti. Spomnimo se, kar zadeva dogajanje v možganih, je razlika med čutenjem in domišljanjem po Malebranchu zgolj razlika med močno in šibko možgansko sledjo.[67] Medtem ko torej Adam ni mogel čutiti tega, kar bi si moral samo domišljati, pa si je brez dvoma lahko samo domišljal to, kar bi sicer moral čutiti. Z drugimi besedami, medtem ko Adam fikcije ni mogel imeti za realnost, pa je prav gotovo lahko imel sámo realnost za fikcijo, če je le tako hotel.

66. Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC 2:143.
67. Glej op. 59 zgoraj.

Gregor Kroupa

NEKATERI ASPEKTI IDEJE BOGA IN NIČA, OBRAVNAVANI V KARTEZIJANSKEM DUHU

Od prve izdaje Descartesovih *Meditacij o prvi filozofiji* je minilo že več kot tristopetdeset let in zvest kartezijanec bi verjetno rekel, da že več kot tristopetdeset let bivanje Boga za človeštvo sploh ni nobeno vprašanje. Racionalizem je pač iskal vso resnico v matematični metodi, ki jo je skušal aplicirati v filozofiji ne le na metafiziko, temveč, kot npr. v Spinozovem primeru, tudi na etiko. Zato Descartes ni niti prvi, še zdaleč pa ne zadnji, ki skuša proglasiti filozofijo za znanost. Danes, nekaj stoletij kasneje, pa kajpada ne bomo razpravljali o tem, ali bomo dobesedno častili kartezijanstvo ali ne, lahko pa plodno uporabimo nek čisto fiktivni dialog s tem mislecem, če bomo le govorili v njegovem miselnem kontekstu in mu skušali ugovarjati znotraj njegovega lastnega sistema. Ne bomo torej argumentirali z novimi dosežki znanosti niti z novejšimi avtorji; če pa bomo kakega citirali, potem argument ne bo specifično novega kova. Problema se bomo lotili tako rekoč po kartezijansko.

Želim razpravljati o nekaj problemih, ki se mi v *Meditacijah* zdijo vredni obravnave, med drugim tudi o ideji *niča*. Descartes bi verjetno priznal, da se taka ideja (čeprav zelo zmedena) v njem nahaja, saj nekje v *Meditacijah* pravi, da »*kar se tiče idej, pravzaprav ne morejo biti lažne, če jih opazujem v njih samih in jih ne vežem na kaj drugega ..., zakaj če si lahko še tako želim kaj izprijenega ali celo kaj sploh neobstoječega, zato vendar še ni nič manj res, da si to želim.*«[1] Nesmiselno in protislovno je seveda sploh misliti nek nič, ki ga ni, zato pa še ni nič manj res, da vsaj skušam misliti nekaj, kar je nemogoče. Smisel tega pa ni v tem, da bi hotel Descartesu polagati na jezik neke misli, ki jih ni izrekel, skušal bom namreč pokazati, kako podobna in po svoje simetrična je ideja niča, če jo vpeljemo v sistem po njegovih pravilih, njegovi lastni ideji Boga.

1. R. Descartes, *Meditacije*, SM, Ljubljana 1988, str. 67-68.

Tako imenovani princip vzročne adekvatnosti Descartes vzpostavi s pomočjo čisto zdravorazumskega premisleka, da namreč *»mora biti v celotnem učinkujočem vzroku vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka«*.[2] Če naj torej vzrok podeli neko bivanje učinku, mora vsaj prav toliko bivanja imeti tudi sam. To je neko čisto splošno načelo, s katerim Descartes ne namerava reševati problemov fizike, ampak ga aplicira na svoje ideje. *»Toda poleg tega ne more biti v meni ideja toplote ali kamna, če je ni vame položil neki vzrok, ki je v njem vsaj toliko realnosti, kolikor si je zamišljam v toploti ali kamnu.«*[3] Kavzalni princip torej velja tudi pri idejah, le da te zrcalijo le objekt(iv)no realnost (možnost, bistvo v smislu bitnosti) svojih objektov, katerih realnost je formalna (obliko-dajna).[4] Z ozirom na stopnjo objektivne realnosti v posameznih idejah Descartes sestavi lestvico le-teh, v kateri je na najvišjem mestu (se pravi ima največ objektivne realnosti) prav ideja Boga (neskončne substance), sledijo ideje končnih substanc in pa modusov oz. lastnosti.

Preden bomo poskušali postaviti idejo Boga poleg ideje *niča*, se vprašajmo, ali je tako idejo sploh mogoče vpeljati v Descartesov sistem. Ta korak nam bo povzročil nekaj težav. T. Hribar v nekem članku o Descartesu navaja, da se *»nič in ideja izključujeta. Neposredno neobstaja niti ideja niča niti nič kot ideja, marveč obstajajo zgolj in samo ideje nečesa...«*.[5] Kaj pomeni ta *neposredno*? Zato, ker ima ideja vselej nek svoj objekt, ta objekt je pa vselej nekaj, objekt ne more biti prazen – ali bolje: ideja *niča* bi potemtakem sploh ne imela svojega objekta in v takem primeru sploh ne bila ideja. Intencionalnost nam pravi, da pri motrenju neke stvari naša zavest na določen način »ima« tisto stvar, ali še bolje – *na nek način* »duša *je* tista stvar«[6], kot nekje pravi Patočka. Pri prisotnosti ideje niča v zavesti (duši) bi potemtakem duša postala *nekako* nična! S tem se pa nikakor ne bomo sprijaznili. Zato lahko rečemo, da taka ideja obstaja zgolj *po-sredno*, se pravi, da namesto svojega objekta postavi le neko ikono, besedo, *nekaj praznega*, ki ga skuša misliti. Misliti nič posredno, tu stvari niso več tako jasne, tu moramo biti bolj natančni. Vsaka ideja ima tako rekoč posredniško vlogo. Je posrednik med mano (mojo zavestjo) in objektom ideje, le da ideja posreduje realnost objekta zgolj objektivno. A ideja

2. *Ibid.*, str. 71.
3. *Ibid.*
4. V prevajanju sholastične terminologije se opiram na članek T. Hribarja v: *Phainomena*, št. 17-18 V/96, str. 74-75.
5. T. Hribar v: *Phainomena*, št. 17-18 V/96, str. 81.
6. J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, ISE oikúmené, Praga 1993, str. 26.

ničа je le nek navidezen posrednik, saj ne posreduje med dvojim bivajočim. Njegova vloga tukaj je zgolj v besedi, kajti nesmiselno je reči, da ima ideja *»niča«* svoj objekt. *Nič* ne more biti predmet nečesa. Kakšna je torej naloga vsakega posrednika? Pač, da posreduje. In ideja niča ne predstavlja samega niča, ga zgolj posreduje; posreduje pa nekaj, česar ni mogoče niti misliti. Še jasneje: tisto, čemur pravimo ideja niča je torej posrednik med egom (torej bivajočim) in ničem (nebivajočim) in s tem smo mislili tisto, ko smo rekli, da je ta posrednik zgolj navidezen. Obe vrsti idej sta posredniški, le da je ideja niča le označevalec, katerega označenec je nerealen. *»Če namreč za primer postavimo, da je v ideji najti nekaj, česar ni bilo v njenem vzroku, tedaj ima to ideja iz niča. Kakor je že nepopoln ta način bivanja [stvari v ideji]..., vendar zagotovo ni nič in zato ne more izvirati iz niča«*[7], pravi Descartes in s tem izključi možnost, da bi ob motrenju te ideje postal sam ničen. Vidimo, da je Descartesova izhodiščna pozicija precej drugačna od Patočkove, ki se v izreku »duša je tista stvar« sklicuje na Aristotela. Ko Patočka z Aristotelom misli mizo, njegova zavest na nek način postane miza – ali bolje: njegova zavest se pri motrenju mize identificira s tem objektom, zato sklepamo, da Patočka idejam nikakor ne bi priznal posredniške vloge.

Predpostavimo, da imamo v sebi idejo *niča*; ta ideja sama pa je že nekaj, zato ne more na noben način ustrezati realnosti. Ali ima ideja *niča* sploh kakšno objektivno realnost? Nekaj je že mora imeti, saj bi drugače sploh ne bila ideja in rekli smo, da ta ideja ima nek svoj *prazen objekt*, ki mu določimo neko »vsebino« že s tem, da ga skušamo misliti. Če to drži, potem bi to idejo Descartes bržkone uvrstil na najnižjo stopničko na svoji lestvici. Ideji smo torej podelili nek ontološki status, uvrstili smo jo med ostale ideje. A tu se problemi šele začnejo, kajti zdi se, da ni nič težjega, kot pojasniti njen nastanek na osnovi principa vzročne adekvatnosti, apliciranega na ideje. Ideja *niča* ima namreč potemtakem mnogo več objektivne realnosti, kot njen objekt – še več: ona edina ima sploh neko realnost, ker dejanskega objekta kajpada ni. In če bi, paradoksno rečeno, *nič* obstajal, potem bi lahko Descartes ta problem rešil zelo elegantno, izrekel bi namreč neko protislovje (to bi bila tudi le majhna modifikacija pomena tega, kar Descartes na nekaj mestih v *Meditacijah* dejansko izreče)[8], ki pa ne bi bilo protislovje, če bi nič obstajal, namreč: »če

7. Descartes, *Meditacije*, str. 72.
8. *Ibid.*, str. 71, 72, 78..., opomba: na str. 78 Descartes ne govori o idejah, ki bi dobile svojo realnost iz niča, temveč o sebi – prim. »..., da je bilo meni,..., mnogo teže vznikniti iz niča...«

ima neka ideja več objektivne realnosti kot njen objekt formalne realnosti, potem ima ideja svojo realnost iz samega *niča*« in kavzalni princip bi ostal nedotaknjen. Dejstvo najbrž je, da bi Descartes nastanek te ideje pojasnil le z velikimi težavami ali pa bi mu preostala le še zadnja možnost, rekel bi, da mu je to idejo na čudežen način priskrbel sam Bog.

Oglejmo si zdaj nekoliko bliže idejo Boga v *Tretji meditaciji*. Ta ima seveda največ objektivne realnosti. Še več: Descartes spozna, da *»če je objektivna realnost katere izmed mojih idej tolikšna, da sem prepričan, da ta realnost ni v meni ne formalno ne eminentno in da zatorej jaz sam ne morem biti vzrok te ideje, iz tega nujno sledi, da na svetu nisem sam«*.[9] Na točki, kjer Descartes spozna, da ta ideja ni mogla priti od drugod kot od samega Boga, na tej točki se zruši solipsizem, v katerega ga je spravila *Prva meditacija*. Bog torej biva. Poglejmo še, kakšne atribute mu pripisuje Descartes: *»...pojmujem nekega najvišjega, večnega, neskončnega, vsevednega, vsemogočnega Boga, stvarnika vsega, kar biva razen njega,...«*[10] Descartes se tudi pravilno vpraša, ali morda le ni mogel sam proizvesti te ideje, saj se tudi sam izpopolnjuje in če ne bi bil smrten, bi bržkone tudi njegovo spoznanje (pa ne le spoznanje) naraščalo vse tja v neskončnost – kaj bi ga potemtakem sploh še ločevalo od samega Boga? Tu doda Bogu še neke za nas zelo pomembne atribute, kot bomo videli kasneje, da je namreč *»v bistvu neskončnega, da ga jaz, ki sem končen ne dojamem«*[11]. Pa čeprav more moje spoznanje rasti v neskončnost, nikoli ne bo moglo doseči stopnje, da ne bi hotelo biti še večje, Bog pa je *»tako neskončen, da njegovi popolnosti ni mogoče ničesar dodati«*.[12]

Tu spregovorimo nekaj besed o domnevni neskončnosti ideje Boga. Descartes pravi, kot sem že omenil, da je nemogoče, da bi si bil neskončnega Boga izmislil, kajti njegovi popolnosti ne morem ničesar dodati (ker je najbolj popoln) niti odvzeti (ker mora imeti vse popolnosti). V naslednjih vrsticah bom skušal dokazati, da je tudi po striktno kartezijanskih pravilih mogoče pokazati, da je lahko tudi ideja Boga plod mojih umskih sposobnosti, enako kot, na primer, krilati konj. Poskusimo vleči paralelo med idejo, ki je *»od mene narejena«*, se pravi idejo krilatega konja, ter idejo Boga.

Ideje, ki so plod mojih umskih sposobnosti zdržijo argument kavzalnega principa, čeprav nimajo v svetu svojih obliko-dajnih objektov. Krilati konj

9. *Ibid.*, str. 72-73.
10. *Ibid.*, str. 70-71.
11. *Ibid.*, str. 76.
12. *Ibid.*, str. 77.

lahko obstaja le v obliki ideje in to s pomočjo sestavljanja različnih idej ter modusov v eno samo umsko enoto. Glede kavzalnega principa je vse v najlepšem redu, kajti posamezne »sestavine« ideje so prišle v mojo zavest v skladu z vsemi pravili, namreč same te sestavine nimajo (kot npr. ideja konja ali krila) nič več objektivne realnosti, kot imata dejanski konj ter dejansko krilo formalne realnosti. Če se lotimo te formulacije po čisto matematičnem merilu, lahko rečemo naslednje: formalna realnost konja + formalna realnost kril sta vsaj tolikšni, kolikšna je objektivna realnost ideje krilatega konja. K temu lahko dodam še druge atribute, takšne, kakršna je pač moja predstava o krilatem konju. Tu postavimo vprašanje: ali znamo po enakem receptu sestaviti tudi idejo boga? Denimo, da njegovi popolnosti resnično ne moremo ničesar niti odvzeti niti dodati, kot to zahteva Descartes. Ta zahteva daje videz, kot da je dejansko nemogoče idejo boga sestaviti podobno kot krilatega konja iz konja in kril. Če bi bilo to mogoče, potem bi lahko bržkone ideji boga katerikoli modus odvzeli ali dodali, kar pa je v nasprotju z zgoraj omenjeno zahtevo. Zdi se torej, da je poleg vsebinske razlike idej krilatega konja in boga edina razlika ta, da je ena ideja deljiva in druga nedeljiva. A kaj je ta tako imenovana nedeljivost, ki daje tako specifičen ontološki status ideji boga? Mar ni tudi nedeljivost zgolj nek modus, atribut? Potemtakem pripišemo po isti metodi vsem božjim popolnostim še atribut nedeljivosti in ideja postane nedotakljiva. Paradoks te ideje potem postane to, da ji po tem, ko jo sestavimo vključno z nedeljivostjo, ne moremo več *»ničesar dodati niti odvzeti«*, skratka – idejo Boga je mogoče sestaviti le enkrat in za vselej, medtem ko poti nazaj ni.

Tu lahko začnemo vleči vzporednice in odkrivati neke vrste simetrijo med idejo Boga in *niča*, kot smo jo (čeprav malce nasilno) »zrinili« med Descartesove ideje. Poglejmo...

Prvič. Tako *nič* kot tudi neskončnost imata dva aspekta – kvantitativni in kvalitativni. Prvi človekovemu končnemu (a tudi ne ničnemu) umevanju ne predstavlja nikakršnega problema. V našem primeru nas pa veliko bolj zanima drugi, kvalitativni aspekt. Neskončnosti Boga ne moremo ničesar dodati niti odvzeti, njegova neskončnost je kvaliteta, saj je namreč *»enost, enostavnost ali neločljivost vsega, kar je v Bogu, ena izmed poglavitnih popolnosti, ki jih spoznavam v njem«*.[13] Tako tudi *nič* v dobesednem pomenu ne pomeni števila, ampak zgolj nek nič, ki ga ni, saj to ni le pomanjkanje, temveč odsotnost vsakršnega bivanja.

13. *Ibid.*, str. 80.

Drugič. Ideja Boga vselej zaobseže premalo. Boga se lahko vselej le »dotaknem z mislijo«, saj vem, da je neskončen in nadvse popoln, a vseh njegovih atributov ne znam našteti. Poznam torej le *dajstvo* in ne *kajstvo* njegove popolnosti. Pri ideji *niča* se godi ravno nasprotno, kajti ta ideja zaobseže vselej preveč in to samo s tem, da skuša misliti *nekaj*, kar je *nič*. Sama prisotnost ideje že priča o tem, da gre za neko vsebino, pa naj bo še tako prazna.

Tretjič. Oba sta nedoumljiva. Bog zato, ker *»ima vse tiste popolnosti, ki jih sicer ne morem zapopasti, se jih pa morem nekako dotakniti z mislijo«.*[14] In spet nasprotno: *nič* je tudi nedoumljiv, ker nima nobene popolnosti, še več, ker na njem ni kaj umevati.

Četrtič. Objektivna realnost ideje Boga je tako velika, da je ni mogel ustvariti nihče drug, nobena stvar nima v sebi toliko formalne realnosti kot sam Bog. In spet: nobena stvar nima manj objektivne realnosti kot sama ideja *niča*. A *nič* te ideje ni ustvaril, saj sam nima prav nobene realnosti. Še jasneje: Bog lahko ustvari idejo v človeku, ker je tak, kakršen je. *Nič* tega ne zmore, ker ga sploh ni.

Petič. Bog je najpopolnejša oblika bivanja, ker *»ima v sebi moč, da biva po sebi«.*[15] *Nič* ni najmanj popolna oblika, je celo čista odsotnost bivanja.

Po tem vidimo, da bi si bila pojma v Descartesovem sistemu dejansko kontrarna. Vsa kontrarnost pa je izpeljana samo iz narave, ki jo ideja ima oz. nima. V tem kontekstu pa želim opozoriti še na eno stvar. Vzemimo Descartesov ontološki dokaz za obstoj Boga v *Peti meditaciji*. Tu se loti dokazovanja obstoja Boga iz bistva samega Boga, se pravi brez kavzalnega principa, apriorno. Matematične resnice imajo svoje lastnosti, ki so neločljive od njih samih, tako je, na primer, bistvo nekega trikotnika ne le v tem, da ima tri kote, temveč si tudi ne znamo zamisliti trikotnika, katerega trije koti ne bi bili enaki dvema pravima.[16] Descartes rad navaja še en primer, da je nesmiselno *»misliti si goro, ki bi ji manjkala dolina«*[17]. S tem hoče pokazati, da ko si zamišljamo neko stvar, ne moremo te stvari ločiti od njenega bistva. A vse te stvari imajo v primerjavi z Bogom neko pomanjkljivost, pri njih lahko ločujem njihovo bistvo od njihovega bivanja, kajti *»zagotovo pa iz tega, da si mislim goro z dolino, ne sledi, da je na svetu kaka gora«.*[18] Descartes tu ugotovi, da je edinole Bog tisti,

14. *Ibid.*, str. 82.
15. *Ibid.*, str. 80.
16. *Ibid.*, str. 96.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*

pri katerem ne moremo ločevati bistvo od bivanja, bivanje je od njega neločljivo, prav tako, kakor je gora neločljiva od doline. »*Misliti Boga (...), ki bi mu manjkalo bivanje (se pravi, ki bi mu manjkala neka popolnost), je prav tako nesmiselno kakor misliti si goro, ki bi ji manjkala dolina.*«[19] Z drugimi besedami, ker hoče Descartes vleči vzporednico z matematičnimi resnicami, Bog brez bivanja je tak kot trikotnik, katerega trije koti niso enaki dvema pravima. Zato vidimo, da je narava trikotnika drugačna od narave Boga, kajti tu gre za samo bivanje, to pa od Boga ni ločljivo, medtem ko od trikotnika vsekakor je. To sicer še ne pomeni, da je primer trikotnika tu neustrezen, kajti sam spet ni ločljiv od svojega bistva, a bistvo trikotnika in Boga sta dve različni stvari. Zato poskusimo spet uporabiti naš *nič* in poglejmo, ali morda ne bi bil celo bolj ustrezal od trikotnika. Kaj smo namreč rekli, da je od Boga nemogoče ločiti? Pač bivanje, saj je to za Descartesa *najvišja popolnost*. A potemtakem od *niča* ne moremo ločiti prav nebivanja, saj si je nemogoče predstavljati *nič*, ki bi bival. Tu vidimo, da je tu spet na delu neka simetrija. Torej, ali se ne zdi zelo jasno in razločno, da če je Bog pač tak, da vselej biva, potem je (in tu ne moremo, da se ne bi izrazili malce paradoksno) bistvo *niča* prav v tem, da ne more bivati? Sicer pa moramo biti strpni do Descartesovega primera, kajti upoštevati moramo njegov namen, da namreč mora »*bivanje Boga zame imeti vsaj tako stopnjo gotovosti, kakršno so do zdaj imele matematične resnice*«.[20] Njegov namen je bil torej že od samega začetka primerjati gotovost bivanja Boga z gotovostjo matematičnih resnic, saj ne smemo pozabiti, da na ta njegov dokaz nestrpno čaka že vse od konca *Prve meditacije* nek krog bralcev, neki geometri – ateisti, ki jih morda dokaz v *Tretji meditaciji* ni prepričal. Moramo se tudi zavedati, da bi Descartesova uporaba tega primera spet terjala bralce – filozofe in zato morda niti v *Peti meditaciji* ne bi uspel prepričati geometrov – ateistov.

Rekli smo, da se Descartes v Meditacijah s to idejo ni ukvarjal in lahko samo ugibamo, kaj bi mu pomenila. Sam nekje v *Četrti meditaciji* pravi, ko se sprašuje zakaj se moti, »*da sem tako rekoč postavljen na sredo med Boga in nič ali med najvišje bitje in ne-bitje*«.[21] Vsekakor te ideje ni eksplicitno opredelil in iz nekega mesta, kjer pravi, »*...da je pred mano...neka negativna ideja niča ali tega, kar je na vso moč daleč od vsakršne popolnosti,...*«[22] lahko sklepamo, da bi bila ta ideja vsekakor zelo zmedena.

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, str. 95.
21. *Ibid.*, str. 84.
22. *Ibid.*

Matjaž Vesel

CORRELARIA PRAEAMBULARIA AD INFERENDUM UNUM INFINITUM UNIVERSUM: NIKOLAJ KUZANSKI IN NESKONČNOST UNIVERZUMA

I. Če je psihoanaliza »v svojem temelju nauk o neskončnem in kontingentnem univerzumu«,[1] in če si ni mogoče misliti, kot pravi Lacan, »da bi psihoanaliza kot praksa, da bi nezavedno, namreč Freudovo nezavedno, kot odkritje, dobila svoje mesto pred rojstvom znanosti v stoletju, ki so ga imenovali stoletje genija, tj. sedemnajsto stoletje, znanosti, ki jo je treba dojeti v absolutnem smislu [...] in ki seveda ne izbriše tega, kar se je prej pojavljalo pod istim imenom, ki pa ne išče tam svojih pralikov, pač pa prej potegne črto tako, da bolje pokaže svojo različnost od vsega drugega«[2], potem je psihoanalizo nemogoče razumeti, ne da bi razumeli tudi rez, ki ga do tradicionalnega antičnega oziroma srednjeveškega končnega kozmosa vzpostavi moderna znanost. Rečeno drugače, psihoanalize ne moremo razumeti, če ne razumemo nasprotja, ali bolje, medsebojnega izključevanja, ki vlada med psihoanalizo, ki je povezana z moderno znanostjo, in tradicionalno *episteme*. Psihoanaliza ima svoj pozitivni pogoj v navezavi na moderni univerzum, njen negativni pogoj pa je izginotje antične znanosti – »razumeti *episteme* pomeni torej tudi razumeti psihoanalizo. Ne zgolj preko nasprotja, temveč preko notranjega razmerja medsebojnega izključevanja.«[3]

Čeprav je rez med predmoderno znanostjo in univerzumom moderne znanosti, kot ga na podlagi Koyréja in Kojèva razvije Lacan, mogoče interpretirati kot nekronološko koncepcijo reza, ni kljub temu nič manj zanimivo analizirati

1. J.-C. Milner, »Lacan et la science moderne«, v: *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Pariz 1991, str. 343. Slov. prev. »Lacan in moderna znanost«, prev. P. Klepec, *Problemi-Eseji* 1-2 (1993), str. 125. Cf. tudi *L'Oevre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Pariz 1995, str. 67.
2. J. Lacan, *Spisi*, prev. T. Erzar *et al.*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 307.
3. J. C. Milner, *L'Oevre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Pariz 1995, str. 53.

ta rez v njegovi historični dimenziji – kot je to počel Koyré. V tej razdelavi kronološkega koncepta reza, koncepta, ki želi slediti neki realni epistemološki sledi, kar pomeni, da želi opazovati, kako se izoblikuje njena mreža in kako se ta razpleta v določeno število elementov v nekem določenem zgodovinskem momentu, izgubimo namreč izpred oči še najmanj tiste dimenzije pri konstituciji nekega univerzuma, za katero Milner trdi, da je temeljna za Lacanovo epistemologijo – to je kontingentnost. V tem prispevku nas bo torej zanimala vzpostavitev modernega univerzuma, natančneje konceptualizacija ene od lastnosti tega univerzuma, njegove neskončnosti, in to pri avtorju, ki mu »zelo pogosto pripisujejo zaslugo ali zločin, da je zagovarjal neskončnost univerzuma«[4] in njegovo »desubstancializacijo« oziroma radikalno »nedoločenost« – kar je presenetljivo podobno Milnerjevi zgoščeni kozmološki opredelitvi psihoanalize kot nauka o »neskončnem in kontingentnem Univerzumu«.

II. Nikolaj Kuzanski seveda ni znanstvenik. Ali rečeno bolje, ni predvsem znanstvenik in kolikor posega v polje, ki bi ga danes opredelili za znanost – znano je, da se je med drugim zanimal tudi za astronomijo in da si je kupil najsodobnejšo astronomsko napravo tistega časa torkvet,[5] –, so njegove intervencije zelo spekulativne narave. Njegov primarni teoretski interes je predvsem filozofski oziroma celo teološki – predvsem ga zaposluje problem, kako misliti razmerje med končnim in neskončnim ob upoštevanju tega, da *inter finitum et infinitum nulla est proportio* – tako, da so njegove kozmološke trditve v celoti posledica njegovih temeljnih filozofskih konceptov.[6] Njegov prispevek k znanosti kot znanosti, ravno tako kot tudi njegov vpliv na razvoj znanosti, je, kar zadeva »pozitivne znanstvene rezultate«, pravzaprav ničen. Toda to še ne pomeni, da so njegove »drzne filozofske zamisli« brez vrednosti

4. A. Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, ŠKUC/FF, Ljubljana 1988, str. 16.
5. Naprava, ki jo je kupil Kuzanski, je danes najstarejši ohranjeni evropski primerek. Cf. F. Hoyle, *Astronomija*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1971, str. 42-45. Poleg astronomije se je Kuzanski ukvarjal tudi z matematiko in napisal 12 matematičnih razprav, prijateljeval je z P. P. Toscanelijem, bil v stiku z Regimontanom in Peurbachom, napisal je delo *De staticis experimentis*, v katerem predlaga nekakšno eksperimentalno znanost, ki pa je v veliki meri še vedno omejeno na miselne eksperimente itd.
6. Perspektivo bi lahko tudi obrnili in rekli, da so njegovi temeljni filozofski koncepti, predvsem imamo v mislih »pravilo učene nevednosti«, *regula doctae ignoraniae*, nasledek nekaterih spoznanj, do katerih je prišel ob ukvarjanju z kozmološkimi problemi. Cf. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Fruezeit des Nikolaus (1430-1440)*, Aschendorff, Muenster 1971, str. 78-154.

za zgodovino znanosti. Pri razmerju znanosti in filozofije namreč ne gre samo za to, da sta znanstvena in filozofska misel »v tako tesnem vzajemnem odnosu in tako tesno povezani, da ločeni postaneta nerazumljivi«,[7] ampak je mogoče celo z gotovostjo reči, da so velike znanstvene revolucije vedno določene z motnjami v filozofskih koncepcijah in da se znanstvena misel, predvsem v polju fizike, ne odvija *in vaccuo*, temveč se vedno nahaja v nekem okviru idej, osnovnih načel, aksiomatskih očividnosti, o katerih se običajno meni, da v pravem pomenu besede spadajo v filozofijo.[8] Rojevanje moderne znanosti tako poleg transformacije filozofskega stališča oziroma preobrata v vednosti, ki jo pripisujejo intelektualnemu spoznanju v primerjavi z čutnim izkustvom, spremlja tudi odkritje pozitivnega značaja pojma neskončnega. V tej zgodbi »o uničenju Kozmosa in infinitizaciji univerzuma« pa je ravno Nikolaj Kuzanski tisti, ki je začel odvijati njeno nit: z njegovo trditvijo »o neskončnosti oziroma bolje rečeno o nedoločenosti univerzuma, se začenja proces mišljenja, ki bo pripeljal do nove ontologije, do geometrizacije prostora in izginjanja hierarhične sinteze.«[9] Ali je vloga, ki jo Koyré pripiše Kuzanskemu utemeljena? Ali je bil Kuzanski dejansko tisti, ki je začel z »infinitizacijo univerzuma«? Ali, če vprašanje postavimo nekoliko drugače, kaj glede neskončnosti univerzuma dejansko pravi Kuzanski? Kakšna je njegova teorija neskončnosti? Ali se njegovi odgovori na vprašanja, ki jih zastavlja problematika neskončnega, dejansko tako radikalno razlikujejo od tradicionalnih, kot se zdi na prvi pogled?

Upoštevajoč drugo knjigo *Učene nevednosti*, knjigo, v kateri Kuzanski obravnava univerzum – »univerzalno enost biti«, ki je izpeljana iz absolutnega Maksimuma, in eksistira iz tega kontraktirano in kot univerzum[10] – in v kateri »razvije ... nekaj misli o univerzumu, ki presegajo običajno pot filozofov in bodo za mnoge nenavadne«,[11] ki jo začne s poglavjem, katerega naslov *Correlaria praeambularia ad inferendum unum infinitum universum*, kar bi lahko prevedli kot *Opombe, ki predhodijo dokazu enega neskončnega univerzuma* in

7. A. Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, ŠKUC/FF, Ljubljana 1988, str. 7.
8. Cf. npr. A. Koyré, »De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifique«, v: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Pariz 1973, str. 253-270.
9. A. Koyré, »L'apport scientifique de la renaissance«, v: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Pariz 1973, str. 54.
10. Cf. *De doct. ign.* I, 2.
11. *De doct. ign.* III, *Epistola auctoris*: »Secundus ex illo pauca de universo supra philosophorum communem viam elicit rara multis.«

ki dejansko obeta za tedanji čas »nenavadne misli«, je tako razumel »božanskega Kuzanskega« (*divinus mihi Cusanus*) Giordano Bruno, za katerega je znano, da je bil v veliki meri odvisen ravno od Kuzanskega, tako pa ga razumeta tudi Kepler in Descartes. Kepler se, govoreč o Galilejevem delu *Sidereus nuncius*, sprašuje, zakaj Galileo Galilei, če je želel lagati o novih planetih, ni izumil neskončnih planetov, ki se vrtijo okoli neskončnih zvezd stalnic, da bi se tako ujemal s kardinalom iz Kuze,[12] Decartes pa v »znanem pismu svojemu prijatelju Chanutu (Chanut poroča o nekaterih razmišljanjih Kristine Švedske, ki je dvomila, da bi lahko človek v neskončno razširjenem Descartesovem univerzumu še vedno zavzemal središčni položaj, ki mu ga je v skladu z naukom religije dal Bog pri stvarjenju sveta) pravi, da so naposled 'kardinal iz Kuze in mnogi drugi doktorji predpostavili, da je svet neskončen, ne da bi jih Cerkev zaradi te teme kdajkoli grajala; nasprotno, verujejo, da je to njegova dela veljajo za zelo velika, čaščenja Boga'«.[13] Kuzanski naj bi tako, s tem, da je infinitiziral univerzum, začel rušiti stavbo srednjeveškega omejenega in končnega kozmosa, ki ga omejuje sfera zvezd stalnic, onkraj katere ni nobenega prostora in nobenega bivanja in niti možnosti bivanja,[14] spodbil naj bi koncepcijo, ki jo je srednji

12. Cf. T. Lai, »Nicholas of Cusa and the Finite Universe,« *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), str. 161.

13. A. Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, spremna beseda M. Božovič, ŠKUC/FF, Ljubljana 1988, str. 16. Cf. René Descartes, »Lettre à Chanut«, 6. junij 1647, *Ouvres de Descartes* V, ur. Adam Tannery, Vrin, Pariz 1991, str. 55 in dalje.

14 Končnost univerzuma, njegova sklenjenost, je v tej srednjeveški aristotelsko-ptolomejski podobi sveta, seveda samo eden od elementov zelo konsistentne teorije. Vesolje, kot ga razumejo srednjeveški filozofi narave, je ogromna, enkratna, končna, materialna sfera, ki je vsepovsod napolnjena z materijo. Ta sfera je razdeljena v številne podsfere oziroma orbite, ki so posajene druga v drugo. Ta ogromna sfera je razdeljena na dva dela: nebesni in zemeljski oziroma supralunarni in sublunarni. Prvi del se začne s konkavnim površjem lunarne sfere in se dviga vse do sfere zvezd stalnic in celo onstran empirijskih nebes, najbolj zunanje sfere sveta, kjer naj bi živeli blaženi. Nebesna regija je napolnjena s popolno, neminljivo substanco, petim bistvom, etrom, katerega osnovna lastnost je med drugimi tudi zmožnost gibanja z enakomernim krožnim gibanjem, ali pa zmožnost biti giban od česa drugega, na primer angela oziroma inteligence. Ker so koncentrično urejene nebesne orbite, katerih število variira od osem do enajst, sestavljene iz etra, se gibljejo okoli središča našega sferičnega vesolja z enakomernim krožnim gibanjem in nosijo zvezde stalnice in sedem planetov. Osem sfer nosi nebesna telesa: osma sfera nosi sfero zvezd stalnic, sedem nižjih sfer pa sedem planetov. Zemeljska regija, ki se začne pod konkavnim obličjem lunarne sfere, se spušča do geometričnega središča vesolja. V nasprotju z nebesno regijo, je sublunarni svet zaznamovan z nenehnim spreminjanjem, v njej nepopolna telesa nenehno nastajajo in preminevajo. Ta zemeljska telesa so sestavljena iz štirih elementov, ki so urejeni v nizu štirih koncentričnih

vek podedoval od antične kozmologije (pravzaprav od Aristotela), in ki ostaja »ujeta v neko podobo sveta, ki ni nikoli dovolila niti samemu Aristotelu – četudi bi si težko v vsej zgodovini človeške misli zamislili duha takšne mogočnosti – da bi se izvlekel iz zapore, ki jo je njegovim očem nudil nebesni svod, in da ne bi opazoval sveta medčloveških odnosov, sveta govorice, kot vključene v večno naravo, ki je v osnovi omejena«.[15]

III. Toda tak vesoljni ustroj, ki je z moderne perspektive neutemeljen, je popolnoma plavzibilen nasledek nekaterih temeljnih načel Aristotelove fizike, o čemer se mogoče lahko še najbolje poučimo iz njegove razprave o neskončnosti, v okviru katere daje glavni poudarek ravno na neskončnosti telesa iz *Fizike* III, 4-8. Kako Aristotel utemeljuje sklep, da kozmos ne more biti neskončen?[16]

Aristotel se vprašanja neskončnosti, *apeiron*, oziroma brezmejnosti ali neomejenosti, loti na podlagi predhodnih filozofemov, ki so se na tak ali drugačen način dotikali problematike neskončnega.[17] S svojimi predhodniki se strinja, da je *apeiron* počelo oziroma princip, ki je nenastal in neminljiv, katerega konceptualizacija pa je težavna, saj tako v primeru, da trdimo, da neskončno obstaja, kot v primeru, da obstoj neskončega zanikamo, nastopijo absurdne posledice. Predvsem pa Aristotela vprašanje neskončnosti zanima z empiricističnega vidika, se pravi, ali je karkoli lahko neskončno v naravi (karkoli v časovnem in prostorskem svetu), predvsem ali obstaja neskončna čutno zaznavna velikost oziroma telo. V tem kontekstu definira *apeiron* kot tisto, česar

orbit, vsaka od teh služil kot naravno mesto enega elementa. V sestopajočem redu od konkavne lunarne sfere navzdol, je prva orbita naravno mesto ognja, druga zraka, tretja vode in četrta zemlje, ki predstavlja naravno in negibno središče univerzuma. Vsak element ima prirojeno zmožnost za naravno gibanje k svojemu naravnemu mestu. Prevladujoči element v vsakem telesu določa smer naravnega gibanja telesa, ki je vedno v smeri naravnega mesta prevladujočega elementa. Kadar zemeljska telesa niso ovirana, so tista, ki so težka po naravi vedno padla proti središču vesolja, medtem ko se ognjena telesa, ki so absolutno lahka, dvigujejo proti lunarni konkavnosti. Ker je nebesna regija neminljiva in nepropadljiva, je tudi bolj popolna in zato bolj odlična od zemeljske regije, v kateri negibna zemlja skupaj s svojim središčnim položajem zamvzema tudi najnepopolnejše in s tem najnižje mesto. To je seveda »tipična« podoba srednjeveškega univerzuma. Cf. npr. E. Grant, *The Foundations of Modern Science in The Middle Ages. Their Religous, Institutional and Intellectual Context*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1996, str. 133-135.

15. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, prev. E. D. Bahovec *et al.*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 123.
16. Pri analizi Aristotelovih argumentov smo upoštevali interpretacijo E. Husseya, v *Physics. Books III and IV*, prev. in napisal uvod in opombe E. Hussey, Clarendon Press, Oxford 1993.
17. Za zgoščen pregled predaristotelskih nazorov o *apeironu* cf. npr. A. W. Moore, *The Infinite*, Routledge, London/New York 1991, str. 17-33.

ni mogoče »preiti« (*dielthein*), kar je »neprehodno«, in ga razdeli na neskončno z dodajanjem (neskončno veliko) in neskončno z delitvijo (neskončno majhno). Zavrača tako Anaksimandrovo stališče, da je neskončno neka substanca sama po sebi, in tudi atomistično stališče, da je neskončnost lastnost množtva, saj ne verjame v idejo neskončnega števila: število je zanj namreč nekaj, do česar pridemo s štetjem, štetje v neskončnost pa bi pomenilo prehod skozi neskončen niz števil. Aristotela torej ne zanima, ali obstaja neskončno množtvo posameznih stvari, edino vprašanje, ki ga v zvezi z neskončnostjo resnično zanima, je, ali je kakšna posamezna stvar, npr. voda, ali zrak itd., neskončna? To pa je vprašanje o možnosti obstoja neskončnega telesa.

Čeprav je telo že *per definitionem* nekaj končnega, saj je definicija telesa, da je omejeno z površino, pa razvije Aristotel celo serijo dokazov za nemožnost nekončnega telesa, ki temeljijo na njegovi fiziki, natančneje na njegovem konceptu narave in naravnega gibanja. Zakaj torej nobeno telo (to pomeni kozmos) po Aristotelu ne more biti neskončno veliko?

Prvi fizikalni argument pravi, da neskončno telo ne more biti niti sestavljeno niti enostavno. V primeru (iz več teles) sestavljenega neskončnega materialnega telesa, ob predpostavki, da je teles končno mnogo (toda več kot eno), (i) ni mogoče, da bi bilo samo eno od osnovnih teles (ogenj, zrak, voda, zemlja) neskončno, kajti neskončno telo bi v tem primeru uničilo končno telo, (ii) niti ne morejo biti neskončna vsa telesa hkrati, ker bi se tako vsako raztezalo v neskončnost v vseh smereh, tako pa bi vsako posamezno neskončno telo dopuščalo samo končen prostor za ostale elemente. Ravno tako pa ne more obstajati eno enostavno neskončno telo, (i) kajti takega enostavno ni v tvarnem svetu, (ii) pa tudi če bi predpostavili, da je kakšno, bi to izničilo ostale, tako kot voda izniči ogenj.

Naslednji argument izhaja iz Aristotelovega načela, da ima vsako fizično telo svoje naravno mesto, v smeri katerega se po svoji naravi giblje in v katerem je po svoji naravi na miru. In še več, vsak del celotnega telesa mora po naravi mirovati kjerkoli znotraj naravnega mesta celote, naravno mesto celote pa mora biti dovolj veliko, da sprejme celotno telo. Če bi obstajalo neskončno homogeno telo, bi bilo njegovo naravno mesto neskončno razsežno. Poglejmo katerikoli del tega telesa. Ta mora ali naravno vsepovsod mirovati, v tem primeru ne bo naravnega gibanja (in tudi ne nenaravnega, prisiljenega gibanja, ki je odvisno od naravnega gibanja), ali pa naravno ne bo nikjer v stanju mirovanja, v tem primeru pa naravno gibanje ne bo imelo konca. Toda tudi to je nemogoče, kajti v neskončni razsežnosti ne more biti privilegiranih mest oziroma smeri, ki bi določale gibanje.

Če pa neskončno telo ne bi bilo homogeno, bi imel vsak del svoje naravno mesto, telo pa bi bilo poenoteno »z stikom«. Kakorkoli, da končno število delov neskončnega telesa ne more obstajati, je Aristotel že pokazal, ne more pa obstajati niti neskončno mnogo različnih, kot je pokazal v *De caelo* III, 4.[18]

Nadaljnji argumenti proti obstoju neskončnega telesa so še naslednji: (1) Predpostavka neskončnega čutno-zaznavnega telesa je v nasprotju z Aristotelovo tezo, da se vsako tako telo giblje po svoji naravi ali »gor«, stran od središča, ali »dol«, proti središču.[19] (2) V neskončni razsežnosti ni nobenega temelja, na podlagi katerega bi lahko napravili absolutno distinkcijo med »zgoraj« in »spodaj«, med »levo« in »desno« in med »naprej« in »nazaj«, kar so distinkcije, ki so po Aristotelu nujne za gibanje. (3) Vsako telo je v mestu, toda neskončno telo bi moralo biti v neskončnem mestu, ki pa ne more obstajati, torej ne more obstajati tudi neskončno telo.

Na podlagi tega bi lahko sklepali, da neskončno ne more obstajati. Toda na drugi strani obstaja cel niz razlogov, ki govorijo v prid obstoja neskončnosti, ki pa je drugačne vrste od neskončnosti telesa. Prvi razlog, ki govori za obstoj neskončnega, zadeva čas, saj se zdi, da je čas neskončen. Aristotel[20] zanika, da bi čas imel začetek in konec. Drugi zadeva delitev velikosti, saj matematiki uporabljajo neskončno delitev. V evklidski geometriji je vsaka črta deljiva *ad infinitum*, na podlagi tega pa je mogoče sklepati, da to v načelu velja tudi za fizični svet. Sklepati je mogoče, da vsaka črta (ali pa tudi čvrsto telo), tako abstraktno kot konkretno, vsebuje neskončno število delov. Aristotel zavrača tudi nedeljive velikosti. Tretji razlog, ki podpira tezo o obstoju neskončnega, se nanaša na kontinuirano porajanje in minevanje novih stvari, ki je integralni del naravnega dogajanja in ne bi bilo mogoče brez neskončega dotoka materije. Četrtič, zdi se, da je vse, kar je omejeno ali končno, omejeno z nečim, kar je izven tega, tako da ne more obstajati zadnja meja ničesar. In nazadnje in najpomembnejše: zdi se, da je apriorna resnica matematike, ne samo, da je niz

18. Številne argumente, ki jih navede proti obstoju neskončnega telesa v *De caelo* I, 5-7, bi lahko zgoščeno povzeli v naslednjo shemo. Izhodišče argumentacije je ugotovitev, da zaradi tega, ker je sleherno telo ali enostavno ali sestavljeno, in ker sestavljeno telo ne more biti večje od vsote sestavnih delov, za plavzibilen sklep o nemožnosti obstoja neskončnega telesa zadošča pokazati, da ne more biti nobeno od enostavnih teles (eter, zemlja, zrak, ogenj, voda) neskončno. Poleg dokazov, ki izhajajo iz pretresa teh petih enostavnih teles, doda Aristotel še splošne dokaze proti obstoju neskončnega telesa.

19. Cf. *De caelo* III, 2.

20. Cf. *Fizika* VIII, 1 251a8-252a5.

naravnih števil neskončen, temveč tudi, da so neskončne matematične velikosti in da je neskončno tisto, kar je izza nebes. Za vsakim številom si lahko predstavljamo še večje število, za vsako geometrično figuro isto, za vsako dano končno velikostjo še večjo »onstran« te.

V primeru, da neskončnost ne obstaja, kar bi lahko bila implikacija nemožnosti obstoja neskončnega telesa, potem bo imel čas začetek in konec, deljive velikosti ne bodo obstajale, ne bo pa tudi neskončnosti pri številih. Aristotel torej tretjega in četrtega razloga, ki ju je navedel v podporo tezi o obstoju neskončnosti, nima za relevantna, za ostale tri pa ponudi rešitev, in sicer tako, da loči dva pomena neskončnosti: neskončno na neki način »je«, na neki način pa »ni«. »Biti« oziroma »je« lahko pomeni »biti potencialno«, »biti v možnosti« ali pa »biti dejansko«. Neskončno ne more »biti« aktualno, dejansko, lahko pa »je« potencialno. Kaj to natančno pomeni? Kako je nekaj potencialno neskončno, razloži Aristotel s primerom potencialne neskončne deljivosti črte, pri čemer opozarja, da je treba potencialnost tu razumeti drugače kot v primeru potencialnosti nekega kipa v bronu, kjer bo potencialnost brona dejansko postala aktualnost kipa. Neskončnost »je potencialna« v pomenu, da se ne more realizirati v celoti, vsa naenkrat, v nekem določenem času, kot je to mogoče pri potencialnosti brona. »Biti« ima mnogo pomenov, od katerih je eden tudi ta, da nekatere stvari »so« (dejansko), četudi vsi njihovi deli še niso aktualizirani: na ta način »je« dan, ali pa »so« olimpijske igre. Ta pomen »biti« dopušča distinkcijo med »aktualno« in »potencialno«: čeprav ni nujno, da bodo naslednje olimpijske igre prirejene, je še vedno pravilno reči, da olimpijske igre so, če to razumemo kot potencialno eksistenco olimpijskih iger.

Na splošno, pravi Aristotel, je neskončno na način, da se ena stvar nenehoma jemlje za drugo – vsaka vzeta stvar je končna, toda tej vedno sledi druga. Tako je neskončen čas, človeška vrsta in niz števil, in tako je deljiva črta. Neskončnost je za Aristotela torej popolnoma sprejemljiva, pod pogojem, da ne obstaja »vsa naenkrat«, aktualno, torej dejansko, ampak kot možnost, da obstaja potencialno. Ali rečeno nekoliko drugače: nekaj je lahko potencialno neskončno, ne more pa biti dejansko neskončno. S tako rešitvijo Aristotel lahko zavrne neskončnost, kar pomeni, da zavrača aktualno, dejansko neskončnost, in obenem sprejme neskončnost, ampak samo kot potencialno neskončnost. Neskončno torej ni tisto, kar imajo običajno za neskončno: »neskončno ni to, zunaj česar ni ničesar, marveč to, zunaj česar je vselej nekaj«.[21] Aristotel torej eksplicitno poudarja, da je

21 *Fizika* III, 6 207a 1-2.

neskončno nekaj, kar je necelo, kar ima vedno nek del zunaj sebe, kar je v očitnem nasprotju z tradicionalnim razumevanjem neskončnega kot celega in dovršenega. »Neskončno je torej tisto, čemur je mogoče, ko se mu z ozirom na kvantiteto karkoli vzame, vzeti še kaj, kar je zunaj.«[22] To pa je ravno nasprotno od definicije celega in dovršenega. Neskončno ni tisto, kar nima ničesar zunaj sebe, (nič ni dejansko neskončno), temveč je neskončno tisto, kar ima vedno nekaj izven (to je denimo potencialna neskončnost števil). S tem pa Aristotel vzpostavi neko distinkcijo med dvema razumevanjema neskončnosti, ki bi jo lahko imenovali razlika med »matematičnim« neskončnim in »metafizičnim« neskončnim (celo, dovršeno, enotno) – distinkcijo, ki bo odigrala odločilno vlogo tudi v krščanstvu.

Na podlagi svoje rešitve lahko Aristotel sprejme neskončnost »z dodajanjem« naravnih števil, ki so zanj abstrakcije stvari in procesov naravnega sveta, kar ne pomeni, da obstaja neskončno mnogo števil, niti ne, da je kako posamezno število neskončno, temveč, da ni konca v procesu štetja. Neskončna kvantiteta je za Aristotela, kot smo videli, taka kvantiteta, da lahko vedno vzamemo še nek del, ki je izza oziroma preko tistega, kar je bilo že vzeto. Pri številih pa ne obstaja neskončnost »z delitvijo«, kajti enica je prvo nedeljivo počelo števil. Ravno tako je lahko sprejel neskončnost časa, ki je neskonče tako »z delitvijo« kot tudi »z dodajanjem«. Toda, kar zadeva neskončnost z dodajanjem v primeru določene kvantitete (oziroma kozmosa) Aristotel – na podlagi napačnega sklepanja – zatrdi, da ne more obstajati ne samo dejansko neskončen univerzum, ampak tudi ne potencialno neskončen, kar je seveda v protislovju s tem, kar je zatrdil glede potencialne neskončnosti časa ali človeške vrste. Če drži, da ne more obstajati dejansko neskončno razsežno telo, kot naj bi dokazal, to še ne pomeni, da ne more obstajati potencialno neskončno telo, ki bi vključevalo kontinuirano, neomejeno širitev nekega vedno končnega univerzuma. Aristotel tu uporabi dodatno premiso, da velikost univerzuma ni samo končna, temveč tudi določena, nekaj, kar verjetno jemlje kot samo po sebi umevno, saj pravi, da zato, ker ne obstaja neskončna čutno zaznavna velikost, tudi ne more biti preseganja vsake določene velikosti, kajti v tem primeru bi obstajalo nekaj, kar je večje kot svet. Da kozmos ne more biti niti potencialno neskončen, je konec koncev posledica Aristotelovega prepričanja, da je »materija [kozmosa] večna in da ni nič narejenega iz nič«,[23] prepričanja, da svet vsebuje vso obstoječo materijo, vso materijo, ki lahko obstaja in da ta materija obstaja v omejeni količini. Rečeno drugače,

22. *Fizika* III, 6 207a 7-9.
23. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, prev E. D. Bahovec *et al.*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 123.

Aristotel ni nikoli pozabil, da nič ne nastane iz nič, ali še drugače, Aristotel ni dopuščal možnosti, da bi lahko neka moč kaj ustvarila iz nič.

IV. S krščanstvom nastopijo za Aristotelov finitizem težave. Potem ko sredi trinajstega stoletja krščanska teologija Bogu dokončno pripiše tudi atribut neskončnosti,[24] se zastavi vprašanje, kako uskladiti Aristotelovo teorijo, po kateri je svet končen, z božjo neskončno močjo. Natančneje, postavi se vprašanje, ali Aristotelov končni in omejeni svet implicitno ne omejuje božje neskončne moči. Zdi se, da je bila interpretacija, ki je v Aristotelovi filozofiji narave, predvsem v njenem finitizmu in determinizmu fizikalnih operacij sveta, videla resno omejevanje Božje moči, eden temeljnih razlogov za znamenito obsodbo 219 tez iz leta 1277. Če lahko verjamemo obsodbi, so nekateri srednjeveški filozofi narave, opirajoč se na Aristotela, zanikali božje stvarjenje sveta, to, da bi Bog lahko ustvaril več svetov, da Bog ne more gibati sveta v ravni črti, četudi bi za njim ostal vakuum itd. Te in podobne operacije so bile za Aristotela in njegove zagovornike v okviru naravnega sveta nemogoče, toda teologi, ki so zahtevali obsodbo, so poudarjali božjo absolutno oziroma neskončno moč, ki lahko stori vse, razen tistega, kar je logično protislovno. Aristotel je bil tako obsojen, da omejuje božjo moč, toda vse to se ni zgodilo s sklicevanjem na fiziko, ampak na dogmo o *potentia dei absoluta*.[25] Glavna konsekvenca obsodbe iz leta 1277 je bila torej »manifestirati in poudariti absolutno božjo moč.« Če pustimo ob strani vprašanje, ali je ta obsodba dejansko prispevala k nastanku sodobne znanosti, in če je, v čem in v kolikšni meri,[26] lahko, kar

24. Za to, da je bila kot plavzibilna opcija sprejeta neskončnost božjega bistva, je bila potrebna cela konceptualna revolucija, v katero v nasprotju od Tomaža Akvinskega, ne sodita niti Avguštin niti Peter Lombardski. Božja neskončnost namreč ni bila vedno deležna velike pozornosti, še posebej ne v 12. stol., na drugi strani pa so v 13. stol. obstajali avtorji, ki so zanikali, da je mogoče božjemu bistvu pripisati oznako neskončno. Akvinčevi afirmaciji božje neskončnosti je sledilo obdobje oklevanja. Cf. A. Coté, »L'infinité divine dans l'Antiquité et au Moyen Age«, *Dialogue* 34 (1995), str. 119-137.

25. Tezo, da božja absolutna moč lahko stori, karkoli želi, je že v enajstem stoletju zagovarjal Peter Damian, jo v dvanajstem stoletju ponovil Peter Lombardski in v trinajstem popolnoma enoznačno zagovarjal Tomaž Akvinski.

26. Glede pomena, ki naj bi jo ta obsodba imela na nastanek moderne znanosti, so mnenja precej deljena. Cf. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, A. Hermann, Pariz 1913-59; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, London 1955; A. Koyré, »Le vide et l'espace infini au XIVe siècle«, v: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Pariz 1973, str. 37-92; E. Grant, »The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages«, *Viator* 10 (1979), str. 211-244.

zadeva vprašanje neskončnosti univerzuma, ugotovimo vsaj to, da je na podlagi tega poudarjanja božje vsemogočnosti, nastala živahna razprava o tem, kaj bi Bog lahko storil, in v tem okviru tudi o vprašanju, ali bi Bog lahko ustvaril aktualno neskončnost, in tudi ali bi Bog lahko ustvaril aktualno neskončno velik svet. Vprašanje možnosti obstoja dejanske, aktualne neskončnosti, kolikor ta zadeva končnost sveta, postane s tem tudi teološko vprašanje, ki zadeva božjo zmožnost ustvariti dejansko neskončno telo ali velikost in ki se vpisuje v širše vprašanje božje absolutne moči.[27]

V. Prav moment moment božje neskončne moči pa je tudi eden izmed vidikov, pod katerim obravnava vprašanje končnosti ali neskončnosti vesolja Nikolaj Kuzanski. Pri Kuzanskem najdemo trditve, na podlagi katerih bi lahko sklepali, da je infinitist, da zagovarja neskončnost vesolja – zdi se, da tako stališče implicira naslov prvega poglavje druge knjige *O učeni nevednosti* –, toda v isti knjigi najdemo tudi trditve, ki temu nasprotujejo – v osmem poglavju Kuzanski eksplicitno trdi, da je svet oziroma univerzum končen.[28] In še več, četudi bi Bog, ker je neskončen, lahko ustvaril neskončen svet, tega ni mogel storiti, ker je svet nujno kontraktiran in kot tak »ni mogel biti dejansko neskončen.« Tako najdemo pri Kuzanskem dve, oziroma celo tri, vsaj na videz protislovni trditvi: enkrat je za Kuzanskega svet oziroma univerzum neskončen, drugič zopet pravi, da je univerzum nujno končen, tretjič pa trdi, da univerzum ni »niti končen niti neskončen«.[29]

Kako naj torej razumemo te različne trditve? Kuzanski, popolnoma v skladu s tradicijo, neskončnost obravnava na dva načina. Prvo, kar priznava oziroma

27. V grobem se glede vprašanja obstoja aktualne neskončnosti v srednjem veku razvijeta dve stališči, staliče finitistov, ki zagovarjajo samo potencialno oziroma sinkategorematično neskončnost in infinitistov, ki verjamejo v obstoj možnosti aktualno neskončne velikosti ali kvantitete (kategorematična neskončnost), ki pa ne trdijo, da obstaja dejansko neskončna velikost oziroma telo, ki sta neodvisna od Boga ali ustvarjena od Boga, temveč želijo zgolj pokazati, da bi Bog, če bi tako hotel, lahko ustvaril take neskončnosti. Njihov cilj je bilo dokazati, da obstoj neskončne velikosti ali neskončnega telesa ni sam po sebi protisloven koncept, temveč popolnoma plavzibilna možnost. Kljub velikemu zanimanju za možnost dejanske neskončnosti, pa ni nihče dokazoval obstoja dejanske neskončnosti telesa. Če bi to storili, bi to pomenilo zavračanje Aristotelove fizike in kozmologije, kar pa je bilo seveda ob umanjkanju kakršnekoli plavzibilne alternativne fizike absurdno. Cf. P. Duhem, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, uredil in prevedel R. Ariew, University of Chicago Press, Chicago/London 1985, str. 73-132; E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1996, str. 106-112.

28. Cf. *De docta ign.* II, 8.

29. *De doct. ign.* II, 1: »Et hac consideratione nec finitum nec infinitum est.«

trdi, je, da je neskončen Bog, in sicer trdi, da je Bog neskončen negativno. Kaj pomeni, da je Bog neskončen negativno? V petem poglavju prve knjige *De docta ignorantia* govori Kuzanski o Bogu kot neskončni enosti, ki izključuje stopnje »več ali manj«, enosti, ki je izvzeta iz sveta, katerega značilnost je, da je lahko tudi drugače, kot je:

> »Kot vidiš, nas je število privedlo do tega, da dojemamo, da neimenljivemu Bogu primerno ustreza absolutna enost, tako da je Bog en na tak način, da je dejansko vse tisto, kar more biti. Zato ta enost ne sprejema več ali manj, niti ni množljiva. Božanskost je tako neskončna enost.«[30]

Če neskončno enost, ki jo Kuzanski pripiše Bogu, ocenjujemo na podlagi distinkcije, ki jo je Aristotel napravil med »matematično« neskončnostjo in »metafizično« neskončnostjo – »neskončno ni to, zunaj česar ni ničesar, marveč to, zunaj česar je vselej nekaj« –, potem je očitno, da gre Kuzanskemu v primeru neskončne enosti Boga ravno za tisto neskončnost, ki se naslanja na pojme celega, dovršenega, enotnega, absolutnega, popolnega, samozadostnostnega itd., za neskončnost, ki nima zunaj sebe ničesar, ampak je »vse, kar more biti«. Pri tem Kuzanski sledi neoplatonistični tradiciji, natančneje Plotinu, ki je bil eden prvih, če ne kar prvi, ki je eksplicitno identificiral neskončnost oziroma neomejenost z Bogom in to neskončnost definiral kot nasprotje kvantitativne neskončnosti. Bog je brezmejen zaradi svoje moči, ker ni več kot eno, ker ni ničesar, kar bi ga omejevalo izven njega niti v njem samem. Kot Enost je Bog izvzet številu in s tem tudi kvantifikaciji.[31] Bog torej ni brezmejen, na način kot je brezmejna oziroma neskončna velikost, ki je neskončna tako, da ji vedno lahko dodamo še eno enoto, temveč je brezmejen negativno, zato, ker nima mej, ker ga ni mogoče omejiti niti navzven niti v razmerju do samega sebe. Razlika med tako razumljeno neskončnostjo, ki jo imenujemo negativna neskončnost, in potencialno oziroma privativno neskončnostjo, neskončnostjo, ki »ima vedno nekaj zunaj sebe«, je v tem, da se druga nanaša na kvantiteto (velikost), medtem ko se prva ne. Bog je neskončen negativno, kot tisto, kar nima meje, kot tisto, kar je določeno kvalitativno, in ne privativno, kot tisto, kar

30. *De docta ign.* I, 5: »Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili deo unitatem absolutam proprius convenire quodque deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita.«

31. Cf. Plotin, *Eneade* V, 5 (10/11).

ima »vedno nekaj izven sebe«, to je kvantitativno. Isto distinkcijo med privativno in negativno neskončnostjo najdemo tudi pri Tomažu Akvinskem. Medtem ko Akvinski verjame, da je Bog »metafizično« neskončen, da je samozadosten in popoln, ne more sprejeti, da Bogu lahko pripišemo tudi »matematično«, privativno neskončnost, ker bi to pomenilo, da ima Bog dele in je tako nepopoln:

> »Odgovarjam, da je treba reči, da se neskončno izreka na dva načina. Na en način privativno: in tako se imenuje neskončno [tisto], kar bi po naravi moralo imeti konec/mejo, pa je nima. Takšno neskončno obstaja samo pri kvantitetah. Na drug način se imenuje neskončno negativno, se pravi, kar nima konca/meje. Razumljeno na prvi način, neskončno ne more ustrezati Bogu, tako zato, ker je Bog brez sleherne kvantitete, kot tudi zato, ker vsako umankanje (*privatio*) označuje nepopolnost, kar je zelo daleč od Boga. Negativno neskončno pa ustreza Bogu, kolikor zadeva vse [stvari], ki so v njem. Kajti ta sam ni z nečim omejen niti ni [omejeno] njegovo bistvo niti moč niti dobrota. Zato je v njem neskončno.«[32]

Upoštevaje to distinkcijo lahko tudi razumemo, kaj pravi Nikolaj Kuzanski v tretjem poglavju prve knjige *De docta ignorantia*:

> »Ker je samo po sebi očitno, da med neskončnim in končnim ni razmerja, je iz tega tudi zelo jasno, da tam, kjer je presegajoče in preseženo, ne moremo dospeti do enostavnega maksimuma, kajti presegajoče in presegane stvari so končne. Takšen maksimum pa je nujno neskončen. Torej je očitno: če je dano karkoli, kar ni ta enostavni maksimum, je mogoče dati še večje.«[33]

---

32. Tomaž Akvinski, *De potentia*, quaest. 1, art. 2, resp.: »Respondeo dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative: et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tam quia Deus est absque quantitate, tam quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia nec potentia nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita.« Cf. tudi *Summa theologiae*, 1a, quaest. 7, art. 2, resp., kjer pravi, da se nekaj imenuje neskončno zaradi tega, ker ni končno: »Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum.« in *Summa contra gentiles* I, 43: »Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus seu finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.«

33. *De docta ign.* I, 3: »Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non

Neskončno (Bog) je izvzeto sferi »manjšega in večjega«, »presegajočega in preseženega«, v katerem lahko v neki seriji entitet, neki tako in tako veliki ali razsežni, ali dobri, ali karšnikoli entiteti, dodamo ali najdemo še večjo, še razsežnejšo, še boljšo, ki presega predhodno. V tem svetu gre torej za koncept potencialne neskončnosti, ki pa nikoli ne doseže absolutne (aktualne) neskončnosti. Isto stališče zagovarja Kuzanski tudi v *Complementum theologicum*, kjer izhaja iz teze, da je samo in zgolj neskončnost tista, ki ne more biti večja ali manjša[34] in nadaljuje, da ne moreta obstajati dve neskončnosti, ker bi to impliciralo protislovje, kajti tako bi ena neskončnost omejevala drugo, kar pomeni, da to ne bi bila več neskončnost temveč končnost – neskončnost je lahko samo ena: »In ker ne more biti več neskončnosti, ker tedaj nobena od teh ne bi bila neskončna – obstoj več neskončnosti namreč implicira protislovje –, bodo središče, polmer in obod ena neskončnost.«[35] Ta sholastični aksiom, da ne more obstajati več neskončnosti, torej ne velja samo v polju metafizike, temveč tudi za (hipotetične) neskončne matematične oziroma geometrične figure.[36] Aksiom, ki ga Kuzanski večkrat omenja, ohranja razliko med absolutno neskončnostjo (edino »pravo« neskončnostjo), in neskončnostjo kontraktnega, omejenega sveta, torej med negativno neskončnostjo in privativno neskončnostjo. Privativna neskončnost, je drugače kot negativna neskončnost, ki je lastnost zgolj in samo Boga, značilnost kontraktnega, omejenega sveta, ki vedno dopušča »več ali manj«, sveta, v katerem neka serija vedno omogoča »še eno dodatno enoto«. Tako je svet seveda potencialno neskončen, toda ne glede na to, kako daleč napredujemo s nizom nekih enot, končen.

Značilen primer, ki ga Kuzanski navaja glede inherentne neprekoračljivosti meje končnega in neskončnega, je primer v krog vrisanega mnogokotnika, ki kljub nenehnemu povečevanju števila kotov, ki je lahko tudi neskončno, ne more postati krog.[37] Oziroma, če se omejimo na števila, tudi če bi z dodajanjem

---

esse, est ex hoc clarissimum quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. Maximum vero tale necessario est infinitum. Dato igitur quocumque, quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est.«

34. *Compl. theol.* III: »Solum enim infinitas non potest esse maior nec minor.«
35. *Compl. theol.* III: »Et quoniam non possunt plura esse infinita, quia neutrum tunc esset infinitum, implicat enim contradictionem plura esse infinita, erunt centrum, semidiameter et circumferentia unum infinitum.« Tako tudi v *De docta ign.* I, 15: »Non sunt duae lineae, quia dua infinita esse non possunt.«
36. Cf. *De docta ign.* I, 14.
37. Cf. *De docta ign.* I, 3.

števil ali razširitvijo števil lahko prišli do dejanskega maksimuma, še vedno ne bi dosegli največjega možnega maksimuma, kajti tako bi prišli do neskončnosti. Števila so namreč končna in ne glede na to, kako daleč gremo z dodajanjem, vedno ostajamo v sferi končnega, vedno lahko številu dodamo »še eno več«:

> »Tudi če bi pri številih z naraščanjem dejansko prišli do maksimalnega [števila], bi zato, ker je število končno, ne prišli do maksimalnega [števila], od katerega ne more biti [nič] večje, kajti to [število] bi bilo neskončno. Zato je očitno, da je naraščanje pri številih dejansko končno in da je [maksimalno število do katerega bi prišli] v možnosti do drugega [še večjega števila].«[38]

Skratka: ker naraščanje, *ascensus*, do enostavnega maksimuma in spust, *descensus*, do enostavnega minimuma v sferi, ki jo obvladuje načelo »več in manj«, »presegajoče in preseženo«, ni mogoče, ne more priti do prehoda v neskončnost. V tej sferi, ki obsega vse, razen »neskončne enosti«, lahko v primeru, ko je dana neka končna določitev vedno najdemo še večje ali manjše, pa naj bo to v kvantiteti, moči, popolnosti ali čemerkoli. To je mogoče ilustrirati z nizom števil, v katerem ne moremo nikoli priti do absolutnega maksimuma, ali z delitvijo kontinua, pri katerem ne moremo nikoli priti do absolutnega minimuma – v tem primeru ne moremo priti do Enosti, ki je za Kuzanskega sinonim neskončnosti. V teh procesih ne moremo nikoli prestopiti v neskončnost – »in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest«[39] – , kajti v tem primeru bi prišlo do protislovja. V čem bi bilo protislovje? Če bi v procesu dodajanja ali odvzemanja prišlo do prehoda v neskončnost, bi bil, ker je vsak del neskončnega neskončen, tudi tisti »del«, kjer bi v procesu naraščanja prestopili v neskončnost, neskončen. V tem primeru v neskončnem številu število dve ne bi bilo manjše od števila sto, in neskončna črta sestavljena iz neskončnega števila črt dolgih dva čevlja, ne bi bila manjša od neskončne črte, sestavljene iz neskončnega števila črt dolgih štiri čevlje. Iz tega, da absolutna neskončnost ne more imeti »več ali manj«, in iz tega, da ne more priti do prehoda iz »več ali manj« v neskončnost, sledi tudi, da ne more biti danega ničesar, kar bi omejevalo božjo moč. Božja moč

38. *De docta ign.* I, 5. »Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus, non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus. Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad illum.«

39. *De docta ign.* I, 6.

torej lahko »naredi« večje ali manjše od sleherne dane stvari, če le ta ni absolutni maksimum.

Kaj sledi iz do sedaj povedanega o vprašanju neskončnosti oziroma končnosti univerzuma?

Prvič, da je samo Bog neskončen negativno, se pravi tako, da nima ničesar »izven sebe«: »Samo absolutni maksimum je torej negativno neskončen. Zakaj samo on je lahko tisto, kar je sploh lahko.«[40]

Drugič, če je samo Bog neskončen negativno, potem je vesolje lahko neskončno samo privativno, kajti nima nobene meje. Svet je neskončen na isti način, kot so neskončna števila, ki so vedno sposobna sprejeti »še eno več«. Toda ta neskončnost je zgolj privativna neskončnost, neskončnost, ki kljub temu, da ni negativna neskončnost, ni omejena. Univerzum nima meje, je brezkrajen in tako privativno neskončen: »Ker pa univerzum obsega vse stvari, ki niso Bog, ne more biti negativno neskončen, čeprav je brez meje in tako privativno neskončen.«[41]

Tretjič, glede na povedano, je očitno tudi, da je univerzum hkrati neskončen in končen ter niti neskončen niti končen: »In v tem pogledu ni niti končen niti neskončen.«[42] To pomeni, da ni končen, ker je privativno neskončen, in ni neskončen, ker ni negativno neskončen.

Četrtič: kljub temu, da je vesolje privativno neskončno, kljub temu, da nima meje, in bi na podlagi tega lahko sklepali, da je lahko večje, kot je, se to ne more zgoditi – vesolje ne more biti dejansko večje, kot je. Zakaj? Pri tem je potrebno upoštevati dva aspekta: neskončno božjo moč in materijo, iz katere je vesolje. V perspektivi neskončne božje moči, ki jo, kot smo videli, ne omejuje nič, bi vesolje lahko bilo večje, kot je – Bog bi ga lahko napravil večjega, kot je. Toda ustvarjeno vesolje, v stanju, kot je, ne more biti večje, kot je, kajti to preprečuje materija, ki se ne more raztezati dlje, kot se. Materija, v stanju univerzuma, kot je, se ne more raztezati »čez« to, kar je. »Ne more biti namreč večji, kot je. To se zgodi zaradi pomanjkljivosti. Kajti njegova možnost oziroma materija, se ne razteza dalje.«[43] Kako pride Kuzanski do takega sklepa? Kuzanski

40. *De docta ign.* II, 1: »Solum igitur absolute maksimum est negative absolutum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia.«

41. *Ibid.*: »Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negativum infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum.«

42. *Ibid.*: »Et hac consideratione nec finitum nec infinitum est.«

43. *Ibid.*: »Non enim potest esse maius quam est. Hoc quidem ex defectu evenit. Possibilitas enim sive materia ultra se non extendit.

napravi enačaj med trditvijo: »Univerzum je dejansko lahko vedno večji.« in »'Bit-v-možnosti' prehaja v dejansko neskončno«,[44] kar se mu zdi nemogoče, ker neskončna dejanskost (Bog) ne more nastati iz možnosti, saj je ta dejansko (*actu*) vsa možnost biti:

> »Kajti isto je reči 'univerzum je dejansko lahko vedno večji' kot 'bit-v-možnosti prehaja v dejansko neskončno', kar je nemogoče, kajti neskončna dejanskost, ki je absolutna večnost, ne more nastati iz možnosti (*posse*), ker je *dejansko* možnost vse biti (*actu omnis essendi possibilitas*).«[45]

Nemožnost nastanka neskončne dejanskosti iz *posse-esse* oziroma predhodnosti biti-v-možnosti pred dejanskostjo, je utemeljena v tem, da dejanskost lahko nastane samo preko nečesa že dejanskega. Absolutna možnost, to je materija, ne predhodi dejanskosti, niti ji ne sledi, temveč je dejanskosti sočasna: »Coeterna sunt absoluta potentia et actus et utrisque nexus.«[46] Če to apliciramo na naš primer, potem je jasno, da je neskončna dejanskost (Bog), ko je ustvarjal univerzum, imel na razpolago, sočasno, absolutno možnost (materijo), ki pa je zavezana svojim intrizičnim zakonom, ki ji preprečujejo, da bi postala večja, kot je, ali celo neskončna:

> »Čeprav bi bil univerzum z ozirom na božjo neskončno moč, ki je brezmejna, lahko večji, univerzum kljub temu, zaradi odpora možnosti biti oziroma materije, ki je ni mogoče dejansko raztegniti v neskončnost, ne more biti večji. In tako je [univerzum] brezmejen, kajti nič ne more biti večje od njega, s čimer bi bil omejen. In tako je privativno neskončen.[47]

---

44. Enačaj med trditvijo, da je univerzum lahko dejansko vedno večji, in tem, da materija (bit-v-možnosti) prehaja v dejansko neskončnost (*in actu infinitum*), je na prvi pogled nekoliko presenetljiv. Zakaj naj bi neka ekstenzija materije pomenila tudi že prehod v dejansko neskončnost? Ta izenačitev pomena med »biti dejansko vedno večji« in prehodom v dejansko neskončnost je toliko bolj presenetljiva, ker smo prej pokazali, da v sferi kontraktnega sveta v primeru kakršnegakoli naraščanja nikoli ne moremo preiti v dejansko neskončnost. Situacija je bolj razumljiva, če izhajamo z druge strani, iz Kuzančeve teorije absolutne možnosti in njene nujne kontrakcije. Cf. *De doct. ign.* II, 8.
45. *De docta ign.* II, 1: »Nam non est aliud dicere 'universum posse semper actu esse maius' quam dicere 'posse-esse transire in actu infinitum est', quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse exoriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas.«
46. *De possest*, 6.
47. *De docta ign.* II, 1: »Quare licet in respectu infinitae dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius, tamen resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis, universum maius esse nequit.«

Univerzum je tako dejansko končen, čeprav je »brezkrajen«, tako kot je končen, čeprav brezkrajen neki dejansko naštet niz naravnih števil: največje število, ki ga dosežemo v tem štetju, je končno, toda niz se lahko nadaljuje. V primeru števil smo mi tisti, ki lahko nadaljujemo niz, v primeru univerzuma je to Bog. Toda Bog tudi univerzuma ni mogel napraviti dejansko neskončnega, univerzum pa tudi ne more biti večji, kot je. To pomeni, da bi univerzum v perspektivi božje neskončne moči lahko bil večji, ne more pa biti večji zaradi omejitev, ki izhajajo iz njegove lastne narave. To, da univerzum ni dejansko neskončen, ne pomeni omejitve božje moči, kajti dejanska eksistenca univerzuma je omejena s pogoji njegove lastne narave. Univerzum je kljub temu neomejen, saj ni ničesar dejansko večjega od njega, kar bi ga omejevalo, in zato je privativno neskončen. Ambivalentni status vesolja je posledica tega, da ja hkrati enak Bogu in njegovi neskončnosti in od njega različen:

> »Toda kontraktirana enost, ki je en univerzum, kljub temu, da je en maksimum, ni brez mnoštva, kajti je kontraktiran, čeprav je samo en kontraktirani maksimum. Kajti, čeprav je maksimalno en, je kljub temu ta njegova enost kontraktirana z mnoštvom, kakor neskončnost z končnostjo, enostavnost z sestavo, večnost z sukcesijo, nujnost z možnostjo in to velja tudi za ostalo, ...«[48]

Za Kuzanskega univerzum, čeprav končen, ni omejen z ničemer, kar bi bilo večje, kot je sam, se pravi, izven univerzuma ni, razen Boga, ničesar, kar bi ga omejevalo in v tem smislu je univerzum neskončen. Toda ta neskončnost ni dejanska, ampak privativna neskončnost, neskončnost v perspektivi tega, kaj bi Bog lahko storil s svojo absolutno močjo.

> »Zato: čeprav je Bog neskončen in bi v skladu s tem lahko ustvaril neskončen svet, kljub temu – ker je bila možnost nujno kontraktirana in ni bila popolnoma absolutna niti ne neskončna zmožnost – svet, v skladu z možnostjo biti, ni mogel biti dejansko neskončen ali večji ali bivati na kakršenkoli drug način [kot biva sedaj]. Kontrakcija možnosti je iz deja, dej pa je iz maksimalnega

48. *Ibid.* II, 4: »Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maksimum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet non sit nisi unum maximum contractum. Quare quamvis sit maxime unum, est tamen illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem, simplicitas per compositionem, aeternitas per successionem, necessitas per possibilitatem et ita de reliquis, ...«

deja. Zato je, ker je kontrakcija možnosti iz Boga in kontrakcija deja iz kontingence, ta svet, [ki je] nujno kontraktiran, končen po kontingenci [kontingenčno končen].«[49]

Tudi v znamenitem znamenitem poglavju *Correlaria de motu* Kuzanski glede neskončnosti oziroma končnosti vesolja ne trdi nič drugačnega. Kuzanski prenese metaforo o Bogu kot neskončni sferi, katere središče je vsepovsod, obod pa nikjer, ki jo je verjetno prek Mojstra Eckharta povzel iz *Knjige 24 filozofov*,[50] na vesolje[51] in sklene:

»Središče sveta se torej ujema/sovpada z obodom. Svet torej nima oboda; kajti če bi imel središče in obod, bi imel tako sam v sebi svoj začetek in konec in bi bil omejen glede na nekaj drugega, zunaj njega pa bi bilo nekaj drugega in prostor – stvari, ki sploh niso resnične.«[52]

VI. Kakšna je torej glede dileme končnost – neskončnost univerzuma odločitev Kuzanskega, če jo primerjamo z Aristotelovim končnim univerzumom? Pravzaprav se univerzum Nikolaja Kuzanskega od Aristotelovega končnega kozmosa razlikuje razmeroma malo. Medtem ko Aristotel ne dopušča niti potencialne neskončnosti kozmosa, Kuzanski potencialno neskončnost univerzuma dopušča, toda samo v perspektivi božje neskončne moči. Bog bi lahko, če bi tako hotel, ustvaril neskončen univerzum. Toda ker je univerzum ustvarjen iz materije, ki ne more biti neskončna in ne večja kot je, niti ne more biti na kakršen koli način drugačna, kot je v stanju, v katerem je, je razsežnost

49. *Ibid.* II, 8: »Unde quamvis deus infinitus sit et mundum secundum hoc infinitum creare potuisset, tamen – quia possibilitas necessario contracta fuit et non penitus absoluta nec infinita aptitudo – hinc secundum possibilitatem essendi mundus actu infinitus aut maior aut aliter esse non potuit. Contractio autem possibilitatis ex actu est, actus autem ab ipso maximo actu est. Quare cum contractio possibilitatis sit ex deo et contractio actus ex contingenti, hinc mundus necessario contractus ex contingenti finitus est.«

50. V *Librum XXIV Philosophorum* prvič najdemo formulacijo, ki enači Boga z neskončno sfero, katere središče je vsepovsod, obod pa nikjer. Kot drugi izmed štiriindvajsetih odgovorov na vprašanje »Quid est deus?«, je naveden tudi: »Deus est sphera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam.« Cf. F. Hudry, *Le Livre des XXIV Philosophes*, iz latinščine prevedel, ur. in napisal opombe F. Hudry, pogovor M. Richir, Millon, Pariz 1989.

51. Kuzanski metaforo v prvi knjigi *De docta ignorantia* I, 12 navaja v podporo božji eksistenci: »Illi vero qui actualissimam dei existentiam considerarunt, deum quasi spheram infinitam affirmarunt.«

52. *De docta ign.* II, 11.

univerzuma končna. Edini premik, poleg zgoraj omenjenega, ki ga Kuzanski glede na Aristotela naredi v smeri nekakšne neskončnosti, je odprava oboda oziroma zadnje zunanje sfere univerzuma. Univerzum je brez meje, ne omejuje ga nič, kar bi bilo izven njega. »Njegov univerzum ni neskončen (*infinitum*), temveč 'brezkrajen' (*interminatum*), kar ne pomeni, da je le brez mej in se ne končuje z neko zunanjo lupino, temveč tudi, da ni »dokončen« v svojih konstituentih, to je, da mu izrecno manjkata natančnost in striktna določitev. Nikoli ne doseže »meje«; je v polnem smislu besede nedoločen.«[53] S takim pojmovanjem »notranje« strukture univerzuma kot v temelju nedoločene oziroma kontingentne, pa se Kuzanski, bolj kot z svojo »infinitizacijo« univerzuma, vpisuje v tisto linijo mišljenja, ki je v zadnji instanci – preko številnih peripetij – tudi omogočila nastanek psihoanalize. Toda to je zgodba, ki zasluži posebno obravnavo.

53. A. Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, spremna beseda M. Božovič, ŠKUC/FF, Ljubljana 1988, str. 16.

Peter Klepec

PLAN IMANENCE

Bistveno je, pripominja Deleuze v *Qu'est-ce que la philosophie?*[1], da ne pomešamo plana imanence in konceptov, ki ga zavzemajo, ki ga, natančneje rečeno, naseljujejo. Koncepte moramo ustvariti, plan pa postaviti, izklesati, obtesati, obrezati. A kaj je sploh plan imanence? Deleuze nam plan imanence pojasni v razmerju do koncepta.[2] Že takoj od začetka je jasno, da plan imanence ni koncept, saj ga Deleuze uvede kot nekaj, kar pravzaprav koncepti potrebujejo. Še več. Podoba misli vodi kreacijo konceptov. »Podoba misli je kot krik, medtem ko so koncepti kot petje«. (*Pourparlers*, 201-202) Čeprav je plan imanence nek Eno-Vse, ni koncept, potemtakem tudi »koncept vseh konceptov«, nadalje, plan imanence ni delen, tako kot znanstveni skupek oziroma množica, prav tako ni fragmentaren kot so koncepti, pač pa je distributiven, je nek »vsak«. Plan imanence je neka folija, list, *feuilleté*, nekakšno listnasto testo, neka površina, ki jo naselijo koncepti.

Čeprav Deleuze nekoliko zavajajoče govori o tem, da predstavlja plan imanence absolutna tla filozofije, njeno Zemljo ali deteritorizacijo, tu ni govora o kakem Abolutu ali čemerkoli transcendentnem v tradicionalnem pomenu besede. Plan imanence pač ni in ne more biti transcendenten, saj bi ga Deleuze sicer ne imenoval plan *imanence*. Zaradi tega nenazadnje Deleuze tudi poudarja, da plan imanence tudi ni nek program, po katerem bi se koncepti ravnali in ki

1. Deleuzova dela v pričujočem prispevku navajamo tako, da v oklepaju najprej navajamo naslov oziroma okrajšavo zanje, nato pa arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa naslednja dela: *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986; *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985; *Logique du sens*, Minuit, Pariz 1969; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962 (1973[4]); *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Le Pli. Leibniz et le baroque*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, Pariz 1988; »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, zbirka Temeljna dela, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 41-64; *Proust et les signes*, PUF, Pariz 19722, in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Pariz 1991.
2. Pričujoči prispevek se navezuje na naš tekst *Deleuzov koncept*, *Problemi*, 7-8/1997, str. 81-98.

bi predstavljal njihov končni cilj. In obratno, plan imanence ni sredstvo konceptov, ki so regije plana, plan pa je njihov enkratni podpornik. Koncepti tlakujejo, okupirajo in kos za kosom naselijo plan, nedeljivo okolje, kjer se razdelijo, ne da bi izgubili svojo integriteto in kontinuiteto. Plan je kot nekakšna puščava, ki jo naselijo in zmeraj znova naseljujejo koncepti, toda ti si te puščave ne morejo ne prisvojiti ne osvojiti, si jo medsebojno razdeliti, pač pa se po njej lahko le premeščajo. Plan tako kot puščava, deteritorizacija, absolutna tla, zagotavlja povezanost konceptov, ti pa zagotavljajo njegovo poselitev v nekem vselej variabilnem, vselej ponavljajočem se in obnavljajočem se loku.

Nadaljnja ločnica med koncepti in planom imanence je v tem, da so koncepti arhipel ali okostje filozofije, vendar ne njena lobanja, pač pa hrbtenica, medtem ko plan predstavlja dihanje, ki prežema te izolate. Koncepti so površine ali absolutni volumni, vselej deformirani in fragmentarni, plan pa je neomejeni in neoblikovani, vselej fraktalni absolut, ki pa ni ne površina ne volumen. Koncepti so konkretne razporeditve, konfiguracije stroja, medtem ko je plan abstraktni stroj, katerega ureditev je vselej delna. Koncepti so dogodki, toda plan je horizont dogodkov, toda ne relativni horizont, ki funkcionira kot neka limita in ki se spreminja skupaj z opazovalcem, pač pa absolutni horizont, ki je neodvisen od vsakega opazovalca.

Poudarek, da je plan imanence ločen od vsakega opazovalca je v nekem pomenu ključen. Morda je Deleuzovi koncepciji plana imanence še najbližje Sartrova predpostavka o nekem neosebnem transcendentalnem polju, za katero Deleuze pravi, da je »imanenci podelila nazaj njene pravice« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 49). Sartra omenja Deleuze tudi v *Logique du sens*, pri čemer pripominja, da je ideja o »neosebnem ali pred-osebnem« transcendentalnem polju izjemno pomembna, čeprav je to pri Sartru še vedno določeno kot polje zavesti (*Logique du sens*, 120). Zavest pa za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, saj ji že »po naravi uhajajo problemi«, drugače rečeno, zavest je za Deleuza vselej »lažna zavest« (*Différence et répétition*, 268-269), medtem ko je transcendentalno polje neosebno, a-subjektivno, nezavedno. Mišljenje je za Deleuza vselej zadeva neke sile, neosebne sile zunanjosti – kot pripominja Badiou, se moramo zato, da bi mislili, obrniti stran od zavesti. Mišljenje za Deleuza ne pomeni samoovedenja ali samospoznanja, pač pa nek »s'inconscientiser«[3].

Tega neosebnega, a-subjektivnega in nezavednega transcendentalnega polja, ali, kot se glasi sedaj v *Qu'est-ce que la philosophie?*, plana imanence, pa ne bi

3. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Etre«*, Hachette, Pariz 1997, str. 34.

smeli razumeti v dogmatskem pomenu besede kot neke zunanje sile, ki nam ostaja zunanja, transcendentna in nujna. »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče je zgolj prisilno in nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka«. (*Proust et les signes*, 24-25) Filozofija predstavlja prav upor, zoperstavitev tej sili zunanjosti, kar pa v zadnji instanci pomeni, da je filozofija upor tudi proti sami sebi, proti »svojim« tezam in predpostavkam, saj zunanjost, s katero pričenja, ni nikoli absolutna, transcendentna zunanjost, pač pa je vselej že notranja. Teme notranje zunanjosti in zunanje notranjosti se bomo lotili nekoliko kasneje, na tem mestu bi želeli zgolj poudariti, da filozofije po Deleuzu očitno ne moremo misliti brez plana imanence. Čeprav je bilo sprva videti, kot smo si ogledali v prejšnjem razdelku tega poglavja, da Deleuze trdi, da za filozofijo zadostuje, da ustvarimo koncepte, se je sedaj pokazalo, da koncepti sami zase ne zadostujejo – da bi lahko govorili o filozofiji, potrebujemo oboje, tako plan imanence kot koncept, saj je filozofija *hkrati* ustvaritev koncepta in uvedba, postavitev plana imanenca. »Začetek« filozofije predstavljata koncept *in* plan imanence. Zakaj smo besedo začetek postavili v narekovaje? Zato, ker Deleuze kot vsak heglovec vé, da je sleherni začetek že del »stvari same«, da je že prvi stavek naravne zavesti »ujet v resnico, ne glede na hotenje in vednost začenjajočega subjekta.«[4] »Problem začetka v filozofiji«, pravi Deleuze, »so imeli povsem upravičeno vselej za zelo delikatnega.« (*Différence et répétition*, 169) Nenazadnje, se glasi na istem mestu, iz vseh peripetij z začetkom izhaja le, »da v filozofiji ni pravega začetka«, oziroma, da vselej začenjamo »au milieu«, v sredi. Vsak začetek je »začetek«, neadekvatni, neprimerni začetek, in če filozofija pričenja s temeljem, ta temelj pa ni nič drugega kot plan imanence, če si filozofija zagotovi ta temelj le tako, da izbere univerzalna, splošna mnenja – empirično bit, čutno in konkretno pri Heglu, *Urdoxo* pri Husserlu, predontološko razumevanje biti pri Heideggru – potem to pomeni, da ni plan imanence nič drugega kot mnenje. Kot tak je plan imanence zoperstavljen konceptu, ki preprečuje mišljenju, da bi bilo čisto mnenje, da bi bilo neko partikularno gledišče ali pa subjektivni pogled v diskusiji ali klepetu.

4. Mladen Dolar, »Paradoks prvega stavka«, v: Mladen Dolar/Slavoj Žižek, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 7.

Koncept ni celota povezanih idej tako kot mnenje (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 195), pač pa je »prisilno nek paradoks« (*Pourparlers*, 187). Če torej vselej začenjamo v sredi stvari same, če filozofija pričenja z ustvaritvijo konceptov in če je treba plan imanence dojeti kot predfilozofski, potem se postavlja vprašanje, v kakšnem razmerju sta potemtakem koncept in plan imanence. Gre za zoperstavljenost notranjega in zunanjega, ali pa za staro in tisočkrat prežvečeno nasprotje med aktivnim in pasivnim, formo in materijo? Deleuze vztraja pri tem, da »predfilozofsko« ne označuje ničesar, kar bi obstajalo »pred«, kar bi torej predhajalo filozofiji in tudi ne nečesa, kar bi obstajalo *zunaj* filozofije, pač pa gre za notranje pogoje filozofije, ki jih filozofija tudi predpostavlja. Ravno zato, ker je plan imanence predfilozofski in ker še ne operira, uporablja konceptov, ker se jih še ne poslužuje, implicira neko tipajočo, oklevajoče eksperimentiranje, in se zateka k manj racionalnim, razumnim sredstvom, sredstvom, ki bi jih lahko priznali brez sramu in brez zadrege. Ta sredstva so iz reda sanj, patoloških procesov, ezoteričnih poskusov, pijanosti in ekscesa. Tečemo k horizontu, k planu imanence, in se vrnemo z rdečimi očmi, pravi Deleuze. »Celo Descartes ima svoje sanje. Misliti pomeni vselej slediti črti čarovnije.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 44)

Plan imanence je kot izrez, rez kaosa, deluje pa kot rešeto. Tisto, kar je značilno za kaos ni toliko odsotnost določitev kot neskončna hitrost, ki je problem mišljenja vse od Spinoze do Michauxa. In če neskončna hitrost potrebuje okolje, miljé, potem ji ta miljé, to atmosfero, tekočost okolja, ki jo potrebuje elastičnost koncepta, ponuja plan imanence. Plan imanence sicer zareže v kaotično variabilnost, vendar ne predstavlja nekega zaprtega univerzuma ali pa zaprte množice. Kot neskončna množica je plan imanence gibanje – zato v *Podobi-gibanje* Deleuze govori o tem, da je plan imanence svetloba (*Podoba-gibanje*, 85) –, je neka plat gibanja, ki se vzpostavlja med deli vsakega sistema in iz enega sistema v drugega, ki jih vse preči, zvari in podredi okoliščini, ki jim onemogoča, da bi bili popolnoma zaprti. In čeravno se zdi, pravi na istem mestu Deleuze, da se s pojmom plana imanence oddaljujemo od Bergsona, nas vodi prepričanje, da smo mu zvesti, saj sam Bergson pravi, da je plan gibljiv. (*Ibid.*, 84, op. 11).

Toda, kako je lahko plan imanence gibljiv, ko pa smo zgoraj rekli, da je plan horizont dogodkov oziroma konceptov, še več, da ni relativni horizont, pač pa absolutni horizont, ki je neodvisen od vsakega opazovalca? Gibanje, ki je povezano z mišljenjem in ki gre lahko v neskončnost, ni gibanje proti neki točki, ki je nikoli bi ne mogli doseči, točki, ki bi se nahajala nekje na horizontu –

v stilu znane šale radija Erevan, ki na vprašanje, kaj je komunizem, odgovarja, da je »na horizontu – bolj kot se mu približujemo, bolj se nam oddaljuje«. Nasprotno, tisto, kar je v gibanju, je tudi sam horizont, horizont, ki se ne oddaljuje, pač pa smo vselej že v njem, vselej smo že v planu imanence. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 40) Za neskončno gibanje je značilno neko *aller* in *retour*, neka pot tja in nazaj, toda to gibanje tja in nazaj ne moremo razumeti kot neko prostorsko popotovanje, usmeritev proti nekemu cilju, neki točki, pač pa je gibanje mišljenja vselej usmerjeno proti sebi, *se tourner vers*, torej pomeni, da je mišljenje usmerjeno proti samemu sebi. Tudi tu, kot drugod v Deleuzovem delu, je gibanje povezano s celoto: »Celota je tisto, kar se spreminja, je odprto oziroma trajanje. Gibanje potemtakem izraža spremembo celote, eno etapo, en vidik te spremembe, trajanje oziroma artikulacijo trajanja. Gibanje ima tako dve plati, enako neločljivi, kot sta neločljiva prednja in hrbtna plat, *verso* in *recto*: *je razmerje med deli in obenem prizadene celoto.*« (*Podoba-gibanje*, 32).

Tisto, proti čemur je mišljenje usmerjeno, oziroma, *se vers quoi la pensée se tourne*, torej ni neka zunanjost, neko zunanje merilo, resnica, ki bi nam povedala, kdaj je naše gibanje »pravilno usmerjeno« oziroma »resnično«. V dogmatskem mišljenju namreč plan selekcionira tisto, kar je upravičeno misliti, da bi tako naredil svoje poteze, svoje smeri ali diagramatična gibanja. Tako na eni strani dobimo tisto, kar je dobilo pravico, da je lahko mišljeno in kar je ohranjeno kot diagramatična poteza na sebi, kar pa je odrinjeno od ostalih rivalskih določitev. Descartes je bil sicer prvi, čeravno je bilo pred njim že veliko drugih, za katerega je bila zmota neke vrste poteza ali smer, ki je izražala negativ misli. Takšno nevarnost je za nekatere mislece predstavljala tudi neumnost, amnezija, afazija, delirij, norost... Kant, denimo, govori o videzu, iluziji. Zanj ne gre več za luknje ali stare navade misli, pač pa za nordijsko meglo, ki prekriva vse. S Kantom, mimogrede rečeno, tudi samo vprašanje po »orientirati se v mišljenju« prejme drugačen pomen. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 53)

Plan imanence tako ni mišljeni ali misljivi koncept, pač pa podoba misli, *image de la pensée* (Prim. *Différence et répétition*, 169-213)[5], podoba, ki se daje o tistem, kar pomeni misliti, uporabljati misel, se v mišljenju orientirati. Plan imanence pa ni ne metoda mišljenja, ne stanje spoznanja o možganih in njihovem funkcioniranju, ne mnenje, ki ga imamo o mišljenju in njegovih

5. Enako strukturno vlogo kot plan imanence, oziroma podoba misli, ima v *Nietzsche et la philosophie* neumnost, *bêtise*. (Prim. *Nietzsche et la philosophie*, 120).

oblikah. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 39-40). Je nekaj, kar je vselej predpostavljeno, »nek sistem koordinat, dinamizmov, orientacij« (*Pourparlers*, 202), drugače rečeno, nekakšni postulati v podobi misli. Kot pravi sam Deleuze, ga je to vprašanje preganjalo tako v *Différence et répétition* in v *Logique du sens*, kot tudi v delu o Proustu in znakih, ter nenazadnje v *Mille plateaux*. (Prim. *Pourparlers*, 204)

Plane je potrebno postavljati, tako kot je potrebno ustvarjati koncepte. To, ali se je nek filozof za nek problem zanimal na najboljši način, presega njegove moči. Nedvomno morajo biti novi koncepti v razmerju do problemov, ki so naši, ki so povezani z našo zgodovino in predvsem z našimi razvitji. Toda – kaj sploh pomenijo koncepti našega časa ali kateregakoli časa? Enako vprašanje velja za plan imanence. Je plan imanence večen ali minljiv? In nenazadnje – ali obstaja zgolj en sam plan, ali pa jih je nemara več? Očitno je, da plan imanence ni enak pri Grkih in, denimo, v sedemnajstem stoletju. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 41) Da je planov več, izhaja tudi iz Deleuzove trditve, da komunikacija vselej pride ali prezgodaj ali prepozno zato, ker se tisti, ki diskutirajo, nikoli ne nahajajo na istem planu. (Prim. *Ibid.*, 33, 52) Potemtakem obstaja več planov imanence?

Plani so za Deleuza neštevilni, čeprav je po drugi strani težko reči, ali je tisto, kar primerjamo, en sam plan ali pa gre za več planov. So imeli predsokratiki eno samo podobo misli, ne glede na razlike med Heraklitom in Parmenidom? Ali lahko govorimo o klasičnem planu imanence, o klasični podobi misli, ki se je nadaljevala od Platona do Descartesa? Tisto, kar variira, niso samo plani, pač pa tudi način, kako se jih distribuira. Toda, ali na koncu koncev ni tako, da vsaka velika filozofija, ki utre, trasira nov plan imanence, prispeva novo materijo biti in postavi novo podobo misli? Velikega filozofa si predstavljamo le tako, pravi Deleuze, kot je to povedal Foucault – velik filozof je velik zato, ker je mislil »drugače«. In ko pri enem samem avtorju razlikujemo med različnimi filozofijami, mar to ni zato, ker je spremenil plan, ker je našel še neko drugo podobo misli? Filozof Maine de Biran se je pritožil – »počutim se nekoliko preveč starega zato, da bi začel konstrukcijo«. Po drugi strani niso filozofi tisti, ki obnavljajo podobo misli, in se ne zavedajo tega problema, ko pa vsak ignorira delo tistih, ki si jih je domnevno vzel za svoje modele.

Če pa je planov imanence nešteto – kako potem razumeti filozofijo, ko pa imamo opravka s tolikimi listi, ki se zdaj zlepijo skupaj, zdaj ločijo? Ali nismo obsojeni na to, da utremo, trasiramo svoj lastni plan, ne da bi vedeli, kateri plan bo sekal in s katerim planom bo sovpadel, se ujemal? Mar to ne

pomeni rekonstitucije neke vrste kaosa? Zaradi tega vsak plan ni le listnast, *feuilleté*, pahljačast, pač pa tudi preluknjan, pomanjkljiv, *troué*. Ravno zaradi te pomanjkljivosti plana Deleuze plan primerja z »rešetom, ki je napeto čez kaos.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 45) Ta mreža ima skupne elemente; vsak element, ki je ustvarjen na enem planu, se sklicuje na druge heterogene elemente, ki so ustvarjeni na drugih planih, ravno zato je mišljenje za Deleuza heterogeneza. (*Ibid.*, 188)

Vendar pa takšno stališče prinaša s seboj dvoje nevarnosti: lahko nas vodi k mnenju, iz katerega hočemo izstopiti, ali pa nas vrne nazaj v kaos, ki se mu zoperstavljamo in mu kljubujemo (Prim. *Ibid.*.). Nenazadnje tudi sam plan pušča meglo, ki ga obkroža in v kateri tvega, da se bo kot prvi izgubil, prav filozof, ki je ta plan utrl in uvedel. Problem je namreč v tem, da ni nobenega pravila, ki bi lahko vnaprej povedalo ali je plan, ki smo ga uvedli, dober ali ne. Da toliko nejasnosti, megle, kot ji pravi Deleuze, obkroža plan imanence, je mogoče razložiti na dva načina: prvi problem je v tem, da se misel ne more zaustaviti, da ne bi imanence interpretirala kot imanentne nečemu, bodisi kot veliki Objekt kontemplacije bodisi kot Subjekt refleksije bodisi kot Drugi subjekta komunikacije. Glede na iluzije, ki obkrožajo plan, je tako skorajda neizogibno, da prej ali slej pride do vpeljave transcendence. Lista teh iluzij, ki obkrožajo plan, je namreč takorekoč neskončna. Če jih naštejemo nekaj: najprej imamo že omenjeno iluzijo transcendence, ki bi lahko predhodila vsem ostalim iluzijam. Iluzija transcendence je možna na dvojni način, najprej takrat, kadar imanenca nastopa kot imanentna nečemu, ali ko transcendenca nastopa kot sama imanenci. Nadalje, če pomešamo koncepte in plan, dobimo iluzijo univerzalij, takrat, ko je videti, da konceptov ni potrebno ustvariti, dobimo iluzijo večnega, če koncepte pomešamo z znanstvenimi propozicijami, dobimo iluzijo diskurzivnosti itn.

Mar to potemtakem pomeni, da plan imanence vselej spremljajo iluzije, ali pa vsaj nekaj, kar bi bilo vsaj navzen podobno tistemu, kar je Kant imenoval transcendentalni videz? Ali obstaja nek najboljši plan, plan, ki ne bi več vodil v transcendenco, ki imanence ne bi dojemal kot imanentne nečemu, ali ki ne bi več posnemal transcendentnega? Deleuze odgovarja v nekem odlomku, ki si zaradi svoje izjemnosti zasluži, da ga navedemo v celoti: »Rekli bi, da je PLAN [LE plan] imanence hkrati tisto, kar je potrebno misliti in tisto, česar ni mogoče misliti. To bi bil plan, nemišljeno v mišljenju. To je podzidje vseh planov, ki je imanentno vsakemu mišljivemu planu in ki ga ni mogoče misliti. Je najbolj intimno v mišljenju, pa vendar absolutni zunaj. Je nek zunaj, ki je najdlje od

vsega zunanjega sveta, saj je nek znotraj, ki je globlji od vsega notranjega sveta: je imanenca, »intimnost kot Zunaj, zunaj, ki je postal intruzija, ki jemlje sapo in ki je sprevračanje enega in drugega«.[6] Nenehna popotovanje plana tja in nazaj, neskončno gibanje. Nemara je to najvišja gesta filozofije: ne toliko v tem, da misli PLAN [LE plan] imanence, pač pa, da pokaže, da je v vsakem planu neka ne-misel. Misliti le-to na ta način, kot zunaj in znotraj mišljenja, kot zunaj, ki ni zunanji, ali kot znotraj, ki ni notranji. Tisto, kar ne more biti mišljeno, pa vendar mora biti mišljeno, je bilo lahko enkrat [že] mišljeno, tako kot se je Kristus enkrat utelesil, da bi pokazal možnost nemožnega. Tako je Spinoza Kristus filozofov, in največji filozofi niso drugega kot apostoli, ki se oddaljujejo temu misteriju ali se mu približujejo«. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 59)

Prvo, na kar smo pozorni v zgornjem citatu je formulacija zunanjosti in notranjosti kot nekega »zunaj, ki je najdlje od vsega zunanjega sveta«, nekega »znotraj, ki je globlji od vsega notranjega sveta«. O tem, da imata zunaj in znotraj isto površino, je Deleuze govoril že v *Logiki smisla* (Prim. *Logique du sens*, 48), zlasti v navezavi na Lautmanovo pojasnitev Moebiusovega traku, ki ima eno samo stran, stranico (*Logique du sens*, 32 op. 10). Čeprav je Deleuze že v *Logiki smisla* trdil, da »resnična razlika ni med znotraj in zunaj. Razpoka [fêlure] ni ne notranja ne zunanja, pač pa je na meji, nečutna, netelesna, ideelna« (*Ibid.*, 180-181), in četudi je o razmerju med najbolj notranjim zunajem in najbolj zunanjo notranjostjo govora tudi v *Image-temps*[7], o nekem zunaju, ki je bolj zunaj od zunanjega sveta in bolj znotraj od notranjega sveta (Prim. *Pourparlers* 133), se je formulaciji iz *Qu'est-ce que la philosophie?* še najbolj približal v delu o Michelu Foucaultu, kjer nastopa »nek znotraj, ki bi bil globlji kot ves notranji svet, prav tako kot je znotraj bolj oddaljen od vsega zunanjega sveta« (*Foucault*, 103), kjer »le plus lointain et le plus profond«, postane eden izmed ključni pojmov, s katerimi Deleuze pojasnjuje koncept subjektivacije pri Foucaultu, temu arhivarju in topologu, kot ga tudi imenuje (Prim. *Foucault*, 127). Osnovna ideja je namreč v tem, »nemišljeno [impensé] ni zunaj, pač pa v središču mišljenja, kot nemožnost mišljenja, ki podvaja ali poglablja zunanjost« (*Ibid.*, 104). Ves notranji prostor je topološko v stiku z zunanjim, (*Ibid.*, 126) in Znotraj ni nič drugega kot operacija zunaja. Deleuze tu očitno

6. Deleuze tu navaja delo Maurica Blanchota, *L'entretien infini*. (Prim. *L'entretien infini*, Gallimard, Pariz 1969, str. 65.)

7. »Ta membrana, ki naredi zunaj in znotraj za prisotna enega v drugem, se imenuje Spomin.« (*Image-temps*, 269) V *Le Pli* kot membrana zunaja nastopa vinkulum. Prim. *Le Pli*, 149.

meri na *Les mots et les choses*, kjer je Foucault v razdelku »Cogito et l'impensé« v svojem delu postavil tezo, da »celotno moderno misel preči zakon misliti nemišljivo [penser l'impensé]«[8], pri čemer ni to nemišljivo nič drugega kot Drugi, brat in dvojček, dvojnik in tujec samega mišljenja, ki se nahaja v njegovi najgloblji notranjosti in ki je skozi zgodovino dobival različne oblike – *an sich* in *für sich* pri Heglu, *Unbewusste* pri Schopenhauerju, odtujeni človek pri Marxu, implicitno, inaktualno, sedimentirano, ne-dejansko pri Husserlu.

»Videti je«, pravi Deleuze, »da je v vsem svojem delu Foucault sledil temi notranjosti, ki je zgolj guba zunanjosti« (*Foucault*, 104); »Neko Zunanjost, ki je globlja od vse zunanjosti, »zvije«, »zguba«, »podvoji« nek Znotraj, ki je globlji od vse notranjosti«« (*Ibid.*, 117), in tako najbolj oddaljeno postane notranje, se sprevrne v najbližje (Prim. *Ibid.*, 130). Foucault se je pri tem opiral na dva misleca, na Artauda, ki prirojenemu in pridobljenemu zoperstavlja »genitalnost« (*Ibid.*, 125)[9] in Blanchota, ki je imenoval »strast zunaja« tisto silo, ki ne sili navzen, saj je sam zunaj postal »intimnost«, »intruzija« (*Ibid.*, 127)[10]. Konverzija najbolj oddaljenega v najbližje, je neka operacija mišljenja, misliti za Foucaulta ni le met kock, pač pa velja tudi: »penser, c'est plier« (*Ibid.*, 126).

Skratka, Deleuze se je večkrat bolj ali manj posrečeno loteval teme »le plus lointain et le plus profond«, kjub temu pa je videti, da ima ta tema v *Qu'est-ce que la philosophie?* drugačen status kot drugod. Kaj pravzaprav pravi Deleuze v odlomku, ki smo ga navedli zgoraj? Prvič to, da plan imanence kot predfilozofski ni nekaj, kar bi bilo do filozofije v nekem zunanjem razmerju, ali bolje, kar bi bilo filozofiji zunanje zoperstavljeno, pač pa je notranji pogoj filozofije. Še več, kot pravi nekje drugje, je ne-filozofija morda bolj v jedru, središču, notranjosti filozofije kot sama filozofija! (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 43) Nadalje, čeravno ta točka predstavlja nemišljivo, jo je vendar potrebno misliti (Prim. *Ibid.*, 206), še več, obstaja dokaz, oziroma kot bi to

8. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966, 338.
9. Artauda Deleuze v tej povezavi omenja že v *Différence et répétition*. Prim. *Différence et répétition*, 192, 198.
10. »Zunaj [Dehors], Foucault si to besedo sposodi od Blanchota, je nekaj, kar je dlje od najbolj zunanjega svet. Črta tega zunaj, to je naš dvojnik, v vsej drugosti dvojnika.« (*Pourparlers*, 150) Foucault, pravi na nekem drugem mestu Deleuze, je vselej priznaval svoj dolg do Blanchota, ki je razviden v njegovi tezi, da govoriti ni isto kot videti, v njegovi uporabi tretje osebe, in pa v razmerju oziroma nerazmerju, do nekega Zunaja, ki je bolj zunaj od zunanjega sveta in bolj znotraj od notranjega sveta. Prim. *Pourparlers*, 133.

poimenoval Badiou, dogodek, ki priča o tem, da je to mogoče – gre kajpak za Spinozo, ki je filozof imanence *par excellence*, zato ga Deleuze tudi imenuje Kristusa filozofov. Ne moremo si kaj, da tega zunaja, ki je bolj notranji od notranjosti in znotraja, ki je bolj oddaljen od zunanjosti same, tega jedra, ki je nekaj nemožnega, tistega, kar je najbolj blizu, najbolj notranje, a hkrati zunanje, ne razumeli v pomenu Lacanovega izraza ekstimnosti, izrazu, v katerem je Lacan nekako združil Heideggrov pojem *das Ding* in Freudov pojem *Nebenmenscha*[11]. Ekstimnost lahko med drugim tudi pomeni, pravi Jacques-Alain Miller, na katerega se v tej točki opiramo[12], da se v meni nahaja nek drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, me nenazadnje sili v neko delovanje. Ekstimen je tako lacanovski Drugi, saj je jezik, s katerim izražamo svojo intimo, jezik Drugega, kakor tudi objekt, objekt *a*, objekt, ki ga »v tebi ljubim bolj kot tebe«. Teza Jean Luc-Nancya, da ima Deleuzova filozofija za svoj objekt nič[13], zadene žebljico na glavico bolj kot je to morda videti na prvi pogled – nič, za katerega gre, ima seveda pri Deleuzu različne oblike, v primeru plana imanence pa bi lahko rekli, da gre za objekt *a* kot ta nič, ki je iz realnosti odstranjen, izločen, a ji vendarle daje njen okvir, kot nek ekran, kot neko okno, okno fantazme[14], oziroma kot – plan imanence. Ne-filozofija se tako nahaja na ekstimnem mestu same filozofije, hkrati pa zanjo predstavlja tisto nemožno, tisto »česar ni mogoče misliti«, ki pa »vendar mora biti mišljeno«, ki je »bolj v jedru filozofije kot sama filozofija«, skratka nekaj realnega v lacanovskem pomenu besede. To ekstimno mesto je vselej naseljeno s koncepti in konceptualnimi osebami, ki so nekakšen ekvivalent ekstimnega jezika Drugega, ki nas pretresa v najbolj notranjem osrčju. Plan imanence ima, pravi Deleuze, dva obraza, enega kot Mišljenje, drugega kot Narava, enega kot *Physis*, drugega kot *Noûs* (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 41) Rekli bi lahko, da imamo opravka z neko paradoksno zmesjo domačega in hkrati tujega, znanega in obenem šokantnega, utečenega in istočasno nevarnega – plan imanence, o katerem teče

11. Lacan ta izraz omenja v *Etiki psihoanalize* (Prim. *Etika psihoanalize*, Seminar, knjiga VII., Delavska enotnost, Analecta, Ljubljana 1988, str. 139) in v *Écrits* (Prim. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 524), kjer kot ekstimen človeku nastopa Drugi. Na tem mestu se opiramo na Millerjev seminar *Extimité* (1985-86), ki je dostopen zgolj v obliki needitiranih zapiskov s predavanj.
12. Jacques-Alain Miller, *Extimité*, Predavanje z dne 20. 11. 1985.
13. Jean Luc Nancy, »The Deleuzian Fold of Thought«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell critical readers, Blackwell, Oxford 1996, str. 110.
14. Prim. Jacques-Alain Miller, »Pokazano v Prémontréju«, prevedel Slavoj Žižek, *Problemi*, 4-5/1984, Ljubljana 1984, str. 5.

beseda, je prav vse to hkrati, je neko mnenje in zato nekaj utečenega, je nekaj šokantnega, saj ga je potrebno vpeljati, uvesti, a nam tudi potem, ko ga vpeljemo zaradi iluzij, meglic, ki ga prekrivajo še zdaleč ni prezenten in pregleden. In nenazadnje, kot naša stvaritev, vselej ostaja tudi stvor, nemišljivo v mišljenju.

Je mogoče reči, da je to nemišljivo transcendenca? Kakšno je sploh razmerje med imanenco in transcendenco, glede na to, da se Deleuze vseskozi sklicuje zgolj na imanenco? Deleuze je na vprašanje v *Pourparlers* o tem, da se v svojih delih nenehno sklicuje na imanenco, da pa gre pri vsem skupaj vendarle za določeno težavo, saj kljub tej posplošeni imanenci koncepti, s katerimi operira, ostajajo parcialni in lokalni, odgovoril takole: »Vsi avtorji, s katerimi sem se ukvarjal, so postavili plan imanence, trasirali polje imanence, (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez, ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjeno: univerzalije ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, prav tako ne obstaja ne subjekt (ne objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi unifikacije, subjektivacije, racionalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se izvajajo na konkretnih »množtvih«, množtvo je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Plan imanence naseljujejo množtva, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. Plan imanence mora biti konstruiran, imanenca je nek konstruktivizem. [...] Ko se sklicujejo na transcendenco, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali intepretacijo. Bellour je to lepo pokazal za film, za tokove podob. Interpretacijo se vselej počne v imenu nečesa, česar domnevno ni. Prav enotnost je tisto, kar manjka množtvu, tako kot je subjekt tisto, čemur manjka dogodek (»dežuje«). Seveda obstajajo fenomeni manka, toda to je v funkciji abstraktnega, z gledišča transcendence, vsakokrat, ko ne moremo konstruirati plana imanence, kot, denimo, Jaz. Procesi so postajanja. Procesov ne presojamo glede na rezultat, ki jih konča, pač pa glede na kvaliteto njihovega poteka in moč njihovega nadaljevanja: tako kot v primeru postajanja-žival, ali ne-subjektivnih individuacij. V tem pomenu sva z Guattarijem rizome zoperstavila drevesom. Drevesa ali bolje, procesi arborizacije, so provizorične meje, ki za trenutek ustavijo rizom in njegovo transformacijo. Univerzalije ne obstajajo, obstajajo samo singularnosti. Koncept ni neka univerzalnost, pač pa množica singularnosti, vsaka od teh se razprostira vse do sosedstva z drugo množico singularnosti.« (*Pourparlers*, 199-200)

Videti je, da je Deleuze v navedenem odlomku, v enem samem odlomku, ki obsega pičli dve strani *Pourparlers*, takorekoč v eni sapi povzel celotno svoje podvzetje, celotno svojo filozofijo, ter na eni sami strani nanizal kopico

generalizacij in posplošitev, cel kup razlikovanj, s katerimi pa si, če stvari nekoliko zaostrimo, pravzaprav ne moremo kaj prida pomagati. Gre za temeljni problem Deleuzove filozofije, saj je, kot pravi v svoji interpretaciji Deleuzove filozofije Badiou, »v Deleuzovi filozofiji neka dvojnost« in »da ta dvojnost preči celotno Deleuzovo delo, je očitno. Lahko bi navedli neskončno listo pojmovnih dvojic, ki izhajajo iz temeljnega razlikovanja med aktivnim in pasivnim: virtualno in aktualno, anorgansko življenje in vrste, shizofrenik in paranoik, masovno gibanje in Partija, deteritorizacija in reteritorizacija, nomad in stalni naseljenec, Nietzsche in Platon, koncept in kategorija, želja in resentiment, prostori svobode in Država, izjava in sodba, telo brez organov in fetiš, skulptura in teater«.[15]

Na te pasti Scile generalizacije in Karibde singularizacije Deleuzove filozofije smo sicer že opozorili[16] ter se potem, na nek način, če smo iskreni, z njimi dejansko srečevali skozi celotno *Qu'est-ce que la philosophie?*. Deleuze je namreč na vprašanje, kaj je filozofija oziroma, kaj je imanenca, najprej odgovoril s tezo, da je filozofija iznajdba, stvaritev konceptov, to tezo pa je skušal pojasniti tako, da je najprej poudaril, kaj vse filozofija *ni* (ni mnenje, ni komunikacija, ni kontemplacija, ni refleksija), nato pa predstavil tisto, kaj bi filozofija morala biti (konstrukcionizem, sistem), sistem pa nam je na koncu pred očmi razpadel najprej na dvoje (ustvariti koncepte in trasirati plan), oziroma, če smo natančni, na troje – imanenco (plan), insistenco (konceptualne osebe) in konsistenco (koncept). In ko smo si skušali ogledati, kaj sploh je koncept, kako ga Deleuze pojmuje, nam je zopet ostalo v rokah, če nekoliko premislimo, bore malo otipljivega. Nič bolje ni bilo potem takrat, ko smo skušali odgovor na vprašanje, kaj je koncept in kaj je imanenca, poiskati tako, da smo ga postavili najprej v razmerje do plana imanence ter na koncu še glede na konceptualno osebo, ki skupaj s planom imanence tvori neko recipročno predpostavljanje – zdaj konceptualna oseba predhodi planu, zdaj konceptualni osebi sledi plan. Za kolikor toliko zvesto podobo Deleuzovega filozofskega podvzetja v *Qu'est-ce que la philosophie?*, bi morali obravnavi trojice koncept-plan-konceptualna oseba dodati še razlikovanje med konceptom, perceptom in afektom, ter si ogledati trojstva koncept-funktiv-prospekt. Drugače rečeno, filozofijo oziroma koncept, plan imanence in konceptualno osebo je potrebno določiti v razmerju do estetske figure in do psiho-socialnega tipa, zatem do delnega opazovalca,

15. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Etre«*, Hachette, Pariz 1997, str. 52-53.
16. Prim. P. Klepec, *nav. delo.*

oziroma do propozicije, s tem pa tudi znanosti, ki ji ob boku kot tretja pot, tretji način mišljenja stoji umetnost. To nalogo bomo opravili v naslednjem poglavju, na tem mestu nas zanima vprašanje, ki zadeva zgolj filozofijo – kako razumeti Deleuzovo tezo, da je filozofija po svojem bistvu filozofija imanence? Drugače rečeno, kako razumeti tezo, da »vsakič, ko obstaja transcendenca, vertikalna Bit, cesarsko Stanje na nebu ali na zemlji, obstaja religija, in vsakič, ko obstaja imanenca, obstaja Filozofija«? (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 46)

Mar to pomeni, da je vsaka filozofija filozofija imanence, ali pa je potrebno razlikovati med filozofijami transcendence in filozofijami imanence? Če obstajajo filozofije transcendence, katere filozofije so to, in obratno, če obstajajo filozofije imanence, za katere filozofije gre? Deleuze je na to vprašanje delno odgovoril že odlomku iz *Pourparlers*, ki, mimogrede rečeno, predhodijo *Qu'est-ce que la philosophie?*, in ki smo ga navedli zgoraj. Na omenjenem mestu Deleuze ne navaja spiska avtorjev, s katerimi se je ukvarjal, a spisek je mogoče dokaj enostavno sestaviti – Lukrecij, Hume, Spinoza, Nietzsche, Bergson, a Deleuze se je ukvarjal tudi s Kantom, knjigo o njem je označil kot knjigo o sovražniku, ki jo je napisal zato, da bi pokazal, kako funkcionira, kaj ga žene (Prim. *Pourparlers*, 14-15), z Leibnizem in nenazadnje s Foucaultom. A kaj pravzaprav pomeni »ukvarjati se«? Se je Deleuze »ukvarjal« s Platonom, ki v nekakšni negativni obliki celo določa Deleuzov filozofski program (»sprevrnitev platonizma«), da o Heglu, ki ima pri Deleuzu poseben status, ne govorimo. Je mogoče *celotno* zgodovino filozofije predstaviti z gledišča uvedbe plana imanence, tako kot je v *Différence et répétition*, resda nekoliko na hitro, kot glavne zastopnike univoknosti biti Deleuze naštel Dunsa Scota, Spinozo in Nietzscheja (Prim. *Différence et répétition*, 57-60)? Deleuze si dejansko zastavi omenjeno vprašanje in nanj, kot je očitno pri njem navada, na kratko tudi odgovarja. Odgovor je sicer kratek in zgoščen (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 46-50), rezultat je v nekem pomenu pričakovan in znan že vnaprej, a vseeno si velja ogledati njegove glavne poudarke. Deleuze med predsokratiki loči med fizikalisti, ki so vztrajali pri materiji Biti in noologisti, ki so vztrajali pri podobi misli. Toda že tu vlada določena zmešnjava, namesto, da bi plan imanence sam tvoril to materijo Biti ali podobo misli, je imanenco navezal na neko stvar, ki je kot nek »dativ«, Materija ali Duh. Pri Platonu imanenca, namesto, da bi tvorila nek Un-Tout, Eno-Vse, nastopi kot imanenca v Enem, pri novoplatonikih imamo potem vselej nekega Enega onstran Enega. S krščansko filozofijo se situacija poslabša. Vsakokrat mora filozofija (Kuzanski, Eckhart, Bruno) dokazovati, da tista doza imanence, ki jo vpeljuje, ne kompromitira transcendence Boga.

Vse od Descartesa, pa tja do Kanta in Husserla, skuša filozofija misliti plan imanence kot polje zavesti. Kant sicer loči transcendenco od transcendentalnega, toda s tem, ko *cogito* obravnava kot čisto zavest, ko imanenco vpelje v subjekta sinteze, na nek način iznajde moderni način, kako rešiti transcendenco. Ne gre več za transcendenco neke stvari, ali Enega, ki je nad vsemi stvarmi (kontemplacijo), pač pa za transcendenco Subjekta, ki se mu pripiše polje imanence (refleksija). Grški svet, ki ni pripadal nikomur, vse bolj postaja lastnost krščanske zavesti. Sledi Husserl – v njegovem podvzetju je transcendenca sedaj v povezavi z drugo zavestjo, z drugim jazom (komunikacija). V tem trenutku moderne se filozofi ne zadovoljijo s tem, da bi transcendenco mislili v imanenci, pač pa hočejo misliti transcendenco v notranjosti imanence in od imanence pričakujejo prelom, tako kot Jaspers, denimo, pri katerem plan imanence dobi globoko določitev kot *Englobant*, Zaobjemajoče. Vse do Sartra, ki s predpostavko o nekem neosebnem transcendentalnem polju, imanenci podeli nazaj njene pravice, smo priča, pravi Deleuze, zgodovini filozofije kot zgodovini dolge iluzije. Tri vrste Univerzalij – kontemplacija, refleksija, komunikacija – so tako kot tri dobe filozofije, Eidetika, Kritika in Fenomenologija. Edina izjema v vsej tej zgodovini je kajpak Spinoza, zanj imanenca ni več imanentna neki stvari, morda je bil edini, ki ni sklepal nobenih kompromisov s transcendenco in jo povsod preganjal. Spinoza je zato za Deleuza vladar filozofov, »Spinoza, to je vrtoglavica imanence, ki ji je zaman skušalo ubežati toliko filozofov.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 50) Bomo sploh še kdaj zreli za spinozistični navdih, se z Bergsonovimi besedami iz *Materije in spomina*, vprašuje Deleuze?

Če pustimo ob strani morebitne ugovore na Deleuzov pogled na zgodovino filozofije skozi prizmo imanence, potem se v prvi vrsti postavi naslednje vprašanje – kaj je za Deleuza ključno, drugače rečeno, zakaj zanj Spinoza tako izstopa? Nedvomno zaradi povezave gibanja in neskončnosti, ki je tudi ključna poteza filozofskega trojstva, koncepta, plana imanence in konceptualne osebe, nenazadnje pa filozofije nasploh. Filozof za Deleuza ne preneha predelovati svojih konceptov, jih spreminjati (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 27), samo mišljenje terja gibanje, ki gre lahko v neskončnost. Plan imanence je horizont le tako, da je vselej spreminjajoči se horizont, »filozofija je logika množtev« (*Pourparlers*, 201) le tako, da so sama množtva vselej v gibanju, da se vselej spreminjajo, le tako ostajajo odprta oziroma trajanje. Gibanje za Deleuza vselej izraža spremembo celote, gibanje je vselej povezano s celoto. V izhodiščnem citatu iz *Pourparlers* tako ne gre toliko za zoperstavitev abstraktnega in konkretnega, univerzalizma in nominalizma, če že hočete, pač pa predvsem za zoperstavitev gibanja in

mirovanja. Na nekem drugem mestu pravi Deleuze takole: »Če gre današnjemu mišljenju slabo, je to zato, ker imamo pod imenom modernizma povratek k abstrakcijam, ponovno odkritje problema izvorov, in tako naprej... Zato so vse analize, če se lahko izrazimo v terminih gibanja, vektorjev, blokirane. Gre za neko slabotno obodobje, za obdobje reakcije. Vendar pa je filozofija prepričana, da je končala s problemom izvorov. Ne gre več ne za odhajanje ne za prihajanje. Vprašanje se prej glasi: kaj se zgodi »vmes«? »(*Pourparlers*, 165) »Vmes«, za katerega gre, pa je drugo ime za imanenco – vselej začenjamo »vmes«, vselej pričnemo »s stvarjo samo«, vselej se nahajamo »v sredi« problema, a ta vmes, ki je drugo ime za imanenco, je potrebno konstruirati, imanenca ni nič drugega kot »konstruktivizem« (Prim. *Ibid.*, 199). Konstruktivizem pa ne pomeni nič drugega kot to, da imanenca ni konstruirana enkrat za vselej, pač pa jo je potrebno vedno znova konstruirati, oziroma, da jo moramo nenehno konstruirati. Videti je, kot da nam hoče Deleuze govori isto kot Hegel v Predgovoru v *Fenomenologijo duha* – imanenca kot rezulat je »mrtvo truplo, ki je tendenco pustilo za seboj«, vse kar šteje, je ravno pot, pri Heglu gre za popotovanje naravne zavesti, pri Deleuzu pa za konstrukcijo plana imanence. Vzporednic med Heglovim Predgovorom[17] in Deleuzom pa s tem še zdaleč ne zmanjka – če odštejemo dejstvo, da se vsak intervju, v katerem katerikoli filozof v jedrnati obliki predstavlja svoje podvzetje nahaja v istem paradoksnem prostoru kot vsak Predgovor, na tem mestu Heglov Predgovor v *Fenomenologijo duha*[18], je nadaljnja vzporednica v tem, da oba nizata serijo opozicij, pri Heglu Einführung/Ausführung, podajanje smotrov, rezultatov, stališč/die Darstellung, Predgovor/stvar sama, die Kenntnisse/die Erkenntnis, agregat/pojmovni razvoj, science/die Wissenschaft, der Leichnam/das Leben des Ganzen, metagovorica/filozofija, filozofija/znanstveni sistem, ljubezen do vednosti/dejanska vednost, vednost/resnica – vse opozicije pa se nenazadnje razporejajo v paru zunaj/znotraj[19], pri Deleuzu pa imamo, če se omejimo na začetni citat iz *Pourparlers* naslednje dvojice: nepoenoteno množtvo/poenoteno množtvo, množtvo/Eno-subjekt-objekt-Um, procesi, ki se dogajajo in vršijo na konkretnih množtvih/abstraktnosti (transcendentalije in univerzalije), rizom/drevo, gibanje/mirovanje, in videti je, da vse opozicije zgolj podvajajo temeljno opozicijo med univerzalijami in singularnostmi.

17. Pri vzporejanju Deleuza in Heglovega Predgovora v *Fenomenologijo duha* se opiramo na intepretacijo, ki jo je o Heglovem Predgovoru v *Fenomenologijo duha* podal Mladen Dolar. Prim. *Heglova fenomenologija duha I.*, Analecta, Ljubljana 1990.
18. Prim. *Ibid.*, str. 12ff.
19. Prim. *Ibid.*, str. 14-23.

Toda – kaj so za Deleuza singularnosti? Singularnosti so nekaj povsem različnega »tako od osebe tistega, ki se izraža v nekem diskurzu, kot od individualnosti nekega stanja stvari, ki ga designira neka propozicija, od splošnosti ali občosti nekega pojma, ki je označen z likom ali krivuljo. Singularnost pripada drugačnim dimenzijam, kot so dimenzije designacije, manifestacije ali pomenjanja. Singularnost je v temelju predindividualna, neosebna, nepojmovna.« (*Logique du sens*, 67) Drugače rečeno, »singularnost je nevtralna« (*Ibid.*), ravno tako kot »Univokna Bit ni niti aktivna niti pasivna, pač pa nevtralna«. (*Ibid.*, 211) Singularnost je za Deleuza hkrati množtvena, predindividualna (Prim. tudi *Différence et répétition*, 317-327) in individualna, »point-pli«, kot pravi v *Le Pli* (*Pli*, 20). Rekli bi lahko, da je singularnost nek *x*, nevmestljivi in izmikajoči se *x*, ki poganja naprej »delo imanence«, *x*, zaradi katerega je gibanje imanence neskončno. Prav ta *x*, ta singualrnost je tista, zaradi katere koncepte tvori neka intenzija, ki je prisotna v vseh potezah, ki tvorijo koncept, in zaradi česar je vsak koncept nekakšna točka sovpadanja, kondenzacije ali akumulacije komponent, ki ga tvorijo. Vsaka komponenta ima neko intenzivnost, potezo intenzivnosti, neko intenzivno ordinacijo, zaradi česar ni ne splošna ne partikularna, pač pa singularna. Če bi koncepti izgubili to intenzivnost, to singularnost, bi postali univerzalije. Podobno je s planom imanence – če bi izgubil ta *x*, ki ga poganja v neskončna gibanja, ki ga prečkajo in se vračajo nazaj, bi tudi izgubil svojo odprtost. Dva aspekta konstruktivizma filozofije bi lahko razumeli kot stvaritev konceptov, ki se kot prazna množtva povzpenjajo in padajo, in utrtje plana, ki se kot prazno enkratno zavija, odvija in guba vase, ki nikoli ne sme prenehati. V tem pomenu je mišljenje za Deleuza izražanje singularnosti (Prim. *Foucault*, 125), še več, v tem pomenu je potrebno nemara tudi razumeti geslo »*penser, c'est plier*« (*Ibid.*, 126)

Vse to pa ima tudi neko etično dimenzijo. Etiko imanence, kakor jo predstavlja Deleuze, bi lahko povezali z Badioujevimi besedami: »Treba je nadaljevati!« Če je za Badiouja »etika resnice« načelo nadaljevanja nekega procesa resnice, ni v Deleuzovem primeru nič drugače – imanenco je potrebno konstruirati vedno znova, vselej moramo nadaljevati proces konstrukcije imanence, samo tako je lahko mišljenje nevarno početje. »Če moramo koncepte vedno znova obnavljati, je to zato, ker plan imanence konstruira regija, ker ima plan imanence lokalno konstrukcijo. Zato koncepti operirajo z rafali: v *Mille plateaux* bi moral biti vsak plató nek tak rafal. Toda to ne pomeni, da koncepti niso objekt repriz in sistematičnosti. Nasprotno, obstaja neka ponovitev kot moč koncepta – gre za spojitev ene regije z drugo.« (*Pourparlers*, 201)

In tako kot je za Badiouja potrebno nadaljevati »celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te »preči« proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra«[20], je za Deleuza potrebno nadaljevati s konstrukcijo imanence tudi takrat, ko se transcendenca projecira na plan imanence. Mišljenje sicer sestoji v »napetju plana imanence, ki absorbira zemljo (ali raje, ki jo »adsordira«). Deteritorizacija nekega takšnega plana ne izključuje reteritorizacije, pač pa jo postavlja kot kreacijo nove prihodnje zemlje [nouvelle terre à venir].« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 85) Deleuze deteritorizacijo razdeli na absolutno, »ko zemlja preide v čisti plan imanence misli« (*Ibid.*) in relativno deteritorizacijo. Relativna deteritorizacija pa je lahko bodisi imanentna bodisi transcendentna. Transcendentna oziroma, vertikalna, nebeška, je deteritorizacija tedaj, ko na plan imanence naselimo Figure. (*Ibid.*, 86) Figura je po svojem bistvu paradigmatska, projektivna, hierarhična in referenčna, ter kot taka predstavlja nasprotje koncepta *par excellence*. Medtem ko so figure projekcije na plan, ki implicirajo nekaj vertikalnega ali transcendentnega, koncepti, nasprotno, implicirajo zgolj sosedstvo in spojitev ploskev brez nivojev, ordinat brez hierarhije. »Koncept ni paradigmatičen, pač pa *sintagmatičen*, ni projektiven, temveč *konektiven*, ni hierarhičen, temveč *vicinalen*, ni referenčen, temveč *konsistenten*.« (*Ibid.*, 86) »Figura je tako kot po Bergsonu fabulacija: ima religiozni izvor.« (*Ibid.*, 183) Samo s te strani se lahko približamo kitajskim heksagramom, hindujskim mandalam, židovskim sephirotom, islamskim »imaginaux«, krščanskim ikonam vse so namreč mišljenje s močjo figur, v vseh primerih imamo opravka s transcendenco in posledično z religijo.

Začudujoče je, pravi Deleuze, koliko filozofov še vedno jemlje za tragično smrt Boga. »Ateizem ni drama, pač pa vedrina filozofa in dosežek filozofije.« (*Ibid.*, 89). Od Deleuza, za katerega ne »obstaja smisel smisla«[21], za katerega lacanovsko rečeno, ni Drugega od Drugega, ni metagovorice, je seveda absurdno pričakovati kakršnekoli simpatije s teologijo. Kljub temu se Deleuze zaveda, da filozofija ne opravi s teologijo v enem zamahu, da golo vztrajanje pri imanenci ne prežene transcendence. »Razglasiti smrt Boga ali celo smrt človeka ni še nič. Kar šteje, je *kako*. Že Nietzsche je pokazal, da Bog umira na več načinov; in da so bogovi res umrli, vendar od smeha, ko so slišali enega izmed

20. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, št. 1, 1996, letnik XXXIV, Ljubljana 1996, str. 60.

21. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Etre«*, Hachette, Pariz 1997, str. 60.

bogov trditi, da je Edini«. (»Po čem prepoznamo strukturalizem?«, 62) Drugače rečeno, »vselej je mogoče iz religije ekstraktirati kak ateizem« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 89), poleg tega pa religiozna transcendenca ni edina. Transcendenca je lahko tudi »prazna«, napolni se v tolikšni meri, kolikor se nagiba in kolikor prečka različne nivoje, ki so hierarhizirani in ki se skupaj projecirajo na neko regijo plana, to se pravi, na nek aspekt, ki ustreza neskončnemu gibanju, poleg tega pa je imanenca vselej v nevarnosti, da sama zapade v transcendenco – najprej zato, ker se mišljenje samo ne more zaustaviti, da ne bi imanence interpretirala kot imanentne nečemu bodisi kot Objekt kontemplacije bodisi kot Subjekt refleksije, bodisi kot Drugi subjekta komunikacije. Če filozofija ni ne komunikacija ne kontemplacija ne refleksija se mora vselej znova izogibati temu, da bi sama vpeljala transcendenco, temu pa se je težko izogniti, ker se vsak plan imanence mora pretvarjati, da je enkraten, da je Plan. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 52)

Michael Walzer

O TOLERANCI[1]

Predgovor

Kot ameriški Žid sem odrasel tako, da sem se imel za objekt tolerance. Le precej pozneje sem se prepoznal tudi kot subjekt tolerance, prepoznal sem se kot dejavnik, ki je poklican, da tolerira druge, vključujoč tudi druge Žide, katerih ideja o tem, kaj pomeni židovstvo, se je radikalno razlikovala od moje. Začetna točka pričujočega eseja je bil moj prvi občutek o Združenih državah kot državi, kjer vsakdo mora tolerirati vse druge (formula, ki jo bom pojasnil kasneje). Vodila me je v premislek načinov, kako so druge države različne in le včasih netolerantno različne. Ni ves svet Amerika!

Tolerirati in biti toleriran je nekoliko podobno Aristotelovemu vladati in biti vladan: to je delo demokratičnih državljanov. Ne mislim, da je preprosto ali nepomembno delo. Toleranco samo pogosto podcenjujemo, kot da je to najmanj, kar lahko storimo za naše soljudi, njihova najbolj minimalna pravica. Dejansko tolerantnost (drža) zavzema veliko različnih oblik in toleranca (praksa)[2] je lahko urejena na različne načine. Celo najbolj skope oblike in negotove ureditve so zelo dobra stvar, zadosti redke v človeški zgodovini, da ne zahtevajo le, da jih cenimo praktično, temveč tudi teoretično. Kot pri drugih stvareh, ki jih cenimo, se moramo vprašati, kaj omogoča toleranco, kako deluje:

---

1. [Prevedeno po: Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven in London: Yale University Press, 1997. Celotni tekst je sestavljen iz uvoda, petih poglavij in epiloga. Preveden je Uvod s Predgovorom, prvi dve poglavji in del četrtega. Tretje poglavje ima naslov »Zapleteni primeri«, opis pa poteka na konkretni ravni držav: Francije, Izraela, Kanade in Evropske skupnsoti. V četrtem poglavju prevod izpušča zadnje tri razdelke: »Izobraževanje«, »Državljanska religija« in »Toleriranje netolerantnega«. Peto poglavje ima naslov »Moderna in postmoderna toleranca«, Epilog pa »Refleksije o ameriškem multikulturalizmu«. Opombe v oglatih oklepajih so prevajalske.]
2. [*Toleration* prevajamo s »toleranca« ali na določenih mestih kot »toleriranje«. Walzer izraz uporablja v pomenu »dejavnosti« in v smislu »politične prakse« kot »različnih političnih oblik« strpnosti. *Tolerance* prevajamo kot »tolerantnost«, ker gre za strpnost kot etično držo ali »naravnanost«. Zaradi navedenega razlikovanja smo se pri prevodu odločili, da za prevod pojma strpnosti uporabimo »tujko« s korenom iz latinščine.]

to je ključni cilj tega eseja. Tu želim le namigniti, kaj je tisto, kar toleranca omogoča. Vzdržuje samo življenje, zato ker gre preganjanje pogosto do smrti, in vzdržuje tudi skupna življenja, različne skupnosti, v katerih živimo. Toleranca povzroča možnost razlike; zaradi razlike je toleranca nujna.

Zagovor tolerance ni nujno zagovor razlike. Lahko da ni nič drugega – in to je pogosto – kot argument iz nujnosti. Toda na tem mestu pišem z visokim spoštovanjem do razlike, čeprav ne do vsakega njenega primera. V družbenem, političnem in kulturnem življenju dajem prednost večim proti enemu. Hkrati menim, da mora biti vsak režim tolerance individualen in do določene stopnje poenoten, zmožen angažirati lojalnost svojih članov. Koeksistenca zahteva politično stabilno in moralno legitimno ureditev in tudi to je objekt, ki ga cenimo. Mogoče si je predstavljati le eno, med vsemi možnimi najboljšo ureditev, toda sam se nagibam k dvomu v tako podmeno in jo bom v uvodu tudi spodbijal. V vsakem primeru, ne bom poskušal storiti več, kot da opišem nekatere od možnosti in da potem analiziram in zagovarjam tisto, ki se za nas tukaj in zdaj, za Američane, ki vstopajo v enaindvajseto stoletje, zdi najboljša – tisto, ki najbolje ustreza, krepi in pospešuje našo dejansko mnogost.

Uvod

Kako pisati o toleranci

Filozofski argument je v preteklih letih pogosto zavzel proceduralistično obliko: filozof si predstavlja prvotni položaj, neko idealno govorno situacijo, ali pogovor v vesoljski ladji. Vsako od teh oblik konstituira nabor omejitev ali pravil obnašanja, ki naj bi veljala za sodelujoče stranke. Stranke predstavljamo mi ostali. Le-te razmišljajo, trgujejo ali se pogovarjajo v okviru omejitev, ki so oblikovana tako, da naprtijo formalna merila vsake moralnosti: absolutno nepristranost ali kak funkcionalni ekvivalent, ki je iz tega izveden. Ob predpostavki, da je vsiljenje uspešno, lahko sklepe, do katerih stranke pridejo, verodostojno privzamemo kot moralno avtoritativne. Tako si zagotovimo vladajoča načela vseh naših dejanskih razmislekov, trgovanj in našega govorjenja – pravzaprav kar za našo celotno politično, družbeno in ekonomsko aktivnost – v pogojih realnega sveta. Ta načela bi morali narediti učinkovita, kolikor je le mogoče, v naših lastnih življenjih in naših lastnih družbah.[3]

3. O tem pristopu sem kritično pisal v: »A Critique of Philosophical Conversation«, v: Michael

Na straneh, ki sledijo, sem sprejel drugačen pristop, ki ga nameravam pojasniti in braniti v tem kratkem uvodu. Ne bom se lotil sistematičnega filozofskega zagovora, čeprav se bodo v eseju kot celoti vse potrebne prvine takega zagovora vsaj pojavile: bralci bodo našli nekaj splošnih metodoloških napotkov in razlogov, potem razširjene pojasnitve z zgodovinskimi primeri, analizo praktičnih problemov in previden ter nepopoln zaključek, kar je vse, kar tak pristop dovoljuje. Moj predmet je toleriranje[4] – ali morda bolje, miroljubno sobivanje[5] skupin ljudi z različnimi zgodovinami, kulturami, in identitetami, kar je tisto, kar toleriranje omogoča. Začenjam s trditvijo, da je miroljubno sobivanje (določene vrste: tu ne mislim na sobivanje gospodarjev in hlapcev) vedno dobra stvar. Ne zato, ker bi ga ljudje vedno dejansko cenili – pogosto ga očitno ne. Znak njegove vrednosti je, da se tako močno nagibajo k temu, da rečejo, kako ga cenijo. Ne morejo opravičiti samih sebe, pred seboj ali pred drugimi, ne da bi potrdili vrednost mirnega sobivanja in življenja ter svobode, katerima služi.[6] To je dejstvo moralnega sveta – vsaj v omejenem smislu, da breme argumenta pripade tistim, ki zavračajo te vrednote. Ti, ki izvajajo versko preganjanje, nasilno asimilacijo, križarsko vojno, ali »etnično čiščenje«, so tisti, ki se morajo zagovarjati, in to najpogosteje ne naredijo tako, da bi svoje početje branili, temveč tako, da to, kar počnejo, zanikajo.

Kljub temu ima miroljubna koeksistenca lahko različne politične oblike, z različnimi implikacijami za vsakodnevno moralno življenje – to je, za dejansko medsebojno vplivanje in vzajemno vpletenost posameznih moških in žensk. Nobena od teh oblik ni univerzalno veljavna. Onstran minimalistične zahteve po vrednotenju miru in pravil prenašanja, ki so s tem povezana (ki v grobem ustrezajo standardnemu naboru osnovnih človekovih pravic), ni nobenih načel, ki bi vladala vsem režimom tolerance ali ki bi od nas zahtevala, da delujemo v vseh okoliščinah, v vseh časih in krajih, v prid posameznega nabora političnih ali ustavnih ureditev. Proceduralistični argumenti nam tukaj ne bodo pomagali natanko zato, ker ne razlikujejo glede na čas in kraj; ne ustrezajo naključnim

---

Kelly, ur., *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), str. 182-96. Prim. Georgia Warnake: »Reply«, str. 197-203, ki obravnava isto knjigo in prinaša delno obrambo teorije Jürgena Habermasa.

4. [toleration]
5. [peaceful coexistence]
6. Thomas Scanlon pojasnjuje, zakaj so izražanja take vrste pomembna v »Contractualism and Utilitarism«, v: Amartya Sen in Bernard Wiliams, ur., *Utilitarianism and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), posebej str. 116.

okoliščinam. Alternativa, ki jo nameravam zagovarjati, je zgodovinska in kontekstualna presoja toleriranja in koeksistence, taka, ki preiskuje različne oblike, ki so jo le-te dejansko zavzele, in norme vsakdanjega življenja, ki vsaki ustrezajo. Nujno je pogledati tako idealne oblike teh praktičnih ureditev in njihove značilne, zgodovinsko dokumentirane sprevrnitve. Prav tako moramo premisliti, kako ureditve izkušajo njihovi različni udeleženci – tako skupine kot posamezniki, tako tisti, ki pridobijo, kot oni, ki so prizadeti – in potem, kako jih vidijo nečlani, udeleženci v drugih režimih tolerance.

Toda ali ni to le pozitivistična, ali, še slabše, relativistična analiza? Dokler ni nekega superiornega stališča ali avtoritativnega udeleženca, kako sploh lahko pridemo do kakršnegakoli odločilnega standarda? Kako lahko razvrščamo ali urejamo različne režime? Moj predlog ni v tem, da bi kaj takega morali storiti, in ob tem, da tega ne bom počel, me ne obhaja nikakršna tesnoba. Ne zdi se mi verjetno, da bi tiste vrste političnih ureditev, ki jih hočem premisliti – večnacionalni imperiji in nacionalne države, denimo, ali zgodovinski primeri vsake od le-teh (Ptolomejska ali Rimska Aleksandrija, Turški imperij, Habsburški avstroogrski imperij, sodobna Italija, Francija, Norveška in tako naprej) – lahko bili razvrščeni v enotno vrsto, kot da bi lahko vsakemu od njih pripisali določeno kvantiteto moralne vrednosti: sedem, devetnajst, ali enaintrideset in pol.

Ni dvoma, lahko rečemo, da je ureditev, za katero je verjetno, da se bo zrušila v preganjanje in državljansko vojno, slabša od tiste, ki je bolj stabilna. Toda ne moremo reči, da je ureditev, ki podpira, na primer, preživetje skupin pred svobodo posameznikov, sistematično inferiorna nasproti tisti, ki podpira svobodo pred skupinskim preživetjem – kajti skupine so sestavljene iz posameznikov, med katerimi bodo mnogi, to je jasno, raje svobodno izbrali prvo vrsto ureditve kot drugo. Niti ne moremo reči, da sta državna nevtralnost in svobodne asociacije po vzoru »Pisma o toleranci« Johna Lockea, edini ali najboljši način, kako urediti religiozni in etnični pluralizem. Je zelo dober način, tak, ki je prilagojen glede na izkustvo protestantskih kongregacij v določenih vrstah družbe, toda njen doseg onstran tega izkustva in teh družb je treba utemeljiti, ne preprosto domnevati. Radikalne napade na individualno svobodo in pravice združevanja lahko brez oklevanja obsodimo, in tako tudi vojaške ali politične (ne pa intelektualne) izzive preživetju posamezne skupine: ti so nezdružljivi z minimalno koeksistenco. Ko pa gremo onstran tega, nam primerjave med ureditvami moralno in politično pomagajo pri naši lastni presoji o tem, kje smo in kakšne alternative so nam na voljo, toda ne dovoljujejo avtoritativnih sodb.

Vrednost pazljive in podrobne presoje različnih režimov toleriranja, tako v njihovih idealnih kot v dejanskih verzijah, je prav v tej pomoči. Kajti čeprav so režimi politične ali kulturne celote, s prednostmi in slabostmi, ki so med seboj tesno povezane, niso organske celote. Tudi v primeru, da bi se njihove posamezne notranje vezi prelomile ali da bi se preuredile, bi režim ne bil obsojen na politično smrt. Vsaka reforma ni transformacija in celo transformacijo je mogoče doseči s razrastom preko dolgih časovnih obdobij. Konflikti in težave so prav gotovo značilnost vsakega takega procesa, toda ne radikalni razdori in propad. Če se za ta ali oni vidik določene ureditve *tam* zdi verjetno, da bi bil uporaben *tukaj*, s primernimi modifikacijami, si lahko prizadevamo za reformo take vrste, in pri tem merimo na tisto, kar je za nas najboljše, glede na določene skupine, ki jih cenimo, in posameznike, kakršni smo.

Ni pa mogoče, da bi vzeli »prijetne« poteze vsake od različnih ureditev in da bi jih kombinirali – v domnevi, da se bodo zaradi njihove skupne prijetnosti (zaradi privlačnosti, ki jo imajo v naših očeh) dejansko skladale in ustvarile učinkovito in harmonično celoto. Vsaj včasih in nemara zelo pogosto so stvari, ki jih v določeni zgodovinski ureditvi občudujemo, funkcionalno povezane s stvarmi, ki se jih bojimo ali jih ne maramo.[7] Primer nečesa, čemur bi lahko rekli »slab utopizem«, je, če si predstavljamo, da lahko reproduciramo ali posnemamo prve in da se lahko izognemo drugim. Filozofija mora biti zgodovinsko obveščena in sociološko kompetentna, če naj se izogne slabemu utopizmu oziroma prizna trde izbire, ki jih je velikokrat treba sprejeti v političnem življenju. Čim bolj trde so izbire, manj je verjetno, da le en izid, in zgolj eden, upravičuje filozofsko pritrditev. Morda bi morali izbrati to pot tukaj in drugo pot tam, to pot sedaj in drugo v nekem času v prihodnosti. Morda bi morale biti vse naše izbire previdne in poskusne, vedno podvržene ponovnemu pregledu in celo popolnemu preobratu.

Ideja, da vseh naših izbir ne določa eno univerzalno načelo (ali notranje povezan nabor načel), in da prava izbira na tem mestu ne bi bila enako prava tam, je strogo vzeto, relativistična ideja. Najboljša politična ureditev je relativna glede na zgodovino in kulturo ljudi, katerih življenja uredi. To se mi zdi očitno. Toda ne zagovarjam nekega nezavezujočega relativizma, kajti nobena ureditev, in nobena prihodnost neke ureditve, ni moralna opcija, če ne zagotavlja določene oblike moralnega sobivanja (in če torej ne podpira osnovnih človekovih pravic). Izbiramo znotraj meja, in domnevam, da realno nestrinjanje med filozofi ni v

7. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), str. 146-48.

vprašanju, ali te meje obstajajo – noben resno ne verjame, da ne –, temveč, kako so široke. Najboljši način za presojo te širine je opis vrste opcij in izdelava zagovora verodostojnosti in meja vsake od njih v svojem zgodovinskem kontekstu. Ne bom imel veliko povedati o ureditvah, ki si zaslužijo, da jih popolnoma izključimo – to so monolitni religiozni ali totalitarni politični režimi. Dovolj je, da jih naznačimo in spomnimo bralce na njihovo zgodovinsko realnost. Vzpostavljeno proti tej realnosti je miroljubna koeksistenca očitno pomembno in bistveno moralno načelo.

Zagovarjati stališče, da bi morali dopustiti, da različne skupine in/ali posamezniki sobivajo v miru, ne pomeni zagovora, da bi morali tolerirati vsako dejansko ali predstavljivo razliko. Različne ureditve, ki jih bom opisal, so dejansko različno tolerantne do praks, ki jih večina njihovih članov dojema kot tuje ali odvratne – in so torej nujno različno tolerantne do moških in žensk, ki jih prakticirajo. Torej lahko razporedimo različne ureditve, različne režime tolerance, kot bolj ali manj tolerantne, in celo vzpostavimo (s številnimi zgodovinskimi omejitvami) niz, ki jih razvršča od bolj do manj tolerantnih. Toda če pobliže pogledamo nekatere od obravnavanih praks, kmalu postane očitno, da to ni moralno razvrščanje. Toleriranje problematičnih praks se razlikuje med različnimi režimi na kompleksen način in verjetno je, da bodo sodbe, ki jih ustvarimo o teh neskladnostih, enako kompleksne.

To kompleksnost nameravam predstaviti v svojih premislekih različnih režimov in problemov, s katerimi se vsi spopadajo – in potem zopet v spekulacijah o sodobni Ameriki, s katerimi se ta esej konča. O oblikah koeksistence še nikdar ni bilo tako širokih razprav, kot so danes, ker neposrednost razlike, vsakodnevni spopad z drugačnostjo, še nikdar ni bil tako široko doživljen. Iz gledanja televizije ali branja dnevnega časopisja bi bilo videti, da je to izkustvo vse bolj podobno po vsem svetu. Morda nas mika, da bi oblikovali enoten odgovor. Toda celo zelo podobni spopadi in dogovarjanja se nujno razlikujejo, ko so vključene različne skupine ljudi in ko se odražajo na moških in ženskah z različnimi zgodovinami in pričakovanji. Izkustvo je vedno nujno kulturno posredovano in moj cilj je spoštovanje razlike, ki jo ustvarja posredovanost. Zato predlagam lastni pogled, kako naj bi stvari potekale, kako bi bilo lahko najbolje urejeno miroljubno sobivanje zgolj z ozirom na meni lasten čas in kraj, na mojo lastno ameriško realnost. Na koncu tega eseja se previdno in poskusno pridružujem diskusiji o »multikulturalizmu«.[8]

8. Že na tem mestu je morda koristno, če navedem nekaj prispevkov k tej razpravi, ki je inspirirala

Toda ne verjamem, da je to razprava z univerzalno ali svetovnozgodovinsko vrednostjo ali da imajo njeni zaključki drugje kaj več kot hevristično vrednost. Vsak na svetu se danes lahko kaj nauči iz te posebne angažiranosti v zvezi z razliko, toda ne bo se naučil dovolj, če ni seznanjen s številnimi drugimi vrstami angažiranosti.

Končna pripomba: moje lastno poznavanje drugih vrst angažiranosti je omejeno, tako kakor vsakogar drugega. Argumentacija v tem eseju obdeluje večinoma primere iz Evrope, Severne Amerike in Bližnjega Vzhoda. Moral se bom zanašati na druge ljudi, da mi povedo, ali, oziroma, do katere mere argumentacija ustreza latinsko-ameriškim, afriškim in azijskim realnostim.

Prvo poglavje

Osebne drže in politične ureditve

Vedno začni negativno, mi je enkrat svetoval bivši učitelj. Povej svojim poslušalcem, česa ne boš naredil; to bo sprostilo njihovo misel in bolj bodo nagnjeni k temu, da sprejmejo, kar se zdi zmeren projekt. Torej začenjam to prošnjo za tolerantnost z dvema negativnima distinkcijama. Ne bom se osredotočal na toleriranje ekscentričnih ali disidentskih posameznikov v civilni družbi ali celo v državi. Lahko da so pravice posameznika izvor vsake vrste tolerance, vendar me te pravice zanimajo predvsem, kadar so izvajane kot skupne (v teku prostovoljnih združenj, religioznih skupin, kulturnih izražanj ali lokalne samouprave) ali ko jih zahtevajo skupine v imenu svojih članov. Ekscentričnega posameznika, osamljenega v njegovi razliki, je dokaj lahko tolerirati, obenem pa družbena mržnja in odpor do ekscentričnosti, čeprav sta nedvomno neprivlačna, nista grozno nevarna. Stave so veliko višje, ko pričnemo obravnavati ekscentrične in disidentske skupine.

---

mojo lastno: John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, druga izdaja (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988); Orlando Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse* (New York: Stein and Day, 1977); Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth: Race Ethnicity, and Class in America* (Boston: Beacon, 1981); Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America* (New York: Norton, 1992); David Hollinger, *Postethnic America* (New York: Henry Holt, 1995); in Charles Taylor, *Multiculturalism and »the Politics of Recognition«* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994). Taylor je bližnji sosed in njegova obramba »globokega nasprotja« v Kanadi je odločilno vplivala na moje lastno razmišljanje o Združenih državah.

Prav tako se ne bom osredotočal na politično toleranco, ko so skupine, za katere gre, opozicijska gibanja in stranke. Le-te so tekmice za politično oblast in so v demokratičnih režimih nujne, kar dokaj dobesedno zahteva, da obstajajo alternativni voditelji (z alternativnimi programi), čeprav dejansko nikoli ne zmagajo na volitvah. To so soudeleženci, so kot člani nasprotujočih si moštev pri košarki, brez katerih igra ne bi bila mogoča in ki imajo zato pravico, da dosegajo koše in zmagajo, če lahko. Problemi se prično le pri ljudeh, ki hočejo prekiniti ali ustaviti igro, medtem ko še vedno zahtevajo, da imajo pravice igralcev in zaščito pravil. Ti problemi so velikokrat težki, toda nimajo kaj dosti opraviti s toleriranjem razlike, ki je notranja demokratični politiki; prej imajo opraviti s toleriranjem prekinjanja (ali nevarnosti prekinitve), kar je povsem druga stvar.

Prav tako ni netolerantno do razlike, če se prepove programsko antidemokratični stranki, da sodeluje na demokratičnih volitvah; to je edino razumno. Vprašanja tolerance se pojavijo precej pred tem, ko že gre za oblast: ko religiozna skupnost ali ideološko gibanje, iz katerega se formira ta stranka, šele nastaja. Na tej stopnji njeni člani preprosto živijo med nami in se razlikujejo po neliberalnosti ali antidemokratičnosti. Ali naj toleriramo njihove pridige in dejavnosti, in če da (v kar verjamem), kako daleč naj gre toleriranje?

Zanima me torej toleranca, ko so razlike, za katere gre, kulturne razlike, religiozne razlike in razlike v načinih življenja – ko drugi niso soudeleženci in ne obstaja skupna igra in ni nobene notranje potrebe po razlikah, ki jih le-ti kultivirajo in dejansko ustvarjajo. Celo liberalna družba ne zahteva množtva etničnih skupin ali verskih skupnosti. Njen obstoj, celo njen razcvet, je povsem združljiv s kulturno homogenostjo. Proti tej zadnji trditvi so v zadnjem času trdili, da je liberalni ideal individualne avtonomije mogoče uresničiti le v »multikulturni« družbi, v kateri prisotnost različnih kultur dovoljuje smiselne izbire.[9] Toda avtonomni posamezniki lahko prav tako izbirajo med različnimi deli in poklici; med možnimi prijatelji in zakonskimi partnerji; med političnimi doktrinami, strankami in gibanji; med visokimi, srednjimi in nizkimi kulturnimi formami; in tako naprej. Ni videti razloga, zakaj bi avtonomija ne mogla najti dovolj prostora znotraj ene kulturne skupine.

Prav tako skupine te vrste ne zahtevajo obstoja drugih skupin enake vrste, kot je nujno za demokratične stranke. Kjer je pluralizem družbeno dejstvo, kakor običajno tudi je, bodo nekatere skupine tekmovale z drugimi tako, da bodo iskale spreobrnjence ali podpornike med neprivrženimi ali manj privrženimi posamezniki.

9. Joseph Raz, »Multiculturalism: A Liberal Perspective«, v: *Dissent* (zima 1994): 67-79.

Toda njihov prvi cilj je vzdrževanje načina življenja med svojimi lastnimi člani, reprodukcija njihove kulture ali vere v naslednjih generacijah. V prvi vrsti so obrnjene navznoter, kar je natanko tisto, kar politične stranke ne morejo biti. Obenem zahtevajo določene vrste razširjen družbeni prostor (izven gospodinjstva) za združevanje, čaščenje, razpravljanje, praznovanje, medsebojno pomoč in tako naprej.

Kaj torej pomeni toleriranje tovrstnih skupin? Če jo razumemo kot držo ali stanje duha, toleranca opiše številne možnosti. Prva, ki odraža izvore religiozne tolerance v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, je preprosto resignirano sprejetje razlike zavoljo miru. Ljudje se pobijajo leto za letom, in potem se milostno pojavi izčrpanost, nakar temu rečemo toleranca.[10] Toda sledimo lahko kontinuumu bolj substancialnih sprejetij. Druga mogoča drža je pasivna, sproščena, benigna neprizadetost do razlike: »Svet je pač ustvarjen iz razlik«. Tretja sledi iz določene vrste moralnega stoicizma: je načelno priznanje, da imajo »drugi« pravice, čeprav udejanjajo te pravice na neprivlačne načine.[11] Četrta izraža odprtost do drugih; radovednost; morda celo spoštovanje, pripravljenost na poslušanje in učenje. In naprej je po kontinuumu entuziastično pritrjevanje razliki: estetsko pritrjevanje, če je razlika dojeta v smislu, da predstavlja kulturno obliko širine in različnosti božjega stvarstva ali naravnega sveta; ali funkcionalno pritrjevanje, če je razlika dojeta, kakor je v liberalističnem zagovoru multikulturalizma, kot nujni pogoj človeškega razcveta, takšna, ki posameznim moškim in ženskam ponuja izbire, ki osmislijo njihovo avtonomijo.[12]

Toda morda je ta zadnja drža že izven mojega predmeta: kako naj zase rečem, da toleriram, če čemur dejansko pritrjujem? Če hočem, da so drugi tukaj, v tej družbi, med nami, potem ne toleriram drugosti – podpiram jo. Vendar ne podpiram nujno te ali one oblike drugosti. Prav tako bi lahko podpiral drugega drugega, takega, ki je kulturno ali religiozno bliže mojim lastnim praksam in verovanjem (ali morda bolj oddaljen, eksotičen, ki ne postavlja nobene kompetitivne

10. Najboljši primer te izčrpanosti in previdnih kalkulacij, ki jih dovoljuje, je bila stranka *politiques* v šestnajstem stoletju: glej kratek opis v: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), str. 249-54.

11. Veliko filozofov bi omejilo tolerantnost le na to držo, kar je pogled, ki korespondira z nekaterimi uporabami besede in ujame določeno upiranje, ki se običajno pripisuje dejavnosti tolerance. Toda ta interpretacija v celoti zgreši entuziazem mnogih najzgodnejših zagovornikov tolerance. Glej David Heyd, ur., *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), posebno Heydov uvod in otvoritveni esej Bernarda Wiliamsa.

12. Za zgodovinski premislek, ki razkriva vse te drže, glej Wilbur K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4. zvezek (Cambridge: Cambridge University Press, 1932-40).

nevarnosti). In v vsaki pluralistični družbi bodo vedno ljudje, kakorkoli dobro je utrjena njihova privrženost pluralizmu, za katere bo določena posebna razlika – morda oblika čaščenja, družinska ureditev, dietno pravilo, seksualna praksa ali način oblačenja – nekaj, s čimer se zelo težko sprijaznijo. Čeprav podpirajo idejo razlike, tolerirajo vzpostavljene razlike. Toda celo za ljudi, ki ne občutijo te vrste težave, upravičeno rečemo, da so tolerantni: ustvarjajo prostor za moške in ženske, katerih prepričanj ne sprejemajo in ne pristajajo na posnemanje njihovih praks; sobivajo z drugostjo, ki je, kolikor že podpirajo njeno prisotnost v svetu, še vedno nekaj različnega od tistega, kar poznajo – je nekaj tujega in čudnega. Za vse ljudi, ki so to sposobni narediti, ne glede na njihovo umestitev na kontinuumu od resignacije, brezbrižnosti, stoičnega sprejemanja, radovednosti in entuziazma, menim, da imajo vrlino tolerantnosti.

Kot bomo videli, je odlika vsakega uspešnega režima tolerance, da ni odvisen od neke posebne forme te vrline; ne zahteva, da vsi njegovi udeleženci stojijo na eni točki kontinuuma. Lahko da nekateri režimi laže sprejmejo resignacijo, brezbrižnost ali stoicizem, medtem ko drugi potrebujejo spodbujanje radovednosti ali entuziazma, vendar ne vidim nobenih sistematičnih tendenc po teh smernicah. Celo razlika med bolj kolektivističnimi in bolj individualističnimi režimi se ne odraža v držah, ki jih zahtevajo. Toda, ali ni toleranca bolj utrjena, če so ljudje razporejeni čim dalj vzdolž kontinuuma? Ali naj jih, na primer javne šole, poskušajo pomikati vzdolž kontinuuma? Dejansko bo vsaka od teh drž, trdno vzpostavljenih, utrdila toleranco. Najboljši izobraževalni program bi prav lahko ne vključeval nič drugega kot nazorne opise religioznih ali etničnih vojn. Ni dvoma, osebni odnosi preko kulturnih meja bi bili izboljšani s tem, da se ljudje pomikajo onstran minimalne tolerantnosti, katere vzpostavitev je cilj nazornih opisov netolerantnosti, toda to velja v vseh režimih; politični uspeh ni odvisen od dobrih osebnih odnosov v kateremkoli od njih. Vendar se bom moral na koncu vprašati, če te trditve še vedno držijo za pojavljajočo se »postmoderno« obliko tolerance.

Zaenkrat bom vse družbene ureditve, skozi katere razliko vključujemo, z njo koeksistiramo, ji dovolimo delitev družbenega prostora, obravnaval kot institucionalizirane oblike nediferencirane vrline. Zgodovinsko je (na Zahodu) obstajalo pet različnih političnih ureditev, ki uveljavljajo toleranco, pet modelov tolerantne družbe. Ne trdim, da je spisek izčrpen, trdim le, da vključuje najbolj pomembne in zanimive možnosti. Mešani režimi so seveda tudi mogoči, vendar sedaj želim opisati teh pet v nekoliko grobi maniri, združujoč zgodovinske in idealno-tipske razmisleke. Potem bom proučil nekatere mešane primere,

pregledal probleme, s katerimi se različne ureditve spopadajo in končno bom nekaj povedal o družbenem svetu in samorazumevanju moških in žensk, ki drug drugega tolerirajo danes (kolikor to dejansko počno: toleranca je vedno negotov dosežek). Kaj natanko počnemo, ko toleriramo razliko?

Drugo poglavje
Pet režimov tolerance

Večnacionalni imperiji

Najstarejše ureditve so ureditve velikih večnacionalnih imperijev – za naš namen začnimo s Perzijo, Ptolomejskim Egiptom in Rimom. Različne skupine so v le-teh vzpostavljene kot avtonomne ali pol avtonomne skupnosti, ki so po značaju politične ali pravne, kot tudi kulturne ali religiozne narave, in ki si vladajo same preko, kar upoštevanja vrednega, razpona dejavnosti. Skupine nimajo druge izbire, kakor da koeksistirajo druga z drugo, kajti njihovim medsebojnim odnosom vladajo birokrati imperija, v skladu s pravili imperija, kot je bil rimski ius gentium, ki je načrtovan tako, da zagotavlja nekaj minimalne pravičnosti, kakor pravičnost razumejo v imperialnem centru. Kakorkoli, birokrati se običajno ne vmešavajo v notranje življenje avtonomnih skupin zaradi pravičnosti ali česarkoli drugega – dokler plačujejo davke in je zagotovljen mir. Zato zanje lahko rečemo, da tolerirajo različne načine življenja in da imperialnemu režimu lahko rečemo režim tolerance, pa naj so pripadniki različnih skupnosti tolerantni ali netolerantni drug do drugega.

Pod imperialnim vladanjem bodo člani hočeš nočeš izkazovali tolerantnost v (večini) njihovih vsakodnevnih aktivnosti, in nekateri od njih se bodo morda naučili sprejeti razliko in bodo prišli do tega, da bodo stali nekje na kontinuumu, ki sem ga opisal. Toda preživetje različnih skupnosti ni odvisno od tega sprejetja. Odvisno je le od uradne tolerance, ki se vzdržuje večinoma zaradi miru – čeprav so posamezni uradniki različno motivirani, jih je bilo med njimi nekaj, za katere je poznano, da jih je razlika zanimala ali da so se celo entuziastično postavili v obrambo razlike.[13]

13 Najzgodnejši primeri tega, kar je kot antropologija postalo akademska disciplina, so delo imperialnih uradnikov: primerjaj, na primer, življenjsko pot in pisanje rimskega upravnika province Tacita, kot ga opiše Moses Hadas v svojem uvodu v *The Complete Works of Tacitus* (New York: Modern Library, 1942).

Te imperialne birokrate se pogosto obtožuje, da so sledili politiki »deli in vladaj«, in včasih je to resnično bila njihova politika. Toda treba se je spomniti, da niso avtorji razlik, ki jih izkoriščajo in da ljudje, ki jim vladajo, prav lahko hočejo, da se jih razdeli in da se jim vlada, pa čeprav zgolj zaradi miru.

Imperialno upravljanje je zgodovinsko najbolj uspešen način vključevanja razlike in pospeševanja (zahtevanja je bolj točno) miroljubnega sobivanja. Toda to ni, ali vsaj nikdar ni bila, liberalna ali demokratična pot. Kakršenkoli je značaj različnih »avtonomij«, je režim vključevanja avtokratski. Ne želim idealizirati te avtokracije; lahko je brutalno represivna zato, da obdrži svoje osvojitve – kot zgodovine Babilona in Izraela, Rima in Kartagine, Španije in Aztekov, ter Rusije in Tatarov očividno demonstrirajo. Toda ustaljena imperialna vladavina je pogosto tolerantna – tolerantna natanko zato, ker je vsepovsod avtokratska (ni vezana na interese ali predsodke katerekoli od podjarmljenih skupin, v enaki distanci do vseh). Rimski prokonzuli v Egiptu ali britanski regenti v Indiji so, kljub vsem njihovim predsodkom in endemični koruptivnosti njihovih režimov, morda vladali bolj nepristransko, kakor bi lahko pričakovali od kateregakoli lokalnega princa ali tirana – dejansko, bolj nepristransko, kot je mogoče danes pričakovati od lokalnih večin.

Imperialna avtonomija teži k temu, da zapre posameznike v njihove skupnosti in s tem v eno etnično ali religiozno identiteto. Tolerira skupine in njihove strukture avtoritete in prakse običajev, ne prosto gibajočih se moških in žensk (z izjemo posameznih kozmopolitskih centrov in glavnih mest). Vključene skupnosti niso prostovoljna združenja; zgodovinsko niso kultivirale liberalnih vrednot. Čeprav obstaja določeno premikanje posameznikov preko njihovih meja (na primer konvertiti in odpadniki), so skupnosti večinoma zaprte, vsiljujejo eno ali drugo obliko religiozne pravovernosti in podpirajo tradicionalni način življenja. Dokler so zaščitene pred bolj brezobzirnimi oblikami preganjanja in dokler jim je dopuščeno, da vodijo lastne zadeve, imajo skupnosti take vrste izredno veliko moč obstoja. Toda lahko so zelo brezobzirne do odstopajočih posameznikov, ki jih dojamejo kot grožnjo svoji kohezivnosti in včasih samemu preživetju.

Tako osamljeni disidenti in heretiki, kulturni vagabundi, mešane zakonske dvojice in njihovi otroci bežijo v imperialni center, za katerega je verjetno, da bo v posledici postal dokaj toleranten in liberalen kraj (pomislite na Rim, Bagdad in imperialni Dunaj, ali bolje Budimpešto)[14] – in edini kraj, kjer je družbeni prostor

14. Dejansko je imperialni kozmopolitizem živel v veliko manjših mestih, ki so bili lokalni

ukrojen po meri posameznika. Vsi drugi, vključno z vsemi svobodnimi duhovi in potencialnimi disidenti, ki se ne morejo gibati zaradi ekonomskih ovir ali družinskih odgovornosti, bodo živeli v homogenih soseskah ali predelih in bodo subjekt discipline lastnih skupnosti. Tam so tolerirani kolektivno, toda ne bodo pozdravljeni ali celo ne bodo varni kot posamezniki preko katerekoli že meje, ki jih ločuje od drugih. Udobno se lahko pomešajo le na nevtralnem prostoru: recimo na tržnici, ali na imperialnih sodiščih in v ječah. Vendar kljub temu večino časa živijo v miru, ena skupina poleg druge, spoštujoč tako kulturne kot tudi geografske meje.

Antična Aleksandrija je uporaben primer nečesa, kar bi si lahko predstavljali kot imperialno obliko multikulturalizma. Mesto je bilo v grobem eno tretjino grško, eno tretjino židovsko in eno tretjino egiptovsko in zdi se, da je bilo v letih ptolomejske vladavine sobivanje teh treh skupnosti izredno mirno.[15] Kasneje so bili rimski uradniki v presledkih bolj naklonjeni njihovim grškim podanikom, morda na osnovi njihove kulturne afinitete ali morda zaradi njihove boljše politične organiziranosti (le Grki so bili formalno državljani), in to zrahljanje imperialne nevtralnosti je imelo za posledico obdobja krvavih konfliktov v mestu. Mesijanska gibanja med aleksandrijskimi Židi, deloma v odgovor na rimsko sovražnost, so celo pripeljala multikulturni obstoj do grenkega konca. Toda stoletja miru kažejo na boljše možnosti imperialnega režima. Naj kot zanimivost dodamo, da je, kljub temu, da so skupnosti ostale pravno in družbeno različne, med njimi potekalo pomembno trgovsko in intelektualno medsebojno vplivanje – odtod helenistična oblika judaizma, ki je nastala pod vplivom grških filozofov pri aleksandrijskih piscih, kot je bil Filo. Dosežek je nepredstavljiv drugod, razen v tem imperialnem okolju.

Miletski sistem Turkov napeljuje na drugo obliko imperialnega režima tolerance, takega, ki je bil bolj razvit in je dlje trajal.[16] V tem primeru so bile

---

centri, kot je bil Ruschuk (Ruse), pristaniško mesto ob Donavi v Bolgariji, kjer je odrastel Elias Canetti. Pod turško vladavino je Ruse postal multikulturno mesto, ki so ga naseljevali Bolgari, Židje, Grki, Albanci, Armenci in Cigani. Glej Canettijev opis v *The Tongue Set Free*, prev. Joachim Neugroschel (New York: Farrar, Traus and Giroux, 1979).

15. Tu se opiram v glavnem na P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 zvezki (Oxford: Oxford University Press, 1972), zlasti zv. 1, pogl. 2, in Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, prev. S. Appelbaum (New York: Atheneum, 1979), zlasti 2. del, pogl. 2.

16. Glej Benjamin Braude in Bernard Lewis, ur., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, zvezek 1: *The Central Lands* (New York: Holmes in Meier, 1982) za zgodovinski del, in Will Kymlicka, »Two Models of Pluralism and Tolerance«, v: *Toleration: An Elusive Virtue*, str. 81-105, za teoretsko oceno miletskega sistema kot »koristnega opomina, da individualne pravice niso edini način, kako se ugodi religioznemu pluralizmu«.

samoupravljajoče se skupnosti povsem religioznega značaja in ker so bili Turki tudi sami muslimani, na noben način niso bili nevtralni med religijami. Etablirana religija cesarstva je bil islam, toda trem drugim religioznim skupnostim – grški pravoslavni, armenski pravoslavni in judovski – je bilo dovoljeno oblikovati avtonomne organizacije. Te tri so bile med seboj enakovredne, ne glede na njihovo številčno moč. Bile so podvržene enakim omejitvam vis-a-vis muslimanom – z ozirom na oblačenje, pridobivanje privržencev in medsebojne poroke denimo – in dopuščen jim je bil enak zakonit nadzor nad svojimi člani. Manjšine mileta (beseda pomeni religiozno skupnost) so bile še naprej razdeljene po etničnih, jezikovnih in krajevnih mejah in nekatere razlike v religioznih praksah so bile tako vključene v sistem. Toda člani niso imeli nobene pravice vesti ali združevanja zoper njihovo lastno skupnost (in vsakdo je moral biti nekje član). Toda kljub temu je obstajala nadaljnja toleranca na robovih: tako so Turki v šestnajstem stoletju članom karaitske sekte znotraj judaizma podelili fiskalno neodvisnost, čeprav ne popolnega statusa mileta. Tudi tu je bilo cesarstvo v osnovi naravnano na skupine in ne na posameznike – razen če se skupine znotraj sebe niso odločile za liberalizem (kot se je, kot je videti, protestantski milet, ki je bil vzpostavljen v kasnejšem obdobju Otomanskega cesarstva).

Danes vsega tega ni več (Sovjetska zveza je bila zadnja med cesarstvi): avtonomne institucije, skrbno ohranjane meje, etnično označene osebne izkaznice, kozmopolitska glavna mesta in zelo razširjene birokracije. Avtonomija na koncu ni veliko pomenila (kar je morda eden od razlogov za propad imperija), njen doseg se je zelo zmanjšal zaradi učinka modernih idej o suverenosti in zaradi totalizirajočih ideologij, katerim ni sorodno prilagajanje razliki. Toda etnične in religiozne razlike so preživele in kjer so bile krajevno utemeljene, so lokalni dejavniki, ki so bili bolj ali manj reprezentativni, zadržali nekaj minimalnih funkcij in nekaj simbolne avtoritete. Ko so cesarstva padla, so bile le-te zmožne hitrih preobratov v neke vrste državno mašinerijo, ki jo vodi nacionalistična ideologija in katere cilj je suverena oblast – in ki so jim dovolj pogosto nasprotovale etablirane lokalne manjšine, veliki dobitniki v imperialnem režimu in njegovi zadnji in najbolj neomajni branilci. S suverenostjo seveda pride članstvo v mednarodni družbi, ki je najbolj tolerantna od vseh družb, toda do nedavna zelo težko dostopna. Mednarodno družbo bom v tem eseju obravnaval le na kratko in priložnostno, toda pomembno je priznati, da bi največ teritorialno osnovanih skupin najraje izbralo položaj, v katerem se jih tolerira kot posebne nacionalne države (ali verske republike) z vladami, armadami in mejami – sobivajoč z drugimi nacionalnimi državami v medsebojnem spoštovanju ali vsaj pod vladavino niza skupnih (čeprav le redko vsiljenih) zakonov.

Mednarodna družba

Mednarodna družba je tukaj anomalija, ker očitno ni notranji režim; nekateri bi rekli, da sploh ni režim, temveč je prej anarhično in brezzakonsko stanje. Če bi bilo to res, bi bilo to stanje primer absolutne tolerance: vse je sprejemljivo, nič ni prepovedano, ker nihče ni pooblaščen, da prepove (ali dovoli), čeprav si za to prizadeva veliko strani. Dejansko mednarodna družba ni anarhična; je zelo šibak režim, toda kot režim je tolerantna, kljub netolerantnosti nekaterih držav, ki ga sestavljajo. Vse skupine, ki dosežejo državnost in vse prakse, ki jih dovolijo (znotraj meja, do katerih bom takoj prišel), družba držav tolerira. Toleranca je bistvena poteza suverenosti in pomemben razlog njene zaželjenosti.

Suverenost zagotavlja, da nihče na *oni* strani meje ne sme posegati v tisto, kar se počne na *tej* strani. Ljudje na oni strani so lahko resignirani, neopredeljeni, stoični, radovedni ali entuziastični z ozirom na prakse tukaj, in tako so lahko tudi nenaklonjeni posredovanju. Ali pa morda sprejmejo recipročno logiko suverenosti: ne bodo nas skrbele vaše prakse, če vas ne bodo skrbele naše. Živeti in pustiti živeti je relativno lahka maksima, če se življenje živi na nasprotnih straneh jasno začrtane meje. Ali pa so lahko aktivno sovražni, pripravljeni javno obtoževati kulturo in navade sosedov, toda niso pripravljeni plačati stroškov posredovanja. Glede na naravo mednarodne družbe je verjetno, da bodo stroški visoki: vključujejo vzpostavitev armade, prekoračenje meje, ubijanje in pripravljenost, biti ubit.

Diplomati in državniki običajno privzamejo drugo od teh drž. Sprejmejo logiko suverenosti, toda ne morejo preprosto pogledati vstran, od oseb in praks, do katerih ne morejo biti tolerantni. Morajo se pogajati s tirani in morilci in, kar je bolj pertinentno za naš predmet, morajo se prilagoditi interesom držav, katerih dominantne kulture ali religije opravičujejo na primer krutost, podrejanje, mizoginijo, rasizem, sužnost ali mučenje. Ko si diplomati stiskajo roke ali prelamljajo kruh s tirani, so kot da bi nosili rokavice; dejanja nimajo nobenega moralnega pomena. Toda pogodbe, ki jih sklepajo, imajo moralni pomen: so dejanja tolerance. Zaradi miru ali zato, ker verjamejo, da mora kulturna ali verska reforma priti od znotraj, da mora biti lokalno delo, prepoznajo druge države kot suverene člane mednarodne družbe. Priznavajo njihovo politično neodvisnost in teritorialno integriteto – kar skupaj sestavlja veliko močnejšo obliko skupnostne avtonomije, kot so jo podpirali večnacionalni imperiji.

Diplomatski sporazumi in veščine nam dajo občutek nečesa, čemur bi lahko rekli formalnost tolerance. Ta formalnost obstaja, čeprav manj vidno, tudi v

domačem življenju, kjer pogosto sobivamo s skupinami, s katerimi nimamo in nočemo imeti tesnih družbenih odnosov. Sobivanje urejujejo državni uradniki, ki so domači diplomati. Državni uradniki imajo seveda več oblasti kot diplomati, torej je sobivanje, ki ga urejujejo, bolj prisilno, kot je sobivanje suverenih držav v mednarodni družbi.

Toda tudi suverenost ima meje, ki so najbolj jasno postavljene z zakonsko doktrino humanitarne intervencije. Dejanj ali praks, ki »pretresejo vest človeštva«, se v načelu ne tolerira.[17] Glede na šibak režim mednarodne družbe vse to v praksi pomeni, da ima vsaka država članica pravico, da uporabi silo za zaustavitev nečesa, kar se dogaja, če je tisto, kar se dogaja, zadosti strašno. Načela politične neodvisnosti in teritorialne integritete ne ščitijo pred barbarstvom. Toda nihče ni zavezan k uporabi sile; režim nima nobenih dejavnikov, katerih funkcija bi bila, da zatrejo netolerantne prakse. Celo ob na prvi pogled očitni in obsežni brutalnosti je humanitarna intervencija v celoti prostovoljna. Prakse Rdečih Kmerov v Kambodži, če naj vzamemo lahek primer, moralno in pravno niso dopuščale toleriranja, in zato, ker so se Vietnamci odločili, da bodo vdrli v deželo in jih ustavili, dejansko niso bile tolerirane. Toda tako srečno sovpadanje med tem, kaj ne dopušča toleriranja in kaj ni tolerirano, je neobičajno. Humanitarna netolerantnost običajno ne zadošča za prevlado nad tveganji, ki so povezana z intervencijo, in dodatni razlogi za interveniranje – naj bodo geopolitični, ekonomski, ali ideološki – so prisotni le včasih.

Lahko bi si predstavljali bolj izpopolnjen okvir meja v odnosu do tolerance, ki gre skupaj s suverenostjo: netolerabilne prakse v suverenih državah bi bile lahko primerne za ekonomske sankcije s strani nekaterih ali vseh članic mednarodne družbe. Vsiljenje delnega embarga proti južnoafriškemu apartheidu je koristen, čeprav neobičajen primer. Kolektivna obsodba, pretrganje kulturne izmenjave in dejavna propaganda lahko prav tako služijo v namene humanitarne netolerantnosti, čeprav so sankcije te vrste redkokdaj učinkovite.[18] Torej lahko rečemo, da je mednarodna družba tolerantna v načelu, in potem bolj tolerantna onstran svojih lastnih načel zaradi šibkosti režima.

17. Za opredelitev teh meja glej mojo diskusijo z Davidom Lubanom in Charlesom Beitzom, Marshall Cohen, Thomas Scanlon in A. John Simmons, ur., *International Ethics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), str. 165-243.
18. Na te primere netolerantnosti, brez vojaške intervencije, me je napeljal John Rawls.

Konsociacije

Preden bom obravnaval nacionalno državo kot možno tolerantno družbo, se bom na kratko dotaknil naslednice večnacionalnega imperija, ki mu je moralno, ne pa tudi politično bližje – konsocialno ali bi- ali trinacionalno državo.[19] Primeri kot je Belgija, Švica, Ciper, Libanon in še vedno rojevajoča se Bosna nas tu napotujejo tako na vrsto možnosti, kot na neposrednost katastrofe. Konsocionalizem je heroičen program, ker želi zadržati imperialno sobivanje brez imperialnih birokratov in brez oddaljenosti, ki je iz njih naredila bolj ali manj nepristranske vladarje. Sedaj različnih skupin ne tolerira ena transcendentna oblast; druga drugo morajo tolerirati in med seboj priti do pogojev sobivanja.

Ideja je privlačna: preprosto, neposredovano soglasje dveh ali treh skupnosti (v dejanskosti njihovih voditeljev in elit), ki ga stranke svobodno dosežejo z medsebojnimi pogajanji. Pridejo do ustavne ureditve, določijo institucije in si razdelijo urade in sklenejo politično kupčijo, ki ščiti njihove nasprotujoče si interese. Toda konsociacija ni povsem svobodna konstrukcija. Običajno so skupnosti živele skupaj (ali bolje druga poleg druge) zelo dolgo časa, preden so pričele formalna pogajanja. Morda so bile v začetku združene na podlagi imperialne vladavine; morda so se prvič povezale v boju proti njej. Toda pred vsemi temi povezavami ima prednost neposredna bližina: sobivanje na tleh, če že ne v istih vaseh, potem ob meji, ki je le grobo definirana in se jo zlahka preči. Te skupine so se pogovarjale in trgovale, bojevale in sklepale mir predvsem na lokalnih ravneh – toda vedno z enim očesom na politiki ali vojski kakega tujega vladarja. Sedaj morajo gledati le druga na drugo.

To ni nemogoče. Uspeh je najbolj verjeten, ko konsociacija vnaprej napove vznik močnih nacionalističnih gibanj in ideološko mobilizacijo različnih skupnosti. Najbolje se pogajajo elite starih »avtonomij«, ki pogosto resnično spoštujejo druga drugo, imajo skupen interes v stabilnosti in miru (in kajpada v nadaljujoči se oblasti elit) in so pripravljene deliti politično moč. Toda ureditve, ki jih ustvarijo elite, ki odražajo velikost in ekonomsko moč združenih skupnosti, so zato odvisne od stabilnosti njihove družbene baze. Konsociacija temelji na denimo ustavno omejeni prevladi ene od strank ali na njihovi okvirni enakosti. Uradi so razdeljeni, določene so kvote v državnih službah in javna sredstva so razporejena – vse na osnovi omejene prevlade ali okvirne enakosti.

19. Gl. Arend Lijphardt, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven: Yale University Press, 1977).

Glede na sporazume vsaka od skupin živi relativno varno v skladu z lastnimi običaji, morda celo v skladu s svojim običajnim pravom in lahko govori svoj lastni jezik ne le doma, temveč tudi v svojem javnem prostoru. Stari načini se lahko nemoteno nadaljujejo.

Zaradi strahu pred motnjo konsociacije razpadejo. Družbene ali demografske spremembe, denimo, premaknejo bazo, spremenijo ravnotežje v velikosti ali enakosti, kar spodreže stare sporazume. Nenadoma je ena od strank videti nevarna vsem ostalim. Vzajemna toleranca je odvisna od zaupanja, ne toliko od dobre volje vsakogar, kot od institucionalnih ureditev, ki varujejo pred učinki sovraštva. Sedaj se vzpostavljene ureditve sesujejo in zaradi negotovosti, ki sledi, postane toleranca nemogoča. Ne morem živeti tolerantno poleg nevarnega drugega. Katere nevarnosti se bojim? Da se bo konsociacija zasukala v običajno nacionalno državo, kjer bom član manjšine, ki si bo prizadeval za toleriranje s strani mojih prejšnjih družabnikov, ki ne zahtevajo več moje tolerance.

Libanon je očiten primer tega žalostnega propada konsocialnih sporazumov; vodil je opis, ki sem ga pravkar podal. Toda v Libanonu je šlo še za več kot le za spremembe v družbi. V načelu bi nova libanonska demografija ali nova ekonomija morali voditi v enostavno ponovno razdelitev uradov in javnih sredstev, toda zaradi ideoloških preobrazb, ki so prišle z družbenimi spremembami, je bilo to zelo težko doseči. Nacionalistična in religiozna gorečnost in njeni neizogibni spremljevalci, nezaupanje in strah, so ponovna pogajanja zasukali v državljansko vojno (in pripeljali Sirijce kot imperialne ustvarjalce miru). V primerjavi s tem je v konsociaciji mogoče jasno prepoznati pred-ideološki režim. Toleranca ni nemogoča, ko nacionalizem in religija enkrat prideta v igro in konsociacija je še vedno lahko oblika, ki ima pri tem moralno prednost. V praksi pa je sedaj nacionalna država bolj verjeten režim tolerance: ena skupina, ki v deželi dominira, oblikuje javno življenje in tolerira nacionalne ali verske manjšine – prej dve ali tri skupine, vsako varno na svojem mestu, tolerirajoče druga drugo.

Nacionalne države

Večina držav, ki sestavljajo mednarodno družbo, je nacionalnih držav. Tako poimenovanje ne pomeni, da so v njih nacionalno (ali etnično ali religiozno) homogene populacije. Homogenost je redka, če ne v današnjem svetu celo neobstoječa. Pomeni zgolj to, da posamezna dominirajoča skupina organizira skupno življenje na način, ki odraža njeno lastno zgodovino in kulturo in, če

stvari potekajo tako, kot so zamišljene, njeno zgodovino ponese naprej in vzdržuje njeno kulturo. Te namere določajo značaj javnega izobraževanja, simbole in ceremonije javnega življenja, državni koledar in predpisane praznike. Med zgodovinami in kulturami nacionalna država ni nevtralna: njen politični aparat je motor nacionalne reprodukcije. Nacionalne skupine si prizadevajo za državnostjo natanko zato, da bi nadzorovale sredstva reprodukcije. Njihovi člani lahko upajo na veliko več – lahko zadovoljijo ambicije, ki segajo od politične ekspanzije in dominacije do ekonomske rasti in domačega razcveta. Toda tisto, kar opravičuje njihova prizadevanja, je človeška strast po preživetju skozi čas.

Država, ki jo ti člani ustvarijo, kljub temu lahko tolerira manjšine, kot liberalne in demokratične nacionalne države običajno tudi počnejo. Toleranca ima različne oblike, čeprav se redkokdaj razširi v polno avtonomijo starih imperijev. Regionalno avtonomijo je posebej težko izvesti, ker bi bili potem člani dominantne nacije, ki živijo v regiji, podvrženi »tujemu« vladanju v njihovi lastni deželi. Prav tako niso običajne korporativistične ureditve: nacionalna država je sama vrsta kulturne korporacije in si prisvaja monopol nad takimi ureditvami znotraj lastnih meja.

Toleranca v nacionalnih državah običajno ni naravnana na skupine, temveč na njihove posamezne udeležence, ki so na splošno stereotipno dojeti najprej kot državljani, potem pa kot člani te ali one manjšine. Kot državljani imajo enake pravice in dolžnosti kot vsi drugi in od njih se pričakuje, da se bodo pozitivno vključili v politično kulturo večine; kot člani imajo standardne poteze njihove »vrste« in dopuščeno jim je imeti prostovoljna združenja, organizacije za vzajemno pomoč, zasebne šole, kulturne skupine, založbe in tako naprej. Ni jim dopuščeno, da bi se organizirali avtonomno in izvajali zakonsko oblast nad svojimi tovariši. Manjšinska religija, kultura in zgodovina so zadeve za nekaj, čemur bi lahko rekli zasebni kolektiv – do katerega je javni kolektiv, nacionalna država, vedno nezaupljiv. Vsaka zahteva po udejanjenju manjšinske kulture v javnosti bo bržčas proizvedla tesnobo v večini (odtod v Franciji kontroverze glede nošnje muslimanskih tančic v javnih šolah). V načelu ni nobene prisile posameznikov, toda pritisk, da se asimilirajo v dominantni narod, vsaj glede javnih dejavnosti, je bil dokaj običajen in do nedavna tudi dokaj uspešen. Ko so nemški Židje iz devetnajstega stoletja sebe opisovali kot »nemški na cesti, judovski doma«, so si prizadevali doseči normo nacionalne države, ki je zasebnost postavila za pogoj tolerance.[20]

20. O nemških Židih, prototipni manjšini, glej H. I. Bach, *The German Yew: A Synthesis of*

Jezikovna politika je eno od ključnih področij, kjer se normo tako vsiljuje kot izziva. Za mnoge narode je jezik ključ enotnosti. Deloma so se formirali skozi proces jezikovne standardizacije, v teku katere so bili krajevni dialekti prisiljeni prepustiti pot dialektu centra – čeprav sta se včasih eden ali dva uspela obdržati in sta tako postala žarišče podnacionalnega ali protonacionalnega odpora. Dediščina te zgodovine je velika nenaklonjenost do toleriranja drugih jezikov v vsaki vlogi, ki je širša od družinske komunikacije ali religioznega čaščenja. Zato večinska nacija običajno vztraja, da se morajo nacionalne manjšine učiti in uporabljati njen jezik v vseh njihovih javnih opravilih – ko volijo, ko gredo na sodišče, ko prijavljajo pogodbe in tako naprej.

Če so manjšine dovolj močne in še posebno, če so teritorialno osnovane, si bodo prizadevale za legitimacijo njihovih jezikov v javnih šolah, pravnih listinah in javnih označbah. Včasih je eden od manjšinskih jazikov dejansko priznan kot drugi uradni jezik; bolj pogosto se ga vzdržuje le v domovih, v cerkvah in zasebnih šolah (ali pa se počasi in boleče izgubi). Istočasno dominantna nacija opazuje, kako se njen lastni jezik transformira z manjšinsko uporabo. Jezikovne akademije se bojujejo za vzdrževanje »čiste« oblike ali za tisto, kar imajo za čisto obliko nacionalnega jezika, toda njihovi tovariši v naciji so pogosto presenetljivo pripravljeni sprejeti manjšinske ali tuje uporabe. Menim, da je tudi to preizkus tolerance.

V nacionalnih državah, celo v liberalnih nacionalnih državah, je manj prostora za razliko, kot ga je v večnacionalnih imperijih ali konsociacijah – seveda pa daleč manj, kot v mednarodni družbi. Ker so tolerirani člani manjšinske skupine tudi državljani s pravicami in dolžnostmi, so prakse skupine bolj verjetno kot v večnacionalnih imperijih predmet presoje večine. Vzorci diskriminacije in dominacije, ki so jih dolgo sprejemali – ali v vsakem primeru, katerim niso nasprotovali – znotraj skupine, lahko niso več sprejemljivi potem, ko se člane prepozna kot državljane (nekaj primerov bom obravnaval v poglavju 4). Toda tu je dvojni učinek, s katerim mora računati vsaka teorija tolerance: čeprav je nacionalna država manj tolerantna do skupin, prav lahko prisili skupine, da so bolj tolerantne do posameznikov. Ta drugi učinek je posledica (delne in nepopolne) transformacije skupin v prostovoljne združbe. Ko notranji nadzor oslabi, lahko manjšine držijo svoje člane le, če so njihove doktrine

Judaism and Western Civilization, 1730-1930 (Oxford: Oxford University Press, 1984) in Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1980).

prepričljive, njihova kultura privlačna, njihove organizacije uslužne in njihov občutek za članstvo liberalen in svobodomiseln. Dejansko pa obstaja tudi alternativna strategija: rigidno sektaško zaprtje. Toda to nudi up le za rešitev majhnega ostanka pravih vernikov. Za večje številke so nujne bolj odprte in ohlapne ureditve. Vse take ureditve postavljajo vprašanje vsem skupne nevarnosti: da se bodo počasi odpovedale distinktivnosti skupine in svojega načina življenja.

Kljub tem težavam se vrsta pomembnih razlik, zlasti religioznih razlik, uspešno vzdržuje v liberalnih in demokratičnih nacionalnih državah. Manjšinam gre pogosto dejansko dokaj dobro pri uveljavljanju in reproduciranju skupne kulture natanko zato, ker so pod pritiskom nacionalne večine. Tako družbeno kot psihološko se organizirajo za odpor, iz svojih družin, sosesk, cerkva in združb naredijo nekakšno domovino, katere meje se zelo trudijo obraniti. Posamezniki se seveda ločijo od njih, izdajajo se za člane večine, počasi se prilagodijo življenjskemu stilu večine ali pa se poročajo s pripadniki večine in vzgajajo otroke, ki nimajo nobenega spomina ali vednosti o manjšinski kulturi. Toda za večino ljudi so take transformacije njih samih pretežke, preveč boleče ali preveč ponižujoče; držijo se lastne identitete in enako identificirajočih se moških in žensk.

Nacionalne (bolj kot religiozne) manjšine so skupine, ki bodo najbolj verjetno ogrožene. Če so te skupine ozemeljsko združene – kot so denimo Madžari v Romuniji –, bodo – morda s pravico – izpostavljene sumu, da gojijo upe na lastno državo ali na vključitev v sosednjo državo, kjer imajo njihovi etnični sorodniki suvereno oblast. Arbitrarni proces formacije držav redno producira manjšine, ki so tako locirane, skupine, ki so podvržene tem sumom in ki jih je zelo težko tolerirati. Morda je najboljše odmakniti mejo in jim pustiti, da gredo, ali pa jim omogočiti polno mero avtonomije.[21] Druge toleriramo na podlagi pogodbenih obveznosti naše države, tako da lahko živijo v družbenem prostoru, ki je prilagojen njihovim potrebam. Alternativne rešitve so seveda bolj verjetne: priznanje jezika in zelo omejena stopnja prenosa upravljanja je precej običajna, čeprav je to pogosto kombinirano z napori, da bi naselili člane večine na politično občutljiva mejna področja in z občasnimi kampanjami za asimilacijo.

21. To je argument Willa Kymlicke v njegovi knjigi *Multicultural Citizenship* (New York: Oxford University Press, 1995), ki ga usmeri specifično na zavojevane manjšine, kot so bile prvotne družbe novega sveta. Ustreza v načelu vsaki dolgo obstoječi, ozemeljsko osnovani manjšinski skupini, ne pa za skupine imigrantov – zaradi razlogov, ki jih pojasnjujem, sledeč Kymlicki, v naslednjem razdelku.

Po I. svetovni vojni je bilo nekaj storjenega zato, da bi bilo zagotovljeno toleriranje nacionalnih manjšin v novih (in radikalno heterogenih) »nacionalnih državah« Vzhodne Evrope. Garant je bilo Društvo narodov in garancije so bile zapisane v vrsto manjšinskih ali nacionalnih sporazumov. Značilno, ti sporazumi so pravice raje pripisali stereotipnim posameznikom kot skupinam. Tako je Poljski sporazum o manjšinah obravnaval »Poljake po nacionalnosti, ki pripadajo rasnim, religioznim ali jezikovnim manjšinam«. Iz take označbe ne sledi nič o skupinski avtonomiji ali regionalnem prenosu ali manjšinskem nadzoru šol. Zagotovilo pravic posameznika je bilo v resnici samo himera: večina novih držav je uveljavljala svojo suverenost z ignoriranjem (ali izničenjem) sporazumov in Društvo ni imelo moči, da bi jih uveljavilo.

Toda ta propadel poskus je dobro ponoviti, morda z bolj eksplicitnim priznanjem tistega, kar ima stereotipni član manjšine skupnega s svojimi tovariši ali tovarišicami. Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah (1966) naredi tak nadaljnji korak: posameznikom, ki pripadajo manjšinam, »ne bo odvzeta pravica, da skupaj z drugimi člani svoje skupine uživajo lastno kulturo, izpovedujejo in prakticirajo svojo vero ali uporabljajo svoj lasten jezik.«[22] Velja opomniti, da ta izrek še vedno spada v okvir norme nacionalne države: ni priznanja za skupino kot korporativno telo; posamezniki delujejo »skupaj z drugimi«; le nacionalna večina deluje kot skupnost.

V času vojne se hitro pojavi dvom v lojalnost nacionalnih manjšin do nacionalne države, ne glede na to, ali so manjšine ozemeljsko skoncentrirane ali mednarodno priznane – celo v nasprotju z vsemi dostopnimi dokazi, kot se je zgodilo v primeru antinacističnih nemških beguncev v Franciji v času prvih mesecev II. svetovne vojne. Še enkrat, toleranci spodleti, ko so drugi videti nevarni ali ko jih nacionalistični demagogi lahko prikažejo tako, da so videti nevarni. Isto kaže usoda japonskih Američanov nekaj let kasneje: njihovi tovariši Američani so, kot kaže, posnemali konvencionalno nacionalno državo. Dejansko Japonci niso bili in niso nacionalna manjšina v Združenih državah, vsaj ne v običajnem pomenu: kje je večinska nacija? Ameriške večine so po značaju začasne in so vzpostavljene različno za različne namene in ob različnih priložnostih (manjšine so pogosto tudi začasne, čeprav sta rasa in suženjstvo

22. Tako ta kot prejšnji citat sta vzeta iz Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities* (Oxford: Oxford University Press, 1991); glej njegovo razpravo mednarodnih pogodb, str. 132-37. [Slovenski prevod drugega citata je naveden po: »Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah«, *Človekove pravice. Zbirka mednarodnih dokumentov* (Ljubljana: Društvo za združene narode za Republiko Slovenijo, 1995), str. 29.]

skupaj izjema; to izjemo bom obravnaval kasneje). V nasprotju s tem pa je najpomembnejša poteza nacionalne države, da ima stalno večino. Toleranca v nacionalni državi ima le en vir in premika se, ali pa ne, zgolj v eno smer. Primer Združenih držav napeljuje na zelo drugačen okvir ureditev.

Imigrantske družbe

Peti model sobivanja in možne tolerance je imigrantska družba.[23] Tu so člani različnih skupin zapustili svoje ozemeljske baze, svojo domovino so pustili za seboj. Prišli so posamič ali v družinah eden za drugim v novo deželo in se po njej razselili. Čeprav prihajajo v valovih, ki so odgovor na podobne politične in ekonomske pritiske, ne prihajajo v organiziranih skupinah. Niso kolonisti, ki zavestno načrtujejo presaditev njihove nativne kulture v novem kraju. Da bi si zagotovili določeno udobje, se zbirajo, vendar le v relativno majhnem številu, vedno pomešani z drugimi podobnimi skupinami v mestih, državah in regijah. Zato ni mogoča nobena ozemeljska avtonomija. (Čeprav je Kanada imigrantska družba, je Québec tu očitna izjema; njegovi izvorni naseljenci so prišli kot kolonisti, ne kot imigranti, in so bili podjarmljeni s strani Britancev. Drugo izjemo je treba narediti v primeru prvotnih ljudstev, ki so bila tudi podjarmljena. Tu se bom osredotočil predvsem na imigrante. Glede Québečanov in prvotnih ljudstev glej razdelek »Kanada« v tretjem poglavju;[24] glede ameriških črncev, ki so prišli kot sužnji, glej razdelek »Razred« v četrtem poglavju).

Če naj se etnične in religiozne skupine same vzdržujejo, morajo to sedaj storiti kot povsem prostovoljne združbe. To pomeni, da za njih predstavlja večje tveganje indiferentnost njihovih lastnih članov kot netolerantnost drugih. Država, potem ko se je zrahljala moč oprijema prvih imigrantov, ki so si v vsakem primeru predstavljali, da si izgrajujejo lastno nacionalno državo, ni

23. Tu se opiram na Združene države kot na glavni primer in na Johna Highama kot mojega glavnega vodiča v zvezi s politiko ameriške imigracije: glej *Strangers in the Land* in tudi *Send These to Me: Jews and Other Immigrants in Urban America* (New York: Atheneum, 1975). Opiral sem se tudi na članke in eseje v: Stephen Thernstrom, ur., *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980) – in na lastno presojo ameriškega pluralizma, *What It Means to Be an American* (New York: Marsilio, 1992), kakor seveda tudi na moje lastne izkušnje s tem pluralizmom.

24. [To poglavje ni prevedeno.]

zavezana nobeni od skupin, ki jo izgrajujejo. Vzdržuje jezik prvih imigrantov in z določenimi omejitvami tudi njihovo politično kulturo, toda kar zadeva doseg sodobnih podpor, je država v trenutni fazi (in v načelu) nevtralna med skupinami, tolerantna do vseh in avtonomna v svojih namenih.

Država si lasti ekskluzivne pravosodne pravice, na vse državljane gleda kot na posameznike prej kakor na člane skupin. Zato so objekti tolerance, strogo vzeto, individualne izbire in izvajanja: dejanja privrženosti, sodelovanje v ritualih članstva in čaščenja, udejanjanja kulturnih razlik in tako naprej. Posamezne moške in ženske spodbuja, da tolerirajo drug drugega kot posameznike, da razumejo razlike v vsakem primeru kot personalizirane (prej kot stereotipne) oblike skupinske kulture – kar tudi pomeni, da morajo člani vsake skupine, če naj izkazujejo vrlino tolerantnosti, sprejeti različne oblike vsakogar od njih samih. Kmalu obstaja veliko oblik kulture vsake skupine in do vsake veliko različnih stopenj zavezanosti. Tako toleranca dobi radikalno decentralizirano formo: vsak mora tolerirati vsakogar drugega.

V imigrantski družbi nobeni skupini ni dopuščeno, da bi se organizirala prisilno, da bi prevzela nadzor nad javnim prostorom ali da bi monopolizirala javna sredstva. Vsaka forma korporativizma je izključena. V načelu javne šole učijo zgodovino in »državljanstvo« države, ki je dojeta, kot da nima nobene nacionalne, temveč le politično identiteto. To načelo je seveda le počasi in nepopolno uveljavljeno. Odkar so bile v Združenih državah denimo ustanovljene javne šole, so v šolah večinoma poučevali tisto, kar so angleški Američani pojmovali kot svojo lastno zgodovino in kulturo – kar se razširja nazaj do Grčije in Rima in vključuje klasične jezike in literaturo. Bila je in še vedno obstaja upoštevanja vredna upravičenost tega standardnega kurikuluma, celo po imigracijah s sredine devetnajstega stoletja (ko so prišli Nemci in Irci) in na prelomu stoletja (ko so prišli ljudje iz Južne in Vzhodne Evrope), saj ameriške institucije najbolje razumemo na tej osnovi. V novejšem času (in v teku tretje velike imigracije, ki je tokrat večinoma ne-evropska) smo napeli moči, da bi vključili zgodovino in kulturo vseh različnih skupin, da bi zagotovili neke vrste enako pokritje in da bi tako ustvarili »multikulturne« šole. Dejansko Zahod še vedno skoraj povsod dominira v kurikulumu.

Podobno se za državo predpostavlja, da je popolnoma indiferentna do kulture skupine ali da enako podpira vse skupine – da spodbuja na primer neke vrste splošno religioznost, kot v tistih reklamah z vlakov in avtobusov v 1950-ih, ki so nagovarjale Američane, naj »obiskujejo cerkev po lastni izbiri«. Kot nakazuje ta maksima, je nevtralnost vedno stvar stopnje. Nekaterim skupinam je dejansko

dana prednost pred drugimi – v tem primeru skupinam s »cerkvami«, ki so bolj ali manj enake tistim prvih protestantskih imigrantov; toda druge se še vedno tolerira. Prav tako obiskovanje cerkve ali katerakoli druga kulturno specifična praksa ni pretvorjena v pogoj za državljanstvo. Torej je relativno preprosto in sploh ni poniževalno pobegniti posameznikovi skupini in privzeti vladajočo politično identiteto (v tem primeru »ameriško«).

Toda mnogo ljudi v imigrantski družbi daje prednost deljeni ali dvojni identiteti, ki razlikuje po kulturnih ali političnih smereh. Vezaj, ki na primer spaja Italo-Američane, simbolizira sprejetje »italijanskosti« s strani drugih Američanov, spoznanje, da je »ameriško« politična identiteta brez strogih ali specifično-kulturnih zahtev. Posledica je seveda ta, da je »italijanski« kulturna identiteta brez političnih zahtev. To je edina oblika, v kateri je italijanskost tolerirana in poleg tega morajo Italo-Američani svojo kulturo vzdrževati zasebno, če lahko oziroma dokler lahko, preko prostovoljnih naporov in prispevkov privrženih moških in žensk. In enako je v načelu z vsako kulturno in religiozno skupino, ne le z manjšinami (seveda pa ni nobene stalne večine).

Ali se skupine pod temi pogoji lahko obdržijo – brez avtonomije, brez dostopa do državne oblasti ali uradnega priznanja, in brez ozemeljske osnove ali utrjenega nasprotovanja stalni večini –, je vprašanje, na katerega je še treba odgovoriti. Religioznim skupnostim, tako sektam kot »cerkvam«, doslej v Združenih državah ni šlo slabo. Toda eden od razlogov za njihov relativni uspeh bi lahko bila precejšnja netolerantnost, s katero so se mnoge od njih spopadale; netolerantnost ima pogosto, kot sem že omenil, učinke vzdrževanja skupine. Etničnim skupinam je šlo slabše, čeprav so opazovalci, ki so jih že pripravljeni odpisati, v tem skoraj gotovo preuranjeni. Te skupine preživijo v nečem, kar si lahko predstavljamo kot dvojno deljeno obliko: kultura skupine je na primer ameriško-italijanska, kar pomeni, da privzame zelo amerikanizirano formo in je preoblikovana v nekaj, kar se skoraj docela razlikuje od italijanske kulture v domači deželi; in njena politika je italjansko-ameriška, etnična adaptacija lokalnih političnih praks in stilov. Upoštevajte, v kolikšnem obsegu je John Kennedy ostal irski »politik« [»pol«], Walter Mondale je še vedno norveški socialni demokrat, Mario Cuomo je še vedno italijanski krščansko demokratski intelektualec-v-politiki, in Jesse Jackson je še vedno črnski baptistični pridigar – vsak od njih je v mnogočem podoben, toda po teh načinih tudi različen, standardnemu anglo-ameriškemu tipu.[25]

25. Te primere sem dolžan Cliffordu Geertzu.

Ali bodo te razlike preživele v naslednjo generacijo ali v generacijo za njo, je negotovo. Enostavno nespremenjeno preživetje bržčas ni verjetno. Toda s tem ni rečeno, da si bodo nasledniki teh vzorčnih figur in številnih drugih podobnih vsi natanko podobni. Forme razlike, ki so značilne za imigrantske družbe, se še vedno pojavljajo. Ne vemo, kako bo razlika dejansko »različna«. Toleranca individualnih izbir in personaliziranih oblik kulture in religije konstituira maksimalni (ali najbolj intenzivni) režim tolerance. Toda radikalno nejasno je, ali bo dolgoročni učinek tega maksimalizma spodbudil ali razpustil skupinsko življenje.

Strah, da bodo kmalu edini objekti tolerance ekscentrični posamezniki, nekatere skupine (ali njihove najbolj privržene člane) vodi k temu, da iščejo pozitivno podporo s strani države – v obliki denimo subvencioniranja in ustreznih šolnin za njihove šole in za organizacije vzajemne pomoči. Glede na logiko multikulturalizma mora biti državna podpora, če naj se sploh zagotovi, zagotovljena na temelju enakih pogojev za vsako socialno skupino. Dejansko nekatere skupine pričenjajo z več sredstvi kot druge in so torej veliko bolj zmožne izkoristiti tiste priložnosti, ki jih nudi država. Potemtakem je civilna družba neenakovredno organizirana, z močnimi in slabotnimi skupinami, ki delujejo z zelo različnimi stopnjami uspeha, da bi pomagale svojim članom in da bi jih obdržale. Če bi država merila na izenačevanje skupin, bi morala izvesti precejšnje redistribucije sredstev in temu nameniti precejšen del javnega denarja. Toleranca je vsaj potencialno neskončna v svojem obsegu; toda država lahko zavaruje skupinsko življenje le znotraj določenega okvira političnih in finančnih meja.

Povzetek

Na tem mestu je koristno, če naštejemo, kako si sledijo objekti tolerance v petih režimih (ne trdim, da zaznamujejo napredek, in tudi vrstni red, ki sem ga predstavil, ni resnično kronološki). Tako v večnacionalnem imperiju kot v mednarodni družbi je tolerirana skupina – bodisi da ima status avtonomne skupnosti ali suverene države. Njene zakone, religiozne prakse, pravosodne procedure, davčne in distributivne politike, izobraževalne programe in družinske ureditve, vse se jemlje kot nekaj legitimnega ali dopustnega, kar je podvrženo le minimalnim in redkokdaj striktno uveljavljenim mejam (ali mejam z možnostjo uveljavljanja). Podoben primer je s konsociacijo, toda sedaj je k

temu dodana ena poteza: skupno državljanstvo, ki je bolj učinkovito kot tisto v večini imperijev, tako, ki vsaj odpre možnost državnega vmešavanja v skupinske prakse zaradi individualnih pravic. V demokratičnih konsociacijah (kot je Švica), je ta možnost popolnoma udejanjena, toda pravic ne uveljavljajo učinkovito v številnih drugih primerih, kjer je demokracija šibka, kjer centralna država obstoji, vendar jo združene skupine zgolj trpijo, in večinoma se ukvarja s tem, kako bi jih obdržala skupaj.

Državljanstvo nacionalne države je bolj pomembno. Tu so objekti tolerance posamezniki, ki so dojeti kot državljani in kot člani posamezne manjšine. Tolerirani so, če lahko tako rečemo, pod generičnimi imeni. Toda članstvo v rodu (v nasprotju z državljanstvom v državi) od teh posameznikov ni zahtevano; njihove skupine nad njimi ne izvajajo nobene prisilne oblasti in država se nasilno vmeša, da bi jih zaščitila pred vsakim poskusom moči prisile. Torej so na voljo nove možnosti: ohlapna povezanost s skupino, nepovezanost s katerokoli skupino ali asimilacija v večino. V imigrantskih skupnostih so te možnosti razširjene. Posameznike se tolerira specifično kot posameznike z njihovimi pravimi imeni in njihove izbire so dojete v okviru pojmov za osebo, ne za stereotip. Sedaj se pojavijo personalizirane oblike skupinskega življenja, veliko različnih oblik biti to ali ono, ki jih morajo tolerirati drugi člani skupine, če ne zaradi drugega zato, ker jih tolerira družba kot celota. Fundamentalistična pravovernost se razlikuje s svojo zavrnitvijo, da bi to splošno toleranco vzela kot razlog za bolj svobodomiselen[26] pogled lastne religiozne kulture. Včasih njeni protagonisti nasprotujejo režimu tolerance imigrantske družbe kot celoti.[27]

Četrto poglavje
Praktična vprašanja

Moč

V običajnem jeziku pogosto rečemo, da je toleranca vedno razmerje neenakosti, kjer so tolerirane skupine ali posamezniki postavljeni v podrejen položaj.

26. [*latitudinarian*, kar je sinonim za *toleranten*]
27. Tretje poglavje ima naslov »Zapleteni primeri« in prinaša »konkretne« oblike tolerance z obravnavo Francije, Izraela, Kanade in Evropske skupnosti.

Nekoga tolerirati je dejanje moči; biti toleriran je sprejetje šibkosti.[28] Morali bi stremeti k čemu boljšemu od te zveze, k nečemu onstran tolerance, k nečemu takemu, kot je vzajemno spoštovanje. Potem, ko smo opredelili pet režimov, pa kaže, da je zgodba bolj zapletena: vzajemno spoštovanje je ena od drž, ki pripomore k toleranci – morda je najprivlačnejša drža, vendar ne nujno tista, ki bi se najverjetneje razvila ali ki bi bila najbolj obstojna v času. Res je, včasih toleranca najbolje deluje, ko so razmerja politične nadrejenosti in podrejenosti jasno začrtana in skupno priznana. To je najbolj očitno v mednarodni družbi, kjer so negotova razmerja moči eden glavnih vzrokov vojne. Enaka predpostavka verjetno drži v razmerju do nekaterih notranjih režimov, kot je konsociacija, kjer negotovost o relativni moči različnih skupin lahko vodi v politične pretrese in celo v državljansko vojno. Nasprotno v imigrantskih družbah prav ta negotovost deluje v nasprotni smeri: če so ljudje negotovi, kako stojijo vis-a-vis drugim, je toleranca očitno najbolj razumna politika. Vendar se celo tu redno odpirajo vprašanja o politični moči – čeprav morda edino veliko vprašanje ni to, kdo vlada komu? Namesto tega se postavlja vrsta manjših vprašanj: kdo je večino časa močnejši? Kdo je bolj viden v javnem življenju? Komu gre večji delež dobrin? Ta vprašanja (tudi tisto veliko) je težko razumeti brez navezave na nadaljnje razprave, ki v tem poglavju sledijo o razredu, spolu, religiji in tako naprej; vendar jih je mogoče preučiti tudi neodvisno.

V večnacionalnih imperijih je moč v rokah centralnih birokratov. Vse inkorporirane skupine se spodbuja, naj sebe obravnavajo kot enako nemočne in torej nezmožne prisiljevanja ali preganjanja svojih sosedov. Vsak lokalen poskus nasilja bo povzročil pritožbo na center. Tako so na primer Grki in Turki miroljubno živeli drug ob drugem pod otomansko vladavino. Ali so se vzajemno spoštovali? Najbrž so se nekateri, nekateri se niso. Toda značaj njihovega odnosa ni bil odvisen od vzajemnega spoštovanja; odvisen je bil od vzajemne podreditve. Če podreditev ni izkušnja, ki bi si jo enako delile vse vključene skupine, je toleranca med njimi manj verjetna. Če ena skupina čuti posebno naklonjenost do imperialnega centra in se je sposobna povezati z njegovimi lokalnimi predstavniki, potem bo pogosto skušala prevladati nad drugimi – kot to velja za Grke v rimski Aleksandriji. V primeru imperija moč najbolj učinkovito spodbuja toleranco, kadar je oddaljena, nevtralna in neustavljiva.

28. Prim. Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief* (New York: Basic Books, 1993), str. 96: »jezik tolerantnosti je jezik moči.«

V tej obliki je imperialna moč jasno najbolj v pomoč lokalnim manjšinam, ki zato postajajo najbolj lojalni zagovorniki imperija. Voditelji nacionalnih osvobodilnih gibanj običajno izrazijo (in izkoristijo) odpor prav do teh manjšin, ki so zdaj prepoznane kot kolaboranti imperialistov. Tranzicija iz imperialne province v neodvisno nacionalno državo je kritični trenutek v zgodovini tolerance. Pogosto so manjšine trpinčene, napadene in prisiljene, da odidejo – kot v primeru indijskih trgovcev in obrtnikov v Ugandi, ki so bili pahnjeni v izgnanstvo kmalu po umiku Britancev (in večinoma so jim sledili v Britanijo, prinesli imperij tja, kjer je domoval, in ustvarili novo raznolikost v imperialnem centru). Tovrstnim skupinam včasih uspe, da se pretvorijo v tolerirano manjšino, vendar je pot vedno težka in končna točka, čeprav jo uspešno dosežejo, po vsej verjetnosti za manjšine predstavlja vsaj delno izgubo varnosti in statusa. To je eden od običajnih stroškov nacionalne osvoboditve, čeravno se mu je mogoče izogniti ali ga vsaj zmanjšati, če je nova nacionalna država liberalna in demokratična.

Konsociacija verjetno zahteva nekaj takega kot vzajemno spoštovanje vsaj med voditelji različnih skupin – kajti skupine ne le, da morajo sobivati druga z drugo, pač pa se morajo tudi medsebojno pogajati o pogojih tega sobivanja. Pogajalci morajo, tako kot diplomati v mednarodni družbi, uskladiti interese vsakogar med njimi. Kadar tega ne morejo ali ne želijo, kot na Cipru po odhodu Britancev, konsociacija pade. Toda posameznim članom različnih skupnosti se ni treba prilagajati drug drugemu, razen kadar se srečajo in kupčujejo na trgu. Dejansko je za konsociacijo najbrž najlažje, kadar skupnosti med sabo nimajo dosti skupnega, kadar je vsaka od njih relativno samozadostna in obrnjena vase. Takrat se moč izrazi le na zvezni ravni – prešteje se prebivalstvo in v igro stopi premoženje –, kjer se voditelji skupnosti prerekajo o razporeditvi proračuna in sestavi državnih služb.

V nacionalnih državah moč poseduje večinska nacija, ki, kot smo videli, se države poslužuje v svoje lastne namene. To ni nujna prepreka za vzajemnost posameznikov; v resnici je precej verjetno, da se bo v liberalnih demokratičnih državah razvila vzajemnost. Toda manjšinske skupine so neenake glede na njihovo število in bodo demokratično preglasovane v večini zadev, ki se tičejo javne kulture. Večina tolerira kulturne razlike na enak način, kot vladajoča oblast tolerira politično opozicijo – preko postavitve režima državljanskih pravic in državljanskih svoboščin in neodvisnega sodstva, ki naj zagotovi njegovo učinkovitost. Manjšinske skupine se nato organizirajo, združujejo in zbirajo denar, zagotavljajo usluge svojim članom in tiskajo revije in knjige; vzdržujejo vse institucije, ki si jih lahko privoščijo in za katere menijo, da so jim potrebne.

Močnejše kot je njihovo notranje življenje in bolj kot se njihova kultura razlikuje od kulture večine, manj verjetno je, da bodo odklanjali odsotnost kakršnihkoli predstavitev njihovih lastnih prepričanj in praks v javni sferi. Če so manjšinske skupine, nasprotno, šibke, bodo posamezni njihovi člani vse močneje sprejemali prepričanja in prakse večine, vsaj v javnosti, prav tako pa dostikrat tudi zasebno. Vmesne pozicije so tiste, ki ustvarjajo napetost in vodijo k nenehnim spopadom glede simbolizma v javnem življenju. Sodoben primer iz Francije, ki sem ga opisal v tretjem poglavju, ponuja zadosten dokaz za zadnjo od teh možnosti.

Podoben je primer, ki izhaja iz zgodovine imigrantskih družb, ko prvi imigranti hrepenijo po nacionalni suverenosti. Naslednji valovi imigracije ustvarijo tisto, kar je v načelu nevtralna država, demokratična različica imperialne birokracije. Ta država prevzame in ohrani – nihče ne more vedeti, za kako dolgo – nekatere praktične ureditve in nekaj simbolizma svoje neposredne prednice. Tako se mora vsaka nova imigrantska skupina prilagoditi jeziku in kulturi prve skupine, čeprav le-to tudi preoblikuje. Toda država trdi, da ne sodeluje v spopadu in da nima interesa v usmerjanju teh preoblikovanj. Naslavlja se le na posameznike in s tem ustvarja, ali sčasoma poskuša ustvariti, odprto družbo, v kateri vsak, kot sem trdil, sodeluje v praksi tolerance. Tisti tako napovedovan premik »onstran tolerance« je zdaj domnevno mogoč. Ostaja pa še nejasno, ali bo potem, ko je ta premik storjen, ostalo pri spoštovanju pomembnih razlik med skupinami.

Razred

Netolerantnost je navadno najbolj nalezljiva, kadar razlike v kulturi, etničnosti ali rasi sovpadejo z razrednimi razlikami – kadar so člani manjšinskih skupin tudi ekonomsko podrejeni. Najmanj verjetno je, da bo do te podreditve prišlo v večnacionalnih imperijih, kjer ima vsaka nacija lasten popoln nabor vseh družbenih razredov. Večnacionalnost navadno proizvede vzporedne hierarhije, celo kadar različne nacije nimajo enakega deleža v bogastvu imperija. Mednarodno skupnost zaznamuje ista vzporednica in zato neenakost med nacijami ne povzroča težav tolerance (karkoli so že njene druge težave). Državne elite delujejo med seboj na načine, ki jih v celoti opredeljujejo razlike v moči, ne v kulturi; in elite dominantnih držav se zelo hitro navadijo spoštovati poprej »podrejene« kulture, kadar se njihovi politični voditelji nenadno pokažejo v svetu nacij z novim bogastvom, recimo, ali novim orožjem.

Konsociacije, idealno vzeto, zavzamejo enako obliko – različne, med seboj neenake skupnosti so v grobem enaki partnerji v državi kot celoti. Toda pogosto se zgodi, da je kulturno različna skupnost tudi ekonomsko podrejena. Koristen primer predstavljajo libanonski Šiiti – ne le tistega o dvojni diferenciaciji, pač pa tudi o prikrajšanju za državljanske pravice, ki tej običajno sledi. Ta proces učinkuje tudi v drugo smer: kadar vladajoči uradniki zapostavljajo člane take skupine, postane sovražnost na račun teh članov na kateremkoli področju družbenega življenja upravičena in se stopnjuje. Najslabše zaposlitve, najslabša bivališča, najslabše šole: to je njihova skupna usoda. Predstavljajo etnično ali versko zaznamovan nižji razred. Tolerirani so v nekem minimalnem smislu – smejo imeti lastne stavbe za bogoslužje, na primer – vendar so strogo na robu prejema te tolerance. Konsocialna enakost in vzajemno priznavanje, kar naj bi le-ta ustvarila, oboje spodreže razredna neenakost.

Nacionalne manjšine v nacionalnih državah se včasih znajdejo v podobni situaciji in včasih zaradi istih razlogov. Ne glede na to, ali ima vzročno sosledje izhodišče v kulturni stigmi ali v ekonomski ali politični šibkosti, praviloma zaobseže vse tri. Toda lahko se tudi zgodi, da so nacionalne manjšine, ki so relativno brez moči, recimo Kitajci na Javi, ekonomsko v dobrem položaju (čeprav nikoli ne v tako dobrem, kot to trdijo demagogi, ki si prizadevajo za večino, ki bi bila proti njim). Imperiji, ki se umikajo, pogosto za seboj pustijo uspešne manjšine, ki so nevarno izpostavljene netolerantnosti novih vladarjev nacionalne države. Ta netolerantnost se lahko pojavi v skrajnih oblikah – kot smo videli v primeru indijskih trgovcev v Ugandi. Vidno uspevanje bo nacionalno manjšino, še posebej novo nacionalno manjšino, gotovo izpostavilo tveganju. Nasprotno neopazna revščina prinaša manj nevarnosti, zato pa večjo bedo, in pripomore k radikalnemu nepriznavanju in k neke vrste samodejni, nepremišljeni diskriminaciji. Predstavljajte si »nevidne« moške in ženske manjšinskih skupin (ali nižjih kast), ki družbi priskrbijo čistilce cest, smetarje, pomivalce posode, bolniške strežnike in tako naprej – katerih prisotnost je enostavno samoumevna in ki jim kdo od članov večine le redko pogleda v oči ali se z njimi spusti v pogovor.

Imigrantske družbe praviloma vključujejo tovrstne skupine – čisto sveže imigrante iz revnejših držav, na primer, ki s seboj prinesejo revščino. Toda manj pogosto so podvrženi dolgotrajni revščini in kulturni stigmi (imigranti so vendarle paradigmatični člani imigrantske družbe) v primerjavi s podjarmljenimi domorodnimi ljudstvi in prisilno uvoženimi skupinami, kot so črnski sužnji in njihovi potomci v Amerikah. Tu najbolj radikalna vrsta politične podreditve

sovpade z najbolj radikalno vrsto ekonomske podreditve, v obeh primerih pa odigra pomembno vlogo rasna netolerantnost. Kombinacija politične šibkosti, revščine in rasne stigme predstavlja strahotno težke probleme za režim tolerance, kar naj bi imigrantska družba bila. Stigmatizirane skupine navadno nimajo sredstev, da bi vzdrževale notranje življenje, torej ne morejo delovati kot korporativno organizirana verska skupnost v imperialni ureditvi (čeprav so podjarmljenim domorodcem včasih pravno dopuščene oblike take skupnosti) ali kot teritorialno osnovana nacionalna manjšina. Njihovim članom kot posameznikom pa tudi ni dopuščeno, da bi si izborili svojo pot in šli po stopinjah navzgor vzpenjajočih se imigrantov. Tvorijo anomalno kasto na samem dnu razrednega sistema.

Toleranca je očitno združljiva z neenakostjo, kadarkoli se razredni sistem, bolj ali manj podobno, ponovi v vsaki od različnih skupin. Toda ta združljivost izgine, kadar so skupine hkrati tudi razredi. Na etnično ali versko skupino, ki predstavlja lumpenproletariat družbe ali njen spodnji razred, se bo tako rekoč zanesljivo namerila skrajna netolerantnost – resda ne pokol ali izgon (kajti člani takih skupin dostikrat prevzamejo ekonomsko vlogo, ki je nihče drug noče), zato pa vsakodnevna diskriminacija, zavračanje in poniževanje. Drugi ljudje so nedvomno sprijaznjeni z njihovo prisotnostjo, toda to ni tista vrsta resignacije, ki bi štela kot tolerantnost, ker je zvezana z željo po njihovi nevidnosti.[29] Načeloma velja, da bi lahko poučevali o spoštovanju do ljudi spodnjega razreda in do njihovih vlog – enako o širši toleranci do ljudi vseh vrst, ki opravljajo vsa mogoča dela, vključno s težkimi in umazanimi deli. Dejansko pa si ni obetati ne posebnega spoštovanja ne širše tolerance, dokler ni pretrgana povezava med razredom in skupino.

Namen akcij v podporo oziroma pozitivne diskriminacije pri sprejemanju študentov na univerze, pri izbiri državnih uslužbencev in razporeditvi državnih sredstev je, da se prelomi zveza med razredom in skupino. Noben od teh naporov ni egalitaren, kar se tiče posameznikov; ti se zgolj premikajo gor ali dol po hierarhiji. Akcija v podporo je egalitarna le na ravni skupin, kjer je njen cilj vzpostavitev podobnih hierarhij s tem, da najbolj podrejenim skupinam zagotavlja manjkajoč zgornji, profesionalni ali srednji razred. Če je socialni profil vseh skupin bolj ali manj enak, bo kulturna razlika bolj verjetno sprejeta. Ta predpostavka ne zdrži v primerih hudih nacionalnih konfliktov, toda tam, kjer pluralizem že obstaja, kot v konsociacijah in imigrantskih družbah, se zdi verjetna. Istočasno nam izkušnja Združenih držav pravi, da privilegiranje članov podrejenih skupin, najsi bo še tako koristno na dolgi rok, kratkoročno okrepi

netolerantnost. Povzroča namreč realno krivico posameznim osebam (ponavadi članom druge-najbolj-podrejene skupine) in postaja gojišče politično nevarne mržnje. Prav zlahka se potem zgodi, da širša tolerantnost v pluralnih družbah zahteva širši egalitarizem. Ključ do uspeha v teh režimih tolerance ni nujno – ali pa ne edino – ponovitev hierarhije v vsaki od skupin, pač pa tudi zmanjšanje hierarhije v celotni družbi.[30]

Spol

Vprašanja o družinskih ureditvah, spolnih vlogah in seksualnem vedenju sodijo med tista, ki v vseh sodobnih družbah povzročajo največ delitev. Zmotno bi bilo misliti, da je ta razdeljenost povsem nova: o poligamiji, konkubinatu, obredni prostituciji, osamitvi žensk, obrezovanju in homoseksualnosti tečejo razprave že tisoče let. Kulture in religije se med seboj razmejujejo glede na različne prakse v teh zadevah – in nato grajajo prakse »drugih«. Toda malone univerzalna prevlada moških je postavila meje, o čem je mogoče razpravljati (in kdo se lahko razpravi pridruži). Danes široko sprejete ideje o enakosti in človekovih pravicah te meje postavljajo pod vprašaj. Zdaj je dovoljeno razpravljati o vsem in vsaka kultura in religija je podvržena novemu kritičnemu premisleku. To včasih govori v prid toleranci, včasih pa, očitno, v prid njenemu nasprotju. Najverjetneje bo teoretična in praktična meja med tolerabilnim in netolerabilnim izbojevana in sčasoma postavljena tukaj, nanašajoč se na tisto, kar bom povzeto poimenoval vprašanja spola.

Veliki večnacionalni imperiji so ta vprašanja običajno prepustili svojim ustanovnim skupnostim. Spol je bil obravnavan kot neodtujljivo notranja zadeva; ni vključeval nobene interakcije med skupnostmi, ali to vsaj ni bilo predpostavljeno. Skupni trg ni toleriral tujih trgovinskih običajev, toda družinsko pravo (»zasebno« pravo) je bilo popolnoma prepuščeno tradicionalnim verskim avtoritetam ali starejšim (moškim). Tudi praksa običajev je bila v njihovih rokah; ni bilo pričakovati, da bi imperialni uradniki v to posegali.

Pomislimo na izjemen odpor, s katerim so Britanci v svojih indijskih državah leta 1829 končno prepovedali suttee (samožrtvovanje hindujske vdove na pogrebni grmadi svojega moža). Vzhodnoindijska družba in kasneje britanska

29. Glej klasično novelo Ralpha Ellisona, *Invisible Man* (New York: Random House, 1952).

vlada sta mnogo let tolerirali to prakso iz razloga, ki ga zgodovinar dvajsetega stoletja imenuje njihov »izrečni namen, spoštovati tako hindujska kot muslimanska verovanja in zagotavljati prosto izvrševanje verskih pravic.« Celo muslimanski vladarji, ki po istem zgodovinarju niso imeli prav nobenega spoštovanja do hindujskih verovanj, so vložili v zatiranje te prakse le nekaj posameznih in nezavzetih naporov.[31] Imperialna toleranca potemtakem sega tako daleč kakor suttee, kar je – sodeč po britanskih poročilih, kaj vse je ta praksa dejansko obsegala – precej daleč.

Vsaj misliti si je mogoče, da konsociativne ureditve lahko proizvedejo podobno toleranco, če je moč pridruženih skupnosti v približnem ravnotežju in če so voditelji ene od njih močno zavezani praksi tega ali onega običaja. Vendar pa nacionalna država, kjer je moč po definiciji neuravnotežena, v nacionalni ali verski manjšini ne bi tolerirala običajev, kot je suttee. Prav tako ni verjetna toleranca v tem obsegu v imigrantski družbi, kjer je vsaka od skupin manjšina glede na vse druge. Primer mormonov v Združenih državah nakazuje, da deviantne prakse, kot je poligamija, ne bi bile tolerirane, tudi če bi bile v celoti notranje, če bi vključevale »samo« domače življenje. V zadnjih dveh primerih država zagotavlja enako državljanstvo vsem svojim pripadnikom – vključno hindujskim vdovam in mormonskim ženam – in uveljavlja enoten zakon. Ne obstajajo nikakršna sodišča skupnosti; za celo državo velja ena jurisdikcija, v okviru katere so državni uradniki zavezani k preprečitvi izvajanja sutteeja na popolnoma enak način, kot morajo preprečiti poskus samomora, če le lahko. In če se suttee izvaja ob »pomoči« prisile, kakor se je dejansko velikokrat dogajalo, morajo uradniki to prisilo obravnavati kot umor; tu ni nobenih verskih ali kulturnih opravičil.

Vsaj to je tisto, kar sledi iz modelov nacionalne države in imigrantske družbe, kot sem ju opisal. Toda realnost včasih zaostaja za tem – tako je pri drugem obrednem običaju, ki se nanaša na telesa žensk: na pohabljenje genitalij ali, bolj nevtralno, na klitoridektomijo in infabulacijo. Ti dve operaciji se običajno izvajata na majhnih deklicah ali mladih ženskah v številnih afriških državah in

30. Bralcem se bo morda zdelo koristno pogledati študijo primerov, ki so zunaj dosega moje primerjave: *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India* (Berkeley: University of California Press, 1984) avtorja Marca Gallanterja. Indijska različica »kompenzacijske diskriminacije« je bila zamišljena posebej zato, da bi nadomestila prastar režim stigmatizacije in netolerantnosti, in Gallanter zatrjuje, da je napor, da bi to dosegli z oblikovanjem razreda državnih uslužbencev med »nedotakljivimi«, Indijo pripeljal vsaj nekaj bližje, toda samo malo bližje, k temu cilju.

ker nihče še ni predlagal humanitarne intervencije, ki bi jih ustavila, lahko rečemo, da so tolerirane v mednarodni družbi (tolerirane so na državni ravni, medtem kot jim aktivno nasprotujejo številne organizacije, ki delujejo v mednarodni civilni družbi). Te operacije se izvajajo tudi v afriških imigrantskih skupnostih v Evropi in Severni Ameriki. Izrecno so prepovedane na Švedskem, v Švici in Veliki Britaniji, čeprav brez resnih prizadevanj, da se prepoved uveljavi. V Franciji, v klasični nacionalni državi (ki je zdaj, kot smo videli, tudi imigrantska družba), naj bi bilo sredi 1980-tih temu »izpostavljenih« okoli 23.000 deklet. Koliko od teh je bilo res operiranih, ni jasno. Toda vodili so določeno število medijsko zelo odmevnih sojenj (po splošnem zakonu proti pohaljenju) proti ženskam, ki so opravljale te operacije in proti materam teh deklet. Ženske so bile obsojene, izvršitve kazni pa so nato odložili. V bistvu je bila ta praksa (do srede 1990-tih) javno obsojena, toda dejansko tolerirana.[32]

Argument v prid toleranci se sklicuje na »spoštovanje kulturne različnosti« – različnosti, ki je zasnovana, v skladu s standardnim modelom nacionalne države, kot nasledek izbir stereotipnih članov kulturne skupnosti. Tako peticija iz leta 1989 proti kriminalizaciji te prakse, ki ji Francozi pravijo »izrezovanje«: »Zahtevati kazensko obsodbo za običaj, kot je obrezovanje, ki ne ogroža državnega reda in za katerega ni razloga, da ga ne bi pripisali sferi zasebne izbire, bi bilo dokaz netolerantnosti, ki lahko ustvari le več človeških dram, kot pa se jim namerava izogniti, in izkazuje izjemno ozko dojetje demokracije.«[33] Tako kot pri sutteeju, je pomembno pravilno razumeti opis: klitoridektomija in infabulacija »sta primerljivi ... ne z odstranitvijo kožice pri penisu, ampak z odstranitvijo penisa,«[34] in težko si je predstavljati obrezovanje v tej obliki, obravnavano kot stvar zasebne izbire. V nobenem primeru majhne deklice niso prostovoljke. In francoska država, si človek misli, jim dolguje zaščito po svojih zakonih: nekatere od njih so državljanke in večinoma bodo to matere državljanov. V vsakem primeru so prebivalke v Franciji in bodoče udeleženke v socialnem in ekonomskem življenju države; in čeprav lahko ostanejo popolnoma omejene na imigrantsko skupnost, morda tudi (to je prednost življenja v Franciji) ne bodo. Z ozirom na posameznike, kot so ti, se toleranca gotovo ne bi smela

31. Sir Percival Griffiths, *The British Impact on India* (London: MacDonald, 1952), str. 222, 224.
32. Sledim poročilu Bronvyna Winterja, »Women, the Law, and Cultural Relativism in France: The Case of Excision,« *Signs* 19 (poletje 1994), str. 939-74.
33. Cit. *ibid.*, str. 951, iz peticije, ki jo je zapisala Martine Lefeuvre, leta 1989 pa natisnilo Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS). Sam sem revidiral prevod.
34. *Ibid.*, str. 957.

raztezati na obredna pohabljenja, nič bolj kot se razteza na obredne samomore. Kulturna različnost v tej skrajnosti je varovana proti vmešavanju le, kadar so meje začrtane veliko močneje, kot so ali so lahko začrtane v nacionalnih državah ali imigrantskih družbah.[35]

V druge vrste primerih, kjer moralne vrednote večje skupnosti – nacionalne večine ali koalicije manjšin – niso tako neposredno izzvane, je opravičilo verske ali kulturne razlike (in »zasebne izbire«) lahko sprejeto, raznolikost spoštovana in nestandardni spolni običaji tolerirani. Tak je primer ozko osnovnanih ali sektaških manjšin, kot so ameriški Amiši ali Hasidi, ki so jim državne oblasti včasih pripravljene ponuditi (ali sodišča pripravljena posredovati) tako ali drugačno kompromisno ureditev – ločitev po spolih v šolskih avtobusih in celo v razredih, na primer.

Toda večjim skupinam, ki imajo več moči (in so bolj ogrožajoče), podobne koncesije ne bodo tako hitro ponujene, celo če bi šlo za razmeroma nepomembne primere – in obstoječe kompromise lahko izpodbija katerikoli član sekte ali skupine, ki uveljavlja svoje državljanske pravice. Predstavljajte si, da je dosežen kompromis (kakor bi gotovo moral biti), ki muslimanskim dekletom v francoskih šolah dovoljuje nositi njihovo običajno pokrivalo.[36] To bi bil kompromis z normo nacionalne države, tak, ki bi priznaval pravico imigrantskih skupnosti do (zmerno) multikulturne javne sfere. Laicistične tradicije francoskega izobraževanja bi še naprej določale šolski koledar in kurikulum. Zamislite si zdaj, da nekaj muslimanskih deklet zatrjuje, da so jih njihove družine prisilile nositi pokrivalo in da kompromisna ureditev pospešuje to prisilo. Nato bi se bilo treba o kompromisu ponovno pogajati. V nacionalnih državah in v imigrantski družbi, ne pa tudi v multinacionalnem imperiju, bi imela pravica do varstva pred prisilo take vrste (še bolj očitno bi bil človek zavarovan pred veliko hujšo prisilo klitoridektomije) prednost pred »družinskimi vrednotami« manjšinske vere ali kulture.

35. Moral bi opozoriti, da moj argument ni mišljen kot zahteva po kriminalizaciji teh praks, pač pa le po neki obliki državne intervencije, ki naj bi jih preprečila. Winter predstavi trd zagovor v korist naporov za preoblikovanje procesov kulturne reprodukcije: izobraževanja odraslih, zdravstvenega svetovanja in tako dalje *(ibid.*, strani 966-72). Glej še drugo študijo, katere avtor se dokoplje do podobnih zaključkov. Raphael Cohen-Almagor, »Female Circumcision and Murder for Familiy Honour Among Minorities in Israel,« v: Kristen E. Schulze, Martin Stokes in Colm Campbell, *Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1996), str. 171-87.

36. Glej inovativno razpravo Anne Elisabette Galleoti v njenem delu »Citizenship and Equality: The Place for Toleration«, *Political Theory* 21 (Nov. 1993): 585-605. Koristili so mi razgovori z dr. Galleotijevo o problemih tolerance v sodobni Evropi.

Te stvari so izjemno občutljive. Cilj podreditve žensk – ki se odraža v osamitvi, zakrivanju telesa ali dejanskem pohabljenju – ni izključno uveljavitev patriarhalnih lastninskih pravic. Opraviti ima tudi s kulturno ali versko reprodukcijo, katere najzanesljivejše gibalo naj bi bile po njihovem razumevanju ženske. Zgodovinsko so moški vstopili v širše javno življenje vojsk, sodišč, skupščin in trgov; vedno so potencialni predstavniki novosti in prilagoditev. Prav kakor je nacionalna kultura v ruralnih okoljih bolje ohranjena kot v urbanih, tako je bolje ohranjena v zasebnih ali domačih, kot v javnih okoljih – kar v standardnih primerih pomeni, med ženskami bolj kot med moškimi. Tradicija se prenaša z uspavankami, ki jih matere prepevajo, z molitvami, ki jih šepetajo, z oblačili, ki jih izdelujejo, s hrano, ki jo kuhajo, in z domačimi obredi in običaji, ki jih učijo. Ko enkrat ženske vstopijo v javno sfero, kako bo to učinkovalo na tako prenašanje? Prav zato, ker je izobraževanje prva točka vstopa, so vprašanja nošenja tradicionalnih pokrival v javnih šolah tako silno predmet spora.

To je oblika argumenta, kadar se tradicionalna kultura ali religija srečata z nacionalno državo ali imigrantsko družbo. »Imate dolžnost toleriranja naše skupnosti in njenih praks,« pravijo tradicionalisti. »Glede na to nam ne morete odreči nadzora nad lastnimi otroki (in posebej nad ženskimi otroki) – sicer nas dejansko ne tolerirate.« Toleriranje vključuje pravico do skupnostne reprodukcije. Toda ta pravica, če obstaja, prihaja v nasprotje s pravicami individualnih državljanov – ki so se nekoč omejevale na moške in zato niso bile tako nevarne, pač pa so zdaj razširjene na ženske. Zdi se neizogibno, da bodo na dolgi rok individualne pravice prevladale, kajti enakopravno državljanstvo je temeljna norma tako nacionalne države kot imigrantske družbe. Tedaj bo skupnostna reprodukcija manj gotova, ali bo vsaj uresničena v procesih, ki bodo prinašali veliko manj enolične nasledke. Tradicionalisti se bodo morali naučiti njim lastne tolerance – do različnih verzij lastne kulture ali religije. Toda preden bo ta lekcija osvojena, lahko pričakujemo dolgo vrsto »fundamentalističnih« reakcij, ki so najpogosteje osredotočene na vprašanja spolov.

Vojne o splavu, ki danes potekajo v Združenih državah, nakazujejo značaj te reakcionarne politike. Gledano s strani fundamentalistov gre za moralno vprašanje, ali bo družba tolerirala umor otrok v maternici. Toda politično vprašanje, ki zadeva obe strani, se osredotoča na nekaj drugega: kdo bo nadzoroval področja reprodukcije? Maternica je le prva od teh; sledita dom in šola, ki sta, kot smo videli, že predmet razprave. Katere kulturne razlike bodo ostale za toleranco, ko bodo ta vprašanja rešena, kakor se bo sčasoma zgodilo, v korist avtonomije žensk in enakpravnosti spolov? Če imajo tradicionalisti prav, ne

bo ostalo ničesar. Vendar ne kaže, da imajo prav. Enakopravnost spolov se bo kazala v različnih oblikah v različnih časih in prostorih in celo v istem času in prostoru med različnimi skupinami ljudi, in za nekatere teh oblik se bo izkazalo, da so skladne s kulturnimi razlikami. Lahko se celo zgodi, da bodo moški igrali pomembnejšo vlogo pri vzdrževanju in reproduciranju kultur, za katere trdijo, da jih cenijo.

Vera

Večina ljudi v Združenih državah, in na Zahodu nasploh, verjame, da je verska toleranca lahek posel. Z nerazumevanjem berejo o verskih vojnah v bližini doma (na Irskem in v Bosni) ali daleč stran (na Bližnjem Vzhodu ali Jugovzhodni Aziji). V teh krajih mora biti vera okužena z etničnostjo ali nacionalizmom ali pa mora zavzeti neko skrajno, fanatično in zato (po našem razumevanju stvari) neobičajno obliko. Ali mar nismo dokazali, da svoboda čaščenja, prostovoljnost združevanja in politična nevtralnost skupaj delujejo v smeri zmanjšanja nevarnosti zaradi verskih razlik? Ali te dogme ameriškega pluralizma ne spodbujajo vzajemnega prenašanja in ali ne prispevajo k srečni koeksistenci? Dopuščamo posameznikom, da verujejo, v kar hočejo verovati, da se svobodno pridružijo sovernikom, da obiskujejo cerkev po svoji izbiri – ali da ne verujejo, v kar nočejo verovati, da se izognejo cerkvi po svoji izbiri in tako naprej. Kaj bi lahko kdo želel več? Ali ni to model režima tolerance?

V resnici seveda obstajajo drugi dejanski ali mogoči režimi: miletski sistem je bil posebej oblikovan za verske skupnosti in konsociacije običajno privedejo skupaj različne verske ali etnične skupine. Toda danes prevladujoč model je toleriranje individualnih vernikov, kot se je najprej razvilo v Angliji v sedemnajstem stoletju in je bilo nato prenešeno čez Atlantik. In tako si moramo pobliže ogledati nekatere njegovih zapletov. Rad bi preučil dve vprašanji, ki sta pomembni z zgodovinskega in sodobnega vidika. Prvič, vztrajanje verskih skupin, ki na marginah v modernih nacionalnih državah in imigrantskih družbah zahtevajo pripoznanje za skupino, namesto za posamezne svoje člane, in drugič, vztrajnost zahtev po »verski« tolerantnosti in netolerantnosti, ki se razteza onstran združevanja in čaščenja na široko vrsto drugih družbenih praks.

En razlog, da toleranca tako zlahka deluje v državah, kot so Združene države, je, da so si cerkve in kongregacije, ki jih posamezniki ustanavljajo, kakorkoli

se teološko razhajajo, večinoma med seboj zelo podobne. Toleranca v sedemnajstem stoletju je bila predvsem vzajemna prilagoditev protestantov. In v Združenih državah se je, po zgodnjem poskusu ustanovitve »svete zveze« v Massachusettsu, razširjajoči se režim tolerance nagibal k temu, da protestantizira vse vključene skupine. Ameriški katoliki in Židi so bili postopoma videti vse manj podobni katolikom in Židom v drugih državah: nadzor skupnosti je plahnel; beseda duhovnikov je imela manj avtoritete; posamezniki so si zagotovili svojo versko neodvisnost, se odmaknili od skupnosti in se poročali med različnimi skupnostmi; nagnjenja k razkolom, dobro znana iz prvih časov reformacije, so postala splošna poteza ameriškega verskega življenja. Toleranca je pomirila razlike, med različnimi skupinami pa je tudi povzročila vzorec prilagajanja protestantskemu modelu, ki je omogočil lažje sobivanje, kot bi lahko bilo.

Vendar so se nekatere skupine upirale – protestantske sekte so se odločile ubežati »razkolništvu nesoglasja« (tako rekoč temelju, iz katerega so pognali) in ortodoksnim razkolom znotraj tradicionalnih verskih skupnosti. Še naprej se bom skliceval na primere tistih, ki so bili omenjeni poprej: ameriške Amiše in Haside. Režim tolerance je vzel pod streho tudi ti skupini, čeprav zgolj na robu. Dovolil jim je lastno osamitev in se z njimi pogodil glede kritičnih vprašanj, kot je javno šolanje. Amišem je bilo na primer dolgo časa dovoljeno svoje otroke izobraževati doma; ko je bila končno postavljena zahteva, najprej s strani države Pennsylvanije in nato s strani Vrhovnega sodišča (ob sklicevanju na primer Wisconsin), da naj pošljejo otroke v javne šole, jim je bilo dopuščeno otroke odtegniti šoli prej, kakor pa je to določal zakon.[37] V načelu je bilo tisto, kar je bilo tolerirano, vrsta individualnih izbir, storjenih v sledečih si generacijah, da se pridružijo kongregacijam Amišev in da častijo po amiških navadah. V praksi pa je bila skupnost Amišev kot celota in njihov prisilni nadzor nad lastnimi otroki (katerega je javno šolanje le delno ublažilo) tisto, kar je bilo in je realni objekt toleriranja. Zavoljo (te vrste) tolerance dopuščamo, da so otroci Amišev deležni manj državljanske vzgoje, kot jo v splošnem zahtevamo od ameriških otrok. Ta ureditev je deloma opravičena z marginalnostjo Amišev in deloma z njihovo prilastitvijo marginalnosti: njihovo globoko privrženostjo temu, da ne živijo nikjer drugje, razen na robovih ameriške družbe, in si onstran

37. O močnem (meni se zdi premočen) protidokazu za to kompromisno ureditev glej Ian Shapiro, *Democracy's Place* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1996), pogl. 6: »Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of *Wisconsin v. Yoder*« (soavtor Richard Arneson), in delo Amy Gutmann, »Civil Education and Social Diversity,« *Ethics* 105 (apr. 1995): 557-79.

njih ne prizadevajo za nobenimi drugimi vplivi. Druge podobno marginalne verske sekte so ohranile podoben nadzor nad lastnimi otroki, ki mu liberalna država večidel ni oporekala.

Najzanimivejša poteza zgodnje ameriške tolerance je bila oprostitev vojaškega služenja članom določenih protestantskih sekt, dobro znanih po svojih pacifističnih prepričanjih.[38] Danes je ugovor vesti individualna pravica, čeprav je znak vesti, ki so ga politične oblasti najbolj pripravljene priznati, pripadnost prav tem sektam. Po svojem izvoru je bil ugovor glede na uspeh seveda pravica skupine. In zares je bila, in je še dandanes glede obsežnega niza družbenih zadev – zavrnitev priseg, članstva v poroti, javnega šolanja, davkov; zahteve po poligamnem zakonu, žrtvovanju živali, obrednem jemanju drog in tako dalje – zahtevam vesti priznana določena legitimnost, kakršno pač imajo, prav zato, ker so to verske prakse, značilnosti kolektivnega načina življenja. Te prakse ne bi imele nobene legitimnosti, če bi bile predlagane na popolnoma individualni podlagi, četudi bi posamezniki vztrajali, da je njihovo razumevanje, kaj naj storijo ali ne storijo, pravzaprav so-vednost[39] (skupna-vest[40]), ki si jo vsak med njimi deli s svojim (njegovim ali njenim) Bogom.

Manjšinske verske prakse in prepovedi, ki presegajo združevanje in čaščenje, se tolerirajo ali ne, odvisno od njihove opaznosti ali notornosti in od stopnje ogorčenja, ki ga povzročijo v večini. Tako v nacionalnih državah kot v imigrantskih družbah je na razpolago široka paleta praktičnih prilagoditev. Moški in ženske, ki oblastem povedo, da jim njihova vera narekuje storiti to ali ono, bodo prav mogoče dobili dovoljenje za to, četudi ga ne bi dobil nihče drug, še posebej, če to počnejo potiho. In voditeljem skupnosti, ki oblastem povedo, da je njihova prisilna oblast nujna za preživetje skupnosti, bo prav lahko dovoljeno izvajati to oblast, podvrženo določenim liberalnim omejitvam. Toda nenehen, čeprav le občasno močan, je pritisk v smeri individualističnega modela: skupnost se je zasnovala kot svobodna združba – z prostim vstopanjem in izstopanjem, z majhnimi zahtevami in skromno zmožnostjo oblikovati vsakodnevno življenje svojih udeležencev.

Istočasno na ta režim tolerance v sodobnih Združenih državah pritiskajo skupine znotraj (krščanske) večine, ki ne ugovarjajo zaradi svobode združevanja

38. Glej zbirko pravnih besedil, govorov in traktatov v delu Lilian Schlissel, ur., *Conscience in America* (New York: E. P. Dutton, 1968).
39. [co-knowledge]
40. [con-science]

ali čaščenja, vendar se bojijo izgube socialnega nadzora. Pripravljene so tolerirati manjšinske vere (zatorej so zagovorniki verske svobode), niso pa tolerantni do osebne svobode zunaj božjega hrama. Če sektaške skupnosti stremijo k nadzoru vedenja svojih lastnih ljudi, je cilj ekstremnejših članov verskih večin nadzor nad obnašanjem vsakogar – v imenu domnevno skupne (židovsko-krščanske, recimo) tradicije, »družinskih vrednot« ali svojih lastnih gotovosti o tem, kaj je prav in kaj narobe. To je gotovo primer verske netolerantnosti. A vendar je znak delnega uspeha režima tolerance, da ta antagonizem ni uperjen proti določenim manjšinskim veram, pač pa bolj proti okolju svobode, ki ga ustvarja ta režim kot celota.

Ni dvoma, da toleranca v tem okolju cveti in doseže celo tisto, kar sem opisal kot njeno najbolj intenzivno obliko, toda vsaj verska toleranca od tega ni odvisna. Široke omejitve osebne svobode, kot je prepoved splava, cenzuriranje knjig in revij (ali besedil v kibernetskem prostoru), diskriminacija homoseksualcev, izključitev žensk iz določenih poklicev in tako naprej, so, celo če so produkti verske netolerance, v celoti združljive z versko toleranco – to je z obstojem več različnih cerkva in kongregacij, katerih člani prosto častijo vero na veliko različnih načinov. Nasprotje ni med toleranco in omejitvijo; leži globoko v zamisli same verske tolerance, ker skorajda vse tolerirane vere stremijo k omejevanju individualne svobode, ki je vsaj za liberalce, osnova te zamisli. Večina religij se organizira za nadzorovanje obnašanja. Če zahtevamo, da se odrečejo temu cilju ali da se odrečejo sredstvom, nujnim za ta dosežek, potem zahtevamo preobrazbo, katere končnega nasledka še ne moremo opisati.

Seveda že obstajajo popolnoma svobodne verske skupnosti, toda zdi se, da ne zadovoljujejo vseh svojih vernikov, morda celo večine ne. Odtod ponoven pojav sektaške in kultne vernosti in fundamentalističnih teologij, ki se zoperstavljajo prevladujočemu režimu tolerance. Vzemimo, da bodo ti izzivi preseženi (enako podmeno sem postavil v prejšnjih oddelkih), kaj potem? Kaj bo obstojnostna moč in organizacijska sila popolnoma prostovoljne vere?

Prevedla Janez Krek in Sonja Kelšin

Jeremy Waldron

RUSHDIE IN RELIGIJA[1]

Govoriti, da grožnja življenju Salmana Rushdieja pomeni grožnjo svobodi govora, lahko zveni površno podcenjujoče. Grožnje svobodi govora zadevajo stvari, kot so filmska cenzura, zakon o uradnih skrivnostih in umik programov s televizije. Kazni, na katere pomislimo, so globe, sodne prepovedi, morda pogojne zaporne kazni. Ne pomislimo pa na zažiganje knjig, pošiljanje avtorja v pekel ali obljubo večne blaženosti in milijon dolarjev za vsakogar, ki ga tja pošlje. Ne pomislimo na nemire, računajoč na skorajšnjo smrt, na ustrahovane talce, na bombardirane knjigarne in na avtorja v skrivališču pod oboroženim varstvom, kjer bo morda ostal do konca tistega, kar mu je od življenja ostalo.

Morilska anatema ajatola Homeinija sproža vprašanja, ki segajo globlje in širše, kot je svoboda govora, kakor jo običajno razumemo. Globlje zato, ker prodrejo pod ideal toleriranja, da bi vprašala o pogojih, pod katerimi ljudje različnih religioznih pogledov v družbi lahko skupaj živijo v miru. Stvar ni tako enostavna, kot je videti. Kako naj bo mir, ko se ljudje ne strinjajo o tem, kaj je sveto in kaj profano, in ko tisto, kar je poznano kot sveto, sproža najbolj goreče spoštovanje na eni strani in celotno kaleidoskopskost ironije sodobne literature na drugi?

So pa še drugi vidiki, ki v tem primeru razširjajo pomen vprašanja, kot je običajno svoboda govora. Ko govorimo o svobodi govora, najbolj pogosto govorimo o določenem ustavnem predpisu (na primer o Prvem amandmaju k ameriški ustavi) ali o posebni vrsti zakonov. Toda *Satanski stihi* očitno niso vprašanje zgolj ene družbe. Čeprav je Salman Rushdie britanski državljan, živi (ali je živel, dokler ga ni teror zaprl v varovano sobo) *v svetu*, kot toliko njegovih drugih sodobnikov. Rojen v Bombaju, ima dom v Angliji in redno potuje v Ameriko, Evropo, Indijo in drugam. Živi in dela v krogu avtorjev, založnikov, kritikov in komentatorjev, ki brez prestanka prehajajo nacionalne meje. Duhovno obzorje in širina njegovih romanov sta kozmopolitska. Kolikor

1. [Prevedeno po: Jeremy Waldron, »Rushdie and religion«, v: *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 134-142.]

prinaša trgu idej, gre za svetovni trg. Ko prizadene religiozna občutja, so to občutja svetovne religije. To ni le Britanec, ki mu Iran trdovratno nasprotuje. To je Salman Rushdie, državljan sveta, v konfrontaciji z islamom.

Prav tako ni le razsvetljeni Zahod, tisti, ki se spopada s starejšo, tujo predrazsvetljensko miselnostjo. Stvari ni mogoče tako lahko razdeliti. Celo družba, v kateri bi tak avtor lahko živel, je že mikrokozmos sveta, Vzhoda in Bližnjega vzhoda in Zahoda: Rushdijeva knjiga je bila zažgana v Bradfordu in prepovedana v Ottawi tedne pred tem, ko so ga izobčili v Teheranu.

Naše razumevanje svobode izražanja mora biti tako široko in kozmopolitsko, kot je kontekst, v katerem je nastal problem. Vemo na primer, da Iran zapira, muči, ubija svoje lastne disidentske pisce. Ali naj to obsodimo, ali je to oblastno vsiljevanje naših vrednot kulturi, ki je ne razumemo? Neopredeljeno spoštovanje nacionalne suverenosti in nekaj zbeganih misli o relativizmu nas nagiba k temu, da postopamo previdno. Vemo tudi, da države, kot je Iran, poskušajo ostati nedostopne za zunanje vplive. Prepovedo uvoz pokvarjenega in bogokletnega materiala. In zopet, del nas samih hoče reči, da je to njihova stvar.

Toda relativistični pristop nikakor ni uporaben v aferi Rushdie. Da »njihovi« načini niso naši, je sedaj problem, ne rešitev. Vprašanje je, ali naj imamo svobodo izražanja *v svetu* ali ne: ali bo nekaterim prebivalcem sveta zagroženo s smrtjo s strani drugih zaradi tistega, kar pišejo. Ni dvoma, različne kulture, različne vere pripeljejo njihove nezdružljive perspektive do tega vprašanja. Toda vprašanje zahteva en odgovor. Liberali ne morejo nepristransko reči, da bi bil uboj Rushdieja za šiitskega muslimana nekaj, kar ima za muslimana enako veljavo, kot jo ima literarno precenjevanje samega sebe za Rushdieja. Ne moremo se strinjati ali si privoščiti razlik pri tem, kdo ima pravico, da živi. To je mesto, kjer se moramo odpovedati našemu relativizmu in se postaviti za stvar ter boriti za tisto, kar je pomembno.

Če je zadeva sveta, to ne pomeni, da je zadeva Združenih narodov ali nekakšnega šele-v-bodoče-vzpostavljenega Novega svetovnega reda. Resda je bila nekako razveseljiva hitrost, s katero so narodi Evropske skupnosti odgovorili na krizo, tako kot je bilo kanec sramote v poznem in bojazljivem odgovoru ameriške administracije. Toda spoštovanje pravic končno ni stvar vlade in spoštovanje svobode v svetu ne predpostavlja mednarodne države. To je vprašanje, s čim so ljudstva sveta pripravljena živeti. Ko je John Stuart Mill pisal *O svobodi*, je knjigo naslovil na sodržavljane, ne na vlado, ker ni dvomil, da grožnja individualnosti in svobodi prihaja prej s strani družbe, ki »izvaja svoja lastna pooblastila«, kot s strani države. Da bi zaščitil svobodo mišljenja in razpravljanja, se ni

zavzemal za vsiljeno ustavo ali za Listino pravic, temveč za »močno pregrado moralnega prepričanja«. Lahko da je stvar zgubljena, toda vse, kar lahko, moramo storiti za obrambo svobode izražanja, za osvobojenost pred tako vrsto terorja za tiste, s katerimi si delimo svet. Brez tega je zakonsko ali mednarodno varstvo literarne svobode podobno krhko in strašljivo, kot je policijska obrambna vrsta, ki v tem trenutku varuje Salmana Rushdieja.

Globlja vprašanja se postavijo, ko se spomnimo, da si ni islam izmislil zažiganja knjig – ali, če že gre zato, zažiganja avtorjev. Mi sami smo bili prej taki. Tisti, ki so vložili priziv k tolerantnosti, ko so v šestnajstem in sedemnajstem stoletju bredli v krvi, so vedeli, da je religija nekaj posebnega in da ni nič samoumevnega na ideji, da bi lahko drug z drugim shajali ljudje različnih ver. Vera obravnava večno življenje in večno trpljenje, vidike, v primerjavi s katerimi zemeljski zakoni in zemeljske kazni zbledijo v nepomembnost. Cerkev ogrne najbolj posvetne predmete in dejanja z brezmejno pomembnostjo: našo kulturo opremlja z najbogatejšim simbolizmom in obenem jo izpostavlja kot najbolj smrtno minsko polje napadalnosti in nesporazumu. Religija podeli smisel drugače sicer grobim dejstvom življenja in smrti, duha in telesa, spola in družine – podeli pomen, po katerem ljudje hrepenijo in ga sprejemajo. Kljub temu so ti pomeni tisti, ki nas razdelijo; če ne razumemo življenja in smrti na enak način, kako se sploh lahko strinjamo o tem, kako si deliti svet?

Apelirati na drugega s pozivom za tolerantnost pomeni sklicati se na določeno vrednoto, ki si jo deliva. To pomeni reči, da bo nekaj ogroženo, bodisi znanje ali svoboda ali varnost ali celo zgolj možnost spodobnega življenja za vse, če ne najdemo *modusa vivendi*. Toda ne moremo vložiti priziva, če nimamo nobenih skupnih interesov ali če so vsi naši interesi drugače obarvani na podlagi naših rivalskih ver in pogledov. Če je nekdo prepričan, da je življenje dobesedno nevredno življenja, resnica nevredna iskanja, ali svoboda nevredna uporabljanja v družbi nevernega, ni nobenega oporišča za argument.

Celo če imamo to oporo skupnega interesa, nas pripelje le na pol poti. Nikakor ne moremo pobegniti pred dejstvom, da se življenja, ki jih vzpostavlja ta skupna osnova, lahko globoko razlikujejo v veri, smislu in hotenjih. Nekateri so goreči muslimani, nekateri so židje, nekateri so hindujci, nekateri so katoliški fundamentalisti, nekateri so strastni ateisti, nekateri se želijo le prebiti skozi življenje. Kako naj spoštujemo te razlike? Kako previdno moramo obravnavati religiozna občutja drug drugega? Rushdijevi kritiki pravijo, da bi moral bolj občutljivo, bolj resno ravnati s temami, ki jih je obdelal, ali da bi se jim moral v celoti izogniti. Kaj naj rečemo o tem?

Tolerantnost, vzajemno spoštovanje, živeti-in-pustiti-živeti so lahko dojeti na različne načine. Po tistem, čemur bi lahko rekli eno-razsežno dojetje, tolerantnost zahteva, da puščamo ljudi povsem same z njihovo vero in njihovo rahločutnostjo. Vsi naj bi skrbeli zato, da ne bi rekli ničesar, kar kritizira ali prekriža pot religioznim prepričanjem kogarkoli drugega. Če verjameš, da je Jezus Božji sin, kdo sem, da bi ti nasprotoval? Če sem norec, ki trdi, da ni nobenega Boga, moraš biti enako sumničav. In oba morava paziti, da ne bova rekla ničesar, kar stopi na sled rahločutnosti nekoga, ki verjame, da je Koran utelešenje Besede.

Toda vere ne moremo tako zapečatiti. Religije sveta imajo nasprotujoče si trditve o naravi in obstoju Boga in o smislu človeškega življenja. Zame ni mogoče, da bi se izognil kritiziranju naziranj tvoje vere brez dušenja mojih lastnih. Torej vzajemno spoštovanje od nas ne more zahtevati, da bi se vzdržali kritike, pa čeprav le zato, ker je kritičnost do drugih sekt že implicitna v trditvah vsake vere.

Druga vrsta tolerantnosti to prizna in prida razsežnost razpravljanja. Kritika in razprava med rivalskimi verami je dobra in neizogibna, toda dvo-razsežna tolerantnost vztraja, da mora biti resna, iskrena in po svojem značaju spoštljiva. Če se s vami razhajam glede obstoja Boga, lahko predstavim svoje argumente, toda to moram storiti na način, ki je previden in neškodljiv, popolnoma zavedajoč se dejstva, da vaša religiozna verovanja niso zgolj vaši *pogledi*, temveč prepričanja, ki segajo do jedra ali bistva vaše biti. Moram biti občutljiv za vlogo, ki jo imajo ti pogledi v vašem življenju in ne smem jih obravnavati zlahka, sarkastično ali žaljivo.

Po tem vzorcu napaka *Satanskih stihov* ni v tem, da govorijo stvari proti islamu, temveč v prevzemu napadalnega tona. Rushdie je spletal fantazije, pripovedoval nespodobne vice, ponovno vzel v pretres herezije, uporabljal obscen jezik, da bi prišel do zaželjenih poant. Zasmehoval je sveto, namesto da bi nas trezno vabil k premisleku določene doktrine.

Videti je, da dvo-razsežna tolerantnost združuje vrednote iskanja resnice – na čemer je tako zelo gradil John Stuart Mill v svoji knjigi *O svobodi* – z načelom spoštovanja. Pušča odprt prostor razprave, vendar se izogiba zasmehovanju, napadalnosti in žaljivosti. Predvsem nam omogoči, da razumemo pojme, kot so sveto in blasfemija, a ne kot ideale, ki so lastni vsaki religiji, marveč kot načela, ki zaobsegajo nekaj, kar si v spoštovanju globokih prepričanj dolgujemo drug drugemu kot človeška bitja.

Toda takoj ko to izrečemo, začenjamo prepoznavati laž dvo-razsežne tolerantnosti. Kaj je resno in kaj je napadalno, kaj je trezno in kaj je zasmehujoče –

to niso nevtralne ideje. Pridejo kot del paketa in različne religije jih opredelijo na različne načine. V nekaterih rabinskih tradicijah teološka razprava poteka skozi pripovedovanje vicev. Za nekatere muslimanske sekte je videti neizrekljivo izzivanje, če ženska sodeluje v religiozni diskusiji, ne glede na to, kako trezen je njen ton. Na krščanskem zahodu je dolgo časa veljalo za kapitalni posmeh vsemogočnemu Bogu, če si je nekdo, ki ni bil v svetem redu, drznil razpravljati o poteh med Bogom in človekom. To je natanko tisto, kar bi morali pričakovati: pravilnost obnašanja, na podlagi katere naj bi potekala religiozna razpravljanja, je sama stvar religioznega pogleda. Kar je zvezano z dejstvom, da se vera naslavlja na najgloblja vprašanja resnice, vrednot in vednosti. Nič ni nujno privilegiranega na normah civiliziranosti, ki jim rečemo moralna resnobnost; in dejansko, zahtevati, da bi v religioznem sporu spoštovali okorna debatna pravila Midwestern Rotary kluba, je lahko najslabši, ne najboljši od obeh svetov.

Iz istega razloga je prekratko misliti, da obstaja način, kako bi bilo mogoče voditi multikulturno družbo brez vznemirjanj ali napadalnosti. Ko je Mill napisal svoj zagovor svobodne razprave, je motnjo v samozadovoljnosti in pretres v verovanju postavil kot pozitivni vrednoti v razpravi. Težko je videti, kako bi svobodna razprava lahko opravila svoje delo, če bi bila psihološko neškodljiva. V vsakem primeru obstaja nekaj takih, ki se tako goreče držijo svojih verovanj, da bi celo najbolj trezno in spoštljivo kritiko šteli za smrtonosni napad na lastno osebnost. Nekateri so tako goreči, da je že zgolj prisotnost nevernih več, kot lahko prenesejo. Če so vprašanja tako pomembna, kot so videti, je pretresenost ob odgovorih drugih del cene, da se nanje naslavljamo. V tej igri občutljivost ni adut. Stave so za to že previsoko postavljene.

Drugače bi bilo, če bi bila religiozna verovanja kot določena vrsta poze ali kot stanja biti, tako da resnost, s kakršno se kdo dojame, ne bi mogla biti tarča posmeha kogarkoli drugega. Toda religiozne zaveze imajo vsebino: lotevajo se stvari, ki nimajo pomena le za enega vernika, temveč vsaj potencialno za vsakogar. Ali Bog obstaja? Kakšen je Bog? Kakšni so Njegovi (Njeni) nameni z nami? Kakšni smo mi sami? Zakaj obstoji zlo? Ta vprašanja so pomembna; nič ni pomembnejšega. Tako ne more biti, da bi stil odgovora neke osebe (ali celo stil milijarde vernikov) preprečil drugim, da se lotevajo vprašanj v stilu, ki se njim zdi pravi.

Potisnjeni smo torej proti tri-razsežni tolerantnosti. Osebe in ljudstva morajo drug drugemu pustiti, da se svobodno lotevajo globokih vprašanj religije in filozofije po svojih najboljših močeh, z vsemi sredstvi, ki so jim na razpolago. V sodobnem svetu to lahko pomeni, da se cel kaleidoskop literarnih tehnik – fantaziranje,

ironiziranje, poetičnost, besedne igre in spekulativno poigravanje idej – spravi nad nekaj, v čemer mnogi vidijo sveto, dobro, brezmadežno in nedvomno.

Kako bi lahko bilo drugače? Zadeve so ali pomembne ali pa nepomembne. Če so, vemo, da napnejo naše zmožnosti psihe in intelekta. Potisnejo nas do meja linearne diskusije in onstran, ker se lotevajo nečesa, kar je na robu, izpostavljeno sramu, moteče, tesnobno, spoznatno in nezamišljivo. Religije sveta ustvarjajo svoje trditve, pripovedujejo svoje zgodbe in posvečujejo svoje simbole, in vse to se širi tudi v svet, kot javna lastnina, kot del kulturne in psihološke opreme, s katero ne moremo po prstih hoditi okrog v našem naporu osmislitve lastnega bivanja. Moramo storiti, kar lahko storimo z vprašanji, in izvleči, kar lahko, iz odgovorov, ki so bili v nas vtepeni.

Včasih se obrabljeno reče, da je sekularni humanizem religija tako kot vse ostale. Zrno resnice v tem pogledu je v tem, da so stvari, ki jih obravnavajo velike religije, implicitno zadeve vseh nas. Toda če je tako, velike religije ne morejo postavljati pogojev, po katerih bodo te stvari obravnavane. Na primer, vsi stremimo za tem, da bi razumeli sebe, svoja telesa in močno občutje lastne seksualnosti. V naših kulturah najdemo pripovedi o neomadeževanih in svetih ljudeh, kot je Mohamed, in celo trditev, da je Bog privzel človeško obliko, meso in kri v osebi Jezusa Kristusa. Že učlovečenje samo na sebi ni enostavna ideja in zato, da rečemo: o tem moramo razmišljati brez preveč ostrega ukvarjanja z vprašanjem Kristusove seksualnosti, je nujno verovanje. Na splošno je naš pogled na telo tako zvezan s tem, kar smo bili naučeni o svetosti, da ne moremo prepovedati povezave svetega in spolnosti v našem naporu sprijaznenja z nami samimi. Nekateri zmorejo oboje obdržati ločeno, toda njihova pobožnost ne more rešiti vprašanja, kako naj drugi opravijo s tem izkustvom.

Iz istih razlogov smo vsi izpostavljeni premišljevanjem, kako razumeti zlo, ki je na svetu. So bolezni, so veliki zločini, otroke pobijajo v miljonih, nebesa molčijo in v tem ni videti smisla. Vemo, da se velike religije problema lotevajo sramežljivo in posredno, z obiljem podob in zgodb. Satan je sklenil stavo z Bogom, da bo Joba, dobrega in svetega moža, nesreča zavedla v to, da bo preklel Njegovo Obličje – zgodba, ki bi, če je ne bi že bilo v Svetem pismu, lahko založniku prislužila eno ali dve zažigalni bombi. Poanta ni v privlačnem *tu quoque*: je v tem, da celo znotraj religioznih tradicij nihče ne misli, da bi bilo vprašanje lahko obravnavano brez množice fantastičnih in poetičnih tehnik. Še enkrat, spoštovanje občutljivosti nekaterih ne more biti zavestno uporabljeno za omejitev sredstev, ki so drugim na razpolago, ko se spopadejo s problemom zla. To je že preveč pomembno za kaj takega.

Tri-razsežna tolerantnost ni ideal, s katerim bi bilo enostavno živeti. Stvari, ki se nekaterim zdijo svete, bodo v rokah drugih postale nekaj, s čimer se igrajo, šalijo, vzamejo resno, vzamejo na lahko, preklinjajo, o tem fantazirajo, preobračajo, plašno sanjajo, pojejo in stvari pomešajo z vsem mogočim. To se zgodi v *Satanskih stihih*. Ti niso vzvišena teološka študija in jih kot takih ne gre braniti. Niti se jim ne kaže postaviti v bran kot umetniškemu delu, ki zgolj po naključju vključuje nekaj obžalovanja vrednih odlomkov. Kot vsa moderna literatura, predstavljajo pot poskusa osmislitve človeškega izkustva. V živo se dotaknejo nekaterih problemov, ki se jih loteva islam, in prikličejo podobe in pripovedi, s katerimi je islam obarval Rushdiejev svet. To počno igrivo in kaleidoskopsko, toda to ne pomeni, da so teme manj pomembne za avtorja, kot so za miljone vernih.

Mogoče je prepozno za obrambo svobodnosti Salmana Rushdieja pred terorjem in pred grožnjo z atentatom. Toda če vložimo priziv za druge njemu podobne v svetu, je to treba storiti na tem visokem temelju: da so velike teme religije preveč pomembne, da bi jih zaklenila občutljivost tistih, ki štejejo za pobožne. Ni drugega načina, da živimo skupaj in drug pri drugem spoštujemo lasten spoprijem z življenjem.

Prevedel Janez Krek

Janez Krek

ČLOVEKOVE PRAVICE, KOT PRISILA IN KOT STRUKTURA STRPNOSTI

Uvod

Kaj omogoča toleranco? In kaj je tisto, kar toleranca omogoča? To sta izhodiščni vprašanji, ki ju v svojem konceptu strpnosti v eseju *O toleranci* postavi Michael Walzer.[1] Na drugo vprašanje v svojem prvem približku odgovarja, da je rezultat tolerance »življenje samo« in »skupna življenja, različne skupnosti, v katerih živimo« (Walzer 1998, 97). Kar pa je obenem *rezultat* in *razlog* tolerance, kar naj bi torej toleranco omogočalo, je, na kratko, »razlika«. Kot pravi: »Toleranca povzroči možnost razlike; zaradi razlike je toleranca nujna (98).«

Njegovo izhodišče je radikalna različnost okoliščin življenj – zaradi te različnosti naj bi v političnih prizadevanjih za strpnost ne bil mogoč le en odgovor.[2] Pet modelov različnih režimov tolerance, ki jih (re)konstruira, naj bi prikazalo, da je *politično* mogoče strpnost uveljavljati v različnih oblikah. Tudi sami menimo, da ni zgolj enega pravega odgovora, ki bi v vseh prostorih in časih bil edini pravi politični odgovor uveljavljanja strpnosti – končno so razlike tudi v razlogih za nestrpnost, ki izhajajo iz različnih načel organiziranja družbe in načinov vzpostavljanja družbene moči in prisile.

---

1. Naj že na tem mestu opomnimo, da je pričujoči tekst v prvi vrsti interpretacija – pogojno rečeno – »komunitarnega« koncepta strpnosti, kot ga repezentira konceptualizacija v eseju *O toleranci* Michaela Walzerja, in deloma »liberalnega« dojetja tolerantnosti v kratkem tekstu z naslovom »Rushdie in religija« Jeremyja Waldrona. Teksta sta objavljena v pričujočih *Problemih*, Walzerjev v pomembnih delih, Waldronov v celoti.
2. »Filozofija mora biti zgodovinsko obveščena in sociološko kompetentna, če naj se izogne slabemu utopizmu oziroma prizna trde izbire, ki jih je velikokrat treba sprejeti v političnem življenju. Čim bolj trde so izbire, manj je verjetno, da le en izid, in zgolj eden, upravičuje filozofsko pritrditev. Morda bi morali izbrati to pot tukaj in drugo pot tam, to pot sedaj in drugo v nekem času v prihodnosti. Morda bi morale biti vse naše izbire previdne in poskusne, vedno podvržene ponovnemu pregledu in celo popolnemu preobratu« (Walzer 1998, 101).

Vendar vprašanje, kaj omogoča toleranco, vprašuje po *načelu* določenega političnega režima – to ni vprašanje po le *povsem določeni* konkretni razporeditvi politične moči, v določenem času na določenem kraju. Analiza ne poteka z raziskovanjem in s poglabljanjem v konkretne zgodovinske okoliščine. Takrat, ko se jih dotakne, predstavljajo zgolj primer, ki ima širši pomen. Toda kaj je potem njeno vodilo? – V zgradbi eseja *O toleranci* pred analizami političnih režimov najdemo premislek drž tolerantnosti in vrline tolerantnosti. Da bi lahko stekla, analiza političnih režimov tolerance kot političnih že mora izhajati iz etičnih predpostavk in že vključuje polje etičnega.

Tako strpnost *kot načelo* nujno vpelje polje etičnega in če strpnost vpeljujemo kot načelo, je v izhodišču problem etičnega in naknadno političnega – načelna politika strpnosti predpostavlja, da je etični razlog za strpnost postavljen kot načelo v polje političnega. Toda, kot rečeno, treba je imeti koncept strpnosti na ravni etičnega, da bi bilo kaj takega mogoče storiti.

Potemtakem, če izhajamo iz različnosti političnih okoliščin (kar že vključuje tudi razlike v prepričanjih), iste rešitve morda ne bodo vedno vodile k enakim rezultatom, pa tudi problemi ne bodo enaki. A na ravni etičnega je tudi znotraj obravnavanega koncepta mogoče pokazati, da razlog za strpnost (ali za nestrpnost) ni nekaj na enak način relativnega in da se udejanjenje strpnosti tudi v teh analizah samih vrti okrog določene strukture etičnega in določenih zahtev, ki imajo etični status. In če v izhodišče postavimo strpnost kot načelo in kot vrlino strpnosti, potem se rešitve, ki omogočajo strpnost, precej zožijo – vprašanje pa je, kako se do teh »nemožnih« »izbir« pride. Če je, kot bomo dokazovali, celo v večnacionalnem imperiju kot režimu politične strpnosti, ki se v Walzerjevi analizi časovno in načelno zdi najbolj oddaljen (in enako v ostalih), mogoče odkriti vladavino določene elementarne strukture subjektivnosti, ki je pogoj strpnosti takega režima, potem je nujno, da se takšno strukturo etičnega vpelje v polje političnega, če naj *polje etičnega* postane – še vedno zgolj relativni, a vendar – *avtonomni razlog strpnosti* tudi v političnem polju.

Vendar razlog za strpnost ni nekaj, kar bi bilo za subjekt kakorkoli neposredno dosegljivo, iz česar izhaja nujnost *zunanje prisile* k strpnosti, kar le še bolj velja za družbo. V sodobni družbi človekove pravice zavzemajo mesto takšne imaginarne prisile. Nemara za posameznika, ki je podvržen prisili političnega režima človekovih pravic, celo v najboljšem primeru niso nič drugega kot priznanje nujnosti »zunanje« prisile k strpnosti, katere konkretna vsebina in meje se sproti vzpostavljajo. Toda ko človekove pravice postanejo točka,

kjer se srečata etično in politično, *družbo* vzpostavljajo kot imaginarni ekran pravic, kot ekran Drugega, katerega forma v načelu vsakogar (tudi vsako skupino) na tak ali drugačen način prisili v spopad z nasprotji lastne nestrpnosti. Avtonomija etičnega je »zunaj«, v formi strukture pravic – in kolikor se v posredovanjih med mestom subjekta in Drugega vzpostavlja avtonomija vrline strpnosti, je to, na kratko rečeno, posledica forme razcepa, ki razcepi tudi vlogo prisile v strukturi subjektivnosti. Še drugače rečeno, ključ do avtonomije strpnosti je v posredovanju med imaginarnim in simbolnim, v posredovanju razcepa med »zunaj« in »znotraj«, ne v neposrednosti vrednote človekovih pravic ali vrline strpnosti.

Prisila in razcep

Walzerjev koncept na nek način zabriše nakazano avtonomijo etičnega in Realno težav z nestrpnostjo.

Eden od simptomov »potlačene resnice« polja etičnega kot v sodobnosti avtonomnega razloga strpnosti je dvoumno mesto, ki ga v tem konceptu dobijo človekove pravice: so minimalni pogoj strpnosti, a obenem kot da načelo človekovih pravic nima nič opraviti z razlikami v načinih strpnosti v različnih tipih režimov tolerance. Koncept na podlagi začetnih opredelitev *metode* omogoča domnevo, da so človekove pravice zgolj forma, s katero vrlina strpnosti nima nobene za analizo nujne zveze.[3] Vendar, ali položaj na ravni konkretnih analiz ni ravno obrnjen?! Ali ni ena od poant teh analiz, da v sodobni obliki strpnosti v *njegovem* prostoru in času ameriške realnosti (kjer, kot pravi, vsakdo mora tolerirati vsakogar drugega, za razliko od tolerance v denimo večnacionalnem imperiju, kjer je toleranca nujnost razmerja zgolj med skupinami) problem postane ravno velika stopnja tolerantnosti, ki jo režim sedaj zahteva od vsakogar, od vsakega posameznika, od vsake skupine ljudi in celo v skupinah, t.j. *znotraj*

3. Prim. Uvod, kjer so dvakrat navedene kot minimalni pogoj miroljubne koeksistence, *vendar obakrat le v oklepaju*. Walzer sicer zatrdi, da nobena ureditev ne more biti moralna izbira, če jih ne podpira, torej jim ne prisodi le statusa minimalnega političnega pogoja miroljubne koeksistence, temveč so tudi minimalni pogoj etike strpnosti. – Toda »zgolj forma« ostanejo zato, ker jih tekst eksplicitno pusti ob strani, obenem pa iz naknadnosti sedanje veljavnosti režima človekovih pravic vnazaj »človekove pravice« – seveda le v predpostavki, ki ni eksplicirana – ugleda tudi v režimih, v katerih človekove pravice nedvomno niso veljale v sodobnem smislu *forme, ki vse zavezuje k spoštovanju*.

njih samih?[4] Koncept človekovih pravic – vsaj v delu t.i. svoboščin, ki so v tem kontekstu pomembne – v ameriški realnosti velja kot norma, ki ima učinke. Ali potemtakem ni eno od izhodišč ali celo ključno izhodišče koncepta v domnevi in poskusu ugotavljanja, koliko *naše sedanje* težave s strpnostjo niso težave s »presežkom« – seveda s »presežkom« *vrline*! Ta vrlina tolerantnosti pa je – tudi zanj[5] – v tem času in kraju rezultat forme človekovih pravic.

Politična uveljavitev človekovih pravic pomeni, da določene etične norme posežejo v politično polje in v njem uveljavijo prednost etičnega. To etično ni nekaj nevtralnega in na tem mestu nas konkretnost norme človekovih pravic zanima zato, ker predpostavljamo, da ta prednost etičnega med drugim uveljavlja vrlino strpnosti. A pred premislekom, kaj implicirajo človekove pravice kot etična norma in kako uveljavljajo načelo strpnosti, se zastavlja vprašanje, ali je strpnost kot načelo res nujno *etična* norma, ki zato zahteva prednost etičnega. Končno Walzerjeva analiza tolerance pokaže, da so v politični zgodovini poznana obdobja in politični režimi, ki so uveljavljali strpnost. Ali je res nujna prednost etičnega?

Namerno bomo kot izhodišče interpretacije vzeli iste dogodke in isto zgodovinsko analizo, kot Walzer.[6] To je primer iz časa in kraja, ko so se v Franciji 16. stoletja pričela pojavljati iskanja tolerance. Walzer se na mestu, kjer definira *resignacijo* kot prvo držo tolerantnosti, v opombi sklicuje na političnega zgodovinarja Quentina Skinnerja in njegov zgodovinski opis političnih razmerij med katoliki in hugenoti v Franciji druge polovice 16. stoletja. Spopadi med katoliki in hugenoti naj bi privedli do resignacije, ki jo Walzer na kratko opredeli kot »preprosto resignirano sprejetje razlike zavoljo miru. Ljudje se pobijajo leto

4. »Država si lasti ekskluzivne pravosodne pravice, na vse državljane gleda kot na posameznike prej kakor na člane skupin. Zato so objekti tolerance, strogo vzeto, individualne izbire in izvajanja: dejanja privrženosti, sodelovanje v ritualih članstva in čaščenja, udejanjanja kulturnih razlik in tako naprej. Posamezne moške in ženske spodbuja, da tolerirajo drug drugega kot posameznike, da razumejo razlike v vsakem primeru kot personalizirane (prej kot stereotipne) oblike skupinske kulture – kar tudi pomeni, da morajo člani vsake skupine, če naj izkazujejo vrlino tolerantnosti, sprejeti različne oblike vsakogar od njih samih. Kmalu obstaja veliko oblik kulture vsake skupine in do vsake veliko različnih stopenj zavezanosti. Tako toleranca dobi radikalno decentralizirano formo: vsak mora tolerirati vsakogar drugega« (Walzer 1998, 120).
5. Na ravni konkretnih analiz to sam Walzer večkrat posredno ali neposredno priznava (gl. podpoglavja Spol in Religija).
6. Gl. op. 2 v prvem poglavju. – Naj ob tem dodamo, da argumentacija, ki sledi, povzema in razširja smer dokazovanja v tekstu Argument za strpnost (Krek 1997).

za letom, in potem se milostno pojavi izčrpanost, nakar temu rečemo toleranca« (Walzer 1998, 105). – Toda če si pobliže ogledamo analizo samega Skinnerja, je moč takoj videti, da že zgodovinska analiza navaja več različnih argumentov za toleranco, ki so se pojavili v tedanjem času.

Katarina di Medici je *pred pobojem t.i. Šentjernejske noči* (1572) izvajala *politiko verske tolerance*. Kot ugotavlja Skinner (Skinner 1978, 242), je bila za Katarino di Medici kot dejanskega vladarja Francije v tistem času politika tolerance racionalna. Njen razlog za politiko tolerance naj bi bil preprosto: ohranitev oblasti. S tem, ko je kot vladarka katoliške provenience ščitila hugenote pred preganjanjem, je manjšala moč *Guisov*, ki so kot sicer katoliška družina postali nevarni tudi njej sami (243). Politika tolerance ima torej *politični* razlog in njegovo načelo je ohranjanje oblasti. A če je razlog politične narave (če je rezultat boja za politično moč), potem takrat, ko *kot politični razlog* zaradi spremenjenih okoliščin umanjka, ni več razloga za toleranco (in tudi ni več razloga za toleranco kot politično načelo).

Tudi če sežemo onstran *osebnih* političnih razlogov v širše utemeljene politične razloge, se položaj v načelu ne spremeni. – Politika tolerance Katarine di Medici je imela v tistem času poseben kontekst, ki je tako politiko podpiral. Pojavil se je drugače utemeljen političen argument za versko toleranco oziroma versko svobodo. Spor med katoliško večino in hugenotsko manjšino je leta 1562 privedel do tega, da je za nekatere katoličane (za stranko, ki se je imenovala *politiques*) postalo sprejemljivo politično stališče, da bi bila sicer bolj zaželjena verska uniformnost, t.j. katoliška vera kot edino dovoljena – toda če verska uniformnost vodi v propad države, so menili, je bolje, da sta usoda kraljestva in usoda katoliške vere *ločeni* (251). Ta argument za toleranco je na prvi pogled bolj načelne narave, njegovo izhodišče je *raison d'état*, je državni, ne osebni interes vladarja.

Izsiljena izbira med državljanskim mirom in aktivno podporo določeni religiji je res rezultat odločitve, pri kateri v koraku nastajanja argumenta morda ni mogoče izključiti tudi etičnih razsežnosti. Toda kakršnekoli razloge je imel subjekt odločitve v konstrukciji izsiljene izbire: razpad države *ali* ločitev politike in vere, sama izbira proizvede nov subjekt, subjekt verovanja v argument politične moči. »Hugenoti so *premočni*, da bi jih bilo mogoče pobiti ali preganjati brez škode za državo.« Mesto etične odločitve je v argumentu potlačeno, nadomesti ga verovanje v določeno od subjekta odločitve neodvisno »točko« moči. Ta »zunanja moč« je argument za toleranco. Polje moči, ki postane argument za toleranco, v tem koraku *odločitve za formo argumenta* potlači

polje etičnega. A s tem politični argument za strpnost proizvede »najboljši argument« za lastno odpravo. Čeprav izhaja iz načela ohranitve obstoja države, je pristanek na manjše zlo kot argument za toleranco in kot argument za ločitev države in cerkve strogo vzeto nenačelen. Njegova načelnost je lahko hitro odpravljena: če izgine razlog za ohranjanje razlike (hugenote se pobije ali izžene, najbolje skupaj s stranko *politique*, ki je izsiljeno izbiro proizvedla), izgine tudi *razlog* načela.

Le toliko časa bo obstajala toleranca, kolikor dolgo bo obstajalo *verovanje* v moč, ki je izsililo prisilno izbiro med ohranjanjem državljanskega miru in obrambo enotnosti vere in seveda kolikor subjekt, ki se je odločil za politiko ohranjanja državljanskega miru, svojo odločitev lahko uveljavlja z zadostno politično močjo. A bolj ključno je, da je v tem političnem argumentu razlog načela politična moč. Politično moč je v tem kontekstu treba misliti kot »zunanjo prisilo« (ne kot moč »splošnega mnenja«, kot v sodobnosti liberalne in demokratične družbe), ta pa kot razlog ni nikakršen *določen* razlog za karkoli drugega, kot za »zunanjo prisilo«, če lahko tako rečemo – tudi ne razlog za strpnost. A kot razlog *za strpnost* predpostavlja *presojo* konkretnih političnih moči. Strpnost v tem primeru zahteva subjekt, ki verjame, da je politična moč »nosilca razlike« prevelika, da bi jo prisila lahko odpravila. – Drugače rečeno, moč kot razlog za strpnost je proizvod verovanja v politično moč, objekt argumenta je torej prisila, ne strpnost. Ko se razcep možnih vprašanj v določeni politični konstelaciji reducira v vprašanje moči prisile in preganjanja, razmerje do realnosti vzpostavi zaprti krog fantazme moči, ki generira željo in razcep dvoma, ali bi z zunanjo prisilo vendarle ne bilo moč odpraviti »nemožni« objekt, ki prisili v strpnost.[7]

Po drugi strani politični argument (ki potlači polje etičnega) pušča odprt prostor statusa človeka kot »moralnega bitja« in na vprašanje subjekta v tem polju nima odgovora. – *Nekdo*, ni nujno, da je resnično goreč katoliški vernik, bo iz lastne najbolj pristne morale in vere, ne na podlagi racionalnosti obstoja institucije, trdil, da je bolj kot ohranjanje državnega interesa *zanj* pomembno ohranjanje prave morale in prave vere. Zato pa je najprej treba odstraniti tiste (na primer hugenote), ki morali in pravi veri neposredno nasprotujejo. Toda če pripadnik stranke *politique* nasprotno trdi, da mora država bolj kot obraniti

7. S tem se težave s prisilo ne izčrpajo. Lacanov objekt *a* kot objekt-razlog želje in kot objekt, okrog katerega krožijo nagoni, s tem elementarno zajame dvojnost prisile, s katero je zakoličen tudi problem strpnosti in prisile: *moč* kot *objekt-razlog želje* se lahko opira na prisilo *objekta nagonov*. V fantazmi moči želja prične podpirati relativno avtonomijo nagonske prisile.

katerokoli vero ohraniti mir, bo *nekdo* postavil vprašanje: »kaj pa *tvoja* vera«? Kaj on »je« – kaj je torej dolžan – kot subjekt verovanja. Težava je v tem, da tudi sam pravega odgovora nima, ker je *zanj* vera kot taka – t.j. religiozno verovanje – v argumentu ostala enako brezpogojno resnična in nedotakljiva.

Ne le, da je politični argument za strpnost nekaj, na kar je od trenutka do trenutka mogoč radikalno drugačen odgovor – enkrat politika tolerance, drugič prehod v dejanje, katerega ultimativni objekt je smrt. Ključno je, da nima odgovora na zahtevo verovanja, ki je postavljena v polju etičnega. Prav nasprotno pa je ugovor proti strpnosti, na katerem temelji *načelo prisile*, postavljen v etično polje. *Nestrpnost* je tedaj načelno etična, medtem ko je strpnost objekt pragmatične politike razmerij moči.

Iz etičnega razloga nestrpnosti sledi še ena posledica. Posledica *etično* utemeljene zahteve *biti* je »razlika«, *če* obstajajo subjekti, ki se dojamejo kot različni. Zadošča verovanje, da je »razlika« med »njimi« in »drugimi«, kot tedaj v razmerju med katoliki in hugenoti. A razlog te percipirane in realne razlike ni *razlika*, ravno obrnjeno. *Subjekt verovanja* v razliko in nestrpnost postavlja vprašanje, kaj nekdo *je*, kaj je subjektova bit. Sprašuje po identiteti, ne po razliki. Izhodišče etičnega argumenta za nestrpnost je zahteva *istosti*.

Lahko torej predpostavimo, da subjekt prisile preide v dejanje in do istosti pride s preganjanjem in s poboji. *A kaj, če se verska razlika – ali* druga *razlika – ponovno pojavi?!*

Toda tako postavljeno vprašanje, v katerem *razcep* ni več nekaj zgolj naključnega, je daleč od samoumevnega. Ne le, da *že* vključuje in priznava *nestrpnost kot nekaj nenaključnega*. Breme koraka je v tem, da ponovno vpelje refleksivnost natanko v točki, kjer se je subjekt dejanja prisile v samem dejanju (moralne dolžnosti) *vzpostavil* kot etični subjekt. Ker ponovni premislek v ključni točki zahteva ne-dejanje, nujno vpelje premislek utemeljenosti dejanja in v posledici, preko ovinka priznanja nestrpnosti skozi dvom v utemeljenost prisile in preko iskanja razlogov za nestrpnost, vpelje strpnost kot nekaj, kar je utemeljeno v etičnem polju.

V istem času so se tako pričeli uveljavljati tudi humanistični argumenti za strpnost, ki so seveda povzeti na istem mestu (244-249). Ključno je, da humanistične argumentacije vprašanja objekta razlike ne dojamejo več kot vprašanje zgolj zunanje prisile. Kakorkoli se že na različne načine utemeljuje strpnost, v humanističnih argumentih meja med strpnostjo in nestrpnostjo postane objekt »notranje prisile«, ne preprosto stvar resignacije pred zunanjo prisilo. In ne le, da je moč kot temeljno pravilo političnega polja postavljena ob stran, na nek

način je že tu »postavljena na stran« tudi nevprašljivost etičnega – *skozi razcep v etičnem*. – Sebastian Castellio na primer zatrjuje, da obstajajo temelji moralnega življenja, ki jih sprejemajo celo nekristjani (246). Ugotavlja, da je *vsak* človek, tudi »Judje, Turki, kristjani ali kdorkoli drug«, *moralno bitje* (Remer 1996, 183). Vsakdo med naštetimi se bo strinjal, da je roparje in izdajalce treba kaznovati in usmrtiti. »Zakaj se v tem vsi strinjajo? Ker je stvar očitna.« V zvezi s tem ni nobenih razprav, nobenih posebnih knjig ni napisanih, ki bi dokazovale, da je roparje ipd. treba usmrtiti. »Ta *vednost* je vrezana in vpisana v srca vseh ljudi od nastanka sveta« (184-85). Kar zadeva *nravnost*, se torej vsi strinjamo. »Toda soditi *o nauku* ni tako preprosto, kot soditi o nravnosti (183).« Cena razcepa etičnega je, da se sedaj objekt notranje prisile razcepi v *nravnost* in *nauk*, kjer stvari niso nedvoumne. Kot pravi, v krščanstvu vseskozi obstajajo prerekanja glede »krsta, zadnje večerje, invokacije svetnikov, svobodne volje in ostalih nejasnih vprašanj«. »Če bi bile te stvari tako očitne in jasne kot to, da je le en Bog, bi se vsi kristjani strinjali o teh zadevah tako brez težav, kot vsi narodi prisegajo, da je le en Bog« (Skinner 1978, 248). – In končno, če vzamemo zopet primer iz Francije, je humanistično izobraženi Jean Bodin nekoliko pred uveljavitvijo Nantskega edikta v dialog (*Pogovor sedmih o skrivnostih sublimnega*) o verskih vprašanjih zapletel sedem predstavnikov različnih ver ali prepričanj: katolika, luterana, kalvinista, juda, muslimana, predstavnika naravne religije in skeptika. Čeprav je velikokrat poudarjeno, da so vsi sogovorniki nadvse častivredni, modri, čeprav spoštujejo vsa humanistična pravila pravilnega prepričevanja itd. (Remer 1996, 228), vsako prepričevanje doseže zgolj to, da je vsak od njih še bolj prepričan v tisto, v kar verjame (*ibid.*). Navzlic temu resnica ni podvržena dvomu, ki bi razglasil njeno nemožnost. Premik, ki ga vpelje Bodin, je zgolj v tem, da vsak ostane pri svoji resnici in da *v dialogu ni nikogar, ki bi razsodil* (212). – Če ni razsodnika, lahko vsakdo ostane pri svojem prepričanju, pri svojem argumentu vesti. Še več, vsakdo je razsodnik lastne resnice, ki se v soočanju z drugimi lahko celo utrdi. Opora argumenta ni več značilno humanistični razcep objekta na videz in resnico, marveč resnica vsakega posameznika (ali vsake od ver), zato pa je potrebno univerzalizirati »sogovornika«. Tako objekt prisile ne postane razlog prehoda v pozunanjenost prisile, marveč obratno, razlog *enakosti v diskurzu*.

Humanizem je storil radikalen korak v tem, da je na nek način priznal etični status razloga nestrpnosti, ne le strpnosti. Po tem nestrpnost ni več preprosto odpravljiva kot nemoralna in zato izvržena iz etičnega. – Danes je težava nemara

obrnjena. Treba se je vprašati, ali bo nestrpnost kaj manj realna *zgolj zato*, ker se subjektu, ki verjame v strpnost, eksces prisile ali njena avtonomija spontano zdita nekaj nemoralnega ali nemišljivega. Strpnost kot načelo ne zahteva le priznanja etične dignitete vrline tolerantnosti, temveč tudi priznanje prisile kot razloga nestrpnosti, ki ima prav tako digniteto etičnega.

Politično je slepilo razcepa v etičnem

Izhodiščna razsrediščenost političnega v Walzerjevi perspektivi napoti na koncept, ki raziskuje strpnost v konstrukcijah različnih političnih ureditev. Kljub zgoraj nakazani strukturni prednosti etičnega ponuja koncept drugačno interpretacijo razmerja. *Politična ureditev* je v tem konceptu *analizirana*, je nekaj, kar je *treba podrobno* analizirati, je cilj, in tako se politično na nek način pretvori v »prednost«, ki uveljavi določen tip tolerance in s tem uveljavi kot prednost določeno držo tolerantnosti. To »prednost« političnega je mogoče videti iz dejstva, da je analizi etičnega na eksplicitni ravni odmerjeno neprimerno manj prostora kot analizi političnega (nekaj strani, na katerih Walzer opredeli drže tolerantnosti in vrlino). Šele če upoštevamo, da je etični koncept implicitno gonilo analize, v navidezni »prednosti političnega« postane razvidna njegova »naknadnost«. In kolikor koncept zgreši »težave s strpnostjo«, to sledi iz koncepta etičnega in vrline strpnosti, ne iz »nepopolnosti« političnih analiz (iz »omejenosti in nujnih razlik v prostoru in času«, iz nepoznavanja okoliščin drugje po svetu itd.[8]). – V čem je problem?

Prvič, v izhodišča koncepta in posledično v nadaljnje analize je že od vsega začetka vgrajena določena *izbira* etične realnosti, izbrana je moralna realnost, kar je izbira, ki je za koncept strpnosti teoretsko nelegitimna. Walzer pravi: »Ne bom imel veliko povedati o ureditvah, ki si zaslužijo, da jih popolnoma izključimo – to so monolitni religiozni ali totalitarni politični režimi. Dovolj je, da jih naznačimo in spomnimo bralce na njihovo zgodovinsko realnost« (Walzer 1998, 102). Vendar, ali bo nestrpnost *zgolj zato* kaj

8. »Končna pripomba: moje lastno poznavanje drugih vrst angažiranosti je omejeno, tako kakor vsakogar drugega. Argumentacija v tem eseju obdeluje večinoma primere iz Evrope, Severne Amerike in Bližnjega Vzhoda. Moral se bom zanašati na druge ljudi, da mi povedo, ali oziroma do katere mere argumentacija ustreza latinsko-ameriškim, afriškim in azijskim realnostim« (Walzer 1998, 103).

manj realna? Iz koncepta strpnosti ni mogoče izključiti možnosti, da se tudi v sodobnosti nestrpnost etično utemeljuje.

In drugič, opredelitev in razmerje med »državami tolerantnosti« in vrlino tolerantnosti prikriva nek razcep, ki je tudi v samih analizah vseskozi na delu. Preliminarno torej poglejmo, kako Walzer opredeli strpnost v polju etičnega.

Strpnost na ravni etičnega je najprej vzpostavljena skozi strukturo, kjer sta drug poleg drugega sopostavljena dva pojma tolerantnosti: osebne drže tolerantnosti in vrlina tolerantnosti. Kaj je mišljeno z osebno držo? Polje etičnega se v prvem koraku razporedi v *kontinuum* petih različnih drž, ki vse izkazujejo tolerantnost: drža resignacije, brezbrižnosti, stoičnega sprejemanja, radovednosti in entuziazma (te bomo podrobneje obravnavali na koncu). V drugem koraku je v istem polju vzpostavljena točka, ki vse razlike odpravi in ga tako zopet »spoji v eno«. Walzer namreč predlaga, da ne glede na možnost različnih drž tolerantnosti obstoji nekaj, čemur pravi vrlina tolerantnosti in jo opredeli z naslednjimi besedami:

> [ljudje] *»sobivajo z drugostjo*, ki je, kolikor že podpirajo njeno prisotnost v svetu, *še vedno nekaj različnega od tistega, kar poznajo – je nekaj tujega in čudnega*. Za vse ljudi, ki so to sposobni narediti, ne glede na njihovo umestitev na kontinuumu od resignacije, brezbrižnosti, stoičnega sprejemanja, radovednosti in entuziazma, menim, da imajo vrlino tolerantnosti.« (106; podč. J. K.)

Medtem ko je raven političnih ureditev eksplicitno postavljena kot relativna v času in prostoru, je koncept etičnega paradoksen: kako hkrati misliti relativnost (relativno enakovrednost) petih drž tolerantnosti in zgolj ene vrline?! Ta »prednost« relativnosti političnega, *ker* je eksplicitno postavljeno kot relativno v času in prostoru, skupaj z relativnostjo petih drž tolerantnosti *v razmerju* do ene nediferencirane vrline, prikriva specifično *nepriznanje*, da tolerantnost kot vrlina vključuje določeno zahtevo, ki je v strukturi strpnosti *nujna, če* vrlino pojmujemo kot nekaj, kar za subjekt postane del simbolnega univerzuma, torej kot nekaj »njemu lastnega« ali »ponotranjenega«. Predpostavka, da se v vseh režimih tolerance uveljavlja »ena« vrlina tolerantnosti (ob tem, da je iz obravnave v konceptu že vnaprej izključena obravnava režimov *netolerance*), prikriva *razcep v etičnem*, ki ga je teoretsko in praktično mogoče dovolj natančno locirati, namreč, da subjekt določenih ravnanj lahko izkazuje nekaj, kar manifestira vrlino tolerantnosti, toda razlog takih ravnanj je *zunanja*, ne notranja prisila. V tem primeru izkazovanje strpnosti ni rezultat avtonomnega prepričanja. Razlika je torej v tem, da v tem primeru umanjka *ponotranjenost* prisile k tolerantnosti –

ali *vrlina* kot nekaj ponotranjenega. Če za trenutek privzamemo, da je mogoče definirati, kaj je vrlina strpnosti, tako kot je zgoraj opredeljena, ta razcep sedaj zahteva, da vrlino znamo misliti v razcepljenosti na dva možna *razloga* (za strpno ravnanje), na podreditev, ki se imaginarno vzpostavlja, na podvrženost vplivu zunanje prisile, in na sprejetje, ki je simbolno vzpostavljeno in je prav zaradi razmerja do nezavednega, t.j. kot nezavedno, šele prisila, ki postavlja zahtevo strpnosti na zavezujoč način (po drugi strani pa se šele v razmerju do nezavednega prisila lahko misli). Učinkovanje teh dveh razlogov je mogoče videti tudi v Walzerjevi analizi. Na tem mestu bo zadoščal en primer, saj se bomo v nadaljevanju razcepa še večkrat dotaknili. Že kmalu po začetnih opredelitvah v analizi večnacionalnega imperija pravi:

> »Pod imperialnim vladanjem bodo člani hočeš nočeš *izkazovali* [manifest] tolerantnost v (večini) njihovih vsakodnevnih aktivnosti, in nekateri od njih se bodo morda naučili sprejeti razliko in bodo prišli do tega, da bodo stali nekje na kontinuumu, ki sem ga opisal. Toda preživetje različnih skupnosti *ni odvisno od tega sprejetja* [acceptance]. Odvisno je le od uradne tolerance, ki se vzdržuje večinoma zaradi miru ...« (107; podč. J. K.)

Preživetje skupnosti ni odvisno od *sprejetja* – v razmerju do česa je v tem »sprejetju« postavljen pojem razlike? Misel, da nekdo izkazuje tolerantnost, kljub temu, da ne sprejema razlike, bi bila »nesmiselna« brez razcepa na »zunaj« in »znotraj«. Poanta je prav v tem razcepu: res je, da razlike *notranje* ne bodo sprejeli, a *na zunaj* bodo vendarle izkazovali *vrlino* tolerantnosti. Preživetje skupnosti je nemara odvisno od resigniranja v odnosu do razlike, toda ne od *sprejetja* kot *ponotranjenja* razlike.

Že v tem kratkem odlomku je potemtakem na delu tiha predpostavka (nikjer interpretirana, čeprav prisotna), da »se« nekje po poti do konca kontinuuma petih drž tolerantnosti pride do »sprejetja« tolerantnosti v pomenu ponotranjenja. Eksplicitno je prisotna le v negotovi začetni opredelitvi, da »lahko sledimo kontinuumu bolj substancialnih sprejetij« (105). A kaj to pomeni, ni *interpretirano*, razcep je prisoten le v implicitnih prehodih med »zunaj« in »znotraj« v poteku samih analiz. Ost argumenta je seveda na začetnem koncu kontinuuma, na »neponotranjenosti«: kljub temu, da nekateri sploh ne bodo zavzeli drže tolerantnosti (a zakaj ne bi zavzeli *nične*, iz etičnega sploh *izključene* drže *netolerantnosti*?; znotraj Walzerjevega koncepta pa si je mogoče misliti, da zavzamejo nemara prvo ali drugo od drž – tu je koncept »v načelu« neopredeljen), da razlike ne sprejmejo, je ne ponotranjijo, vendarle nekaj

»izkazujejo«, a kaj? Tudi v večnacionalnem imperiju naj bi izkazovali tolerantnost – *nediferencirano vrlino tolerantnosti*, ki se »kot lastnost« izkazuje v vseh političnih režimih.

V skladu z interpretacijo, ki jo podajamo, poanta ni v tem, da bi bilo *izkazano* ravnanje, ki sledi zaradi zunanje prisile, nekaj tako drugačnega, da ne bi imelo značilnosti vrline. Vrlina strpnosti je po formi enaka, vsaj kot rezultat: dopuščanje tujega-razlike. Toda to *tuje-razlika* je dopuščeno pred samim *vprašanjem*, kakšen je lastni namen subjekta, in v tem smislu je *pred* intenco subjekta, ki izkaže nekaj, kar je videti strpno ravnanje. Vprašanja dopuščanja si subjektu strpnosti ni potrebno postaviti oziroma bi to bilo celo nesmiselno: v *vsakem* primeru, z vprašanjem ali brez, zunanja prisila nalaga, da se tuje-razlika dopušča, in to je *onstran* intence vsakega subjekta v tem položaju (razen *izjeme* na mestu subjekta, ki je razlog zunanje prisile, zato pa je tako pomembno, kakšna struktura subjektivnosti je postavljena na mestu »zunanje« prisile). Tuje-razlika lahko ostaja *tuja* razlika. *Ker je vrlina po formi enaka* (»enakost« je le v abstrakciji, konkretno je vedno znova nekaj različnega in odtod tudi izhajajo težave), *že vztrajanje na formi zadošča za strpnost*. Toda razlog izvajanja in vztrajanja na formi je drugače umeščen v strukturi subjektivnosti. V primeru vrline kot rezultata zunanje prisile je potrebna zunanja prisila za obstaj vrline, v primeru vrline kot nečesa ponotranjenega je prisila k vrlini ponotranjena in *forma vrline* postane avtonomni razlog strpnosti.

To nas napoti na nadaljnjo težavo pri opredelitivi etičnega kot drž in vrline tolerantnosti. Na prvi pogled je videti, da v režimu večnacionalnega imperija ni pomembno, ali se bo razlika mislila. Prisila, ki nalaga »strpna« ravnanja, vsaj na zunaj hipotetično privede do enakega rezultata: tuja-razlika bo na ravni zavesti in njenih »racionalnih« razlogov in posledično ravnanj »sprejeta«. Tuje ne bo »napadeno«, ne bo podvrženo prisili preganjanja, čeprav ne bo prišlo do »ponotranjenja razlike«. *Režim ni odvisen od sprejetja* (razlike, ker k formi strpnosti vsakogar prisili zunanja prisila). Če bi bilo polje etičnega sestavljeno zgolj iz drž toleranosti, brez hipoteze nediferencirane vrline, pa bi bilo hitro videti, da je preskok na mesto zunanje prisile, kjer v ugodnih okoliščinah tolerantnega imperialnega birokrata sicer res domuje vrlina tolerantnosti, v nasprotju z idejo *kontinuuma*, ki vendarle implicira primerljivost na podlagi enakosti, eno merilo, in tako nekakšno kvazi-količinskost, katere namen je ravno zabrisati mejo med »zunaj« in »znotraj«. Ker ni meje, v etičnem polju držam tolerantnosti kot dobri duh lahko priskoči v pomoč vrlina, ki na prvi pogled sicer nima z državami nobene povezave, razen ene: da

nekako »opravi z vsem«, t.j. prelomi z državami tolerantnosti, uvede rez v etičnem polju in vpelje razcep med zunanjostjo kontinuuma drž in notranjostjo vrline, pri kateri vendarle ne gre več za nikakršen kontinuum, temveč za kvaliteto, ali z besedami Walzerja, za bolj substancialna sprejetja, za eno nediferencirano vrlino. Čeprav v navedenem odlomku ni več v igri *nikakršen kontinuum*, ta preskok podpira implicitno uvedeni razcep v etičnem polju, zato na videz »ne potrebuje interpretacije«. V preskoku v zunanjo prisilo nas analiza zaslepi za rez, ki je vseskozi predpostavljen in ki omogoča, da je zunanja prisila kot zunanja obenem že v funkciji kvalitete ponotranjenosti vrline tolerantnosti. – Toda po *priznanju* razcepa v samem etičnem postane pomembno, *kakšen* razlog vlada v subjektivnosti *na mestu* zunanje prisile. Ali v strukturi subjektivnosti vlada forma strpnosti, ali pa je forma strpnosti naključni rezultat zunanje prisile.

Hrbtna stran zanikanja razcepa v etičnem, ki je zanikanje v pravem pomenu implicitnega potrjevanja razlike med zunanjo prisilo k strpnosti in notranjo prisilo kot nečem kvalitativno različnim, je spodbujanje verovanja v reducirano realnost, ki ima precejšnje teoretske posledice. Walzer v koncept sprejme le *režime tolerance*. Zanje velja domneva tolerantnosti, v njih naj bi nekako (že) (nasploh) bila izkazana tudi vrlina tolerantnosti. V povezavi s to vnaprejšnjo vseprisotnostjo režimov tolerance nediferencirana vrlina *kot vseobča* prične prikrivati nakazani razcep: kvaliteta je tisto potlačeno, dopuščena je razlika v kvazi-kvantiteti. V navedenem odlomku je rečeno, da bodo *nekateri* sprejeli razliko, drugi pa ne. Na pojem količine – raven realnosti zavesti, količine »tistih, ki jo bodo sprejeli«, kontinuum etičnih drž kot kvazi-količinski pojem – je naložena nediferenciranost vseobče vrline.

Zato kljub temu, da analiza operira z razliko med »izkazovanjem« tolerantnosti do razlike in »sprejetjem« razlike, ki je kvalitativna razlika razcepa med »zunaj« in »znotraj«, ta razlikovanost ostane le implicitna in s tem priznanje relativnosti v polju etičnega ni več eksplicitno. Ker je *obstoj* vrline splošna predpostavka za vsak režim tolerantnosti, le take pa je moralno dovoljeno obravnavati, je kvalitativnost razlike med »zunanjostjo« in »ponotranjenostjo« vrline lahko prikrita. Četudi gre za »izkazovanje«, za »neponotranjenost«, je tudi neponotranjenost že postala del *vsesplošnosti* vrline, je torej »nekako že del« sprejetja razlike, ponotranjenja. V polju etičnega je strpnost na eksplicitni ravni le vprašanje kvantitete, le na implicitni pa kvalitete. Kvaliteta razlike se utaji tako, da je izvržena iz polja: *neponotranjeno* je na eksplicitni ravni docela izvrženo, je, če lahko tako rečemo, zgolj del »neobstoječih«, vnaprej

izključenih režimov *netolerance* in na začetku »moralno nesprejemljivega« subjekta netolerance.[9]

V povzetku bi lahko rekli: razcep v etičnem je prisoten, vendar ga je treba prikriti predvsem na ravni forme. Lahko se vprašamo, zakaj? Čemu služi prikrivanje razlike med notranjo in zunanjo prisilo in vzdrževanje iluzije o nerazlikovanosti vrline? En odgovor je najbrž, da s tem lahko ostaja netematizirano, kakšna je cena ponotranjenja strpnosti kot vrline za subjekt strpnosti. A če se šele tu pričnejo težave s *nestrpnostjo*, ki so postopoma vodile k iskanju etičnih in političnih vodil, kot je koncept človekovih pravic, je v konceptu strpnosti treba iti od te točke naprej.

Vseprisotnost razlike kot mašilo razcepa

Podobno je z vseprisotnostjo razlike. *Razlika*, zaradi katere naj bi bila toleranca nujna, je v konceptu umeščena, to je *še preveč* očitno, na raven političnih ureditev tolerance, kjer vlada razcep petih modelov in nadalje njihovih »konkretnih primerov«. Toda če pobliže pogledamo, je lastnost vsakega od petih modelov tolerance, da kot prednostno uveljavi *istost* določenega *tipa* tolerance kot politične ureditve. Uveljavi določeno politično vzpostavljeno »etiko« strpnosti. Kako je torej tu umeščeno »isto«? V konceptu, ki ponudi (shematično) tudi pet različnih drž tolerantnosti, isto ne pomeni le prednostnost *določene* politične ureditve tolerance, temveč tudi, da režim (vsak od njih), sicer hipotetično in posredovano, vzpostavlja prednost določene drže tolerantnosti (ali sedaj bolj *teh*, drugič bolj *onih*), prednost določene istosti »etike« tolerantnosti. Isto modela politične tolerance je vsakokrat različno prisilno v razmerju do posameznikov in posameznic ter skupin kot etičnih subjektov – zato obstajajo tudi različni, vendar ne neomejeni, »izhodi«, kako »obiti« vsakokratno prisilnost, in različne vrste prisilnosti, obstajajo različni mehanizmi vzpostavljanja tolerantnosti. Toda ta istost ne odpre vprašanja istosti v etičnem, nasprotno, vnaprej ga zapre s tem, ko razcep v etičnem polju uvede tako, da

9. V zvezi z večnacionalnim imperijem, od koder je vzet navedeni odlomek, bi bilo potemtakem treba pokazati, kako je tudi tu mesto zunanje prisile strukturirano na nek poseben način, ki omogoča toleranco. Če preživetje skupnosti ni odvisno od tolerantnosti kot ponotranjenja vrline, pa je obstoj režima nasploh vendarle odvisen natanko od razlike v vrlini kot kvaliteti – to bomo obravnavali proti koncu.

relativnost drž tolerantnosti po eni strani prikrije vseobča vrlina, po drugi strani pa s tem, da je netolerantnost izvržena iz etičnega. Tako je vsak etični subjekt isti v tem, da je že subjekt vrline strpnosti, s tem pa *koncept* potisne pod črto razcep kot Realno etičnega.

Če se ukvarjamo z vprašanjem, kakšna je struktura politične ureditve, ki uveljavlja strpnost, bi bilo treba vsaj priznati tudi, da politične ureditve lahko prisiljujejo k *nestrpnosti*. Politični režimi so podvrženi nihanjem in prehodom. In nestrpni režimi obstajajo. Vendar, kot smo videli, se v tej točki Walzerjeva teorija tolerance zadovolji z odgovorom, da so takšni politični režimi lahko preprosto izključeni in da je dovolj, če spomnimo na njihovo zgodovinsko realnost. – Da predstavljajo zgolj zgodovinski spomin, in ne zgodovinsko realnost, je s stališča določene (ameriške) politične realnosti vsaj v nekem smislu najbrž »pravo« izhodišče. Toda ali koncept tolerance s tem ne izpušča nekaj bistvenega? Na ravni političnih režimov pušča ob strani ukvarjanje z razlogom njihove »netolerantnosti«. Morda bi lahko rekli, da tak razlog nakaže in potem takoj opusti. Razlog, o katerem govorimo, pa ni razlika. Namreč, kaj imata abstraktno vzeto skupnega »monolitni religiozni in totalitarni režim«? Kot nasprotje režimov tolerance, ki v terminologiji koncepta na tak ali drugačen način uveljavljajo »razliko«, ti izključeni režimi uveljavljajo njeno nasprotje: nekaj »istega«. Naj gre za religiozni ali posvetni »monolit«, abstraktno *Isto* je »poslednji gibalec«, »poslednji razlog« političnih režimov, ki so izvrženi iz političnega »modela« tolerance. Ali je Isto kot razlog (v nasprotju z Razliko) lahko kljub temu izvrženo iz koncepta strpnosti? Če naj ne zajame le prirejene realnosti subjektivnosti, ne more biti in to je ključni manko Walzerjevega koncepta tolerance.

Če se je *najprej* treba vprašati, kar je *predpostavljeno in izvedeno* v njegovem konceptu strpnosti, kakšna je struktura strpnosti na ravni etičnega – kaj spodbuja »prepričanje« v strpnost, kako oseba ali skupina ljudi »pride« do vrline strpnosti, in naprej, kako sploh opredeliti tolerantnost kot strukturo vrline –, in če se na ravni etičnega izkaže, da je Isto tudi v tem konceptu vseskozi Realno (vključeno je na način »izključitve« in kot potlačeno), kako je mogoče domnevati, da se učinek Istega v etičnem ne bo prevedel v učinek Istega na ravni političnega?! S takim vprašanjem se v tem konceptu ni potrebno ukvarjati, saj je »dejstvo«, da so politični režimi netolerance *le zgodovinsko realno*.

Drugače rečeno, nakazana podmena je implicirana toliko, kolikor se teoriji s tem ni potrebno ukvarjati. Politični režimi nestrpnosti so izključeni kot realnost, ki jo kaže praktično in teoretično upoštevati, in na njihovi strani je Isto. »Nekaj realnega«, s čimer se kaže ukvarjati, so zgolj politični režimi *tole-*

rance, in na njihovi strani je Razlika. Če vseskozi predpostavljamo, da sta etično in politično drugo z drugim posredovana, iz polja političnega pa je vnaprej izvrženo Realno Istega, s tem koncept vpelje nelegitimno redukcijo tudi na ravni etične realnosti in si omogoči, da se na ravni etičnega ni treba ukvarjati z Istim *kot Realnim*. Ne v pomenu, da »ne obstaja«, temveč da je prisotno kot odsotnost, katere ni treba posebej tematizirati – postane nekaj, kar je mogoče vnaprej izključiti iz obravnave strpnosti.

Če je lahko *politično prepričljivo* izhodišče (če je videti kot »edino racionalno« ali vsaj kot »edino za nas relevantno«), gledano z vidika ameriške politične realnosti in že dokaj etablirano vzpostavljenega liberalnega in demokratičnega režima, da v izhodišče teoretičnega koncepta postavimo zgolj realnost političnih režimov strpnosti ali »razlike«, s stališča katere realnost režima nestrpnosti ali »istega« »ni realna«, koncept s tem vendarle vpelje inherentni teoretski manko, zaslepitev že na ravni teoretičnega.

Taka zaslepitev rezultira v tem, da se ni več treba »preveč« ukvarjati natanko s tistim, proti čemur je bil koncept strpnosti v zgodovini nastanka istega režima sploh vzpostavljen (in zaradi česar je liberalen in demokratičen). To je že predpostavljeno in je v koncept vpeljano značilno: zgolj kot podmena, ki jo je mogoče pustiti ob strani. Standard strpnosti, ki je tako vpeljan in predpostavljen kot nekaj, s čimer se ni »več« treba ukvarjati, ker je to »že« Realno, je seveda standardni nabor osnovnih človekovih pravic, če naj uporabimo Walzerjev izraz.

Kar ne pomeni, kot bomo še pokazali na podlagi posameznih primerov, da je koncept človekovih pravic spregledan kot realno sodobnih družb Severne Amerike in Evrope. Nasprotno, potlačeno je le, da bistvene poteze koncepta človekovih pravic *niso* Realno v režimih, kot je režim večnacionalnega imperija, pa naj za zgled vzamemo antične primere ali najbolj sodobnega, s katerim naznači (a ne tematizira, saj je že vnaprej izključen kot totalitarni režim) »poslednji imperij«: bivšo Sovjetsko zvezo. Kljub temu, da naj bi bila prednost Walzerjevega koncepta strpnosti v tem, da je občutljiv za naključnosti zgodovinskih okoliščin, da je zgodovinsko obveščen in da zna razlikovati glede na čas in kraj, že vnaprej povsem nenaključno izbere le »prave« zgodovinske primere, za katere že velja domneva strpnosti (torej čeprav lahko preidejo v nestrpnost, so »v načelu« strpni in s tem se ukvarjamo). S tem, da koncept kot tak sploh opusti ukvarjanje z zgodovinskimi primeri netolerance, posledično pa tudi ukvarjanje z razlogom netolerance, sam odločilno relativizira zatrjeno izhodiščno trditev, da je razlikovanost koncepta v njegovi »občutljivosti« za zgodovinsko obveščeno, podrobno in naključno.

Prisila človekovih pravic v razcep prisile

V nasprotju z Walzerjevo analizo se s specifičnim dejstvom, da je razlog netolerantnosti s svojimi učinki tudi danes lahko nekaj še kako realnega, sooči koncept strpnosti, kot ga vpelje – če naj na tem mestu vzamemo ta primer – Jeremy Waldron v tekstu »Rushdie in religija«. Po tem ga je mogoče nedvomno razlikovati od koncepta Michaela Walzerja.[10] Ta koncept strpnosti na dokaj elementarni ravni pokaže, sicer na enem primeru – kar je prednost, pa tudi slabost, ker strpnost, če gremo korak naprej od etičnega standarda v konkretno politično realnost, seveda zahteva razsojanje v posameznih primerih, navidez »pragmatična« partikularna prilagoditev pa ima potem vendarle lahko zopet povsem načelne razloge, ki izhajajo iz drugih presoj –, kako je rezultat, če *strpnost* postavimo kot moralno in politično normo, t.j. kot vrlino in kot politični

10. Nekatere druge navidez očitne razlike imajo vse tudi svojo hrbtno stran. Na primer, Michael Walzer eksplicitno postavlja človekove pravice kot standard, ki mora biti spoštovan, rečeno v njegovi terminologiji, v vsakem režimu tolerance, toda pojma človekovih pravic se le dotakne in pusti ob strani. To samo po sebi zastavlja vprašanje, ali je oziroma kako je v tekstu koncept vendarle navzoč. Waldron po drugi strani človekovih pravic – bolj zaradi narave članka – ne postavi »tako eksplicitno« kot standard. Vendar ni mogoče spregledati, da brani enega ključnih elementov koncepta teh pravic, pravico svobode izražanja, in to kot standard, ob katerem je treba, po njegovih besedah, opustiti relativistične zadržke. Če Walzer zatrjuje, da ni enega režima tolerance in ene »oblike« tolerance, se zdi, da Waldron trdi nekaj nasprotnega: vsak režim tolerance mora biti strpen v tem, da spoštuje svobodo govora. Waldronov pristop je na prvi pogled videti ahistoričen, saj ga v postavitvi koncepta strpnosti ne zanima, v kakšnem času in v kakšnih prostorih je bila izrečena Homeinijeva smrtna obsodba nad pisateljem Salmanom Rushdijem, ki služi kot realna podlaga njegove presoje. Walzerjev koncept naj bi po njegovih lastnih besedah upošteval historično kontingentne okoliščine. »Proceduralistični argumenti nam tukaj ne bodo pomagali natanko zato, ker ne razlikujejo glede na čas in kraj; ne ustrezajo naključnim okoliščinam. Alternativa, ki jo nameravam zagovarjati, je zgodovinska in kontekstualna presoja toleriranja in koeksistence, taka, ki preiskuje različne oblike, ki so jo le-te dejansko zavzele in norme vsakdanjega življenja, ki vsaki ustrezajo« (Walzer 1998, 99-100). Cilj njegovega koncepta naj bi bil ravno upoštevati različnosti možnih oblik političnih ureditev tolerance, ki jih prinaša zgodovina, nek konkreten čas in prostor – toda obenem izključi zgodovino nestrpnosti. In naprej: Walzer postavlja tezo, da ne obstaja zgolj en režim toleriranja, kar naveže na tezo, da »ni nekega superiornega stališča« ter da ni mogoče postaviti enega načelnega odgovora, ki bi v vseh zgodovinskih okoliščinah bil najboljši odgovor za politično ureditev tolerance – in s tega vidika bi bilo videti, da njegov koncept tolerance ni »zgodovinsko« naddoločen. Toda kako naj bi potem razumeli opozorila samega Walzerja, da je njegova teorija kot *predlog ureditve* lahko veljavna le za njegov prostor in čas, torej za ameriško družbo v času postmoderne? Itd.

režim, nujno določen standard strpnosti. V tem konceptu je ta standard formuliran kot tro-razsežna tolerantnost, kar bolj konkretno pomeni »svobodo govora« – torej standard, ki je dovolj eksplicitno povezan s človekovimi pravicami kot sodobno etično in politično normo.[11]

Če razlog netolerantnosti vpeljemo v koncept, če razmislek pripelje do koncepta človekovih pravic in če vpeljemo vladavino človekovih pravic kot standard strpnosti, sama etika strpnosti kot standard postane nekaj prisilnega. To je na nek način izhodiščni »problem« v Walzerjevem konceptu.[12] Ta naj bi pokazal, da sodobni standard strpnosti vladavine človekovih pravic ni edina mogoča oblika strpnosti – čeprav se obenem temu standardu ne odpove. Kako naj razumemo ta poskus? To bi bilo bržčas prekratko razumeti kot pragmatično politično pogojeno izbiro – v smislu: ker bi bila za načelno odpravo takega standarda v Združenih državah potrebna nepredstavljiva revolucija, se s tem sprijaznimo. To se zdi očitno iz analiz nacionalne države in imigrantske družbe ali, če vzamemo le še ta primer, iz analiz v podpoglavju »Spol«, ki pokažejo učinke standarda »enakosti in človekovih pravic« kot pozitivne za ženske. Kako torej? Z zaslepitvijo za to, da strpnost v režimih, najbolj različnih od sodobnih oblik izvajanja strpnosti, ni vzpostavljena kot standard v sodobnem smislu pojma človekovih pravic kot v načelu enako veljavnih za vse, t.j. univerzalnih, koncept pridobi prostor za obrambo »komunitarnega« političnega poudarka na skupnosti. »Teoretično« z »odpravo« standarda človekovih pravic odpade *avtonomija prisile* kot nekaj *v tem standardu nemožnega* in avtonomija prisile tako lahko postane legitimno etično gonilo skupnosti. Toda cena je, kot rečeno, teoretska izguba razloga nestrpnosti.

Naj na tem mestu le še nakažemo, kako avtonomija prisile postane referenčna točka koncepta. V sodobni normi človekovih pravic je v načelu nemožno zahtevati *pravico* do avtonomije prisile. Ni več absolutnosti pravice do prisile, ni neokrnjene avtonomije prisile. V interpretaciji se zato *avtonomija prisile* na različne načine neizpodbitno vrača le kot *vprašanje* prisilnosti k prisili. Walzer obravnavo na dovolj ključni točki, na mestu, kjer se zaključuje premislek mesta religije, zgosti v vprašanje:

11. V Waldronovem konceptu, vzetem kot *celoti* »treh razsežnosti«, se prične kazati struktura, ki seveda ni enaka, ki je vsaj v eni točki celo bistveno različna, a bilo bi prekratko razliko med njima ugledati le v izbiri: ali prisila ali svoboda.
12. S tem je, kljub popolnoma drugi sceni, blizu Marcusejevemu pojmu »represivne tolerance« in njegovi kritiki sodobnega uveljavljanja tolerantnosti.

»Popolnoma svobodne religiozne skupnosti seveda že obstajajo, toda ni videti, da bi zadovoljevale vse vernike, morda celo večine ne. Odtod ponovno pojavljanje religioznosti v sektah in kultih in pojav fundamentalističnih teologij, ki kljubujejo prevladujočemu režimu tolerance. Če predpostavimo, da bodo ti izzivi prevladani (enako podmeno sem postavil v prejšnjih razdelkih), kaj potem? Kaj bo vztrajnostna moč in organizacijska sila čisto prostovoljne vere?« (137)

Ker že prej sam odgovori, da režim tolerance, ki temelji na prostovoljnosti vere in nasploh na prostovoljnosti, od vsake posamezne verske skupnosti in od vseh ostalih skupnosti zahteva, da pridobivajo člane na bolj neprisilne načine, s prepričevanjem, s tako ali drugačno skrbjo za njihove potrebe itd., vprašanje postane retorično z drugo poanto. Ali neizogibna nujnost prisile, *prisila* k prisili ni nekaj, čemur se morda sploh ni mogoče odreči? In to ne le iz nekakšne grobe politične preračunljivosti. Zopet gre za raven etične zahteve.

Toda če avtonomija prisile uveljavlja *isto* in je uveljavljanje razlike le posledica, potem je vprašanje strukture strpnosti naslednje: *kako politična ureditev vzpostavi rešitev zahteve po istem*, t.j. kako razreši zahtevo prisile k prisili, ki ima inherentno etični značaj. Treba je interpretirati in si pojasniti, kakšna etična struktura v političnem lahko zahtevo istosti umešča tako, da vzpostavlja ponotranjenost forme strpnosti in s tem avtonomijo strpnosti – strpnost kot vrlino.

Kot struktura strpnosti in kot prisila

Kako torej danes misliti strpnost?![13] – Strpnost je eden tistih pojmov, ki kažejo v dve divergentni polji, v polje etike na eni strani in v polje politike na drugi. Zdi se, da različna pojmovanja strpnosti vodijo bodisi v smer etičnega

13 Kar presenetljivo pogosto je ob ukvarjanju s problematiko strpnosti mogoče zaslediti podmeno, da nam bo že sama beseda, ali ukvarjanje s korenom besede, na primer če pogledamo v slovarske pomene besede, o tem nekaj povedala – ali vsaj, da nam bo različnost pomenov v različnih slovarjih, ali v slovarjih različnih jezikov, priklicala pomen »strpnosti«, ki si ga hočemo približati. Toda ne samo, da nas bo prebiranje slovarskih definicij nujno pustilo bolj ali manj pri tistem, kar že vemo, ali nas bo razočaralo, ker ne obsega vsega tistega, kar smo si pod »strpnostjo« predstavljali. Lahko nas zavede v gotovost prepričanja, v prehiter sklep, da pomen, ki ga podaja slovar, podaja tisto, kar si je pod tem *treba* predstavljati – nemara kljub vztrajajočemu črvu dvoma, da se za nas pojem strpnosti s tem ni izčrpal, da *že* pomeni še kaj drugega.

bodisi v smer političnega. Teh razlik v pojmovanjih ni težko prikazati. A strpnost kot etično načelo bi brez preseka s poljem političnega ostalo povsem zasebno in partikularno načelo. Če naj bo strpnost obče in javno načelo, se v konceptu strpnosti etično in politično *morata* srečati. A kako?

Naj najprej poskušamo odgovoriti, kako se po definiciji lahko zgrešita. Ni verjetno, da se bosta srečala, prvič, če verjamemo, da z etičnim lahko *nadomestimo* polje političnega in drugič, če verjamemo, da je vrlina, kot v našem primeru konkretno forma strpnosti, nekakšen dobri duh, ki bo z verovanjem (verovanjem nedoumljivi vrlini strpnosti) prinašal tolerantnost. Walzerjev koncept tolerance je blizu tako prvemu kot drugemu v načinu, kakor tolerantnost prične nadomeščati »vrlina« koeksistence.

Walzer vrlino tolerantnosti takole definira:

> »[ljudje] sobivajo z drugostjo, ki je, kolikor že podpirajo njeno prisotnost v svetu, še vedno nekaj različnega od tistega, kar poznajo – je nekaj tujega in čudnega« (106).

Zmožnost, da koeksistiram z drugostjo, zmožnost ljudi, ki »ustvarjajo prostor za moške in ženske, katerih prepričanj ne sprejemajo in ne pristajajo na posnemanje njihovih praks« (*ibid.*), je nekaj etičnega, je *vrlina* tolerantnosti. V definiciji je na dva različna načina povedano, da je vrlina tolerantnosti dopuščanje nečesa, čemur subjekt vrline nasprotuje, s čimer se ne more strinjati, kar je za subjekt tolerantnosti tuje in čudno. Toda ta moment razcepa subjektivnosti v nadaljevanju na nek specifičen način prične zastopati besedna zveza: »sobivanje z drugostjo«.

Če imamo po opredelitvi vrline v polju etičnega na eni strani etični »subjekt« tolerantnosti, Walzer na drugo stran postavi toleranco kot »subjekt« v političnem polju na podlagi teoretičnega konstrukta petih modelov političnih ureditev. V tem polju je *toleranca postavljena v funkcijo načela* in postane »subjekt« politične ureditve v smislu dveh nasprotnih pomenov: da ji je politična ureditev *podvržena* in da v politični ureditvi *vlada* toleranca kot načelo. To *načelo tolerance* lahko razumemo kot načelo »koeksistence z drugostjo«, če dikcijo, kjer je opredeljena vrlina tolerance, razumemo *v povezavi* z opredelitvijo načela tolerance na področju političnega. Namreč, za vsakega od modelov političnih ureditev, ki jih opiše (večnacionalni imperij, internacionalna družba, konsociacija, nacionalna država, imigrantska družba), pa tudi v opisanih »izjemah« od pravila, ki jim obravnava pod naslovom »zapleteni primeri« (Francija, Izrael,

Kanada, Evropska skupnost), Walzer dokazuje, da politični režim v načelu spoštuje določeno obliko nenasilne koeksistence, *miroljubnega sožitja*, ki seveda lahko privzame zelo različne politične oblike. Povsem na začetku pravi: »Moj predmet je toleriranje[14] – ali morda bolje, miroljubno sobivanje[15] skupin ljudi z različnimi zgodovinami, kulturami, in identitetami, kar je tisto, kar toleriranje omogoča« (99). – Da je na mestu previdnost pri interpretaciji, končno opozarja sam tekst – v uvodnem delu je namreč sam Walzer minuciozno natančen v stilu. Zakaj določena previdnost s pomišljajem? Ali tolerance ni mogoče neposredno in povsem enoznačno zvesti na miroljubno sobivanje?!

Termin *koeksistenca* za povezanost etičnega in političnega prične zavzemati ključno mesto. Pod vrlino tolerantnosti se razume koeksistiranje *z drugostjo* in pod politično toleranco *miroljubno* koeksistiranje – *koeksistenca* je skupna zapoved za obe področji, je »točka prešitja«, ki obe sicer ločeni polji političnega in etičnega spoji in prešije, kot nekakšen dobri duh ustvari spoj med sicer ločenimi polji. Zakaj dobri duh; kaj se na ravni koncepta izgubi, če se koeksistenca vpelje kot »načelo«, ki prešije etično in politično? Produkt prešitja je subjekt verovanja v strpnost *kot* koeksistenco. Strpnost »postane« koeksistenca, v smislu, da bi v okviru Walzerjevega koncepta na vprašanje, kaj je, z eno besedo, strpnost, odgovor v zadnji instanci bil miroljubna-koeksistenca! *Sedaj* kljub ločitvi na etično in politično, na osebne drže in na politične ureditve, za subjekt verovanja v koeksistenco eno ni več ločeno od drugega – saj je vendar tu dejstvo miroljubnega sožitja, *peaceful coexistence*, ki bo takrat, ko bo obstajala resnična želja, *prešilo* oboje sicer ločenih polj (in vzpostavilo toleranco).

Toda kdaj ali kako se vzpostavlja želja koeksistence, kaj je razlog želje po miroljubnem sožitju?! Po Walzerju naj bi bil razlog želje po miroljubnem sožitju »vrednost« ali »dobro« *samega miroljubnega sožitja*, kateremu se ljudje *vsaj na ravni besed* ne morejo upreti. Pravi namreč:

> »Začenjam s trditvijo, da je miroljubno sobivanje (določene vrste: tu ne mislim na sobivanje gospodarjev in hlapcev) vedno dobra stvar. Ne zato, ker bi ga ljudje vedno dejansko cenili – pogosto ga očitno ne. Znak njegove vrednosti [its goodness] je, da so tako močno nagnjeni k temu, da rečejo, kako ga cenijo: ne morejo opravičiti samih sebe, pred seboj ali pred drugimi, ne da bi potrdili vrednost mirnega sobivanja in življenja ter svobode, katerima služi.« (99)

14. [*toleration* – izraz, ki bi ga bilo mogoče prevesti tudi kot *toleranca*]
15. [peaceful coexistence]

Ali se je mogoče s tem zadovoljiti? – Namreč, če je želja po življenju razlog zatrjevanj o vrednosti miroljubnega sobivanja, ali razlog očitnih dejanj netolerance ne obstaja? Ali naj se ne vprašamo tudi po razlogu razcepa med dejanji preganjanja in besedami miroljubnega sožitja? Če je razlog koeksistence »duh dobrega«, ali je razlog »nemiroljubnega bivanja« preprosto nekakšen neopredeljivi »duh zla«?! Kaj stoji za zanikanjem,[16] na katerega opozarja Walzer? – Najprej kaže le opozoriti, da sklic na »dobro« miroljubne koeksistence temu dobremu podeljuje status nadčasovnosti in splošne sprejetosti. Dokaz za nadčasovnost in splošno sprejetost »dobrega« miroljubnega sobivanja naj bi bila evidentnost pojava *zanikanja* v zvezi z vsemi dejanji religioznega preganjanja, prisilne asimilacije, križarskih vojn in etničnega čiščenja. Toda ali je Walzerjev koncept tak, kot da bi sam avtor verjel, da tisti, ki so šli na križarske vojne, tisti, ki so verjeli v upravičenost prisile k verovanju na podlagi moči prisile (verskega preganjanja) ali v moč prisile preganjanja za kakršen koli drug cilj, kot denimo tisti, ki v lastni nacionalni ali kaki drugi identifikaciji verjamejo v dejanja prisilne asimilacije, izvajanja etničnega čiščenja, ali »zasedanja lastnega prostora«? Ali je mogoče verjeti, da vsi ti niso »zares« verjeli v dejanja svojih poslanstev, ali da se morda niso lotili preganjanj v verovanju, da vzpostavljajo »miroljubno sožitje«, ali vsaj, da niso verjeli v učinke preganjanja kot realni razlog za dosego »dobrega« cilja? Ali sam ne verjame v Realno nestrpnosti? Lahko se vprašamo, ali je koncept sam v določeni ključni točki oprt na (staro humanistično) iluzijo, da na koncu obstaja vsem spoznavna resnica, vsem spoznavno »dobro«, ali pa je vpeljava spontanosti verovanja v »dobro« potrebna zaradi drugih razlogov?!

Kontekst argumenta z vpeljavo verovanja v nadčasovnost in vsesplošnost miroljubne koeksistence »odpravi« nujnost tematizacije tistega, kar je znotraj njega vendarle vpeljano kot *minimalno določilo* »načela« miroljubne eksistence: to pa je načelo človekovih pravic. Pravi namreč:

> »Kljub temu ima miroljubno sobivanje lahko različne politične oblike, z različnimi implikacijami za vsakodnevno moralno življenje – to je, za dejansko medsebojno vplivanje in vzajemno vpletenost posameznih moških in žensk.

16. Odstavek se tudi zaključi z opozorilom na zanikanje, ki naj bi bilo razlog, da ni mogoče odkrito preganjenje, odkrito zatekanje k sili: »Ti, ki izvajajo versko preganjanje, nasilno asimilacijo, križarsko vojno, ali »etnično čiščenje«, so tisti, ki se morajo zagovarjati, in to najpogosteje ne naredijo tako, da bi svoje početje branili, temveč tako, da to, kar počnejo, zanikajo.« (Walzer 1998, 99)

Nobena od teh oblik ni univerzalno veljavna. Onstran minimalistične zahteve po vrednotenju miru in pravil prenašanja, ki so s tem povezana (ki v grobem ustrezajo standardnemu naboru osnovnih človekovih pravic), ni nobenih načel, ki bi vladala vsem režimom tolerance ali ki bi od nas zahtevala, da delujemo v vseh okoliščinah, v vseh časih in krajih, v prid posameznega nabora političnih ali ustavnih ureditev« (*ibid.*).

Kar je bilo sprva »*znak* vrednosti« miroljubnega sobivanja, je sedaj, ko vanj verjamemo, »*zahteva* po vrednotenju miru«. Toda znak, ki naj postane razlog želje vrline tolerantnosti in ki naj legitimizira zahtevo po vrednotenju miru, v nasprotju s prejšnjim optimističnim zatrjevanjem dobrega vendarle ni zadosti za vzpostavitev tolerance. Razcepi se v še en minimalni pogoj, da lahko gremo »onstran«, to so »pravila prenašanja«, ki ustrezajo standardnemu naboru človekovih pravic. Ključno je dejstvo, da so človekove pravice kot pravila prenašanja v tem kontekstu eksplicitno postavljene kot pravila političnega polja, za razliko od drugega mesta, kjer so postavljene kot osnova moralnega sobivanja, t.j. v polje etičnega.[17] Torej, *ni dovolj miroljubno sobivanje kot vrlina, politično udejanjenje vrline predstavljajo prav človekove pravice*. Ta vpeljava spoštovanja človekovih pravic, čeprav v nadaljevanju umanjka pomembneje eksplicirana tematizacija človekovih pravic kot načela, pokaže, da je Walzerjev koncept tolerance »tostran« verovanja preprosto v »dobro« miroljubnega sobivanja.

Kljub temu ostane vprašanje, kakšen je razlog zanikanja oziroma razkoraka med dejanji preganjanja in besedami privrženosti miroljubni koeksistenci. Namreč, ali ni tako, da tisti, ki izvajajo etnično čiščenje, če hočejo tako ali drugače svoja dejanja prikriti ali če jih v določeni obliki zanikajo, to počno predvsem zato, ker je *danes* v svetu načelo človekovih pravic vzpostavljeno kot civilizacijska norma, za katero stoji realna moč nekaterih največjih držav in določeni mednarodno vzpostavljeni mehanizmi prisile, moč, v razmerju do katere si odkrito nasprotovanje brez občutnih posledic lahko privoščijo le največje države, kot je Kitajska – ne pa, »čeprav le v besedah«, zaradi njihovega avtonomnega verovanja v miroljubno koeksistenco. Toda odkrita laž lahko v sodobnosti avtonomnega subjekta strpnosti, ki sam verjame v vrlino strpnosti, postane resnično prepričljiva zaradi njega samega. Verovanje v miroljubno

17. Pravi namreč: »Toda nobena prihodnost neke ureditve ni moralna opcija, če ne zagotavlja določene oblike moralnega sobivanja (in če torej ne podpira osnovnih človekovih pravic).« (Walzer 1998, 101)

koeksistenco »le v besedah, ne pa na ravni dejanj«, je lahko pribežališče, naknadna racionalizacija, ki ima trdni razlog v nezavednem. Najprej, ni res, da bi subjekt preganjanja »ne verjel« v svoje besede miroljubnosti – toda tudi on lahko vanje verjame posredovano. Besede miroljubnosti so za subjekt »realne« natanko zato, *ker* prikrivajo potlačeno resnico: verovanje v razlog preganjanja, ki je nezavedno. V tem razcepu so »upravičene« *tako* besede miroljubne koeksistence *kot* dejanja preganjanja. V to etično pozicijo se subjekt seveda lahko zateče zaradi *»presežka«* v verovanju, če lahko tako rečemo. V verovanju ni nobenega razcepa subjektivnosti in v tem je možno *hkrati* verjeti dve nasprotujoči si stvari. Seveda isti mehanizem resnice potlačenega velja tudi *za nas*, ki nismo »netolerantni«, vendar obrnjeno. Če preganjalec v razcepu na besede koeksistence in dejanja preganjanja ve, da so nujne besede (na primer zaradi notranjega občutka krivde ali zaradi zunanje politične prisile), *a verjame v dejanje preganjanja* (»besede« prekrijejo bodisi občutek krivde bodisi dejanja), mi tolerantni (sicer) vemo, da netolerantni preganja, *a vendar »verjamemo v koeksistenco«*. Poanta ni v tem, da forma besed ne bila pomembna, temveč da *presežek* v verovanju, vznik »dobrega«, prekrije samo posredovanost, to je razcep subjektivnosti. Čim bolj je »videti«, da je miroljubna koeksistenca nekaj, kar »očitno resnično obstaja«, bolj se spreminja v dobrega duha miroljubne koeksistence in bolj je potlačen ter manj »verjeten« razlog dejanj preganjanja – manj »ga razumemo«. Potem je dojet kot izjema od »nujnosti dobrega«. Tako verovanje v »vrlino koeksistence« prinaša ekstra dobiček »dobrega« in, kot v tem primeru, skozi mehanizem zanikanja opravi dodatno delo prikrivanja natanko tistega, kar je, kot Walzer sam prikazuje, razlog vsakega dejanja nestrpnosti: to je *prisila*, kot del subjektivnosti.[18]

18. Kar pa zadeva prvo vprašanje: zgodovinski pogled bi pokazal, da je sicer mogoče govoriti o postopnem razvoju in uveljavljanju »temeljnih pravic«, toda antične zgodovinske oblike režima multinacionalnih imperijev so bile vsekakor daleč od vladavine človekovih pravic kot sodobne etične in politične norme. *Naknadno* je mogoče pregledati vse zgodovinske režime s stališča vprašanja, ali spoštujejo nekakšno »miroljubno koeksistenco«, kar pa seveda ne pomeni, da so takrat spoštovali temeljne človekove pravice, ali da so veljale od nekdaj ali *na enak način* v kateremkoli od analiziranih petih režimov tolerantnosti. Tudi vladavina režima, ki omogoča daljše obdobje relativnega miru, še zdaleč ne pomeni, da je eden od moralnih razlogov za tak mir verovanje, kakršno je lahko verovanje v sodobno normo človekovih pravic. In če že izbruhne konflikt, potem običajno zelo različni razlogi lahko vodijo v ponovno obdobje miroljubne koeksistence. Ravno v tem je tudi prednost pregleda različnih političnih možnosti uveljavljanja relativno miroljubnega sobivanja. Toda pri tem ne kaže spregledati, da je razlog, ki v političnem omogoča različnost pri načinih uveljavljanja

Sedaj se vračamo k problemu vrline tolerantnosti. Primerjava dveh različnih zagovorov tolerance, kakor sta (komunitarni) Walzerjev in (liberalni) Waldronov, kljub vsem razlikam v eni točki pri opredelitvi vrline tolerantnosti pokaže presentljivo podobnost. Že prej smo videli, da Walzer za razliko od drž tolerantnosti *vrlino* opredeli z dvema formulacijama[19], obe pa vsebujeta moment razcepa subjekta (razcepa, ki se razlikuje od nediferenciranega razlikovanja med državami v kontinuumu drž), razcepa v dopuščanje nečesa, kar subjekt vrline dojame kot zavesti nasprotno ali še več, kot *unheimliche* (t.j. radikalno tuje presežka bližine, prevelike domačnosti – tuje istega). Tak *razcep* implicira tudi Waldronova opredelitev tolerantnosti v tekstu »Locke, toleranca in racionalnost preganjanja«, čeprav ne uporablja pojma vrline in govori o »argumentu za toleranco«. Waldron argument za toleranco opredeli takole:

> »Argument za toleranco daje razlog za nevmešavanje v prepričanja ali običaje osebe, celo ko imamo razlog za stališče, da so tista prepričanja ali prakse zmotni, heretični ali izprijeni.« (Waldron 1997, 7)

Kljub podobnosti je v formulacijah obeh avtorjev tudi pomembna razlika: medtem ko je pri Waldronu v zgornji formulaciji argument za toleranco nekaj avtonomnega, nekaj, kar ne implicira zunanje prisile zato, da bi bil pridobljen razlog (za ne-vmešavanje, za dopuščanje), je v Walzerjevih formulacijah razcep v dopuščanje tujega nujen, vrlina tolerantnosti kot forma razcepa v dopuščanje tujega je nujna, toda ne sprašuje se o razlogu razcepa, kar pomeni, da je vprašanje *razloga*, katerega posledica je vrlina, odprto. Nemara je njegova poanta prav v

---

prisilnega miru, vedno moč prisile, moč »palice in korenčka«. Tudi sodobni subjekt verovanja v človekove pravice še zdaleč ni zadostni razlog prenehanja preganjanja ali medsebojnih pobojev – vsaj če na strani tistih, ki so močnejši, prevlada kako drugo verovanje. Zakaj tem razlogom navkljub in kljub relativizmu, ki naj bi zadeval načela za urejanje političnih ureditev, Walzer prav normo človekovih pravic vendarle postavlja kot minimalno mejo, ki je nujna za vsako obliko moralnega sobivanja? – Naša teza je, da zato, ker prav sodobni koncept človekovih pravic v natanko določeni točki vzpostavlja *politično* in *etično* normo, ki prizna kastracijo prisile v človeški subjektivnosti. Walzerjev koncept tolerance je tako posledica že vzpostavljene norme človekovih pravic, čeprav opisuje njeno hrbno stran: naknadne »težave s prisilo«.

19. Vrlina je zmožnost ljudi, ki »ustvarjajo prostor za moške in ženske, katerih prepričanj ne sprejemajo in ne pristajajo na posnemanje njihovih praks«; [ljudje] »sobivajo z drugostjo, ki je, kolikor že podpirajo njeno prisotnost v svetu, še vedno nekaj različnega od tistega, kar poznajo – je nekaj tujega in čudnega« (Walzer 1998, 106).

dopuščanju tolerantnosti, ki je kot forma vrline bodisi rezultat zunanje prisile bodisi same *forme* kot ponotranjene vrline tolerantnosti, kot moralne dolžnosti. – Toda končno razcep med formo kot zunanjo prisilo in ponotranjenostjo forme predpostavljajo tudi človekove pravice, če so postavljene kot norma, če torej postanejo zunanja prisila. Ali potemtakem sploh ni nobene razlike, če je zunanja prisila postavljena kot norma človekovih pravic ali če je to zunanja prisila morale *koeksistence*?

Vrlina tolerantnosti, če bi bila dojeta zgolj kot moralna norma *koeksistence*, bi subjektu pač nalagala koeksistenco kot moralno dejanje. A kaj je *konkretno* koeksistenca? Če bi bila stvar tolerantnosti tako preprosta, da bi bilo za vzpostavitev tolerantnosti zadosti uvesti vrlino tolerantnosti kot moralno dolžnost, v iluziji, da subjektu na videz jasno in razumljivo narekuje moralno dejanje, potem za splošno priznanje etičnosti strpnosti vsaj v Evropi bržčas ne bi bila potrebna dolga zgodovina najprej verskih vojn v šestnajstem in sedemnajstem stoletju ter zgodovina katastrof v takih razmerjih, kot je bila II. svetovna vojna, ter zgodovina avtonomnih kultur prisile, preganjanja in uničevanja v vseh totalitarizmih iztekajočega se stoletja, ki nas sedaj lahko prepričuje, če se ozremo nazaj, da je nestrpnost nekaj realnega.

Poleg tega se je treba vprašati, ali je dovolj, če koeksistenco mislimo le kot moralno normo, brez konkretno oblike v polju političnega? Toda tudi če se preide v polje političnega in se, kot med drugim implicira velik del kazenske zakonodaje, moralne norme vzpostavlja kot politične, zgolj to še ne pomeni, da se je v politično vpisala strpnost kot načelo. Moralna norma v obliki zapovedi mora imeti določen objekt, objekt, ki ga je mogoče vsaj hipotetično dovolj natančno locirati. Kakorkoli je mogoče razlikovati med zavesti dostopnimi zapovedmi temeljnih moralnih načel, kot so *ne ubijaj* ali *ne kradi* in podobnih, je njihov objekt *dejanje* – sicer abstraktno določeno, a vendar.

Strpnost je izjema med vsemi možnimi vrlinami najprej v tem, da je kot moralna vrlina, kot ponotranjena in avtonomna etična norma zapoved dejanja *odpovedi dejanju*. Njen cilj je *prehod v dejanje* kot *meja* med besedo in dejanjem, meja prehoda od misli k ravnanju. Strpnost kot sodobna etična norma vzpostavlja to mejo.

Ker je vsakdo tudi subjekt ravnanja, ne le subjekt misli, je prehod v dejanje kot absolutna meja nekaj nemogočega. Kot želja po absolutni meji je strpnost nujno nemogoč poskus, projekt, ki je vnaprej obsojen na propad. Končno je samo vztrajanje v nedejanju že določene vrste dejanje. Zato je strpnost lahko

videti paradoksna, saj kot moralna zapoved zahteva nemogoče: absolutna strpnost kot ukinitev prehoda v dejanje ukine tudi samo sebe kot strpnost. Meja strpnosti je nestrpnost. – Korak od humanističnih zagovorov strpnosti v racionalistične obravnave strpnosti v sedemnajstem in osemnajstem stoletju je prišel po načelni odpovedi iluziji, da bo obstajal subjekt strpnosti in obratno, po odpovedi iluziji »načelne« ukinitve nestrpnosti. Po tej odpovedi mora teorija strpnosti odgovoriti na vprašanje, kako naj subjekt kljub vzpostavljanju meje vendarle preide v dejanje. Toda pri tem ne zadošča ostati zgolj pri dojetju nestrpnosti kot meji vsake strpnosti. Realno nestrpnosti ni le nekaj zasebnega. Razlog nestrpnosti se kot preganjanje in sodobna totalitarna kultura smrti lahko udejani, če pridobi značaj občega in javnega, t.j. v polju političnega. Zato strpnost kot etično abstraktno postavljena meja nestrpnosti mora pridobiti konkretno politično obliko. A kar je še bolj pomembno, če je dejanje lahko objekt moralne zapovedi, kaj je potem objekt, v razmerju do katerega je postavljena vrlina tolerantnosti kot etična zapoved nedejanja?!

Razlog dejanja je prepričanje ali na primer moralna zapoved, skratka, določena misel, torej naj cilj strpnosti ne bi bilo dejanje, temveč tisto, kar je pred njim: misel kot objekt ali objekt misli. A kaj je »objekt misli«? Katera »misel« naj postane objekt vrline, objekt moralne zapovedi? Kot pokaže primer *koeksistence* kot poskus, da bi tako vrlino našli, se iskanje ustrezne »misli«, ki naj postane razlog želje strpnosti kot moralne zapovedi, izteče v slepo ulico samo-utemeljevanja in v izključitev Realnega nestrpnosti. Toda vrlina tolerantnosti kot razcep subjektivnosti, po eni strani v jaz, ki je subjekt določenih prepričanj ali določene identitete, in po drugi v prepričanje, ki je razlog dopuščanja tujega, je v neposrednem nasprotju z bistveno lastnostjo moralne zapovedi. Ali ni smisel vrline kot moralne zapovedi ravno v tem, da pred samo mislijo dejanje prepove, in obrnjeno, kot misel je moralna zapoved že dejanje. V etičnem ravnanju dejanja, ki jim je tako podvržen etični subjekt, lahko tudi radikalno nasprotujejo drugim moralnim zapovedim in zavestnim prepričanjem subjekta dejanja. Čim bolj je zapoved misli »notranja« zapoved, bolj je lahko nezadržna, bolj ostro so tudi lahko zoperstavljena nasprotja, večji je lahko razkorak med mislimi in dejanji. Natanko taka misel, ki ni misel zavesti, je objekt tolerantnosti. Objekt tolerantnosti je nezavedna misel, ali misel kot nezavedna.

Lahko vidimo, kako v strpnosti prehod v dejanje postane načelna in vnaprej postavljena meja. Ali je objektu dopuščeno, da kot »misel« ostane v nezavednem, strpnost torej velja v razmerju do objekta nezavednega, toda prehod v

dejanje je njegova vnaprej postavljena meja.[20] Ali pa je dopuščen prehod v dejanje, strpnost velja v razmerju do dejanja, meja pa je tedaj zahteva, da je razlog dejanja misel zavesti, kar predpostavlja prehod od misli nezavednega v misel zavesti, ali na kratko, od verovanja v vednost.[21]

Kako je mogoče *v polju političnega* vzpostavljati načelo strpnosti kot mejo prehoda v dejanje? Cilj vpeljave strpnosti kot etičnega načela je meja na mestu in v razlogu odločitve za dejanje. Potrebno je torej specifično ravnanje z mestom in razlogom prehoda v dejanje v polju političnega. To prinese mehanizem pravne države. Prva možnost je, da se mesto, kjer pride do odločitve za prehod v dejanje, *po dejanju* premešča in odmika na različne načine. Druga možnost je vnaprejšnji odmik ali umestitev dejanja *pred konkretnim dejanjem* z legalno prepovedjo ali pravico, t.j. z vnaprejšnjo opredelitvijo legalnega razloga dejanja. Obe logiki vzpostavljanja meje strpnosti, naknadnost in vnaprejšnjost sta komplementarni, medsebojno povezani in odvisni druga od druge.

Tu se ponovno pokaže, da je objekt nezavednega meja strpnosti kot vrline (ali moralnega načela kot takega) in obenem razlog, da je treba vpeljati koncept pravice (in še posebej politične pravice) kot hrbtno stran vrline. Moralna načela

20. Norma, ki v tem smislu vzpostavlja strpnost v razmerju do objekta nezavednega, je 9. člen v Evropski konvenciji o človekovih pravicah, ki določa svobodo misli, vesti in veroizpovedi. Prehod v dejanje je najbolj neposredno v tem smislu prepovedan s 14. členom o nediskriminaciji, ki določa, da morajo biti pravice in svoboščine zagotovljene vsem ljudem, ne glede na spol, raso, barvo kože, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodnostni ali socialni izvor, pripadnost narodni manjšini, lastnino, rojstvo ali kakšne druge okoliščine, pa tudi druge najbolj osnovne pravice: da je pravica vsakogar do življenja zavarovana z zakonom (2. člen), k temu spadajo prizadevanja za odpravo smrtne kazni (Protokol št. 6 EKČP), prepoved mučenja, nečloveškega ravnanja ali kaznovanja (3. člen), prepoved suženjstva (4. člen), itd.

21. Hrbtna stran strpnosti do objekta nezavednega je 10. člen: svoboda izražanja, svoboda mišljenja, svoboda sprejemanja in sporočanja obvestil in idej kot norma, ki državi (Drugemu) nalaga dopuščanje izražanja misli, »čeprav« je njen razlog razmerje do nezavednega. Prehod v dejanje dopuščen le kot izražanje, ne kot dejanje. Svoboda izražanja ni nevtralna, vpelje splošno prisilo, da nezavedno postane javna last, last Drugega, še preden preide v dejanje. Pravica do prostosti in osebne varnosti (5. člen) vpelje načelno pravico do prehoda v dejanje na ravni subjekta, ki obenem vnaprej prepove prehod v dejanje na mestu Drugega. – Prehod v dejanje, ki implicira prehod od strpnosti v nestrpnost, pa je dopuščen pod pogojem, da razlog dejanja ni več zgolj misel nezavednega, temveč reflektirana misel, kar na najbolj očiten način vpeljuje pravica do poštenega sojenja (6. člen), ki pravi, da imamo vsi pravico biti zaslišani in sojeni pred neodvisnim in nepristranskim sodiščem v razumnem roku (in tudi, da se nikomur ne sme odvzeti prostosti, razen kadar tako določa zakon, in da tisti, ki je obdolžen kaznivega dejanja, velja za nedolžnega, dokler ni v skladu z zakonom dokazana njegova krivda). Itd.

so po definiciji nekaj, kar vpelje skupnost in se utemelji kot obče skupnosti. Podobno je z identiteto: točka, kjer se zavest prepozna kot identiteta, je ekstimna, je zunaj, nujno je »drugo« jaza, mesto identitete je Drugi. Toda identiteti in moralnim načelom prinese smisel objekt nezavednega. Zato, ker reprezentirajo nekaj za subjekt prepoznanja najbolj notranjega, postanejo razlog »smisla«, mesto, kjer se smisel prične ali od koder izvira, če lahko tako rečemo. Inherentna partikularnost objekta nezavednega izhaja iz dejstva, da je za zavest nedostopen, t.j. izhaja iz »dejstva nezavednega«. Kolikor je tako, nikakršna univerzalizacija moralnega načela ali identitete ne more odpraviti individualne partikularnosti objekta, ki je kot nezavedno »prazna stran« ali »stvar na sebi« za sam subjekt (identitete, moralnega zakona, ...).

Zato je za načelo strpnosti nujno, da *dolžnost*, ki *per definitionem* zastopa mesto nestrpnosti, kolikor je vsak prehod v dejanje prehod v nestrpnost, pridobi svoje drugo in da je nasproti partikularnosti etičnega v polju političnega kot v njegovem drugem vnaprej univerzalizirana tudi individualnost in partikularnost objekta. *Pravica* kot drugo dolžnosti je način, kako se v polju političnega, v polju skupnosti in potencialnosti univerzalizacije, partikularnost objekta nezavednega vnaprej univerzalizira in obenem individualizira. Pravica, če je univerzalna in pripisana posamezniku (ali skupini) kot subjektu, vzpostavi vnaprejšnjo partikularnost in jo pripiše vsakomur.[22]

Ko se Walzer uvodno opredeli do pravice posameznika in dopušča, da so pravice posameznika izvor vsake vrste tolerance, vendar ga zanimajo predvsem, kadar so izvajane kot pravice skupnosti,[23] ta opredelitev že predpostavlja diskurzivni učinek pravic v družbenem prostoru. Potem, ko pravica že učinkuje *kot drugo* moralne dolžnosti in samoumevnosti identitete, se je kajpada mogoče postaviti na stališče, ki v praksi, t.j. v izvajanju pravic postavi prioriteto *pravic skupnosti*. Toda tudi prednostnost pravic skupnosti nič ne spremeni na dejstvu,

22. Pravica vpelje vzvod za prehod iz predhodne univerzalnosti moralne vrline v njeno naknadno partikularnost. Tako pridemo do vrste posredovanj, ki jih na tem mestu puščamo ob strani: če je pravica »kost v grlu« moralne vrline, je kost v grlu pravice pravica Drugega, kost v grlu pravice Drugega pa zopet moralna vrlina ali užitek. – Subjekt pravice ni nujno posameznik, lahko je subjekt skupina. Toda tudi zahteve skupin kot subjekta pravice, ko stopijo v igro zahteve identitete in morale, izhajajo, se legitimirajo in utrjujejo na inherentni partikularnosti objekta nezavednega.

23. »Lahko da so pravice posameznika izvor vsake vrste tolerance, vendar me te pravice zanimajo predvsem, kadar so izvajane kot skupne (v teku prostovoljnih združenj, religioznih skupin, kulturnih izražanj ali lokalne samouprave) ali ko jih zahtevajo skupine v imenu svojih članov.« (Walzer 1998, 103)

da zagovor pravic skupnosti skuša uveljaviti vnaprejšnjost *partikularnosti*, le da tokrat skupnosti.

Temeljna univerzalna pravica vpelje ne-dejanje v nekem specifičnem smislu: zato da bi jo pridobili, dejanje ni potrebno. Toda ta vnaprejšnja odsotnost *prehoda* v dejanje naknadno vseskozi zahteva določeno etično dejanje in sicer *odtujitev* subjekta v Drugem in v načelu *ločitev* v subjekt pravice. Kot drugo dolžnosti bo pravica obstajala tudi po kateremkoli prehodu v dejanje iz dolžnosti (ali iz kateregakoli drugega razloga), zato vseskozi, t.j. pred in po prehodu v dejanje, subjekt odtujuje v Drugega. Če dolžnost vpelje spoj jaza in Drugega (ki nalaga dolžnost), ker je Drugi dolžnosti v dejanju ukinjen, ko je dolžnost »izpolnjena«, univerzalnost pravice vpelje razcep jaza in Drugega (ki nalaga pravico), ker subjekta kot Drugega pravice ni mogoče ukiniti, saj univerzalnost konstituira odsotnost prehoda v dejanje. Obratno kot univerzalnost, ki vnaprej ukinja prehod v dejanje, *enakost* pravice vnazaj ukinja partikularnost prehoda v dejanje in ponovno vzpostavlja isto (ki je bilo ukinjeno v razliki dejanja). Enaka pravica ali enakost v pravici je drugo subjektivne istosti, ki sedaj odtujuje zavest v subjekt pravice Drugega, ker je le v tem polju pravica enaka. Identifikacija z enakim in *priznanje* enake pravice drugega ločuje subjekt »lastne pravice« v zavest »pravice drugega«. Univerzalnost in enakost pravice posameznika sta na tak način, če naj uporabimo Walzerjev izraz, »pri koreninah« vsake vrste strpnosti. Ker je eksistenca objekta nezavednega nekaj inherentno partikularnega, je potrebno za eksistenco načela strpnosti vzpostaviti takšno polje Drugega, da *v posameznem* vzpostavi ekran »zavesti« in za posameznika (čeprav je reprezentacija kolektivnega) kot objekt dejanja, v posredovanju dejanja in ne-dejanja, ker »v dejanju« pravice ne-dejanje postane objekt, prične reflektirati hrbet zavesti. Skozi posredovanja v polju Drugega se vzpostavlja *prisila k zavesti* o subjektivnosti, o točki, kjer *je* kot subjekt. – A v konkretnem so možnosti skorajda nepregledne in posredovanje ekrana Drugega ne odpravi subjekta nezavednega. To dvoje skupaj je vpisano v sodobno razumevanje temeljnih pravic. Walzer pravi, da v zvezi s toleranco problem ni v skupnih igrah z vnaprej postavljenimi pravili. Težava se pojavi takrat, »ko drugi niso soudeleženci in ne obstaja skupna igra in ni nobene notranje potrebe po razlikah, ki jih le-ti kultivirajo in dejansko ustvarjajo« (104). Univerzalnost in enakost konkretnih pravic po eni strani tudi *v političnem* omogoča zavzetje takšne vrste odmika in vzpostavlja zasebnost. Toda ko se zasebno prične prevajati v javno, je takšna vrsta odmika v določenih najpomembnejših točkah nemogoča in s pravicami vedno že vmeščena. Temeljne

pravice vpeljejo diskurz skupne politične igre, v kateri nihče ni več v položaju neudeleženca. Tudi v tem smislu so prisila.[24]

Sedaj se vrnimo k Walzerjevi opredelitvi tolerantnosti v polju etičnega. Že navedenim opredelitvam vrline tolerantnosti v tekstu predhodi koncept *kontinuuma drž tolerantnosti*:

> »Prva /drža/, ki odraža izvore religiozne tolerance v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, je preprosto resignirano sprejetje razlike zavoljo miru. Ljudje se pobijajo leto za letom, in potem se milostno pojavi izčrpanost, nakar temu rečemo toleranca.[25] Toda lahko sledimo kontinuumu bolj substancialnih sprejetij. Druga možna drža je pasivna, sproščena, benigna neprizadetost do razlike: 'Svet sestavljajo razlike'. Tretja sledi iz določene vrste moralnega stoicizma: je načelno priznanje, da imajo »drugi« pravice, čeprav udejanjajo te pravice na neprivlačne načine. Četrta izraža odprtost do drugih; radovednost; morda celo spoštovanje, pripravljenost na poslušanje in učenje. In naprej po kontinuumu je entuziastično pritrjevanje razliki: estetsko pritrjevanje, če je razlika dojeta v smislu, da predstavlja kulturno obliko širine in različnosti božjega stvarstva ali naravnega sveta; ali funkcionalno pritrjevanje, če je razlika dojeta, kakor je v liberalističnem zagovoru multikulturalizma, kot nujni pogoj človeškega razcveta, ...« (105)

Ideja opisanih petih drž tolerantnosti zgreši vprašnje tolerantnosti, kolikor utaji mesto generiranja netolerantnosti. Težava ni v psihološko bolj ali manj prepričljivem opisu drž. Za idejo drž kot utrditev določenega razmerja do »razlike« je ključno, da vsako od drž *naredi opredelitev* do »razlike«, ki je popolnoma »ne-psihološka«, formalna, le predpostavljena Razlika. A ravno ta Razlika, ki je razlog opredelitve subjekta vsake od drž tolerantnosti v bolj negativno ali v bolj pozitivno smer, je izvržena iz kontinuuma, je le predpostavka. Tudi v prvi drži, v kateri vznikne subjekt resignacije, do »resignacije« privede določen proces, za katerega je bistven obstoj Razlike, ki »jaz« prisili v subjekt resignacije.

---

24. Že iz tega je moč videti, zakaj se ne odpove »standardnemu naboru človekovih pravic« kot etičnih in političnih pravil. Za odpravo nestrpnosti kot nepremostljivega problema so potrebna temeljna pravila »igre« v politični skupnosti, ki vzpostavljajo in dovoljujejo »smiselne izbire«, kot sam pravi, ko naprej razpravlja o izbirah – seveda pa so to izbire, ki se vzpostavijo v pogojih liberalne in demokratične družbe.
25. V opombi je na tem mestu referenca delo *The Foundations of Modern Political Thought* Quentina Skinnerja in čas vpeljave tolerance v Franciji druge polovice 16. stoletja.

V kontinuumu drž je kljub namigu, da se v napredovanju po kontinuumu zgodi nekaj substancialnega, lahko poudarek na nediferenciranosti razlik med državami zato, ker *vsaka* od njih že izrazi držo tolerantnosti. »Substancialna« Razlika brez smisla, do katere se je subjekt opredelil, da bi postal subjekt ene od drž tolerantnosti, je razlog, na katerega je pripeta »razlika« kot formalna razlika *v* kontinuumu drž, natanko zato pa lahko zastopa mesto »nepremakljive substance«. Ker je substancialna Razlika že tu, ideja kontinuuma sugerira, da se ni potrebno spraševati, *kako* ta Razlika, ki je kot *zunanja prisila* Razlike ustvarila diferenciranost med državami, postane »substancialna« v določeni drži. Izvržena iz subjektivitete kontinuuma drž je substancialna, znotraj kontinuuma je razlika, ki nima *smisla razlikovanosti* in kot taka je videti absolutno nepremakljiva točka. V koncept tolerance je kot nekaj, česar ni mogoče odpraviti, uvedena dobesedno še *pred* »začetkom« vstopa v »subjektivnost« strpnosti. Že v Predgovoru, ki je pred Uvodom (gl. 97-98), pojem razlike prične zastopati »trdno« jedro subjektivnosti. Toda po drugi strani v tem diskurzu tolerance prav kot »trdno« jedro ni brez smisla.[26] Mesto *razlike* je subjektivirano s smislom razlikovanosti, pojem razlike že takoj po vstopu v diskurz tolerance ni zgolj črka brez smisla, ni *isto* črke katerekoli besede. Zato je po drugi strani videti kot točka, do katere se subjekt *lahko* opredeli, saj je že tu natanko kot *smisel* razlike, do smisla pa se je po definiciji mogoče opredeliti. – Čeprav se bere kot »zelo formaliziran« pojem, je pojem razlike v Walzerjevi teoriji tolerance »vsebinski«. Zato, ker ima »razlika« *smisel* »prisile razlike«, na videz ni več potrebno interpretirati brez-smiselnega imperativa *Istosti*, čeprav je predpostavljen kot prazna Razlika, brez katere ne bi bilo mogoče misliti nobene od drž. Izključena, ne-interpretirana Razlika utaji lastni pomen – to, da je istost brezna brez-smisla pred vsakim smislom, ki je tu »že pred začetkom« in ki razcepi subjekt v drže tolerantnosti.

V vsako od petih drž tolerantnosti je zato vpisana *interpretacija*, skozi katero se subjekt določene *drže* vzpostavi v razmerju do tega objekta, ki ga zastopa praznina Razlike, medtem ko ideja kontinuuma drž, v katerem je mogoče zavzeti

26. Na primer, če že ne po vpeljavi pojma razlike v stavku: »Toleranca povzroča možnost razlike; zaradi razlike je toleranca nujna«, je iz naslednjega stavka razvidno, da »razlika« zastopa mesto smisla »razlike«: »Zagovor tolerance ni nujno zagovor razlike.« Zamislimo si, da bi se stavek glasil: »Zagovor tolerance ni nujno zagovor istega.« In naprej: »Lahko da ni nič drugega – in to je pogosto – kot argument iz nujnosti. Toda na tem mestu pišem z visokim spoštovanjem do istega, čeprav ne do vsakega primera istega.« Čeprav gre le za nasprotni pomen, ne za *katerokoli* besedo, je jasno, da bi pomen istega spremenil »smisel« koncepta.

različne drže, vključuje gibanje med državami, torej interpretacijo kot *proces*, v katerem prihaja do različnih drž.

Tudi v prvi drži resignacije se subjekt opredeli – a med prvo in vsemi ostalimi državami je ključna razlika v tem, da se subjekt prve drže opredeli proti interpretaciji. Čeprav je »resigniral« in popustil pred močjo zunanje prisile, se je drže resignacije oprijel prav zaradi prisile, ne zaradi možnosti dvoma v razlog smisla. Vse ostale drže, vključno z držo indiference kot prvo naslednjo držo tolerantnosti, vključujejo proces interpretacije, ki mesto smisla razcepi »v subjekt«. Zato ločnica med nestrpnostjo in korakom v strpnost poteka med prvo držo in vsemi ostalimi.

V drugi drži indiference subjekt ni indiferenten zato, ker »o drugem« preprosto ne bi »nič vedel«. Drugo držo ustvari predhodna interpretacija, ki je proizvedla imperativ, *it takes all kinds to make a world*, točko, v kateri je prav Drugi postal razlog razcepljenosti v smislu. »Svet« sedaj sestavljajo razlike smisla, zaradi katerih je subjekt drže lahko indiferenten. Toda razlog verovanja v vednost Drugega ni toliko funkcija vednosti, kot utajitev objekta nezavednega – odmik »v svet« je mašilo pred praznino ne-smisla. Subjekt je *zaradi verovanja v smisel* lahko »neopredeljen«. Pred breznom ne-smisla se naravnost zateče v naročje Drugega, ki bo priskrbel smisel v ne-razmerju do objekta nezavednega. – V četrti drži *radovednosti* je imaginarna poteza vednosti Drugega iz drže indiferentnosti odpravljena, a v razmerju do Drugega se subjekt opredeli v funkciji vednosti: »odprtost do drugih; radovednost; morda celo spoštovanje, pripravljenost na poslušanje in učenje«. Drugi eksistira, kolikor zapade pod vednost, ne pa *v razmerje do objekta nezavednega*. Sedaj Drugemu, ki je za subjekt vednosti ravno razlog-smisla, *ni dopuščeno*, da bi *lahko* bil za smisel nedostopen, torej tudi ni razloga za nestrpnost. V spoštovanju drža že kaže naprej v razmerje entuziazma. – Kljub razliki v dojetju Drugega drugo in četrto držo povezuje razmerje do objekta nezavednega: vsaka od drž (čeprav na različen način, prva v opori verovanja, četrta v opori vednosti) se vzpostavi v zaslepitvi in racionalizaciji, da *se* tam, kjer gre za *Stvar, subjekt lahko ignorira*. – Če se druga in četrta drža v ovinku preko Drugega zaslepita za objekt nezavednega, drža pete pozicije subjekta predstavlja njuno hrbtno stran: Drugi je postavljen ob stran skozi iluzijo v razmerju do »razlike«, ki jo objekt nezavednega sedaj *podpira* – v drži razlike kulturne širine, v drži zaupanja v razlike božjega stvarstva ali naravnega sveta, ali v multikulturnem podpiranju razlik »nasploh«. Entuziastična drža zaceli razcep subjekta skozi podvrženost »razliki«, seveda ravno tisti, v razmerju do katere velja entuziazem, ki iz »razlike«

ustvari istost smisla, ki »je« razlog-smisla pred funkcijo »pripravljenosti na poslušanje in učenje«, ali »kljub temu«. V razmerju ljubezni je subjekt »razlike« postal slep za dejstvo, da je razmerje do objekta nezavednega, t.j. *nezavedno* v razmerju, proizvedlo ključno Razliko, smisel, ki sedaj brez dvoma podpira »razliko«. Tudi v ljubezni do »razlike« potreba po strpnosti v tem razmerju za subjekt odpade, obenem pa že zgolj dvom na mestu Drugega odpre brezno radikalno tujega.

Peta drža je tako možna le za ceno izgube strpnosti, ki v elementarni strukturi strpnosti pokaže nazaj, v razcep drž, zlasti na prvo in tretjo držo, in v razcep subjekta. Če je bila prej resignacija postavljena kot posledica verske nestrpnosti v odnosu do »zunanje prisile« – zaradi katere subjekt resignacije kljub »čustvom verskega sovraštva« ni prešel v dejanje –, se sedaj pokaže, da ima prva drža tudi svojo hrbtno stran, »pozunanjeno« notranjost prisile entuziazma, ki je razlog resignacije. V entuziazmu (ljubezni) je *istost v odnosu do razlike* za zavest »notranja prisila«. Pod radikalno notranjo prisilo za zavest ni razloga za strpnost. *Kar* v tem razmerju ljubezni, ki je strogo vzeto ne-razmerje, saj je postavljeno v znamenju neprimerljivosti in istosti, prične zastopati in označevati »ne-istost«, *to* ohranjanje ne-razmerja interpretira kot »zunanjost« prisile, v odnosu do katere sedaj za subjekt istosti ni mogoča druga rešitev, kot lažna odpoved objektu skozi ohranjanje ne-razmerja v drži resignacije, *ali* prehod v dejanje zunanje prisile, skozi katerega bo objekt temeljnega ne-razmerja povrnjen.

Prav zato, ker je ta *prazna Razlika* pred razliko smisla realna in realni razlog nestrpnosti *ali* strpnosti, je jedro »težav«. – Kot pokaže prehod iz netolerance, ali izhod iz resignacije, v drže, ki sledijo v Walzerjevemu kontinuumu, prehod v strpnost postavlja zahtevo odmika od entuziazma kot razloga, t.j. od razmerja v ljubezni ali sovraštvu, toda vzvod razcepa je verovanje v vednost Drugega, na čemer temeljita druga in četrta drža. Prehod od nestrpnosti v strpnost je strogo etični korak – je korak »v prazno«, prehod v zaupanje Drugemu, ki ga vzpostavi subjekt v razcepu verovanja v vednost Drugega.

Tako je mogoče videti, da kontinuum petih drž vzpostavlja na eni strani radikalna diskontinuiteta, na drugi strani pa najbolj narazen postavljeni drži druga drugo predpostavljata. Namreč, prve drže resignacije ni brez pete drže entuziazma, saj subjekt te drže vzpostavlja radikalno notranji razcep, v katerem je potlačeno razmerje entuziazma razlog zavesti resignacije (ali prehoda v prisilo). Subjekt *te* razlike je zgolj resigniral pred »zunanjo« prisilo Razlike zato, ker *to* razliko podpira entuziazem »notranje« prisile Razlike. – Kako pa je s tretjo Walzerjevo držo »moralnega stoicizma«? Že na prvi pogled lahko

vidimo, da od vseh ostalih štirih drž odstopa v tem, da na nek način uvede razcep, kot je značilen za opredelitev vrline strpnosti. »Je načelno priznanje, da imajo 'drugi' pravice, čeprav udejanjajo te pravice na neprivlačne načine«. Od prve in pete drže se razlikuje v tem, da predstavlja odmik od entuziazma; od druge in četrte drže se razlikuje v tem, da razmerje do Drugega postane razlog *meje* subjekta, ne več razmerje, v katerem bi se v razmerju do Drugega subjekt tej meji na nek način izmaknil. Videti je, da je meja tu razcep subjekta, razcep v zavest priznanja »pravice drugega«. – Toda *umeščenost sredi kontinuuma*, v katerem se drža pravice nadaljuje v naslednji drži, pokaže, da v tem priznanju pravice »drugega«, kljub »sprejetju« pravice, subjekt ne vidi »lastne« meje v Drugem. Takšno imaginarno priznanje *pravice* pa je seveda možno le v podvrženosti režimu pravic, v katerem je konkretno priznanje pravice *lahko* posledica zunanje prisile pravice, zaradi prisile konkretnih pravic.

Proces interpretacije, ki je razlog sodobnega načela pravic kot simbolnega priznanja mesta Drugega, je daleč od »stoičnosti«. To je mogoče videti iz Waldronovega koncepta treh razsežnosti tolerantnosti.

Medtem ko Walzer vpelje realnost, ki je že v izhodišču v znamenju »stoičnosti«, v realnosti pri Waldronu ni nič pomirljivega. Izhodišče subjekta grožnje s smrtjo pisatelju Salmanu Rushdieju je položaj, ki ga pri Walzerju eksplicitno sploh ni: *prazno mesto Razlike*, subjekt prehoda v dejanje (ki seveda ravni ni v razcepu resignacije).

Morda najprej kaže opozoriti na nekaj osnovnih razlik med držo in razsežnostjo v teh dveh konceptih. Medtem ko lahko Walzerjeve drže razumemo kot položaj subjekta, *potem* ko se je zatekel v določeno pozicijo, Waldronov koncept razsežnosti tolerantnosti zajame subjekt pred interpretacijo in obenem po interpretaciji, ko je v razcepu. Kar pozicijo drže pretvori v razsežnost, je prehod v *interpretacijo*, ne v dejanje. Torej, da bi lahko prišli do subjekta »razsežnosti«, ki je že razsežnost *tolerantnosti*, je potreben razcep. In naprej: medtem ko drže kontinuuma temeljijo na utajitvi razmerja, v katerem so se vzpostavile, je *vzpostavitev* razmerja gonilo Waldronovega koncepta »razsežnosti tolerantnosti«. Lahko bi rekli, priznanje razmerja tam, kjer ga sprva ni videti ali kjer je določeno ne-razmerje, je gonilo tolerantnosti, je pogoj, ki ustvari subjekt tolerantnosti.

Če pogledamo eno-razsežno tolerantnost, vidimo, da le-ta najprej predstavlja hipotetično »pozicijo«, v kateri »tolerantnost zahteva, da puščamo ljudi povsem same z njihovo vero in njihovo rahločutnostjo« (Waldron 1998, 141). Razlog takšne zahteve je simbolni pomen *te razlike*, isto te ali one vere. »Črka«,

ki jo zastopa Salman Rushdie, takorekoč klasično pokaže razlog za nujnost individualiziranja pravic, kolikor vmestijo subjekt. Namreč, za subjekt *te razlike*, ki je po definiciji skupina, en sam samcat posameznik lahko prične zastopati prazno mesto ločnice, kjer v taki perspektivi poteka radikalna meja med smislom »črke« islama in ne-smislom »črke« Rushdieja.[27] Izhodišče eno-razsežne tolerantnosti je tako ne-tolerantnost – vztrajanje v *ne-razmerju*, katerega temelj je *zavrnitev* Drugega in vznik subjekta skozi prehod v dejanje. Do *prehoda v tolerantnost* lahko pride tedaj, ko na mestu Drugega pride do spremembe, ki je v tem, da Drugi kot mesto simbolne identifikacije, ki simbolno zastopa zavezo »črki« islama, »postane subjekt« – ko Drugi prične zastopati točko zaupanja v vednost Drugega in tako postane »razlog« razmerja subjekta in Drugega. »Religije sveta imajo nasprotujoče si trditve o naravi in obstoju Boga in o smislu človeškega življenja (142).« V takšno trditev je že vpisan razcep verovanja in vednosti: tudi subjekt druge religije ni »brez smisla«, verjamemo, da nekaj ve kot subjekt verovanja. Pogoj prehoda je razcep v Drugem v razsežnost med »točko« verovanja in »točko« vednosti. Po tem koraku v razcep je šele možno *priznanje*: ni mogoče, da »ne bi rekli ničesar, kar kritizira ali prekriža pot religioznim prepričanjem kogarkoli drugega (*ibid.*)«, ki v celoti zamenja perspektivo subjekta. – Če je (bila prej) »celota-smisla« v Drugem razlog prehoda v dejanje, radikalni obrat prinese »le« sprememba perspektive, ki je v tem, da sedaj Drugi kot točka identifikacije subjekta postane mesto razcepa smisla in tako razlog dejanja interpretacije, ne prehoda v dejanje.

Dvo-razsežna tolerantnost implicira simbolno veljavo razcepa verovanja in vednosti ter zato »prida razsežnost razpravljanja«. S tem razklene imaginarno razmerje subjekta in Drugega. Toda vzvod dvo-razsežne tolerantnosti je druga razsežnost, drugo imaginarno razmerje, katerega temelj ni več mesto Drugega, marveč subjekt kot zastopnik resnice v razmerju do objekta nezavednega. »Kritika in razprava med rivalskimi verami je dobra in neizogibna, toda dvo-razsežna tolerantnost vztraja, da mora biti resna, iskrena in po svojem značaju spoštljiva (*ibid.*).« Temelj dvo-razsežne tolerantnosti je nemožnost priznanja, da je, kot subjekt vednosti in interpretacije, vendarle subjekt resnice objekta nezavednega. Kljub razcepu Drugega na točko vednosti in točko verovanja je moralni subjekt »pri sebi doma« brez razcepa, ker pozna resnico nezavedne,

27. Walzer ima torej prav, ko postavlja skupino v izhodišče – tudi izhodišče načela pravic ni posameznik, temveč skupina, čeprav je iz sodobne perspektive veljave pravic naknadno videti, da je posameznik »izhodišče« individualne pravice.

za Drugega nedostopne vednosti. Ta nezavedna vednost, ki vzpostavlja resničnost in spoštljivost, je temelj (ne)razsežnosti razcepa v tolerantnosti.

Pogoj, da razcep subjekta kot izhodiščna točka pridobi razsežnost napetosti, ki postane razlog prehoda v tri-razsežno tolerantnost, je priznanje, da v tem razmerju zavest nikakor ne more postati »subjekt«, ali rečeno s Heglom, da subjekt v tem razmerju ne more stopiti za hrbet lastne zavesti, izven lastnega ne-razmerja »kot zavest« resnice. Za nadaljnji korak v razcep je potrebno le vprašanje, zgolj obrat perspektive v odnosu do mesta zavesti. »Kaj je resno in kaj je napadalno, kaj je trezno in kaj je zasmehujoče (*ibid.*).«

Vzvod ohranjanja dvo-razsežne tolerantnosti je objekt nezavednega kot manjkajoči »četrti element« razmerja, ki se *ne ve* in tako, se zdi, zastopa točko vztrajanja in gotovosti. Kot pokaže prehod v tri-razsežno tolerantnost, ki kot mejo tolerantnosti prizna lastno zavezanost nezavednemu, je izhod iz (ne)razmerja nezavednega *le še bolj radikalno zaupanje Drugemu*: svoboda govora, izpostavljenost Drugemu, čeprav v točki, kjer je zavest v razcepu s samo seboj in mestom nezavednega – »na robu, izpostavljeno sramu, moteče, tesnobno, spoznatno in nezamišljivo«.

Kaj se zgodi v tem prehodu? Najprej, tri-razsežna tolerantnost »preprosto« doda »peti element« kot mejo, ki prične zastopati manko »četrtega elementa«: vzpostavi formo polja Drugega, ki postane posrednik nevidne meje med razcepljenim subjektom in objektom nezavednega. Nič se ne zgodi, a v strukturi subjektivnosti je »naenkrat« svoboda govora kot posrednik in kot *meja*, ker velja za celotno diskurzivno polje. Razlog prehoda v radikalno zaupanje Drugemu v svobodi govora pa ni zavest (ki je že prej rade volje priznala okrnjenost resnice in vrednoto »iskanje resnice«), temveč priznanje prisile nezavednega kot neprekoračljive meje zavesti. Če v dvo-razsežni tolerantnosti gotovost v zavesti, ki vztraja na resnem, dobrem in nedvomnem, izhaja iz zastopstva objekta nezavednega, zavest po tem priznanju potrebuje Drugega, ki ni emanacija polnosti smisla, temveč je garant vztrajnosti in gotovosti prav kot »zastopnik predstave« izpadlosti meje v razmerju zavesti do objekta nezavednega. Tako dojeta razsežnost razcepa v dvo-dimenzionalni tolerantnosti ne implicira le načela *svobode govora* kot prestopa v tro-razsežno tolerantnost.

To mesto Drugega lahko pojasni vrlino tolerantnosti kot hrbtne strani moralne dolžnosti. Kako si predstavljati »Drugega«, ki je v dvojnem refleksivnem obratu začrtal praznino na mestu objekta? V sodobni družbi Zahoda religiozno verovanje običajno ni več ključni ali vsaj ne edini krog diskurzivne »ujetosti« subjekta, a je, kot v primeru anateme nad Salmanom Rushdiejem,

vendarle še danes lahko paradigmatičen primer. Če se vrnemo v čas sedemnajstega stoletja, ko je živel John Locke, je bilo tudi na Zahodu ključ do objekta (ne)strpnosti natanko območje religioznega verovanja. Locke v *Pismu o toleranci* takoj na začetku (in nemara značilno, kot »dodatek« v oklepaju sredi stavka) zapiše: *every one is orthodox to himself* – zase je vsak pravoveren.[28] Tu se subjekt diskurza religije »prepozna« kot objekt nezavednega. Ne zgodi se nič drugega, razen da diskurz vpelje subjekt samo-refleksivnega odmika natanko v točki, kjer je bila samo-refleksivnost videti najbolj nemožna. Če rečemo, zase je vsak pravoveren, le očrtamo prazno mesto, kjer smo objekt. Toda ta točka samo-refleksivnega odmika je na moč »konkretna«, v celoti spremeni perspektivo, saj je njen cilj natanko »pravovernost« kot nemožno prazno mesto religije in kot »črka«, ki zaveže subjekt v diskurz religije.

Vrlina tolerantnosti kot razlog, zaradi katerega se ne vmešamo v prepričanje ali običaj, je zato lahko le nekaj docela konkretnega, je nek konkretni samorefleksivni odmik v lastnem diskurzivnem polju subjekta, odmik od dotlej nečesa samoumevnega – ali pa je posledica imaginarne prisile forme strpnosti, kakor jo, najbolj splošno, vpeljejo medsebojna nasprotja v diskurzu različnih »človekovih pravic«. To ne pomeni, da vsebina posameznih pravic ali pojem kot celota ni za večino ljudi v kulturi človekovih pravic (v liberalni in demokratični družbi) nekaj bolj ali manj »abstraktnega«, torej nekaj, kar ne postane »moralna dolžnost«. Celo nasprotno, razlog koncepta človekovih pravic je prej nemožnost posameznikov ali skupin, da bi vrlina tolerantnosti lahko za vsakogar postala »moralna dolžnost« zavezanosti k samo-refleksivnosti in prepoznanju istega »v samemu sebi«. Walzerjev koncept kontinuuma drž je ravno teoretični poskus zagovora tolerantnosti, ne da bi bilo potrebno priznati radikalno mejo človeške subjektivnosti. Če je začetni korak v tolerantnost težaven zato, ker zahteva premik v zaupanje Drugemu in priznanje subjekta vednosti, je drugi še težavnejši, ker implicira priznanje mesta *praznine* natanko v točki, kjer je vsakdo objekt nezavednega. Težaven je seveda zato, ker se najavlja kot izguba biti, kot praznina, kjer je bila bit. Vrlina strpnosti je – in je bila – tako za mnoge posameznike in skupine tudi v celoti nesprejemljiva. Toda bistveni razlog za načelo strpnosti je prav dejstvo, da za vsakogar na nek način obstaja meja

28. Cel stavek se glasi: »Namreč, karkoli navajajo eni o starodavnosti krajev in imen ali o bližču čaščenja, drugi o reformi nauka, vsi pa o pravi veri (zase je namreč vsak pravoveren), so vsa ta ali druga tovrstna znamenja lahko bolj znamenja ljudi, ki se potegujejo za oblast in prevlado, kot znamenja Kristusove cerkve« (Locke 1994, 31).

tolerantnosti. Namreč, tudi tolerantnost ne odpravi razcepa zavesti in nezavednega, »dejstva nezavednega«. In drugič, ni nobenega mesta onstran opredeljenosti v etičnem v tem svetu, torej mora posameznik ali skupina *zastopati mejo* tolerantnosti, točko, kjer se vsaka tolerantnost preneha, katere *izhodišče* ni avtonomno polje etičnega, temveč Realno sveta, v katerega je vsakdo postavljen. Vladavina človekovih pravic predstavlja odgovor na prvo zagato: skozi nasprotja, do katerih pripelje na primer prisila svobode govora na eni in prisila svobode misli in vesti na drugi strani, v diskurz na tak ali drugačen način vpeljuje »nesmisel« in tujost. »Le« po formi koncept človekovih pravic vpelje prisilo razcepa. Med drugim tako vpelje kastracijo prisile s tem, ko odpira vrata kot posrednik meje na mestu, kjer eksces prisile zahteva nedostopnost praznine. Drugače rečeno, kastracijo na mestu prisile, ki jo vpeljejo človekove pravice kot meja subjektivnosti, ne kaže razumeti kot odprave prisile, temveč kot nemožnost, da se subjekt kastracije samoumevno samovzpostavi skozi prisilo tako, da na mestu Drugega zdaj *tu* zdaj *tam* hladnokrvno vpelje nedostopnost praznine Razlike, »mejo« na meji, kjer je le prazno mesto v strukturi subjektivnosti.[29]

Vrlina strpnosti subjektu postavlja zahtevo dejanja, ki je nasprotje videzu spontanosti moralnega dejanja in videzu neposrednosti uživanja. Tudi ni videti verjetno, da bi ena sama moralna zapoved, ena vrednota, na primer *miroljubno sobivanje*, lahko zastopala »ponotranjenost strpnosti«, saj v načelu ni točke, ki bi lahko vnaprej zajela zgoraj nakazani samo-refleksivni odmik v diskurzu, kolikor je diskurz za vsakogar nekaj, kar se vedno znova vzpostavlja. Vrlina tolerantnosti je na nek način prav nasprotje moralne zapovedi. V *vrlino kot tako* po definiciji ne verjamemo neposredno, temveč skozi določen razcep: vrlina se zdi nujna, da bi lahko verjeli v etično načelo ali moralno dolžnost, ali pa ravno obratno. Skratka, v določeno konkretno načelo (moralno dolžnost) tako moralni subjekt verjame posredovano: ker verjame v »dobro prisilo« (v vrlino), verjame v načelo, kakršnokoli že. Težava s takim verovanjem v vrlino je v tem, da *razcep dveh verovanj* prične zastopati *vednost*. Ker je subjekt verovanja v dobro prisilo, *ve*, da je načelo dobro. *Sedaj* ni več potrebno pojasniti, zakaj vanj verjame in zakaj je »dobro«, saj *že ve*. Prisila stopi na mesto vednosti.

29. Subjekt prisile samega sebe zato »najbolje« dojame in »se prazni« kot entuziazem boja »proti izpraznjenosti« (natanko »proti« Walzerjevi praznini Razlike, ki je zato nujno potrebna kot prikrita). Prisila uživanja potrebuje *nedostopnost* objekta, da bi »na meji« lahko postala entuziazem praznjenja v praznem kroženju okrog »nedostopnosti«.

Čeprav se nestrpnost etično utemeljuje prav v tem razcepu na *verovanje* in *vednost*, je za izraze ali dejanja nestrpnosti značilna utajitev *razcepa*. Etično jih legitimira prikrita vednost, ali bolje, nezavedna vednost, t.j. vednost, ki jo ima subjekt le kot subjekt verovanja. Nestrpnost »razreši« razcep, ker *sedaj*, »onstran« razcepa, gre za isto, za objekt nezavednega, ne več za vprašanje, ali *subjekt dejanja verjame, ali ve*. Objekt *se ve* kot nezaveden.

Prehod v načelo strpnosti potemtakem zahteva vrlino priznanja istosti, vrlino priznavanja partikularnosti lastnega prepričanja in lastne identitete kot ukinitve razcepa subjektivnosti. Strpnost je v refleksivnem koraku, v posegu v misel, ki vpelje razcep vednosti in verovanja na mestu identitete zavesti, in objekt nezavednega.

Etično pred političnim

Kako je v Walzerjevem konceptu strpnosti opredeljena struktura subjektivnosti, kako je pojmovano razmerje subjekta in objekta? – Najprej, obstaja raven zavesti in »racionalno« formuliranih odnosov, na kateri je s subjektom mišljena bodisi realnost posameznika in skupine na eni strani in države (ali določene »oblasti«, t.j. vladajočega političnega režima) na drugi. Subjekt toleriranja je tako lahko država, ki tolerira bodisi posameznika bodisi skupino, ki lahko daje prednost zdaj enemu zdaj drugemu, in obratno, posameznik ali skupina, ki mora tolerirati druge posameznike ali skupine oziroma režim sam. Na tej ravni je tudi toleranca videti kot stvar racionalne izbire: »Ne moremo reči, da je ureditev, ki podpira, na primer, preživetje skupin pred svobodo posameznikov, sistematično inferiorna nasproti tisti, ki podpira svobodo pred skupinskim preživetjem – kajti skupine so sestavljene iz posameznikov, med katerimi bodo mnogi, to je jasno, raje svobodno izbrali prvo vrsto ureditve kot drugo« (Walzer 1998, 100). – Torej je treba analizirati *položaj* (predvsem) skupin in posameznikov v moderni državni ureditvi v razmerju do različnih drugih oblik političnih ureditev in njihovih medsebojnih položajev. Kolikor analiza pokaže, kdaj pride do porušenja miroljubne koeksistence, velikokrat pokaže tudi vlogo, ki jo ima pri tem prisila in s tem tudi izpostavlja prisilo kot hrbtno plat miroljubne koeksistence. Toda na tej ravni sta subjekt in objekt tolerance izmenljivi poziciji na dveh nasprotnih straneh razmerja, katerega os je moč ali prisila: posameznik ali skupina, oboje je lahko zdaj »subjekt« zdaj »objekt« toleriranja, v tem razmerju pa je subjekt tisti, ki je na strani moči in

zmožnosti vzpostavljanja prisile, na strani objekta tolerance pa je tisti, ki je prisili podvržen, tisti, katerega »se tolerira«.

Vendar je koncept bolj kompleksen, kot je morda sprva videti. Izza ravni zavesti v Walzerjevih analizah obstaja še druga, nezavedna raven, ki je sama vseskozi dejavnik in jo prikrito podpira in obenem spodnaša, in do katere pridemo, če se vprašamo, kako je v Walzerjevem konceptu opredeljen subjekt *politične ureditve* in kako je dojet *razlog* netolerance v razmerju med »subjektom« in »objektom« tolerance. – Na tej drugi ravni subjekt tolerance ni niti skupina niti posameznik – »subjektivnost« je najprej umeščena na mesto politične ureditve, nekakšnega drugega, ki vedno vlada. Vsi posamezniki in vse skupine so vedno postavljene v določen režim oblasti (oblast je po definiciji videti izvorno mesto prisile). A čemu je podrejena sama *politična ureditev*, kaj je njen subjekt v smislu vladajočega načela in tistega, čemur je politična ureditev podrejena!? To mesto subjekta po Walzerju definira njegova izpraznjenost: »nobena od oblik ni univerzalno veljavna«, »ni nobenih načel, ki bi vladala vsem režimom tolerance« itd. Drugače rečeno, na drugi ravni, ravni nezavednega, je subjekt opredeljen kot ničelna, vseh določil izpraznjena subjektivnost, subjektivnost, za katero ni mogoče postaviti nobenega univerzalnega pravila. Kolikor *je*, je zgolj prazna potencialna razlika. *Pozitivno* je le razlika, na katero je mogoče pripeti vrsto različnih modelov političnih ureditev, t.j. konstrukcij, in potem »izjeme« od konstrukcij, opise konkretnih »kompliciranih« ureditev (Francije, Izraela, itd.), ki so »že« rekonstrukcije (idealnega, modela ureditve). In kako je na tej ravni opredeljen objekt ter kakšno *mora biti* razmerje do objekta? Walzerjev koncept tolerance daje presenetljiv odgovor: v razmerju do izpraznjene, ničelne subjektivnosti (tudi) objekta ne opredeljuje nobeno posebno določilo, z izjemo enega, in to določilo je *tesnoba*:

> »Toda ali ni to le pozitivistična, ali še slabše, relativistična analiza? Dokler ni nekega superiornega stališča ali avtoritativnega udeleženca, kako sploh lahko pridemo do kakršnegakoli odločilnega standarda? Kako lahko razvrščamo ali urejamo različne režime? Moj predlog ni v tem, da bi kaj takega morali storiti, in me, ker tega ne bom počel, ne obhaja nikakršna tesnoba.« (100)

Ni nekega superiornega stališča ali avtoritativnega udeleženca, ki bi lahko bil določilo objekta v razmerju do izpraznjene subjektivnosti. Toda kljub temu, da je edino *pozitivno* določilo tesnoba, Walzerja – oziroma *nas* spontano identificirajoče se bralce – na mestu, kjer se kot subjekt opredeli v razmerju do objekta, v tem razmerju, gledano v mejah kroga politične ureditve, ne zajame

tesnoba. Drugače rečeno, četudi je tesnoba edino možno pozitivno določilo, Walzerjev predlog rešitve vprašanja razmerja do objekta nezavednega v njegovem konceptu tolerance ni v tem, da bi samo določilo objekta, tesnobo, lahko odpravili, če bi mestu objekta pripisali pozitivno določilo. Na tej ravni ni mogoče priti do nobenega »odločilnega standarda«. Celo nasprotno, predlog ni v tem, da bi, če naj uporabimo njegove besede, kaj takega morali storiti. A vendar je tako vzpostavljen standard koncepta strpnosti v razmerju do objekta – če se vprašamo, kaj pa je mogoče storiti. Standard, za katerim stoji Walzer, in tisto, kar na nek način tudi stori v lastnem odnosu do tesnobe kot take (pri tem pa, kot nam diskurz nakaže s prvoosebno pripovedjo, je v tem odnosu v igri izvorno mesto posameznika), je »preprosto« v tem, da je bil *on sam* v tem razmerju pripravljen stopiti onstran tesnobe. – To je ključno in najtežavnejše mesto celotne stukture strpnosti. S tem, ko nenehno izpostavlja konstitutivno mesto prisile v razmerju objekta, poanto nenazadnje dokazuje tudi Walzerjev koncept.

Z mestom politične ureditve pozicij subjektivnosti na ravni nezavednega seveda še nismo izčrpali. Kako je opredeljen položaj (ali krog) skupine in posameznika? Na teh mestih obstajajo določila, a težava je v tem, da ni nobenega določila, za katerega bi bilo mogoče reči, da je »definitivno«. Na mestu subjekta je zopet razcep razlik, neskončnost razlikovanja skupin, ver, razredov itd. (na koncu celo posameznikov), ki pa se med seboj lahko natanko razločujejo ravno zaradi nezavedne vednosti, da je neko *to* določilo postavljeno v položaj izjeme, na mesto, do katerega nihče, kar zadeva nezavedno vednost, nima dostopa. To določilo je izjemno že zato, ker njegova neovrgljiva moč izhaja iz tesnobe pred njegovo izgubo – ob grožnji izgube določila nezavedna vednost natanko ve, da »svet ne bi nikdar več bil tak, kot prej«, že ob grožnji se zamaje sama realnost in vprašanje je, če bi *potem* realnost sploh še obstajala. Zato vsaka od skupin, ver in vsak posameznik ve, da v tem razmerju ni v igri miselno določilo, »produkt misli«, temveč objekt. Subjektivnost razlike ali praznine, kar je subjekt prepoznanja v razmerju do lastnega »jaza« in drugih, v tem razmerju do objekta preneha obstajati – sploh ne obstaja. Tu ključ do eksistence in vzdrževanja v razmerju ni več razlika, temveč *isto ne*razlike, zato je bistveno, da razlika, ki v tem razmerju ne obstaja, ne preneha ne obstajati, kar pa bo subjekt dosegel tako, da bo določilo zadržal zase ali ga nekako obdržal, da tako ne bi prišlo do izgube objekta. »Obstoj realnosti« je subjektivno določen z razmerjem, ki je na nek radikalen način ne-razmerje – je razmerje, v katerem ni ničesar primerljivega.

V lastnem razmerju do objekta, ki ga konstituira prazno mesto neprimerljivosti, si torej vsaka od »razlikovanih razlik« pridobi tisto ključno vez, »košček

Realnega«, istost, ki vzpostavlja razmerje do realnosti. Ker Walzer meni, da politično štejejo predvsem skupine, so določila objekta v njegovi konceptualizaciji večinoma omejena na določila skupin, kot so različne manjšine, verske skupine itd. Paradoks, ki ga njegov koncept tolerance nenehno izpostavlja, pa je v tem, da sama *prisila* ne preneha ogrožati mesta objekta natanko zato, ker je na nek način *njegova edina opora*. Tudi v tej teoriji strpnosti, ki ne uporablja eksplicitno koncepta nezavednega in je na prvi pogled daleč od česa takega, je ključ do vprašanja strpnosti v dejstvu, da raven »racionalno« formuliranih, zavestnih odnosov, na kateri so stvari primerljive, kalkulabilne, podvržene različnim področjem vednosti, (pre)seka druga raven, raven nezavednega, ki se temu radikalno izmika. In strpnost je ali ni vzpostavljena v razmerju do objekta – do tesnobe in prisile, ki jo predstavlja.

Treba si je zgolj priklicati v spomin, če naj najprej vzamemo pod drobnogled položaj oblasti, t.j. mesto oblasti kot subjektivne pozicije, kako v analizi politike imperialnih vladarjev in vladajočih uradnikov ugotavlja, da je njihova dejanska politika pogosto izkazovala veliko stopnjo nepristranosti, večjo, kot bi jo izkazali »lokalni princi ali tirani« ali kot jo lahko še danes pričakujemo od vladajočih »lokalnih večin« (108). Ključni razlog relativne nepristranosti ni njihova preračunljivost, to bi bilo preveč preprosto, temveč izhaja iz ravni nezavednega, iz dejstva, da so onstran tiste tesnobe, ki v razmerju do objekta vlada in obvladuje podrejene skupine. Kot pravi: »Tolerantna /je/ natanko zato, ker je vsepovsod avtokratska (ni vezana na interese ali predsodke katerekoli od podjarmljenih skupin, v enaki distanci do vseh)« (*ibid.*). Tem skupinam razmerje do objekta, ki ni prosto tesnobe, ne dopušča, da bi izkazovali vrlino tolerantnosti. Tudi če avtokratska oblast preračunljivo izkorišča »razliko« skupin, ti vladarji »niso avtorji razlik, ki jih izkoriščajo« – *istosti* v tesnobi, ki enako vlada vsem v razmerju do objekta, si ni izmislila, vsaj ne sama, in razlike v istosti, katerih simptom je tesnoba, neguje vsaka skupina posebej. – Če je na ravni zavesti vrlina tolerantnosti zmožnost toleriranja razlike, se pravi, zmožnost, da obvladamo in rokujemo z razliko, pa se tako pokaže, da je na ravni nezavednega vrlina tolerantnosti reflektivnost v razmerju do istega. Na ravni nezavednega je tolerantnost odvisna od zmožnosti za *čisti odmik*, za odmik od stvari, ki nima nobene vsebine, odmik prav na mestu (ali od mesta), kjer je bistvo razmerja nerazlikovanost, istost, ki je lastna objektu nezavednega. Za tem odmikom od tesnobe ni ničesar (več), nobene možne kalkulacije, nobenega dobička, odmik v pogojih nezavednega je čisti korak v prazno – ravno zato, ker gre za razmerje do istega, je odmik od tesnobe na

ravni nezavednega videti »neracionalen« v nekem še bolj temeljnem, ali sploh šele zares pravem smislu.[31]

Drug, sicer na nek način obrnjen primer problema križanja teh dveh ravni je opisan v deskripciji konsociacije: ta je še zlasti izpostavljena temu, da bo nezavedna raven radikalno vdrla na raven zavesti in jo spodnesla. Konsociacija je, kot pravi Walzer, heroičen program. Zakaj je heroičen, če sami sedaj pogledano s stališča prekrižanja dveh ravni? – Heroičen je kajpada zato, ker njen obstoj predpostavlja, da raven nezavednega, na kateri ni preračunov in možnih primerjav, ne bo spregovorila. Ali obrnjeno, da bodo koeksistirajoče stranke vse takšne, pri katerih je odnos do objekta »brez določila«, t.j. prost tesnobe, se pravi, da raven nezavednega »ne bo spregovorila« zato, ker je odnos do objekta že opredeljen s tisto specifično nevtralnostjo, ki jo Walzer locira kot nujno za *politično ureditev* in kot lastnost dobrih vladarjev. – Konsociacija temelji na vnaprejšnji in ostro začrtani razdelitvi moči in pozicij. Toda s časom se medsebojna razmerja med strankami konsociacije zaradi sprememb v bogastvu, v številu itd. spreminjajo in niso več v skladu s prej vzpostavljenimi razmerji med tema dvema ali tremi strankami. Treba jih je vzpostaviti na novo, kar pomeni, vzpostaviti s svobodnimi pogajanji, ki bodo nova realna razmerja moči primerjala in na novo »racionalno« utrdila. Uspeh konsociacije je, kot ugotavlja, najbolj verjeten tam, kjer obstajajo in se pogajajo »elite starih 'avtonomij'« – katerih moč temelji prav na nezavednem tolerantnosti, kar jim je doslej omogočalo, da so odnose postavili na raven razlike, primerjalnosti, enakosti, ne pod zahtevo istosti. Toda zakaj konsociacije razpadejo? Ne zato, ker ne bi bilo mogoče preračunati novih razmerij in jih prerazdeliti, temveč, kot pravi, »zaradi strahu pred motnjo« – »nenadoma je ena od strank videti nevarna vsem ostalim«. Skratka, razpadejo zato, ker se v razmerju ne-prisile, zaradi umanjkanja prisile vsem skupnega diskurzivnega polja, prisilno uveljavlja raven nezavednega, ker tesnoba v razmerju do objekta nima skupnega, čeprav imaginarnega ekrana Drugega, v katerem bi se lahko reflektirala. Težave s strpnostjo v konsociaciji tako izhajajo iz paradoksa, da so subjekt presežne neprisilnosti in obenem presežne prisilnosti.

Če pogledamo s tega vidika internacionalno družbo, je nasprotje še večje, zato pa toliko jasneje razkrije, kakšen je status forme strpnosti kot nezavedne:

31. Mimogrede rečeno, izpraznjena subjektivnost političnega režima, združena z odmikom od tesnobe, in ponavljajoče se teme, kjer se tako ali drugače ugotavlja, da »dober« vladar izkazuje nevtralnost, tako vpeljujejo nevtralnost oblasti kot etično zahtevo.

etičen ali političen. Walzer obravnavo tega režima sklene z ugotovitvijo: »Lahko rečemo, da je mednarodna družba tolerantna v načelu, in potem bolj tolerantna onstran svojih lastnih načel zaradi šibkosti režima« (112). Znotraj njegove lastne teorije tolerance, kjer je na ravni osebnih drž tolerantnosti uveden kontinuum, v katerem drže v odnosu do razlike segajo od resignacije in indiference preko stoicizma do radovednosti in entuziastičnega pritrjevanja »razliki«, se je seveda treba vprašati, kako lahko kot »bolj tolerantna« definira dejanja toleriranja, ki očitno niso taka zaradi radovednosti ali celo entuziastičnega pritrjevanja »razliki«, temveč so kvečjemu resignirano sprejetje dejstev, indiferenca ali njihovo stoično sprejetje. Po tej teoriji je *bolj* tolerantno tisto, kar »podpira razlike«, kar gre vsaj v smer »pravice« in radovednosti, ne pa brezbrižnosti, ki je prej na kontinuumu (res pa je, da entuziastično podpiranje razlike nemara že pade onstran tolerantnosti). Ali ne bi bilo znotraj te teorije *treba* reči, da je mednarodna družba v teh dejanjih bolj brezbrižna in zato *manj* tolerantna!? A poanta, da je mednarodna družba »bolj tolerantna«, se nanaša na veljavo prav posebnih načel: ker vemo, kaj bi bilo treba storiti »v skladu z načeli vesti« (kot pravi, se »dejanj ali praks, ki 'pretresejo vest človeštva', v načelu ne tolerira«), ker ima načelo določeno vsebino, ki nam lahko narekuje naša ravnanja, je mogoče reči, da je mednarodna družba zaradi šibkosti režima »bolj tolerantna«, in to pomeni, bolj indiferentna ali celo resignirana v odnosu veljave etičnega.

Iz česar je mogoče potegniti sklep, da sam Walzer uporablja pojem *tolerantnosti* v dveh radikalno različnih pomenih: ko je v igri tolerantnost, ki jo opredeli kot »kontinuum odnosa do razlike«, *razlika* nima nikakršnega določila, nikakršne določljiva vsebina ne stoji za »razliko« – »razlika« je zgolj prazni označevalec razlike. Ko pa gre za tolerantnost v razmerju do »načel vesti«, subjekt tolerantnosti ve, kako bi moral ravnati, ve, kdaj »tolerantnost« ni več na mestu. Ve, da bi tu – recimo v primeru praks Rdečih Kmerov v Kambodži – morala biti *meja* vsake tolerantnosti. To etično v tem primeru zahteva *vrlino netolerantnosti*. Polje etičnega je v sami analizi v razcepu na vrlino tolerantnosti in netolerantnosti. Toda kako naj subjekt vrline tolerantnosti zanesljivo ve, kdaj bo vrlina netolerantnosti »prava izbira« – razen v primeru, ko je zanj izbralo nezavedno. – Jasno je, da je izbira vesti vrednostno opredeljena. A naša poanta ni v tem, da bi se subjekt strpnosti lahko izognil vrednostni opredeljenosti ali da bi bil v izbirah vrednotno nevtralen. Cilj vpeljave strpnost kot etičnega načela ni in tudi ne more biti v tem, da bi se »strukturno« odpravilo partikularnost etičnega in vrednostne perspektive. Nestrpnosti nasploh ni mogoče opraviti in strpnost, ki je postala načelo, predpostavlja nezavedno, ki

se kot nezavedno misli. Toda treba je razlikovati med dopuščanjem, katerega razlog je moč, in strpnostjo kot etičnim načelom, te razlike pa v Walzerjevem konceptu ni. Če se v mednarodni družbi popušča, do takih opustitev dejanj ne prihaja zaradi načela strpnosti, zato, ker bi bil v imenu tolerantnosti kdorkoli še bolj substancialno toleranten, temveč preprosto zato, ker bi netoleranca do teh praks zahtevala dejanje in angažiranje prisile na način in v tolikšni meri, ki je sprejemljiva le za malokatero državo ali mednarodni subjekt. Toda poleg razlogov »materialne narave« je morda bolj ključen problem dejanja v mednarodni skupnosti, da ni »notranje materialne zahteve« za razlog dejanja. Izbira biti *tam* bi morala najprej postati izbira biti *tukaj*, del diskurza tistega, ki bi bil znotraj nje zavezan k dejanju. V mednarodni skupnosti tuje še ni del nezavednega tukaj in tako niti ni tuje, kar bi se moralo zgoditi, da bi se sploh lahko postavilo kot vprašanje strpnosti do tujega – ker pa se to največkrat ne zgodi, se kot etično vprašanje *strpnosti* sploh ne pojavi. Zato težava z vrednotami mednarodne skupnosti ni, da bi bila »bolj tolerantna« do drugega, »bolj tolerantna« je le do same sebe. Osnovni problem je pač dejstvo radikalne različnosti diskurzivnih realnosti. V naslednjem koraku pa je najpriročnejša strategija nasilje nad »lastnimi načeli vesti«. Strategija »nacionalnih« držav, ki sestavljajo mednarodno skupnost, je enaka ravnanju in odnosu do tujega vsake zaprte skupnosti: *izbira biti*, ki je *že* tuje imaginarno, naj taka tudi ostane, da ne bi bila potrebna refleksija prehoda v dejanje. Cilj nestrpnosti v mednarodni skupnosti je cilj vsake nestrpnosti: da *izbira biti* tam ne bi pretresla *izbire biti* tukaj. Tako iz dopuščanja ali bolj ali manj odkrite podpore načelu moči in prisile ni potrebno stopiti v »praznino« polja etičnega in »načel vesti«.

Citirana in druga litaratura

Dolar, Mladen (1990): *Heglova fenomenologija duha I.*, Ljubljana: Analecta.
– (1992): *Samozavedanje*, Ljubljana: Analecta.
– (1993): »Sofist, ali o transferju«, *Problemi* 7/1993, Ljubljana, str. 41-59.
– (1994): »Strah hodi po Evropi«, *Das Unheimliche*, Ljubljana: Analecta, str. 71-116.
– (1997): »Cogito kot subjekt nezavednega«, *Razpol 10* (*Problemi* 5-6/1997), Ljubljana, str. 65-93.
Krek, Janez (1997): »Argument za strpnost«, *Problemi* 3-4/1997, Ljubljana, str. 31-90.

Lacan, Jacques (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Seminar XI), Ljubljana: Analecta [1984].

– (1985): *Še*, Ljubljana: Analecta.

– (1988): *Etika psihoanalize*, Ljubljana: Delavska enotnost.

– (1994): *Spisi*, Ljubljana: Analecta.

Locke, John (1994): »Pismo o toleranci«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 29-73.

Marcuse, Herbert (1994): »Represivna toleranca«, *Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 97-118.

Remer, Gary (1996): *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park: Pennsylvania State University Press.

Skinner, Quentin (1993): *The Foundations of Modern Political Thought*, zv. II, *The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press [1978[1]].

Waldron, Jeremy (1998): »Locke, toleration, and the rationality of persecution« [cit. po prevodu v: *Problemi*, 3-4/1997, str. 5-29], »Rushdie and religion« [cit. po prevodu v pričujočih *Problemih*]. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Walzer, Michael (1998): *On Toleration*, New Haven in London: Yale University Press, 1997 [cit. po prevodu v pričujočih *Problemih*].

Zupančič, Alenka (1996): »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdip in Sygne«, *Claudel z Lacanom*, Ljubljana: Analecta, str. 171-237;

– (1996a): »Od čiste želje k pulziji«, *Razpol* 9 (*Problemi*, let. XXXIV, 7-8), Ljubljana, str. 147-162.

Žižek, Slavoj (1985): »Meja 'Kritične teorije družbe'«, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta: Ljubljana.

– (1980): *Hegel in označevalec*, Ljubljana: Analecta.

– (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana: Delavska enotnost.

– (1995): »Schelling-za-Hegla: 'Izginevajoči posrednik' I in II«, *Problemi* 3 in 4-5/1995.

Alen Ožbolt

TELO TELESA TELESU*

UVOD

telo –ésa **1.** *snovni del človeškega ali živalskega bitja* **2.** evfem. *truplo* **3.** redko *trup* **4.** *od okolja ločena snovna celota* **5.** navadno s prilastkom *določena naprava, priprava kot funkcijska celota* **6.** knjiž., navadno s prilastkom *skupina, skupnost na določen način povezanih ljudi kot kaka celota* **7.** rel., v zvezi **sveto rešnje telo** *posvečena hostija, ki se deli navadno med mašo // tretji od sedmih zakramentov katoliške cerkve* **8.** geom. *s ploskvami omejen del prostora* ♦ anat. maternično telo; fiz. Črno telo; togo telo; jur. zakonodajno telo; zemljiškoknjižno telo; rel. (sveto) rešnje telo

Martin Jay poudarja, če se takoj obrnemo v območje likovne umetnosti 20. stoletja, da je »argument za vizualno čistost spremljal izgon gibanj, kakršno je nadrealizem, katerega je Greenberg imenoval »reakcionarna tendenca«, saj je ta skušal »obnoviti 'zunanjo' tematiko«, kakršna je nezavedno. Drugih, »dade na primer, tudi ni bilo vredno vzeti resno zaradi njihovega skrajnega protiformalizma in sovražnosti do diferencirane institucije umetnosti na splošno in slikarstva posebej. Le čista optičnost, odtrgana od vsakršnega zunanjega sklepanja, je po Greenbergu ustrezala najvišjim merilom estetskega uspeha.«[1] Posebej še v visokem modernizmu, ki ga je zagovarjal Greenberg, je bila povzdignjena vizualna čistost in analitičen pogled, ki je zavračal vsakršno 'zunanjo' tematiko – ali umetnikovega nezavednega in njegovega lastnega telesa ali politične, socialne in ekonomske implikacije. Statični, negibni pogled in pregledna, 'čista' celota vizualnega se je postavljala nasproti *necelemu* in temporalnemu telesu.

Podoba naj bi bila – torej tu – brez neposredne zveze s svojo telesnostjo, kar označuje svojevrsten fetišizem vizualnih umetnosti in zaznamuje potlačenje telesnosti na račun prevladujoče tradicije gledanja. Vendar tradicionalno privilegirani vid, kot najplemenitejši vseh čutov, se je v številnih analizah izkazal

---

* Tekst je prirejena, skrajšana verzija obsežnejše diplomske naloge.

1. Jay, Martin, »Vračanje pogleda«, v: *Filozofski vestnik*, št. 1, 1995, str. 120.

za privilegirano področje želje, fantazme, 'seksualnosti' in nadzorovanja. »Čista optičnost se je kmalu razbila z vpeljavo diskurzivnosti«[2]. Torej je zavest o telesu kot prvem in privilegiranem *globokem* mestu človeških fantazem, mestu ugodja in trpljenja, premagalo nadvlado racionalnega »brezstrastnega očesa«. Telo se je vrnilo kot posebno mesto subjekta/individua nasproti skupnosti in zdi se, da se je moderna umetnost gibala proč od telesa, da bi se naposled k telesu – še toliko radikalneje – lahko vrnila.[3]

Znanost ima, po Lacanu, vedno nek določen objekt (raziskovanja), za umetnost (ne samo klasično ali tradicionalno) bi potem lahko rekli, da ima vedno nek *objekt* predstavljanja in prikazovanja, na katerega se veže izjava, skozi katerega (ali s katerim) *izjavlja*. Lahko rečemo, da je kljub *potlačenju telesnosti* ta objekt najpogosteje prav človeško telo, pravzaprav njegova reprezentacija – *figura* – ki je centralna tema oz. glavni motiv skozi zgodovino zahodne umetnosti. Seveda pa vidimo ne le zelo podobne, določujoče ali kontrolirane 'estetike figure', temveč tudi prepoznavamo zelo različne načine in poti, ki so jih različne dobe in časi in različni umetniki izbrali ali iznašli za prikazovanje oz. reprezentacijo telesa »tam, kjer ga ni«. Ne gre le za osnovna pravila in načela telesnih kanonov ali pa prostorskih odnosov, ki jih določa vertikalna drža človeka in pomenski križ vrednotenja v sliki – namreč, da je tisto, kar je postavljeno v središče in v ravnini oči, in tisto, kar je večje ali pokonci tudi (naj)pomembnejše. Vidimo tudi mnoge reprezentacijske premike v umetnosti v vedenju in v videnju telesa,[4] torej mnoge različne *slike* in različne *podobe* teles in tudi mnoga *telesa kot podobe*, torej gledamo *figure*. Ob statičnosti konvencij na eni strani, lahko

2. *Ibid*, str. 124.
3. Če vzamemo primer iz območja sodobnega kiparstva, nam lahko Giacometti služi kot primer kiparstva, ki pokaže, kako se lomi reprezentacija figure in izkrivlja Albertijeva *vizualna piramida*, figura se tanjša, izginja, medtem ko npr. Kapoor v svojih *pigmentnih* (»powdered sculptures«), precej kasneje po minimalistični skulpturi in objektu, kaže na transfiguracijo ali natančneje na dematerializacijo kipa, objekta; ali npr. Deacon v svojih ekstenzivnih, razsrediščenih in 'prosojnih' kiparskih strukturah, tudi nakazuje neke vrste dematerializacijo (kiparskega) telesa. Vendar pa lahko opazimo, prav v zadnjem času, v nekaj zadnjih letih, pravi 'boom' telesnosti in samozavedanja svoje lastne telesnosti in posledično tudi telesne seksualnosti, od ponovnega 'odkritja' Louise Burgeois do Mike Kelley, Kiki Smith, Roberta Goberja, Helen Chadwick, Cindy Sherman in v nekaterih delih tudi Mona Hatum; in seveda tudi tiste najbolj neposredne telesnosti, ki v 'umetnost prihaja iz anatomije' npr. Orlan, Stelarc, Hans Bellmer, Ron Athey.
4. Npr. močan vpliv anatomije in vedenja o ustroju človeškega telesa na človekovo reprezentacijo in njegovo mesto v sliki.

vidimo moč transformiranja konvencij na drugi strani, kar je ponavadi vezano na *avtorstvo*. 'Funkcija' avtorja kot je tu mišljena v funkciji spremembe, v funkciji drugačnega, novega individualiziranega pogleda.

Slikar – če ostanemo še v območju slikarske tradicije – realizira sliko, *podobo* na nekem nosilcu, ki s tem dobi prezentnost, prisotnost, trdnost, nekaj, kar bi – v določenih primerih – lahko imenovali tudi *telo podobe*.[5] Slikar potemtakem 'dela' na eksistenci izjave, ki je podoba in se 'uteleša' na sliki. Pri podobi (na sliki) lahko govorimo o soodvisnosti in transformaciji podobe, ki je nematerialna, v sliko, ki je materialna – in obratno: slika (kot predmet) je posrednik optične podobe. In, paradoksno, bolj podoba postaja vidna, bolj material postaja podoba in podoba material. Pulziranje in izmenjavanje obeh je neprestano. Podoba slike zato vedno prikazuje nekaj, kar le navidez nima nobene *tesne* zveze z njo – telesnost.

'Telo' umetnine pa je odvisno tudi od telesa umetnika (v določenih delih poudarjeno tudi od človeških antropomorfnih dimenzij), kar se seveda zdi popolnoma logično, vendar pa gre za prikrit »odnos med vedno prisotnim, a nereprezentiranim telesom umetnika in umetnino«[6]. Mesto telesa, ki je bilo v visokem modernizmu bolj ali manj 'odsotno', prikrito[7] – vendar tam, kjer je telo, ni praznine. Ni pomembna le reprezentacija reprezentiranega, torej *figura*, *figuracija*, vizualizacija podobe, ampak tudi tisto, kar ni reprezentirano, kar je v vidnem odsotno, pa jo šele omogoča. »Umetnik je *v sliki* in kot avtor in izvajalec prisoten, četudi ni *tu neposredno viden*.«[8] *Mesto* telesa potem sploh ne more biti *prazno*, četudi je morda določeno s praznino, ravno tako kot 'nekaj' kar biva, nikoli ni prazno, če je telo ali tudi, če nima telesa.

---

5. O tem je – med drugim – pri nas govoril Emerik Bernard in številne interpretacije njegovih del; gl. katalog *Emerik Bernard*, Moderna galerija, Ljubljana, 1988; in Brejc, Tomaž, *Slikarske metamorfoze*, Galerija Equrna, Ljubljana 1992, str. 39.-41.
6. Kathlen Adler in Maricia Pointon, »The body of the artists«, v: *The Body Imaged*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 1.
7. Medtem, ko se je Pollock recimo boril za svojo prezenco v sliki (tudi z odtisi rok), je bil Rothko iz nje fizično 'odsoten', ves je bil v pogledu. O tem več v zanimi analizi Jamesa E. Breslina, »Out of the Body: Mark Rothko's paintings«, v: *The Body Imaged*, Cambridge University Press, 1993, Cambridge str. 43.
8. Kathlen Adler in Maricia Pointon, »The body of the artists«, *op. cit.*, str. 2. Kar ne velja recimo za *Body art* ali performans, kjer umetnik svoje umetniško delo izvaja neposredno s svojo prisotnostjo in s svojim prezentnim telesom ali, še prej, posebno zanimivi *premiki* se tu pojavijo pri avtoportretu ali pri 'klasičnih', a zelo neobičajnih slikah, kot je Velazquezova *Las Meninas*.

Telo je torej ožji interes in omejitev (ali, če hočete, ozko grlo) tega teksta, telo pa je seveda mnogo širše kulturno področje od fizične omejitve na *biološko* telo. Vmes med *empiričnim, biološkim, neposredno danim*, med »samorazvidnostjo vsakdanjega življenja« na eni strani in *fantazmo* ali »psihično realnostjo« na drugi strani, kot pravi temu Freud, stoji *neodpravljiva zareza*. Vse plasti telesa se stekajo v neko mesto, ki ga psihoanaliza poimenuje *družbena fantazma*. V analitični teoriji pa je fantazma vselej fantazma spolnega razmerja, neuspelega, zgrešenega srečanja. V družbenem telesu je zato vselej neka razpoka, razcep in antagonizem. Psihoanaliza dokazuje, da je to *drugo, simbolno, fantazmatsko* telo in seveda tudi naše širše *družbeno* in *jezikovno* telo, usodno za nas in naše 'biološko' telo, hkrati pa ne more biti omejeno zgolj na telo kot *kraj*, četudi je, kot pravi Lacan, »anatomija naša usoda«[9].

Jean Starobinski vpelje zanimiv, kot to poimenuje, *»problem treh teles«*, nekakšnih perceptivnih teles, kakor jih 'doživlja' subjekt sam: »Prvo telo je privilegirani objekt, tisti, kjer v vsakem trenutku, najdemo sebe same v posedovanju, čeprav naše zavedanje tega lahko ekstremno varira in je subjektivno. Vsak od nas imenuje ta objekt *moje telo*; ampak mi ne damo imena tistemu *v nas*, tako rekoč *v njem*. Govorimo o njem, kot o stvari, ki nam pripada; čeprav ni scela stvar; in nam pripada manj, kot mi pripadamo njej...«[10] Nadalje je to

9. Zelo zanimivi so tudi poudarki o zvezi med glasom in telesom. Kljub očitni razliki med *očesom* in *ušesom* in kljub temu, da je glasba »osvobojena neposrednih vezi s predmetom in je videti kot aura v čisti obliki, kot destilirani fetiški značaj, ki se ga ne da nikamor pripeti, v neujemljivosti svojega gibanja in minevanja se prikazuje kot vselej izmikajoči se sublimni objekt, velej edinstven in zapisan le v bežno trepetanje zraka.«(Mladen Dolar, »Strel sredi koncerta«, v: Adorno, T. W, *Uvod v sociologijo glasbe*, DZ, 1986, str. 303) – torej kljub temu, da se glasba izmika svojemu predmetu, vendarle lahko rečemo tudi za glasbo, da je telesna: ne samo, da operni pevci pojejo s *celim* telesom, tudi *inštrumentalisti* igrajo s telesom: dober primer tega je npr. Globokarjev recital z zgovornim naslovom *Moje telo je postala pozavna*, pri katerem gre za stalno kontrolo telesa in njegove povezanosti z inštrumentom; ali zgolj en primer iz jazza npr. James Whiteov Sax-maniac=Sex-maniac; res je tudi, da se prav v našem stoletju največ cenzurirane in traumatične telesnosti neposredno izraža skozi sodobno 'popularno' glasbo in recepcijo, sprejemanje le te: primerov je nešteto, značilna pa je npr. sintagma »sex and drugs and rock'n roll«, kjer je rock'n roll na isti ravni s spolnostjo in drogo – obe sta izjemno *notranji, telesni...*: na koncertih npr. blues, funk, rock ali punk glasbe glasbeniki (izvajalci) in publika v predajanju glasbi *pulzirajo* v ritmu (ki je dostikrat podoben ritmu srca) in so oboji ob tem 'preznojeni' in telesno evforični, izčrpani. Rečemo lahko, da glasbeniki sebe in vso svojo telesno energijo usmerjajo skozi inštrument v glasbo, poslušalci pa glasbo sprejemajo s *celim* telesom (in ne le z ušesom).

10. Starobinski, Jean, »The Natural and Literaray History of Bodily Sensation«, v: *Fragments for a History of the Human Body II.*, *Zone*, 1989, str. 398 in dalje.

telo »za vsakega od nas, v esenci, najpomembnejši objekt v svetu, stoječ nasproti sveta, od katerega je najbolj odvisen.«[11] Naše drugo telo je po Starobinskem »tisto telo, ki ga vidijo drugi in domala tisto, ki je nasproti nas v ogledalu ali na portretu. To je telo, ki ima obliko in je dostopno umetnostim, telo, na katerem sloni gradivo, ornament, oklep, telo, ki ga vidi ali želi videti ljubezen in ki hrepeni po dotiku. To je telo, tako drago Narcisu.«[12] In nadalje je opredeljeno tudi tretje telo: »Ima svojo enoto in enotnost zgolj v našem mišljenju, poznamo ga, odkar ga seciramo, raztelešamo, členimo. Poznamo ga, odkar ga reduciramo na dele in kose.«[13] Ta tri telesa, ki jih je avtor tematiziral (in morda lahko tudi rečemo, da jih je *prepoznal*), nujno vzpostavljajo številne zanimive odnose in relacije za različne vpoglede.[14]

'Na sledi plena' smo 'čez hitri ovinek' skušali nakazati, kako 'močno' je telo prisotno v besedi, v misli, v duhu, kako intenzivno se o njem misli. Prav danes lahko vidimo, kako zelo intenzivno je ukvarjanje teorije z vsakim posameznim segmentom telesa (še posebej intenzivno in nemalokrat obsesivno, verjetno, pri feminističnih, ženskih študijah). Ampak s tem si sami nismo pridobili kakšno močno izhodišče, posebno ali celo 'superiorno' moč, pozicijo, ki bi nas 'pooblaščala', da lahko toliko lažje govorimo o telesu v umetnosti. Toliko težje. Toliko težje govorimo o umetnosti telesa ob vseh analizah in analizah različnih pogledov, pozicij. Ob vseh novih (in še novih) analizah pa se vse bolj jasno kaže, da se vse bolj relativizira 'superiorna' moč interpreta(torja) do umetniškega objekta, da analiza ali interpretacija nikoli ne more dokončno prevzeti umetniškega objekta, kaj šele ga posedovati. Interpret(ator) je sicer še vedno »subjekt za katerega se predpostavlja, da ve« in se ga pooblašča skozi njegovo vedenje. Tudi lahko pristanemo na določeno avtoriteto interpreta ali kritika in lahko razumemo njegovo željo razumeti in tudi obvladati objekt skozi vedenje, skozi približevanje umetniškemu delu. Interpretacija ima torej možnost »slutiti, uganiti, prerokovati tisto, kar umetniško delo ne more izraziti«, kot je to opisala Jane Gallop. Torej bi lahko rekli, »da je avtoriteta interpreta/analitika sposobnost

11. *Ibid.*, 398.
12. *Ibid.*, 399.
13. *Ibid.*, 400.
14. Na tem mestu Starobinski sugerira, kot sam pravi, »neke vrste fantazijo«, obstoj tudi četrtega telesa, ki ga poimenuje »realno telo ali enako zadovoljivo tudi imaginarno telo«, ki ga pa ne tematizira natančno, pravi le »da ni eno od treh, niti ni last znanstvenikov, saj ni nič od tega, kar vedo... In še več, duhovno znanje je produkt natanko tistega, kar to četrto telo ni«, *ibid.*, str. 401.

približevanja umetnini z namenom, da se jo bere, dešifrira, ugane, razvozla in to interpret/analitik dosega skozi identifikacijo z umetnino in transfernim razmerjem (menjavo) do nje«; »tudi v umetnostni zgodovini [je] relacija interpreta/analitika do avtorskega teksta umetnine relacija mnogih kompleksnih soodvisnosti in mnogih vzajemnih, medsebojnih zapeljevanj.«[15] Sicer tudi interpret/analitik lahko z uničujočo interpretacijo/analizo vsebinsko 'uniči' kakšno umetniško delo, vendar ne umetniški objekt sam, ker tega ne počne neposredno, temveč posredno, skozi (večplasten) tekst. In četudi je interpretacija/analiza zavezana trajanju (teži k trajni vrednosti), je njen smisel prav v 'minljivosti', v njeni odprtosti do objekta in v tem, da objekt ne zapira, ne zakoliči, temveč nasprotno, »širi nova interpretativna polja«. »Tako kot v psihoanalizi tudi v umetnostni zgodovini interpretacija vsebuje kontinuirano premikanje pozicij in branj, konstantno 'remapiranje'.«[16] Žival je vedno zanimivejša in lepša živa in gibljiva v divjini, na odprtem, kot pa mrtva nagačena na steni. Še mnogo zanimiveje je opazovati več živali skupaj. Vendar kritiku moramo priznati vsaj še eno distinkcijo in sicer, da nastajajo zanimiva in nezanimiva ali pomembna in nepomembna umetniška dela. Katera so ena ali druga je *teža* temeljitega premisleka. V nadaljevanju nas zanimajo tri močne in pomembne umetniške izjave. *'Za vse pač ni kruha.'*

15. Jones G., Amelia, »The ambivalence of male masquerade: Duchamp as Rrose Sélavy«, v: *The Body Imaged*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 24.
16. *Ibid.*, str. 24.

Marcel Duchamp in Man Ray. *Marcel Duchamp as Rrose Sélavy*. 1920-1.
Fotografija. Philadelphia Museum of Art.

George Grosz. *Selbstporträt mit zwei Frauen (Avtoportret z dvema ženskama)*. 1920.
Zbirka P.B. van Voorst, Den Haag.

Jeff Koons. *Jeff on Top (dirty) / (Jeff zgoraj (umazana))*. 1991
Mešana tehnika. Privatna last.

Rene Magritte. *Les jours gigantesques (Orjaški dnevi)*. 1928.
Olje na platnu. Privatna last, Bruselj.

MARCEL DUCHAMP KOT RROSE SÉLAVY (UMETNIK IN MODEL)

Imaginacija je neskončna; vendar za osvoboditev svoje imaginacije mora vsakdo: ubiti svojega očeta, posiliti svojo mater in izdati svojo domovino.

Luis Buñuel

»Marcel Duchamp je vse, vendar je nemogoče pisati o njem. Karkoli lahko rečemo o njem, je istočasno neresnično, ampak ko mislim nanj, dobim sladek okus v svojem telesu,« je zelo dobra izjava slikarja Roberta Rauschenberga, kar zadeva recepcije in tudi nenehne 'restavracije' fenomena z imenom Marcel Duchamp. 'Racionalen', interpretativno širok, celo 'neujemljiv' umetnik 'neubesedljivih' presežkov in umetnik, ki hkrati sproža sladke občutke v telesu. Vendar pa so mnogi Duchampu očitali »koruptivnost« in »prodajanje smrti« (Greenberg, Kramer in Fried) in bil je eden glavnih (če že ne glavni) krivcev za »izgubljeno čistost modernizma«. Na drugi strani pa so temu naklonjeni in tu se kaže intenzivno zanimanje za njegovo delo in osebnost, saj je čaščen, slavljen »zaradi umora (Greenbergovega) modernizma«. Za nekatere – celo – nikoli, kot je pisal Enrico Baj, ni umrl: »Drugi so tisti, ki so umrli«[17] je naslov njegovega članka o Duchampu; zato je sintagma 'ponovno k Duchampu' napačna sintagma, saj je, kot je pisal Huyssen že l. 1960 ob njegovi retrospektivi, »On vedno (že) bil tukaj«[18]. Danes je delo – kot ga nekateri imenujejo – »plodnega patriarha« Marcela Duchampa v umetniških krogih spet deležno osrednje pozornosti; po šestdesetih, ko je bil ključen za umetnike kot so Robert Rauschenberg in Jasper Johns ali Joseph Kosuth in Robert Morris ter Andy Warhol, je 'tukaj in zdaj' spet referenčen avtor za različne umetnike in predvsem *nove* 'konceptualiste'[19]. Vendar se izraža tudi posebno veliko teoretsko zanimanje

17. V »Is Duchamp Still Topical?«, *Tema Celeste*, št. 36, poletje 1992, str. 47.
18. Jones, Amelia, *Postmodernism and the En-gendering of Marcel Duchamp*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, str. 209. To izjavo lahko vzamemo celo bolj dobesedno – in ne samo metaforično –, saj so trije mladi francoski slikarji (Gilles Aillaud, Edduardo Arroyo in Antonin Recalcati) l. 1965 v seriji osmih realističnih slik z naslovom *Živi in pusti umreti ali tragična smrt Marcela Duchampa* inscenirali, uprizorili tragično smrt »nesmrtnega« umetnika; *ibid.*, str. 205.
19. Dandanes se na njega ne sklicuje le umetnik tipa Jeff Koons (»Jaz sem – absolutno – produkt Marcela Duchampa. Tako kot Andy. Andy je kot otrok Marcela in jaz sem kot njegov vnuk.«, intervju z J. K. v *Art&Design*, 1990, str. 50), temveč celo kipar Anish Kapoor (»Umetnik, ki je bil za mene zelo pomemben, je Duchamp. Ne Duchamp readymade-ov, temveč Duchamp

za Marcela Duchampa, saj je bilo v zadnjem času veliko razprav in razstav posvečenih njegovemu delu.[20]

Duchamp je bil, posebej še s svojimi ready-mades, tisti, ki je najbolj kršil 'institucijo umetnosti' in kvaril privilegiran tradicionalni estetski pogled in razlikovanje na visoko/nizko in problematiziral fetišistično v umetnosti. Njegov izbor ter *označevanje, poimenovanje* (za), je določalo nekemu predmetu status umetnosti. To dejanje je bilo več ali manj indiferentno do notranje umetniške vrednosti predmeta, bilo je – kot je sam rekel – »vizualno ravnodušno«; nov je bil le položaj in pomeni, ki jih je prinesla sprememba položaja ter namembnosti.

Duchamp je torej »močno vplival na tiste, ki so nasprotovali greenbergovski paradigmi.«[21] Postal je 'uporaben kot' »vodilni kritik voyeurističnih predpostavk konvencionalnega slikarstva, najsi bo perspektivično realističnega ali abstraktnega in dvodimenzionalnega«[22], saj se je še posebej zanimal za spolnost, seksualnost, za erotiko podobe, ki jo zasledimo v precejšnjem delu njegovega opusa. Ne le v vizualno nesimetričnem, 'prozornem' in interpretativno zapletenem, skrivnostnem ('neprozornem') delu z naslovom *Veliko steklo* (*Nevesta, ki jo slačijo njeni samski moški, celo*; iz leta 1915-23) ali v njegovem zadnjem delu, »kipu-konstrukciji«, 'instalaciji' poznani kot *Étant donnés* (slab prevod bi bil *Biti dani*) iz let 1946-66. Obe deli imata zelo različna vizualna 'karakterja': Veliko steklo ni 'lahko', niti neposredno, je vsebinsko zaprto, 'hermetično' delo, ki je 'fiksirano' na prosojni stekleni podlagi brez trdne oprijemljive točke, in pri katerem si gledalec mora pomagati z avtorjevimi zapiski, razlagami, napotki, medtem ko je *Étant donnés* neposredno, direktno in odkrito *telesno* delo; Lyotard ga – v knjigi *Les Transformateurs Duchamp* – označi za *obsceno*: »obsceno ležeče telo, na voljo njegovim očem, nedotakljivo kot v *pornoscopu*.«[23]

Velikega stekla in *Étant Donnés*, Duchamp alkemije...«, Douglas Maxwell, intervju z A. K. v: *Art Monthly*, May 1990, str. 7) in tudi na »Orlan je vplival Duchamp. Njen odziv je bil ekstremen: vzpostaviti svoje telo kot readymade.« (Barbara Rose, »Is it Art?«, v: *Art in America*, februar 1993, str. 84).

20. Posvečena mu je bila revija *October*, št. 70 (jesen 1994), z naslovom »Učinek Duchamp«. Tu pa se opiram predvsem na knjigo Amelije Jones *Postmodernizem in zaploditev Marcela Duchampa* in tudi na knjigo/zbornik Thierrya De Duvea *Definitivno nedokončan Marcel Duchamp*.
21. Jay, Martin, »Vračanje pogleda«, v: *Filozofski vestnik*, št. 1, 1995, str. 127.
22. *Ibid.*, str. 127.
23. Jones, Amelia, *Postmodernism and the En-gendering of Marcel Duchamp*, Cambridge University Press, 1994, str. 191; avtorica navaja tudi svojo prvo 'osebno' reakcijo ob prvem srečanju z delom *Étant Donnés*: »Moj prvi odziv je bil, da sem z očmi pregledala sobo in se

Torej v prvem delu (ki je fiksirano dobesedno na prozorno steklo) je telo kot 'meso' odsotno (posredno prisotno 'le' v simbolnih figurah ali skozi simbole krožnih, cikličnih delovanj spolne pulzije, neuspešne spolne menjave, telesnih sokov in duhov...), v drugem pa je telo ženske *golo*, centralno postavljeno, torej prisotno in razgaljeno, skoraj lahko rečemo 'kot past nastavljeno' – zelo podobno kot pri Courbetovi sliki *The Origin of the World (Izvor sveta)*, iz leta 1866.

Tudi v »rotoreliefih«, krožno gibljivih optično-valovitih krožnikih, je razvidna spolna pulzija, »interferenca, ki jo proizvede intervencija ponavljajoče se in neizpolnjene želje v prostoru navidez polnega predmeta.«[24] Marcel Duchamp sam je v nekaterih svojih izjavah izpostavljal to raven cikličnega ponavljanja, repeticije: »Ideja umetnika, ki se ponavlja, je, zame, oblika masturbacije« ali še izjava »vedno je bila prisotna v mojem življenju potreba za kroženjem, za... rotacijo. To je neke vrste *narcizem*, ta *samozadostnost*, neke vrste *onanija*.«[25]

Ena od ravni v 'teatru' postmodernizma je bila ravno ideja o sebi (o *jazu*) kot konstruktu. Pojem se tiče obeh spolov, saj oba (on in ona) morata najti ali doseči stereotipe, konvencije, ki konstituirajo njuno vlogo v družbi. Prav Duchamp je elaboriral številne različne identitete, številne konstrukcije, reprezentacije. Njegova *druga* privzeta/prevzeta imena so npr. znani 'R. Mutt' in znana 'Rrose Sélavy', in morda manj znani 'Marcel Douxami', 'George W. Welch', 'Dee', 'Totor', 'Slim Pickens'. Kljub številnim (zavestno kritičnim) preobrazbam in prehajanjem *iz osebe v osebo, od imena do imena*, se ne moremo strinjati z nekaterimi interpretacijami, da je namreč sam Marcel Duchamp postal neko drugo *arbitrarno* ime, zamenljivo in nefiksno. Res je sicer avtor z ne le enim obrazom in s številnimi imeni, kljub temu pa so vsa dela, četudi so signirana z drugim imenom ali pripisana drugim avtorjem, še vedno njegova, torej so vse te nove *avtorske identitete* v bistu *drugorazredne* oz. *podrazredne*, saj so na koncu pripisane Duchampu in njegovi kreaciji, konstrukciji, njegovemu avtorstvu. On in njegovo Ime je *kljub vsemu, za kar se predstavlja in kar igra*, tista instanca, ki drži, nosi, pokriva in združuje vse ostale identitete, ki so mu kot 'kreatorju' (biografsko, bibliofilsko, umetnostno zgodovinsko...) popolnoma podrejene. On je v odnosu do njih na vrhu.

---

prepričala, da me ni kdo videl pri gledanju. Hitro sem odšla, razdražena zaradi arogance in sovraštva do žensk, te senzacionalistične eksploatacije ženskega telesa. Bila sem jezna, ampak negotova. Nisem si mogla razložiti svojega odziva na delo – nekaj mi je to preprečevalo.« To prvo srečanje ni zgolj iztočnica za večplastno analizo Duchampa.

24. *Ibid.*, str. 197.

25. *Ibid.*, str. 198.

Še posebej nas tu zanima Marchel Duchamp kot *Rrose Sélavy*. Leta 1920 se je namreč Duchamp oblekel v žensko obleko in z ženskim makeupom na obrazu poziral svojemu prijatelju Man Rayu za serijo portretov, ki jih je naslovil *Marcel Duchamp kot Rrose Sélavy* (možen prevod ženskega imena 'Rrose Sélavy' je 'eros, to je življenje'). Danes bi se le težko strinjali, da je Duchampova »potreba za *Rrose Sélavy* jasna. Duchampu omogoča biti on sam, mu daje svobodo, kjer lahko deluje kot si sam želi.«[26] Vzpostavitev *novega avtorskega subjekta* (četudi je ta fiktivni, izmišljen, torej kreacija) ni niti jasna, saj zamegli in zmede, problematizira in multiplicira identifikacije, niti ni ta gesta nujno tudi »svoboda izražanja«. Hkrati s tem, ko je Duchamp predstavil *Rrose Sélavy* v fotografski obliki, jo je vzpostavil tudi kot avtorski subjekt in signiral objekte z njenim imenom, pravzaprav s svojim ženskim imenom. Jonesova opozori, da je »Duchamp naznanil (*Rrose Sélavy*) kot avtorski subjekt, hkrati kot je ready-made predstavil za umetnost,« in na istem mestu se sprašuje, »kaj pomeni za moškega umetnika – posebej za tistega, ki je zdaj zelo pogosto oklican za avtoritaren, močan/možat vir Ameriškega postmodernizma – da se u-telesi kot ženska; kaj pomeni umetniku, da skozi fotografsko podobo in s podpisom, predstavlja sebe kot zapeljiv ženski objekt, vendar tudi kot ženski subjekt želje.«[27]

Seveda se Duchamp s to gesto močno dotika spolne razlike, saj privzame in si z *maškarado*, kot to imenuje A. Jones, prisvoji ženske atribute: »njegova izbira je, da se v spektaklu kaže raje kot ženska, kot pa da razkazuje svoje mišice v paradi *mačizma*.« Jonesova tudi opozori na to, da je podoba *Rrose Sélavy* bila dejansko ignorirana s strani ameriškega diskurza o postmodernizmu in je – za njo – znamenje »arogance« do žensk s strani moških umetnikov. S tem je »avtorica Rrose Sélavy«, vseeno ali kot podoba ali kot podpis, skalila polje smisla, ki se je »generiralo okoli očetovske avtoritete označevalca 'Duchamp'«. Hkrati je »uzurpacija ženske« v podobi *Rrose Sélavy* sprožila »žensko željo zapeljevati in s premeščanjem zmedla in pervertirala interpretativno željo fiksirati Duchampa kot izvor moči, in tudi zmedla opozicijsko situacijo moški gledalec-in-ustvarjalec nasproti gledanemu ženskemu objektu.« Ta 'karakter', ki je le eden izmed mnogih kontradiktornih Duchampovih *self-image* strategij, »zbega in zmede *željo* klicati Duchampa – Oče«, torej 'gesta' – *Marcel Duchamp*

26. McShine, Kynaston, »LA VIE EN RROSE«, v: *Marcel Duchamp*, The Museum of Modern Art, New York and Philadelphia Museum of Art, reprint Prestel, 1989, str. 129
27. Jones G., Amelia, »The ambivalence of male masquerade: Duchamp as Rrose Sélavy«, v: *The Body Imaged*, Cambridge University Press, Cambrigde 1993, str. 21. Tudi vsi nadaljni navedki v tekstu o njem/njej so istega vira.

kot Rrose Sélavy – zapleta 'klasično' situacijo delitve spolnih vlog in podoba torej funkcionira kot zapora/motnja pogledu, ker onemogoča enostavne *klišejske* identifikacije. In še več, s tem se zoperstavi tudi podobi »faličnega umetnika kreatorja – heroiziranega s strani Clementa Greenberga ali Harolda Rosenberga – umetnika, ki se dela, da nima nobene želje za drugim in skriva svoje zapeljevanje, saj Duchamp odkloni odklanjanje zapeljevanja.«

Duchamp je bil vedno tisti, ki ni nikoli potlačil, skril svojega zanimanja za *seksualnost*. »*Rrose Sélavy* igra zapeljevanje umetniškega objekta na več nivojih. Je podoba 'ženske' skonstruirana skozi visoko estetizirane seksualne kode poželjive ženske tistega obdobja, izpeljana iz komercialnega vokabularja spolnih označevalcev: njena obleka, plaha poza in ženske geste rok in še mehak, neoster, mehek (*soft*) efekt slike, so splošne konvencije portretne fotografije in kozmetičnih oglasov tistega časa. Zaradi teh skrbno koreografiranih ženskih atributov Duchamp, podobno kot Schreber[28], ilustrira posebno relacijo med zapeljevanjem in žensko.« Amalia Jones pokaže na dva nivoja Duchampove kreacije. Prva je na ravni »jezika (Duchamp se je naznanil in imenoval za žensko)« in druga na ravni podobe »skozi apropriacijo ženskih oblek«. In pravzaprav je res presenetljivo, kako hitro »moški subjekt s prisvajanjem ženske maškarade zmede spolno-kodirana interpretativna pravila, ki vzpostavljajo (lahko bi rekli konstituirajo) umetnostno zgodovinsko analizo *vis-á-vis* umetniški objekt. Dinamičnost moške maškarade nam pokaže, kako brez tečajev je zanikanje stiske – zanikanje, ki motivira konstrukcijo nasprotnih kategorij (moški/ženska, subjekt/objekt), ki so osnovne za zahodne oblike subjektivnosti.« Duchampova 'spolna izmenjava' oz., natančneje, *zamenjava* je torej površinska – »reprezentacija moškega kot ženske ilustrira, kako deluje obleka, kako obleka pokriva, zapolnjuje spolne atribute«, ki so mnogokrat tako zelo »površinski atributi« – vendar je vseeno posledica 'globinskega premisleka'. Ko je ustvaril sebe kot žensko, četudi predvsem apropriacijo ženske, *ženske kot podobe*, je opozoril prav na »temeljno relacijo in zvezo med pogledom in spolno razliko«. In telo samo je v zahodni civilizaciji prisiljeno v ta »površinski efekt«. *Rrose Sélavy* je potem »skonstruirana podoba ženske, 'narisana' iz stereotipnih spolnih označevalcev, spolni atributi so precizno izbrani in koreografirani« in *ona* je »legitimna le kot indeksna

28. Primer, ki ga je obdelal Freud brez neposrednega stika z osebo, 'le' prek teksta/obrambe Schreberja, ki je, kot moški subjekt, hotel na vsak način postati ženska. *Primer Schreber*, prevod Schreberjevega teksta in Freudove študije je izšel pri Analecti.

sled Duchampove produkcije.« Kot je poudaril Derrida, »*Ona* govori iz oz. za Marcela Duchampa«.

Poznamo avtoportrete umetnikov v herojski ali romantični drži, idealni samopodobi ali samozadovoljni maniri, vendar poznamo tudi avtoportrete umetnikov kot klovnov (najbolj znani so npr. Rouault, Beckmann, Picasso) ali tudi avtoportrete umetnikov kot spolnih obsedencev v 'deviantni' drži (posebej še Georg Grosz ter Egon Schiele, Picasso in v zadnjem času Jeff Koons). Za Marcel Duchampa, ki *pozira kot Rrose Sélavy,* seveda ne moremo reči, da gre za njegov avtoportret, niti da je to karikirani, 'pustni' *avtoportret.* Morda je to portret *Rrose Sélavy*, ki ga je 'ustvaril' on, na nek način torej *njegov* portret. Vendar ne samo to, saj ni ustvaril le portreta, temveč tudi drugega, njo (*RS*) kot osebo, skozi (prisotnost) sebe. Duchamp (on) skozi »prevzem druge osebe (*RS*), ustvarja drugo skozi sebe, žensko skozi moškega in vice versa.« Duchamp se preobleče v žensko in torej prikriva sebe, kot moškega, ko 'hlini' sebe kot žensko. Vendar ne moremo reči, da gre za androginost, četudi je On (tu) ženska, saj 'je' ženska le *kot Rrose Sélavy,* sicer je moški. Hkrati Ona (*RS*) ne manifestira le *njega*, ampak je kot podpis, avtor, tudi *drugi* do Duchampa, drugačen/na od njega, »neke vrste njegov sodelavec«.

A. Jones izjavi, da sicer spoštuje »Duchampovo gesto, hkrati pa prepoznavam njegovo prevzetnost, domišljavost, da podpisuje žensko.« Jasno je, da si je Duchamp zamislil, izmislil in ustvaril *Rrose Sélavy* in če si jo je on izmislil, ustvaril, je On tisti, ki je sprožil vrsto pomenov, in ne *Rrose Sélavy neposredno,* temveč Duchamp skozi prestavljanje svoje identitete. Skoraj ne more biti drugače, kot da moškemu umetniku ženska podoba nečemu služi, jo uporablja za kaj, saj jo je zato tudi ustvaril. Vendar pa je Duchamp hkrati pooblastil *Rrose Sélavy,* kot avtorja, ki je produciral/a in podpisoval/a umetniška dela. S tem je zavrnil popolno gospostvo nad delom *Rrose Sélavy:* »On je avtor, a za avtorstvo v tem primeru potrebuje njeno figuro, ki ni samo njegova, vendar tudi samo njena ni. Ki ni niti prvi niti drugi, ki ni samo njegova reprezentacija, niti samo njena projekcija«. *Rrose Sélavy* kot Duchampova »sprevržena strategija in refiguracija« potrebuje tako enega kot drugega za svoj obstoj. Pa vseeno ne moremo reči, da je nekdo *tretji,* četudi je – na ta način – *hkrati* vzpostavljen umetniški subjekt in umetniški objekt.

Ime (mesto) avtorja je potem tu tudi *naslov* (kraj) dela. Ime = naslov, avtor = umetniško delo, subjekt = objekt. Sicer pa je Duchampovo (in njeno) sporočilo tu, kot smo videli večplastno in zapleteno, ter predvsem nenehno gibljivo. Za nekatere interprete celo dvorezno: namreč, da je Duchamp ustvaril žensko kot

dekonstrukcijsko strategijo, ki spodkopava falocentrični modernizem, hkrati pa svarijo pred – kar je Derridajevsko opozorilo – »apropriacijo ženskega glasu za dekonstrukcijo patriarhalnega diskurza«. Feminizem namreč nenehno izpostavlja vprašanje, če ne pomeni metaforična 'uporaba' žensk samo še eno produkcijo moškega diskurza.

Helen Chadwick. *Piss Flowers / (Nascane rože)*. 1991-92.
Bron, celulozni lak. Last umetnice.

Bernd in Hilla Becher. *Wasserturm / (Vodni stolp)*. Neville Island, Pittsburgh, ZDA. 1980
Fotografija.

Constantin Brancusi. *Princesa X*. 1916.
Marmor. Sheldon Memorial Art Gallery, Lincoln.

Body-bilder, iz revije *Ironman*.

HELEN CHADWICK BREZ OBRAZA (POMEN TEKOČINE)

Etimološko beseda *oseba, osebnost* (latinsko *personae*) izvira iz krinka, vloga, nositi masko na odru. Identiteta se na splošni, obči ravni v vidnem prepoznava in veže na obraz. Identiteto človeka se istoveti z obrazom. V portretu človeka naj bi npr. umetnik ujel celega človeka: ne le zunanjost, podobo njegovega obraza, temveč tudi njega kot osebo, njegovo 'dušo', karakter itn.. V obrazu naj bi torej bil – na nek način – zajet *ves človek*, predstava o njem. Celo policijske kartoteke so do sedaj identificirale človeka skozi fotografijo/ portret obraza (trojni portret, levi in desni profil ter *en face)* in odtis prsta (danes, ko že živimo prihodnost, dodajajo DNK idetifikacijske kartice). Človeško bitje je potemtakem skoncetrirano *na/v* obraz in ljudje zlahka spregledajo 'ostanek' telesa. Deleuze in Guattari sta opozorila na subjektovo »telo brez organov«, *necelo telo*, na telo, ki se veže zgolj na svojo zunanjost in pozablja na svoje »tekočine in organe«. Niti identiteta niti telo pa seveda ne moreta biti reducirana na obraz.

V svojih zgodnjih delih je angleška umetnica Helen Chadwick uporabljala črno bele fotografske povečave svojega telesa in jih aplicirala (kaširala) na lesene objekte. V delu *Ego Geometria Sum* (možen prevod bi bil *Sem geometrija*) iz leta 1983 je šlo za deset abstrahiranih geometričnih form s partikularnimi fotografskimi asociacijami na različna obdobja njenega tridesetletnega življenja. Volumen vsakega objekta je bil usklajen z velikostjo in leti telesa umetnice. Objekt je bil meja in okvir za Chadwickino golo telo, ki je sicer bilo *ujeto* na površini objekta, vendar je podoba njenega telesa prej *'lebdela'* v nedoločljivem imaginarnem prostoru, v nekakšnem 'prostoru spominjanja' – saj vemo, da gre pri spominih za 'bele lise', za amnezijo, kot pa bila fiksirana na ravni površini. Instalacija je delovala teatralno, saj je vključevala ekstrakte/izvlečke različnih *uporabnih* predmetov, kot so inkubator, krstilnica, šotor, otroška in odrasla postelja, pianino, šolska miza,... Michael Newman je v katalogu k razstavi opisal situacijo »kot nasprotujoč odnos med človeškim telesom in geometričnim *trdnim* telesom; telo je bilo omejeno, stisnjeno v objektu.«[29] Zgovoren je tudi prvi oz. prvoten kasneje spremenjeni naslov postavitve in sicer *Growing Pains* (v Serpentine Gallery, 1983).

29. Newman, Michael, »Helen Chadwick«, v: *The Analitical Theatre: New Art from Britain*, katalog k rastavi, 1987, str. 38.

Vendar nas zanima poznejše, recentnejše delo Helen Chadwick *Wreath to Pleasure* (1992-1994) in še posebej *Piss Flowers* (1991-1992) ter *Cacao* (1994). To so dela, ki so nastala na podlagi ali na osnovi *tekočih form*, pri katerih ne moremo mimo psihoanalitičnega, Lacanovega opozorila na ločitev, separacijo, ki jo mora subjekt, če hoče postati subjekt, opraviti na svojem telesu. Gre za tisti prvi, analni stadij, kjer je ena temeljnih *gest* kulture ('kultivacije'), ko mora subjekt zavreči del svojega telesa in sicer blato in urin – iztrebek (drek in scavnico)[30], torej za logiko izgubljenega objekta, ki se odigra še pred kastracijo.

Tisto, kar je v zahodni kulturi zavrženo, odsotno, se tu, pri omenjenih delih zdi centralno. Dela skozi sam proces realizacije in tudi pri končni podobi prestavljajo *zavržene* snovi iz margine v center, v samo središče dela. Izkušnja teh ekscesnih del, kot bomo videli, insistira na nečem, kar sicer ni dopuščeno, dovoljeno in je prejkone ne-reprezentirano ali zamolčano in neuporabljeno: človeško telo kot *prizorišče* menjav, tako čutnih kot tudi *snovnih* menjav. Menjava čutnih senzacij in tudi snovi med notranjim in zunanjim svetom telesa.

Wreaths to Pleasure obsega trinajst del, barvnih fografij postavljenih na steni, ena ob drugi. Na teh okroglih 'krožnikih' v močnih, flourescentnih barvnih kontrastih vidimo 'kremne' površine, obkrožene s prozorno zelenorumeno želatino ali rdečim kečapom ter z venčkom rožnih cvetov v sredini. To so *obstojni* barvni cibahromi, ki ohranjajo nekaj, kar očividno ni trdno obstojno, saj je nekako *vmes* med tekočim in trdnim. Kot opiše Luisa Buck, gre za »pomešana in stapljajoča se prepoznavna nasprotja med organskim in strupenim, tekočim in trdnim, čistim in umazanim.«[31] Chadwick sama opiše te sugestivne krožne *skupke* različnih (vsakodnevnih) snovi kot »neke vrste organsko pomnožena tkiva« in kot »Bad Blooms«[32] (Slabi cvetovi). Te mehke, skoraj tekoče in močno kontrastne *barvne* snovi pa so v svoji krhki koeksistenci substance, ki izgledajo *neužitno*, celo strupeno. Spolzko. (V tem je razlika pri percepciji tega dela v primerjavi z npr. 'tekočimi' slikami Gerharda Richterja: njegove 'polivane', vizualno 'kaotične' slike – pa vendar gre za nadzorovane, predvidljive postopke, torej za nadzorovan kaos – so za pogled prijetne in lepe, so v 'užitek'.)

30. Iztrebek pride seveda iz iztrebiti. Tu ne moremo mimo odličnega in provokativnega dela Manzonija, *Merde di Artista*, konzerviranega, oštevilčenega in označenega umetnikovega iztrebka.
31. Buck, Luisa, *Something the Matter*, katalog k razstavi, Sao Paolo Bienale, 1994, str. 7.
32. *Ibid*, str. 7.

Topla, brbotajoča 'juha', njen vonj lebdi v zraku: *Cacao* (1994) je naslov dela, kamor Chadwick »usmeri svoje čute in psiho v objem mešalca.«[33] Okrogel v belem aluminiju oblikovan mešalec (dimenzij 40 x 300 x 300 cm) je napolnjen s stopljeno čokoladno snovjo (ki je – tradicionalno gledano – neumetniški material, neumetniško sredstvo) in »z erektivnim, v zrak iztegnjenim falusom v geometrični sredini.«[34] Okoli tega iztegnjenega središča brbota topla in mehka čokolada, sicer ravna površina temno tople tekočine se neprestano meša in spreminja, pulzira, dregeta in 'kaotično' napihuje mehurčke, ki nepričakovano, brezglasno pokajo. Chadwick sama poimenuje *Cacao* za »to toplo/temno stvar«. Tekoča snov tu ni posredovana in reprezentirana (lahko bi tudi rekli *zaustavljena*) skozi drugi (fotografski) medij, pač pa je prikazana ali bolje predstavljena *neposredno* v svoji 'živi obliki'. Pred sabo nimamo fiksirane ali 'zamrznjene' tekoče snovi (kot nam jo – recimo mleko in kri ali urin – v čudoviti barvni (pa vendar mrtvi) prezenci na barvnih cibahromih predstavlja Andres Serrano) ampak 'stvar samo' s svojim vonjem in v svoji materialni obliki. Morda je prav ta *osvobojen vonj* poleg resnične in tople 'neumetniške' snovi najpomembnejši element tega dela. Vonj je – seveda – karseda intimna stvar vsakega (posameznega) človeka in eden najbolj intimnih, skritih signalov vsakega bitja, saj vonj pomeni bližino, bližnje srečanje z (drugim) človekom.

---

33. *Ibid*, str. 20. Referenca ali podobnost s Duchampovim čokoladnim mešalcem, *Broyeuse de Chocolat*, iz leta 1913 in 1914 je seveda preočitna, da bi mogli mimo nje, vendar ju – po mojem – ne gre enačiti, saj gre predvsem za vizualno podobnost in prepoznavno historično referenco. Duchampu gre predvsem za gibanje, gibljivost, ki jo ponazarja podoba, slika resnične mehanične naprave, naprave za mešanje, *vrtečega kolesa*, torej mešanje, gibanje, ki ga ta stroj (*Broyeuse de Chocolat*) nosi 'v sebi'; Duchamp sam v pogovoru z Arturo Schwarzem – sicer o *Roue de bicyclette*, vendar tudi tu je podobnost očitna – pove naslednje: » Največ ima (*Roue de bicyclette*, op. p.) skupnega z idejo naključja. Na nek način dopustiti stvarem, da gredo ene z drugimi... v pomoč idejam, da pridejo na plan. Gledati, kako se kolo vrti, je zelo pomirjujoče, zelo udobno... Uživam v pogledu na kolo, ravno tako kot uživam v pogledu na plamen, ki pleše v peči.« In še »... kolo je imelo velik vpliv name, saj sem ga uporabljal skoraj vedno od takrat, ne samo tukaj (na *Roue de bicyclette*, op. p.), ampak tudi pri *Broyeuse de Chocolat* in kasneje pri *Rotoreliefs*.« (Camfield, William, »Duchamp´s Fountain: Aestetic...«, v: *The Definitively Unfinished Marcel Duchamp*, 1991, str. 149) – vendar Francozi poznajo tudi pregovor »samec si sam melje čokolado«; Cahadwickov *Mešalec* pa je 'naprava' in/ali umetniški objekt, s svojo mehanično funkcijo v funkciji neke (druge) zgodbe in je ustvarjen artificielno, po zamisli umetnice.

34. Buck, Luisa, *Something the Matter*, katalog k razstavi, Sao Paolo Bienale, 1994, str. 20.

»* water writes always in * plural«[35] ali *voda piše vedno v množini* velja vodi, zaradi njenega ne-statičnega *tekočega stanja*. V svojih zapiskih H. Chadwick omenja izjavo Fride Kahlo o »rastlinskem čudežu moje telesne pokrajine« in si – podobno kot F. Kahlo – želi, »da bo moje telo, ravno tako kot so možgani, kraj zmage.«[36] *Piss Flowers*, delo iz let 1991-1992, je doživelo pri konservativni in reakcionarni kritiki negativen, celo jezen sprejem in je bilo označeno kot »nesmiselno, bedasto in nenaravno«. *Piss Flowers* (ali slovensko *Nascane rože*) so izdelane iz vzorcev in šablon ženskega in moškega uriniranja v sneg; 'falični stolpi' ženskega in moškga urina so nanizani krožno v obliko cveta. Jack Butler tako opiše proces dela oz. nastajanje *rož*: »Prišel sem k Helen, zadaj za njenim ateljejem je njen partner David lulal v sneg. Helen je nadzorovala in dirigirala njegovo početje in hkrati topila v sneg podobne, dopolnilne (*komplementarne*) vzorce; najprej je urinirala v center in potem je njen partner zaokrožil začetno *markacijo*.«[37]. Opisan proces oz. postopek izdelave (in tudi *osnovni* ali *ključni* material) *Piss Flowers* je seveda daleč stran od tradicionalnega in konvencionalnega, tako od pojma kot od *materiala* umetnosti – različen tako po pojmu kot po izvirnem materialu; in tudi od pojmovanja *ustvarjanja* ali *izdelovanja* umetnosti.[38] Sam akt izdelave preobrne ali bolje sprevrže sprejeto predstavo o nastanku umetniškega dela in *prelomi* z 'izolirano' pozicijo (enega) umetnika, kjer umetnik sam v 'tišini in samoti' ateljeja, v soočanju z (umetniškim) materialom, s seboj in z zgodovino umetnosti, ustvarja, kreira umetniško delo.[39] In ne samo to, pri uriniranju smo ljudje ponavadi sami

35. Iz verjetno prvega ročno napisanega teksta M. Duchampa v angleščini iz leta 1915, z naslovom *The*, kjer je Duchamp besedo THE vsakič zamenjal z zvezdico; tudi naslov teksta Octavia Paza v *Marcel Duchamp*, The Museum of Modern Art, New York and Philadelphia Museum of Art, reprint Prestel, 1989, str. 278.
36. Allthorpe-Guyton, Marjoire, »Helen Chadwick 1953-1996«, v: *Art Monthly*, št. 195, 1996, str. 18.
37. Butler, Jack, »Before Sexual Difference, Helen Chadwick's Piss Flowers«,v: *The Body*, Journal of Philosophy and the Visual Arts, 1993, str. 82.
38. Za Georgesa Bataillea »erotika vedno sproži rušenje etabliranih vzorcev, vzorcev reguliranega socialnega ukaza.« Nekaterim je izloček nekaj, kar *ne prenese pogleda*, Bataille pa v *Zgodbi o očesu* zapiše »Scalina je zame – sam ne vem, zakaj – zvezana z vonjem po smodniku, pa z bliskom in gromom...« in »... vonj po riti in prdcu spominja na duh smodnika, curek scaline, pa na strel iz ognjenega orožja, ki bliskne kot snop luči.« (Bataille, Georges, *Zgodba o očesu*, slov. prevod v zbirki Paradigme, *Nova revija*, 1995, str. 62 in 67.)
39. Zanimivo je, da tudi Antonyju Gormleyu pri izvedbi kipa, pri odlivanju njegovega telesa pomaga žena (s predavanja v Moderni galeriji, 1994). To je *dvojno razmerje*, kjer gre »za sklapljanje dveh življenj in spajanje dveh teles«, na kar opozori Foucault v *Zgodovini*

in skriti pred očmi drugega za zaprtimi vrati stranišča, tu pa gre za medsebojno očitno in neskrito uriniranje, za sodelovanje in *združevanje ('odpadne') vode* ženske in moškega v cilju izdelave umetniškega dela.[40] Vendar ne gre za *predstavljanje* ali prikazovanje samega dejstva, *akta* uriniranja (kot je to npr. prikazano na fotografiji Gillesa Berqueta, Brez naslova, 1990). Urin je tu prvič *ujet v* umetniško obliko/delo in predstavljen – ne v neposredni snovi – v fazi *izločanja*. Chadwick uspe ujeti obliko *izločka*, torej obliko nečesa, kar sicer (ali vsaj do sedaj) nima oz. ni imelo oblike in je bilo *brezoblično*. *Izloček* skozi proces odlivanja (negativ-pozitiv) sicer fiksira, *ustavi* v obliko rože (s tem *uriniranje* postane jedro umetniškega dela), vendar ne fiksira tudi zgolj ene (za tradicionaliste recimo vulgarno obscene ali sprevržene, anarhistične) konotacije izdelka. Naslov sam je dvoumen, saj se v angleščini izgovori enako kot *rože miru*. Bataille v Zgodbi o očesu piše o »bisernem curku scaline, ki se je meni vselej zdel tako iskrivo bleščeč,« Chadwick pa ta bleščeč, biserni curek *izteče* v popolnoma belo, trdno obliko čudovite rože. Urin je tu – torej – v formi lepega in, nenazadnje, pred seboj imamo 'estetizacijo' uriniranja.

---

seksualnosti, ko se sklicuje na Musonija Rufa: »Če obstaja kaj, kar se ujema z naravo, je to gotovo zakon. Musonij pokaže, kako je to obliko enotnosti narava vnesla v vsakega posameznika. V razpravi *O poroki kot oviri za filozofijo* omenja prvotno delitev človeške vrste na moške in ženske. Musonij se sprašuje o dejstvu, da je stvarnik spola najprej ločil, potem pa ju je hotel spet zbližati. Torej, zbližal ju je tako, beleži Musonij, da je v vsakega od njiju vnesel »silno željo«, željo, ki je hkrati želja po »spojitvi« in po »zvezi« – *homilia* in *koinónia*. Videti je, da se prvi termin nanaša na spolni odnos in drugi na življenjsko skupnost.« (Foucault, M., *Zgodovina seksualnosti, Skrb zase*, (slov. prevod), Založba Škuc, 1993, str. 106).

40. Jack Butler piše celo o specifični *naravi* teh rož: *indiferentnost* je »stanje, ko drobno, nerazvito telo embrija še ni dovolj zrelo, da izrazi spol, ki je bil kodiran v trenutku spočetja. *Indiferentno* spolovilo ima hkrati moške in ženske karakteristike.« Zanj so *Piss Flowers* »metonimične reprezentacije androgenskega telesa. Androgen reprezentira skozi tako vizualno kot psihosocialno konstrukcijo posedovanje obeh (materinskega in očetovskega) falusa. V zanikanju razlike, oba spola ponovno pridobita svojo manjkajočo polovico in pripadajočo moč – izpeljava ženske s penisom evocira tudi možnost nosečega moškega. Ulitek urina postane ikonografija spolne razlike, ki se zruši v preprosto in ironično androgensko igro med dvema telesoma, ki se progresivno razvijata proti stanju *po* spolni razliki.« Kar pa se zdi pretirano. Butler, Jack, »Before Sexual Difference, Helen Chadwick's Piss Flowers«, v: *The Body*, Journal of Philosophy and the Visual Arts, 1993, str. 81.

Orlan. *Auto-portrait fait par la machine – corps sur fond d'édifices / (Avtoportret, ki ga je naredil aparat – telo na ozadju zgradb).* 1993. Cibachrom fotografija po kirurškem posegu, New York.

Orlan. *»I have given my body to art« / (»Dala sem svoje telo umetnosti«).* 1995. Tri poštne razglednice.

Hans Memling. *Objokovanje* (detalj). 1466. Olje na platnu. Capilla Real, Granada.

Matthias Grünewald. *Križanje* (detail srednjega motiva). Dokončan 1515. Isenheimski oltar. Museum d'Unterlinden, Colmar.

ORLANIN OBRAZ (POMEN OBRAZA)

Šola je zdravniški kabinet; ko jo zapustimo, ne smemo čutiti, da smo v njej uživali, temveč, da smo trpeli.

Hočete se naučiti silogizme? Ozdravite najprej svoje rane; ustavite tok svojih telesnih sokov, pomirite duhove, ki poganjajo telo.

Epiktet, *Pogovori*

»Your Body is a Battleground«, bi si lahko sposodili naslov dela Barbare Kruger (sitotisk iz leta 1989), kot iztočnico za tisto 'umetniško formo', kjer je umetnikovo telo osnova in središče te 'forme'. Umetnikovo telo je namreč v body-artu osnovno izhodišče, jedro; je podlaga in glavni material, večinoma tudi edini nosilec dela, sama predstavnost dela. Če je umetnikovo telo scela v *funkciji* dela, mu mora biti popolnoma podrejeno, na razpolago. In tudi je, vsaj večinoma, edini vidni predstavnik ali fizični *nosilec – reprezentant* dela. Umetnost torej, ki ni onstran telesa, in umetnost, ki se *vsa vidi* v fizičnem telesu.

»'Stranski učinki' modernizma so se pokazali v začetku sedemdesetih let, še posebej s tistimi oblikami dematerializacije umetniških sredstev, ki so vodili v samodestrukcijo modernizma (robni primeri konceptualne umetnosti, smer fizičnih bolečin in smrtnih nevarnosti znotraj body-arta in performances npr. G. Pane, G. Brus, C. Burden, T. Fox).«[41] Posebej intriganten in zelo provokativen je bil pojav dunajskih akcionistov na začetku šestdesetih (Otto Mühl, Herman Nittch, Günter Brus in Rudolf Schwarzkogler), v sicer zelo konservativnem in zaprtem, celo izoliranem okolju avstrijske povojne umetniške scene. »Dematerializacija umetniških sredstev« se je usmerila na telo. »Posebna značilnost akcionistov je bila v uporabi telesa kot podloge za sliko, kot substituta *tout court* za umetniški material. Način integracije 'subjekta' v umetniški proces. Telo je bilo center akcije; telo je sporočalo neposredno.«[42] Dunajski akcionisti so torej raziskovali svojo *identiteto* skozi svoje telo, onstran z zgodovino in kritiko *nadzorovane* in *kontrolirane* (slikarske in kiparske) tradicije in omejujočih konvencij, kar pa jih je kmalu privedlo *onstran* meja vsakdanjih izkušenj. Vse bolj so se skozi torturo in napad na *svoje* telo približevali meji neznosne bolečine, trpljenja in samopohabljenju, kar pa je onstran 'narave' telesa. Body-art

41. Brejc, Tomaž, »Teorija modernizma, praksa postmodernizma«, *Sodobnost*, 1982, str. 1043-1044.
42. Pichler, Cathrin, »Sacrifice«, *Identità è alterità*, katalog k razstavi, Venice Biennale, str. 63.

je *osvobodil* sporočilo, v umetnosti omogočil telesu 'neposredno spregovoriti', vendar nikoli ni mogel biti *osvoboditev* telesa, kaj šele osvoboditev *od* telesa. Niti ni bil osvoboditev *forme* od telesnosti forme.

Na sledi k Orlan nam 'ovinek' prek dela umetnice Cindy Sherman, prej kot 'dokument neke zablode', lahko služi kot komentar k umetnosti *enega* telesa/ *enega obraza* (kar je body-art bil in Orlan je), saj gre pri C. Sherman – tako rekoč – za umetnost *'več' teles, več obrazov*. Kljub temu, da je Shermanino delo v glavnem obravnavano kot »inscenacija sanj« ameriške ženske, kot umetnost, ki je v zadnjem času vse bolj »nadrealna in groteskna«[43], nas njena *alegoričnost* tu ne zanima. Zanima nas njeno *maskiranje, preoblačenje*, prehajanje iz osebe v osebo, iz telesa v telo: »Jaz ne delam avtoportretov. Vedno se skušam v fotografijah oddaljiti od sebe čim dlje stran, kot je to le mogoče. Skušam izgledati kot neka druga oseba. Preoblačim se zato, da postanem nek drug karakter. Uporabljam makeup, da spremenim svoj obraz v obraz nekoga drugega.« In še »ne želim si biti gola v katerikoli sliki, saj moje delo – na nobenem nivoju – ni razkrivanje mene same. Mnogo bolj zanimivo je pokazati lažno *(fake)* telo in lažen *(fake)* obraz.«[44] Mogoče je reči, da je 'telo' C. Sherman, ki sicer sama nastopa v svojih fotografijah (razen v najnovejših delih), – *simbolično* – prestavljeno in nadomeščeno s telesom nekoga drugega ali pa – kar je verjetno natančneje – si je prisvojila podobo telesa drugega. Njena 'mnogoličnost', maskiranje in preoblačenje v neko drugo osebo, v 'nekoga drugega' pa je pravzaprav doživljanje sveta kot teatra ali natančneje sveta kot odra (podobno kot pri Andyju Warholu), doživljanje sebe kot igralke, ki sicer nastopa 'le' pred fotografsko kamero, vendar se vseeno nenehno transformira in nenehno igra *vedno* neko drugo osebo, v resnici pa skriva sebe, igra *izmaknitev* same sebi. Sherman nima svoje *ene in edine* identitete ampak prehaja iz identitete v identiteto, ima tako rekoč več identitet; celo v vsakdanjem življenju ima več *razcepljenih* identitet: »Razločila sem sebe v mnoge različne dele. En del sem jaz na deželi. Moj profesionalni jaz je naslednji del in moj delovni jaz v ateljeju je drugi del. Celo če delam kaj javno, npr. če imam predavanje ali grem na otvoritev, imam občutek, da uporabljam različen del sebe,«[45] kar je pravzaprav opis *shizofrene* situacije. Glavna oseba je vedno *nekdo drug* in tudi telo je vedno neko 'drugo'

43. Schwander, Martin, »The Outer Inner World«, *Cindy Sherman, Photographic Work 1975-1995*, Schimer Art Books, 1995, str. 12
44. Fuku, Noriko, »A Woman of Parts«, intervju s Cindy Sherman, v: *Art in America*, June 1997, str. 80 in 82.
45. *Ibid.*, str. 81.

telo, in *simbolično* nikakor ne gre za njeno telo in njen obraz; vedno je prisotna maska in maskiranje. Pri body-artu so se osredotočili na svoje telo (na partikularno telo, ki pa je predstavljalo 'univerzalno' človeško telo), 'igrali' so na svoje telo; in tudi Orlan 'igra' na svoje telo; Cindy Sherman pa *igra* na edino konstanto, ki bi jo lahko prepoznali kot projekcijo; na njenih fotografijah lahko nenehno prepoznavamo *imaginarno fantazmatsko projekcijo,* t. j. osebno projekcijo na *fantomsko* tuje telo, ki ga – v lastnem ateljeju kot privatnem teatru – preoblikuje *iz svojega* (ne z glino, pač pa s pomočjo umetne luči, maske, rekvizitov in kostuma) *v drugega.*

Eden glavnih objektov in jedro sodobnega krogotoka stvari, ki časovno trajajo manj in manj, je nedvomno telo. »To stoletje je stoletje najstnikov«, nam sporoča *teenagerjevski* film *Ameriški grafiti,* moderni svet trguje s podobami mladih in lepih teles. Moderna usmerjenost na mladost, na mlado telo, je postala obsesivna. Star obraz ali staro, *izsušeno* telo v medijski kulturi ne obstaja, nasprotno pa je medijski prostor prostor 'mladih in lepih', ki pozirajo in upodabljajo (skupaj s kapitalom obli-kujejo) *kult mladosti.* Starost ni 'lepa' in če že ni 'grda', pa je vsaj nezanimiva za medijsko sceno.[46] Diete, fitnes trening, body building... te vrste obsesije pa segajo tudi na tako rekoč 'vsa' druga področja človeške družbe od politike, ekonomije do načina (zdrave) prehrane, stila (zdravega) življenja, celo do zdravstva (geslo »zdravo mladostno življenje tudi v zrelih letih«) in medicine: plastična kirurgija ne le *odstranjuje* posledice poškodb in nesreč, temveč odstranjuje (briše) tudi znake starosti, staranja, revitalizira in napenja kožo tako, da izgleda spet mlada in napeta, saj se telo 'žal' ponosi, postara in izčrpa. Imamo torej le eno kožo in je ne moremo menjavati po razpoloženju kot svojo obleko. Moda je – med drugim – lahko tudi »spoznanje, da nas je narava oskrbela samo z eno kožo, kar je premalo, in da bi polno čuteče bitje moralo navzven obleči svoj živčni sistem«[47].

To »kiparjenje in klesanje« telesa (lahko bi parafrazirali znan življenjski rek 'vsak je svojega telesa kovač') pomeni – kot je označila France Borel – »novodobno trpljenje za lepoto telesa skozi plastično kirurgijo« in ga je primerjala z »verskim mučeništvom«, ter ga poimenovala kot »obred prehoda

46. Morda presenetljivo, a ravno zato je bila tako odmevna lanskoletna razstava celopostavnih, golih *Avtoportretov* Johna Coplansa, ki je na svojih fotografijah 'brezsramno' razkazoval svoje izsušeno, staro, po logiki, ki jo opisujemo, 'grdo' telo.

47. Ballard, J. G., »Project for a Glossary of the Twentieth Century«, v: *Incorporations, Zone*, New York, 1992, str. 275.

naše dobe«. Vendar je to mukotrpno, vztrajno in skrbno početje očitno *impotentno*, saj je npr. »body-building aseksualna masturbacija, kjer celotna muskulatura simulira konkreten kos nabreklega tkiva. Vendar se zdi, da je orgazem nejasno odložen.«[48] *Erektivno*, napihnjeno, (umetno) nabuhlo telo bilderja lahko nedvomno beremo kot zelo prezenten simbol transferne zadovoljitve. Arnold Schwarzenegger je v nekem televizijskem intervjuju izjavil, »vedno sem sanjal o zelo močnih ljudeh. O diktatorjih in njim podobnih.«

> »Naša doba občuti posebno grozo pred starostjo in smrtjo, in ta groza izhaja iz nekega notranjega vzroka. Ta vsebuje, ne samo objektivne spremembe v družbenem položaju starih ljudi, ampak tudi subjektivne izkušnje, ki prihajajočo starost delajo neznosno. Strah pred starostjo lahko izhaja iz racionalne, realistične ocene tega, kar se starejšim ljudem dogaja v napredni industrijski družbi, ta strah pa je vkoreninjen v iracionali paniki.« In »ta iracionalna panika pred starostjo in smrtjo je povezana s pojavo *narcistične* osebnosti, kot prevladujoče osebne strukture v sodobni družbi. Ker ima narcis tako malo notranjih virov, išče v drugih potrdilo o sebi. Potrebuje občudovanje drugih svoji lepoti, šarmu, slavi ali moči – obeležja, ki bledijo s starostjo.«[49]

Celo *odtis prsta* izginja iz policijskih kartotek in ga nadomešča DNK identifikacijska karta, medtem ko mi še vedno 'obvladujemo' le svoje vidne dele: roke, noge in šele nato svoj trup. Ostali volumen je iz notranjih organov; nekatere komaj zaznavamo, njihovo delovanje komaj prepoznavamo in kontroliramo (glas, dihanje pljuč, bitje srca, prebavni sistem...). Vidni ali ne, vseeno smo popolnoma odvisni od teh notranjih organov, od njihovega notranjega delovanja in menjavanja med zunaj in znotraj. Ginsberg je v obrambi umetnika trdil, da »Burroughs ne upodablja samo odvisnosti od mamil, čeprav je ta najočitnejša, sicer pa nič drugega kot zgled za mnoge druge odvisnosti – npr. od homoseksualnosti, od imetja in lastništva, od denarja, od moči in oblasti, od nasilja in potrebe po obvladovanju drugih, po nadzorovanju njihovega telesa, duha in razuma.«[50] Torej, Burroughsov 'jedilnik' je bil zelo bogat; iz jemanja različnih alkoholnih tekočin, drog, *fiksanja*, vbrizgovanja različnih substanc in z *golim, dobesednim*

48. *Ibid.*, str. 275.
49. Lasch, Christopher, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb 1986, str. 238 – 239. Lacan bi rekel: subjekt je »namreč zgolj to, kar je za druge« in *je*, kolikor je vpisan v socialno-simbolno mrežo.
50. Stanovnik, Majda, »Gol duh in golo telo nista privlačna«, spremna beseda v: Burroughs, W., *Goli obed*, zbirka XX. stoletje, CZ 1993, str. 213.

(kolikor je seveda neko stanje lahko dobesedno v opisu, 'živo' v besedi) opisom posledic *fiksov* spisal »živo, odbijajočo in privlačno« in na vsaki strani knjige dramatično umetnost. Sicer pa tudi 'naše' telo, telo 'normalnih', ne živi brez različnih umetnih preparatov, poživil in zdravil. Če dodamo telesu (pravzaprav krvi) kakšen umetni preparat, umetno substanco (recimo vzamemo vitaminske tablete ali tablete proti bolečinam), naš 'naravni' telesni 'mehanizem' z njimi funkcionira bolje, kot brez njih.

Začetni *inicialni* ekskurz v body-art nam je 'služil' kot izhodišče in nam tu lahko 'služi' kot primerjava: Orlan namreč sama v svojem manifestu z naslovom *L'Art Carnalle* (*Umetnost mesa* ali tudi *mesena umetnost*) že na ravni *črke* razmeji svoje delo do *umetnosti telesa:* »V nasprotju z Body-artom, od katerega se loči, Umetnost mesa ne želi bolečine in je ne išče kot vir svojega očiščenja, bolečine ne koncipira kot Odrešitve.«[51] Tudi v delu-tekstu z angleškim naslovom *My text, my flesh* (l. 1996) in v treh avtorskih razglednicah (razposlanih po pošti) s skupnim naslovom *I have given my body to art (Podarila sem svoje telo umetnosti)* že na ravni izjave vzpostavi razliko. Problem Orlan je problem radikalnih premikov in potem tudi problem *branja, recepcije* teh premikov, ki sprožajo 'velika' in 'sočna' besedila, 'velike' izjave ob/na prelomu. In vendar moramo tu besede vzeti dobesedno, saj mnogokrat verodostojno predstavljajo in opisuje *stvar samo*, čeprav tukaj ni »beseda meso postala«, pač pa je »meso beseda postalo«. Svoje telo je umetnica spremenila v jezik. V jezik, grd ali lep, ki zelo odmeva in je očitno zelo zgovoren.

Barbara Rose je poudarila razliko (body-art:Orlan) tudi na nivoju *predstave*: »Tukaj je odločilna razlika med dunajskimi akcionisti in Orlaninimi performansi: pri njih in pri mnogih primerih Body-arta je prisoten element teatra, igre. Kmečko dvorišče in klavnica, in ne operacijska soba, je priskrbela kri za dunajske akcioniste.«[52] Prostor njenega performansa pa je operacijska soba, njena 'tehnika' je plastična kirurgija, *medij* je njeno telo, kri je njena lastna kri: »Moj medij je moje meso«. Kljub *teatru* v operacijski sobi (operacijska soba je dekorirana, vključno s kostumi udeležencev, kičastimi križi, s plastičnimi rožami in sadjem; situacija v operacijski sobi je parodična, ironična, smešna od branju, plesu in deklamaciji...), nam javna, tehnično podrobna prezentacija in živo predvajanje na interni TV mreži, vseskozi dokazuje verodostojnost posega. Sprijazniti se moramo, da – vendarle in kljub 'komediji' – *gre zares*, situacija

51. Manifest natisnjen v katalogu *Orlan*, Diagonale, Rim 1996, str. 30-31.
52. Rose, Barbara, »Is it Art? Orlan and the Transgresive Act«,v: *Art in America*, februar 1993, str. 87.

je 'krvavo resna' in žal ni le simulirana, fiktivna, ampak je resnična. (Komedija je sicer prav tako resnična kot je resničen vic.) Resnično 'izginja iz obzorja staro telo in pred očmi imamo vzhod novega telesa', če se izrazimo poetično. Resnično se 'pred našimi očmi rojeva nov svet in novo telo' če rečemo patetično.

Radikalna in ostra bolečina je za gledalca, ko se nastežaj *odprejo* vrata, sicer navadno pred očmi javnosti zaprte operacije: gledalca boli, ne Orlan, ob pogledu na odprti poseg v njeno telo, saj je ona proti bolečini (manifestativne izjave npr. »Živel morfij! Dol z bolečino!«) in zato med operacijo izdatno uporablja lokalne anestetike, pomirjevala. Je proti bolečini in v 'seciranju' uživa, kar je verjetno najhuje za 'zdravo pamet' (od tod škandali in zgražanje, a tudi pozorno spremljanje)[53], namreč da Ona ni trpin in da v teatru izdatno uživa, njene rane pa je pri živem mesu ne bolijo. Navajeni smo lažnega sočutja, ki je ugodje in našemu narcisizmu paše. Kristus s trpečim obrazom, z znamenji krvavih ran in orodji mučenja je trpin, nad njim je krivična človeška in stroga božja roka. Tu je prostor za*pietá*, sočutje, usmiljenje, identifikacijo – ta čustva so tu normalna, 'na mestu'. Pri Orlan pa jih ni, za njo nimamo čustev, za njo ni usmiljenja, saj *Ona* vendar – tako rekoč – sama polaga roke nase, njena je odločitev, da krvavi. Orlan 'secira' in izvaja posege na svojem telesu prostovoljno, problem je le, zakaj to počne pred našimi očmi javno in prek množičnih medijev. Agresivni sadizem osvajalcev nad drugim, ki tega ne sprejme prostovoljno in se temu celo upira, je bolj dopusten, sprejemljiv kot mazohizem nad seboj, kot uživanje v svoji bolečini. V tem je njena deviantnost. (Milošević recimo, če pripeljemo to ilustriranje do skrajnosti, je vsekakor v 'vsakem pogledu' bolj normalen od Orlan.)

Če Orlan oblikuje samo sebe, sicer z nenavadno, nevsakdanjo tehniko, a najpogosteje po renesančnih vzorih, idealih – podobno kot mnogi drugi, ki skrbijo za oblikovano telo po današnjih novodobnih vzorih, idealih – v čem je njen prekršek? Od svoje prve plastične operacije (l. 1990) postane njen performans operacija in operacija performans (performans = operacija). Kako je lahko operacija performans in medicina umetnost, se sprašujejo v mnogih medijih. Problem pa leži bolj v prestavljanju, preseganju in mešanju različnih področij, različnih ideologij. Problem je v tem, da Orlan krši naddoločeno pozitivnost in

53. »*Some Went Mad... Some Ran Away*« je bil naslov odmevne razstave v Serpentine Gallery (London, Maj 1994, umetnika – v tem primeru tudi kustosa – Damiena Hirsta), ki naj bi sprožala odpor, pa je, ravno nasprotno, privabljala množice obiskovalcev; nauk: bolj kot je stvar odbojna, gnusna, bolj je privlačna in zanimiva za javnost. Torej 'nihče ni bežal stran, vsi so tekli zraven'.

konstruktivnost plastične kirurgije, ker uporablja ('izrablja') plastično kuirurgijo v druge ('nenaravne', npr. umetniške) namene. Ker prehaja iz normalne plastične kirurgije v kirurgijo, ki je v službi umetnosti, v kirurgijo *Estetike*, kot jo je poimenoval filozof Michel Onfray.

Z neposredno *uporabo* svojega telesa, ki je že blizu *izrabi*, hitri potrošnji telesa (saj je devet takšnih posegov sčasoma vse bolj nevarnih telesu) in dobesedno *krvavo* izgubo prvotne, naravne ali – če hočete – od boga dane podobe, »sproža številna nova etična in moralna vprašanja« (kar je mnenje večine). Očitno je *subverzivna* ('kot skalpel ostra') namerna *izguba* 'originalne', 'naravne' oblike – pa če je opravljena še tako higienično in sterilno. Vsem pa je znano (čeprav nekateri tega nočejo sprejeti), da je »organskost forme« v modernem že davno (od krize klasicističnih idealov celote, totalitete) izgubljena. Michel Onfray opozori prav na to raven: »Vse od industrijske revolucije pa do nedavne kibernetične revolucije, civilizacija potuje neprestano v smeri, ki jo je priporočal Descartes: gospostvo in posedovanje nad naravo.«[54] Vendar Orlan ni le proizvod te logike, ki jo je pripeljala v 'skrajnost', saj s popolno *simulacijo* opozarja na te skrajnosti. Orlan je kot Prometej, ki ne sprejema božje meje, naravne ali človeške omejitve in je eksces, ki za nekatere predstavlja zločin nad telesom. Orlan spregovori torej o zločinu samem, o »zločinu kulture nad naravo«.

»Lahko gledam svoje lastno odprto telo brez bolečine! Lahko pogledam v svojo notranjost, to je nov status pogleda.«[55] Orlanin pogled *navznoter* je torej drugačnega *statusa* kot npr. pri anatomiji, ki je v prvotnem pomenu razstelesenje (pionirji raztelesenja so na Bolognski univerzi 'rezali v telo' že v XIV. stoletju). Anatomija je veda o ustroju telesa, pri čemer pa je moralo biti telo mrtvo truplo: »truplo je telo brez duše in brez petih čutov«, objekt raziskovanja je torej mrtvo telo, truplo, torej je anatomija veda, ki 'črpa' spoznanja skozi telo drugega, ki predstavlja 'splošno telo' in je spoznanje o *našem* (mojem, tvojem...) telesu. Orlan pa, da bi pogledala v sebe, ni treba umreti; »drži pod kontrolo svojo usodo. Nikoli ne igra žrtve: ona je oboje, tako subjekt kot objekt, igralka in režiser, pasivni pacient in aktivni organizator.«[56] Živa pri odprtem telesu.

---

54. Onfray, Michel, »Orlan, Surgical Aesthetics«, *Art Press* 207, nov. 1995, str. 23.
55. Iz manifesta.
56. Rose, Barbara, »Is it Art? Orlan and the Transgresive Act«, *Art in America*, februar 1993, str. 125. Zato bi tudi lahko rekli, da je »teater krutosti« mnogo bolj agresiven na slikah Maxa Beckmanna.

Torej vprašanje *»kdo je Orlan«* ni na mestu, saj predpostavlja, da se kdo skriva zadaj, ko pa so vendarle *nastežaj odprta vrata* in se je umetnica natančno, v številnih podrobnih barvnih fotografijah *razkrila* zainteresiranim pogledom, *'se jim dala'* na ogled. 'Podarja' svoje telo umetnosti – in prav tako se 'podarja' (in prodaja) medijem, ki jih ta fenomen zanima, da si pridobi nova sredstva za nove posege v telo. Ob poplavi golote golo telo več ni tabu, golota ne provocira in ne vzemirja tako, kot je nekdaj. Orlan se ne slači, ni gola pred nami; se tudi ne preoblači in ne maskira, saj ne menja mask ampak svoje telo. Ima le eno telo, ki pa ni fiksno in se spreminja. *'Kdo je'*, ko izpostavlja sebe in svoje telo skozi kirurgijo, ki ji je postala *zrcalo*? Nihče drug kot Orlan, ki je postala sinonim točno za to vrsto spremembe. Vprašanje, *»kdo je Orlan«*, tudi ni logično, četudi »Orlan ni njeno ime in njen obraz ni njen obraz in kmalu njeno telo ne bo več njeno telo.«[57], saj je v njeni pojavni 'naravi' *že* vpisana prav ta transformacija. Saj vemo o Orlan tako rekoč vse, njene operacije so javne, posnete, natančno dokumentirane. Res je, da njena prejšnja, nekdanja podoba izginja, ampak saj vendar vemo, da je natanko to Orlan, da je natanko to 'resnica' Orlan. Njeno pojavno bistvo je to, da spreminja obraz, da transformira svoj obraz in telo, da spreminja svojo 'naravno' določeno podobo. Tisto 'kar je ustvarila narava, spreminja človek'. Ona je *metamorfoza*.

Ali nam je vsaka človeška 'figura', ki je neposredna posledica današnjega kulturnega in (medicinskega ali bio-genetskega) tehnološkega *delovanja*, tuja, 'neprijetna', 'grda', izzivalna in odbojna? Podoba njenega telesa in 'sprejete in utečene' predstave o telesu, sprožajo vprašanja, ali je njeno telo sploh *še* telo. Ali pa je že tako zelo de-formirano in 'plastificirano', da ni nič več telo. Prepoznavnost, podobnost telesu je za telo premalo in ali je potem Orlan *že* neko drugo, 'pol telo', npr. pol artificielno, pol naravno telo, ki je – pravzaprav – ob vseh zunanjih in notranjih posegih *samo še podobno* 'našemu' telesu. Njeno telo je, dokler nismo kot ona, *drugo* telo 'našemu'.

V virtualni realnosti je telo prisotno na nivoju *fantazme pogleda*. Ni neposrednega dotika telesa ob telo. Današnji 'vse-vrstni' modni simulakri neko realnost simultano odmikajo (celo brišejo, odstranjujejo) medtem, ko vzpostavljajo neko drugo, ki pa ni nujno nova. Vendar pri telesu ne moremo trditi, da gre za *abstraktno* snov, ker je vedno konkretna, snovna ali mesena. Ob najnovejših tehnoloških prilaščanjih telesa (kjer telo ni več objekt 'zgolj' politične ali ideološke manipulacije, fizične represije, ampak tehnične obdelave – plastične

57. *Ibid.*, str. 83.

operacije, trgovina z organi ali genetika) se nam 'nastavljajo' novi in drugačni problemi. Vprašanje bodočnosti zato ni več *čigava bo zemlja*, temveč *čigavo bo telo*. Braniti nam ni treba več 'svoje' zemlje, braniti moramo *svoje* telo.

Orlan je tematizirala ali problematizirala, zaostrila poglede na 'novo' medicino, 'novo' politiko telesa, 'novo' ideologijo in estetiko telesa. Pred sabo imamo (*novo*) umetnost telesa ali – natančneje – *umetnost (iz kirurgije) nad telesom*. Predvsem pa so to *nove* predstave o telesu, morda celo jutrišnje predstave. In Orlan je potem – *jutri*. Orlan je potem resnična 'fikcija': *jutri* najdemo v njeni kontrolirani podobi. Vendarle vseeno lahko upamo, da prihodnost ne bo imela le ene podobe telesa. Če je tu telo prihodnosti, imamo vsaj prihodnost in tudi prihodnost ima telo. Vprašanje pa je, koliko možnosti sploh imamo pri izboru prihodnosti. »To change faces in order to face the future. To reface the face and outface the received, repressive notion of identity.«[58]

58. Onfray, Michel, »Orlan, Surgical Aesthetics«, *Art Press* 207, Nov. 1995, str. 22. Neprevedljiva besedna igra, približen prevod bi se glasil: »Spreminjanje obraza kot soočenje s prihodnostjo. Preobrazba obraza in kljubovanje sprejetemu, represivnemu pojmu identitete.«

G. W. F. Hegel

GOSPOSTVO IN HLAPČEVSTVO

Ob izidu slovenskega prevoda Heglove *Fenomenologije duha* prinaša pričujoča številka dokumentacijo, ki zadeva najbrž najslavnejši odlomek te knjige, razvpito Heglovo obravnavo dialektike gospodarja in hlapca. Teksti, ki so zbrani tukaj, podajajo širše ozadje tega odlomka iz *Fenomenologije*, namreč Heglovo obdelavo tega momenta pred klasično analizo v *Fenomenologiji* (1807) in po njej. Izbor začenja s fragmentom iz Heglovih jenskih rokopisov (datiranim v zimski semester 1803/04 – tu je treba opozoriti na izjemno težavnost prevajanja spričo nejasnosti in nedorečenosti Heglovega rokopisa), nadaljuje z dvema kratkima odlomkoma iz *Filozofske propedevtike* (iz let 1808-9), torej iz teksta namenjenega pouku filozofije na gimnaziji v Nürnbergu, in se zaključuje z obravnavo v ustreznih paragrafih *Enciklopedije filozofskih znanosti* (v njeni tretji izdaji iz leta 1830), dopolnjenih z dodatki po zapiskih njegovih študentov, torej s Heglovimi ustnimi dopolnili s predavanj (povzetimi po izdaji iz leta 1845, ki jo je oskrbel Ludwig Boumann). Vse tekste je prevedel Robert Vouk.

BOJ ZA PRIPOZNANJE (1803/04)

Fragment 22: ABSOLUTNO NUJNO JE ...

... absolutno nujno je, da totaliteta, do katere je zavest prišla v družini, spozna sebe kot sebe v neki drugi takšni zavesti totalitete [*Totalität Bewusstseyn*]; v tem spoznavanju je vsak za drugega neposredno absolutno posamičen. Vsak se postavi v zavest drugega, odpravi posamičnost drugega, ali vsak v svoji zavesti [postavi] drugega kot neko absolutno posamičnost zavesti. To je vzajemno *pripoznanje* nasploh, in vidimo, kako to pripoznanje lahko eksistira zgolj kot tako, kot postavljanje sebe kot posamične totalitete zavesti v neko drugo posamično totaliteto zavesti. Posameznik je zavest le, kolikor se vsaka posamičnost njegove posesti [*Besitzes*], in njegove biti, pojavi kot povezana z njegovim celotnim bistvom, kolikor je sprejeta v njegovo indiferenco; kolikor vsak moment postavlja *kot sebe samega*, kajti to je zavest, ideelnost sveta. Ranitev [*Verletzung*] ene od njegovih posamičnosti je zato neskončna, je absolutna

žalitev, žalitev njega kot celote, žalitev njegove časti; in kolizija za vsake posamičnosti je boj za celoto; reč, določenost, kot vrednota, kot reč, sploh ni upoštevana; marveč je popolnoma uničena, popolnoma ideelna; je le to, da se nanaša name, ker sem zavest, je svoje nasprotstvo do mene izgubila. Kot ta totaliteta nastopita oba, ki se kot ta totaliteta posamičnosti medsebojno pripoznata, in hočeta biti pripoznana, drug proti drugemu; in pomen, ki si ga drug drugemu dajeta, je ta, da se vsak v zavesti drugega pojavlja kot tak, ki drugega izključuje iz celotne *ekstenzije* svojih posamičnosti. ß ... da je v tem svojem izključevanju dejansko totaliteta. Tega nihče ne more drugemu izkazati z besedami, zagotovili, grožnjami ali obljubami; kajti govorica je samo ideelna eksistenca zavesti, tukaj pa drug drugemu nasprotujeta kot dejanska, tj. absolutno zoperstavljena, absolutno zase bivajoča; in njun odnos nasploh je praktičen, sam [odnos je] dejanski; sama sredina [*Mitte*] njunega pripoznanja mora biti dejanska. *Zatorej morata raniti drug drugega;* ker se vsak v posamičnosti svoje eksistence postavlja kot izključujoča totaliteta, mora postati dejanski; razžalitev je nujna; jaz lahko udejanji svoje izključevanje drugega le tako, da moti pojavljajočo se bit drugega; le tako se lahko prikaže kot zavest, da je ta njegova bit, indiferentna posamičnost [*Einzelheit indifferent*], da je to zunanje na njem samem; posebej nujno je, da mora biti vsak moten v svoji posesti, kajti v posesti je protislovje, ki je v tem, da bi naj neko zunanje, neka reč, neka zemeljska občost, bila v moči *nekega posameznika*, kar je v nasprotju z naravo reči kot neke obče zunanje, in *reč* je obče nasproti neposredni *posamičnosti* zavesti. – Zaradi nujnosti ranitve [*Verletzung*], ki naj privede do pripoznanja, sta oba v takšnem razmerju, da se drug proti drugemu postavita kot negativna absolutna posamičnost totalitete [*Einzelheit Totalität*], tako da vsak nasilno izključi drugega, odpravi posest, ki jo je pridobil s kršitvijo [*Verletzung*], hkrati pa rani drugega, v drugem negira nekaj, kar ta postavlja kot svoje; vsak mora to, kar drugi negira, potrditi kot nekaj, kar je bivajoče v *njegovi* totaliteti, kot nekaj, kar ni zunanje; in mora *to* v drugem odpraviti; in medtem ko v tem posameznem sploh vsak uveljavlja svojo totaliteto kot nekaj samo svojega, pride do izraza, *da vsak negira totaliteto drugega;* vzajemno pripoznanje posamezne totalitete slehernega, s tem da je ta posamezna totaliteta negirana, brž ko pride v odnos, postane negativni odnos totalitete; vsak se [mora] torej postaviti v zavesti drugega kot totaliteta, tako da proti drugemu za ohranitev katerekoli posamičnosti postavi svojo celotno pojavljajočo se totaliteto, svoje življenje, in prav tako mora vsak iti na smrt drugega; v zavesti drugega se lahko spoznam le kot ta posamezna totaliteta, kolikor se postavim

v njegovi zavesti, kot nek tak, ki sem v svojem izključevanju totaliteta izključevanja, kolikor grem na njegovo smrt; s tem da grem na njegovo smrt, tudi samega sebe izpostavim smrti, tvegam svoje lastno življenje; zagrešim protislovje, da hočem uveljaviti posamičnost svoje biti in svoje posesti; in ta uveljavitev preide v svoje nasprotje, da za to celotno posest, in za možnost vse posesti in vsega užitka, žrtvujem življenje samo; s tem da se postavim kot totaliteta posamičnosti, odpravim sebe samega kot totaliteto posamičnosti; želim biti pripoznan v tej ekstenziji svoje eksistence, v svoji biti in posesti, toda to spremenim v tem, da odpravim to eksistenco in postanem pripoznan le kot umen, kot totaliteta v resnici, tako da sam, vtem ko grem na smrt drugega, tvegam svoje lastno življenje in odpravim to ekstenzijo svoje eksistence same [kot] totaliteto svoje posamičnosti.

To pripoznanje *posamičnosti* totalitete *torej povzroči* smrtni nič [*führt also das Nichts des Todes herbei*]. Vsak mora od drugega spoznati, ali je absolutna zavest, α) vsak se mora postaviti v takšno razmerje do drugega, s katerim pride na dan to, da ga mora raniti, in vsak lahko od drugega spozna, ali je totaliteta le tako, da ga preganja do smrti; in prav tako se vsak izkaže kot totaliteta za sebe le tako, da samega sebe izpostavi smrti. Če sam na sebi ostane tostran smrti [*innerhalb des Todes*], ali se drugemu le izkaže kot nekdo, ki je pripravljen zastaviti del posesti ali vso posest, rane, ne [pa] življenja samega, potem za drugega neposredno ni totaliteta, ni absolutno zase, postane suženj [*der Sklav*] drugega. Če pri drugem ostane tostran smrti ter spor odpravi pred ubojem [*vor dem Tödtem*], potem ni niti sebe izkazal kot totaliteto niti drugega spoznal za takega.

To pripoznanje posameznika je torej absolutno protislovje v njem samem; pripoznanje je le bit zavesti kot neke totalitete v neki drugi zavesti, toda s tem ko postane dejanska, drugo zavest odpravi, s tem se odpravi pripoznanje samo; ne more se realizirati, marveč nasprotno, preneha biti, vtem ko je. In vendar je hkrati zavest le kot pripoznanost [*Anerkanntwerden*] od drugega in je hkrati le zavest kot absolutno numerično eno [*Eins*], in mora biti kot taka pripoznana; to pa pomeni, da mora iti na smrt drugega in na svojo lastno smrt; in je le v dejanskosti smrti.

To, kar spoznavamo, da je pripoznana totaliteta zavest le tako, da sebe odpravi, je sedaj spoznanje te zavesti same; sama naredi to refleksijo same sebe v sebi sami, da posamezna totaliteta, s tem ko se ohrani kot taka, ko hoče biti, samo sebe absolutno žrtvuje, se odpravi; in tako naredi nasprotje tega, kar se je namenila; sama je lahko le kot odpravljena; ne more se ohraniti kot

bivajoča, temveč le kot postavljena kot odpravljena; in s tem samo sebe postavi kot odpravljeno in je samo kot takšna lahko pripoznana, ta neposredno ena in ista; je samo sebe odpravljajoča in je pripoznana; ki je v drugi zavesti kot ona sama; s tem je absolutno občа zavest. Ta bit odpravljenosti posamezne totalitete je totaliteta kot absolutno občа, kot absolutni *duh;* je duh kot absolutno realna zavest; posamezna totaliteta se zre kot ideelna, kot odpravljena, in ni več posamezna; marveč je sama sebi ta odpravljenost sebe same, in je pripoznana in *občа* le kot odpravljena; totaliteta kot neka posamičnost je postavljena v njej sami kot neka zgolj možna ne zase bivajoča, v svojem obstoju le takšna, ki je vedno pripravljena za smrt, ki se je odpovedala sebi, ki je sicer kot posamezna totaliteta, kot družina in v posesti in užitku, toda tako, da je to razmerje zanjo samo ideelno in se izkaže kot njo samo žrtvujoče. Ta bit zavesti, ki je kot posamezna totaliteta, ki se je sebi odpovedala, [se] prav v tem zre v neki drugi zavesti, je neposredno sama zase kot neka druga zavest, ali ona je *v drugi* zavesti le kot ta druga zavest nje same; se pravi, kot odprava same sebe; na ta način je pripoznana; v vsaki drugi zavesti je to, kar je neposredno sama zase, s tem da je v nekem drugem [kot] odpravljena, s tem pa je posamičnost absolutno rešena; jaz sem absolutna totaliteta, vtem ko je zavest drugih kot totaliteta posamičnosti v meni le kot odpravljena; toda prav tako je moja totaliteta *posamičnosti* v drugem odpravljena; posamičnost je absolutna posamičnost NESKONČNOST neposredno nasprotje same sebe; bistvo duha; imeti na enostaven način neskončnost v sebi, tako da se nasprotje neposredno odpravi. Te tri forme: biti, odpravljanja, in biti kot odpravljenosti, so absolutno postavljene kot eno. Posamična totaliteta *je,* kajti druge posamične totalitete so postavljene le kot odpravljene; tako se postavi v odpravljeno zavest drugih, postane pripoznana; v teh je njena totaliteta prav tako odpravljena, in vtem ko se v pripoznanju realizira, je odpravljena; in je *v tem pripoznanju za sebe samo* kot *odpravljena;* sebe samo spozna kot odpravljeno, kajti prav to *je* le KOT PRIPOZNANA; kot nepripoznana, ne da bi bila neka druga zavest, kot je sama, ni sploh nič; njena pripoznanost je njena eksistenca, in v tej eksistenci je le kot odpravljena. Ta *absolutna zavest* je torej odpravljenost zavesti kot posameznih; odpravljenost, ki je hkrati večno gibanje samopostajanja enega v nekem drugem, in predrugačenje sebe v samem sebi; je občа, obstajajoča [*bestehendes*] zavest; ni zgolj forma posameznikov brez *substance,* marveč posameznikov ni več; je *absolutna substanca,* je *duh nekega* ljudstva, za katerega je zavest kot posamezna le sebi forma [*nur sich Form ist*], ki si postane neposredno drugo, stran njegovega gibanja, je absolutna *nravnost* [*Sittlichkeit*], posameznik kot član ljudstva je

nravno bitje, katerega bistvo [je] živa substanca obče nravnosti, ono kot posamezno [pa] ideelna forma; nekega bivajočega, le kot odpravljenega; bit nravnosti v svoji živi mnogoličnosti so *nravi* ljudstva.[1] [...]

(Prevedeno po G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke 6, Jenaer Systementwürfe* I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975, str. 307-315)

PROPEDEVTIKA (1808/09)

b) [Gospostvo in hlapčestvo]

§ [27]

Gospodar zre svojo lastno zasebnost [*Fürsichsein*] v hlapcu, ne pa obratno; hlapec ima v sebi gospodarjevo voljo in samo reč je predmet, v katerem lahko uzre samega sebe.

Vtem ko ima hlapec v njem [gospodarju] neko tujo zasebnost, je on sam kot zasebnost dejavnost nasploh, tj. postavljanje samega sebe z odpravo predmetnega; ker pa je ta zasebnost tuja, to, kar hlapec s svojo dejavnostjo udejanja, delno niso samostojna določila ali njegovi lastni smotri, delno [pa je] proizvajanje neke skupne volje.

§ [28]

Gospodar, samozavedanje, ki svoje svobode od čutnega obstoja ni potrdilo na sebi, temveč le v nasprotju z drugim, ostane neka posebna, na svoje čutne smotre omejena volja. To voljo ali svoje sebstvo zre v drugem ter je od njega pripoznano, vendar ni pripoznavajoče; nastala je skupna, toda ne obča volja.

1. Pripis na stranskem robu zgoraj: »nikakršna kompozicija, nikakršna pogodba, nikakršna tiha ali neizrečena prapogodba; posameznik se je delu svoje svobode odpovedal; toda v celoti, njegova posamezna svoboda je le njegova svojeglavost, njegova smrt.«

§ [29]

Hlapec ima v njem [gospodarju] [neko] tuje sebstvo in je njegova zunanja volja; gospodar se po tej svoji vnanji volji posreduje z rečmi.[2] Kot zase bivajoča volja se vede do njih kot používajoče poželenje [*verzehrende Begierde*]; hlapec pa, kot volja, ki ni zase bivajoča, se vede do reči kot tisti, ki dela in formira.

α) tuja volja; najprej notranje odpravljanje [*Abtun*, oddelanje] svoje posebnosti,

ß) navzven usmerjena; svojo formo navzven postavljajoča, izoblikujoča.

§ [30]

Delo po tuji volji je α) oddelanje lastne posebnosti volje, ß) obdelovanje reči ali takšen negativni odnos sebstva do njih, ki postane forma reči, prejme predmetnost le-teh ter sam sebi da takšen obstoj.

Red *hominis vestigia*

(Jaz samo kot *forma*, predmetnost, nek od mene ločen element biti)

zavrto poželenje

(Prevedeno po G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* 1808-1817, »Philosophische Propädeutik«, *Theorie Werkausgabe* 4, Suhrkamp, 1990, str. 81-82)

PROPEDEVTIKA (1809)

B: GOSPOSTVO IN HLAPČESTVO

§ 29

Pojem samozavedanja kot nekega subjekta, ki je hkrati objektiven, vzpostavlja razmerje, da je za samozavedanje neko drugo samozavedanje.

2. Izvorno: »Hlapec ima v njem neko posebno voljo in je njegova čutna dejavnost; gospodar se po tej čutni volji posreduje z rečmi ...«

§ 30

Neko samozavedanje, ki je za neko drugo [samozavedanje], zanj ne obstaja kot zgolj objekt, temveč kot *njegovo drugo sebstvo* [*Selbst*]. Jaz ni abstraktna občost, v kateri kot takšni ni nobene razlike ali določila. Vtem ko je torej Jaz Jazu predmet, mu je po tej plati isto, kot je on sam. V drugem zre samega sebe.

§ 31

To samozrenje enega [Jaza] v drugem je 1. abstraktni moment *istosti* [*Diesselbigkeit*]. 2. Vsak pa ima tudi določilo, da se za drugega pojavlja kot zunanji objekt in s tem kot neposredni, čutni in *konkretni obstoj* [*Dasein*]. 3. Vsak je absolutno zase in posamičen nasproti drugemu in zahteva tudi od tega drugega, da je zanj takšen ter da mu velja za takega, da svojo lastno svobodo zre v drugem kot zase bivajočo [*fürsichseienden*] ali da je od njega *pripoznan*.

§ 32

Da bi se samozavedanje uveljavilo kot *svobodno* in postalo pripoznano, se mora nekemu drugemu [samozavedanju] *predstaviti* [*darstellen*] *kot svobodno od naravnega obstoja*. Ta moment je enako nujen kakor moment svobode samozavedanja v sebi. Absolutna enakost jaza s samim seboj po svojem bistvu ni neposredna, temveč to postane z odpravo čutne neposrednosti in s tem tudi za drugo [samozavedanje] postane svobodna in neodvisna od čutnega. Tako se [samozavedanje] izkaže za ustrezno svojemu pojmu in mora, ker Jazu daje realnost, biti pripoznano.

§ 33

Toda *samostojnost* ni toliko svoboda *zunaj* čutnega in *od* čutnega, neposrednega obstoja, temveč nasprotno [*vielmehr*] [svoboda] *v* njem. Oba momenta sta enako nujna, nimata pa iste vrednosti. Vtem ko nastopi *neenakost*, ker je enemu od obeh samozavedanj svoboda bistvenejša od čutnega obstoja, drugemu pa je obstoj bistvenejši od svobode, se torej z vzajemno potrebo po

pripoznanju v določeni dejanskosti med njima vzpostavi razmerje *gospostva* in *hlapčevstva* – ali nasploh *službe* in *poslušnosti* [*Dienstes und Gehorsams*], kolikor je ta različnost samostojnosti prisotna po neposrednem naravnem razmerju.

§ 34

Ker mora vsako od dveh nasprotnih si samozavedanj stremeti, da se nasproti drugemu in za drugega dokaže in uveljavi kot neka absolutna zasebnost, vstopi tisto, *ki daje življenju prednost pred svobodo*, v razmerje *hlapčevstva* ter s tem pokaže, da za svojo neodvisnost ni sposobno skozi samega sebe abstrahirati od svojega čutnega obstoja.

§ 35

Ta čisto negativna svoboda, ki obstaja v abstrakciji od naravnega obstoja, pa ni v skladu s pojmom svobode, kajti ta je enakost s samim seboj v drugobiti, deloma [kot] zor svojega sebstva v drugem sebstvu, deloma [kot] svoboda, ne od obstoja [*Dasein*], temveč v obstoju nasploh, svoboda, ki ima sama obstoj. *Služeči je brez sebstva* in ima za svoje sebstvo neko drugo sebstvo, tako da se v gospodarju povnanji in odpravi kot posamezni Jaz ter svoje bistveno sebstvo zre kot neko drugo. Nasprotno pa *gospodar* zre v služabniku drugi Jaz kot odpravljen ter *svojo posamično voljo kot ohranjeno*. (Zgodba o Robinzonu in Petku).

§ 36

Lastna in posamična volja služečega, če jo pogledamo pobližje, pa se nasploh razpusti v *strahu pred gospodarjem*, v notranjem občutku svoje negativnosti. Njegovo *delo* v službi nekoga drugega je *opustitev* [*Entäußerung*] *njegove volje* deloma na sebi, deloma pa je, hkrati z negacijo lastnega poželenja, pozitivno *formiranje vnanjih reči* z delom, s katerim sebstvo svoja določila naredi za formo reči ter se v svojem izdelku zre kot nekaj predmetnega. Opustitev *nebistvene samovolje* tvori moment prave ubogljivosti [*Gehorsams*]. (Pejzistratos je Atence naučil ubogati. S tem je udejanjil Solonove zakone in ko so se jih Atenci naučili, jim je bilo gospostvo odveč.)

§ 37

Ta opustitev posamičnosti kot sebstva je moment, s katerim samozavedanje preide v občo voljo, je prehod k pozitivni svobodi.

(Prevedeno po G. W. F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* 1808 – 1817, »Philosophische Propädeutik«, *Theorie Werkausgabe* 4, Suhrkamp, 1990, str. 119-121)

ENCIKLOPEDIJA (1830)

ß) Pripoznavajoče samozavedanje

§ 430

Samozavedanje je za neko samozavedanje sprva *neposredno* kot drugo za neko *drugo*. V njem kot Jaz zrem samega sebe, toda v njem tudi [zrem] neko neposredno obstajajoče, [ki je] kot Jaz nasproti meni absolutno samostojen drugi objekt. Odprava *posamičnosti* samozavedanja je bila *prva* odprava; s tem je [samozavedanje] določeno le kot *posebno*. – To protislovje ga požene, da se *pokaže* kot svobodno sebstvo in da kot tako *obstaja* za drugega – proces *pripoznavanja*.

Dodatek. V naslovu zgornjega paragrafa označeni drugi razvojni stopnji samozavedanja je s prvo razvojno stopnjo le-tega, še v *poželenje* ujetega samozavedanja, sprva skupno še določilo *neposrednosti*. Kolikor je Jaz popolnoma *obče*, absolutno *prehodno*, z *nobeno mejo prekinjeno*, *vsem* ljudem *skupno bistvo*, tiči v tem določilu neznansko protislovje, da obe tukaj eno na drugo nanašajoči se sebstvi tvorita *eno* identiteto, takorekoč *eno* svetlobo, pa sta vendarle hkrati *dve*, ki si stojita nasproti v popolni *rigidnosti* in *trdnosti*, vsako kot neko *v sebi reflektirano*, od drugega absolutno *razlikovano* in *nepredirljivo* [sebstvo].

§ 431

[Proces pripoznavanja] je *boj*; kajti v drugem se ne morem zavedati samega sebe, kolikor je drugo zame nek neposreden drug obstoj; zato sem usmerjen k

odpravi te njegove neposrednosti. Prav tako tudi sam ne morem biti neposredno pripoznan, temveč samo, kolikor na samem sebi odpravim svojo neposrednost in tako dam obstoj svoji svobodi. Toda ta neposrednost je hkrati telesnost samozavedanja, v kateri ima samozavedanje kot v svojem znamenju in orodju svoje lastno *samoobčutje* [*Selbstgefühl*], kakor tudi svojo bit *za druge* ter svoj z njimi posredujoči odnos.

Dodatek. Podrobnejša opredelitev v dodatku predhodnega paragrafa podanega protislovja je v tem, da sta oba vzajemno nanašajoča se samozavedna subjekta, ker obstajata neposredno, *naravna, telesna*, torej eksistirata na način reči, ki je podložna *tuji sili*, ter si kot taka stopita nasproti, hkrati pa sta nasploh *svobodna* in eden drugega ne smeta obravnavati kot nekaj le *neposredno obstoječega*, zgolj *naravnega*. Da bi to protislovje premagali, je potrebno, da se obe drugo nasproti drugi stoječi sebstvi, v svojem *obstoju*, v svoji *biti-za-drugo*, postavita in pripoznata kot to, kar sta *na sebi* ali po svojem pojmu – namreč ne zgolj *naravni*, temveč *svobodni* bitji. Samo tako pride do *resnične* svobode; kajti – ker ta obstaja v moji identiteti z drugim – sem resnično svoboden samo tedaj, če je tudi drugi svoboden in od mene pripoznan kot svoboden. Ta svoboda *enega* v *drugem* ljudi notranje združuje, medtem ko jih *potreba* in *nuja* povezujeta samo zunanje. Ljudje se zato morajo hoteti prepoznati [*wiederfinden*] drug v drugem. To pa se ne more zgoditi, dokler so ujeti v svojo neposrednost, v svojo naravnost; saj je prav naravnost tista, ki jih medsebojno izključuje in jim preprečuje, da bi bili drug za drugega svobodni. Svoboda zato zahteva, da samozavedni subjekt ne dopušča lastne naravnosti niti da prenaša naravnosti drugih, temveč nasprotno, da, ravnodušen do obstoja v posameznem neposrednem delovanju, postavi na kocko svoje in tuje življenje, da bi si priboril svobodo. Samo z *bojem* si je mogoče pridobiti svobodo; zagotovitev, da smo svobodni, ne zadostuje; samo s tem, da človek samega sebe in druge izpostavi *smrtni nevarnosti*, na tem stališču dokaže svojo sposobnost za svobodo.

§ 432

Boj pripoznavanja gre torej na življenje in smrt; vsako od obeh samozavedanj izpostavi življenje drugega *nevarnosti* in se tudi samo spusti v nevarnost, toda samo *v nevarnost*, saj je vsako prav tako usmerjeno k ohranitvi svojega življenja kot obstoja svoje svobode. Smrt enega, ki bi protislovje enostransko razrešila

z abstraktno, zatorej surovo negacijo neposrednosti, je tako po bistveni plati, za obstoj pripoznavanja, ki je s smrtjo hkrati odpravljeno, neko novo protislovje, in to višje kot prvo.

Dodatek. Absolutni dokaz svobode v boju za pripoznanje je *smrt*. Že s tem, da se bojujoča podata v smrtno nevarnost, postavita vsak svojo naravno bit kot nekaj negativnega ter dokazujeta, da jo motrita kot nekaj ničnega. S smrtjo pa je naravnost dejansko negirana in s tem je hkrati razrešeno njeno protislovje z duhovnim, z Jazom. Ta razrešitev pa je vendar le povsem *abstraktna*, samo *negativne*, ne *pozitivne* vrste. Kajti četudi od obeh za svoje vzajemno pripoznanje medsebojno se bojujočih samo eden propade, ne pride do pripoznanja in tako preostali ni nič bolj pripoznan kot mrtvi. Torej nastane s smrtjo novo in večje protislovje, tako da tisti, ki so z bojem dokazali svojo notranjo svobodo, kljub temu niso dosegli pripoznanega obstoja svoje svobode.

Da bi se izognili morebitnim nesporazumom glede pravkar opisanega stališča, moramo še opomniti, da se boj za pripoznanje v navedeni do skrajnosti prignani formi lahko dogodi zgolj v *naravnem stanju*, kjer so ljudje samo kot *posamezniki*, občanski družbi in državi pa je tuj, ker je tukaj tisto, kar predstavlja rezultat boja, namreč pripoznanost, že prisotno. Kajti čeravno se država lahko *vzpostavi* tudi z *nasiljem*, pa vendar ne temelji na njem; izvajanje nasilja je na sebi in za sebe upravičeno samo, če udejanji zakone, ustavo. V državi vladajo duh naroda, nravnost, zakon. Tu je človek pripoznan in obravnavan kot *umno* bitje, kot *svoboden*, kot oseba; posameznik pa se s svoje strani izkaže za vrednega tega pripoznanja tako, da je s premagovanjem naravnosti svojega samozavedanja poslušen *obči, na sebi in za sebe bivajoči volji, zakonu*, da se torej nasproti drugim obnaša na *obče veljaven* način, jih priznava za takšne, za kakršnega bi rad sam veljal – kot svoboden, kot oseba. V državi je občan deležen svoje časti zaradi položaja, ki ga ima, zaradi obrti, ki jo opravlja in zaradi siceršnje delovne dejavnosti. Njegova čast ima tako substancialno, občo, objektivno, ne več od prazne subjektivnosti odvisno vsebino, kakršna še umanjka v naravnem stanju, kjer si individui, ne glede na to, kar so ali kar bi utegnili početi, pripoznanje izsilijo.

Iz pravkar povedanega pa je jasno, da omenjeni nujni moment v razvoju človeškega duha, ki tvori boj za pripoznanje, nikakor ne smemo zamenjevati z *dvobojem*. Slednji ne pripada, kakor prvi, naravnemu stanju človeka, temveč neki že bolj ali manj izoblikovani formi občanske družbe in države. Dvoboj ima svojo pravo svetovnozgodovinsko mesto v fevdalnem sistemu, ki bi naj

bil pravno stanje, a je to bil le v neznatni meri. Takrat si vitez, naj je bil storil karkoli že, ni dovolil ničesar očitati in je hotel veljati za popolnoma brezmadežnega. To naj bi potrdil dvoboj. Čeravno je bila pravica pesti postavljena v določene okvire, je bila njena absolutna podlaga vendarle sebičnost; njeno izvajanje zato ni bilo dokaz umne svobode in resnične državljanske časti, temveč nasprotno, dokaz surovosti in pogosto nesramne naravnanosti čudi, ki je navzlic svoji hudobiji terjala zunanjo čast. Antična ljudstva dvoboja ne poznajo, kajti njim je bil formalizem prazne subjektivnosti, volja po uveljavitvi subjekta v svoji neposredni posamičnosti, nadvse tuj; svojo čast so imeli samo v uravnovešeni enotnosti z nravnim razmerjem, ki je država. V naših modernih državah pa je dvoboj komaj mogoče razumeti drugače kot *umetno* samopremestitev v surovost srednjega veka. Vsekakor pa bi lahko pri nekdanji vojski dvoboj imel nek omejen umni smisel, namreč ta, da je individuum hotel dokazati še nek višji smoter, kot je ta, da se pusti ubiti za plačilo.

§ 433

Ker je življenje prav tako bistveno kot svoboda, se boj najpoprej konča z neenakostjo kot *enostranska* negacija, ker eden od bojujočih raje izbere življenje, se ohrani kot posamezno samozavedanje, svoji pripoznanosti pa se odpove, drugi pa vztraja v svojem odnosu do samega sebe in postane pripoznan od prvega kot podložnega: – *razmerje gospostva in hlapčevstva*.

Boj za pripoznanje in podvrženost enemu gospodarju je *pojav*, iz katerega izhaja skupno življenje ljudi kot začetek *držav*. *Nasilje*, ki je temelj tega pojava, pa zato ni temelj *prava*, čeprav je *nujni* in *upravičeni* moment v prehodu iz stanja še v poželenje in posamičnost potopljenega samozavedanja v stanje občega samozavedanja. Je zunanji ali *pojavljajoči se začetek* držav, ne njihov *substancialni princip*.

Dodatek. Razmerje gospostva in hlapčevstva vsebuje samo *relativno* odpravo protislovja med *v sebi reflektirano posebnostjo* in *vzajemno identiteto* različnih samozavednih subjektov. Kajti v tem razmerju je neposrednost posebnega samozavedanja odpravljena najpoprej le na strani hlapca, nasprotno pa je na strani gospodarja ohranjena. Medtem ko je naravnost življenja ohranjena na obeh straneh, se hlapčeva lastna volja preda gospodarjevi volji, gospodarjev smoter postane njena vsebina, gospodar pa v svoje samozavedanje ne prevzame

hlapčeve volje, temveč le skrb za ohranitev njegovega naravnega življenja, tako da se *postavljena* identiteta samozavedanja drug na drugega nanašajočih se subjektov v tem razmerju uresniči le na *enostranski* način.

Kar zadeva zgodovinskost razmerja, o katerem govorimo, lahko tukaj pripomnimo, da se antični ljudstvi, Grki in Rimljani, še nista dvignili do pojma *absolutne* svobode, ker nista spoznali, da ima *človek kot tak*, kot ta *obči* Jaz, kot *umno* samozavedanje, pravico do svobode. Pri njih je človek nasprotno veljal za svobodnega samo tedaj, če se je *rodil* kot svoboden. Svoboda je torej pri njih še imela določilo *naravnosti*. Zato so njihove svobodne države imele suženjstvo in so pri Rimljanih vzniknile krvave vojne, v katerih so se sužnji hoteli osvoboditi in doseči svoje večne človekove pravice.

§ 434

Ker mora biti sredstvo gospostva, hlapec, pravtako ohranjeno pri življenju, je to razmerje po eni strani *skupnost* potrebe in skrbi za njeno zadovoljitev. Na mesto surovega razdejanja neposrednega objekta stopi pridobivanje, ohranjanje in formiranje le-tega kot posredujočega, v čemer se oba ekstrema samostojnosti in nesamostojnosti združita – forma občosti v zadovoljitvi potrebe je *trajno* sredstvo in prihodnost upoštevajoča in zagotavljajoča skrb.

§ 435

Drugič, gospodar v skladu s to razliko gleda v hlapcu in njegovi službi veljavo svojega *posamičnega* zasebstva; in sicer s pomočjo odprave neposrednega zasebstva, ki pa pripada nekomu drugemu. – Ta, hlapec, pa oddela [*arbeitet ... ab*] v službi gospodarju svojo posamično in lastno voljo, odpravi notranjo neposrednost poželenja in iz tega povnanjenja ter strahu pred gospodarjem naredi začetek modrosti, – prehod k *občemu samozavedanju*.

Dodatek. Vtem ko hlapec dela za gospodarja in torej ne dela v izključnem interesu svoje lastne posamičnosti, njegovo poželenje pridobi *širino*, da ni samo poželenje nekega *tegale*, temveč hkrati v sebi obsega poželenje nekoga *drugega*. Potemtakem se hlapec povzdigne nad sebično posamičnost svoje naravne volje in toliko po svoji vrednosti stoji višje kot v svojo sebičnost ujet gospodar, ki

zre v hlapcu le svojo neposredno voljo in je na formalen način pripoznan od nesvobodnega samozavedanja. Ta obvladanost hlapčeve sebičnosti predstavlja začetek resnične svobode človeka. Vztrepet posamičnosti volje, občutek ničnosti sebičnosti, navajenost na poslušnost, je nujni moment v izoblikovanju [*Bildung*] slehernega človeka. Nihče ne more postati svoboden, umen in sposoben za ukazovanje, ne da bi izkusil to disciplino [*Zucht*], ki zlomi lastno voljo. Zato so vsi narodi morali najprej iti skozi strogo vzgojo podložnosti pod enim gospodarjem, da bi postali svobodni, da bi dosegli sposobnost samovladanja. Tako je bilo na primer nujno, da si je, potem ko je *Solon* dal Atencem demokratične, svobodne zakone, *Pejzistrat* pridobil oblast, s katero je Atence prisilil te zakone ubogati. Šele ko se je poslušnost zakoreninila, je postalo gospostvo Pejzistratidov odvečno. Tudi *Rim* je tako moral preživeti strogo vladavino kraljev, preden je lahko z zlomom naravne sebičnosti nastala tista občudovanja vredna rimska krepost, tista na vsako žrtev pripravljena ljubezen do domovine. – Hlapčevstvo in tiranija sta torej v zgodovini ljudstev nujna stopnja in potemtakem nekaj *razmeroma* upravičenega. Tem, ki ostanejo hlapci, se ne godi absolutna krivica; kajti kdor za priboritev svobode nima poguma tvegati življenja, ta zasluži, da je suženj; in če si, nasprotno, nek narod hotenje po svobodi ne samo umišlja, temveč ima dejansko energično voljo svobode, ga nobena človeška oblast ne bo zmogla zadržati v zgolj trpni podložnosti.

Ona hlapčevska poslušnost predstavlja, kot rečeno, samo *začetek* svobode, ker tisto, čemur se pri tem podvrže naravna posamičnost samozavedanja, ni *na sebi in za sebe bivajoča*, resnično *obča*, umna volja, marveč *posamezna, naključna* volja nekega *drugega* subjekta. Tako tukaj izstopa zgolj en moment svobode, *negativnost* sebične posamičnosti; medtem ko *pozitivna* stran svobode postane dejanska šele potem, ko se po eni strani hlapčevsko samozavedanje znebi tako posamičnosti gospodarja kot tudi svoje lastne posamičnosti, ko dojame *na sebi in za sebe umno* in njegovo od posebnosti subjekta neodvisno *občost* – in ko je na drugi strani gospodarjevo samozavedanje po med njim in hlapcem prisotni *skupnosti* potrebe in skrbi za njeno zadovoljitev, kot tudi po tem, da v hlapcu zre opredmeteno odpravo neposredne posamezne volje, doseglo, da to odpravo tudi glede na samega sebe spozna kot resnično in potemtakem svojo lastno sebično voljo podvrže zakonu na sebi in za sebe bivajoče volje.

(Prevedeno po G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, *Theorie Werkausgabe* 10, Suhrkamp 1990, str. 219-226)

Es ist die Menschheit nicht sowohl aus der Knechtschaft befreit worden, als vielmehr durch die Knechtschaft. [Človeštvo se ni osvobodilo toliko iz hlapčestva, kot predvsem s hlapčevstvom.]

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe* 12, Suhrkamp 1990, str. 487.

Prevedel Robert Vouk

Matej Ažman

NATURNA FILOZOFIJA

»Kaj je živega in kaj je mrtvega pri Heglu?«

Banalno bi bilo reči, da vlada danes izjemen interes za Heglovo filozofijo, kakor tudi za filozofijo Kanta, Fichteja in Schellinga.[1] Tako so posamezni deli, tudi samo »nekaj strani«, bili povod za pravi »delirij interpretacij«.[2] Vendar pa na drugi strani obstaja »obsežen in precej zanemarjen kos«[3] Heglove filozofije – filozofija narave. Videti je, da je naturna filozofija pozabljena, še več, da nikoli niti ni bila sprejeta. Običajno jo interpreti odpravijo z nekaj splošnimi ugotovitvami in frazami, dodajo še morda misel o historični pogojenosti teksta s tedanjim stanjem znanosti ter se posvetijo drugim temam.

Takšno ravnanje seveda ni nerazumljivo. Tako J. N. Findlay v predgovoru k angleški izdaji *Filozofije narave* ugotavlja, da je del, ki se ukvarja z fiziko, najtežji in bi zahteval detajlen komentar nekoga, ki je prav tako dobro usposobljen v fiziki kot zgodovini fizike in heglovskih konceptih.[4] Findlayevo zahtevo moramo seveda posplošiti; celotna *Filozofija narave* bi zahtevala takšno obravnavo.

»Objektivnih težav« je tako več kot dovolj. In če je Heglov opus poln referenc, eksplicitnih in implicitnih polemik s sodobniki – in kot pripominjajo interpreti, mnogokrat upravičenih polemik –, nam to danes le malo pove. Heglov čas, čas, ko je bila dinamika že kodificirana v delih Laplacea in Lagrangea, ko je v mnogih znanostih ali delih znanosti kot npr. v kemiji, elektromagnetizmu, bioloških in geoloških raziskavah vladala še relativna zmeda,[5] je minil. Tedanje polemike in imena znanstvenikov so nam le malo znana. Tudi imena, ki jih Hegel omenja in so nam poznana – npr. predsokratiki, Aristotel, mistiki, Kepler, Newton, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling –, danes niso

1. V tem prispevku povzemam in razvijam seminarsko delo *»Heglova filozofija narave«*, ki sem ga napisal skupaj z Gorazdom Jurmanom.
2. Dolar o interpretiranju Heglovega »gospodarja in hlapca«. Dolar 1992, 46.
3. Dolar o interpretiranju Heglovega »opazujočega uma«. Dolar 1992, 101.
4. Prim. Compton 1984, 37.
5. Prim. Buchdahl 1985, 110.

več v središču razprav o filozofiji in teoriji znanosti.[6] In če se Hegel v svojih polemikah z Newtonom veliko opira na Goetheja, se nam to danes zdi danes komaj verjetno. J.W. Goethe – znanstvenik?[7]

Kakorkoli že, večina interpretov, ki se – na kratko ali dolgo – z naturno filozofijo ukvarjajo, ima do nje negativen odnos, kaže se jim kot nekakšen arhaičen spaček, fantastična spekulacija, takorekoč mrtvi del znotraj Heglove sicer žive in še vedno aktualne misli.[8]

Hegel sam nad takšnim ravnanjem ne bi bil niti najmanj navdušen; sam je bil, kot mu priznavajo tudi kritiki, neverjetno na tekočem s takratnimi znanstvenimi dognanji, predaval je matematiko, se posvečal mineralogiji itd. Že bežen pogled na Heglov opus nam pokaže, da so obsežni deli posvečeni filozofiji narave; *Opazujoči um* v *Fenomenologiji duha* in *Filozofija narave* v *Enciklopediji filozofskih znanosti*. K temu je potrebno prišteti še dolge razprave o naravoslovju v *Logiki*. Konec koncev določena znanost – anatomija – nastopa že na začetku opusa, na prvi strani *Fenomenologije duha* kot primer napačne znanosti, kateri Hegel zoperstavi svoj projekt.

Kaj torej lahko danes sploh »počnemo« z naturno filozofijo? Jo lahko kakorkoli afirmiramo, ali pa jo jemljemo kot nek historični kuriozum in pozabimo? Jo lahko danes sploh še »jemljemo resno«? Če je Heglova filozofija narave mrtva, »mrtvi ud«, jo lahko mirno, brez posledic, škode za ostali Heglov »sistem«, pozabimo, »amputiramo«? Takšno bi bilo – implicitno ali eksplicitno – stališče oziroma odnos mnogih interpretov do tega dela. Ali pa ostaja v vsej svoji mrtvosti integralni del Heglove filozofije in nakazuje neko Heglovo zagato?

Temeljni težavi

Vsem zgoraj naštetim težavam branja Heglove filozofije narave se pridružita še dve, lahko bi jima rekli temeljni.

Kot je opazilo že več interpretov[9], Heglova opredelitev razmerja lastne znanosti do naravoslovnih znanosti in matematike ni enoznačna. Ni ene opredelitve,

6. Prim. *ibid.*
7. Sliši se kot katera izmed Heglovih »neskončnih sodb«.
8. Nekaj takšnih pripomb filozofov različnih usmeritev je mogoče prebrati v Čapek 1984. Videti je, da se tu ujemajo tako »heglovci« kot »anti-heglovci«.
9. Npr. Buchdahl 1984, 18 in Dolar 1990, 74. Buchdahl, ki začenja z razdelitvijo na pojmovno

enega razmerja, ampak obstajajo nihanja že na načelni ravni, še bolj pa se stvari zapletejo ob obravnavi konkretnih primerov iz naravoslovja, kjer prihaja tudi do kršitev načelnih stališč. Zato je interpretacija tega dela Heglove filozofije še toliko težja in dopušča več različnih možnosti.

Druga težava je videti sicer bolj »formalne« narave, vendar pa se navezuje na prvo. Kot je bilo že omenjeno, Hegel obravnava naravoslovna vprašanja tako v *Fenomenologiji*, kot v *Logiki* in *Enciklopediji*. Če se omejimo le na slednjo, najprej opazimo »zgradbo« *Filozofije narave*: paragrafom, ki so običajno dolgi le nekaj stavkov in zato »abstraktni« oziroma težko razumljivi, običajno sledi tudi več strani dolga Heglova (pisna) opomba, v kateri pojasnuje vsebino paragrafa, tej pa običajno sledi še daljša Heglova ustna opomba, ki so jo dodali uredniki in še dodatno pojasnuje paragraf. Če o verodostojnosti prvih dveh zapisov ne gre dvomiti, pa je status ustnih opomb mnogo bolj dvomljiv; izrečene naj bi bile na Heglovih predavanjih, ob čemer se postavlja vrsta vprašanj kot so: verodostojnost zapisa, časovna umeščenost izrečenega, umeščenost teh ustnih opomb k posameznim paragrafom itd. Kakorkoli že, dejstvo je, da se praktično vsi interpreti močno opirajo nanje, večkrat jim služijo celo kot ključne reference. Tako bom postopal tudi sam.

Ob branju teksta se pokaže naslednji problem: Hegel se – eksplicitno ali implicitno – nenehno sklicuje na *Logiko*, bodisi »malo« ali »veliko«. Heglove izpeljave v *Filozofiji narave* namreč temeljijo na *Logiki* in so često samo (močno) skrajšane in zato težko razumljive, če ne že nerazumljive verzije izpeljav iz *Logike*. O vsebinskih razlogih za to početje – in problemih povezanih s tem – sicer malo kasneje. Zaenkrat naj zadošča, da je za razumevanje *Filozofije narave* nujno potrebna vpotegnitev *Logike*, saj nam šele ta poda »logiko za pojavi«.

Težava pa je seveda v tem, da imamo dve izdaji prve knjige *Logike* in tri izdaje *Enciklopedije*. Tej težavi se pridruži še naslednja; ob podrobnejšem branju *Filozofije narave* se pokaže, da so v njej prisotne tudi mnoge ideje, ki so bile navzoče že v *Fenomenologiji duha*. Za razumevanje teh idej sicer lahko uporabimo *Fenomenologijo duha*, vendar se tu pojavi nova težava; znani

raziskovanje, znanstvene teorije in empirične podatke, opozarja, da odnos med temi tremi kategorijami znotraj Heglove filozofije narave variira od primera do primera in je zato potrebna detajlna obravnava vsakega primera. Dolar izpostavi Heglovo obravnavo matematičnega neskončnega; če Hegel v *Fenomenologiji duha* zatrjuje, da matematika naleti na »pojmovno razmerje, na neskončnost, ki uhaja njeni določitvi« (*PG* 45), pa v *Logiki* prizna, da matematično neskončno »stoji mnogo višje od običajne tako imenovane *metafizične neskončnosti*« (*ZL 1*, 211, *WL 1*, 281). Prim. tudi spodaj omenjeni »primer« anatomije, Dolar 1990, 17-19.

»prelom« *Fenomenologija duha* : preostali Heglovi teksti.[10] Tej težavi se s svojim »eklektičnim« pristopom (uporabo vseh treh tekstov) izpostavlja tudi pričujoči prispevek.

Toda morda nam prav obravnava *Filozofije narave* lahko poda nek nov vidik preloma med *Fenomenologijo* in nadaljnimi Heglovimi deli.

Znanosti – filozofija narave

Razmerje med znanostmi in filozofijo opredeli Hegel že v *Predgovoru* v *Fenomenologiji duha*, v mnogo bolj razdelani obliki pa v *Uvodu* v *Enciklopedijo filozofskih znanosti* in v *Uvodu* v *Filozofijo narave*. Na začetek obravnave razmerja znanosti – filozofija narave je potrebno vsekakor postaviti Heglove besede o fiziki iz ustne uvodne opombe v *Filozofijo narave*:

> »da je v njej [tj. fiziki] veliko več misli, kot priznava in ve, da je boljša, kot meni ... Fizika in naturna filozofija se ne razlikujeta druga od druge kot zaznavanje in mišljenje, temveč samo *po vrsti in načinu mišljenja*; obe sta misleče spoznanje narave.«[11]

Vsekakor je ta, sicer ustna opomba, ključna za razumevanje odnosa znanosti – filozofija narave; tako filozofija narave kot fizika sta postavljeni skupaj na stran *mišljenja* nasproti *zaznavanju*. V luči te izjave bodo obravnavana tudi Heglova nadaljna izvajanja.

Verjetno ni naključje, da Hegel omenja fiziko: fizika je s svojim uspešnim združevanjem najbolj abstraktnih matematičnih teorij in najbolj »grobe« realnosti že od nekdaj utelešala *idealno*,[12] *paradigmatsko znanost*, tj. znanost, ki je (bi bila lahko) model za druge znanosti. Tako bom postopal tudi v pričujočem prispevku; odnos znanosti – filozofija bo obravnavan skozi primere iz fizike oziroma skozi odnos matematike do filozofije, kolikor pač matematika tvori »jedro« fizike in sta fizika in matematična fizika vse od začetkov moderne znanosti sinonima.[13]

10. Obširno o tem Dolar 1990, 61-72 in Dolar 1992 153-164.
11. *E* 2, 11.
12. O idealni znanosti in idealu znanosti glej Milner 1993, 115-116 in Žižek 1995, 29, op. 32.
13. Takšna obravnava »paradigmatskega primera« seveda ni nadomestilo za podrobno obravnavo posameznih znanosti, ki nastopajo v *Filozofiji narave* (anatomija, biologija, kemija...).

Hegel nadalje opredeli odnos filozofije narave do znanosti v opombi k paragrafu 9 *Uvoda Enciklopedije filozofskih znanosti*:

»Odnos spekulativne znanosti do drugih znanosti je toliko samo ta, da ta empirične vsebine slednjih ne pušča ob strani, temveč jo priznava in uporablja, da prav tako obče teh znanosti zakone, rodove itd. priznava in uporablja za svojo lastno vsebino, toda da nadalje vnaša [*einführt*] v te kategorije tudi druge in jih uveljavlja. Razlika se nanaša toliko samo na to spremembo kategorij. Spekulativna logika vsebuje prejšnjo logiko in metafiziko, konzervira iste miselne forme, zakone in predmete, toda hkrati [jih] z nadaljnjimi kategorijami nadalje razvija in preoblikuje.«[14]

Filozofija narave torej nikakor ne zavrača znanosti, nasprotno, ima jih za svojo »predpostavko in pogoj« in priznava vse njene dosežke ter jih uporablja, pri čemer pa v te kategorije (tj. zakone, rodove itd.) vnaša lastne kategorije in jih nadalje razvija in preoblikuje, ali kot pravi Hegel sam: »Razlika se nanaša toliko samo na to spremembo kategorij«. Kot bom poskušal pokazati skozi več primerov, bo ta »samo [*allein, le*]« zadobil nenavadne razsežnosti.

K navedenemu v opombi k paragrafu 246 v *Uvodu* v *Filozofijo narave* doda:

»...Ne samo, da mora filozofija biti v soglasju z izkustvom narave, ampak ima *nastanek* in *oblikovanje* filozofske znanosti empirično fiziko za predpostavko [*Voraussetzung*] in pogoj. Toda nekaj je tok nastanka in priprave neke znanosti, nekaj drugega znanost sama; v tej se ono [tj. nastanek in oblikovanje znanosti] ne more več pojaviti kot temelj, ki mora tukaj nasprotno biti nujnost pojma. – Bilo je že omenjeno, da je poleg tega, da je predmet naveden po njegovi definiciji v filozofski celoti, potrebno še nadalje navesti empirični pojav, ki ustreza isti [definiciji] in iz nje pokazati, da mu oni [empirični pojav] dejansko ustreza. Vendar to v pogledu nujnosti vsebine ni sklicevanje na izkustvo.«[15]

Tukaj je že nakazan Heglov projekt; kategorije, ki so jih oskrbele naravoslovne znanosti ne morejo služiti kot temelj filozofije narave, ta temelj filozofije narave je lahko le »nujnost pojma«. Dvojici znanosti – filozofija narave se pridruži tretji člen: *Logika*.

14. *E 1*, 52-53.
15. *E 2*, 15.

Znanosti – filozofija narave – Logika

Kot smo že videli, morata filozofija narave in npr. fizika *sodelovati*[16], saj prva naprej »obdeluje« material, ki so jih dostavile naravoslovne znanosti. Kako, je bilo že nakazano; filozofija narave jemlje material naravoslovja, ga »preoblikuje« in »brez izkustva kot zadnje preizkušnje vzame za osnovo/podlago«.[17]

Filozofija ali metafizika pa ni nič drugega kot »obseg občih miselnih določil, takorekoč diamantna mreža, v katero prinesemo ves material in [ga] s tem šele razložimo«. Še več, »ves razvoj se reducira na razliko kategorij.«[18] Za Hegla vse revolucije, v znanosti nič manj kot v svetovni zgodovini, izhajajo samo iz tega, da je duh želeč sebe razumeti in posedovati, *spremenil svoje kategorije* in se doumel resničneje, globlje, bolj notranje in bolj enotno s seboj.[19]

Če Hegel pravi, da ima vsaka zavest svojo metafiziko, je Heglova metafizika seveda njegova *Logika*, ki ji je tako dodeljena naloga vpeljevanja in spreminjanja kategorij. Na mesto odnosa naravoslovne znanosti – filozofija narave tako stopi odnos znanosti – *Logika*. To seveda ni presenetljivo, kolikor je *Logika* Heglovo »osrednje« delo – Hegel se nanjo sklicuje na tako različnih področjih kot sta filozofija narave ali pravo.[20]

Vsekakor je iz doslej navedenega jasno, da filozofija izreče zadnjo besedo o znanostih in njihovih dosežkih – da jim tako utemeljitev kot jih iztrga iz njihove čutne navezanosti in jim pokaže njihovo mesto v logični celoti. Le filozofija lahko torej osmisli in utemelji znanosti.[21] Heglovo nalogo v *Filozofiji narave* pa bi morda lahko povzeli z geslom, da je ***potrebno naravoslovje in njegove dosežke interpretirati v skladu z Logiko***. Naloga filozofije narave vsekakor ni izpeljava novih znanstvenih dognanj iz *Logike*[22], temveč takšna interpretacija le-teh, da bodo v skladu z *Logiko*. Ali če povzamemo s Heglovimi

16. *Ibid.*, 20.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, 20-21. »Very Kuhnian passage« pripominja Buchdahl. Buchdahl 1985, 125. Toda Hegel ni »kuhnovec«. Kot v zaključku svojega prispevka pravi Buchdahl, sta Hegel in Kant bolj zavzeta s problemoma »inteligibilnosti« in »možnosti« kot pa »verjetnosti«. Prim. *ibid.*, 135.
20. Glej razdelek »Zakoni narave, zakoni prava«.
21. Ta očitek Heglu najdemo seveda pri celi vrsti interpretov, tudi npr. pri »heglovcu« Habermasu in »anti-heglovcu« Lecourtu. Prim. Riha 1982, 75, op. 13.
Seveda pa tudi Heglovo stališče ni osamljeno. Prim. Heideggrov komentar slovitega stavka »Znanost ne misli« v: Heidegger 1995, 139.
22. Buchdahl o takšnem stališču meni, da je samo »legenda«. Buchdahl 1985, 127.

besedami; »Narava je v času prvo, toda absolutni Prius je ideja, ta absolutni Prius je zadnje, resnični začetek, A je W.«[23]

(Aktualne) znanosti – Logika

Takšno razmerje med *Logiko* in znanostmi, bolje rečeno njihovo aktualno podobo, ni brez težav. Buchdahl izpostavi – ob obravnavi Kantovih »metafizičnih temeljev« – dve možni:[24]

Prvič: »prešibka« povezava med logično strukturo in aktualnimi dosežki; če lahko logični strukturi ustreza ***več*** (poljubno veliko?) znanstvenih teorij, to pomeni nemoč logične strukture in njeno irelevantnost za znanosti. *Logika* je v tem primeru ***neobvezujoča*** – »današnja nujnost pojma« ni nujno »jutrišnja nujnost pojma«.

Drugič: »premočna« povezava med logično strukturo in aktualnimi dosežki; če lahko logični strukturi ustreza le ***ena*** znanstvena teorija, je logična struktura z vsakim novim znanstvenim dosežkom v nevarnosti – prav to naj bi se zgodilo Kantu. To pomeni nemoč logične strukture in njeno irelevantnost za znanosti. *Logika* je v tem primeru ***neobvezujoča*** – »današnja nujnost pojma« ni nujno »jutrišnja nujnost pojma«.

Ali torej sploh obstaja možnost, ki ne bi vodila v slepo ulico? Je edini možen izhod zavrnitev same take izbire?[25] Heglov projekt je tako že od samega začetka zaznamovan s temeljno težavo, ki »še pred začetkom« postavlja pod vprašaj celoten projekt. Na to je potrebno opozoriti še toliko bolj, ker Hegel sam[26] opozarja na možnost, da se motimo o zakonih narave, *Logika* pa ima celo za predpostavko zmotljivi subjekt.[27]

---

23. *E 2*, 30.
24. Buchdahl 1985, 124.
25. Npr. Ule 1992, 120. op.
26. V ustni opombi, dodani k uvodu v *Temeljne črte filozofije prava*, G *15-17*, glej razdelek »Zakoni narave, zakoni prava«.
27. O časovnem, zmotljivem subjektu kot predpostavki *Logike* glej: Kobe 1988, 91.

Pojem – empirija

Videli smo, da je pojem oziroma »nujnost pojma« temelj filozofije narave. Toda, pojem je močno omejen, bolje rečeno, gre za nemoč narave:

> »Protislovje ideje, vtem ko je kot narava sama sebi zunanja je, pobližje, protislovje po eni strani skozi pojem porojene *nujnosti* njenih tvorb in njihovega umnega določila v organski totaliteti, – po drugi strani, njihove ravnodušne naključnosti in nedoločne nepravilnosti ... To je nemoč narave, da ohranja pojmovna določila le abstraktno in da se izvedba posebnega določi zunanji določljivosti...Ona nemoč narave postavlja filozofiji meje in najbolj neprimerno je od pojma zahtevati, da bi moral takšne naključnosti zapopasti in, kot je bilo rečeno, konstruirati, deducirati...«[28]

Po Heglu je narava torej močno omejena, saj nenehno producira »naključnosti in nepravilnosti«. Pojem teh ne more zajeti in mu jih konec koncev tudi ni potrebno. Ali jih lahko zajamejo naravoslovne znanosti?

Elektromagnetizem

Hegel odgovarja pritrdilno, vendar v tem ne vidi prednosti naravoslovja: »končne znanosti«, npr. fizika, sicer lahko zajamejo naključnosti in nepravilnosti, vendar za ceno tega, da je njihovo obče »abstraktno ali le formalno«, svoje določenosti nima na sebi ali ne preide v *posebnost* (*Besonderheit*)[29], s takšnim poenotenjem izgubimo vse določenosti, kvantitativne razlike.[30] Zato je tudi razumljivo, da se Hegel upira tendencam tedanje in sedanje[31] znanosti po čim večjem poenotenju, npr. zvajanju vseh sil na eno samo silo[32] ali na primer poenotenju dognanj o elektriki in kemije v elektro-kemični magnetizem.[33] Takšno fiziko bi lahko, nadaljuje Hegel, po zgledu iz filozofije poimenovali »filozofija identitete« in prav to je nemara največja pomanjkljivost fizike,

28. *E* 2, 34.
29. *Ibid.*, 21.
30. Očitek, razvit že v *Fenomenologiji duha*, *PG* 121.
31. »Univerzalna formula sveta« Maxwella, Heisenberga in »Velika teorija poenotenja« Einsteina, Hawkinga ipd.. Heideggerova razmišljanja o tem v Heidegger 1995, 91.
32. Newton ali še bolj Ruđer Bošković, prim. Dolar 1990, 131.
33. *E* 2, 20, 210 in passim.

namreč ostajanje v *identičnem*, kajti *identiteta* je temeljna kategorija razuma. Preprosto povedano, fizika gre v svoji težnji po identičnosti predaleč, kolikor takšno početje izključuje določenosti.[34] Lahko bi zaključili, da ***»Identitätsphilosophie« je bila in je »spontana filozofija znanstvenikov«***.

Na (aktualne) znanosti je torej naslovljen oster očitek; zmožne so zajeti vsako posamičnost, toda le zato je njihovo obče »abstraktno«, »formalno« in »identično«, lahko bi rekli »prazno«, prav zato pa niso sposobne opredeliti določenosti. Heglov projekt bi bil temu do določene mere nasproten; resda filozofija narave ne more zajeti vsake posamičnosti, je pa zato sposobna opredeliti obče in določenosti. Kot bomo videli, se Hegel predvsem upira ***ločenosti***, ***osamosvojenosti*** znanstvenih kategorij, zato je razumljivo, da je naklonjen npr. »polarnosti, določilu razlike, v kateri sta razlikovani plati *neločljivo* povezani.«[35] Kakšno je torej Heglovo obče?

Obče in posamično: teorija štirih elementov

Hegel v *Filozofiji narave* vpelje obče na močno nenavaden način. Nasloni se na stare teorije o sestavljenosti teles iz štirih elementov, ki jih naj ne bi več razumeli kot empiričnih stvari, ampak kot imena, ki vsebujejo pojmovna določila.[36] V skladu s tem v paragrafih 282 do 285 opredeli štiri elemente; svetlobo, zrak, ogenj in vodo, zemeljsko telo je enotnost teh štirih elementov in od tega, kako so na njem je odvisna posebnost predmeta. Npr. *svetloba* ustreza *zraku* in specifična skaljenost temnosti telesa, ki jo povzroči svetloba, je *barva*. *Ognju* oziroma ognjenosti kot naslednjemu momentu ustreza *vonj*. *Vodi* ustreza slanost, kislost itd., tj. *okus*.[37]

Potrebno je poudariti, da teh elementov nikakor ne gre razumeti kot empiričnih stvari, nastopajo kot logične kategorije. Svetloba je pozitivna identiteta s seboj, zrak je negativna občost, ogenj je negativna občost, voda je končno

34. *Ibid.*, 20.
35. *ZL 1*, 18, *WL 1*, 21. O magnetizmu, polarnosti in pojmovnosti prim. *E 2*, § 314. Pomembnost magnetizma za Hegla poudarjajo mnogi interpreti. Npr. J. N. Findlay je prepričan o »neizčrpni pomembnosti« magnetizma za Schellinga in Hegla in bilo bi celo »odpustljivo pretiravanje« videti celoto Heglove filozofije kot interpretacijo magnetizma. Čapek 1984, 120.
36. *E 2*, 222.
37. *Ibid.*, 222-223.

nevtralni element, svoja določila imajo torej v *Logiki*. Primera elektromagnetizma in teorije štirih elementov nakažeta, kako *Logika* ne samo »pre-interpretira« znanstvene teorije, temveč tudi zavrača teorije in empirična dognanja teh teorij. Nemara najlepši primer takšne »intervencije« *Logike* je teorija atomizma.

Logično in izkustveno spoznanje: atomizem

Hegel v *Logiki* polemizira z Berzeliusem oziroma z njegovo »neutemeljeno metafiziko«, tj. atomistično teorijo oziroma njeno uporabo v kemiji:

> »Potemtakem ne vidimo, zakaj bi si morali ustvarjati take *predstave*, ki niso prikazane v izkustvu, ki so v bistvenem naravnost protislovne in ki poleg tega niso podkrepljene na kak drug način. Slednje bi se lahko zgodilo le s preučevanjem teh predstav samih, tj. skozi metafiziko, ki je logika; vendar jih logika prav tako kot izkustvo ne potrdi – ravno nasprotno!«[38]

Atomistična teorija je za Hegla nesprejemljiva iz dveh razlogov: prvič; ker ustvarja predstave, ki niso podprte z izkustvom, drugič; ker ni v skladu z metafiziko, ki je logika – seveda Heglova logika. Vendar pa je tu ključno, da ***lahko*** obstajajo predstave, ki ***niso*** podprte z izkustvom, če so verificirane ***»na kak drug način« – edini*** tak »drug način« pa je njihova logična »obdelava/predelava«. Vzrok za Heglovo nasprotovanje atomizmu torej ni preprosto »empirična nepreverljivost« atomistične teorije, temveč njegova logična nesprejemljivost. Vsaj v primeru atomizma torej »drugi ugovor« – tj. *Logika* – »določa« »prvi ugovor«, odloča o njegovi »resničnosti«: *Logika* je nadrejena izkustvu.

Takšen sklep seveda še enkrat problematizira odnos logika – znanstvena teorija – izkustvo. Znanstvena teorija je podobna *Logiki* v tem, da je (lahko) ne-izkustvena, če ne celo proti-izkustvena. In v tem primeru odloča o resničnosti oziroma neresničnosti znanstvene teorije Heglova *Logika*. Seveda takšen sklep meče čudno luč na Heglove načelne izjave o filozofiji narave, ki »mora biti v soglasju z izkustvom narave«[39], ki »priznava in uporablja« dosežke znanosti in je omejena »samo« na »vpeljavo in spremembo kategorij«: »vpeljava in sprememba

38. *ZL 1*, 314-315; *WL 1*, 427-428.

39. Hegel v § 6 *Uvoda* v *Enciklopedijo* pravi, da je soglasje filozofije z dejanskostjo in izkustvom nujno, še več, to soglasje imamo lahko najmanj za zunanji preizkusni kamen resnice neke filozofije. *E 1*, 47.

kategorij« implicira tudi ***sprejemanje ali zavračanje*** posameznih znanstvenih teorij in pripadajoče empirije. Ta sklep ni naključen, kolikor izhajamo iz predpostavke, da empirije ne moremo preprosto ločiti od pripadajočih znanstvenih teorij.

Ob obravnavi atomistične teorije je potrebno kratko pojasnilo. Nikakor ne gre za to, da bi Hegla obsojali zaradi zavračanja te teorije. Čeprav je bila atomistična teorija že v Heglovem času v glavnem sprejeta (glavni avtoriteti sta bili Dalton, utemeljitelj te teorije, in Berzelius), so trajale polemike o obstoju ali neobstoju atomov – ti naj bi bili po mnenju nasprotnikov le pripraven pojem za računanje, toda realno neobstoječi – še vse do drugega desetletja 20. stoletja (na eni strani so bili Boltzmann, Planck in vrsta mladih znanstvenikov, na drugi sta bila vodilna Mach in Ostwald). Šele Einsteinovo teoretično (1905) in Perrinovo eksperimentalno (1909, 1911) delo sta končali to polemiko in prepričali nasprotnike atomizma (razen Macha).[40] In z današnjega vidika bi tudi nekatere izjave zagovornikov atomizma o atomih in molekulah »sodile bolj v pravljice kot v naravoslovje«.[41] Heglovo nasprotovanje torej nikakor ni videti brez »fizikalne« osnove.

Vendar je težava za Hegla drugje; atomistično teorijo zavrača zaradi nezdružljivosti z *Logiko*; samo ta odloča o resničnosti neke znanstvene teorije. Z atomizmom se Hegel sicer ukvarja tako v *Logiki*[42] kot tudi *Enciklopediji*[43] in *Zgodovini filozofije*[44]. Ker je Heglova obravnava atomizma pomembna tudi za nadaljne Heglove izpeljave, je potrebno omeniti, da Hegel zavrača »predstavno reflektiranje [ki si] še zmeraj prav *zlahka tukaj* predstavlja atome in *zraven* njih praznino.«[45]

Hegel nasproti takšnemu razmerju *združitve* (*der Zusammensetzung*) razvije v *Logiki* svoj koncept atomizma, ki ustreza kategorijama enega in praznine. Vendar tu praznina ni *poleg* enega, temveč je »eno praznina kot abstrakten odnos negacije do same sebe.«[46]

Hegel sicer ostro nasprotuje atomističnemu mehanicizmu Descartesa in naslednikov[47], ki mu je sinonim za nepojmovnost, zunanje združevanje, neimanentnost.

---

40. O tej slavni polemiki na kratko v: Strnad 1995, 37-39, 53-54.
41. Strnadova sodba o teh izjavah, *ibid.*, 37.
42. *ZL 1*, 139-140, *WL 1*, 184-186.
43. *E 1*, 206-208, *E 2* § 298 opomba, § 523.
44. *V 1*, 353-368.
45. *ZL 1*, 140, *WL 1*, 185.
46. *ZL 1*, 139, *WL 1*, 184. Prim. Dolar 1990, 119-121 in Žižek 1985a, 145-147.
47. *V 1*, 364-365.

Vendar pa tudi atomizem premore spekulativni moment, da je praznina *izvor gibanja* (*der Quel der Bewegung*). Vendar to ne pomeni, da se atomi pomikajo v praznino, temveč

> »da temelj postajanja, nemira samogibanja, nasploh tiči v negativnem... – Praznina je *temelj gibanja* le kot *negativni* odnos enega do sebi *negativnega*, do enega, tj. do samega sebe.«[48]

Ta moment bo Hegel uporabil v svoji izpeljavi gibanja. In kot bomo videli, je gibanje pri Heglu lahko *mehansko* ali pa *imanentno*, ki ga Hegel imenuje *svobodno*.

»Višje« in »nižje« forme mišljenja: svetloba in tema

Zgoraj smo videli Heglov odpor do razmerja *združitve*. Na zanimivo vzporednico naletimo ob Heglova obravnavi svetlobe[49], tj. vprašanju barv. Hegel se ostro zoperstavi Newtonovi teoriji, po kateri se

> »se bela, tj. brezbarvna svetloba *sestoji* iz *petih* ali iz *sedmih* barv...- Človek se, najprej, ne *more dovolj močno* izraziti o *barbarstvu* predstave, da se je tudi pri svetlobi poseglo po najslabši formi refleksije, *sestavljanju* [*der Zusammensetzung*], in da bi bilo *svetlo* [*Helle*] sestavljeno celo iz sedmih *tem* [*Dunkelheiten*]...«[50]

Hegel predlaga svojo, oziroma Goethejevo teorijo svetlobe, po kateri je barva *zveza* (*die Verbindung*) določil svetlobe in teme in šele ta zveza proizvede barvo.[51]

Pomenljivo je, kako Hegel ponovno zoperstavlja »boljše«, »višje« forme refleksije nasproti »slabšim«, »nižjim« in s tem v celoti zavrne znanstveno teorijo ter ji postavi lastno alternativo. *Logika* torej s kvalitativnimi sodbami odloča o usodi znanstvene teorije.

---

48. *ZL 1*, 140, *WL 1*, 185-186.
49. Odlično predstavitev Heglove – sicer zelo obsežne – teorije optike (in svetlobe) glej v Buchdahl 1984, 25-34.
50. *E 2*, 246.
51. *Ibid.*, 246, 249-250.

Heglova kozmologija

V naslednjih nekaj razdelkih bom na kratko predstavil Heglovo kozmologijo oziroma nekaj njenih ključnih tem in problemov: vprašanje sil, prostega pada in gravitacije.

Predhodno je potreben krajši ekskurz, ki bo problematiko sile umestil v širši okvir Heglovega projekta.

> »Zato je vnanjost *zaenkrat ista vsebina* kot notranje. Kar je notranje, je prav tako zunanje navzoče in obratno; pojav ne kaže nič, kar ni v bistvu, in v bistvu ni nič, kar ni manifestirano.«[52]

Navedeni paragraf 139 podaja eno temeljnih postavk Heglove filozofije. Npr. človek, ki je moralen le notranje, v svojih namerah in ne zunanje, v delovanju, je v resnici tudi notranje prazen. Ta postavka je seveda implikacija Heglove teze iz *Fenomenologije duha* o ***substanci kot subjektu*** oziroma o ***nadčutnem, ki je pojav kot pojav***. Kot taka je tudi epistemološka predpostavka. Hegel na tem mestu citira dva pesnika, Albrechta von Hallerja[53] in Goetheja, ki se oba zoperstavljata notranjosti, ki se ne bi zunanje manifestirala. Tu prvič[54] citira Goethejevo *Zur Morphologie* (v prostem prevodu):

> »Narava nima niti jedra niti lupine,
> ona je vse naenkrat«[55]

Tako v *Fenomenologiji* kot v *Enciklopediji* Hegel vzame za model odnosa zunaj/znotraj ***silo***. Toda če je sila po eni strani model tega odnosa, Hegel ostro nasprotuje Newtonovemu pripisovanju sil predmetom, ki je, kot bomo videli, v primeru gravitacije zgolj tavtološko pojasnjevanje, ali se izteče, v primeru delovanja telesa na drugo telo, v pojmovanje sil kot *samostojnih* (*selbständig*),

---

52. *E 1*, § 139, 247.
53. *Ibid.*, 274-275. Hegel ob citiranju Hallerja zagreši enega izmed svojih »kiksov«, z napačnim razumevanjem Hallerjevega »weißt« popolnoma spremeni smisel verzom, tako da z njimi polemizira, čeprav mu v resnici pesnik pritrjuje.
54. Sicer v močno skrajšani verziji, ki prav tako spreminja smisel Goethejevih verzov. Kasneje jo v celoti citira v ustni opombi k § 246 Filozofije narave. Prim. *E 2*, 22.
55. *E 1*, 275:
»Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale«

materiji *vsajenih* (*eingepflanzt*) in s tem materiji *zunanjih* (*äußerlich*).[56] Najprej so oglejmo Heglov prvi očitek.

»Tavtološko, prazno blebetanje« ali »Okultni načini razlage«

Na zanimivo kritiko Newtonovega koncepta gravitacije naletimo v *Znanosti logike* (Nauk o bistvu, tretje poglavje: Temelj, B. Določeni temelj, Formalni temelj in Opomba: Formalna razlaga s tavtološkimi temelji)[57]: če pojav razložimo tako, da mu le podelimo formo pojava, ostanemo pri »golem formalizmu in prazni tavtologiji«[58]: npr. kot razlog za to, da se planeti gibljejo okoli Sonca, se navaja silo privlačnosti med zemljo in Soncem. In če Leibniz Newtonu očita, da je gravitacija *okultna* kvaliteta, kakršne so za pojasnjevanje uporabljali sholastiki, Hegel odgovarja, da je gravitacija »vse *preveč znana* kvaliteta; kajti ta kvaliteta nima nobene druge vsebine kot pojav sam.«[59]

Toda to je le prvi korak znanosti, še hujše sledi

> »ko se neposredna določila samega fenomena pomeša z reflektiranimi in zgolj hipotetičnimi določili, sploh če so ta izražena na način, kot da bi nastopala v neposrednem izkustvu. Tako je lahko marsikdo, ki se loti teh znanosti s pošteno vero, mnenja, da so molekule, prazni medprostori, ubežna sila, eter, posamični svetlobni žarek, električna, magnetna *materija* in še cela množica podobnih določil zares nekakšne reči ali razmerja, ki so glede na način, kako se govori o njih kot o neposrednih določilih obstoja, dejansko navzoča v zazanavi [*in der Wahrnemung*]. Nastopajo kot prvi temelji za ostalo, pripisuje se jim dejanskost in uporablja se jih kot nekaj zanesljivega; z dobro vero jih sprejemaš kot take, preden ne ugotoviš, da so to, nasprotno, določila, ki so izpeljana iz tistega, kar naj bi sama utemeljevala, da so hipoteze in umisleki, ki so plod nekritične refleksije. Dejansko se znajdeš v neke vrste začaranem krogu, kjer se določila obstoja in določila refleksije, temelj in

56. *E* 2, 58.
57. *ZL* 2, 69-74, *WL* 2, 96-102. Prim. Žižek 1992, 16-17, na katerega se tu opiram. Kot opozarja Žižek, lahko celoten razdelek beremo kot Heglov vnaprejšnji odgovor na znani očitek mladega Marxa (povzemata ga Feuerbach in Althusser) o Heglovi zamenjavi subjekta in predikata (»Skrivnost spekulativne konstrukcije«, MEID I., 388).
58. *ZL* 2, 71, *WL* 2, 98.
59. *ZL* 2, 72, *WL* 2, 99. Leibnitzov očitek je bil sicer splošno razširjen. Prim. Desmond Clarke o Descartesu, Clarke 1996, 132.

utemeljeno, fenomeni in fantomi v neločeni združbi križajo med seboj in uživajo enak status.«[60]

Hegel v tej kritiki znanosti lepo ilustrira svoje izpeljave o pojavnem in nadčutnem svetu iz poglavja o razumu v *Fenomenologiji duha*, ki poteka v treh oziroma štirih korakih: (1) pojavni svet, ki mu je zoperstavljen (2) nespremenljivi nadčutni svet (zakonov), ki se mu zoperstavlja (3) sprevrnjeni svet, to je spremenljivi nadčutni svet (zakonov), vendar pa ta ni nič drugega kot (4) pojavni svet.

V obeh navedenih dveh primerih gre sicer za različne postopke; če imamo v prvem (gravitacija) opraviti le z prvima dvema korakoma – pojavu nadenemo občo formo zakona, pa drugi izvede vse štiri – nadčutni svet se »materializira« v pojavnem svetu v obliki zaznavnih fantomov. To pa je tudi bistvena razlika znanosti in Hegla; medtem ko je za Hegla ključno, da spoznamo, da je sprevrnjeni svet pojavni svet, pa se »znanstvena dialektika« izteče v podvojeni pojavni svet: svet pojavov in svet kvazi-zaznavnih fantomov.

Gravitacija

Ob tem samo krajša opomba o Newtonovi teoriji gravitacije. Newton in njegov koncept znanosti je – poleg Schellinga – glavni Heglov nasprotnik. Newtonova teorija gravitacije[61] – in sile nasploh – je imela od vsega začetka mnogo nasprotnikov. Ena ključnih Newtonovih potez je bila uvedba praznega geometrijskega prostora, s čimer je bil razbit sklenjeni svet antike in srednjega veka s svojo urejenostjo. Toda to je pomenilo na drugi strani velike težave; uvedbi delovanja na daljavo skozi prazen prostor so se uprli mnogi – predvsem celinski – znanstveniki in filozofi, med njimi Huygens, Leibniz in Bernoulli. Glavna konkurenčna teorija je seveda bila Descartesova teorija vrtincev, ki naj bi jih z gibanjem povzročali posamezni planeti ter s tem vplivali na druge planete in se je izognila težavam Newtonovega praznega prostora in delovanju na daljavo skozi prazen prostor. Newton se je dobro zavedal težav svoje teorije, zato je gravitaciji priznal le status »matematične sile« in ne »fizične sile«.

60. *ZL 2*, 72, *WL 2*, 101-102.

61. O Newtonu, teoriji gravitacije in sploh nastanku in razvoju moderne znanosti glej npr. klasična Koyréjeva dela Koyré, 1981, in Koyré, 1988.

Tako je mnogokrat poudaril, da bi bilo potrebno gravitacijo pojasniti, le da tega sam ni mogel, zato raje ni dal nobenega pojasnila in pustil vprašanje odprto.[62] Toda že prva generacija Newtonovih učencev je sprejela gravitacijo kot »fizično silo« in Newtonova teorija je vzdržala vse preizkuse, tako da je Mach lahko le pripomnil, da je »neobičajna nerazumljivost postala običajna nerazumljivost«.[63] Hegel se tukaj torej vključuje v neko dolgotrajno razpravo.[64]

Iz zgornjega citata pa je tudi že razvidno, da je za Hegla pravzaprav vseeno, ali je gravitacija le »matematična« ali »fizična« »sila«. Za Hegla sta to le dve različici iste napake: fenomen sprevrnjen v formo fenomena (»matematična sila«) ali pa nadaljevanje napake, »materializiranje« sprevrnjene forme (»fizična sila«). Seveda pa Hegla ne zadovolji niti priznanje o nezmožnost pojasnjenja gravitacije, češ »da *ne poznamo notranjega bistva* teh sil in materij samega.« Če je tako, ni jasno, zakaj se ne lotijo iskanja tega notranjega bistva ali pa ostanejo pri »enostavnih dejstvih.«[65]

Materija in sili

Heglov drugi očitek, tj. »samostojnost«, »vsajenost« in »zunanjost« sil materiji, bom predstavil skozi Heglovo alternativo Newtonovemu modelu. Zaradi obsežnosti bom Heglov projekt le na hitro skiciral.

Hegel izpeljuje svoj koncept materije in njej pripadajočih sil tako v *Logiki* kot v *Enciklopediji*.[66] V *Logiki* koncept materije vpelje v poglavju o *Zasebnosti*[67], v razdelku o enem. Eno se kot zasebnost, kot nekaj neposredno navzočega negativno nanaša samo nase; se odbija od sebe – to negativno samonanašanje enega je ***repulzija***. S tem samonanašanjem enega dobimo ***mnoga ena***, ki se

62. Newton je trikrat – neuspešno – poskušal rešiti vprašanje privlačnosti s pritiskom etra. Prim. Koyré 1981, 155, op. 38.
63. Mach je sicer zavračal tako Newtonovski koncept sile kot tudi atome. Prim. Ule 1992, 202-204.
64. Tudi Heglove razprave o sili so nadaljevanje razprav predhodnikov. Prim. Dolar, 1990, 123, op. 70.
65. *ZL 2*, 73-74, *WL 2*, 102. Hegel na koncu *Znanosti logike* ponovi tu navedene očitke, *WL 2*, 537-538. O daljnosežnosti te polemike pričajo tudi Engelsove besede v opombi predgovora k drugi izdaji *Anti-Döhringa*. Prim. Engels 1979, 47, op..
66. Ta vzporednost nas seveda vrača na kočljivi problem razmerja med obojima.
67. *ZL 1*, 131-157, *WL 1*, 174-208.

medsebojno odbijajo. Repulzija je tu ***izključevanje***. Toda mnoga ena že v naslednjem koraku preidejo z ***atrakcijo*** v eno eno. Seveda pa si repulzija in atrakcija ne stojita nasproti kot ločeni, če si ju podrobneje ogledamo, vidimo, da je »atrakcija atrakcija le *preko* repulzije, kakor je tudi repulzija repulzija le preko atrakcije«[68], vsako določilo vsebuje drugega v sebi kot svoj moment in prehaja v drugo. Sledi opomba, v kateri Hegel kritično oceni Kantovo konstrukcijo materije iz sil repulzije in atrakcije v *Temeljnih načelih naravoslovja* (*Anfangsgründe der Naturwissenschaft*).[69]

Hegel sicer prizna Kantu zasluge, saj je dal vsaj spodbudo za filozofijo narave, ki ne temelji na izkustvu narave, ampak na absolutnem pojmu. Vendar ga takoj zatem ostro kritizira; težava je za Hegla v tem, ker je Kantov pristop še vedno preveč empiričen, kolikor temelji na čutilu tipa, ki nam pove, da je materija nepredirna in iz tega izpelje repulzijo, s tem sta sili atrakcije in repulzije zunanji in za sebe samostojni in ne medsebojno posredovani kot pri Heglu. Kje je temeljni problem takšnega postopka, ki je za Hegla »analitičen«:

> »Kot vidimo, gre tu za tisti postopek spoznavanja, ki reflektira o izkustvu, ki najprej v pojavnosti *zazna* določila, ta sedaj postavi za osnovo in za njihovo tako imenovano *pojasnjevanje* privzame ustrezne *osnovne snovi* ali *sile*, ki naj bi proizvedle ona določila pojavnosti.«[70]

Ob tem bi lahko izpostavili razliko do Heglovega postopka: tudi Hegel izhaja iz izkustva, toda določil ne uporabi preprosto kot osnovo, temveč mu ta služijo kot material v nadaljni logični »obdelavi«. Kantov prikaz boleha še za drugimi težavami, kljub vsemu temu pa je potrebno ceniti Kantov idejo, da sta sili repulzije in atrakcije konstitutivni za materijo. S tem pa se Kant upira tistemu mehaničnemu gledanju, ki vidi odnose v in med materijami le kot zunanje, ne pa notranje določene ter zvede vsakršno gibanje na zunanje navzoče na materiji in ne vidi, da je lahko gibanje materiji tudi imanentno – prav to pa je točka, na katero se opre Hegel.

---

68. *ZL 1*, 149, *WL 1* 196-197.
69. *ZL 1*, 152-153, *WL 1*, 201. Ob tem je vredno navesti Heglovo pripombo, ki zopet problematizira odnos logika – filozofija narave: »Takšna eksistenca, kot je čutna materija, sicer res ni predmet logike, prav tako kot tudi prostor in prostorska določila ne. Vendar imata tudi sili atrakcije in repulzije, kolikor ju jemljemo kot sili čutne materije, za osnovo tukaj obravnavana čista določila enega in mnogosti in njunih medsebojnih odnosov, ki sem ju imenoval repulzija in atrakcija, ker sta ti imeni še najbližje.«
70. *Ibid.*

Vse te postavke so dokončno razvite v *Filozofiji narave*. V paragrafu 260 je najprej iz prostora in časa izpeljano *mesto* (*der Ort*) kot enotnost *tukaj* (*Hier*) in *zdaj* (*Jetzt*). Vendar pa je mesto protislovje, kolikor je posamičnost, ki je *prostorski zdaj* (*räumliches Jetzt*). Mesto je zato neposredno ravnodušno do sebe kot *tega* (mesta), je svoja negacija in s tem *drugo mesto*:

»To *minevanje* in *ponovno-proizvajanje-sebe* [*Vergehen und Sichwiedererzeugen*], prostora v času in časa v prostoru...je *gibanje*. Toda to nastajanje samo je prav tako sovpadanje v sebi njegovega protislovja, *neposredna identična bivajoča* enotnost obojega, *materija*.«[71]

Ali kot na kratko v (ustni opombi) k uvodnemu paragrafu k mehaniki (§ 253) anticipira Hegel; materija je prva enotnost in negacija časa in prostora, če se sama nanaša na drugo, je v *gibanju*. Če ta *odnos* ni zunanji, imamo opraviti z absolutno enotnostjo gibanja in materije, s *samo-sebe-gibajočo se materijo* (*sich selbst bewegende Materie*).[72]

V naslednjem paragrafu (§ 262) Hegel materijo opredeli v skladu z *Logiko*; materija je enotnost repulzije in atrakcije. Tu se spneta (sicer še povsem abstraktna) izpeljava materije iz časa in prostora in izpeljava iz *Logike*. (V sami *Enciklopediji filozofskih znanosti* je izpeljava kategorije *zasebnosti* podana v paragrafih 96 do 98 v skrčeni obliki izpeljave iz *Logike*.)

Hegel pripominja, da je prehod iz idealnosti v realnost, iz abstrakcije v konkreten obstoj, tu iz prostora in časa v realnost materije, za razum nekaj nepojmljivega. Za Hegla pa je ta izpeljava ključna, kolikor želi postaviti alternativo oziroma razrešiti nekatere težave in vprašanja predhodnikov v zvezi s prostorom, časom in fiziko.

Zgoraj je bilo omenjeno, da je gibanje lahko materiji nekaj zunanjega ali pa imanentnega. V prvem primeru imamo opravka s še abstraktno enotnostjo časa in prostora in šele v drugem je »postavljena v *enem* njihova razvita, nemirna enotnost.«[73] Prvi primeri so tlak, trk (§ 265) in tudi pad (§ 267) kot »relativno-svobodno gibanje«, ki pripadajo *končni telesnosti in končnemu gibanju* in tako *Končni mehaniki* kot se glasi naslov razdelka, ki obravnava omenjene primere.

71. *E* 2, 56.
72. *Ibid.*, 41.
73. *Ibid.*, 64.

Naključni in nujni zakoni

Zakon prostega pada zavzema v Heglovem projektu posebno mesto. O njegovi pomembnosti priča že to, da ga Hegel obravnava tako v *Fenomenologiji* kot v *Logiki* in *Enciklopediji*. Zakon prostega pada v *Fenomenologiji duha* omeni že v *Predgovoru* ob obravnavi matematike[74]: kritika *dokaza* (*der Beweis*) tega zakona bi bila prav tako pomembna kot poučna, saj bi matematiko na eni strani očistila lažnih dokazov in na drugi pokazala njene meje »in iz tega nujnost nekega drugega vedenja [*und daraus die Notwendigkeit eines anderen Wissens*]«[75] – Hegel tu napove projekt *Filozofije narave*.

V čem je problematičnost dokaza zakona prostega pada? Hegel odgovarja v poglavju o zavesti, tretjem razdelku z naslovom *Sila in razum, pojav in nadčutni svet* (*Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt*). To poglavje se sicer ukvarja (tudi) z zakonom in njegovo nujnostjo. Zakon prostega pada postavlja v razmerje razdaljo in pospešek, v skrajni konsekvenci torej prostor in čas. Toda ta dela zakona nikakor nista »po nujnosti« izpeljana eden iz drugega ali iz nečesa skupnega, sta ravnodušna drug do drugega, kot da lahko obstoji čas brez prostora, prostor brez časa, kot so ravnodušne njihove velikosti[76]. Čeprav imamo pri zakonu pada opraviti z nujnostjo deljenja na čas in prostor, pa je ta nujost, ker ni izpeljana, »...navidezna, napačna nujnost«[77]. Heglovi očitki v *Znanosti logike* so – kljub sicer drugače razporejeni argumentaciji – identični:[78] čas in prostor sta v navedenem *zakonu* (*das Gesetz*) obravnavana, kot da lahko obstajata ločeno. Res je, da sta sicer povezana, toda to je

> »šele zgolj *postavljen* [*gesetzte*][79] odnos ... Bistvena enotnost obeh strani zakona bi bila njuna negativnost, namreč, da bi ena stran na sami sebi vsebovala svojo drugo; vendar pa ta bistvena enotnost v zakonu še ni prišla na dan.«[80]

Šele pojem časa, iz katerega bi izhajal, s katerim bi bil posredovan pojem prostora in pojem prostora, iz katerega bi izhajal, s katerim bi bil posredovan

74. *PG* 45.
75. *Ibid.*
76. *Ibid.*, 124.
77. *Ibid.*
78. *ZL 2*, 110-111, *WL 2*, 155.
79. Besedna igra *Gesetz – gesetzte*, o Heglu in besednih igrah glej Dolar 1990, 108-110.
80. *ZL 2*, 110, *WL 2*, 155.

pojem časa, bi prinesel Heglovsko nujnost. Drugi očitek pa se navezuje na prvega; če sta strani zakona le vnanje postavljeni in ni pokazana njuno posredovanje, je tudi kvantitativna določenost spoznana le iz izkustva, zato je zakon le *veljaven* (*statthat*), ne pa *nujen* (*notwendig*). Sklep je torej jasen: šele »Heglov(sk)a nujnost« s prehajanjem bitnosti v svoje drugo lahko pojasni tako »kvalitativni« (katere bitnosti so v razmerju) kot »kvantitativni« (v kakšnem razmerju so te bitnosti) vidik zakonov.

Načelo vztrajnosti

Zakaj je prav zakon prostega pada za Hegla tako pomemben, zakaj je za Hegla ***temeljni zakon***? Odgovor na to vprašanje lahko morda najdemo ob Heglovi obravnavi načela vztrajnosti.

Newtonova fizika je zgrešena, ker je atomistična (glej razdelek o atomizmu) in temelji na refleksivni formi (glej razdelek o gravitaciji). Zato ji poskuša Hegel postaviti alternativo. Tu se mu kot možna zaveznika kažeta Galileo in Kepler.[81] Na tem mestu je zopet potrebno poseči po filozofiji narave. V paragrafu 266 Hegel predstavi telo, ki ima sicer težišče v sebi, toda svoj *center* (*Zentrum*) postavlja izven sebe in *teži* (*streben*) k njemu, s tem pa prehaja v mirovanje. V opombi k temu paragrafu ostro napade načelo vztrajnosti, ki zatrjuje, da bi telo mirovalo ali se gibalo enakomerno, če nanj ne bi delovala nobena sila. Za Hegla ta trditev ne vsebuje ničesar drugega kot identitetni trditvi gibanje je gibanje, mirovanje je mirovanje; take trditve so le posledica ločenosti, abstraktnosti gibanja in mirovanja. Takšna ločenost je za Hegla nesprejemljiva, kot je bilo videno že na primeru sil atrakcije in repulzije.

Toda to je le prvi, logični argument. Sledi mu še drugi, načelo vztrajnosti nima nobene »*empirične* osnove«.[82]

81. Heglovo opiranje je sicer nenavadno, kolikor sta tudi Galilei in Kepler svoje zakone podala v Heglu osovraženi matematični obliki. Prim. slavne Galilejeve programske besede: »Filozofija je zapisana v veliki knjigi vesolja in je vedno odprta našim pogledom. Toda knjige ne moremo razumeti, če se ne naučimo jezika in ne preberemo besed, ki ga sestavljajo. Napisana je v jeziku matematike in njegove besede so trikotniki, krogi in drugi geometrijski liki«. *Il saggiatore* (1618), cit. po Strnad 1993, 326.

82. *E 2*, 69. Zopet je potrebno opozoriti na Heglovo dvojno argumentacijo: logična ***in*** empirična nesprejemljivost načela vztrajnosti.

Hegel na tem mestu poda primer *meta* (*der Wurf*), kjer imamo primer *naključnega* gibanja nasproti *bistvenemu* gibanju pada. Hegel na tem mestu vztraja do konca: meta kot takega, *obstoječega za sebe* (*für sich existierend*), ni mogoče pokazati, telo je vedno že opredeljeno s svojo težo, s tem pa postavljanjem centra izven sebe itd. Zato je popolnoma nemogoče, da bi lahko *naključno* gibanje vztrajalo v neskončnost. Takšno gibanje je – kot bomo še videli – mogoče le v sferi nebesnih teles.

Sledi zanimiva kritika Newtona. Newtonova napaka *ni razlikovanje* (*unterscheiden*) sil, takšno razlikovanje je nujno, najbolj seveda v matematiki, kjer jih obravnavamo kot ločene linije, ki jih računsko obravnavamo itd. Napaka je v tem, da je tem »golim geometrijskim konstrukcijam« dal »fizikalni pomen *samostojnih sil*«.[83] Drugače rečeno, potrebno je razlikovati predpostavke, potek in rezultate matematične metode od tistega, kar naj bi imelo *fizikalno realnost*.[84] Pozorni moramo biti, zaključi Hegel, na

> »poplavo fizikalne mehanike z *neizrečeno metafiziko* [*unsäglichen Metaphysik*], ki ima – proti izkustvu in pojmu – za svoj izvir ona matematična določila.«[85]

Hegel sicer ve, da je Newton sam vedno trdil, da je vedno pojmoval sile le kot matematične in ne kot fizikalne.[86] Vendar je Heglov očitek prav v tem, da se Newton ne drži tega deklariranega stališča in hitro »postvari«, da fizikalno realnost silam in drugim matematičnim pojmom. Očitka sta torej dva: prvič; razločitev, osamosvojitev sil in drugič; njihovo »postvarjenje«. Na tem mestu je vsekakor zanimivo, da Hegel – kot na mnogih drugih mestih – ne zavrača matematike kot take, da ji legitimnost in celo priznanje za njene dosežke.

Če se vrnem k načelu vztrajnosti; Heglov odpor je torej razumljiv, načelo vztrajnosti vsebuje več elementov – abstraktno ločitev gibanja in mirovanja, abstrakcijo gibajočega telesa, na katerega ne bi delovala druga telesa[87], ločitev gibanja na bistveno in zunanje – ki so za Heglovo filozofijo in filozofijo narave nesprejemljivi.[88] Tako Hegel zavrne »naključni« Newtonov prvi

83. *Ibid.*, 87.
84. *Ibid.*, 88.
85. *Ibid.*
86. Citira celo odlomek iz *Principia*, kjer Newton predstavi to stališče. *Ibid.*, 70-71.
87. Hegel v § 269 izrecno zapiše, da ima gibanje smisel le v sistemu teles, ki so v medsebojnem odnosu.
88. Ob tem, da Hegel zavrača zakon vztrajnosti in postavlja kot osnovo Galilejev zakon prostega

zakon[89] in na mesto temeljnega zakona postavi »bistveni« zakon prostega pada. Tega pa je potrebno, kot je bilo že tolikokrat rečeno, izpeljati iz pojma.

Pojmovna izpeljava zakona prostega pada

Potrebno je torej »iz pojma« izpeljati zakon pada. Takšen zakon ne bo več naključen, samo veljaven, temveč nujen, »ena stran na sebi bo vsebovala svoje drugo«. Hegel ga izpelje (poskuša izpeljati) v paragrafu 267.

Ta zakon je vsekakor nesmrtno odkritje, *empirično* odkritje, pravi Hegel, ki pa mu je nadaljnji dokaz že poskušala dati matematična mehanika. Vendar je bil njen poizkus neuspešen, saj je (zopet) pretvorila matematične sile v fizikalne, tj. v silo vztrajnosti in silo pospeševanja, pri čemer slednja skrbi za pospeševanje, prva pa za ohranajanje tega pospeška – pad naj bi bil seveda vsota teh dveh sil.[90] Vendar o tej »izpeljavi« ni potrebno izgubljati besed, saj nima osnove niti v empiriji niti v pojmu, kot smo videli že pri obravnavi zakona vztrajnosti.

Na tem mestu Hegel, morda presenetljivo zopet poda priznanje matematiki, tokrat Lagrangeovi izpeljavi v *Théorie des fonctions (analytiques), (1797)*.[91] Zakaj je Lagrangeov postopek Heglu všeč? Preprosto zato, ker Lagrange postopa strogo matematično; ne gre za to, da bi postavil *dokaz* (*Beweis*) tega zakona, temveč le zato, da po matematični poti izpelje $s= b\,t^2$ in ta odnos vzame, kot da se *nahaja/obstaja* (*sich finden*) v naravi.[92]

To filozofiji seveda ne zadošča; zakon prostega pada je »svoboden naravni zakon«, to pa pomeni, da se ga *mora izvesti* iz *pojma* telesa.

Hegel sicer na tem mestu ni najbolj natančen, vsekakor pa izpeljuje Galilejev zakon, da so »pretečeni prostori v razmerju kvadratov preteklega časa«[93] in ne morda zakona prostega pada $s=1/2\,g\,t^2$.

---

pada, je ironično dejstvo, da je prvi formuliral zakon vztrajnosti prav Galileo v delu *Govori in matematični dokazi o dveh novih znanostih, ki zadevata mehaniko in krajevna gibanja* (1638). Newton tega dela naj ne bi poznal. Prim. Strnad 1995, 28.

89. Obširno o tem zakonu glej »Newton in Descartes«, Koyré 1981, 195-276, o logičnem in teoretičnem statusu tega zakona glej Ule 1992, 84-86 in Strnad 1995, 30.
90. Buchdahl pripominja, da je to seveda uničenje Newtonove argumentacije, čeprav ne neobičajno v času neposredno po njem (Buchdahl 1984, 22).
91. *E 2*, 77.
92. Isto v *Logiki*; *ZL 1*, 257, *WL 1*, 347.
93. Galileo je prišel do zakonov padanja leta 1604 in jih pet let kasneje vsestransko utemeljil.

V kakšnem pojmovnem odnosu sta prostor in čas? Pojmovne določitve časa in prostora so tu proste, to pomeni, da se po njih določajo *velikostne določitve* (*Größenbestimmungen*). Čas nastopa kot moment *negacije*, *zasebnosti* (*Fürsichsein*), kot princip *enega* (*Eins*), katerega *izvendrugost* (*Außereinandersein*) je prostor. Če nočemo vmešavati kakšnega drugega določila, je potrebno izhajati iz forme časa, kateri ustreza izvendruga forma prostora – *kvadrat* (*Quadrat*). Kvadrat je velikost, ki izhaja iz sebe, ki sebe postavlja v drugo dimenzijo, se povečuje, toda le po lastni določenosti in se »v svojem podrugotenju [*Anderswerden*] tako nanaša samo na sebe.«[94] Hegel opozori:

> »*Potenčno* razmerje je bistveno *kvalitativno* razmerje in samo [to] razmerje pripada pojmu.«[95]

Heglova referenca je tukaj zadnji del razdelka o *velikosti* (*die Größe*), tj. poglavje o potenčnem razmerju, ki mu sledi razdelek o *meri* (*das Maß*).[96] V tem delu *Logike* Hegel večkrat obravnava razmerje prostora in časa,[97] referira pa tudi na *Enciklopedijo*, na primera »zakona padanja in prostega nebesnega gibanja«, ki sta zanj vsaj zasnutka »resnične filozofske znanosti matematike«[98].

Ob tem je potrebno opozoriti na več stvari. Prvič, Hegel niti ne poskuša utemeljevati/izpeljevati težnostne konstante g, ker je ta le

> »*neposredna mera*, podobno kot merska velikost človeških udov, razdalje, premer planetov itn. Določitev takih mer izhaja od drugod in ne od notranjega kvalitativnega merskega določila, tukaj od samega zakona padanja; od česa pa so odvisna takšna števila, ki so le neposredne in zato empirične pojavne oblike neke mere, o tem nam konkretne znanosti niso dale še nobenega pojasnila.«[99]

Drugič, Hegel dosledno izpušča 1/2, ker jo že vključi v konstanto g. Hegel svojo izpeljavo zaključi z besedami: »To je dokaz zakona pada iz *pojma* stvari«.[100]

Objavil jih je v delu *Govori in matematični dokazi o dveh novih znanostih, ki zadevata mehaniko in krajevna gibanja* (1638). Prim. Strnad 1995, 17-18 in zanimiv odlomek iz *Govorov*, ki opisuje poskus, preko katerega je Galileo prišel do teh zakonov (*Ibid.*).

94. *E 2*, 78.
95. *Ibid.*
96. *ZL 1*, 281-336, *WL 1*, 381-457, prim. tudi *E 1*, 215.
97. *ZL 1*, 298-303, *WL* 405-412.
98. Glej razdelka o matematiki!
99. *ZL 1*, 302, *WL 1*, 410.
100. *E 2*, 78.

Heglovi komentatorji tu niso skrivali besa; dokaz je »rather bizarre« oziroma gre za »obscure passage«.[101] Buchdahl povzame:

> »Seveda to ni dokaz, temveč iskanje inteligibilnosti, s pribežališčem v obsežni množici skrivnostnih razmišljanj, samo rahlo povezanih z dialektiko prostora in časa. Heglov »sistem« ni nikoli resnično sistematičen.«[102]

Oglejmo si še »svobodno gibanje« nebesnih teles in Heglovo »pojmovno« izpeljavo tretjega Keplerjevega zakona.

Gibanje nebesnih teles in sodbe

Težava nastane po Heglu tedaj, če tudi »svobodno gibanje« nebesnih teles obravnavamo v okviru končne mehanike. To gibanje je nasprotno potrebno obravnavati posebej, gibanje tu telesom ni vnanje podeljeno in je neskončno, zato sodi v *Absolutno mehaniko* (*Absolute Mechanik*) in šele tu (§ 269) Hegel uvede tudi pojem *gravitacije*.

Gravitacijo Hegel definira kot resnični in določeni pojem materialnih teles, ki je realiziran v ideji. *Obča* (*allgemeine*) telesnost *se deli* (*urteilt sich*) na *posebna* (*besondere*) telesa in se sklene v moment *posamičnosti* (*Einzelheit*) v gibanju, ki tvori sistem teles. Telesa, v katerih je pojem teže svobodno realiziran, imajo tako za svoja določila momente pojma teže: najprej imamo *obči* center abstraktnega odnosa na sebi, ki mu stoji nasproti neposredna *posamičnost* brez centra, *posebna* telesa pa imajo center v sebi.[103]

Takoj zatem sledi ostra kritika Newtonovega pojmovanja gravitacije. Tu se Hegel sklicuje na svoje izpeljave iz § 262, kjer vpelje pojem *teže* (*Schwere*, tudi *težnost*). V tem pojmu sta po Heglu vsebovana tako *zasebnost* in *kontinuiteta* kot *Aufhebung* zasebnosti – zopet se torej vračamo na izpeljave iz *Logike*. In največja napaka je, če *sili repulzije* in *atrakcije* razumemo kot *centrifugalno* in *centripetalno silo* – s tem se zopet ujamemo v sfero razumskih, refleksijskih določil, za katera je značilno fiksiranje ločenih, neodvisnih sil, »ki bi kot *teža*

101. Buchdahl 1984, 22, Čapek 1984, 110. Čapek pribije: »V Heglovih spisih o naravi je stotine takšnih obskurnih 'dokazov'«.
102. Buchdahl 1985, 134.
103. *E* 2, § 270.

delovali na telesa in ki naj bi se neodvisno druga od druge in po naključju stikali v nečem tretjem, telesu.«[104] S takšnim razumevanjem zopet pademo z ravni pojma oziroma ideje.

V zgornjih – sicer precej nejasnih – Heglovih izvajanjih uporaba pojmov *deljenje* (*urteilen, razsojanje*), *obče*, *posebno* in *posamično* seveda ni naključna. Hegel sam napotuje na paragraf 198 *Enciklopedijske logike*, ki sodi pod razdelek *Mehanizma* (*Der Mechanismus*), poglavja o *Objektu* (*Das Objekt*). Hegel se tu sklicuje na svojo obravnavo sklepa (§ 183 – § 189 *Enciklopedije*). Hegel obravnavo začne s sklepom *E*(*inzelnes*)-*B*(*esonderes*)-*A*(*llgemeines*), ki preide v sklep A-E-B, ta pa preide v sklep B-A-E. Ali kot pravi Hegel v § 198, »sklep A-E-B je trojno sklepanje.«[105]

Hegel na tem mestu poda (tipično heglovski) primer države s *posamezniki*, njihovimi *posebnostmi*, interesi in *občim* države, vlade, prava.[106] Zgoraj navedeni primer države in posameznikov Hegel uvede z besedami »Tako kot sončni sistem, je npr. država...«[107]. Hegel že tu napove izpeljavo v ustni opombi k paragrafu 279 (*Die Körper des Gegensatzes*) *Filozofije narave*, kjer sončni sistem obravnava po zgornji shemi kot sistem treh sklepov; najprej imamo planete kot srednje med ekstremoma sonca in nesamostojnih teles (A-E-B), temu sledi drugi sklep, pri katerem so nesamostojna telesa srednje in sonce in planeti ekstrema (E-B-A) in še zadnji sklep, v katerem je sonce srednje (B-A-E). Hegel zaključi, da so ti fizikalni odnosi nebesnih teles skupaj s taistimi odnosi v mehaniki *kozmični*.[108]

Vsekakor je zgornja obravnava zanimiva, ker pokaže, kako Hegel navezuje različne izpeljave iz *Logike*; v primeru teže imamo opraviti z izpeljavo *zasebnosti*, v primeru sončnega sistema pa z izpeljavo *sklepov*.

Na koncu obravnave Heglove »kozmologije« si oglejmo še »pojmovno« izpeljavo tretjega Keplerjevega zakona, v katerem so kvadrati obhodnega časa proporcionalni s tretjo potenco večje polosi elipse. Hegel tu nadaljuje svojo predhodno izpeljavo; pad je le relativno svobodno gibanje, v katerem sta čas in prostor v odnosu korena in kvadrata. V absolutnem gibanju pa prideta obe določili do totalitete. Kot koren je čas le empirična velikost in kot kvaliteta

104. *E 2*, 83.
105. *E 1*, 355.
106. *E 1*, 350-356, Prim. z *WL 2*, 409-426.
107. *E 1*, 356.
108. *Ibid.*, 129-130.

samo abstraktna enost. Kot moment totalitete pa je na sebi določena enost, ki se producira in se v tem nanaša samo nase:

»v tem kot brezdimenzijska pride v svoji produkciji samo do formalne identitete s seboj, *kvadrata*, prostor, nasprotno, kot pozitivna izvendrugost do dimenzije pojma, *kuba*.[109] ... To je *tretji* Keplerjev zakon ... zakon ki je zato tako velik, ker enostavno in neposredno predstavlja *um stvari*. Newtonova formula, s čimer se [zakon] preobrazi v zakon za *silo* teže, nasprotno kaže zasuk in obrat na pol poti običale *refleksije*.«[110]

Kaj dodati k navedenim izpeljavam Heglove »kozmologije«? Vsekakor to, da se lahko strinjam s Heglom, ki pravi, da bi bilo potrebno tu navedeno obširneje razložiti[111] in da so tu navedene le *osnovne značilnosti* (*Grundzüge*), ki povezujejo svobodno gibanje s pojmom, tega

»za njegovo *obrazložitev* [*Begründung, utemeljitev*] ni mogoče obširneje razviti in [ga] mora zato sprva prepustiti njegovi usodi. Princip je pri tem ta, da umski dokaz [*Vernunftbeweis*] o kvantitativnih določilih svobodnega gibanja temelji

109. *E 2*, 92-93, in *ZL 1*, 298, tudi že 257 in 267, *WL 1*, 405, 347 in 362.

110. *Ibid.*, 93. K Heglovemu favoriziranju Keplerja je potrebno dodati opombo. Dejstvo je, da so bili Keplerjevi zakoni v Newtonovem času, tj. pol stoletja po Keplerju splošno sprejeti. Prav tako drži, da je ne samo Newton, temveč so tudi Christoper Wren, Hook in Haley iz Keplerjevega tretjega zakona izpeljali zakon privlačnosti (Koyré 1981, 272) – Hegel v op. k § 270 – sicer napačno, pravilno glej v Strnad 1985, 63 – poda to izpeljavo in trdi, da je razlika le v tem, da je Newton S/T iz Keplerjevega S3/T2 poimenoval sila teže. Že Kepler je tudi razmišljal o možnosti, da sonce deluje na zemljo s privlačno silo. Prav tako je mogoče, da je Newton prišel do svojega drugega zakona na podlagi Keplerjevega drugega zakona in je bil še v prvi verziji spisa *O gibanju* (1864, spis iz katerega so nastali *Principi*) prepričan, da so Keplerjevi zakoni točni. Vendar je tudi res, da je Newton nato na osnovi teh dveh zakonov in s tretjim zakonom (»vsaki akciji vselej nasprotuje enaka reakcija, ali delovanji telesa na telo sta vselej enaki in nasprotno usmerjeni«), ki nima predhodnika, naredil odločilni korak; Keplerjevi zakoni veljajo le, če zanemarimo sile ostalih planetov na planet, upoštevati pa je potrebno tudi gibanje sonca zaradi sile planeta, ki deluje na sonce, zaradi česar se planet in sonce gibljeta okoli skupnega težišča, t.i. perturbacija, ki jo v § 270 omenja tudi Hegel (Strnad 1995, 26-29). Newton sicer Keplerja zaradi njegovih fantastičnih idej o geometrijskih in muzikalnih sferah planetov ni preveč cenil. Hegel v § 280 kritizira Laplacea, ki vidi v teh Keplerjevih idejah le »*zablodo* zasanjane *umišljije* [*Verirrung einer träumerischen Einbildungskraft*] in nima v číslih globoke vere, da je *um v tem sistemu*, – vere, ki je bila edini temelj sijajnih odkritij tega velikega človeka« (*E 2*, 131). Zanimiv prispevek k razmerju Kepler-Newton glej v Ule 1989.

111. *E 2*, 87-88.

le na *pojmovnih določilih* [*Begriffsbestimmungen*] prostora in časa, momentov, katerih (vendar ne zunanje) razmerje je gibanje. Kdaj bo znanost enkrat prišla do zavesti o metafizičnih kategorijah ki jih uporablja in namesto njih vzela za osnovo pojem stvari!«[112]

Naturfilozof tako po eni strani upa na boljše čase utemeljitve pojmovnega dokazovanja in se na drugi strani tolaži s tem, da mora ostati zvest pojmu, pa četudi ne bo dosegel veliko.

* * *

Za konec si oglejmo še Heglovo obravnavo matematike v *Fenomenologiji* in *Enciklopediji*. Nemara prav obravnava matematike najlepše pokaže vso paradoksnost filozofije narave.

Matematika v *Fenomenologiji duha*

Matematika je eden glavnih Heglovih nasprotnikov. Razlogov za to je več; po eni strani se kaže kot idealna metoda vseh znanosti in osnova velike Heglove nasprotnice »Newtonovske paradigme«, ponuja pa se tudi kot primerna metoda filozofije. Za Hegla je pravzaprav nesprejemljiva v obeh primerih. Nekateri filozofi – Descartes, Spinoza – so sicer poskušali z geometrično metodo, toda če je ta v matematiki produktivna, pa je nesprejemljiva za filozofijo.[113] Filozofija ne more začeti z aksiomi, definicijami, npr. substanca=..., ampak mora raziskati resničnost teh trditev na sebi in za sebe: »Takšno vprašanje se ob geometrijskih postavkah sploh ne zastavlja, s filozofskega gledišča pa je to poglavitna stvar.«[114] To bi bil lahko prvi Heglov očitek matematiki: je preprosto nereflektirana; svojih predpostavk nikoli ne reflektira, lahko bi rekli da definicije, točke, daljice preprosto postavi.

Toda to je le prva pomanjkljivost: druga težava nastopi ob toliko opevanih matematičnih dokazih in izpeljavah. Težava je v tem, da so ti dokazi, izpeljave rezultatu nekaj vnanjega, so v rezultatu zatrti in niso njihov moment. Rezultat

112. *Ibid.*, 89.
113. O geometrični metodi in o upravičenosti teh očitkov Spinozi prim. Dolar 1983, 77-81.
114. Hegel *Zgodovina filozofije III*, citat po Dolar 1983, 77.

je sicer resničen, vendar za ceno tega, da ne pripada stvari sami, ampak se nanaša le na subjekt. Prav tako pa ni nobene nujnosti, da bi iz nekega teorema izhajal nek drug teorem, šele *na koncu* (*am Ende*)[115] izvemo npr. zakaj smo morali med neskončno možnimi črtami potegniti prav te in te, da smo prišli do rezultata, takšen smoter je rezultatu povsem zunanji.

Toda temeljni problem matematike je že njen material: *velikost* (*die Größe*), *prostor* (*der Raum*), *eno* (*das Eins*). In temu uboštvu materiala se lahko zahvali za svoje rezultate; velikost npr. je prav »nebistveno, brezpojmovno razmerje«.[116] Prav tako je prostor le mrtvi, prazni element v katerega poljubno, brez nujnosti razporejamo predmete, iz katerih zopet ne sledi nujno nek drug predmet itd. Ključ do matematičnega formalizma pa tiči v principu *enakosti* (*der Gleichheit*), ki je le »abstraktna neživa enotnost«, ta skupaj s principom velikosti preprečuje matematiki ukvarjanje s »čistim nemirom življenja in absolutnim razlikovanjem«.[117]

Filozofija mora zaradi vsega tega zavrniti (če ne celo prezirati) matematiko.[118]

Kako oživiti znanost

Na matematiko Hegel naslavlja očitke »mrtvosti«, »neživosti«, njeni deli so ločeni in s tem je matematika nezmožna zapopasti življenje v njegovem spreminjanju in notranji navezavi. Ali jo je mogoče torej »oživiti«?

Hegel nakaže rešitev preko obravnave časa v matematiki. Čas v matematiki sicer nastopa, npr. v matematični fiziki, toda tudi tukaj sta si čas in prostor postavljena vnanje, nepojmovno, npr. v zakonu prostega pada. Čas pa v Heglovi filozofiji zavzema strateško mesto:

> »Kar pa zadeva *čas*, o katerem bi lahko menili, da naj bi kot protipol prostoru tvoril snov za drugi del čiste matematike, pa je ta bivajoči pojem sam. Princip *velikosti*, brezpojmovne razlike, in princip *enakosti*, abstraktne, nežive enosti, ne omogočata ukvarjati se z tistim čistim nemirom življenja in absolutnim razlikovanjem. Zato ta negativnost postaja samo kot paralizirana, namreč kot *enost*, drugi material tega spoznanja, ki, ker je zunanje delovanje, samosebegibljivo

115. *PG* 43.
116. *Ibid.*, 44.
117. *Ibid.*, 46.
118. Hegel na koncu *Znanosti logike* ponovi in razvije tu navedene očitke, *WL* 2, 535-537.

[*das Sichselbstbewegende*] zniža na material, da bi potem imel v njem neko ravnodušno, zunanjo, mrtvo vsebino.«[119]

Čas je pojem; samo kolikor bi matematika postala časovna, bi bila lahko tudi na ravni pojma in s tem resnična. Matematične kategorije se morajo »počasiti«, s tem zadobiti možnost prehajanja, minevanja, nastajanja. (Kot bomo videli kasneje, razmerje pojem – matematika le ni tako enostavno). Matematika v svoji današnji formi pa postopa podobno kot anatomija[120]; anatomija obravnava dele telesa kot ločene, »mrtve«, matematika prav tako uporablja za svoj material »omrtvičeno«, paralizirano vsebino. Obe s tem zgrešita smisel, saj imajo lahko deli smisel le v okviru življenja, iz katerega so bili iztrgani.

Toda, potrebno je ponoviti, da je ta spontana »organska«, »življenjska« interpretacija – ki ji lahko najdemo oporo v samih Heglovih izvajanjih – v nasprotju s Heglovo intenco; za Hegla je namreč ključno, da imamo opraviti z dvema korakoma: najprej nastopi razum kot »največja ali celo kar absolutna moč«[121], ki loči stvari iz njihove organske celote, šele nato um, ki premaga fiksnost kategorij. Vendar pa za to ni potrebno drugega kot sprememba gledišča.[122]

Matematika v *Enciklopediji*

Hegel v *Enciklopediji* najbolj obširno obravnava matematiko v opombi k paragrafu 259. Hegel v tem paragrafu sicer obravnava čas. Ob tem pripomni, da *znanosti o prostoru, geometriji* (*Wissenschaft des Raums, der Geometrie*) ne stoji nasproti takšna *znanost o času* (*Wissenschaft der Zeit*). Razlike časa namreč nimajo *ravnodušnosti izvensebnosti* (*Gleichgültigkeit des Außersichsein*), ki tvori neposredno določenost prostora, zato čas tudi ni sposoben figuracije. To je mogoče šele, ko razum njegovo negativnost *paralizira*, zniža na *mrtvo eno* (*tote Eins*), ki je *najvišja zunanjost mišljenja* (*die höchste Außerlichkeit des Gedankens*) in je z njim mogoče naprej računati po principu *enakosti* (*Gleichheit*), tj. razuma – to so že znani Heglovi očitki iz *Fenomenologije*

119. *PG* 46.

120. Prim. *PG* 11-12 in Dolar 1990, 17-19. Navedenima znanostima bi lahko dodali še zgodovino, kolikor tudi v zgodovini ne morejo obstajati zgolj »mrtva« dejstva, temveč so ta vedno predmet posredovanja. Prim. *PG* 41-42.

121. *Ibid.*, 36.

122. O tem obširno Žižek 1985b, 65-125.

duha. Hegel še doda, da bi lahko še nadalje razvijali misli o *filozofski matematiki* (*philosophischen Mathematik*), ki bi iz pojma spoznala tisto, kar spozna matematika po svoji razumski metodi.

Tu nastopi majhno presenečenje; Hegel ne nadaljuje tega razmišljanja, temveč se vrne k matematiki. Matematika je razumska veda, ki se ukvarja s *končnimi velikostnimi določili* (*endlichen Großenbestimmungen*), ki v tej svoji končnosti ostajajo trdna in veljavna, in jim ni potrebno preiti. Matematika je s tem razumska, vendar na *popoln način* (*vollkomene Weise*), zato je ni potrebno *onesnažiti* (*verunreinigen*) z vmešavanjem njej heterogenega pojma niti empiričnih smotrov. Vendar:

> »Pri tem obstaja vedno odprto, da pojem utemeljuje določnejšo zavest tako o vodilnih principih razuma kot o razvrstitvi in njeni nujnosti v aritmetičnih operacijah kot v stavkih geometrije.«[123]

Toda bil bi »odvečen in nehvaležen trud«[124], če bi hoteli v resnici uporabiti pojem v matematiki; matematika je pač »zunanja« veda, zato je nemogoče reči, kateri odnosi med npr. števili ali figurami naj bi veljali: »Tako in tako se razprši tekoče pojma v takšnem zunanjem mediju, v katerem vsaka določenost pade v ravnodušno izvendrugo [*Außereinander*].«[125] Naloga filozofije bi bila *pojasnitev/razjasnitev* (*Erklärung*) teh dvoumnosti.

Kar se tiče matematičnih določil kot so »neskončno, njegovi odnosi, neskončno majhno, faktorji, potence itd.«[126] imajo svoje resnične pojme v filozofiji.

V zadnjem odstavku opombe Hegel predstavi idejo *resnične filozofske znanosti matematike* (*wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik*):

> »Resnična filozofska znanost matematike kot *nauka o velikostih* bi bila znanost *mere*, toda ta predpostavlja že realno posebnost stvari, ki obstaja šele v konkretni naravi. Toda ta bi bila zaradi *zunanje* narave velikosti bržkone najtežja znanost.«[127]

---

123. *E 2*, 53.
124. *Ibid.*
125. *Ibid.*
126. *Ibid.*, 54.
127. *Ibid.*

Matematika in pojem

Kakšno mesto ima torej matematika v Heglovem sistemu? Videti je, da je Heglov odnos dvojen; prisotna sta tako ostro zavračanje matematike kot na drugi strani celo priznanje. Po eni strani je matematika s svojo revščino materiala (eno, enakost itd.) in nenujnostjo, zunanjostjo izpeljevanja, paraliziranostjo itd. ter končnostjo pravo nasprotje Heglovega projekta – je takorekoč »zgledno« nasprotje Heglovega ***pojma***. Matematiko je potrebno v svoji sedanji formi zavreči, mogoče in potrebno pa jo je »reformirati« v »filozofsko matematiko« s tem, da njene pojme (eno, velikost itd.) obdelamo v filozofski maniri. S tem pa bi matematika prenehala obstajati v svoji dosedanji formi, prešla bi v logiko ali kakšno drugo filozofsko, »neskončno«, pojmovno znanost, morda v »resnično filozofsko znanost matematike«, vsekakor pa bi tudi v tej obliki obsegala (in presegala) vse dosežke klasične matematike.

Po drugi strani pa je matematika »popolna« razumska znanost in na »področju razuma« celo uporabna, koristna, kot npr. v primeru računanja komponent meta.[128] Je sicer znanost »končnosti«, toda na tem področju »popolna«, zato je ni potrebno kakorkoli »onesnažiti« s pojmom ali empirijo. Še več, ***ne samo da je ni potrebno, tudi mogoče je ni***, kolikor je matematika pač zavezana končnosti, razumskosti, enakosti itd. in je s tem popolnoma ***neprimerna*** pojmu. Toda, tudi v tem primeru se filozofija ne odreka temu, da bi izrekala resnico matematike, npr. o matematičnih predpostavkah ali nujnosti izpeljevanja. Naloga filozofije bi bila v tem primeru *pojasnitev/razjasnitev* teh nejasnosti, dvoumnosti v matematiki, tem »brezvsebinskem izobilju [*gehaltloser Überfluß*]«.[129]

(Ob tem ostaja nejasno, kako naj filozofija izreka to resnico matematike, kolikor je narava pojma ***neprimerna*** matematiki (in obratno[130]), kolikor je filozofija matematiki zunanja. Filozofija naj bi npr. govorila o »razvrstitvi in nujnosti v aritmetičnih operacijah«, toda po drugi strani je prav ta »matematična nujnost« pojmu tuja, pojem se »razprši« v takšnem »ravnodušno zunanjem« mediju. Prav tako naj bi filozofija določala »resnične pojme« matematičnim kategorijam neskončnega, potenc itd. Filozofija v tem primeru nastopa matematiki kot nekaj zunanjega, ki pa posega v samo notranjost matematike.)

---

128. Seveda pa se je potrebno – glej zgoraj – upreti »postvarjenju« in »razločitvi« sil.
129. *E* 2, 54.
130. Npr. Heglov primer iz *Znanosti logike* o troedinosti, prim. *ZL 1*, 186, *WL 1*, 247.

Videti je, da imamo opraviti z dvema izključujočima odnosoma med filozofijo in matematiko, prvič, »filozofska matematika« ***proti*** matematiki (drugače: »filozofska matematika« ***ali*** matematika, izključujoč odnos) in, drugič, »filozofska matematika« ***in*** matematika (»filozofska matematika« *z* matematiko, vključujoč odnos). Čeprav v Heglovem opusu ne manjka izjav, ki bi govorile v podporo prvega branja/odnosa, pa prav tako nastopa drugo branje in odnos; »filozofska matematika« in matematika. Tu zopet nastopita dve možni branji. Po prvem bi matematiki in »filozofski matematiki« ustrezali področji končnega in neskončnega, razumskega in umskega itd., ki bi nastopali kot dopolnjujoči, »suplementarni«. Vendar je taka ločitev končnega in neskončnega povsem tuja Heglovim temeljnim intencam – čeprav nekateri deli teksta ponujajo takšno branje. Veliko bolj »heglovska« je zato druga možnost, kjer nastopa matematika, npr. v (matematični) fiziki, kot »predpostavka in pogoj« filozofije narave, ki je brez teh znanosti »slepa«, torej kot notranja filozofiji, ki da »nujnost« »nenujnim« znanstvenim zakonom. Vendar se tudi tu, kot smo že videli, stvari zapletejo, saj ima filozofija, natančneje logika zadnjo, odločilno besedo o znanstvenih teorijah.

Ali lahko filozofija narave shaja brez matematike? Odgovor je tu odvisen od tega, katero izmed možnih variant izberemo. V primeru prve (»filozofska matematika« proti matematiki) je matematika odveč, njeno vlogo lahko tako dobro in še veliko bolje prevzame katera izmed »filozofskih matematik«. V primeru druge (»filozofska matematika« in matematika) variante pa matematika ohranja svojo vlogo in »z roko v roki« sodelujejo s filozofijo. In če se zdi, da je Hegel v *Fenomenologiji duha* še na strani prve različice, pa se za *Logiko* in *Enciklopedijo filozofskih znanosti* zdi, da niha med obema možnostima. Ta zaključek nam lahko služi kot izhodišče sklepnega razmisleka o odnosu znanosti do *Filozofije narave* oziroma pojma.

Pojmovanja znanosti

Pred koncem dajmo še enkrat besedo Heglu:

> »K razširitvi Lockove filozofije ali angleške manire filozofiranja sploh in njeni aplikaciji na vse fizične znanosti posebej je nesporno največ pripomogel Newton. Fizika, varuj se metafizike, je bilo njegovo geslo: to se pravi, znanost, varuj se **mišljenja**. In tako on kot vse te fizične znanosti so se do dandanes

tega sveto držale, saj se niso spustile v preiskavo svojih pojmov, v mišljenje misli. Fizika pa ne more brez mišljenja nič opraviti; svoje kategorije, zakone ima le preko mišljenja – brez tega ne gre. Newton pa je dosti pripomogel k uvedbi refleksijskih določil – sil; znanost je dvignil na stališče refleksije, ***namesto zakonov fenomenov je postavil zakone sil*** (podčrtal M.A.). Pri tem pa je tako popoln barbar pri pojmih, da se mu je zgodilo kot nekomu drugemu njegovih rojakov, ki se je nadvse začudil, ko je zvedel, da je vse življenje govoril prozo, ko pa ni vedel, da je tako spreten; – tega pa ***Newton nikoli ni zvedel, ni vedel, da je imel pojme in imel opraviti s pojmi, medtem ko je mislil, da ima opraviti s fizičnimi rečmi*** (podčrtal M.A.).«[131]

Kakšen je torej Heglov odnos do znanosti? Vsekakor je potrebno najprej poudariti, da Heglov odnos do znanosti ni enostavno negativen, kot bi sicer lahko sklepali iz (pre)nekaterih Heglovih izjav. Hegel visoko ceni znanost: tako znanost kot filozofija sta »misleče spoznavanje narave«, ki se medseboj sicer razlikujeta po »vrsti in načinu mišljenja«, toda imata tudi vrsto skupnih točk. Ker se ta vidik Heglovega odnosa do znanosti običajno zapostavlja, bom najprej opozoril nanj z obravnavo pojma ***izkustva***.

Hegel se, kot je vidno iz zgoraj obravnavanih primerov, mnogokrat sklicuje na izkustvo in, kot večkrat poudari, sta pravi spoznanji le logično in izkustveno.

Ni težko uvideti, da izkustvo Galilea in Keplerja ni nič drugega kot ***znanstveno*** ali ***teorijsko izkustvo***. Izkustvo torej, ki je le zato lahko izkustvo, ker ima za temelj ***(znanstveno) teorijo***. Kot pokaže Koyré npr. v primeru Galilea, je povsem zgrešeno poveličevati njegovo eksperimentalno delo, ki je vsej pomembnosti navkljub vendarle zelo omejene vrednosti.[132] Ključno je, da se Galileo ni bal v svoje teorije vnašati pojmov, ki niso bili neposredno opazljivi in merljivi, npr. v primeru zakona vztrajnosti, ki ga v dejanskem svetu ni mogoče opazovati, ker ni izoliranega telesa, ki bi se nemoteno gibalo itd.[133] Važno je bilo le, da je bilo mogoče iz teh pojmov deducirati opazljiva dejstva. Gre skratka za to, da je Galileo uporabljal matematično formulirana vprašanja, ki jih je

131. Hegel, *Geschichte der Philosophie 3*, Jubiläumsausgabe Bd. 19, 447, citirano po Debenjak 1981, 202. Debenjak opozarja, da je Engels te in druge Heglove očitke naravoslovcem iz *Zgodovine filozofije* večkrat skoraj dobesedno prevzel. Prim. *ibid.*, 199-203.

132. Kot je znano, je imel Galileo za merjenje časa na voljo dva inštrumenta, srčni utrip in vodno uro, tj. uro, ki meri čas s pretakanjem vode iz ene posode v drugo. O natančnosti teh dveh »inštrumentov« ne kaže izgubljati besed.

133. Hegel ima torej povsem prav, ko pravi, da izkustvo ne potrjuje tega gibanja, moderno rečeno je ta zakon protidejstven, prim. Ule 1992, 83-86.

zastavljal naravi in v matematičnem jeziku tudi interpretiral njene odgovore. Za takšno znanstveno metodo je po Koyréju značilna »premoč uma nad običajnim izkustvom« oziroma »prednost teorije pred dejstvi«[134] ali kot čudovito pove sam Galileo

> »In moje občudovanje nima mej, ko vidim, kako je bil njihov, Aristarhov in Kopernikov, um zmožen tako podrediti njihova čutila, da je kljub tem čutilom obvladal njihovo lahkovernost.«[135]

Isto velja tudi za Keplerja.[136] Z Bachelardom bi lahko rekli, da sodobna znanstvena spoznanja »zaznamuje **popoln poraz neposrednega**«[137], kolikor znanstveno spoznanje opravi prelom z vsakdanjim vedenjem:

> »Dejansko je znanstvena objektivnost možna samo, če smo prelomili z neposrednim predmetom, če smo se ubranili zapeljivosti prve izbire, če smo zadržali in oporekali mislim, ki nastajajo iz prvega opažanja.«[138]

---

134. Koyré 1981, 77.
135. *Ibid.*, 76-77. Strnad o tem: »Galileo je bil med prvimi, če že ni bil prvi, ki so izvajali sistematične poskuse v nadzorovanih okoliščinah in pri njih merili. Vendar poskusov ni delal na slepo, ampak je najprej razmislil o možnem izidu in ga na podlagi premisleka napovedal. Pozneje je napoved preizkusil. Včasih se ni niti potrudil, da bi poskus zares izvedel, in se je po načinu Aristotelovih pristašev zadovoljil z namišljenim poskusom. Do te ugotovitve so prišli sodobni raziskovalci, ki so podrobno pregledali Galilejeve zapiske. Na drugi strani pa ni dvoma, da je Galilei izpeljal nekatere poskuse, za katere se je zdelo, da bi jih bilo z njegovimi pomagali komaj mogoče izpeljati« (Strnad 1995, 18).
136. »Odpravil se je na pot obložen s teorijo in je uspel priti do dveh zakonov samo zato, ker se je lotil naloge z vnaprejšnjim mnenjem. To je bila začetna slutnja, ki ga je vodila, da je naredil vsak korak premišljeno, ne samo zaradi podatkov, ampak tudi zaradi slutnje.« C. Wilson, »How did Kepler discover his first two laws?«, cit. po Strnad 1993, 326. Strnad ob tem pripominja: »Sredi sedemnajstega stoletja so fiziki nekaj časa poudarjali, da je treba ponavljati merjenja skoraj v nedogled in pri tem spreminjati okoliščine, to vestno zapisovati in sproti objavljati ter naposled iz tega povzeti splošen sklep, ne da postavljali domneve. Tak način se ni več obnesel pri Boylovem raziskovanju »vzmeti zraka« okoli leta 1660. Fizika pač ni induktivna znanost, ki bi samo po številnih podrobnih merjenjih pri poskusih v spreminjajočih se okoliščinah prihajala s posplošitvami do svojih spoznanj« (*Ibid.*).
137. Gaston Bachelard, *Epistémologie*, str. 96, cit. po Riha 1982, 81. Takšni spoznanji sta po Bachelardu že Cavendishev dokaz, da voda ni element in paralelno Lavoiserjevo odkritje v zvezi z zrakom. Mejo bi lahko pomaknili še nazaj.
138. *Ibid.*, str. 123, str. 81. Paradigmatski zgled tega bi bil lahko slavni Spinozin primer sonca, ki ga vidimo oddaljenega dvesto korakov (*Etika* II., 35).

Hegel bi se z vsem navedenim nedvomno strinjal.[139] Kot je bilo pokazano že drugje, je Heglu in (novoveškim, galilejskim) znanostim skupna ideja razmika vednosti in resnice kot »temeljne epistemološke teze«.[140] To je bilo, skupaj z zgoraj navedeno »prevlado uma nad čutili« nujno za njihovo konstituiranje in šele to jim je lahko omogočilo zapopadenje »empiričnih« podatkov, njihovo uporabo in predstavitev.[141] S Heglom rečeno, ***znanosti so že na ravni pojma, le da tega še ne vedo***. In prav ta nevednost znanosti se bo pokazala kot njihov temeljni problem. S tem pa smo že prišli do Heglove kritike znanosti.

Hegel vzpostavlja – kot je videno iz obravnavanih primerov – odnos matematike in znanosti do filozofije narave skozi vrsto opozicij; vnanje – notranje, naključnost (oziroma veljavnost) – nujnost, pravilnost – resničnost, nereflektiranost – reflektiranost ipd. In če Hegel zgoraj trdi, da so naravoslovne znanosti že na ravni pojma (četudi tega še ne vedo), ostaja njihov temelj, tj. matematika zgled ***nepojmovnega*** mišljenja, ki je zavezano razumu. Tu je temeljna težava, vzrok slabosti znanosti njihova ***nevednost***[142]: ker ne vedo, da imajo opraviti s pojmi, se zatekajo k matematiki, kar povzroči, kot smo omenili že na nekem mestu pred tem, »poplavo fizikalne mehanike z *neizrečeno metafiziko*, ki ima – proti izkustvu in pojmu – za svoj izvir ona matematična določila.«

Matematika oziroma njena »neizrečena metafizika« je – s svojo »revščino materiala« in njegovo »obravnavo« neposredni krivec za »mrtvost«, »paraliziranost« današnjih znanosti, ki rezultira v »osamosvojenih« silah in njihovih zakonih, namesto v »zakonih fenomenov«.

V primeru če bi se (ko se bodo) znanosti ovedle svoje pojmovnosti, »vzele pojem za osnovo stvari« (tj. vzele za osnovo Heglovo *Logiko*), bi odpadla matematika kot njihov temelj, natančneje, vsaj dosedanja podoba matematike, znanosti pa bi prešle v katero izmed »filozofskih matematik«. Le pojem lahko s svojim prehajanjem v drugo postavi »zakone fenomenov«, s tem pa fenomene reši njihove »osamosvojenosti«, ujetosti v »mrtvost« in znanost reši tavtoloških razlag s silami. Če se navežemo na zgoraj zapisano, lahko rečemo, da je fiziki

139. Prim. npr. Heglovo obrambo Keplerja v opombi zgoraj (um v vesolju!).

140. Prim. Dolar 1985, 39-40.

141. Za Bachelarda sta objekt in orodje znanosti utelešena znanstvena teorija. Prim. J.-A. Miller, Elementi epistemologije, v Žižek (ur.) 1983, 52. Po Koyréju je prvi primer take »utelešene teorije« Galilejev teleskop. Prim. Koyré 1981, 53-54.

142. Hegel je sicer mnenja, da se znanosti začenjajo ozaveščati svoje pojmovnosti, npr. skozi uporabo kategorije polarnosti oz. »forme določanja, razlike, ki kot nekaj neločljivega hkrati ostaja v identiteti.« Prim. *ZL 1*, 18-19, *WL 1*, 21.

in Heglovi znanosti skupna vera v umno urejenost vesolja, razlikujeta se »le« v »formi«, tj. da je, z Galilejem rečeno, za fizike knjiga narave napisana v matematičnem, za Hegla pa v *Logičnem* jeziku. Na mesto današnje ***matematične*** fizike mora stopiti ***Logična*** fizika.

V skrajni konsekvenci je torej pojem tu ***samozadosten***, znanosti pa neka presežena stopnja, ki jo je ***mogoče*** in ***potrebno*** zavreči.

Vendar pa bi bila to le prvo razmerje Hegla do znanosti, sicer prisotno tako v *Fenomenologiji* kot v *Logiki* in *Enciklopediji*. Obstaja tudi druga linija Heglove argumentacije, ki je prisotna v *Logiki* in *Enciklopediji*. Tudi tukaj so prisotni vsi navedeni Heglovi očitki (in pohvale) na račun znanosti, vendar pa znanostim pripada drugačno mesto: znanosti, četudi zunanje, nenujne, nerefleksirane, temelječe na »neizrečeni metafiziki« itd., so nujno potrebne, so »predpostavka in pogoj«, saj filozofija narave uporablja vse njihove kategorije (tj. zakone, rodove itd.), naloga filozofije narave je »le« vpeljava novih kategorij in njihovo razvijanje ter predelovanje: »Razlika se nanaša samo na to spremembo kategorij.« Ta sprememba je seveda naloga *Logike*. Kot smo videli na vrsti primerov (atomizem, teorija barv, gravitacija), *Logika* kot vrhovni razsodnik (tudi nad izkustvom) sprejema ali zavrača znanstvene kategorije, tj. znanstvene teorije: če *Filozofija narave* že ne podaja novih teorij ali fenomenov, pa vsaj »verificira« ali »falsificira« že dane. *Logika* ima tako pri Heglu vlogo Popperjevega krucialnega eksperimenta.

Ob tem je potrebno opozoriti, da je vloga naravoslovnih znanosti, kot je bila predstavljena v tej drugi varianti, več kot paradoksna; da lahko pridemo do ***nujnih***, »pojmovnih« zakonov, morajo biti ti dani najprej v neki ***nenujni***, »napačni«, »metafizični« formi, tj. v formi matematične fizike. Ironično, toda »višja«, nujna pojmovna forma je popolnoma »prazna«, »slepa« brez »nižje«, »napačne«, nenujne forme.

Znanost v tej drugi varianti ostaja nujna, četudi neustrezna spremljevalka, »bergla« filozofije narave: pojem ***ni samozadosten***, obsojen je na (večno) odpravljanje znanosti, ki jih ***ni*** niti ***potrebno*** niti ***mogoče*** zavreči. Ta dvojnost Heglovega odnosa do znanosti je pogojena s Heglovim dvojnim odnosom do matematike, kot je bil predstavljen v prejšnjem razdelku: »filozofska matematika« proti matematiki ali »filozofska matematika« in matematika.

Takšen zaključek si je posebno zanimivo ogledati v luči celotnega Heglovega projekta. Kot je bilo omenjeno že v razdelku »Temeljni težavi«, je Heglov projekt zaznamovan s prelomom med *Fenomenologijo duha* in ostalim Heglovim »sistemom«: *Fenomenologija duha* napreduje skozi vrsto

opozicij[143], pri čemer je videti, da nam en pol »onemogoča« drugega, npr. vednost onemogoča dostop do resnice. Toda celotna dialektika lahko teče le toliko časa, dokler imamo opravka s prav takšnimi opozicijami, pogoj dialektike je neko nedialektično jedro.[144] Nasprotno pa pojem v *Logiki* za napredovanje ne potrebuje več drugega, ker je že sam sebi neprosojen, sam sebi drugo.[145] In prav s stališča pojma v *Logiki*, pojma, ki ne potrebuje drugosti za napredovanje, je zanimiv Heglov dvojni odnos do znanosti; kot smo videli niha med samozadostnostjo pojma (ki je že sam sebi drugo, tj. »filozofska matematika«) in odvisnostjo od drugega (ki je potrebno za napredovanje, tj. znanosti kot nujno dopolnilo filozofije narave) Kot da se je dvojnost Heglovega pristopa reflektirala v sami *Filozofiji narave*.

Nujnost in naključnost

Naj povzamem: Pojem niha med dokončno ukinitvijo znanosti, ***samozadostnostjo*** ter vedno znova ukinjajoč naključne, zunanje itd. znanosti, ki so po tej strani Drugo, najbolj zunanje Heglovega projekta in po drugi strani nastopajo sredi Heglovega projekta kot nekaj, česar ***ne more (neprimernost pojma tem znanostim) in ne sme (odvisnost od njihovih dognanj)*** odpraviti, ampak lahko vedno znova le »*Logično*« odpravlja. Ob tem je potrebno dodati, da tudi Drugost, »zunanjost« znanosti ni »absolutna«, kot nas hoče Hegel večkrat prepričati; kot sem poskušal pokazati zgoraj in kot priznava tudi Hegel sam, so znanosti vsaj v nekaterih pogledih bližje njegovemu projektu naturne filozofije, kot se običajno meni, lahko bi rekli, da so Heglu (naravoslovne) znanosti ***hkrati najbližje in najdlje***.

Nemara bi lahko to Heglovo nihanje osvetlili v luči preloma novoveških znanosti, kot ga je opredelil Jean-Claude Milner.[146] Po Milnerju imamo opraviti z dvema različnima konceptoma znanosti. Prva, antična znanost je zavezana nujnosti in večnosti ter s tem matematiki:

143. Gre za opozicije Einführung:Ausführung, podajanje smotrov, stališč:die Darstelung, die Vorrede:die Sache selbst, vednost:resnica itd. Vse navedene opozicije se raporejajo na pola elementarne opozicije zunaj:znotraj (prim. Dolar 1990, 15-24).

144. Prim. *ibid.*, 22-24.

145. Prim. *ibid.*, 67-72.

146. Milner 1993. Za to idejo se zahvaljujem dr. Mladenu Dolarju.

»Kajti matematika, ki smo jo podedovali od Grkov, temelji na nujnem in večnem ... Nujnost dokazov velja samo toliko, kolikor je sonaravna nujnosti na sebi. Kakor orbite nebesnih teles za telesne oči izrišejo podobo, ki kar najbolj ustreza večnemu, tako pot, ki začenja iz načel in aksiomov, da bi dospela do sklepov, izriše za oči duše podobo, ki kar najbolj ustreza nujnemu. Nasprotno pa empirično v tem, kar je različno, ne preneha nastajati ali minevati, in je s tem nenehoma drugo, kar je. Empirično je po svojem bistvu antimatematično.«[147]

V nasprotju s tem moderna znanost združi matematičnost in empiričnost:

»... števila ne funkcionirajo več kot Števila, kot zlati ključ idej, temveč kot črke, in kot črke morajo zajeti različno v tistem, kar je neprenehoma drugo: empirično je učrkljivo kot empirično.«[148]

Milner se tu nasloni na Poppra:

»Znanstvena propozicija mora biti ovrgljiva, pravi ta avtor ... ***Neka izjava pa je ovrgljiva samo, če njena negacija ni ne brez smisla ne logično protislovna. Drugače rečeno, njen referent mora moči – logično ali materialno – biti drugo, kar je. Toda to, to je kontingenca.*** (podčrtal M.A.) Skratka, ovrgljiva je samo neka kontingentna propozicija in ni druge znanosti kot znanosti o kontingentnem ... Znanost ni več matematična, temveč je matematizirana. Upošteva empirično kot tako, ne da bi ga spremenila v Oblike ali Števila. Nujnost teh sklepanj ni sonaravna nujnosti Idej.«[149]

Kontingenca je tako »temelj« moderne znanosti:

»Struktura moderne znanosti v celoti temelji na kontingenci. Materialna nujnost, ki jo priznavamo tem zakonom, je brazgotina same te kontingence. V trenutku nekega prebliska se zdi, da bi bila lahko vsaka točka vsakega referenta vsake propozicije neskončno drugo, kar je, neskončno v smislu neskončnosti gledišč. V naknadnem trenutku pa jo je črka fiksirala takšno, kot je in kot ne more biti drugo, kar je, razen če zamenja črko, se pravi vlogo. Toda pogoj naknadnega trenutka je ravno predhodni trenutek. Pokazati, da je neka točka univerzuma taka kot je, zahteva, da so vržene [*lancée*] kocke nekega možnega

147. *Ibid.*, 120.
148. *Ibid.*, 121.
149. *Ibid.*

univerzuma, v kateren bi bila ta točka drugo, kar je ... V vrtoglavici teh medsebojno izključujočih se možnosti nazadnje vzplamti, v trenutku zatem, ko kocke spet padejo, plamen nemožnega: nemogoče je, da bi, ko so enkrat padle, kocke kazale neko drugo število. Tu vidimo, da se nemožno ne loči od kontingence, temveč tvori njeno realno jedro.«[150]

Znanosti, moderne znanosti torej lahko zajamejo »nenehoma nastajajoče in minevajoče« empiričnega, toda za ceno tega, da so vselej postavljene pod vprašaj. Nemara bi lahko pozicijo modernih znanosti opisali z (sposojenim) geslom: ***kdor ni pripravljen vsega izgubiti, bo vse izgubil***.[151]

Kam umestiti Heglov projekt v luči zgornje tematizacije znanosti? Odgovor bom podal preko analize dela, ki izpade iz Heglovega pojma: *naključnosti*. S tem smo zopet vrnjeni na razmerje pojem – empirija, ki ga bom tokrat osvetlil z vidika dveh vrst zakonov.

Zakoni narave, zakoni prava[152]

Bilo je že omenjeno, da je *Logika* »osrednje« Heglovo delo, na katero se Hegel sklicuje tako v *Filozofiji narave* kot v *Osnovnih črtah filozofije prava*. Zato je še toliko bolj zanimiva Heglova obravnava zakonov narave in zakonov prava v predavanju *Naturrecht und Staatswissenschaft*, v zimskem semestru 1822/23:

»Obstajata dve vrsti zakonov, zakoni narave in zakoni prava: zakoni narave so splošni [*schlechthin*] in veljajo takšni kot so; ne prenesejo nobenega izkrivljanja, četudi lahko v posameznih primerih o njih grešimo. Da bi vedeli, kaj je zakon narave, ga moramo spoznati, kajti ti zakoni so pravilni, napačne so lahko le naše predstave o njih. Merilo teh zakonov je zunaj nas, in naše spoznanje jim ničesar ne doda, ne poviša jih, razširi se lahko le naše spoznanje o njih.«[153]

Pravni zakoni so nasprotno

150. *Ibid.*
151. Dolar 1990, 29. Vendar pa to ne pomeni, da bo tudi ***vse dobil***. Prim. *ibid.*, 30.
152. Slovnično bi bilo ustrezneje naravni zakoni, pravni zakoni, vendar zaradi vsebinskega poudarka predlagam zgornjo obliko.
153. *G* 15-16.

»*postavljeno, prihajajoče* od človeka ... V naravi je najvišja resnica, da nek zakon *sploh je*; v zakonih prava stvar ne drži zato, ker je, temveč vsakdo zahteva, da je v skladu z njegovim lastnim kriterijem.«[154]

Kljub tej radikalni razliki med naravnimi in pravnimi zakoni, pa lahko izpostavimo skupno točko Heglove pojmovne obravnave: pojmu je v obeh primerih dodan delež ***kontingence***. Tako smo že videli, da imamo v *Filozofiji narave* opraviti z »nemočjo narave«, da bi »ohranjala pojmovna določila le abstraktno«. Zato se »izvedba posebnega določi zunanji določljivosti«, kar rezultira v »ravnodušni naključnosti in nedoločni nepravilnosti«.[155] In prav na takšno situacijo naletimo že v *Predgovoru Filozofije prava*; tudi tu imamo opraviti z idejo, ki je stopila v zunanjo eksistenco, s tem pa »v neskončno bogastvo form, pojavov in podob« in to »pisano skorjo ... prebije šele pojem.«[156]

Toda ta »neskončni material in njegova uravnava ni predmet filozofije«. Naloga filozofije je nasprotno »v videzu časovnega in minljivega spoznati substanco, ki je imanentna, in tisto večno, ki je sedanje.« Zato se mora filozofija izogibati »ultramodrosti [*Ultraweisheit*]«, katere primera sta Platonov predlog, da naj dojilje z otroci nikoli ne mirujejo ali pa Fichtejeva ideja, da bi sumljivim osebam v potni list naslikali portret.[157]

Morda najslavnejši primer tega, kako se kontingenca pridruži pojmu, je vprašanje kazni. Težava je namreč v tem, da moramo obči zakon aplicirati na posamičen primer. S tem pa stopimo v sfero *pojmovno nedoločenega kvantitativnega*:

»Ni mogoče umno določiti niti z uporabo iz pojma izhajajoče določenosti odločiti, ali je za nek prestopek pravična telesna kazen štiridesetih ali devetintridesetih udarcev, denarna kazen petih tolarjev ali štirih tolarjev in triindvajsetih itd. grošev, ali zaporna kazen enega leta ali tristoštiriinšesdesetih dni ali enega leta in enega, dveh ali treh dni. Pa vendar je nepravičnost že en udarec več, en tolar ali en groš, en teden, en dan zapora preveč ali premalo.«[158]

Um, pojem, je torej omejen z nedoločenim *kvantitativnim*, ki je povzročalo toliko težav že v *Filozofiji narave*. In to omejenost um tudi priznava:

154. *Ibid.*
155. *E* 2, 34.
156. *G* 25.
157. Prim. *ibid.*
158. *Ibid.*, 366-367.

»Sam um je tisti, ki priznava, da imajo naključje, protislovje in videz svojo, toda omejeno sfero in pravico, in [um] se ne trudi takšna protislovja spraviti v ravnotežje in pravičnost.«[159]

(Za primerjavo citat iz *Filozofije narave*: »Naključnost in zunanja določljivost imata v sferi narave svojo pravico.«[160])

Um se torej zaveda svoje omejenosti: nemoč uma je v resnici njegova moč, saj ve za svojo mejo. Moment »samovolje«, ko sodnik določi kazen je sicer ne-pojmoven, toda ne ne-razumljiv, ne-pojmljiv:

»Ta naključnost [tj. samovolja sodnika] je sama ***nujna*** (podčrtal M.A.).«[161]

Filozofova moč je torej v tem, da se zaveda lastne omejenosti. Ne glede na razliko med zakoni narave in zakoni prava pridemo torej po Heglu na koncu do meje pojma, *naključnosti*. V primeru narave tedaj nastopi »zunanja določljivost«, v primeru prava pa sodnik.

Toda, ali je sploh mogoča neposredna primerjava zakonov narave in zakonov prava? Na neki ravni mora ta primerjava nujno spodleteti. Naravni in pravni zakoni niso samo povsem drugačnega izvora, gre za različni »ontologiji«[162], kolikor so naravni zakoni zavezani matematizaciji, pravni pa ne: ni naključje, da je meja pojma v pravu *kvantitativno*. Težava seveda nastopi, ko Hegel s takšno »metodo« pristopi k naravi: po eni strani mora sicer ostati zavezan matematizaciji, kolikor mora tudi pojmovna izpeljava zaobsegati vse dosežke predhodnih znanosti, vendar je po drugi strani zavezan »večni«[163] ideji, pojmu, *Logiki*. Posledica takšnega pristopa je izpad nečesa, nemožnost zajeti nekaj: Hegel to imenuje *naključje*. Naključje, ki ga pojem ne more zajeti, lahko, kot Hegel sam priznava, zajamejo znanosti. Z Milnerjem rečeno, znanosti lahko zajamejo *empirično*.

---

159. *Ibid.*, 367.
160. *E 2*, 34.
161. *G* 367.
162. Hegel to razliko nakaže z besedico »richtig«.
163. Zanimivo je, da Hegel najodločneje zavrača kakršnokoli razvojno teorijo: energično zatrjuje, da »metamorfoza« pripada ***samo*** pojmu. Znanost se mora predvsem znebiti takšnih »meglenih [*nebulos*]« predstav, kot je npr. izhajanje višje razvitih živalskih vrst iz nižjih ipd.. Prim. *E 2*, § 249 in že *PG* 225. Te Heglove ideje so bile že v njegovem času »škandalozne« (B. Debenjak). Po Heglu ima samo duh *Erinnerung*, razvoj, zgodovino. Prim. *PG* 590-591 in *E 2*, § 259.

Kam torej umestiti Heglov projekt? Med »antične« ali »moderne« znanosti? Kot sem pokazal že v prejšnjih razdelkih, se Hegel v nekaterih točkah nedvomno ujema z načeli moderne znanosti. Po drugi strani se močno naslanja na *Logiko*, ki ima tudi zadnjo besedo. Hegel torej niha med dvema znanostima: »naključnim« naravoslovjem in »nujno« *Logiko*. Nemara bi bilo zato Heglov projekt še najbolje opredeliti kot projekt, ki vsebuje tako elemente novega kot starega pojmovanje znanosti.[164]

Kljub temu, da Heglov odnos do znanosti torej nikakor ni enostaven in enoznačen, pa bi Hegla vsem razlikam navkljub lahko po neki potezi pridružili fenomenologom, Heideggru in Frankfurtski šoli[165]; filozofija ima neko izvzeto, odlikovano mesto, je zadnji otok resnice sredi oceana, ki ga obvladujejo znanosti in njej pripadajoča metafizika, le filozofija je sposobna izreči resnico tako samih znanosti kot sveta, ki ga te obvladujejo. Filozofija torej nastopa kot odrešiteljica od zablod meta-fizike.

Matematika in gravitacija, zadnjič

Tu se bi samo na hitro dotaknil dveh velikih Heglovih nasprotnikov, tj. matematike in gravitacije. Matematika se je v poznejšem razvoju izkazala za mnogo bolj trdoživo, kot ji je bil Hegel pripravljen priznati; ni opustila svoje forme. Res pa je, da se (je) mora(la) ukvarjati s svojimi »temelji«, (ne)protislovnostjo teh izhodišč itd., da razvoja pripadajoče matematične logike ne omenjam, matematika je skratka morala reflektirati svoje predpostavke.

Newtonova teorija gravitacije, drugi veliki Heglov nasprotnik, ki je, kot smo videli, v Heglovem času veljala za »običajno nerazumljivost«, v resnici ni mogla ponuditi razlage za vrednost težnostne konstante. Teorije, ki jo bodo (morda?[166]) pojasnile in tudi utemeljile delce gravitacijske sile (»gravitone«),

164. Takšen zaključek je v nekaterih pogledih blizu Buchdahlovim sklepom, prim. Buchdahl 1985, 134-136. Ob tem naj omenim, da takšna »vmesna«, »dvojna«, »razcepljena« pozicija ni nič izjemnega. Osrednja teza Desmonda Clarkea v njegovem članku o Descartesu je, da je takšna pozicija značilna za znanstvenike z začetka 17. stoletja. Sam to pokaže na primeru Descartesa. Prim. Clarke 1996.

165. Spisek bi seveda lahko še podaljšali.

166. Uršič – sicer v kontekstu razpravljanja o šibkem in močnem antropičnem načelu – o tem problemu: »...fizikalne *konstante* niso deducirane z nujnostjo iz enačb same teorije, ampak se nam – vsaj na sedanji ravni teh teorij (ko še ne obstaja univerzalna fizikalna Teorija, ki jo

nastajajo šele sedaj in sodijo v »Veliko teorijo poenotenja«, tj. teorijo, ki povezuje vse dosedaj znane sile (elektromagnetno, gravitacijsko, močno in šibko).

Na tem mestu se vsekakor odpovedujem kakršnimkoli spekulacijam o tem, kaj bi o takšnem razvoju matematike in teorije gravitacije menil Hegel.

Konec

Hegel je poskušal s svojim projektom filozofije (narave) razrešiti več težav hkrati: z *Logičnim* prehajanjem bitnosti v drugo je hotel »nujno izpeljati zakone fenomenov« in se s tem na eni strani zavreči nenujne, tavtološke »zakone sil« znanosti in se na drugi strani izogniti pastem »slabega«, »praznega« idealizma, ki ima protipol v »absolutnem empirizmu«[167] in se izgublja v »praznem formalizmu«[168].

Sam Hegel z doseženim vsekakor ni bil zadovoljen[169] in tudi bralci niso bili:[170] Heglova *Filozofija narave* se kaže kot čudna mešanica logičnih kategorij

---

nekateri iščejo) – kažejo kot *kontingentne*: gre za to, da jih vnesemo v enačbe za uskladitev fizikalnih variabel oz. količin, ki jih variable nadomeščajo.« ... »Recimo, da se fizik sprašuje, *zakaj* ima izmerjena gravitacijska konstanta ravno vrednost k=6,67.10-11 Nm2/kg2 – ali obstaja za takšno vrednost ene izmed osnovnih fizikalnih konstant kak teoretski razlog? Ali je možno to vrednost deducirati neposredno iz kakega (doslej še neodkritega) fizikalnega zakona? S tem si naš znanstvenik beli glavo in ne najde odgovora.« Uršič 1996, 89 in 102. Je to meja znanosti, točka kjer naletijo na kontingenco?

Na to mesto lahko navežemo rešitev, ki jo v zvezi s problemom empiričnega pri Heglu predlaga Mladen Dolar: zakoni znanosti lahko uspešno zajamejo empirično, ker na nek način že vsebujejo kontingentno, kot npr. zgoraj navedene konstante. Imamo torej opraviti z izbiro: zakoni znanosti, ki lahko zajamejo empirično, toda za ceno kontingentnega dodatka ***ali*** pa zakoni Logike, ki se kontingentnemu dodatku izognejo, toda s tem izgubijo empirično. Drugače povedano, Hegel drugobiti ne prizna njene radikalne drugosti, temveč jo hoče zvesti na *Logiko*. K temu bi dodal, da se Hegel te težave dobro zaveda (glej njegove pripombe k težnostni konstanti!), da pa je znanstvena rešitev zanj nesprejemljiva prav zaradi ***nepojmovnega kvantitativnega*** dodatka/preostanka.

167. Heglova kritika Kanta v poglavju o umu *Fenomenologije duha* (*PG* 178-185): ker Kantovski um ni zmožen preiti v drugobit, potrebuje za zapolnitev »praznega Mojega« vedno nov empirični material, obsojen je na »absolutni empirizem«.

168. Heglova kritika Schellinga v predgovoru *Fenomenologije duha* (*PG* 48-52) in *Enciklopediji* (op. k § 231 in op. k § 246): ker Schellingov absolut ne premore razlike, razvoja, »lastnega življenja pojma«, se mu vsa pojavnost prikazuje organizirana skozi prazni formalizem in dolgočasne analogije.

169. Vendar Hegel, kljub določenim resigniranim tonom, tudi na koncu razdelka o mehaniki

in trenutnih znanstvenih teorij, od katerih so nekatere še danes aktualne, druge pa so že zdavnaj utonile v pozabo, natančneje, gre za podelitev logičnega statusa omenjenim teorijam, njihovim delom oziroma njihovim empiričnim dosežkom. Heglove »izpeljave iz pojma« so samo spački ob katerih so znanstveniki le »skomigali z rameni in se usmiljeno nasmihali«.[171] Na Hegla lahko naslovimo prav tiste očitke, ki jih je sam naslavljal na druge in se jim poskušal izogniti.

Kako lahko obravnavamo *Filozofijo narave* danes? Kakšen je odnos interpretov do *Filozofije narave*? Morda bi jih po arbitrarnem in shematičnem kriteriju lahko razdelil na tiste, ki jo zavračajo in tiste, ki jo poskušajo (vendar le delno) afirmirati.

Prvo stališče je, kot je bilo omenjeno že na začetku, stališče »tihe večine«: s filozofijo narave se ne ukvarja ali se ukvarja le mimogrede, odpravi se jo z nekaj splošnimi frazami in se posveti drugim, manj problematičnim delom. Eksplicitno ali implicitno stališče teh »heglovskih« in »anti-heglovskih« interpretov je, da je filozofijo narave mogoče in potrebno pozabiti. Seveda se postavlja vprašanje, če lahko nek zelo obsežen in za Hegla pomemben del tako neproblematično iztrgamo iz celote, oziroma, kakšne posledice ima ta »amputacija« za preostali del.

V drugo skupino spadajo poskusi afirmacije delov filozofije narave. Primer takšne – filozofske – obravnave so paragrafi o prostoru in času (§ 253 – § 261). Ključ za preživetje tega dela gre iskati na eni strani v tem, da je čas ena ključnih kategorij Heglove filozofije (Koyré) in po drugi strani v tem, da Hegel tukaj nadaljuje dolgo tradicijo razprav o času in nudi primerno iztočnico za kritiko tega koncepta časa (Heidegger in Derrida).[172] Takšen pristop je seveda povsem

---

neomajno vztraja na pojmovni izpeljavi: »Filozofija mora izhajati iz pojma in tudi ko malo postavi [*aufstellt*], moramo biti s tem zadovoljni. Zmota filozofije narave je, če hoče utemeljiti vse pojave, temu je tako v končnih znanostih, kjer se hoče vse zvesti na obče misli (hipoteze). Empirično je tu [tj. v končnih znanostih] sama overitev hipoteze, torej mora biti vse pojasnjeno. Toda kar je spoznano skozi pojem, je za sebe jasno in trdno drži; in filozofiji ni potrebno biti nemirna, pa četudi še niso pojasnjeni vsi fenomeni.«169 *E* 2, 106.

170. Na tem mestu lahko tudi avtor pričujočega prispevka pripomni, da ni mogoče krivde za vse nejasnosti v prispevku naprtiti le njemu. Hegel je v filozofiji narave pogosto zelo nejasen in to tudi priznava.

171. Čapek 1984, 111.

172. Glej Heideggrovo obravnavo v *Biti in času*, Derridajev »odgovor« *Ousía in grammé* in Koyréjev spis *Hegel v Jeni*. Interpretacije se ne ukvarjajo s paragrafoma 260 in 261, ki govorita o izpeljavi *mesta* in *gibanja* iz časa in prostora in se končata z izpeljavo *materije*. Ob omembi časa je potrebno dodati, da pri Heglu zasledimo dve pojmovanji časa. Prvega

legitimen in produktiven. Vendar pa se tudi tu pojavi težava, kje potegniti mejo, rez med »živim« in »mrtvim«, oziroma, zakaj je nekaj »živo« ali »mrtvo« in zakaj je celota filozofije narave »mrtva«.

V to drugo skupino spadajo tudi – sicer redki – poskusi afirmacije znanstvene ali epistemološke problematike, tj. vzporejanje Heglovih izpeljav na dosežke znanosti in teorije znanosti 20. stoletja, npr. izpeljav o prostoru in času s kvantno mehaniko in relativnostno teorijo ali vzporejanje dialektičnega napredovanja in tekmovanja paradigem ipd.: Hegel naj bi filozofsko anticipiral dognanja sodobne (teorije) znanosti. Težava takšnega pristopa je preprosto v tem, da Hegla interpretira »premoderno«; to preprosto ni Heglov čas in Heglova problematika. Takšna vzporejanja in navezave so zato nujno »kratke sape«; ostajajo površne analogije.

Kam umestiti pričujoči tekst?

Če se pričujoči prispevek z oceno »mrtvosti« filozofije narave v osnovi strinja, je bil njegov zastavek »anatomski«; analizirati vzroke za takšno stanje. In prav sredi »mrtvega telesa« sem poskušal pokazati Heglovo zagato, ki je aktualna tudi danes in tudi za druge, »neproblematične« dele Heglovega opusa. Drugače povedano, prav ***zaradi*** »mrtvosti« je *Filozofija narave* aktualna, »živa« še danes.

---

bi lahko poimenovali ***čas duha***, tj. čas anticipacije in retroaktivnosti, prehitevanja in zastoja, razcepa med »že« in »še ne«, čas ne-sebienakosti. Drugega bi lahko poimenovali ***naravni čas***, tj. »linearni«, »Newtonovski«, »fizikalni«, »kronometrski«, »razumski« čas in je »paraliziran« čas duha; čas, ki je reduktibilen na prostor: »Sicer pa v naravi, kjer je čas *zdaj*, ne pride do *obstoječega* razlikovanja med temi dimenzijami [tj. preteklosti, sedanjosti, prihodnosti]; te so nujne le v subjektivni predstavi, v *spominu* in v *strahu* ali *upanju*. Toda časovna preteklost in prihodnost kot *bivajoča v naravi* je prostor, kajti ta je negirani čas...« (*E* 2, § 259).

Na to ključno razliko dveh časov opozarjajo tako Koyré 1971, 174-175 in 178, kot Dolar 1992, 76-77 in Derrida 1994, 45. Npr. Koyré, ko analizira odlomek o času iz *Jenske logike*: »Povejmo torej še enkrat, da nikakor ne gre za analizo časa, za analizo abstraktnega časa, časa, kakršen se kaže v fiziki, newtonovskega in kantovskega časa, časa matematičnih formul in ur, ki vedno teče v ravni črti. Takšen čas je prostor.« Koyré 1971, 174-175.

Kljub vsemu temu pa bi bil sklepni očitek Heglu identičen kot v primeru matematike (in znanosti); brez tega »paraliziranega«, »konstruiranega«, »razumskega« itd. časa fizike preprosto ne more: potreben je zato, da lahko Hegel nato pojmovno izpelje zakone. In še več: tudi čas, ki nastopa v pojmovno izpeljanih zakonih, je še vedno »paraliziran«, »razumski« itd. To seveda ni presenetljivo, kolikor je ta čas ***matematičen***: sredi Heglovega projekta tako ostaja nepojmovno jedro.

Bibliografija

Hegel

Heglova dela so citirana po izdaji

Hegel, G.W.F. (1986), *Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bünden*, Frankfurt: Suhrkamp:

Werke 3: *Phänomenologie des Geistes* (*PG*).
Werke 5: *Wissenschaft der Logik I* (*WL 1*).
Werke 6: *Wissenschaft der Logik II* (*WL 2*).
Werke 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*G*)
Werke 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (*E 1*).
Werke 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (*E 2*).
Werke 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*V 1*).

V prevodu Zdravka Kobeta:

Hegel, G.W.F. (1991), *Znanost logike I (1832)*, Ljubljana: Analecta (ZL 1).
Hegel, G.W.F. (1994), *Znanost logike II*, Ljubljana: Analecta (ZL 2).

Ostala bibliografija

Buchdahl, Gerd (1984), »Conceptual Analysis and Hegel's Optics«, v: Cohen & Wartofsky (ur.) (1984).

Buchdahl, Gerd (1985), »Hegel and the Structure of Science«, v: Inwood (ur.) (1984).

Clarke, Desmond M. (1996), »Descartesova filozofija znanosti in znanstvena revolucija«, v: *Filozofski vestnik* 3/1996, Ljubljana: ZRC SAZU.

Cohen, Robert S. & Wartofsky, Marx W. (ur.)(1984), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company (Boston Studies in the Philosophy of Sciences Vol. 64).

Compton, John J., »A Comment on Buchdahl's 'Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Nature (With Special Reference to Hegel's Optics)'«, v: Cohen & Wartofsky (ur.)(1984).

Čapek, Milič (1984), »Hegel and the Organic View of Nature«, v: Cohen & Wartofsky (ur.) (1984).

Debenjak, Božidar (1981), *Friedrich Engels – Zgodovina in odtujitev*, Maribor: Založba Obzorja (1970[1]).

Derrida, Jacques (1994), *Izbrani spisi*, (prev. Tine Hribar in Uroš Grilc), Ljubljana: ŠOU-Krt.

Dolar, Mladen (1983), »Hegel ali Spinoza? Ob Machereyevi knjigi«, Vestnik IMŠ SAZU 1983/1-2: 73-90.

– (1985), »Tri uvodna predavanja k problematiki Hegla in objekta«, v: Dolar, Mladen & Žižek, Slavoj: *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo III.*, Ljubljana: posebna izdaja revije *Problemi* (zbirka Analecta).

– (1990), *Heglova Fenomenologija duha I.*, Ljubljana: Problemi-Analecta.

– (1991), »Znanost o kontingenci«, spremna beseda v Gould (1991).

– (1992), *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II.*, Ljubljana: Problemi-Analecta.

Engels, Friedrich (1979), *Gospoda Eugena Dühringa prevrat v znanosti (Anti-Dühring)*, (prev. Božidar Debenjak), Ljubljana: Cankarjeva založba.

Gould, Stephen Jay (1991), *Darwinova revolucija*, (prev. Borut Canjko), Ljubljana: Krt.

Heidegger, Martin (1995), *Konec filozofije in naloga mišljenja*, (prev. Tine Hribar), Phainomena 13-14, Ljubljana: Nova revija.

Inwood, Michael (ur.)(1985), *Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

Kobe, Zdravko (1988), »Bit in refleksija«, v: *Želja in krivda*, Ljubljana: izredna številka revije Problemi (zbirka Analecta, izd. Društvo za teoretsko psihoanalizo).

Koyré, Alexandre (1971), Hegel v Jeni (Hegel ... Iéna), (delovni prevod Jona Javoršek), v: *Études d'historie de la pensée philosophique*, Pariz: Galimard.

– (1981), *Naučna revolucija*, Beograd: Nolit.

– (1988), *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, (prev. Božidar Kante), Studia Humanitatis, Ljubljana: ŠKUC-FF.

Miller, Jacques-Alain (1983), »Elementi epistemologije«, v: Žižek (ur.)(1983).

Milner, Jean-Claude (1993), »Lacan in moderna znanost«, v: *Problemi* 1-2, 1993.

Riha, Rado (1982), *Filozofija v znanosti. Prispevki k razrednemu značaju marksistične teorije*, Ljubljana: DDU Univerzum (zbirka Analecta).

Strnad, Janez (1985), *Fizika, prvi del*, Ljubljana: DMFA (1977[1]).

– (1993), »Kaj v fiziki 'obstaja'?«, *Anthropos* 1993/1-2.

– (1995), *Fiziki*, Ljubljana: Mihelač in Nešović.

Ule, Andrej (1989), »Znanje i vjerovanje kao filozofski problem«, v: *Filozofska istraživanja* 31, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo i Savez filozofskih društava Jugoslavije.

– (1992), *Sodobne teorije znanosti*, Zbirka Družboslovje; 5, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Uršič, Marko (1996), »Cogito ergo mundus talis est«, v: *Filozofski vestnik* 3/1996, Ljubljana: ZRC SAZU.

Žižek, Slavoj (ur.)(1983), *Gospostvo, vzgoja, analiza*, (prev. Eva Bahovec et. al.), Ljubljana: DDU Univerzum.

– (1984), *Filozofija skozi psihoanalizo*, Ljubljana: DDU Univerzum (zbirka Analecta).

– (1985a), »Pet predavanj o problemih teorije fetišizma iz šole Sigmunda Freuda«, v: Riha, Rado & Žižek, Slavoj: *Problemi teorije fetišizma. Filozofija skozi psihoanalizo II.*, Ljubljana: posebna izdaja revije *Problemi* (zbirka Analecta).

– (1985b), »Tri sklepna predavanja o Heglu in objektu iz šole Sigmunda Freuda«, v: Dolar, Mladen & Žižek, Slavoj: *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo III.*, Ljubljana: posebna izdaja revije *Problemi* (zbirka Analecta).

– (1992), »Ideološko-praktično jedro temeljne operacije Heglove logike refleksije«, v: *Filozofski vestnik* 1/1992, Ljubljana: ZRC SAZU.

– (1995), »»Nedeljivi preostanek« ali Schelling z Lacanom I.«, v: *Problemi* 3/1995, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Sigmund Freud: Tehnični spisi

UREDNIŠKI UVOD K TEHNIČNIM SPISOM O OBRAVNAVI OD 1911 DO 1915 [1914]

Freud v svojem psihoterapevtskem prispevku k *Studien über Hysterie* (1895 *d*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 49 ff.[1]) poda zelo izčrpno poročilo o tehničnem postopku obravnave, ki ga je razvil na podlagi Breuerjevih odkritij. Lahko bi ga opisali kot tehniko »pritiska«; vsebuje še precej momentov sugestije, čeprav se je hitro razvijal naprej v smeri tistega, kar se je kmalu moralo imenovati »psihoanalitična« metoda. Če pustimo ob strani dve kratki, skicirni predstavitvi (1904 *a*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 101 ff. in 1905 a, zgoraj, str. 109 ff.), Freud po tem več kot petnajst let ni objavil nobenega splošnega opisa svoje tehnike. Kar za to obdobje sploh vemo o njegovih metodah, lahko dobimo le na podlagi sklepanja iz bežnih opazk, denimo v *Traumdeutung* (1900 *a*) in predvsem iz tega, kar razkrivajo tri velike predstavitve primerov iz tega leta: »Dori« (1905 *e* <1901[) [slov. prev.: »Dora«, *Dve analizi*, Ljubljana: DDU Univerzum, 1984], »Malem Hansu« (1909 *b*) [slov. prev.: »Mali Hans«, *Mali Hans, Volčji človek*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1989] in »Podganarju« (1909 *d*) [slov. prev.: «Podganar«, *Dve analizi*, Ljubljana: DDU Univerzum, 1984]. (Obe nazadnje imenovani deli časovno sicer skorajda sovpadata s koncem tega obdobja relativnega molka.) Od Ernesta Jonesa (Jones, E. (1962 *a*): *Das Leben und Werke von Sigmund Freud*, zv. 2, Bern in Stuttgart, str. 275 ff.) izvemo, da se je Freud že leta 1908 poigraval z mislijo, da bi napisal *Allgemeine Technik der Psychoanalyse*. Obsegala naj bi približno petdeset strani in na koncu leta je bilo od tega že šestintrideset napisanih. Potem se je delo ustavilo in Freud je sklenil, da zaključek odloži tja do poletnih počitnic leta 1909. Toda ko je bil tako daleč, je bilo treba dokončati predstavitev primera »Podganarja« ter pripraviti potovanje v Ameriko, in projekt tehnika je bil ponovno odložen na stran. Kljub temu je Freud v istem poletju rekel Jonesu, da načrtuje »majhno beležnico s tehničnimi navodili in pravili« (ibid., str. 275), ki naj bi jo razdeljevali samo zasebno med njemu bližnjimi analitiki. Potem je o temi molčal

1. [Gl. tudi »Uredniško opombo« k njim, str. 39 ff., zgoraj.]

do dela »Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie«, ki ga je leto zatem podal na Nürnberškem kongresu (1910 *d*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 123 ff.). V tem delu ob obravnavanju vprašanja tehnike napove, da namerava »v kratkem« napisati *Allgemenine Methodik der Psychoanalyse* – verjetno sistematično delo o tehniki (*Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 124). Če pustimo ob strani nekaj mesecev pozneje napisani kritični komentar o »divji« psihoanalizi (1910 *k*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 135 ff.), je še enkrat prišlo do zakasnitve, tokrat 18-mesečne, in šele konec leta 1911 prične Freud z objavo sledečih šestih del.

Prva štiri je v dokaj hitrem sosledju publiciral v naslednjih petnajstih mesecih (med decembrom 1911 in marcem 1913). Potem je spet nastopil premor; obe zadnji deli serije sta izšli šele novembra 1914 in januarja 1915. Dejansko pa sta bili obe zaključeni že konec julija 1914 – malo pred izbruhom I. svetovne vojne. Čeprav se torej njihovo objavljanje razširja čez dve leti in pol, je Freud te spise očitno razumel kot serijo, kar je razvidno iz njegove opombe k četrtemu delu (»Vpeljava obravnave«, gl. op. ur., spodaj, slov. prev., str. 183), kot tudi iz dejstva, da so poslednji štirje imeli prvotno skupen naslov; poleg tega jih je leta 1918 v četrti zbirki njegovih malih spisov skupaj ponatisnil pod naslovom »Zur Technik der Psychoanalyse«. Zato se nam je zdelo upravičeno, da jih tudi tukaj povzamemo skupaj, da z ozirom na obe zadnji deli serije prekinemo kronološko urejenost zvezka in pred vseh šest del vključimo to »Uredniško opombo«.

V teh šestih razpravah obravnava številne pomembne teme, vendar bi jih komaj mogli opisati kot sistematično predstavitev psihoanalitične tehnike obravnave. Kljub temu predstavljajo Freudovo največje približanje takšni sistematiki, kajti v obdobju dvajsetih let po njihovi objavi je Freud publiciral samo še nekaj eksplicitnih prispevkov k temi: diskusijo o »aktivnih« metodah obravnave v svojem predavanju pred budimpeštanskim kongresom (1919 *a*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 241 ff.; slov. prev.: »Poti psihoanalitične terapije«, spodaj) in nekaj praktičnih nasvetov k razlagi sanj (1923 *c*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 259 ff.). Poleg tega smo spet navezani predvsem na priložnostni material v predstavitvah primerov zgodovine bolezni, zlasti še v analizi »Podganarja« (1918 *b*), ki jo je Freud izvajal nekako v času zapisa sledečih šestih del. Poleg tega obstoji seveda še dolga diskusija o principih, ki so osnova za psihoanalitično obravnavo v 27. in 28. predavanju *Vorlesungen zur Einführung* (1916-17), čeprav te razlage pravzaprav ne moremo imeti za neposredni prispevek k vprašanjem tehnike. Freud se teme dejansko ponovno loti šele čisto ob koncu svojega življenja v letu 1937 v dveh pomembnih delih z izrecno

tehničnim značajem (1937 *c*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 357 ff., slov. prev.: »Končna in neskončna analiza«, in 1937 d, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 395 ff., slov. prev.: »Konstrukcije v analizi«).

Relativno majhno število tehničnih spisov o obravnavi, kot tudi Freudova omahljivost in odlaganje njihovega zapisa, nam dopuščajo domnevo, da je Freud prav do objave tega materiala imel določen odpor. In na podlagi vrste razlogov se zdi, da je dejansko bilo tako. Gotovo je bila Freudu neljuba misel na bodoče paciente, ki bi poznali preveč podrobnosti njegove tehnike, in dobro je vedel, da bi željno posegli po vsem, kar bi kdajkoli napisal o tem. (Ti pomisleki pridejo do izraza v prej omenjenem predlogu, da se razdelitev dela o tehniki omeji samo na omejeno število analitikov.)[2] Poleg tega je bil skrajno skeptičen do vrednosti, ki bi jo lahko za začetnike imelo nekaj takega kot »Smernice za mlade analitike«. Šele v tretji in četrti razpravi serije najdemo nekaj s tem sploh primerljivega. Utemeljitev je deloma v tem, kot nam pravi v delu »Zur Einleitung der Behandlung«, da so psihološki dejavniki, ki pridejo do veljave v psihoanalitičnem postopku (vključno z osebnostjo analitika), prekompleksni in variabilni, da bi bilo mogoče podati nekakšna stroga in nespremenljiva pravila. Takšna pravila so lahko dragocena samo tedaj, če bi natančno doumeli in premislili, kako pravzaprav delujejo; in dejansko je velik del sledečih razprav namenjen predstavitvi načina delovanja psihoanalitične terapije, psihoterapije nasploh. Ko je bil ta način delovanja razumljen, je bilo tudi mogoče pojasniti reakcije pacienta (in analitika), kot tudi presoditi možne posledice in prednosti vsake specifične tehnične operacije.

Toda pri vseh teh diskusijah o tehniki se ni Freudu nikoli zdelo odveč poudariti, da je mogoče resnično obvladanje terapevtskega instrumentarija doseči samo s klinično izkušnjo in ne s knjigami. Klinična izkušnja s pacienti, gotovo, toda predvsem klinična izkušnja samoanalize analitika. Samoanaliza je bila, Freud je več kot dovolj pokazal svojo prepričanost o tem, temeljna nujnost za vsakega prakticirajočega analitika. Freud je te misli najprej nekoliko obotavljajoče predstavil, denimo v »Zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie« (1910 *d*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 126 f.); odločneje pridejo do izraza v enem izmed del sledeče serije (*Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 176-7; slov. prev. »Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obravnavi«, str. 306, spodaj) in v enem njegovih poslednjih

2. [Umanjkanje vsakega izčrpnega pretresa fenomena »protitransferja« je lahko nadaljnji indic za ta občutek.]

spisov »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937 *c*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 389; slov. prev.: »Končna in neskončna analiza«, str. 91-92). Freud priporoči, da naj se vsak analitik periodično, morda vsakih pet let, vnovič podvrže analizi. Nedvomno je treba vse sledeče tehnične spise o obravnavi zmeraj brati na ozadju te temeljne predpostavke.

Končno naj še pripomnimo, da se Freud v tej seriji ne loti vprašanja, ali je akademska medicinska izobrazba malodane nujni pogoj za vsakega psihoanalitika. Zdi se, da je tiha predpostavka razprav, da je analitik zdravnik in o njem se skoraj vedno govori na tak način: beseda »zdravnik« se stalno pojavlja. Freudov prvi objavljeni namig na možnost pripustitve ne-medicinskih psihoanalitikov je bil dan nekako hkrati s publikacijo zadnjega izmed sledečih del in sicer v uvodu k Pfistrovi knjigi (Freud, 1913 *b*). Njegova najpomembnejša izpeljevanja na to temo so sledila seveda mnogo pozneje, namreč v njegovi brošuri o laični analizi (1926 *e*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 275 ff.)[3], kot tudi v njegovi sklepni besedi k temu (1927 *a*, str. 342 ff.). Domnevati smemo, da beseda »zdravnik«, če bi Freud sledeča dela napisal pozneje, ne bi bila rabljena tako pogosto. Dejansko se v obeh njegovih poslednjih razpravah o tehniki (1937 *c* in 1937 *d*) le-ta sploh več ne pojavi; tam stoji namesto nje povsod »analitik«.

Opomba k slovenskim prevodom tehničnih spisov

Na tem mestu objavljamo slovenska prevoda dveh od šestih Freudovih tehničnih spisov, ki jih je Freud napisal v letih od 1911-1914. Preostali štirje so že objavljeni, zato se zdi umestno, da podamo reference o vseh skupaj. Poleg teh šestih del je bilo v slovenščino prevedenih tudi nekaj drugih »tehničnih spisov«, ki so nastali kasneje. Eno takih je tudi spis »Poti psihoanalitične terapije« iz leta 1918, ki ga objavljamo spodaj. Poleg tega smo v reviji *Problemi* objavili prevode nekaterih drugih kasnejših spisov z vsebino o psihoanalitični tehniki, ki jih tudi navajamo. Poleg spodaj naštetih spisov je v tej zvezi treba omeniti predvsem prevode nekaterih tekstov, ki so izšli pod skupnim naslovom *Metapsihološki spisi* (Ljubljana: Studia humanitatis, 1987).

3. [Sicer je v V. poglavju tega dela precejšnje, včasih skoraj dobesedno sposojanje pri sledeči seriji razprav.]

Tehnični spisi od 1911-1915 [1914]

»Uporaba razlage sanj v psihoanalizi« [»Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse«], (1911 *e*), spodaj.

»O dinamiki transferja« [»Zur Dynamik der Übertragung«], (1912 *b*), *Razpol 9*, *Problemi* 7-8/1996, str. 199-207.

»Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obravnavi« [»Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung«], (1912 *e*), spodaj.

»Vpeljava obravnave (Nadaljnji nasveti glede psihoanalitične tehnike I)« [»Zur Einleitung der Behandlung (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I)«], (1913 *c*), *Problemi* 7-8/1997, str. 183-200.

»Spominjanje, ponavljanje in predelava (Nadaljnji nasveti glede psihoanalitične tehnike II)« [»Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II)«], (1914 *g*), *Problemi* 3/1995, str. 43-50.

»Opombe o transferni ljubezni (Nadaljnji nasveti glede psihoanalitične tehnike)« [»Bemerkungen über die Übertragungsliebe (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse III)«], (1915 *a* [1914]) *Problemi* 1-2/1995, str. 53-64.

Drugi tehnični spisi

»O fausse reconnaissance (»déja raconté«) pri psihoanalitičnem delu« [Über fausse reconnaissance (»déja raconté«) während der psychoanalytischen Arbeit], (1914 *a*), *Problemi* 1/2, 1995, str. 65-69.

»Poti psihoanalitične terapije« [»Wege der psychoanalytischen Therapie«], (1919 *a* [1918]), spodaj.

»Končna in neskončna analiza« [»Die Endliche und unendliche Analyse«], (1937 *c*), *Problemi* 4-5/1995, Ljubljana, str. 63-94.

»Konstrukcije v analizi« [»Konstruktionen in der Analyse«], (1937 *d*), *Razpol 9*, *Problemi* 7-8/1996, str. 209-219.

Sigmund Freud

UPORABA RAZLAGE SANJ V PSIHOANALIZI

Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse (1911)

Izdaje v nemškem jeziku:

1911 Zentralblatt für Psychoanalyse, 2. (3) zv., str. 109 –13.
1918 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 4. zv., str. 378 – 85, (1922, 2. izd.).
1924 Technik und Metapsychologie, str. 45 – 52.
1925 Gesammelte Schriften, 6. zv. 45 – 52.
1931 Neurosenlehre und Technik, str. 321 – 8.
1943 Gesammelte Werke, 8. zv. str. 350 – 7.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 149-156

Uredniška opomba:

Delo je bilo prvič objavljeno v decembru 1911. Kot pove naslov, se ukvarja z omejeno temo: gre izključno za sanje v povezavi s psihoanalitičnim zdravljenjem. Nadaljnji prispevki k temu problemu se nahajajo v poglavjih I do VIII v »Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung« (1923 *c*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 259 – 67).

Zentralblatt für Psychoanalyse[1] si ni postavil samo naloge, da informira o napredkih psihoanalize in objavlja manjše prispevke[2], temveč bi rad zadostil tudi drugim nalogam: da tistim, ki se učijo, jasno predstavi, kar že vemo, in da

1. [Časopis, v katerem je to delo prvič izšlo.]
2. [Daljše razprave so bile publicirane v *Jahrbuch*.]

začetniku v analitični obravnavi s primernimi navodili prihrani porabo časa in truda. Zato bodo odslej v tem časopisu izhajali tudi članki didaktične narave in s tehnično vsebino, pri katerih ne bo bistveno, ali sporočajo tudi kaj novega.

Vprašanje, ki ga nameravam obravnavati danes, ni vprašanje o tehniki razlage sanj. Ni potrebno pretresati, kako razlagati sanje in kako uporabiti njihovo razlago, temveč samo, kako naj pri psihoanalitični obravnavi bolnikov uporabimo umetnost razlage sanj. Pri tem lahko gotovo postopamo na različne načine, toda odgovor na tehnična vprašanja ni v psihoanalizi nikoli samoumeven. Če morda obstoji več kot samo ena dobra pot, vendarle obstoji zelo mnogo slabih, in primerjava različnih tehnik lahko deluje le razjasnjujoče, četudi naj ne bi vodila k odločitvi za neko določeno metodo.

Kdor pride izhajajoč iz razlage sanj do analitične obravnave, bo zadržal svoj interes za vsebino sanj in bo zato hotel vsake sanje, ki mu jih pove bolnik, kolikor je mogoče popolno razložiti. Toda kmalu bo lahko opazil, da se sedaj nahaja v povsem drugačnih okoliščinah in da pride v nasprotje z osnovnimi nalogami terapije, če bo poskušal izpeljati svoj namen. Če so se morda prve pacientove sanje izkazale kot odlično uporabne za navezavo prvih pojasnil, ki jih je treba podati bolnikom, se kmalu pojavijo sanje, ki so tako dolge in temne, da njihove razlage ne moremo dokončati v omejeni dnevni delovni uri.

Če zdravnik v naslednjih dneh nadaljuje delo razlage, bo medtem zvedel za nove sanje, ki jih mora zapostavititi, dokler misli, da so prve sanje nerazrešene. Včasih je produkcija sanj tako obilna in pri tem bolnikovo napredovanje v razumevanju sanj tako obotavljajoče, da se analitik ne more ubraniti pred idejo, da je taka oblika ponujanja materiala samo izraz odpora, ki izkoristi izkušnjo, da zdravljenje tako ponujene snovi ne more obvladati. Toda medtem je zdravljenje kar lep del zaostalo za sedanjostjo in izgubilo stik z aktualnim. Takšni tehniki moramo postaviti nasproti pravilo, da je za obravnavao največjega pomena, da pozna, kar je pri psihičnem bolnika vsakokrat na površju, da ve, kateri kompleksi in kateri odpori so v tem času pri njem aktivni in s kakšnim vedenjem bo proti temu zavestno reagiral. Ta terapevtski cilj smemo komaj kdaj zanemariti v korist zanimanja za razlago sanj.

Kakšen naj bo torej naš odnos do razlage sanj v analizi, če nočemo pozabiti na pravilo? Nekako tako: vselej se zadovoljimo z rezultatom razlage, ki jo lahko dosežemo v eni uri, in nimamo za izgubo, da vsebine sanj nismo popolnoma spoznali. Delo razlage naj se naslednji dan ne nadaljuje kot nekaj samoumevnega, temveč šele potem, če opazimo, da se medtem pri bolniku ni prerinilo v ospredje nič drugega. Torej ravnamo po pravilu, da vselej vzamemo tisto,

kar pride bolniku najprej na misel, brez vsakršne izjeme v prid prekinjene razlage sanj. Če se pojavijo nove sanje, preden smo prejšnje privedli do konca, se lotimo teh novejših produkcij in si zaradi zanemarjanja starejših ne delamo nobenih očitkov. Če so sanje postale kar preobsežne in dolgovezne, se pri sebi vnaprej odrečemo popolni rešitvi. Nasploh se varujemo pred tem, da bi izkazovali kakšno zelo posebno zanimanje za razlago sanj ali da bi pri bolniku vzbujali mnenje, da bi delo moralo obstati, če ne bi prinesel nobenih sanj. Sicer obstaja nevarnost, da speljemo odpor na produkcijo sanj in izzovemo njihovo usahnitev. Nasprotno, analiziranca moramo pripeljati do prepričanja, da analiza najde material za svoje nadaljevanje v vsakem primeru, ne glede na to, ali bo sanje imel ali ne in v kakšni meri se z njimi ukvarjamo.

Sedaj bomo vprašali: ali se ne odpovemo preveliki količini dragocenega materiala za odkritje nezavednega, če izvajamo razlago sanj pod takšnimi metodičnimi omejitvami? Na to je treba odgovoriti sledeče: izguba nikakor ni tako velika, kot se bo zdelo pri majhnem poglabljanju v stanje stvari. Po eni strani si pojasnimo, da moramo kakorkoli obširne produkcije sanj pri težkih primerih nevroze po vseh domnevah presojati kot v načelu ne popolnoma rešljive. Takšne sanje se pogosto zgradijo na celotnem patogenem materialu primera, ki ga zdravnik in pacient še ne poznata (tako imenovane programske sanje, biografske sanje)[3]; včasih jih je mogoče izenačiti s premestitvijo celotne vsebine nevroze v jezik sanj. Pri poskusu razložiti takšne sanje, bodo začeli učinkovati vsi še nedotaknjeni razpoložljivi odpori in uvidu bodo kmalu postavili meje. Popolna razlaga takšnih sanj sovpada z izpeljavo celotne analize. Če smo jih ob začetku analize zabeležili, jih lahko ob njenem koncu, po mnogih mesecih, razumemo. Gre za enak primer kot pri razumevanju posameznih simptomov (denimo glavnega simptoma). Celotna analiza služi pojasnitvi istega; med obravnavo moramo po vrsti skušati doumeti zdaj ta, zdaj oni košček pomena simptoma, tako dolgo, da lahko vse te koščke sestavimo. Od sanj, ki so se zgodile na začetku analize, več tudi ne moremo zahtevati; zadovoljiti se moramo, če sprva iz poskusa razlage uganemo kak posamezni patogeni vzgib želje[4].

Torej se odpovemo nedosegljivemu, če opustimo namero popolne razlage sanj. Toda praviloma tudi nič ne izgubimo, če prekinemo razlago starejših sanj, da bi se posvetili kakšnim novejšim. Ob lepih primerih popolnoma razloženih

3. [Gl. *Die Traumdeutung* (1900 *a*), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 343 in str. 359, op. 1.]
4. [Za daljše razpravljanje o mejah možnosti razlage sanj gl. Razdelek A iz »Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung« (1925 *i*).]

sanj smo izkusili, da ima lahko več zaporednih prizorov istih sanj enako vsebino, ki se v njih morda prebija z naraščajočo jasnostjo. Prav tako smo se naučili, da več sanj, ki se zgodijo v isti noči, ne more biti nič drugega, kot poskusi, predstaviti isto vsebino v različnih izraznih načinih[5]. Nasploh smo lahko povsem prepričani, da se bo vsak vzgib želje, ki si danes ustvari neke sanje, ponavljal v drugih sanjah, dokler ne bo razumljen in odtegnjen vladavini nezavednega. Zato bo tudi najboljša pot za izpopolnjevanje razlage sanj pogosto v tem, da jih zapustimo, da bi se posvetili novim sanjam, ki ponovno povzamejo isti material v morda dostopnejši obliki. Vem, da je zahteva, da pri obravnavi opustimo zavestne ciljne predstave in se povsem prepustimo vodenju, ki se nam vedno znova kaže kot »naključno«, precej huda ne samo za analiziranca, temveč tudi za zdravnika. Toda zagotovim lahko, da se vselej splača, da se opremo na vero v svoje lastne teoretične trditve in se obvladamo v tem, da vodenju nezavednega ne odrečemo vzpostavljanja povezav.

Plediram torej za to, da naj razlage sanj v analitični obravnavi ne opravljamo, kot da je umetnost zaradi same sebe, temveč da njeno uporabo podredimo tistim tehničnim pravilom, ki nasploh obvladujejo izvajanje zdravljenja. Seveda lahko občasno ravnamo tudi drugače in kak korak dlje sledimo svojemu teoretičnemu interesu. Toda pri tem moramo vedno vedeti, kaj počnemo. Razmisliti moramo še o nekem drugem primeru, ki se je pojavil, odkar imamo veliko zaupanja v naše razumevanje simbolike sanj in vemo, da smo bolj neodvisni od pacientovih asociacij. Zelo spreten razlagalec sanj se morda lahko znajde v položaju, da doume vsake sanje pacienta, ne da bi le-tega moral zadrževati s težavno in zamudno obdelavo sanj. Za takšnega analitika torej odpadejo vsi konflikti med zahtevami razlage sanj in zahtevami terapije. Občutil bo tudi skušnjavo, da razlago sanj vsakokrat popolnoma izkoristi in pacientu pove vse, kar je uganil iz njegovih sanj. Pri tem pa je ubral metodiko obravnave, ki se od regularne ne ravno nepomembno oddaljuje, kot bom prikazal v drugem kontekstu[6]. Začetniku v psihoanalitični obravnavi vsekakor odsvetujemo, da si vzame za zgled ta izredni primer.

Do čisto prvih sanj, ki nam jih pove pacient v analitični obravnavi še v času, ko se ni še ničesar naučil o tehniki prevajanja sanj, je vsak analitik v položaju

5. [Gl. *Die Traumdeutung* (1900 *a*), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 502-3.]
6. [To je morda opozorilo na del razprave »Zur Einleitung der Behandlung« (1013 *c*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 199 – 200; slov. prev.: »Vpeljava obravnave«, *Problemi* 7-8/ 1997, str. 197-198.)

kot naš prej opisani superiorni razlagalec sanj. Te inicialne sanje so takorekoč naivne, poslušalcu izdajo zelo veliko, podobno kot sanje – če naj jih tako imenujemo – zdravih ljudi. Sedaj nastane vprašanje, ali naj zdravnik bolniku tudi takoj prevede vse, kar je sam razbral iz sanj. Toda na to vprašanje tu ne moremo odgovoriti, kajti očitno je podrejeno obširnejšemu vprašanju, v katerih fazah obravnave in v kakšnem tempu naj zdravnik bolnika vpelje v poznavanje tega, kar mu je v duševnosti prikrito[7]. Kolikor več se je pacient naučil o izvajanju razlage sanj, toliko nejasnejše postanejo po pravilu njegove sanje. Vse pridobljeno znanje o sanjah služi tudi kot opozorilo tvorbi sanj.

V »znanstvenih« delih o sanjah, ki so kljub odklanjanju razlage sanj s psihoanalizo prejela nov impulz, najdemo vedno znova neko res odvečno skrbnost glede zveste ohranitve besedila sanj, ki ga moramo baje obvarovati pred popačenjem in prilaščanjem v naslednjih urah dneva. Videti je, da tudi nekateri psihoanalitiki, kadar obravnavancu dajo nalogo, da neposredno po prebujenju pisno utrdi vsake sanje, ne upoštevajo dovolj dosledno svojih uvidov v pogoje tvorbe sanj. Ta ukrep je v terapiji odveč[8]; prav tako se bolniki predpisa radi poslužujejo za to, da jim moti spanec in da prenesejo veliko vneme tja, kjer ne more biti v korist. Če smo namreč na tak način z velikimi napori rešili besedilo sanj, ki bi ga sicer izkrivila pozaba, se lahko vendarle z lahkoto prepričamo, da nismo s tem za bolnike prav nič pridobili. K besedilu se ne pojavijo asociacije, in učinek je enak, kot če sanj ne bi bili ohranili. Zdravnik je vsekakor v enem primeru izvedel nekaj, kar bi mu v drugem ušlo. Toda ni isto, ali je zdravnik ali je pacient tisti, ki nekaj ve; pomen te razlike za tehniko psihoanalize bomo ocenili kdaj drugič[9].

Na koncu bom omenil še nek poseben tip sanj, ki se zaradi pogojev obravnave lahko zgodijo samo v psihoanalitičnem zdravljenju in ki lahko začudijo in zavajajo začetnike. To so tako imenovane sanje zaostanka ali sanje potrjevanja[10], ki so razlagi lahko dostopne in ki v prevodu ne prinesejo nič

7. [Morebiti razpravlja o tem v delu »Zur Einleitung der Behandlung« (1913 *c*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 199 ff.; slov. prev.: *ibid.*, str. 197.]
8. [Za znanstvene namene in pri analizi lastnih sanj je Freud besedilo sanj zapisal. Gl. na primer *Die Traumdeutung* (1900 *a*), *Studienausgabe*, 2. zv, str. 126 in str. 440, op. 1. O vprašanju »besedila« sanj diskutira tam na enak način , *ibid.* str. 491-4.]
9. [V »Zur Einleitung der Behandlung« (1913 *c*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 200-201; slov. prev.: *ibid.*, 198-199.]
10. [Prim. Razdelek VII iz »Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung« (1923 *c*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 164-266.]

drugega kot tisto, kar je v zadnjih dneh v zdravljenju postalo dostopno na podlagi materiala dnevnih asociacij. Videti je, kot da bi bil pacient tako ljubezniv, da prenese v obliko sanj prav tisto, kar mu je bilo neposredno pred tem »sugerirano«. Bolj izurjen analitik ima seveda težave pri tem, da svojemu pacientu prisodi takšne ljubeznivosti; take sanje sprejme kot željene potrditve in konstatira, da jih opazimo samo v določenih pogojih vpliva zdravljenja. Veliko bolj številne so sanje, ki zdravljenje prehitevajo, tako da po odbitku vsega, kar že poznamo in razumemo, iz njih sledi nek bolj ali manj jasen namig na nekaj, kar je bilo do sedaj skrito.

Prevedla Mateja Peršak

Sigmund Freud

NASVETI ZDRAVNIKU PRI PSIHOANALITIČNI OBRAVNAVI

Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung

(1912)

Izdaje v nemškem jeziku:

1912 Zentralblatt für Psychoanalyse, 2. zv. (9), str. 483-9.
1918 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 4. zv., str. 399-411. (1922, 2. izd.)
1924 Technik und Metapsychologie, str. 64-75.
1925 Gesammelte Schriften, 6. zv. 64-75.
1931 Neurosenlehre und Technik, str. 340-51.
1943 Gesammelte Werke, 8. zv. 376-87.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 169-180.

Uredniška opomba:

Razprava je izšla prvič junija 1912. Obravnava vprašanje, kako naj bo analitik med delom psihično naravnan – tema, h kateri je Freuda, kot nam poroča Ernest Jones (1962 *a*, str. 279), spodbudil Ferenczi. Prvič se pojavi termin »enako nedoločena pozornost« [»gleichschwebende Aufmerksamkeit«] (str. 302), kot »nujno nasprotje zahteve analizirancu, da brez kritike in izjeme izreče vse, kar mu pride na misel« (str. 303). Ponovno je poudarjena pomembnost samoanalize analitika. Freud odsvetuje, da terapevt bolniku preveč pove o sebi in svari pred preveliko terapevtsko ambicioznostjo.

***

Tehnična pravila, ki jih tu predlagam, sem pridobil na podlagi lastnih dolgoletnih izkušenj, potem ko sem se odvrnil od drugih poti zaradi njihove škodljivosti. Zlahka je mogoče opaziti, da se – vsaj mnoga izmed njih – združujejo v eno samo pravilo. [Prim. str. 305] Upam, da bo zdravnikom, ki delujejo analitično, upoštevanje teh pravil prihranilo veliko nepotrebnega truda in jih obvarovalo pred tem, da kaj prezrejo. Toda izrecno moram dodati, da se je za mojo individualnost ta tehnika izkazala kot edina smotrna; ne drznem si zanikati, da je lahko zdravnik s povsem drugače konstituirano osebnostjo prisiljen k temu, da v odnosu do bolnika in naloge, ki jo je treba rešiti, da prednost kakšni drugi naravnanosti.

(*a*) Prva naloga, pred katero je postavljen zdravnik, ki na tak način obravnava več kot enega bolnika na dan, mu bo videti tudi najtežja. Težava je seveda v tem, kako med zdravljenjem ohraniti v spominu vsa nešteta imena, podatke, podrobnosti spominjanja, asociacije in bolezenske produkte, ki jih izreče nek pacient v teku mesecev in let, ne da bi jih pomešali s podobnim materialom, ki izhaja od drugega pacienta, ki ga analiziramo v istem času ali prej. Dnevno moramo analizirati šest, osem ali celo več bolnikov, tako da pomnjenje, ki mu uspeva nekaj takšnega, pri tistih od zunaj vzbuja nejevero, občudovanje ali celo pomilovanje. V vsakem primeru jih zanima tehnika, ki dopušča obvladovanje takšne množine, in pričakovali bodo, da se le-ta poslužuje posebnih pomagal.

Ta tehnika je nasprotno zelo enostavna. Kot bomo slišali, izključuje vsa pomagala, celo zapisovanje, in je enostavno v tem, da si ničesar nočemo posebej zapomniti in da vsemu, kar slišimo, namenimo »enako nedoločeno pozornost«, kot sem jo enkrat že imenoval[1]. Na tak način si prihranimo napor pozornosti, ki ne bi mogla vzdržati skozi številne ure vsak dan, in se izognemo nevarnosti,

1. Termin »enako neodločena pozornost« [gleichschwebende Aufmerksamkeit] se tu prvič pojavi v Freudovih delih. - Napotilo se nanaša na stavek v predstavitvi primera »Mali Hans« (1909 *b*), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 26 (slov. prev.: »Mali Hans«, *Mali Hans, Volčji človek*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1989, str. 26), vendar se besedilo tam glasi nekoliko drugače. [V slovenskem prevodu, prav tako na strani 26, se stavek glasi: »Za zdaj pa pustimo našo sodbo neodločeno [lassen wir unser Urteil in Schwebe] in vse opaženo preglejmo z enako pozornostjo.« Nadaljnja referenca je na str. 59-60 istega dela: »Tako lahko bralcu, ki ni še nobene analize opravil sam, svetujem le, naj ne poskuša vsega razumeti takoj, temveč naj vsemu posveti enako nepristransko pozornost [eine gewisse unparteische Aufmerksamkeit] in čaka, kaj bo še prišlo.«] Pričujoča formulacija se kasneje še enkrat pojavi, in sicer v prvi polovici dela »Psychoanalyse« v »'«Psychoanalyse' und 'Libidotheorie'« (1923 *a*).]

ki jo je, če smo namerno pozorni, nemogoče odpraviti. Namreč, brž ko svojo pozornost namerno napnemo do določene višine, začnemo tudi izbirati med materialom, ki se ponuja; na kak delček se posebej ostro fiksiramo, drugega zato eliminiramo in pri tej izbiri sledimo svojim pričakovanjem ali nagnjenjem. Prav tega pa ne smemo; če pri izbiri sledimo svojim pričakovanjem, smo v nevarnosti, da nikoli ne bomo našli ničesar drugega, kot tisto, kar že vemo; če pri izbiri sledimo svojim nagnjenjem, bomo tisto, kar lahko zaznamo, zagotovo ponaredili. Ne smemo pozabiti, da so stvari, ki jih slišimo, večinoma take, da njihov pomen spoznamo šele naknadno.

Kot vidimo, je pravilo, da si vse enako zapomnimo, nujno nasprotje zahteve analizirancu, da brez kritike in izjeme izreče vse, kar mu pride na misel. Če zdravnik ravna drugače, večinoma izniči dobitek, ki je rezultat pacientovega upoštevanja »temeljnega psihoanalitičnega pravila«[2]. Za zdravnika je pravilo mogoče izraziti takole: od svoje zmožnosti pomnjenja[3] naj odvrača vse zavestne vplive in se popolnoma prepusti svojemu »nezavednemu spominu«, ali rečeno povsem tehnično: posluša naj in naj ne skrbi za to, ali si kaj zapomni.

Kar pri sebi dosežemo na tak način, zadosti vsem zahtevam med obravnavo. Tisti sestavni deli materiala, ki se že ujemajo s kakim sklopom, postanejo za zdravnika tudi zavestno dostopni; drug, še nepovezan, kaotično neurejen [material], ki je sprva videti potopljen, se ustrežljivo pojavi v spominu takoj, ko analiziranec izreče nekaj novega, s čimer ga je mogoče povezati in skozi kar se lahko nadaljuje. Ko čez leto in dan reproduciramo podrobnost, ki bi zavestnemu namenu, da jo fiksiramo v spominu, najverjetneje ušla, lahko z nasmehom sprejmemo nezasluženi analizirančev kompliment o »izjemno dobrem spominu«.

V tem spominjanju pride do zmot samo v trenutkih in na mestih, kjer zmoti lasten odnos (gl. spodaj str. 306), ko se torej resno zaostane za idealom analitika. Zamenjave z materialom drugih pacientov se pripetijo prav redko. V sporu z analizirancem, ali naj bi oziroma kako naj bi povedal določeno podrobnost, ima večinoma prav zdravnik[4].

---

2. [Gl. op. 1, »Zur Dynamik der Übertragung« (1912 *b*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 167; slov. prev: »O dinamiki transferja«, *Razpol 9, Problemi* 7-8/1996, str. 206.]
3. [Merkfähigkeit]
4. Analiziranec pogosto zatrjuje, da je moral o določeni stvari govoriti že kdaj prej, medtem ko mu lahko z mirno premišljeno premočjo zagotovimo, da je sedaj prišlo do tega prvič. Potem se izkaže, da je analiziranec enkrat prej že nameraval to povedati, a mu je izvedbo tega preprečil nek še obstoječi odpor. Spomina na namero ne more razločiti od spomina na izvedbo. [Freud je o tej točki na široko spregovoril nekoliko kasneje v kratkem delu »Über fausse

(*b*) Ne morem priporočati, da se med analizirančevim obiskom pišejo zabeležke v večjem obsegu, uvajajo zapisniki in podobno. Če pustimo ob strani neugoden vtis, ki ga to izzove pri nekaterih pacientih, veljajo proti temu isti pomisleki, kot smo jih upoštevali v zvezi s pomnjenjem[5] [Merken]. Ko v sili zapisujemo ali stenografiramo, naredimo škodljivo izbiro iz snovi in zaposlimo del svoje lastne duševne aktivnosti, ki jo lahko bolje uporabimo za razlago tistega, kar slišimo. Izjeme od tega pravila lahko brez očitkov dopustimo za datume, besedila sanj ali posamezne pomembne izsledke, ki jih je mogoče z lahkoto izločiti iz konteksta in samostojno uporabiti za primere[6]. Toda tudi tega nimam v navadi. Primere zapisujem po spominu zvečer po zaključku dela; besedila sanj, do katerih mi je veliko, si po pripovedovanju sanj utrdim v spominu s pomočjo pacientov.

(*c*) Zapisovanje med obiskom pacienta bi lahko upravičili z namero, da naredimo obravnavani primer za predmet znanstvene objave. Načelno se je seveda čemu takemu komaj mogoče odreči. Toda vendarle moramo imeti pred očmi, da natančni zapisniki analitične zgodovine bolezni nudijo manj, kot bi mogli od njih pričakovati. Strogo vzeto pripadajo tisti navidezni eksaktnosti, za katero nam »moderna« psihiatrija ponuja prenekatere izrazite primere. Praviloma so utrudljivi za bralca in ne doprinesejo k temu, da bi nadomestili prisotnost pri analizi. Nasploh smo izkusili, da bralec, ki je analitiku pripravljen verjeti, temu tudi pusti prostor za tisto malo obdelave, ki jo je ta izvedel na svojem materialu; če pa analize in analitika ne vzame resno, gre tudi preko zvestih zapiskov obravnav. Zdi se, da to ni pot za odpravo pomanjkanja evidentnosti, ki jo najdemo v psihoanalitičnih poročilih.

(*d*) Nedvomno je ena od posebnih zahtev analitičnega dela, da pri njem sovpadata raziskava in obravnava, vendar se tehnika, ki eni služi, od določene točke naprej drugi upira. Dokler obravnava še ni sklenjena, primera ni dobro znanstveno obdelovati: sestavljati njegovo zgradbo, hoteti uganiti njegov razvoj, od časa do časa narediti posnetek sedanjega stanja, kot bi to zahteval znanstveni interes. V primerih, ki jih od vsega začetka določa znanstvena uporaba in se jih obravnava po njenih potrebah, uspeh trpi; nasprotno najbolje uspejo primeri,

---

reconnaissance« (1914 *a*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 233-4; slov. prev.: *O fausse reconnaissance (déjà raconté) pri psihoanalitičnem delu, Problemi* 1/2, 1995, str. 65-66.]

5. [Opombo o posledicah zapisovanja je Freud dodal svoji predstavitvi primera »Volčjega človeka« (1909 *d*), *Studienausgabe*, 7. zv. str. 39, op. 1; slov. prev.: gl. op. 1, zg.]
6. [Zgolj za znanstvene namene.]

pri katerih postopamo nenamerno, se pustimo presenetiti z vsakim obratom in do katerih pristopamo vedno znova nepristransko in brez predpostavk. Pravilno vedenje analitika bo v tem, da se iz ene psihične naravnanosti po potrebi zavihti v drugo, da ne spekulira in ne tuhta, dokler analizira, in dobljeni material podvrže sintetičnemu razmišljanju šele potem, ko je analiza sklenjena. Razlika med obema naravnanostima bi bila brez pomena, če bi že imeli vsa ali pa vsaj bistvena spoznanja o psihologiji nezavednega in strukturi nevroz, ki jih lahko dobimo iz psihoanalitičnega dela. Dandanes smo od tega cilja še zelo oddaljeni in si ne smemo zapreti poti, da preverimo do sedaj spoznano in spoznanja razširimo.

(e) Kolegom ne morem dovolj odločno svetovati, da si med psihoanalitično obravnavo vzamejo za zgled kirurga, ki vsa svoja čustva in celo svoje človeško sočutje potisne ob stran in svojim duševnim zmožnostim postavi en sam cilj: da izvede operacijo tako strokovno, kot le more. V okoliščinah, ki vladajo danes, je za psihoanalitika najnevarnejše čustveno stremljenje terapevtska ambicioznost, da s svojim novim in mnogo spodbijanim sredstvom doseže nekaj, kar bo lahko prepričljivo učinkovalo na druge. S tem ne pripelje le sebe samega v stanje, ki je za delo neugodno, temveč se tudi brez orožja izpostavi določenim pacientovim odporom, od igre sil pri njem pa je ozdravljenje v prvi vrsti odvisno. Upravičenost te čustvene hladnosti, ki jo je treba zahtevati od zdravnika, je v tem, da za obe strani ustvari najugodnejše pogoje: za zdravnika zaželeno obvarovanje njegovega lastnega čustvenega življenja, za bolnika največji obseg pomoči, kot je danes za nas možno. Neki stari kirurg si je vzel za svoje geslo besede: *Je le pansai, Dieu le guérit*[7]. Z nečim podobnim naj bi se zadovoljil analitik.

(f) Lahko uganemo cilj, v katerem se srečajo ta posamično navedena pravila. [Gl. zgoraj, str. 302.] Vsa imajo namen, da pri zdravniku ustvarijo nujno nasprotje »temeljnega psihoanalitičnega pravila«, postavljenega analizirancu. Kot naj analiziranec sporoči vse, kar pri svojem samoopazovanju doseže s tem, da zadrži vse logične in čustevne ugovore, ki ga hočejo pripraviti do tega, da naredi izbor, tako naj se zdravnik postavi v položaj, v katerem vse sporočeno uporabi za namene razlage, za spoznavanje skritega nezavednega, ne da bi izbor, ki ga je dobil od bolnika, nadomestil z lastno cenzuro; povedano v eni formuli: dajajočemu se nezavednemu bolnika naj posveti svoje lastno nezavedno kot sprejemni

7. [«Jaz sem oskrbel njegove rane, Bog ga je ozdravil.« Izrek pripisujejo francoskemu kirurgu Ambroiseu Parléju (1510-1590).]

organ, na analiziranca naj se naravna, kot je sprejemnik telefona naravnan na govorca. Tako kot sprejemnik z zvočnimi valovi vzbujeno električno nihanje linije ponovno spremeni v zvočne valove, tako je zdravnikovo nezavedno sposobno, da iz njemu sporočenih nasledkov [Abkommlinge] nezavednega ponovno vzpostavi nezavedno, ki je determiniralo bolnikove asociacije.

Če pa naj bo zdravnik sposoben, da na tak način uporabi svoje nezavedno kot instrument pri analizi, mora tudi on v veliki meri izpolniti nek psihološki pogoj. V sebi samem ne sme dopuščati nobenih odporov, ki od njegove zavesti odvračajo tisto, kar je spoznal o lastnem nezavednem, drugače bi sam vpeljal v analizo novo vrsto izbire in popačenja, ki bi bilo dosti bolj škodljivo kot tisto, ki ga izzove napetost njegove zavestne pozornosti. Zato ne zadošča, da je on sam približno normalen človek, marveč smemo postaviti zahtevo, da naj se podvrže psihoanalitičnemu očiščenju in spozna lastne komplekse, ki bi ga mogli motiti pri dojemanju tistega, kar pove analiziranec. O diskvalificirajočem učinku takšnih lastnih defektov po pravici ni mogoče podvomiti; vsaka nerešena potlačitev pri zdravniku ustreza, po posrečenih besedah W. Stekla [1911 *a*, str. 532], »slepi pegi« v njegovi analitični zaznavi.

Pred leti sem dal odgovor na vprašanje, kako je mogoče postati analitik: »Z analizo svojih lastnih sanj«[8]. Gotovo je taka priprava za mnoge osebe zadosti, ne pa za vse, ki bi se radi naučili analize. Prav tako tudi vsem ne uspe, da razložijo lastne sanje brez tuje pomoči. K mnogim zaslugam züriške analitične

8. [Opozorilo se nanaša na tretje od Freudovih predavanj na Clark Universitiy (1910 *a*). Freud možnosti samoanalize ni vselej ocenjeval tako ugodno. - Poročila o pomembnih delih njegove lastne samoanalize se nahajajo v pismih Fließu (1950 *a*), zlasti v pismih št. 70 in 71, obeh napisanih oktobra 1897. V pismu Fließu, datiranim s 14. novembrom 1897 (1950 *a*, pismo št. 75, str. 202), piše: »Moja samoanaliza ostaja prekinjena. Uvidel sem, zakaj. Samega sebe lahko analiziram samo z objektivno dobljenimi znanji (kot kak tujec), prava samonaliza je nemožna, drugače ne bi bilo nobene [nevrotične] bolezni. Ker imam še kakšno uganko pri svojih primerih, me mora to zadrževati tudi v samoanalizi.« Podobno mimogrede opaža proti koncu svojega življenja v kratkem zapisu o spodletelem delovanju (1935 *b*): »...pri samoanalizah je nevarnost nepopolnosti posebno velika. Prehitro se zadovoljimo s parcialnim pojasnilom, za katerim odpor z lahkoto zadržuje tisto, kar je morda pomembneje.« Proti temu lahko postavimo previdno priznavajoče besede, s katerimi je Freud vpeljal delo E. Pickworth Farrowa (1926), ki poroča o rezultatih svoje samoanalize (Freud, 1926 *c*). Gl. tudi opažanja v delu »Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie« (1910 *d*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 126 f. V primeru učnih analiz pa je Freud odločno poudarjal nujnost analize pri drugi osebi, gl. zlasti »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937 *c*), *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 388-9; slov. prev.: *Končna in neskončna analiza*, Problemi 4/5 1995, Ljubljana, str. 90-92.]

šole prištevam, da je poostrila pogoje in postavila zahtevo, da naj se vsakdo, ki hoče izvajati analizo na drugih, pred tem sam podvrže analizi pri kakem izvedencu. Kdor pri tej nalogi misli resno, naj izbere to pot, ki obljublja več kot eno prednost; žrtev, da se mora odkriti tuji osebi brez prisile bolezni, je izdatno poplačana. Ne bo samo v precej krajšem času in z manjšim vložkom čustev dosegel svoj namen, da spozna tisto, kar je skrito pri njem samem, temveč bo tudi na lastni koži izkusil vtise in prepričanja, za katerimi si s študijem knjig in poslušanjem predavanj neuspešno prizadevamo. Nenazadnje ne gre podcenjevati tudi pridobitev iz trajnega duševnega odnosa, ki se ponavadi vzpostavi med analizirancem in njegovim uvajalcem[9].

Takšna analiza nekoga praktično zdravega bo razumljivo ostala nezaključena. Kdor zna ceniti visoko vrednost samospoznanja in stopnjevanje samoobvladovanja, ki je doseženo z njo, bo analitično raziskovanje svoje lastne osebe zatem nadaljeval kot samoanalizo in se bo rad zadovoljil s tem, da mora pričakovati, da najde tako v sebi kot izven sebe vedno kaj novega. Kdor pa je kot analitik zavrnil previdnost lastne analize, ne bo kaznovan samo s tem, da se bo onstran določene mere nezmožen učiti na svojem bolniku, izpostavlja se tudi resnejši nevarnosti, ki lahko postane nevarnost za druge. Z lahkoto bo zašel v skušnjavo, da tisto, kar v topi samopercepciji spozna o posebnostih svoje lastne osebe, projicira navzen v znanost kot splošno veljavno teorijo; psihoanalitično metodo bo spravil na slab glas in zavajal neizkušene.

(*g*) Dodajam še nekaj drugih pravil, s katerimi lahko preidemo od vprašanj glede zdravnikove naravnanosti k obravnavi analiziranca.

Za mladega in vnetega psihoanalitika je gotovo vabljivo, da v analizo vstavi velik del lastne individualnosti, da pacienta potegne s seboj in ga v zaletu povzdigne preko meja njegove osebnosti. Lahko bi menili, da je povsem dopustno, celo smotrno za premaganje odporov, ki obstajajo pri bolniku, da mu zdravnik dopušča vpogled v lastne duševne defekte in konflikte ter mu z zaupnimi poročili iz svojega življenja omogoča enakopravnost. Eno zaupanje je vredno drugega, in kdor zahteva intimnost od drugega, mu mora seveda tudi sam izpričati enako.

---

9. [Vendar gl. tudi manj optimističen pogled, ki pride do izraza v II. razdelku »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937 *c*), str. 360 ff.; slov. prev.: *ibid.*, str. 68-69. To pozno delo obravnava temo, o kateri v pričujočem spisu razpravlja v tem in v naslednjem odstavku, pa tudi na mnogih drugih mestih (zlasti v VII. razdelku).]

Le da v psihoanalitičnih odnosih marsikaj poteka drugače, kot bi lahko pričakovali po predpostavkah psihologije zavesti. Izkustvo ne govori v prid takšni afektivni tehniki. Prav tako ni težko uvideti, da z njo zapustimo psihoanalitična tla in se približamo sugestivni obravnavi. Dosežemo nekako le to, da pacient prej in lažje sporoči, kar ve že sam in kar bi iz konvencionalnih odporov še nekaj časa držal zase. Ta tehnika nič ne pripomore k temu, da bi bolniku odkrila njegovo nezavedno, naredi ga še bolj nezmožnega za premagovanje globokih odporov, in v težjih primerih praviloma odpove zaradi vzbujene nenasitnosti bolnika, ki bi potem rad obrnil razmerje in ki se mu zdi zdravnikova analiza zanimivejša kot lastna. Tudi razrešitev transferja, kar je ena glavnih nalog zdravljenja, zdravnikova intimna naravnanost oteži, tako da je morebitna začetna zmaga na koncu več kot poravnana. Zato ne omahujem, da to vrsto tehnike zavržemo kot napačno. Zdravnik naj bo nepristopen za analiziranca in kot zrcalna plošča naj ne kaže drugega, kot kar mu je pokazano. Seveda praktično ni kaj reči zoper to, kadar kak psihoterapevt pomeša del analize s porcijo sugestivnega vplivanja, da v krajšem času doseže vidne rezultate, kot denimo postane to nujno v zavodih, vendar smemo zahtevati, da naj on sam ne bo v dvomu o tem, kaj izvaja, in da naj ve, da njegova metoda ni ena pravih metod psihoanalize.

(h) Druga skušnjava sledi iz vzgojne dejavnosti, ki zdravniku pri psihoanalitični obravnavi pripade brez posebnega namena. Pri popuščanju razvojnih inhibicij se zgodi samo po sebi, da pride zdravnik v položaj, da sproščenim težnjam nakaže nove cilje. Tedaj je tudi mogoče razumeti ambicijo, da si prizadeva iz osebe, za katero je zastavil tolikšen trud pri osvoboditvi od nevroze, ustvariti nekaj posebno odličnega, in da njenim željam predpisuje visoke cilje. Toda tudi pri tem naj bi se imel zdravnik v oblasti in naj bi za vodilo jemal manj lastne želje kot pa sposobnost pacienta. Vsi nevrotiki nimajo veliko talenta za sublimiranje; za mnoge med njimi lahko predpostavljamo, da sploh ne bi bili zboleli, če bi lahko sublimirali svoje nagone. Če jih čezmerno silimo v sublimacijo in jih odrežemo od najbližjih in najudobnejših nagonskih zadovoljitev, jim življenje večinoma naredimo še težje, kot ga občutijo že brez tega. Kot zdravniki moramo biti predvsem tolerantni do bolnikovih slabosti, zadovoljiti se je treba, da smo nekomu pridobili nazaj košček storilnosti in zmožnosti uživanja, čeprav ne polne vrednosti. Vzgojna ambicioznost ni nič manj nesmotrna kakor terapevtska. Poleg tega je treba upoštevati, da so mnoge osebe zbolele prav v poskusu, da svoje nagone sublimirajo preko mere, ki jo dopušča njihova organizacija, in da se ponavadi ta proces pri tistih, ki so spo-

sobni za sublimacijo, dovrši sam od sebe, takoj ko so njihove inhibicije premagane skozi analizo. Menim torej, da je prizadevanje, da se analitično obravnavo redno uporabi za sublimiranje nagonov, sicer vedno hvalevredno, toda nikakor v vseh primerih priporočljivo.

(*i*) V katerih mejah naj pri obravnavi uveljavljamo analizirančevo intelektualno sodelovanje? O tem je težko povedati kaj splošno veljavnega. V prvi vrsti odloča pacientova osebnost. Toda pri tem je treba biti v vsakem primeru previden in zadržan. Narobe je analizirancu postavljati naloge: da naj zbira svoje spomine, razmišlja o določenem času svojega življenja in podobno. Nasprotno, predvsem se mora naučiti, kar nikomur ni lahko sprejeti, da se z duševno dejavnostjo razmišljanja, z naporom volje in pozornosti ne razreši nobena od ugank nevroze, temveč se lahko razreši le s potrpežljivim sledenjem psihoanalitičnemu pravilu, ki zapoveduje izključitev kritike nasproti nezavednemu in njegovim nasledkom [Abkommlinge]. Posebej neizprosno bi bilo treba vztrajati, da se temu pravilu sledi pri tistih bolnikih, ki so vešči v spretnosti, da se pri obravnavi umikajo v intelektualizem, da mnogo in pogosto zelo pametno reflektirajo o svojem stanju in si tako prihranijo, da bi kaj pripomogli k njegovi razrešitvi. Zato se pri svojih pacientih tudi nerad poslužujem lektire analitičnih spisov; zahtevam, da naj se učijo na lastni osebi in jim zagotovim, da bodo s tem izvedeli več in da bo tisto bolj dragoceno, kot bi jim lahko povedala vsa psihoanalitična literatura. Vendar razumem, da lahko v pogojih bivanja v zavodu postane zelo koristno, če se branja poslužimo za pripravo analizirancev in ustvarjanje atmosfere vplivanja.

Najbolj resno bi rad posvaril pred tem, da si prizadevamo za strinjanje in podporo staršev ali svojcev s tem, da jim damo brati kako – uvajalno ali bolj poglobljeno – delo naše literature. Večinoma vodi ta dobronamerni korak v predčasni izbruh naravnega, enkrat v prihodnosti neizogibnega nasprotovanja svojcev psihoanalitični obravnavi, tako da sploh ne pride do začetka obravnave.

Naj izrazim upanje, da bo napredujoče izkustvo psihoanalitikov kmalu privedlo do soglasja glede vprašanj tehnike, o tem, kakšna je najbolj smotrna obravnava nevrotikov. Kar zadeva obravnavo »svojcev«, priznavam svojo popolno zbeganost in nasploh nimam veliko zaupanja v njihovo individualno obravnavo.

Prevedla Mateja Peršak

Sigmund Freud

POTI PSIHOANALITIČNE TERAPIJE

Wege der psychoanalytischen Therapie
(1919 [1918])

Izdaje v nemškem jeziku:

1919 Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, 5. zv. (2), str. 61-8.
1922 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 5. zv., str. 146-58.
1924 Technik und Metapsychologie, str. 136-47.
1925 Gesammelte Schriften, 6. zv., str. 136-47.
1931 Neurosenlehre und Technik, str. 411-22.
1947 Gesammelte Werke, 12. zv., str. 183-94.

Prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Ergänzungsband, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 239-249.

Uredniška opomba:

Freud je ta nagovor prebral na Petem mednarodnem psihoanalitičnem kongresu, ki je bil, malo pred koncem Prve svetovne vojne, 28. in 29. septembra 1918 v Budimpešti. Napisal ga je poleti pred kongresom, medtem ko je bival v hiši Antona von Freunda (gl. op. 11, str. 318) v Steinbruchu, predmestju Budimpešte. Ekspoze se ukvarja predvsem z »aktivnimi« metodami, ki so bile pozneje povezane zlasti z imenom Ferenczija. To je Freudovo zadnje povsem tehnično delo pred obema poznima spisoma, ki ju je objavil proti koncu svojega življenja (1937 c in 1937 d, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 357 ff. in str. 395 ff.; slov prev.: »Končna in neskončna analiza« in »Konstrukcije v analizi«). Na te »aktivne« metode je opozoril že v svojem nagovoru na Nürnberškem kongresu (1910 *d*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 127 ff).

***

Moji gospodje kolegi!

Veste, da se nismo nikoli hvalili s popolnostjo in sklenjenostjo našega znanja in zmožnosti; tako kot prej, smo tudi sedaj vedno pripravljeni priznati nepopolnosti našega spoznanja, naučiti se kaj novega in pri našem postopku spremeniti tisto, kar lahko zamenjamo s čim boljšim.

Ko smo se sedaj po dolgih, težko preživetih letih ločitve spet enkrat srečali, bi rad pregledal stanje naše terapije, ki ji dolgujemo svoj položaj v človeški družbi, in se ozrl po novih smereh, po katerih bi se lahko razvijala.

Kot našo zdravniško nalogo smo opredelili, da nevrotičnega bolnika privedemo do spoznanja o nezavednih, potlačenih vzgibih, ki obstajajo v njem, in da v skladu s tem namenom odkrijemo odpore, ki se v njem upirajo takšni razširitvi njegove vednosti o lastni osebi. Ali odkritje teh odporov zagotovi tudi, da so premagani? Gotovo ne zmeraj, vendar upamo, da bomo cilj dosegli s tem, da njegov transfer na osebo zdravnika izkoristimo, da bi si lahko prisvojil naše prepričanje o nesmotrnosti potlačitvenih procesov, ki so se zgodili v otroštvu, in neizvedljivosti življenja po načelu ugodja. Dinamična razmerja novega konflikta, skozi katerega vodimo bolnika in ki smo ga postavili na mesto, ki ga ima pri njem zgodnejši bolezenski konflikt, sem pojasnil na drugem mestu[1]. Trenutno ne znam ničesar spremeniti pri tem.

Delo, s pomočjo katerega bolniku v njem potlačeno duševno privedemo do zavesti, smo imenovali psihoanaliza. Zakaj »analiza«, kar pomeni razstavljanje, razgradnjo in nam dopušča misel na analogijo s kemikovim delom s snovmi, ki jih le-ta najde v naravi in prinese v svoj laboratorij? Ker takšna analogija v določeni bistveni točki dejansko obstaja. Simptomi in pacientovi izrazi bolezeni so, kot vse njegove duševne dejavnosti, visoko kompleksna narava; elementi tega sestava so v zadnji instanci motivi, nagonski vzgibi. Toda bolnik o teh elementarnih motivih ne ve ničesar ali samo kaj zelo nezadostnega. Sedaj ga učimo razumeti sestavo teh visoko zapletenih duševnih tvorb, simptome zvajamo nazaj na nagonske vzgibe, ki jih motivirajo, bolniku pokažemo do sedaj neznane nagonske motive v simptomih, tako kot kemik izloči iz soli prvino, kemični element, ki je v njej v povezavi z ostalimi elementi postal nespoznaten.

1. [Prim. Freudovo delo »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (1914 g), *Studienausgabe*, Ergänzungsband , str. 207 ff; slov. prev.: »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, *Problemi* 3/1995, str. 43-50, kot tudi 27. predavanje iz *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-17).]

In podobno bolniku pokažemo na njegovih izrazih duševnosti, ki zanj niso bolezenski, da se je njihovega motiviranja le nepopolno zavedal, da so pri njih součinkovali drugi nagonski motivi, ki so zanj ostali nespoznani.

Tudi seksualno stremljenje ljudi smo pojasnili s tem, da smo ga razstavili v njene komponente, in kadar pojasnjujemo sanje, ravnamo tako, da sanje kot celoto zanemarimo in asociacijo povežemo s posameznimi elementi sanj.

Iz te upravičene primerjave zdravniške psihoanalitične dejavnosti z delom v kemiji bi lahko sledila pobuda za neko novo usmeritev naše terapije. Bolnika smo *analizirali*, to pomeni, njegovo duševno dejavnost smo razstavili v njene elementarne sestavine, te nagonske elemente v njem smo mu pokazali posamezno in osamljene; kaj bi bilo sedaj bolj razumljivo kot zahtevati, da mu je treba pomagati tudi pri njihovem novem in boljšem sestavljanju? Veste, da je bila ta zahteva tudi dejansko postavljena. Slišali smo: po analizi bolnega duševnega življenja mora slediti njegova sinteza! In kmalu se je k temu pridružila skrb, da bi lahko dali preveč analize in premalo sinteze, in prizadevanje, da se osnovno pozornost psihoterapevtskega delovanja posveti tej sintezi, neke vrste ponovni vzpostavitvi tega, kar je bilo tako rekoč uničeno z vivisekcijo.

Vendar ne morem verjeti, moji gospodje, da se nam v tej psihosintezi pojavlja nova naloga. Če bi si dovolil biti odkrit in nevljuden, bi dejal, da gre za nepremišljeno frazo. Zadovoljil se bom z opombo, da gre zgolj za brezvsebinsko prekomerno raztegnitev primerjave, ali če hočete, neupravičeno izkoriščanje poimenovanja. Toda ime je le etiketa, postavljena je za razlikovanje od nečesa drugega, podobnega, ni nikakršen program, ni podajanje vsebine ali definicija. In primerjava se lahko primerjanega dotika samo v eni točki in se v vseh ostalih od njega zelo oddaljuje. Psihično je nekaj tako enkratno posebnega, da njegove narave ne more izraziti nobena posamična primerjava. Psihoanalitično delo ponuja analogije z analizo v kemiji, toda prav tako s posegi kirurga ali delovanjem ortopeda ali vplivanjem vzgojitelja. Meja primerjave s kemijsko analizo je v tem, da imamo v duševnem življenju opraviti s stremljenji, ki podlegajo prisili poenotenja in združitve. Če nam je uspelo razgraditi nek simptom, iz nekega sklopa osvoboditi nagonski vzgib, le-ta ne ostane izoliran, temveč takoj vstopi v nek novi sklop[2].

2. Vendar se nekaj povsem podobnega zgodi med kemijsko analizo. Hkrati z osamitvijo, ki jo izsili kemik, se zaradi sproščenih podobnosti in izbire na podlagi sorodstva snovi vrši tudi sinteza, ki je sam ni hotel.

Da, nasprotno! Nevrotični bolnik nam prinese raztrgano, z odpori razklano duševno življenje, in medtem ko analiziramo, da bi odstranili odpore, se to duševno življenje zrašča, si velika enota, ki jo imenujemo njegov Jaz, vključuje vse nagonske vzgibe, ki so bili do sedaj od njega odcepljeni in navezani njemu ob strani[3]. Tako pri obravnavancu v analizi prihaja do psihosinteze brez našega poseganja, avtomatično in neizogibno. Pogoje zanjo smo ustvarili z razgradnjo simptomov in odpravo odporov. Ni res, da je v bolniku nekaj razstavljeno v njegove sestavine, kar sedaj mirno čaka, dokler tega mi kakorkoli ne sestavimo.

Torej bo razvoj naše terapije najbrž ubral druge poti, zlasti tiste, ki jih je Ferenczi v svojem delu »Tehnične težave analize histerije« (1919)[4] na kratko označil kot *»aktivnost«* analitika.

Hitro se bomo strinjali v tem, kaj je treba razumeti pod aktivnostjo. Svojo terapevtsko nalogo opišemo skozi dvoje vsebin: ozavedenje potlačenega in razkritje odporov. Pri tem smo vsekakor dovolj aktivni. Toda mar naj prepustimo bolniku, da sam opravi z odpori, ki smo mu jih pokazali? Mu ne moremo pri tem ponuditi nobene druge pomoči, kot tisto, ki jo izkusi v spodbudi transferja? Ali ni precej bolj razumljivo, da mu pomagamo tudi s tem, da ga prestavimo v tisto psihično situacijo, ki je najugodnejša za zaželjeno rešitev konflikta? Da jo dosežemo, je vendar odvisno tudi od razporejanja množice zunanjih okoliščin. Naj tedaj razmišljamo o tem, da to konstelacijo na primeren način spremenimo z našimi posegi? Menim, da je takšna aktivnost analitično obravnavajočega zdravnika neoporečna in povsem upravičena.

Opažate, da se tukaj odpira za nas novo področje analitične tehnike, obdelava katerega bo terjala temeljit trud in prinesla povsem določene predpise. Danes vas ne bom poskušal vpeljati v to tehniko, ki je še sredi razvoja, temveč se bom zadovoljil s tem, da poudarim osnovno načelo, ki mu bo najverjetneje pripadala vladavina na tem področju. Glasi se: *»Analitično zdravljenje naj se, kolikor je mogoče, izvaja v odrekanju – abstinenci«*[5].

---

3. [Sintetična funkcija Jaza je bolj izčrpno obravnavana v III. poglavju *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 *d*).]
4. [Po prvi trditvi Ferenczija v tem spisu (Ferenczi, S. (1919): »Technische Schwierigkeiten einer Hysterieanalyse«, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, zv. 5, str. 34.) in drugi v njegovem poznejšem delu (Ferenczi, S. (1921): »Weiterer Ausbau der 'aktiven Technik' in der Psychoanalyse«, *Int. Z. Psychoanal.*, zv. 7, str. 233.) izvira ideja iz ustnega priporočila, ki ga je bil Ferenczi dobil od Freuda samega.]
5. [Freud je to načelo obravnaval že v povezavi s transferno ljubeznijo (1915 *a*, *Studeinausgabe*, Ergänzungsband, str. 224 ff; slov. prev.: »Opombe o transferni ljubezni«, *Problemi* 1-2/ 1995, str. 58).]

Ugotoviti, kako daleč je to mogoče, ostaja prepuščeno podrobni diskusiji. Pod abstinenco pa ni treba razumeti odrekanja vsaki zadovoljitvi – to bi bilo seveda neizvedljivo –, tudi ne, kar se pod tem razume v popularnem smislu, vzdržnosti do seksualnih odnosov, temveč nekaj drugega, kar ima precej več zveze z dinamiko pojavitve bolezni in ozdravljenja.

Spomnite se, da je bila *odpoved* tisto, kar je povzročilo pacientovo bolezen, tako da mu njegovi simptomi služijo kot nadomestne zadovoljitve[6]. Med zdravljenjem lahko opazujete, da vsako izboljšanje njegovega bolezenskega stanja upočasni tempo zdravljenja in zmanjša nagonsko silo, ki sili k ozdravitvi. Toda tej nagonski sili se ne moremo odpovedati; zmanjšanje le-te je nevarno za naše zdravstvene namene. Kateri sklep se torej neizogibno vsiljuje? Zveni tako kruto, a skrbeti moramo, da se bolnikovo trpljenje v učinkoviti meri ne konča predčasno. Ko se je z razgradnjo in razvrednotenjem simptomov zmanjšalo, moramo kje drugje ponovno vzpostaviti občutljivo pomanjkanje, sicer smo v nevarnosti, da nikoli ne dosežemo več kot skromno in netrajno izboljšanje.

Nevarnost grozi, kolikor vidim, posebno z dveh strani. Po eni strani si pacient, katerega stanje bolezni je pretresla analiza, najmarljiveje prizadeva, da na mestu svojih simptomov ustvari nove nadomestne zadovoljitve, pri katerih sedaj odpade bolezenski značaj. Poslužuje se sijajne gibljivosti deloma sproščenega libida, da bi najraznovrstnejše dejavnosti, nagnjenja, navade, tudi takšne, ki so obstajale že prej, zasedel z libidom in jih povzdignil v nadomestne zadovoljitve. Vedno znova najde nove takšne odklone, skozi katere ponikne za delovanje zdravljenja potrebna energija, in jih zna kar nekaj časa skrivati. Tako je naša naloga, da vse te stranpoti odkrijemo in od njega vselej zahtevamo, da se jim odpove, kakorkoli neškodljiva je lahko na sebi videti dejavnost, ki vodi k zadovoljitvi. Napol ozdravljeni pa lahko ubere tudi manj škodljive poti, moški denimo s tem, da poišče prenagljeno zvezo s kako žensko. Mimogrede povedano, nesrečni zakon in telesno hiranje sta najbolj uporabni zamenjavi za nevrozo. Zadovoljita zlasti zavest krivde (potrebo po kaznovanju), česar se mnogi bolniki v svoji nevrozi tako trdoživo oprijemajo. Z nerodno izbiro zakonskega partnerja [Ehewahl] se sami kaznujejo; dolgotrajne organske bolezni sprejmejo kot kazen usode in se potem pogosto odpovedo nadaljevanju nevroze.

Zdravnikova aktivnost se mora v vseh takšnih situacijah izraziti kot energična intervencija proti prenagljenim nadomestnim zadovoljitvam. Vendar bo lažje nastopil proti drugi nevarnosti, ki je ni treba podcenjevati, saj ogroža

6. [Gl. prve strani »Über neurotischen Erkrankungstypen« (Freud, 1912 *c*).]

gonilno silo analize. Bolnik išče nadomestno zadovoljitev predvsem v zdravljenju samem v transfernem razmerju do zdravnika in si lahko prizadeva celo za tem, da se po tej poti odškoduje za vse sicer naložene mu odpovedi. Nekaj mu je seveda treba dopustiti, več ali manj, glede na naravo primera in posebnost bolnika. Toda ni dobro, če je tega preveč. Kdor kot analitik iz srčne pripravljenosti pomagati da bolniku vse, kar lahko človek pričakuje od drugega, zagreši enako ekonomsko napako, kot jo zakrivijo naše neanalitične psihiatrične klinike. Te si ne prizadevajo za nič drugega, kot da je bolniku kar se da prijetno, da se tam dobro počuti in se rad ponovno zateče vanje iz težav življenja. Pri tem se odpovedo temu, da bi v njem ustvarile moč za življenje in da bi ga naredile bolj zmožnega za opravljanje njegovih lastnih nalog. V analitičnem zdravljenju se je treba izogibati vsaki takšni razvadi. Bolnik naj, kar zadeva njegov odnos do zdravnika, obdrži dovolj neizpolnjenih želja. Smotrno je, da mu odrečemo prav tisto zadovoljitev, ki jo želi najbolj intenzivno in jo najbolj močno izraža.

Ne mislim, da sem izčrpal obseg željene zdravnikove aktivnosti z stavkom: »V zdravljenju naj se ohranja odrekanje«. Neka druga usmeritev analitične aktivnosti je enkrat, kot se boste spomnili, že bila točka spora med nami in Švicarsko šolo[7]. Odločno smo odklonili, da iz pacienta, ki se je predal v naše roke iščoč pomoči, naredimo našo dobrino, da zanj formiramo njegovo usodo, mu vsilimo naše ideale in ga v stvariteljski ošabnosti oblikujemo po naši podobi, ki naj je nam v veselje. Še danes vztrajam pri tej zavrnitvi in menim, da je tu na mestu zdravniška diskretnost, preko katere v drugih povezavah moramo iti; spoznal sem tudi, da v terapevtske namene sploh ni potrebna tako daleč segajoča aktivnost v razmerju do pacienta. Kajti ne da bi jih motil v njihovi svojskosti, sem lahko pomagal ljudem, s katerimi me ni družila nobena skupna značilnost rase, vzgoje, socialnega položaja in svetovnega nazora. Takrat, v času teh sporov, sem sicer dobil vtis, da je ugovor naših zastopnikov – mislim, da je bil to v prvi vrsti E. Jones[8] – izpadel vse preveč ostro in brezpogojno. Ne moremo se izogniti temu, da sprejmemo tudi paciente, ki so tako nestanovitni in za življenje nezmožni, da je pri njih potrebno analitični vpliv združiti z vzgojnim, in tudi pri večini drugih se tu in tam pojavi priložnost, kjer je zdravnik primoran nastopiti

7. [Prim. drugi del III. razdelka Freudove »Geschichte der psychoanalytischen Bewegung« (1914 *d*).]

8. [To bi se lahko nanašalo na delo, ki ga je Jones podal na Četrtem mednarodnem psihoanalitičnem kongresu (1913 v Münchnu) (Jones, E. (1914): »Die Stellungnahme des psychoanalytischen Arztes zu den aktuellen Konflikten«, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 2. zv., str. 6).]

kot vzgojitelj in svetovalec. Toda to naj se vselej zgodi z veliko obzirnostjo in bolnika naj ne vzgajamo v podobnosti z nami, temveč za osvoboditev in dopolnitev njegovega lastnega bistva.

Naš spoštovani prijatelj J. Putnam v nam sedaj tako sovražni Ameriki nam mora oprostiti, da prav tako ne moremo sprejeti njegove zahteve, da naj se psihoanaliza postavi v službo določenega filozofskega svetovnega nazora in ga pacientu vsili z namenom, da bi ga oplemenitila. Hočem reči, to je vendar samo nasilnost, četudi skrita za najplemenitejšimi nameni[9].

Poslednja aktivnost, ki je povsem druge vrste, se nam vsiljuje s tem, ko postopno raste razumevanje, da različnih bolezenskih oblik, ki jih obravnavamo, ne moremo rešiti z isto tehniko. Prenagljeno bi bilo, če bi to izčrpno obravnaval, toda na dveh primerih lahko razložim, v kolikšni meri pride pri tem v poštev nova aktivnost. Naša tehnika je zrasla na obravnavi histerije in je še zmeraj naravnavna na to afekcijo. Toda že fobije nas silijo, da gremo preko naših dosedanjih postopanj. Fobijo komaj obvladamo, če čakamo, dokler ni bolnik skozi analizo pripravljen, da jo opusti. Potem v analizo nikoli ne prinese tistega materiala, ki je nepogrešljiv za prepričljivo rešitev fobije. Treba je ravnati drugače. Vzemimo primer agorafobije; obstajata dva razreda le-teh, lažji in težji. Prvi morajo sicer zmeraj trpeti v tesnobi, kadar gredo sami na cesto, toda kljub temu tega, da hodijo sami, še niso opustili; drugi se varujejo pred tesnobo s tem, da se odpovedo temu, da bi hodili sami. Pri teh slednjih imamo uspeh samo tedaj, če jih z vplivom analize lahko pripravimo do tega, da se ponovno vedejo kot tisti s fobijo prve stopnje, torej gredo na cesto in se med tem poskusom bojujejo s tesnobo. Torej pridemo najprej do tega, da fobijo tako daleč znižamo, in šele potem, ko na podlagi zdravnikove zahteve to dosežemo, dobi bolnik tiste asociacije in spomine, ki omogočajo, da bo fobija razrešena.

Še manj primerno se zdi pasivno čakanje pri težkih primerih prisilnih dejanj, ki se nasploh nagibajo k »asimptotičnemu« postopku zdravljenja, k neskončnemu trajanju obravnave, katerih analiza je vedno v nevarnosti, da prinese zelo veliko na dan in nič ne spremeni. Zdi se mi kaj malo dvomljivo, da lahko pravilna tehnika tukaj obstoji samo v tem, da počakamo, da je zdravljenje samo postalo prisila, in potem s to protiprisilo nasilno zatremo bolezensko prisilo.

---

9. [Nadaljnja opažanja o Putnamovih psihoanalitičnih nazorih se nahajajo v Freudovem predgovoru k Putnamovim *Addresses on Psycho-Analysis* (Freud, 1921 *a*). Gl. tudi Freud (1919 *b*), nekrolog »James J. Putnam«.]

Vendar razumete, da sem vam v teh dveh primerih predstavil samo poskusa novih razvijanj, ki se jim približuje naša terapija[10].

In sedaj bi rad za konec pogledal situacijo, ki pripada prihodnosti, ki se bo mnogim od vas zdela fantastična, ki pa vendarle zasluži, menim, da se nanjo pripravimo v mislih. Veste, da naše terapevtsko delovanje ni prav intenzivno. Samo peščica ljudi nas je in vsakdo od nas se lahko tudi pri naprezujočem delu v enem letu posveti le majhnemu številu bolnikov. Nasproti preobilici nevrotične bede, ki je v svetu prisotna in katere obstoj morda ni potreben, je to, kar lahko mi pri tem odpravimo, kvantitativno komaj vredno upoštevanja. Poleg tega smo zaradi pogojev lastne eksistence omejeni na premožne vrhnje družbene sloje, ki so navajeni, da sami izbirajo svoje zdravnike in pri tej izbiri jih vsi predsodki odvračajo od psihoanalize. Za široke ljudske množice, ki neizmerno težko trpijo pod nevrozami, ne moremo sedaj narediti ničesar.

Sedaj nam dovolite predpostavko, da nam s kakršnokoli organizacijo uspe naše število povečati tako daleč, da bi bilo zadosti za obravnavo večjih ljudskih množic. Po drugi strani lahko predvidimo: nekoč se bo prebudila vest družbe in jo opomnila, da ima revež prav takšno pravico do duševne pomoči, kot ima že sedaj do kirurške, ki rešuje življenje. In da ljudskega zdravja nevroze ne ogrožajo manj kot tuberkuloza in da so lahko prav tako malo, kakor je ta, prepuščene nemočni skrbi posameznikov iz ljudstva. Potem bodo vzpostavljene ustanove in ordinacije, v katerih bodo zaposleni analitično izobraženi zdravniki, da bi moškim, ki bi se sicer zapili, ženskam, ki jim grozi, da se zrušijo pod bremenom odpovedovanja, otrokom, ki jih čaka samo izbira med podivjanostjo in nevrozo, na podlagi analize ohranili zmožnost odpornosti in življenjske moči. Te obravnave bodo brezplačne. Lahko dolgo traja, da bo država zaznala nujnost teh dolžnosti. Sedanje razmere lahko ta čas odložijo še dlje v prihodnost, najverjetneje je, da bo s takšnimi zavodi začela zasebna dobrodelnost; toda enkrat bo moralo priti do tega.[11]

Potem bo za nas nastopila naloga, da našo tehniko prilagodimo novim pogojem. Ne dvomim, da bo tehtnost naših psiholoških podmen naredila vtis tudi pri neizobraženih, toda poiskati bomo morali najenostavnejši in najoprijemljivejši

10. [Prim. tehnični prijem, ki ga Freud opiše v prvem razdelku svoje analize »Volčjega človeka« (1918 *b*), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 132-3; slov. prev.: »Volčji človek«, *Mali hans, Volčji človek*, Ljubljana: Studia humanitatis, 1989.]

11. [V času tega nagovora je Anton von Freund načrtoval ustanovitev takšnega zavoda. Gl. Freudov nekrolog von Freundu (1920 *c*).]

izraz našega teoretičnega nauka. Najverjetneje bomo izkusili, da je revež še manj pripravljen, da se odpove svoji nevrozi, kot bogataš, ker ga težko življenje, ki ga čaka, ne privlači in ker bolezen zanj pomeni več pravice do socialne pomoči. Morda bomo pogosto lahko kaj naredili samo tedaj, ko bomo lahko duševno pomoč združili z materialno podporo po načinu cesarja Jožefa[12]. Prav tako bomo pri množični uporabi najverjetneje prisiljeni, da čisto zlato analize izdatno legiramo z bakrom direktne sugestije, in tudi hipnotično vplivanje bi utegnilo tako tukaj, kot pri obravnavi vojnih nevrotikov[13], ponovno najti neko mesto. Toda kakorkoli že bi se lahko oblikovala psihoterapija za ljudstvo, iz katerihkoli elementov bi jo sestavili, njene najučinkovitejše in najpomembnejše sestavine bodo gotovo ostale tiste, ki so bile izposojene iz stroge, netendenčne psihoanalize.

Prevedla Mateja Peršak

12. [Cesar Jožef II. von Österreich (1741-1790), o katerega nekonvencionalnih filantropičnih aktivnostih so krožile številne legende. Freud je v podobni zvezi nanj opozoril že v nekem zgodnejšem tehničnem delu (1913 *c*, *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 193; slov. prev.: »Vpeljava obravnave«, *Problemi* 7-8/1997, str. 192).]

13. [Obravnava vojnih nevrotikov je bila glavna tema kongresa, na katerega je bil naslovljen pričujoči nagovor.]

PROBLEMI 3-4/1998, letnik XXXVI

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi:* Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana
Oblikovanje: AOOA
Stavek: Klemen Ulčakar
Tisk: Cicero
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1997: 5250,00 SIT
Cena te številke: 1575,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.
Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415–345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

ISSN 0555-2419

9 770555 241012