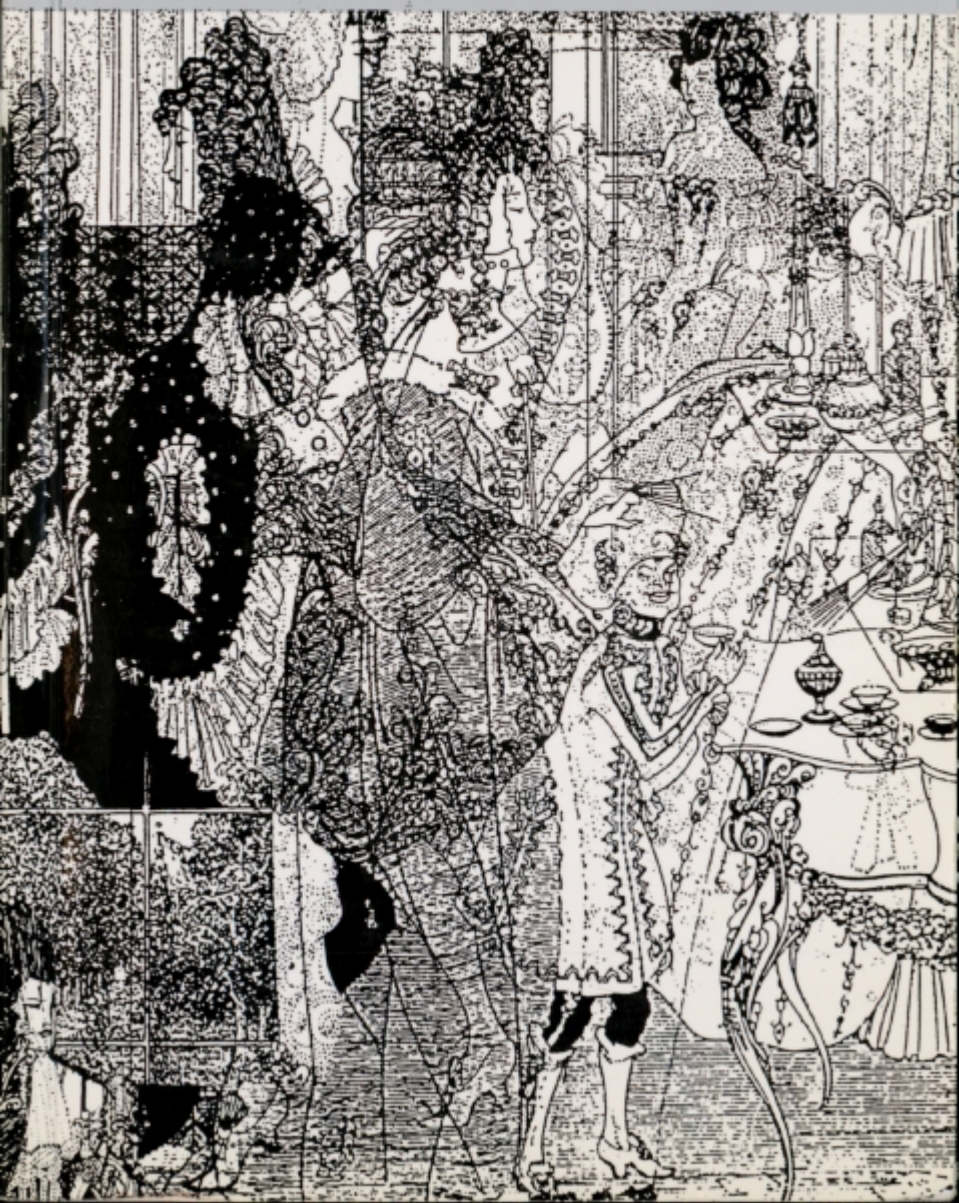


PROBLEMI



K A Z A L O

Uvod 5

II.	Povestevni Glas	
	Jacques Locas: <i>Solter</i> 7	
	J.-A. Miller: <i>Jacques Locas in glas</i> 19	
	Mirinda Dulac: <i>Glas</i> 29	

PROBLEMI

III.	Črke	
	Sigmund Freud: 53	
	Sigmund Freud: <i>O pravi in nevarnosti (dva razgovora)</i> <i>pri polikliničnem delu</i> 63	

IV.	Dokazi	
	Franso Satač: <i>Samo dve besede</i> 71	
	Jelica Šumič: <i>Rihar Novakovič Jančič: etika in politika</i> 81	

V.	Med	
	Günther Krollow: <i>John Adams, ameriški republikanec</i> <i>konservativizem in nasproti radikalizem</i> 95	
	Albert G. Hirschman: <i>Strah in interesi (3)</i> 125	

VI.	Ideje	
	Frans Nijep: <i>O različnih idejah v Kazenski priči Kravca</i> 139	

VII.	Reči	
	Donald Erwin: <i>Matematični matematologije</i> 155	

VIII.	Čas	
	Martin Heidegger: <i>Pojem časa</i> 183	
	Martin Heidegger: <i>Čas in bit</i> 197	
	Jacques Derrida: <i>O času</i> 215	
	Ena Črta: <i>Vztrdnost in poudarjanje</i> 227	



PROBLEMI

99960/447

K A Z A L O

Uvod	5
------------	---

I. Povečava: Glas

Jacques Lacan: <i>Šofar</i>	7
J.-A. Miller: <i>Jacques Lacan in glas</i>	19
Mladen Dolar: <i>Glas</i>	29

II. Črka

Sigmund Freud: <i>Opombe o transferni ljubezni</i>	53
Sigmund Freud: <i>O fausse reconnaissance (déjà raconté)</i> pri psihoanalitičnem delu	65

III. Dobro

Renata Salecl: <i>Sovražne besede</i>	71
Jelica Šumič-Riha: <i>Nemožni konsenz: etika in politika</i>	81

IV. Moč

Gorazd Korošec: <i>John Adams, ameriški republikanski</i> <i>konservativizem in evropski radikalizem</i>	95
Albert O. Hirschman: <i>Strasti in interesi (3)</i>	125

V. Ideja

Peter Klepec: <i>O statusu ideje v Kantovi prvi Kritiki</i>	139
---	-----

VI. Bit

Tomaž Erzar: <i>Možnosti metaontologije</i>	155
---	-----

VII. Čas

Martin Heidegger: <i>Pojem časa</i>	183
Martin Heidegger: <i>Čas in bit</i>	197
Jacques Derrida: <i>O duhu</i>	215
Uroš Grilc: <i>Vsakokratnost in ponavljanje</i>	227

P R O B L E M I

UVOD

Čas je, da spregovorimo o duhu.

Nekateri bi želeli kraljestvu duha vsiliti zakone in pravila, ki vladajo v kraljestvu politike. Kakšna napaka! Odločno je treba zavrniti vsak duhovni pluralizem in večduharski sistem, ki nista nič drugega kot prozoren izgovor za mlačnost duha, ki se boji svoje lastne svobode in avtonomije. Reči je treba: bolje mračni duh kot mlačni duh, bolje norost kakor modrost, ki duha priznava vsem in misli, da si je s tem kupila pravico, da ga vsi priznajo njej. Kajti, kot je dejal Filozof, duh je kost: in tistim, ki ga vnamar obračajo po ustih, se bo slej ko prej zataknil v grlu. Duh, ki se boji svoje lastne svobode, je omrtvičeni duh, in ker je omrtvičenega duha vse več in več, nam to nalaga, da odkrito in brez leporečja rečemo nekaj besed o naravi duha.

Najvišji izraz svobode in avtonomije duha je **dogma**. Dogma je izraz tega, da se duh avtorizira zgolj sam in da je zmožen samemu sebi krojiti postavo. Zategadelj je tudi edini možni odgovor duha na diktat politike dogma. Slišati je glasove, ki pravijo, da je prišel čas, da premotrimo »okostenele dogme« in jih priličimo sodobnemu človeku. Kakšna slepota in ubožstvo duha vejeta iz teh besed! Dogmo naj bi priličili času, ko pa je vendar vsakemu s kančkom duha obdarjenemu bitju jasno, da se mora čas priličiti dogmi. Dogma, ki je zrcalo in izraz svojega časa, ni nič drugega kot orodje, ki se ga poslužujejo vsakokratni trenutni oblastniki, da bi zaslužnili duha ljudstva. Duh je svoboden le dotlej, dokler vztraja na svojih dogmah ne oziravši se na muhe časa. Če tega ne stori, se duh izneveri svoji lastni postavi in s tem samemu sebi. Duh, ki se je izneveril samemu sebi, pa je kot ptič brez kril, obsojen na večno pritlehno stopicanje, brez upanja, da se bo še kdaj popel v višave. Toda tako kot žejni v puščavi nenehoma blede in brblja o vodi, o kateri drugi, ki jo redno uživajo, ne izgubljajo besed, tako tudi o duhu najpogosteje slišimo govoriti prav te pritlehne ptiče brez kril, ki lahko višave duha gledajo le od daleč. Beseda duh se v njihovih kljunih spreminja v kamenje, ki ga nato mečejo v tiste, ki letajo visoko nad njihovimi glavami.

Ubožstvo duha pa se kaže še v eni obliki: namreč v nerazumljivi tolerantnosti do različnih herezij in v obotavljivi mečkavosti, ki si ne upa stvari imenovati z njihovim imenom. Tako so na primer nekateri pripravljeni vsakomur, ki nekaj blede o »transcendenci«, »onstranu« – skratka, o nečem »več« – priznati, da

»v bistvu« govori o Bogu ali pa celo, da je že v stiku z Njim. Vprašati se moramo, če ti »tolerantneži« sploh sami vedo, o čem govorijo, ko govorijo o Bogu. Vsekakor bi bilo potrebno v to splošno zmedo poimenovanj vnesti nekaj reda, strogosti in jasnosti. V zvezi s tem predlagamo, da se, kjer je to le mogoče, uporablja besedo Bog ali bog. Kot še dopustni pa veljata še dve poimenovanji: veliki Drugi in ženski užitek, pri čemer je priporočljivo, da pisci jasno izpostavijo njuno vez z Bogom. Dopustnost omenjenih dveh poimenovanj je utemeljena tudi v Tekstu. Ta pravi »... neprosojno mesto užitka Drugega, tega Drugega, ki bi bil lahko Ženska, če bi Ženska eksistirala, na to mesto je umeščeno to najvišje Bitje ...« (XX., 67, 5–7)

Na podlagi ocene, da je današnje stanje duha skrajno zaskrbljujoče, priporočamo, da revija *Problemi*, ki že dolga leta uspešno brani okope duha, resno premotri zgornje misli in odločno ukrene kaj za duha. Le tako bo še naprej nudila svetel zgled ter jasno kazala pot vsem tistim, ki morda še tavajo.

Poročilo Komisije za vprašanja duha pri reviji *Problemi*

Uredništvo revije *Problemi* je upoštevalo predlog Komisije za vprašanja duha in je v zvezi s tem sprejelo tri ukrepe.

1) Revija *Problemi* mora preseči »pluralizem duha« in narcizem majhnih razlik, ki bi utegnile razvodeniti njeno osnovno poslanstvo. Zato se odreka delitvi na »Razprave« in »Eseje« ter odslej nastopa le še kot izraz skupnih izhodišč, na enotni fronti *Problemov*.

2) Uredništvo je pooblastilo Sekcijo za dogmatska vprašanja, da se posveti nekaterim dolgo zanemarjenim vprašanjem, ki zadevajo status in pomen dogme. Sekcija se je dela že lotila s polnim zaletom in v eni od naslednjih številok bo bralcem predstavila prve rezultate svojega dela.

3) Pričujoča številka je posvečena Duhu.

Uredništvo

Jacques Lacan

ŠOFAR

Če naj bi nekomu, ki bi po naključju padel na sredo tega kurza, omogočil počezno orientacijo, bi mu lahko v grobem rekel, da izpopolnjujemo lestvico objektnih relacij, namreč v shemi, ki se to leto razvija okoli izkustva tesnobe, na podlagi tega pa bi lahko dobil vtis, da smo bili primorani oralnemu objektu, analnemu objektu in faličnemu objektu – prav kolikor vsak izmed teh generira določen tip tesnobe in mu je korelativen – dodati dve drugi nadstropji objekta, tako da bi dobili pet objektnih nadstropij, ki nam to leto omogočajo, da se znajdemo.

Mislim, da ste slišali dovolj, kako se v naših zadnjih dveh srečanjih vrtim okoli nadstropja očesa. Tudi danes ga ne bom zapustil, temveč se bom oprl nanj, da bi vas popeljal do nastropja, ki se ga moramo lotiti danes, namreč nadstropja ušesa. Seveda pa sem začel z 'v grobem' in 'počezno'. Bilo bi namreč absurdno verjeti, da je temu res tako, razen v kakem grobo ezoteričnem in zamegljujočem približku.

Na vseh teh ravneh gre za to, da opredelimo funkcijo želje in nobene izmed njih se ne da ločiti od odmevov, ki jih ima na vseh ostalih, in za bolj intimno zvezo, ki se izraža v utemeljitvi subjekta v Drugem preko označevalca; ta funkcija zakoličenja pa se dopolni v vzniku nekega preostanka, okoli katerega se suče drama želje, drama, ki bi nam ostala nedostopna, če bi ne bilo tesnobe, ki nam omogoča razkritja njenega smisla.

To nas navidez pogosto vodi do, denimo, eruditskih ekskurzov, v katerih nekateri vidijo nekakšen – hvaljen ali zavržen – šarm mojega poučevanja. Verjemite mi, da se v to nikakor ne spuščam brez zadržkov; metodo, ki jo tu uporabljam v svojem poučevanju – ni moja stvar, da opozarjam na njeno rigoroznost –, bo mogoče preučevati takrat, ko boste lahko iskali v tekstih, ki bodo lahko od tega ostali, ki bodo stvar transmisije, v katerih bo mogoče razbrati, kaj vam tukaj podajam – tedaj se bo mogoče prepričati, da se ta metoda bistveno ne razlikuje od objekta, ki se ga loteva.

Naj vas samo opomnim, da ta metoda izhaja iz neke nujnosti. Resnica psihoanalize je vsaj deloma dostopna le analitikovemu izkustvu. Sam princip javnega poučevanja pa izhaja iz ideje, da jo je kljub temu mogoče posredovati

tudi drugod. S tem pa še nič ni razrešeno, saj mora biti samo psihoanalitsko izkustvo usmerjeno, sicer lahko zaide. Zgreši pot, če se parcializira, tako kot v različnih točkah analitičnega gibanja, kot na to že nenehno opozarjam od vsega začetka tega poučevanja. To je vidno predvsem v vsem tistem, kar je daleč od tega, da bi poglobljalo ali dopolnjevalo Freudove napotke v njegovi zadnji teoriji v raziskavi določilnic in statusa Jaza, daleč od tega, da bi nadaljevalo njegovo delo. Namesto tega je nastalo nekaj, kar je v pravem pomenu deviacija, redukcija, stranpot glede na polje izkustva. Do tega je prišlo tudi zaradi določene zameglitve v prvotnem polju analitičnega raziskovanja, za katerega je bil značilen določen stil razsvetljevanja, določena briljanca, ki se drži prvih desetletij širjenja Freudovega nauka. Ta je še navzoča v raziskavah tiste prve generacije, od katere bom danes izpostavil enega predstavnika, Theodorja Reika, še zlasti v številnih in obsežnih delih, ki se jih precej neustrezno imenuje 'aplicirana psihoanaliza', posebej v tistih, ki jih je posvetil ritualu. Gre za članek, ki ga je objavil v *Imagu*, če me spomin ne vara nekje okoli osmega letnika,¹ za tekst posvečen *šofarju*, nadvse briljantno in plodno študijo. Stil, obljube, značilnosti dobe, v katero se vpisuje, so poslej nenadoma ugasnile, nadaljevanje ni prineslo ničesar enakovrednega temu, kar je nastalo v tej epohi, tako da se je treba vprašati po vzrokih te prekinitve.

V tem članku pa boste tudi videli, kako se – kljub vsej hvali, ki velja njegovi ostroumnosti, njegovemu velikemu pomenu – v kar najvišji meri razodeva tudi določen vir zmede, pomanjkanje opore, ki se najbolj nazorno kaže v nečem, kar bom imenoval zgolj analoška uporaba simbola. Najbrž moram najprej pojasniti, kaj je šofar, ker verjetno vsi ne veste, za kaj gre. Ta objekt uvajam danes zato, da mi bo služil kot stožer, kot primer, da se lahko pred vami materializira, substantivira tisto, kar razumem z objektom *a*, z objektom prav na tem nadstropju, zadnjem, ki nam bo v svojem delovanju omogočilo razkriti funkcijo napetega ravnesja, ki povezuje željo in tesnobo v njenem poslednjem vozlišču.

Raje kot da bi takoj poimenoval ta *a*, ki deluje na tej ravni in ki presega prikritje tesnobe v želji, se ga bom lotil preko rokovanja z ritualnim objektom, šofarjem. Šofar je rog, rog, v katerega se piha in ki proizvaja določen zvok, ki ga je mogoče slišati, če smo se pripravljani podati na ritual židovskih praznikov, tistih, ki sledijo Novemu letu, ki se imenuje *Rosh Hashanah* in ki se zaključi z dnevom velikega odpuščanja, *Yom Kippur*; tedaj je v sinagogi mogoče slišati

1. Cf. Theodor Reik, *Das Ritual. Psychoanalytische Studien*, Imago-Bücher XI., Leipzig, Wien & Zürich 1928.

trikrat ponovljeni zvok šofarja. Temu rogu se v nemščini reče *Widderhorn*, ovnov rog, in tako mu pravijo tudi hebrejski teksti v komentarjih in razlagah, *queren ha yobel*. Ne gre zmeraj za ovnov rog; primerki, ki so reproducirani v Reikovem tekstu, so trije posebno dragoceni in sloviti šofarji, ki jih hranijo v sinagogah v Londonu in Amsterdamu in so bolj podobni klasični obliki roga. Židovski avtorji, ki so se zanimali za ta objekt in napravili katalog njegovih različnih oblik, pravijo, da je določena oblika šofarja napravljena iz kozjega roga.

Seveda pa je objekt takega izgleda po vsej verjetnosti rezultat predelave, obdelave, prirejanja. To je objekt precejšnje dolžine in nemara je izšel iz instrumentalizacije kozjega roga. Tisti, ki so bili ali pa bodo deležni tega izkustva, se bodo lahko prepričali o njegovem značaju – če naj se izognemo preveč liričnemu opisu – tem globoko pretresljivem, ganljivem značaju, o vzniku nekega čustva, ki močno odmeva onkraj atmosfere zbranosti, vere, celo kesa, v kateri se izraža, ki odmeva po skrivnostnih poteh prav slušnega afekta, ki vselej nenavadno in prav nezaslišano zadene vse tiste, ki stopijo v območje teh zvokov.

Ob spraševanju, ki ga Reik namenja funkciji tega šofarja, ne moremo mimo tega – in to se mi zdi značilno za obdobje, ki mu to delo pripada –, da smo presenečeni nad pertinenco, subtilnostjo in globino teh refleksij, ki v tej študiji kar mrgolijo. Ni samo vseskozi posejana z njimi, okoli sebe ustvarja nekakšno središče intuicije. To je povezano z datumom izdaje. Najbrž smo se kasneje navadili, morda zaradi nekakšne nasičenosti ali tudi obrabe metode, spričo rezonance tega, kar je nastalo v teh prvih delih tega obdobja v primeri z vsemi poslednjimi eruditskimi deli. Lahko mi verjamete, saj veste, da se vse, kar tukaj govorim, pogosto naslanja na raziskave, ki segajo vse do nepomembnih detajlov. Če primerjamo domet raziskovanja bibličnih tekstov, kjer šofar nastopa kot del najvažnejših okoliščin razodetja, ki ga je bilo deležno izraelsko ljudstvo, potem smo lahko presenečeni, kako Reik – s pozicije, ki načeloma zavrača vsakršno tradicionalno navezavo in se celo postavlja v radikalno in kritično držo, da ne rečem skeptično – kako gre Reik globlje in bolj naravnost k bistvenim opredelitvam resnice tega historičnega vznika, ki ga zadevajo ti biblični odlomki, kot pa vsi navidez bolj spoštljivi komentatorji, ki hočejo ohraniti bistvo tega bibličnega sporočila.

K temu se še povrnem. Nič manj presenetljivo pa ni, če si ogledate te članke, kako naposled zaide v neko nepojasljivo zmedo – gotovo zaradi pomanjkanja tistih teoretskih opor, ki omogočajo, da si neka študija postavi lastne meje. Ne gre le za to, da se šofar in pot, ki jo odpira, predstavi kot analogija falične funkcije – konec koncev, zakaj pa ne –, temveč za to, kako se ustavi prav tam,

kjer se vprašanje začne. Ne gre le za to, da takšno intuitivno, analoško rokovanje s simbolom interpreta na neki točki oropa slehernega kriterija, saj se istočasno izkaže, kako se vse, do česar pride na koncu Reik v svojem zadnjem poglavju, zagodži in se izteče v nekakšno prav neimenljivo mešanico in zmedo. Če naj vam dam nek primer, vam lahko naznačim le tiste točke, kjer nam je preko kozjega roga naznačeno nekaj, kar je sicer očitno, korelacija, lahko bi rekli celo konflikt z neko realnostjo, s celo socialno strukturo totemizma, v katero pade celotna historična avantura izraelskega ljudstva. Kako to, da nobena prepreka ne ustavi Reika v njegovi analizi in mu prepreči, da bi naposled Jahveja identificiral z zlatim teletom? Mojzes, ki se vrača z gore Sinaj, žareč od sublimnosti očetove ljubezni, ga je že ubil, in dokaz, nam pravi Reik, je v tem, da ga popade bes in da bo uničil to zlato tele in dal njegov prah jesti vsem Hebrejcem. V tem boste seveda prepoznali dimenzijo totemskega obeda. Najbolj nenavadno pa je, da je dokazovanje moralo privzeti identifikacijo Jahveja ne s teletom, temveč z bikom, torej bo tele nujno predstavljalo božanstvo–sina ob božanstvu–očetu. Govora je o teletu le zato, da bi nam zabrisali sledi, da bi naj pozabili, da je obstajal tudi bik. Tako torej, ker je Mojzes tukaj sin, ki ubije očeta, je tisto, kar Mojzes uniči s teletom – preko teh premestitev, kjer umanjka vsaka orientacija –, njegovo lastno znamenje; vse se izteče v nekakšni avto–destrukciji. Tu vam dajem le nekaj točk, ki vam kažejo, do kakšne skrajnosti lahko privede neka analiza v svojem pretiravanju.

Mi pa si bomo ogledali le tisto, kar je tukaj vredno, da se ohrani. In da bi vedeli, kaj iščemo, moramo imeti pred očmi tisto, kar tvori nujnost našega raziskovanja. V našem tekstu, ki je konec koncev med utemeljitvenimi teksti našega združenja, ki omogoča, da sem tukaj pred vami in vam lahko posredujem ta nauk, ne smemo opustiti principa, ki ureja samo nujnost tega nauka, nujnost, da psihoanalizo pravilno vmestimo med znanosti, kar je mogoče le tako, da njeno tehniko podvržemo izpraševanju tega, kar predpostavlja in kar zares udejanja.

Ne smemo pozabiti, da je tisto, za kar gre v naši tehniki, neko rokovanje z željo, interferenca, v skrajni instanci celo rektifikacija želje, ki pa pušča popolnoma odprto in v suspenzu pojem same želje in terja njeno stalno preizpraševanje – če to izgubimo spred oči, se lahko bodisi zgubljamo v neskončni mreži označevalca, bodisi, da bi se spet našli, zapademo na najobičajnejša pota tradicionalne psihologije. Reik v tej študiji najde nekaj, česar v svoji dobi ne more uporabiti, kolikor ne ve, kam bi vtaknil rezultat svojega odkritja. Gre za analizo bibličnih tekstov – ne bom vam jih vseh naštel, temveč le tiste, ki se nanašajo na kak dogodek razodetja, in sicer v Drugi Mojzesovi knjigi (Exodus)

poglavje 19, verz 16–19, in poglavje 20, verz 18. Tu je prva referenca, v tem bučnem dialogu, ki se enigmatično odvija med Mojzesom in Gospodom sredi strašnega hrupa, pravi nevihti zvokov, je prvič omenjen šofar. Enigmatični del tega verza tudi naznačuje, da je tedaj strogo prepovedano – ne le ljudem, ampak vsem živim bitjem – približevanje krogu, ki ga obdajajo grom in bliski in kjer se odvija ta dialog. Ljudstvo se bo lahko približalo, ko se bo zaslišal glas šofarja, točka, ki je tako protislovna in enigmatična, da prevod spreminja pomen in pravi, da se bodo nekateri lahko približali. Kateri? Ostaja nejasno. Šofar je tudi izrecno omenjen v nadaljevanju opisa tega dialoga.

Reik, ki skuša opisati in upravičiti svojo analizo, o njej ne zna povedati nič drugega kot to, da gre pri analitičnem raziskovanju za iskanje resnice v detajlih. Očitno je to nekako zunanji kriterij, saj v sebi nima kritičnega elementa, ki bi razložil, kateri detajl je treba obdržati. Seveda vemo, da je detajl, ki nas vodi, tisti, ki je ušel namenu avtorja, ostal neprosojen, zaprt glede na intenco predikacije, vendar pa se mu ne zdi nujno med njimi najti kakega kriterija, če že ne hierarhije, pa vsaj reda, zaporedja.

Kakorkoli že, začutimo lahko – tu sem prisiljen preskočiti etape njegovega dokazovanja –, kako zadenemo ob nekaj bistvenega, kar zadeva ureditev, artikulacijo temeljnih izvirnih tekstov, ki omenjajo funkcijo šofarja. Poleg teh iz Exodusa je treba omeniti še Drugo Samuelovo knjigo, 6. poglavje, pa Prvo kroniško knjigo, 13. poglavje, kjer je funkcija šofarja navedena vsakič, kadar gre za pregnetenje, prenovno zaveze z Bogom v kakem periodičnem ali historičnem novem začetku. Te tekste lahko primerjamo z drugimi priložnostnimi uporabami tega instrumenta, predvsem kolikor se perpetuira v praznikih, letnih praznikih, ki se sami nanašajo na ponovitev in na opomin na to zavezo, tja do izjemnih priložnosti, kot je funkcija šofarja v ceremoniji ekskomunikacije, s kakršno je bil, kot veste, 27. julija 1656 Spinoza izključen iz hebrejske skupnosti, in to v najbolj temeljiti obliki, ki je ob formuli prekletstva, ki jo izrekel veliki svečenik, vsebovala tudi zvok šofarja.

Ta šofar, če ga osvetlimo z vpotegnitvijo vseh teh različnih priložnosti, kjer nam je naznačen in kjer dejansko izvršuje svojo funkcijo, ta šofar ni nič drugega – kot nam pove Reik – kot glas Boga, Jahveja, sam božji glas. Ta točka nemara ni videti kot nekaj, kar bi bilo za nas posebej uporabno, toda treba jo je postaviti v našo perspektivo. Eno je uvesti tak ali drugačen bolj ali manj razločen kriterij, drugo pa, da ti kriteriji v svoji novosti in učinkovitosti konstituira formacijo, se pravi reformiranje duha v njegovi moči. Ta formula lahko zasluži našo pozornost, kolikor nam da videti tisto, kar dopolni razmerje subjekta do

označevalca v nekaj, kar bi lahko v prvem približku imenovali njegov *passage à l'acte*, prehod k dejanju.

Med nami vidim na svoji levi nekoga, ki ga ta referenca zanesljivo zelo zanima, našega prijatelja Steina in ob tej priložnosti moram povedati, s kakšnim zadovoljstvom sem bral njegovo analizo *Totema in tabuja*. Ta ga je nujno privedla do uvedbe nečesa, kar imenuje primordialni označevalci, ki se jih ne da ločiti od tega, kar prav tako imenuje dejanje, namreč nekaj, kar se dogodi, ko označevalec ni le artikuliran – kar terjja le njegovo razmerje, koherenco z drugimi označevalci v verigi –, ampak ko je izrečen in vokaliziran.

Sam imam določene pridržke glede uvedbe tega termina 'dejanje' brez nadaljnjega komentarja. Za zdaj naj rečem le to, da nas to postavlja pred določeno formo ne dejanja, temveč objekta *a*, kolikor se opira na nekaj, kar je treba ločiti od fonematizacije kot take, ki ni nič drugega – na to nas je opozorila lingvistika – kot sistem opozicij z vsem, kar omogoča možnosti substitucije, premestitve, metafor in metonimij, kar pa se lahko opre na kateri koli material, ki je zmožen organiziranja v distinktivne opozicije. Eksistenca prav vokalne dimenzije prehoda k nečemu, kar od tega sistema nastopa kot vsakič izolirana zvočna emisija, je dimenzija zase, brž ko se zavemo, kako možnost te emitivne dimenzije vpotegne telo. Prav tu pa, kot ste že uganili, dobi vso svojo vrednost eksemplarna uvedba tega objekta, ki sem se ga tokrat lotil preko šofarja in ki je znotraj našega dosega, kolikor je izvorna točka in izhodišče naše tradicije, saj ga je izpostavil in ovrednotil eden od naših predhodnikov v analitični tradiciji. Tu gre lahko tudi za tubo, za trobento ali kateri koli drug instrument – ni nujno, da gre prav za pihala, v abesinski tradiciji je npr. boben. Lahko bi vas še naprej zabaval s svojimi pripovedmi s potovanj, saj sem se pred kratkim vrnil z Japonske, lahko bi omenil posebno funkcijo, ki jo ima v japonskem gledališču – v njegovi najbolj značilni obliki, No – določen stil, določen tip udarcev, ki imajo funkcijo pospeševanja, zgostitve in povezave glede na naraščanje napetosti ali vzlišče interesa. Lahko bi se tudi skliceval na etnografske podatke, kot se sicer tudi Reik, in vas opozoril na funkcijo tega, čemur pravijo *Bullroarer*, namreč na instrument, ki je podoben vrtavki, čeprav je narejen precej drugače, in ki pri ceremonijah nekaterih avstralskih plemen proizvede določeno vrsto brnenja, ki se ga primerja z nič manj kot rjoventjem bika, od tod tudi ime, in ki dejansko zasluži, da ga približamo tej funkciji šofarja v Reikovi študiji, kolikor tudi ta evocira nekaj, kar drugi odlomki bibličnega teksta imenujejo rjoventje Boga. Za nas je ta objekt zanimiv, ker nam kaže na mesto glasu, in to kakšnega glasu! Njegov smisel bomo dojeli, če se vmestimo v topografijo odnosov do velikega Drugega – a ne smemo iti prehitro. Ta objekt nam prezentira glas v eksemplarični

formi, v njegovi moči, samostojnega in ločenega, in prav ta forma nam bo omogočila, da postavimo vrsto vprašanj, ki še niso bila postavljena.

Funkcija šofarja stopi v delovanje v določenih periodičnih momentih, ki na prvi pogled nastopajo kot obnova pakta, Zaveze. Šofar ne artikulira temeljnih principov, zapovedi tega pakta. Vendar je očitno prisoten povsod, tja do dogmatske artikulacije v samem imenu momenta, v katerem poseže kot funkcija spomina, *Zikor*.

Osrednji moment, če naj tako rečem, treh svečanih zvokov šofarja ob izteku postnih dni *Rosh Hashanah*, se imenuje *Zikron*, izraz *Zikron Terûa* pa označuje določeno vrsto tremola, ki nastane z določenim načinom pihanja v šofar. Z zvokom šofarja, *zikronot*, je zvezan spomin. To je spomin na nekaj, kar je bilo predmet meditacije pred tem, spomin na *Hakada*.

Hakada je moment Abrahamovega žrtvovanja, prav tisti trenutek, ko Bog zaustavi žrtvovanje in žrtev, ki je že pristala, Izaka, nadomesti z ovnom. Ali pa to tudi pomeni, da je sam moment pakta v celoti vključen v zvok šofarja kot spomin, v zvok kot opornik spomina? Mar se ne postavi vprašanje, kdo se mora spomniti? Zakaj bi bili to verniki, ki so pravkar posvetili kar nekaj časa zbranosti, osredotočeni okoli tega spomina?

Vprašanje je zelo pomembno, saj nas vodi na teren, kjer se je v Freudovem duhu začrtala funkcija ponavljanja v svoji najbolj frapantni obliki. Je funkcija ponavljanja samo avtomatična in povezana z vračanjem, nujnim povratkom v označevalni bateriji, ali pa ima tudi neko drugo dimenzijo, na katero neogibno naletimo v našem izkustvu? Dimenzijo, ki daje smisel temu spraševanju, ki se nanaša na mesto Dugega in ki obeleži vse, kar poskušam pred vami povedati in na kar poskušam privaditi vašo mentalno naravnost. Mar ni tisti, ki mu je treba obuditi spomin, ki ga je treba opomniti, mar ni to sam Bog? K tej točki nas vodi – nemara ne le ta preprosti instrument, saj lahko vsakdo občuti vsaj globok občutek zadrege vpričo eksistence in funkcije take priprave.

Zdaj bi pa želeli vedeti, kam se vmešča ta ločeni objekt, v katero območje – ne v opoziciji zunaj–znotraj, saj čutite, kako je tu nezadostna, temveč v razmerju do Dugega. Kdaj lahko, v razmerju do tega enigmatičnega polja, ki je za subjekta Drugi, poseže takšen tip objekta z naposled odstrtim obrazom, v ločljivi obliki in ki se zdaj imenuje glas, kot nekaj, kar poznamo. Nekaj, kar dobro poznamo, kar menimo, da poznamo glede na to, da poznamo njegove odpadke, odmrle liste, v obliki glasov, zgubljenih glasov psihoze, njegov parazitski značaj v obliki prekinjenih imperativov Nadjaza. Prav tu moramo določiti mesto in razliko tega novega objekta, ki sem vam ga danes želel

prezentirati v nekako priročni obliki, tu moramo zdaj najti oporo, da bi videli, kaj vnaša novega v razmerju do nastropja, ki smo ga artikulirali poprej in ki je zadevalo strukturo želje v neki drugi eksemplarni obliki – zagotovo čutite, kako zelo različni. Zdi se mi, da je vse, kar se je razodelo v tej novi dimenziji, lahko sprva v poprejšnji le prikrito, tako da se moramo za trenutek vrniti nazaj, da bi bolje razložili, kaj prinaša novega ta raven, kjer nastopi *a* v obliki glasu.

Vrnimo se na raven očesa, ki je tudi raven prostora, sicer ne prostora v obliki kategorije, fiksirane transcendentalne estetike, četudi je referenca na to, kar je Kant prinesel v tem pogledu, zagotovo za nas zelo koristna ali vsaj zelo udobna, toda za nas je pomembno, kakšno karakteristiko prinaša prostor v razmerju do želje.

Izvor, osnovna struktura funkcije želje kot take je ta osrednji objekt *a* – sicer v obliki, ki jo je treba vsakič precizirati –, kolikor je ne le ločen, temveč izpuščen [*élide*], vselej drugje glede na mesto, kjer ga vzdržuje želja, pa vendar v globokem razmerju z njo. Ta značaj izogiba ni nikjer tako očiten kot na ravni funkcije očesa. Zato je najbolj zadovoljliva opora funkcije očesa, fantazma, vselej obeležena s sorodnostjo z vizualnimi modeli, v katerih v splošnem deluje in daje ton, če lahko tako rečem, življenju naše želje.

Vendar pa v tem prostoru – in ta 'vendar' nosi vso težo tega zapažanja – navidez ni ničesar ločenega. Prostor je vedno homogen, brž ko mislimo v okvirih prostora. Če naše telo vidimo v funkciji prostora, to ni idealizem, prostor ne more upravičiti nobenega berkeleyizma, a ne zato, ker bi bil funkcija duha; prostor ni ideja, temveč nekaj, kar ima določeno razmerje ne z duhom, temveč z očesom. Tudi to telo ima določeno funkcijo – funkcijo česa? Telo je privesek. Brž ko mislimo prostor, ga moramo na določen način nevtralizirati, ko se v njem lokaliziramo. Pomislite samo na način, kako fizik pred tablo govori o funkciji telesa v prostoru. Telo je lahko karkoli in ni nič; je točka, nekaj, kar se mora kljub vsemu lokalizirati v prostoru preko nečesa, kar je tuje dimenzijam prostora, če ne, nastanejo nerešljiva vprašanja problema individuacije, ob katerih ste že večkrat slišali moj posmeh.

Telo v prostoru je nekaj, kar se prezentira vsaj kot nepredirljivo. Obstaja določen realizem prostora, ki je povsem nevzdržen in – kot veste, zato vam tukaj ne bom ponavljal njegovih antinomij – obenem nujen. Sama uporaba funkcije prostora napeljuje na neko nerazstavljivo enoto, pa če jo jemljete še tako točkovno – hkrati nujno in nevzdržno, ki se ji reče atom in ki jo je seveda nemogoče definirati za vsem, kar se v fiziki drži tega termina, ki, kot veste, ni prav nič atomičen, se pravi ni nerazstavljiv. Prostor je zanimiv le toliko, kolikor

implicira razrez, saj ima realno rabo le, kolikor je diskontinuiran, se pravi, kolikor njegova enota ne more biti hkrati na dveh mestih. Kaj to pomeni za nas? Ta prostorska enota, točka, je lahko prepoznana le kot neodtujljiva, kar za nas pomeni, da na noben način ne more biti *a*.

Kaj to pomeni? Trudim se, da bi vse to lahko vmestili v mreže tega, kar ste že slišali. To pomeni, da je v formi *i(a)*, v formi moje podobe, moja prisotnost v Drugem brez ostanka. Ne vidim, kaj v njej izgubim. Prav to je smisel zrcalnega stadija in smisel tiste sheme, ki sem jo pripravil za vas,² katere mesto zdaj lahko natančno vidite, saj je bil namen te sheme utemeljiti funkcijo *idealnega Jaza* – *Ideala Jaza* v razmerju subjekta do Drugega, kolikor ga obvladuje spekularno razmerje, denimo zrcalo velikega Drugega.

Ta podoba *i(a)*, spekularna podoba, specifični objekt zrcalnega stadija, je v mnogih pogledih zapeljiva, in to ni povezano le s strukturo vsakokratnega objekta, temveč tudi s funkcijo spoznanja. Zaprta je, gestaltistična, se pravi obeležena s prevlado dobre oblike, in nas tako svari pred to funkcijo *Gestalta*, kolikor sloni na izkustvu dobre oblike, izkustvu, ki je za to polje prav značilno. Da bi namreč uvideli delež videza v tem zadovoljstvu v formi kot taki, nemara kar v ideji v njeni ukoreninjenosti v vizualnem *eidosu*, da bi ugledali in prebili ta delež iluzoričnosti, je dovolj, da ji dodamo madež, da bi videli, na kaj se zares pripenja ost želje – dovolj je madež, da vnese funkcijo 'zrna lepote'.

Zrno in otrobi lepote kažejo na mesto objekta *a*, ki je tu zreduciran na ničelno točko, to zrno lepote je – bolj kot forma, ki jo kazi – tisto, kar me gleda/zadeva [*regarde*]. In ker me gleda/zadeva, me tako paradokсно privlači, včasih bolj – in bolj upravičeno – kot pogled moje partnerice, saj me ta pogled le odseva in je toliko le moj odsev, imaginarna meglica. Za slepoto ni potrebno, da bi siva mrena prekrila lečo, videnje je slepo vsaj glede tega, da na ravni želje pride do izpusta/izognitve [*élision*] kastracije, kolikor je želja projicirana v podobo.

Belina slepčevega očesa, ali če naj vam podam drugo podobo, ki se je nemara še spomnite – tisti, ki ste videli *Dolce vita* – podobo iz zadnjih fantazmatskih trenutkov filma, ko se protagonisti sladkega življenja podajajo skozi borov gozd, bežeč od ene sence do druge, ko se tihotapijo proti obrežju, kjer zagledajo negibno oko morske prikazni, ki jo ribiči spravljajo na dan – to je tisto, kar nas najbolj gleda/zadeva in kar razodene, kako tesnoba nastopi v polju vidnega na mestu

2. Gre za optični model obrnjene vaze, ki ga je Lacan kot 'učni pripomoček' uvedel leta 1954 v I. seminarju (*Les écrits technique de Freud*, Pariz, 1975, str. 87 f.) in nato še večkrat uporabil (cf. *Écrits*, Pariz, 1966, str. 672 f.).

zapovedujoče želje. To je tudi lastnost tetoviranja in ni mi vas treba opomniti na tisti sijajni odlomek, kjer Lévi–Strauss govori o kipenju želje žejnih priseljencev, ko dospejo do območja Parana, kjer jih pričakajo ženske popolnoma prekrite z bleščečimi risarijami polnimi najbolj raznolikih oblik in barv.

Na drugem koncu vas lahko spomnim na vzniki – kot veste, je zame obeležen z bolj kreacionističnim stilom – na nastanek samega vizualnega aparata, ki se začne s pigmentno pego, prvim pojavom kakega diferenciranega organa v smeri proti senzibilnosti, ki je strogo vzeto že vizualna. Seveda, nič ni bolj slepega kot pega!

Odsotnost objekta *a* [*zéro du a*] – s tem vizualna želja prekrije tesnobo bistvenega manka želje, tistega, kar nas naposled uravnava, kolikor, ostajajoč v polju vidnega, ne moremo nikoli zajeti kakega živega bitja drugače kot to, kar je v čistem polju vizualnega signala, čemur v etnologiji pravijo *domi*, lutka, videz. Objekt *a*, tisto, kar manjka, ni spekularen; ne da se ga zajeti v podobi. Belina slepčevega očesa je razodeta in obenem nepovratno prikrita podoba skoptofilne želje. Sámó oko videčega se drugemu kaže kot to, kar je, brezmočno. Prav to med drugim naši civilizaciji omogoča, da spravi v skrinje in skladišča tisto, kar je njena opora in jo uravnava in kar lahko privzame različne oblike od dividend do bančnih rezerv.

To razmerje želje do tesnobe v tej radikalno zamaskirani obliki, ki je zvezana s strukturo želje v njeni najbolj zaslepljujoči dimenziji, to je specifično za to nadstropje očesa, ki mu moramo zdaj postaviti nasproti odprtje, ki ga prinese ta druga funkcija, ki sem jo danes uvedel preko tega nenaključnega pripomočka, šofarja.

Je potrebno, da svoje današnje besede sklenem z anticipacijo tega, kar vam bom postopoma razvil naslednjič? Gre za to, kako nas naša najbolj elementarna tradicija, ki izhaja iz prvih Freudovih korakov, sili k razlikovanju te druge dimenzije. Kaj nam pravi? Tu naj se poklonim našemu prijatelju Steinu, ki je to tako dobro artikuliral: »*če bi bila želja*,« pravi, in sam se strinjam z njegovo formulacijo, ki se mi zdi briljantna, »*če bi bila želja izvirna, če bi želja matere uravnavała nastop izvirnega zločina, bi bili na terenu vaudevillea*.« Izvor, pravi Freud kar najbolj kategorično – in če to pozabimo, se razdre celotna veriga, in prav kolikor si analiza ni zagotovila tega začetka verige, je zašla, tako v teoriji kot v praksi, v to disperzijo, kjer se lahko pogosto vprašamo, v čem je še sploh njena koherenca – izvor, uboj očeta in vse kar ta uravnava, je tisto, kar odmeva – če naj tako razumemo tisto, kar je v Reikovih ustih videti le kot metafora – kot rjovenje umorjenega bika, ki se še oglaša v zvoku šofarja.

Recimo bolj enostavno, da se iz izvornega dejstva, ki je vpisano v mit o uboju očeta kot izhodišče nečesa, kar moramo poslej dojeti kot funkcijo v ekonomiji želje, da se iz te prepovedi, ki jo je nemogoče prekoračiti, konstituira izvorna želja v svoji najbolj fundamentalni obliki.

Funkcija glasu in to, kar prinese novega v razmerju med željo in tesnobo, je ovinek, preko katerega bodo znova dobile svojo vrednost funkcije želje, objekta, tesnobe, in to na vseh ravneh, tja do ravni izvora. In če naj prehitim vaša vprašanja, moram morda reči, da ne boste mislili, da sem pozabil na to polje in na oranje, ki ga moram na njem še opraviti v skrbi po kompletnosti – opazili ste lahko, da nisem omenil objekta analnega stadija, vsaj že zelo dolgo ne. To je zato, ker je strogo vzeto nemišljiv, kolikor ne izhajamo iz te popolne preosvetlitve funkcije želje, izhajajoč iz točke, ki je bila sicer podana zadnja, a je najbolj izvorna in ki se je bom ponovno lotil prihodnjič okoli objekta glasu.

22. maj 1963

Prevedeno po neavtoriziranem magnetogramu. Prevedel in priredil Mladen Dolar.

Jacques-Alain Miller

JACQUES LACAN IN GLAS

Kratek bom. Morda se motim, a zdi se mi, da si je težko predstavljati, zakaj je C. M. P. P. organiziral kolokvij¹ o glasu, če ne zaradi mesta, ki mu ga je Lacan dodelil v psihoanalizi. Morda se motim,² a če sodim po tekstu, ki mi je bil poslan, se mi zdi, da si problematika od vsega začetka svoje termine sposoja pri Lacanu. Zato upam, da bom ostal znotraj razprav današnjega dne, ko bom govoril o nekem vprašanju znotraj njegovega poučevanja, vprašanju, ki zadeva poti – če smem tako reči – ki so Lacana pripeljale do tega, da je v tistem, čemur je rekel algebra, glasu dal status objekta, ki se mu reče mali *a*.

Zdi se mi, a morda se motim, da gre pri tem za inovacijo v psihoanalizi, kolikor je psihoanalitska tradicija po Freudu – Abraham, Melanie Klein – nedvomno izolirala funkcijo objekta, vendar se je popolnoma osredotočila na dva objekta, ki sta danes dobro znana tudi izven analitske prakse: na analni in oralni objekt, ki naj bi zaporedoma prevladovala v kronologiji razvoja individua, natančneje njegovega libida, kot se finalizira prek svoje konvergence h genitalnemu objektu.

Drugače rečeno, ni bilo treba čakati Lacana, da bi v psihoanalizo umestilii funkcijo objekta, toda ta dva objekta sta bila vpisana v razvojne stadije. In dejstvo iz zgodovine psihoanalize je, da je ostal vokalni objekt neopažen, kolikor je perspektivo narekoval diahroni, kronološki pogled na objektno relacijo. Vokalni objekt se v psihoanalizi ni pojavil, dokler se ni perspektiva priredila strukturalnemu zornemu kotu. Kaj pa je strukturalni zorni kot v psihoanalizi?

No, ni samo en sam tak zorni kot, gre za Lacanov strukturalni zorni kot. Natančneje, gre za zorni kot, ki ga je inavguriral Lacan, ko je nezavednemu

1. Občinska organizacija C. M. P. P. Ivry-sur-Seine je 23. 1. 1988 organizirala kolokvij na temo glas. Prispevki sodelujočih in povzetki diskusij so bili objavljeni v publikaciji *La voix*, La lysimaque, Pariz 1989. Millerjev prispevek sta transkribirala R. L. in F. S.

2. Poslani tekst je predlagal štiri probleme: glas in subjekt v konstituciji, tekst in glas, glas in pozicije subjekta, glas in artikulacija realno-simbolno-imaginarno; taka je bila tudi členitev kolokvija.

dal njegov status, izhajajoč iz strukture govornice, kakršno je postavil Saussure in razvil Jakobson.

Pri tem strukturalnem zornem kotu gre najprej za anuliranje spraševanja o genezi in s tem za izpeljavo ločitve v teoriji razvoja libida med tem, kar vsebuje genetski zorni kot, namreč teorijo stadijev, in tistega, kar ti stadiji pokrijejo, prekrijejo, namreč dva objekta. Gre za to, da v teoriji razvoja ločimo med pojmom stadija, ki se ga še naprej uporablja, na eni strani, in objekti, ki so pri tej katastrofi izpadli, na drugi.

Od tedaj strukturalni zorni kot terja, da predelamo pojem individua, opore razvoja, da bi ga zamenjali z drugačnim konceptom, konceptom subjekta, ki ni opora razvoja, ki ni opora strukture, pač pa je natančno tisto, kar struktura predpostavlja. Po tem je ta subjekt subjekt označevalca, kajti vemo samo to: predpostavlja ga struktura govornice.

Zaradi tega bom takoj rekel, da teze o genetičnem razvoju svoje mesto prepustijo strukturalni povzročitvi subjekta, in s tem se funkcijo objekta iztrga okviru diahronije, v katerega je bila v psihoanalizi najprej vpisana, da bi se jo lahko umestilo v operacije povzročitve subjekta.

Se pravi, da problem objekta ni več temporalni problem, formuliran ni več v okviru sukcesije, napredovanja in regresije, pač pa v strukturalnih terminih, se pravi kot odgovor na vprašanje: kako se funkcija objekta, kot so jo po Freudu razdelali v psihoanalizi, umešča v razmerje subjekta in strukture govornice?

To vprašanje bom navezal na dve drugi:

1. Kako formulirati relacijo objekta do lingvistične strukture, ko pa objekt – razumite ga tudi kot oralni in analni objekt – ni element lingvistične strukture, ker ni ne označevalec ne označenec?

Lacan objekt zapiše s črko *a*, da bi ga ločil od zapisov označevalca in označenca, za katere uporablja različne tipe *S* (veliki, mali, v kurzivu itd.): *S*, *s*, *\$*, *s*. Objekt loči od lingvistične strukture s tem, da ga zapiše s črko, ki je ne pregiba.

2. Kako je vseeno mogoče, da obstaja relacija med tem objektom, ki ni označevalec, in subjektom, ki je nasprotno definiran kot predpostavka strukture govornice, se pravi subjektom, ki je definiran kot subjekt označevalca?

Lahko bi rekel, da vam na kratko podajam problem, ki je v resnici matrica Lacanovega poučevanja, se pravi, da je Lacan dolga leta delal, da bi uskladil te dve zahtevi, za kateri se lahko zdi, da sta antinomični. Na poti postavitve in razrešitve teh problemov je Lacan naletel na tisto, čemur rečemo dva nova objekta psihoanalize: vokalni in skopični objekt, glas in pogled, ki brez dvoma posplošita status objekta, kolikor ju ni mogoče umestiti v noben stadij.

Ni vokalnega ali skopičnega stadija.

Za skopični objekt, za pogled kot objekt *a*, je Lacan rezerviral, mislim, da danes slavno razvitje v svojem seminarju *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, pri čemer je izkoristil izid posthumne knjige M. Merleau-Pontyja *Le visible et l'invisible*. Pri tem ne gre zgolj za slučajno srečanje, čeprav je tudi naključje tu imelo svojo vlogo. Ob obravnavi pogleda kot objekta je namreč Lacan dobil priliko, da korigira pomen tistega, kar je sam vpeljal in kar se mi zdi enako slavno, namreč »zrcalni stadij«.

Spekularno razmerje »vidim se, da se vidim«, kolikor podpira imaginarne identifikacije – in v temelju je zrcalo tu zato, da materializira podobo – spekularna relacija zabriše distinkcijo, ki jo je treba narediti med videnjem in pogledom, med videnjem kot funkcijo organa vida, in pogledom, njenim imanentnim objektom, v katerega se vpiše želja subjekta, ki ni organ ne funkcija kake biologije.

Na hitro povzemam te kompleksne analize, preprosto zato, da bi opozoril, da v Lacanovem poučevanju nimamo podobne izpeljave o vokalnem objektu. Vseeno pa bi ta razvoj lahko skicirali na osnovi modela artikulacije očesa in pogleda – ne bi nam bilo niti treba vpeljati zrcala kot posrednika. Zrcalo je potrebno, da bi proizvedli »videti samega sebe«, medtem ko je »slišati samega sebe« že prisoten v najbolj intimnem delu subjektivnosti, oziroma – če naj to povemo kot Husserl – v »samoprisotnosti živega sedanjika subjektivnosti«. Toda zakaj ne bi po modelu shize, opozicije, antinomije očesa in pogleda, vpeljali shize, antinomije med ušesom in glasom.

To nemara že zadošča, da na kratko naznačim, da glas kot objekt *a* – če hočemo izvedeti, kaj to pomeni v Lacanovem poučevanju –, da glas kot objekt *a* ne pripada zvočnemu registru, kajti glas kot objekt *a* v Lacanovem seminarju zelo dobro ponazori šum, ki preseneti voyeurja v analizi, ki si jo Lacan spodi pri Sartru.

Imeni Merleau-Pontyja in Sartra omenjam zato, ker so vse te Lacanove konstrukcije v stalni povezavi s fenomenološkimi analizami.

Če glas kot objekt *a* v ničemer ne spada v zvočni register, se premisleki o glasu, ki izhajajo iz zvoka kot različnega od smisla, denimo modalnosti intonacije, ne morejo vpisati v Lacanovo perspektivo, razen če se uvrstijo pod funkcijo glasu kot *a*-fonega, če smem tako reči. Tu gre nedvomno za paradoks. Ki pa je povezan s tem, da se objekti, imenovani *a*, ne prilegajo subjektu označevalca, če ne izgubijo vse substancialnosti, če jih ne centrira praznina, ki je praznina kastracije. Kolikor so oralni, analni, skopični, vokalni, objekti obkrožajo

praznino, in zato jo utelešajo na različne načine, se pravi, da je nedvomno vsak izmed njih specificiran z neko materijo, toda s to materijo je specificiran, kolikor jo izprazni. In zato je objekt *a* za Lacana logična funkcija, logična konsistenca, ki se uteleša v tistem, kar pade od telesa v obliki različnih odpadkov.

To pomeni, da obstaja nek temeljni kriterij pri pripisovanju črke *a* objektom. Ta kriterij lahko izrazimo z besedami Volčjega človeka: gre za malo stvar, ki je ločljiva od telesa.

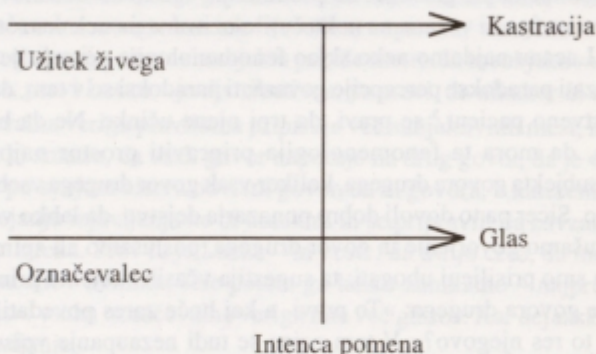
Kaj je Lacana pripeljalo do tega, da podaljša Freudov seznam objektov z *glasom in pogledom*? Imam preprost odgovor: klinična izkušnja in ne meditacija o monologu samotnega subjekta, ko gre za glas. V klinični izkušnji se pogled in glas manifestirata ločeno, z evidentnim značajem zunanjosti v odnosu do subjekta. Lacana je klinična izkušnja psihoze pripeljala do tega, da je podaljšal Freudov seznam, in rečemo lahko, da so psihiatri na nek način poznali ta dva objekta in da teorija glasu in pogleda kot objekta *a* izhaja iz križanja Lacanovega psihiatričnega izkustva in Freudove teorije stadijev pod pokroviteljstvom Saussurove strukture govorice. Skopični objekt je Lacan izoliral iz delirija nadzorovanja, kajti pri njem postane očitna *ločena* in *zunanja* prezenca nekega pogleda, pod katerega pade subjekt. Na podoben način je Lacan iz fenomenov mentalnega avtomatizma – ki se tako imenujejo od Clérambaulta, ki ga je Lacan priznaval za svojega edinega učitelja v psihiatriji – izločil vokalni objekt, in tu je govora o glasovih, ki so popolnoma nematerialni, vendar za subjekt vseeno popolnoma realni. O njih celo ne more dvomiti, čeprav jih nihče ne more posneti: v prvem planu tu ni njihova zvočna materialnost.

Zato je popolnoma logično, da v Lacanovem spisu o psihozi najdemo najbolj razvito artikulacijo razmerja subjekta in glasu. Vsebuje – tako kot tisto, kar je v svojem seminarju razvil o artikulaciji subjekta in pogleda – konfrontacijo z Mauricom Merleau-Pontyjem, ki pa v spisu ostaja implicitna – prav konfrontacija z njegovo fenomenologijo percepcije, kjer najdemo dovolj razvito teorijo motorične verbalne halucinacije.

Obstaja logična nujnost (ki bi zaslužila, da bi ločeno razvili konfrontacijo Lacana in Merleau-Pontyja glede vprašanja motorične verbalne halucinacije), da je Lacan na glas naletel prej kot na pogled: brž ko se je lotil analitičnega izkustva, izhajajoč iz funkcije govora v polju govorice.

Rekel bom, da instanca glasu zasluži vpis kot tretje med funkcijo govora in poljem govorice. Izhajamo lahko iz tega, da funkcija govora podeli nek smisel funkciji individua.

Recimo, da ta govor poveže enega z drugim, označeno ali bolje tisto—za—označiti, tisto, kar je treba označiti, in označevalec; in da ta povezava vselej vsebuje tretji termin, namreč glas. Zadošča, da postavimo tezo, da brez glasu ni mogoče govoriti, in že lahko v register glasu vpišemo tisto, kar tvori preostanek, ostanek pri odštevanju pomena od označevalca. In na prvi pogled lahko glas definiramo kot vse tisto označevalca, kar ne prispeva k učinku pomena. To vsebuje Lacanova zelo preprosta shema.



Ta shema predstavlja operacijo govora, pri čemer izhaja iz križanja dveh vektorjev, vektorja intence nekaj reči, intence pomena, ki se lahko realizira le s križanjem označevalčevega vektorja.

Glas je vse tisto označevalca, kar ne prispeva k učinku pomena. To pomeni, da iz strukturalnega zornega kota sledi, da se intenca pomena realizira samo ob pogoju, če na označevalčevem vektorju sreča tisto, kar je njena struktura – kot leksika in kot sintaksa. In če *glas* vpišemo na tem mestu, je takoj umeščen na pozicijo ostanka. Drugi vektor, ki ga Lacan tu vpiše, uteleša dinamiko živega in simetrično tisto, kar je užitek živega, ki se, ko prečka to strukturo, na shemi nahaja kot kastracija. Tu je seveda mesto, da premislimo simetrično umeščenost glasu in kastracije.

Lacanovski glas, glas v Lacanovem pomenu, ni samo tisto, kar ni govor, temveč ni nič govorjenega. Priča smo bili razvoju lingvistike intonacije, ki se številnim lingvistom zdi mejna dejavnost; gre za analizo, se pravi poskus definirati označevalce intonacije, glede na učinke smisla, za katere so odgovorni. V tem oziru nima lingvistika intonacije nič opraviti z lacanovskim glasom, ki ni intonacija, kajti njegova pozicija je vseskozi izven smisla. Lahko mislimo, da je

tisto, kar Lacan imenuje glas, v sorodu z intonacijo, z njenimi modalnostmi, vendar mislim, da to ni tisto, na kar meri, kolikor je lingvistika intonacije mogoča le, če si pomaga z definitivnimi učinki smisla, ki jih intonacija proizvede.

V tem oziru je glas, v zelo posebni Lacanovi rabi te besede, nedvomno funkcija označevalca, ali bolje funkcija označevalne verige kot take. Kaj pomeni kot take? Ne kot govorjene in slišane, gre lahko tudi za označevalno verigo kot napisano in brano.

Odločilna točka pri glasu je, da produkcija – in to so Lacanovi termini – označevalne verige ni vezana na neko čutilo oziroma na nek senzorni register. Res je, pri Lacanu najdemo neko skico fenomenologije percepcije govora, ki skuša pokazati paradokse percepcije govora; ti paradoksi so v tem, da je subjekt pri tem bistveno pacient,³ se pravi, da trpi njene učinke. Ne da bi to razvil, opozarjam, da mora ta fenomenologija pripraviti prostor najprej analizi percepcije subjekta govora drugega, kolikor vsak govor drugega vsebuje temeljno sugestijo. Sicer pa to dovolj dobro ponazarja dejstvo, da lahko ves dan zelo mirno poslušamo govorjenje in govor drugega, poslušamo ali spimo. In to ne pomeni, da smo prisiljeni ubogati: ta sugestija včasih subjektu prinaša nezaupanje glede govora drugega: »To pravi, a kaj hoče zares povedati? To pravi, toda ali je to res njegovo?« V tem oziru se tudi nezaupanje vpisuje v tkivo sugestije, kot temeljna budnost subjekta do nje, ki popolnoma naravno prihaja od govora drugega.

Drugič, in morda je bilo danes o tem že govora, tudi percepcija subjektovega lastnega govora vsebuje številne paradokse. Na primer, med tistimi, na katere opozori Lacan, je tudi ta, da subjekt ne more govoriti, ne da bi se slišal, se pravi, da lastni govor vsebuje spontano refleksivnost, če smem tako reči, avto-afekcijo, ki vselej očara analitike fenomenov zavesti. Toda ta »se slišati« je različen od »se poslušati«, kjer aplicirana pozornost korigira, skuša popravljati spontano refleksivnost; in tu lahko opozorimo, da se subjekt ne more poslušati, ne da bi se razcepil; in številne izkušnje kažejo, da če na primer subjektu predvajamo v slušalke njegov lastni govor z majhnim časovnim zamikom, bo izgubil nit govora, če bo poslušal, kar govori.

V isto poglavje percepcije subjektovega lastnega govora je potrebno vpisati – kar dolgujemo psihiatričnim opazovanjem – da verbalna halucinacija odgovarja pri subjektu, in včasih je to mogoče opazovati, načrtu fonetskega gibanja. A to

3. Fr. *patient*, kar pomeni tako pacient, bolnik, trpin, kot tudi potrpežljiv, mirem vztrajen – tisti, ki potrpežljivo prenaša.

pripelje do tega, da postavimo, ko gre za tisto, kar nas zanima, namreč za verbalno halucinacijo, da pri subjektu izhaja iz nespoznanja njegove lastne aktivnosti, se pravi da konstituirajočemu subjektu pripišemo odgovornost za halucinacijo.

Strukturalna perspektiva je popolnoma drugačna. In tema glasu, koncept glasu pri Lacanu se vpisuje v to perspektivo. To je perspektiva, po kateri označevalna veriga konstituira subjekt označevalca; subjekt torej ni konstituirajoč, pač pa konstituiran, in primat imata označevalna veriga in njena struktura. Zato lahko formuliramo, da je glas dimenzija vsake označevalne verige, kolikor vsaka označevalna veriga kot taka (zvočna, napisana, vizuelna itd.) vsebuje subjektivno atribucijo, se pravi subjektu pripiše mesto. In ta subjektivna atribucija – praviloma, pravi Lacan – je distributivna, se pravi, da nikakor ni enoznačna.

Označevalna veriga praviloma pripisuje več subjektivnih mest, in to ni ušlo lingvistiki, ki smatra, da vsak govor napotuje na drug govor, da je v tem oziru vsak govor po svojem bistvu odvisni govor, da ni govora, v katerem se subjekt v samem dejanju izjavljanja ne bi umaknil in se pripravil, da zavzame stališče do tega, kar izreka. Prav tu je Lacan – in veste, da trdijo celo, da mora najprej obstajati zatrditev termina, šele potem ga lahko zanikamo – najprej uporabil termin »glas«: vsaka označevalna veriga ima več glasov. Kar dejansko vzporeja glas in izjavljanje.

Ta analiza v njegovem seminarju in v njegovem pisanju o psihozi predhodi njegovi obravnavi slavne verbalne halucinacije neke pacientke v bolnici Sainte-Anne, ki je slišala soseda reči tole žaljivko: »svinja«. Da bi Lacan temu dal pomen, mu je od te pacientke uspelo dobiti tisto, kar predhaja to žaljivko, od koder prihaja bolj popoln stavek, stavek, ki je popoln: »Prihajam od mesarja«.

Kaj je temelj, odločila točka Lacanove analize? Je v tem, da obravnava celoto, ki jo tvori žaljivka in ta stavek, kot označevalno verigo, ki je bila pretrgana, se pravi, da se je v njej proizvedla distribucija subjektivnega pripisovanja: stavek »prihajam od mesarja« je bil atribuiran subjektu, ki potem lahko prepozna, da ga je mislil, medtem ko je beseda »svinja« iztrgana tej označevalni verigi, da bi bila atribuirana drugi. Nedvomno lahko v stavku »svinja, prihajam od mesarja« prepoznamo fantazmo razkosanja, ki naseljuje to pacientko, ki tako v besedi »svinja« sliši zvenenje besede svoje biti.

V tem oziru afektivni oziroma, recimo, libidinalni naboj besede »svinja« zareže v kontinuiteto označevalne verige in ima za učinek izvrženje v realno. V tem oziru Lacan »glas« imenuje učinek izključitve označevalca, ki ni zvedljiv, kot bi želela vulgata, na slavno izključitev Imena-očeta, in kolikor subjekt ne more privzeti koščka označevalne verige, odtrganega zaradi tistega, čemur

začasno pravimo libidinalni naboj, ta preide v realno in je pripisan drugemu. Glas nastopi v dimenziji objekta, kadar gre za glas drugega.

Kaj je pomembno? Ali ton, pa naj gre za ton žaljivke? Konec koncev je bila rečena v uho in nežno, pa je za subjekt vseeno bila žaljivka. Pomembno je, da ta glas prihaja od Drugega. V tem oziru je glas del označevalne verige, ki ga subjekt kot »jaz«⁴ ne more privzeti in je subjektivno pripisan Drugemu.

Toda konec koncev je »svinja« tudi beseda, označevalec, ki proizvede učinek pomena, ki mu rečemo žalitev. Ali smo torej še zmeraj v registru označevalca in označenca? Ne smemo zabrisati tistega, kar smo na hitro imenovali »libidinalni naboj« tega termina. Kar vsebuje, če naj povem v drugih besedah, ki komajda spremenijo tisto, kar ste do zdaj sprejemali, naboj užitka (in tu v resnici *užitek* uporabljam kot ekvivalent *libida*), ki ga ni moč integrirati v označevalno verigo.

V tem oziru glas zasede mesto tistega, kar je od subjekta neizrekljivo, čemur je Lacan rekel subjektovo »presežno uživanje«. Kastracija, ki sem jo na hitro omenil, pomeni, da v realnem ne slišimo glasu, da smo glede tega gluhi. Kje je torej instanca glasu, ko govorim? To ni moj ton, tudi če ga spreminjam glede na učinke smisla, ki jih hočem doseči. In ne gre preprosto za to, da se mi posnetek mojega glasu zdi glas drugega. Instanca glasu je prisotna, brž ko moram zavzeti svoj položaj v razmerju z označevalno verigo, kolikor je ta označevalna veriga vselej v razmerju z neizrekljivim objektom. V tem oziru je glas natanko tisto, česar ni mogoče izreči.

Nekdo je v diskusiji pripomnil, da je v glasu nekaj, kar uhaja instrumentalnemu. Seveda, označevalec uporabim, da bi mi drugi odgovoril. Vsaka označevalna veriga je invokacija, toda – bolj radikalno – jaz čakam glas drugega: tistega, ki mi bo povedal, kaj me čaka, kaj bo z mano, in kaj je že z mojo bitjo kot neizrekljivo. In prav to me veže na drugega: kar me veže na drugega, je glas v polju Drugega.

Zato za psihotika, za tistega, ki je podvržen mentalnemu avtomatizmu, lahko rečemo, da je svoboden človek. Osvobojen je drugega, kajti glas Drugega je že z njim in Drugi mu je že odgovoril. Za tiste, ki se vanjo vpisujejo, kastracija pomeni, da bodo zmeraj moledovalci, in prav zato sta objekta, ki sta ujeta v zahtevo – oralni in analni objekt – v psihoanalizi prišla v prvi plan, pred ta objekt želje, ki je glas.

4. Fr.je.

Glas je zaradi dejstva, ker se označevalec obrača okrog neizrekljivega objekta. In glas kot tak vznikne vsakič, ko se označevalec razbije, da bi se pridružil temu objektu v grozi.

Če bi moral formulirati invokacijo vsake označevalne verige, bi rekel, da je tale: ne daj mi tistega, kar zahtevam, kajti to ni tisto, kar želim. Nemara pa to lahko povemo še krajše, v obliki te temeljne zapovedi drugemu: umolkni!

Preden mi tega ne zapoveste, še minuto: glas torej – in to je zadnjič, da tu o tem govorim – z njim ne razpolagamo, prebiva v govorici, ne da ji miru, zadošča nekaj *reči*, pa vznikne, se pojavi grožnja, da bo na dan prišlo, česar ni mogoče izreči. Če toliko govorimo, če imamo naše kolokvije, če klepetamo, če pojemo in če poslušamo pevce, če se ukvarjamo z glasbo in če jo poslušamo – zdi se mi, da je Lacanova teza, da gre pri tem za to, da bi utišali tisto, kar zasluži naziv glas kot objekt mali *a*.

Prevedel Marjan Šimenc

1. Lacanova teza je na prvi pogled kar nekaj smiselna, saj govorijo o objektivni in subjektivni ali malici v glasovni domeni, ki se dopolnjujeta v govorici. Po Lacanu govorimo šele, kadar utišamo pa

Mladen Dolar

GLAS

Za provizorični začetek lahko vzamemo Saussura, sledeč sicer nekoliko dvomljivi doksi našega časa, četudi se naša zgodba začenja veliko prej – nemara se je 'vselej že' začela.

Že na prvi pogled je očitno, da ima saussurovski prelom neko zelo tesno in inherentno zvezo z glasom. Če naj namreč vzamemo zares negativno naravo lingvističnega znaka, njegovo zgolj diferencialno in opozitivno vrednost, potem je najprej treba postaviti pod vprašaj prav glas, ta domnevno naravna tla govornice, njeno dozdevno pozitivno substanco, naravni substrat. Glas je treba odstraniti prav kot vir neke imaginarne zaslepitve, ki je doslej blokirala lingvistiko in ji preprečevala odkritje tistih strukturnih določil, ki omogočajo transsubstanciacijo glasu v lingvistični znak. Glas je bil torej videti kot ovira, ki jo je treba odpraviti, če naj postavimo nove temelje znanosti o jeziku. Tradicionalna fonetika se je tako zmotno osredotočala na opis glasov nekega jezika in se posvečala tehnologiji njihovega proizvodjanja, ostala je docela ujeta v fizikalne in fiziološke lastnosti glasu – zdaj pa mora nova lingvistika onkraj glasu odkriti neko novo entiteto docela drugačnega reda, namreč *fonem*. Onkraj glasu 's kostmi in kožo' (kot bo nekaj desetletij kasneje napisal Jakobson) leži entiteta brez mesa in kosti, definirana izključno s svojo funkcijo: *nemi glas*. Novi objekt si zasluži novo znanost: namesto stare fonetike so bili zdaj vsi upi položeni v fonologijo. Vprašanje, kako se proizvajajo različni glasovi, je zdaj nenadoma zastarelo – štejejo le diferencialne opozicije fonemov, njihova docela relacijska narava, njihova redukcija na svežnje distinktivnih potez. Foneme je mogoče izolirati, tako rekoč laboratorijsko izločiti, zgolj na podlagi njihove zmožnosti, da razločijo pomenske enote, a tako da so pri tem same pomenske razlike nepomembne: važno je le, da obstajajo, ne pa, kakšne so. Fonemi so tako brez substance, v celoti so zvedljivi na formo – pač v skladu z enim najbolj znanih Saussurovih izrekov, da je jezik le forma in ne substanca (Saussure 1972, str. 157). Kot razločevalci pomena so sami docela brez pomena, zgolj brezsmiselni 'algebrائي' elementi v formalni matrici kombinacij.¹ Tako

1. Saussurov *Cours* je tu povzročil kar nekaj zmede, saj pravega preloma in novosti ni najti v tistem delu, ki se eksplicitno ukvarja s fonologijo. Poiskati ga moramo drugod, npr.: »Sicer pa

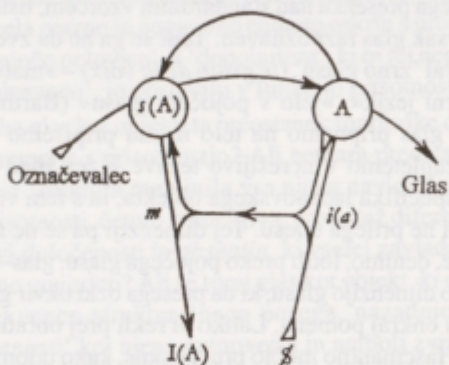
lahko Saussurova definicija znaka nemara v celoti velja le zanje (taka bo sicer kasneje Jakobsonova kritika Saussura; cf. npr. Jakobson 1989, str. 51–2): le fonemi predstavljajo tisto plast jezika, ki je docela sestavljena iz negativnih količin, njihova identiteta je 'čista drugost' (Jakobson 1963, str. 111, 116). So brezpomenski atomi, ki v svoji kombinaciji proizvajajo pomen.

Tako definirani fonologiji je bilo zagotovljeno kar najvišje mesto v strukturalni lingvistiki. Naglo se je spremenila v paradnega konja, v najboljšo demonstracijo zmožnosti in pojasnjevalne moči nove paradigme. Moralo bo sicer preteči nekaj desetletij do njene docela razvite oblike v Trubeckojevih *Grundzüge der Phonologie* (1939) in Jakobsonovih *Fundamentals of Language* (1956). Treba bo opraviti določeno kritiko Saussurovih predpostavk (cf. predvsem Jakobsonovo kritiko Saussurove dogme o linearnosti označevalca; cf. npr. Jakobson 1989, str. 73–7), treba se bo pokloniti njenim predhodnikom in pripravljalcem (Baudouin de Courtenay, Henry Sweet itd.), toda njena pot je bila jasno načrtana. Vse glasove jezika je bilo zdaj mogoče opisati docela logično, brez opiranja na empirijo njihovega proizvajanja in zvočnosti, mogoče jih je bilo razvrstiti v logično tabelo, kjer je za njihovo definicijo zadoščala lista prisotnosti in odsotnosti določenih minimalnih distinktivnih potez, to tabelo pa je uravnaval en sam enostavni ključ: binarni kod. Na ta način je bilo mogoče tudi zajeti večino opozicij tradicionalne fonetike (zveneče–nezveneče, oralno–nazalno, kompaktno–difuzno, labialno–dentalno itd.), toda te opozicije so bile zdaj funkcija logičnih opozicij, torej konceptualna dedukcija in logična reprodukcija empirije, ne pa empirični opis najdenega. Kot posebno umetnijo je bilo nazadnje mogoče potegniti iz klobuka še fonološki trikotnik kot enostavno deduktivno matrico vseh fonemov in njihovih 'elementarnih struktur sorodstva' – pripomoček, ki bo v herojskih časih vzpona strukturalizma požel precej slave in pokazal široko uporabnost. Potem ko je fonologija razstavila glasove na svežnje diferencialnih opozicij, se je lahko lotila tudi presežka, ki se nujno dodaja čisto fonematskim distinktivnim potezam – prozodije, intonacije, akcenta, melodije, redundantnih elementov, variacij itd. Živa substanca glasu je bila brez ostanka razpuščena v mrežo strukturnih potez, listo prisotnosti in odsotnosti.

je nemogoče, da bi glas kot materialni element sam na sebi pripadal jeziku. Za jezik je zgolj nekaj sekundarnega, materija, ki jo uporabi. ... [Lingvistični označevalec] po svojem bistvu nikakor ni foničen, je netelesen, ne tvori ga materialna substanca, temveč izključno razlike, ki njegovo akustično podobo ločijo od vseh drugih.« Fonemov ne opredeljuje »njihova lastna in pozitivna kvaliteta, temveč enostavno dejstvo, da se med seboj ne pomešajo. Fonemi so v prvi vrsti opozitivne, relativne in negativne entitete.« (Saussure 1972, str. 164) Ali še: »Bistvo jezika je, kot bomo videli, tuje foničnemu značaju lingvističnega znaka.« (Ibid., str. 21)

Inavguralna gesta fonologije je tako bila popolna redukcija glasu kot substance jezika. Fonologija je, v skladu s svojo apokrifno etimologijo, merila na uboj glasu – etimološko sicer izhaja iz grškega *phoné*, glasu, a nemara lahko v njej upravičeno slišimo tudi odzven grškega *phonos*, umora.

Zdaj lahko napravimo nekoliko abruptni skok do Lacana in odpremo njegove *Spise* na strani 285 (Lacan 1994). Tu v slovitem grafu želje nekoliko presenetljivo naletimo na linijo, ki teče od označevalca na levi do glasu na desni:



Označevalna veriga, ki je tu reducirana na svoje minimalne opredelitve, se izteka v glas kot rezultat ali preostanek. Očitno imamo opravka z določenim preobratom: glas ni več vzet kot hipotetično izhodišče ali mitični izvor, ki bi ga analiza morala razbiti na distinktivne poteze, temveč, nasprotno, stoji na mestu izida strukturne operacije. Za naše tukajšnje namene lahko pustimo ob strani posebno naravo operacije, ki jo skuša Lacan ilustrirati s svojim grafom – retroaktivno produkcijo pomena, točko prešitja, opredelitev subjekta, ki ga taka operacija implicira itd. Zanima nas le vprašanje, zakaj je glasu dodeljeno mesto proizvoda. Zakaj se označevalec izteče v glas kot svoj rezultat? In na kateri glas naletimo tukaj – na tistega, ki ga je fonologija ubila? Če je bil uspešno umorjen, zakaj se spet vrača? Ali ne ve, da je že mrtev?

Nemara lahko v tem vnovičnem nastopu glasu provizorično razberemo neko osnovno Lacanovo tezo: redukcija glasu, na katero je merila fonologija kot paradigma strukturalne analize, je vendarle pustila nek preostanek. Ne kot kako pozitivno opredelitev, ki bi je ne bilo mogoče zvesti na binarno logično mrežo in raztopiti v njej, ne kot kako otipljivo lastnost, ki bi se bila izmaknila tej operaciji, temveč prav kot objekt v lacanovskem smislu besede, kot točko onkraj označevalca. Šele redukcija glasu v vsej njegovi pozitivnosti proizvaja glas kot objekt.

S to dimenzijo glasu se je težko spoprijeti. Ne da se je lotiti z diferencialnimi opozicijami, saj jo je prav redukcija na te opozicije šele zares proizvedla. Ne da se ji pripisati kakega pomena, saj lahko pomen vznikne šele iz teh opozicij. Ni je mogoče zakoličiti kot funkcije označevalca, saj predstavlja natanko neoznačevalni preostanek, nekaj, kar se inherentno upira označevalnim operacijam, preostanek, ki je heterogen strukturni logiki.

V tem preostanku dalje ni mogoče videti kake nezvedljive individualnosti glasu, individualnega presežka nad standardnim vzorcem, tiste posebne obarvanosti, ki napravi vsak glas razpoznaven. Tudi se ga ne da zvesti na tisto, kar je Barthes poimenoval 'zrno glasu' (*le grain de la voix*) – »materialnost telesa, ki govori svoj materni jezik«, »telo v pojočem glasu« (Barthes 1982, str. 238, 243). Če namreč glas pripnemo na telo in mu pripišemo določeno telesno materialnost, se zapletemo v nerešljive težave – zev med obojim je neprekoračljiva, saj je specifika lacanovskega objekta, in s tem vir vseh težav, prav v tem, da se nikoli ne prilega telesu. Tej dimenziji pa se ne moremo približati niti tako, da bi se je, denimo, lotili preko pojočega glasu, glas–be, in bi poskušali tu videti tisto pravo dimenzijo glasu, ki da presega ozki okvir govornice in ohranja neizčrpnost izraza onkraj pomena. Lahko bi rekli prej obratno: glasba je z vso svojo zapeljivo in fascinantno močjo prej poskus, kako udomačiti objekt, kako ga spremeniti v predmet estetskega ugodja, se ubraniti tega, kar je v njem neznosno. »... če se ukvarjamo z glasbo in če jo poslušamo, ... gre pri tem za to, da bi utišali tisto, kar zasluži naziv glas kot objekt mali *a*.« (Miller 1995, str. 27) Seveda je treba dodati (k temu se vrnemo kasneje), da je ta gesta vselej dvoumna: glasba hkrati evocira glas in ga zastira, fetišizira ga, a obenem odpira zev, ki je ne more zapolniti.

Videti je, da ta glas kot preostanek, ki ni diferencialen in se ne steka v pomen, nastopi kot svojevrsten protipol diferencialnosti. Diferencialna logika vselej napotuje na odsotnost – kar je prisotnega, nastopi le na ozadju odsotnosti, vsaka prisotnost se v strukturalni analizi od znotraj razblinja. Za glas pa je videti, da vseskozi napotuje na prisotnost kot na paradokšno ozadje diferencialnih potez, pozitivno podlago njihove negativnosti. Glas, ki ga slišimo, 'po svojem pojmu' ohranja notranjo vez s prisotnostjo, četudi je njegova pozitivnost nadvse izmamljiva – le trepetanje zraka, ki sproti izginja, vtem ko se proizvaja, čisto minevanje, ne nekaj, kar bi bilo mogoče fiksirati ali česar bi se dalo oprijeti, saj je mogoče v njem fiksirati le razlike, kot je to izčrpno storila fonologija. V bolj specifično lacanovskem kontekstu grafa bi bilo mogoče reči, da glas kot preostanek postavlja protipol ne le diferencialnosti nasploh, temveč predvsem subjektu (ki za Lacana

nazadnje ni nič drugega kot 'diferencialnost nasploh', vase reflektirana diferencialnost). Graf je, poleg ostalega, skušal prikazati, da še tako minimalna označevalna operacija nujno implicira subjekta, ki se kot docela negativna entiteta proizvede na vzvratnem vektorju, subjekta kot entiteto, ki drsi vzdolž označevalne verige in nima lastnega označevalca – vselej ga le en označevalec reprezentira za drugega, kot se glasi slovito geslo. Tako je subjekt brez lastnega temelja in substance, manko, ki ga nujno prinese s seboj sama narava označevalca – takšna je za Lacana narava tistega subjekta, ki ga je mogoče pripisati strukturi. Za glas pa je videti, da to docela prazno in negativno entiteto oskrbi s protipolom, z njegovo platonsko 'manjkajočo polovico', z 'dopolnilom', ki bi tej negativnosti vendarle dalo določeno 'substanco', jo postavilo v funkcijo prisotnosti.

Ali je torej treba glas kot objekt, ta preostanek fonološke operacije, postaviti v privilegirano razmerje s prisotnostjo? Ali nemara predstavlja njeno kvintescenco, potem ko je struktura razblinila vsa njena navidez pozitivna določila? Je ta evokacija prisotnosti, četudi izmuzljiva, protiutež diferencialni negativnosti, oni Saussurovi določenosti *in absentia*, ki vselej zavлада nad prisotnostjo, brž ko uporabljamo govorico? Ali se torej glas kot objekt, ki ga je Lacan izluščil kot nujno konsekvenco strukturalnega posega, nazadnje steka v razvpito 'metafiziko prisotnosti' kot njena najnovejša in najbolj zvijačna inačica?

Seveda ni težko pokazati, da je bila celotna fonološka analiza v določeni točki odločilno pristranska, kot je prepričljivo razkril Derrida. V njenem izhodišču je bil na delu določen predsodek – predsodek, ki ga je sicer delila s celotno metafizično tradicijo, od katere ga je nevede podedovala, predsodek, ki je to tradicijo, za Derridaja, celo definiral kot metafizično, *se pravi* fonocentrično. Tičal je v preprosti in navidez samoumevni podmeni, da je prav glas osnovni element jezika, njegovo naravno utelešenje, njegov prvi dom, konsubstancialen z njegovo naravo, medtem ko je pisava le njegova izpeljanka, njegovo pomožno in parazitsko dopolnilo, obenem nekaj docela sekundarnega in preteče nevarnega.

Če izhajamo iz tega uvida, potem preostanka pač nikakor ne gre iskati na strani glasu, prav nasprotno. Če je celotna metafizična tradicija vseskozi samodejno in sistematično prisegala na primat glasu, je bilo to zaradi tega, ker ji je glas vselej predstavljal privilegirano točko avto-afekcije, samo-transparence, opore v prisotnosti. Glas je ponujal iluzijo neposrednega dostopa do neskaljene prezence, iluzijo izvora, ki ga še ni načela zunanost, trdno oporo proti izmakljivi igri napotovanja znakov, ki so že po svoji naravi nadomestki, surogati za 'stvar samo', zastrupljeni z odsotnostjo. Če je že torej treba govoriti o preostanku, ga moramo iskati na strani pisave, mrtve črke, ki ubija živo besedo,

na strani tega dopolnila, ki si uzurpira glavno mesto in spodjeda prisotnost. V zadnji instanci pa seveda ne gre enostavno za pisavo v njeni empirični pojavnosti, temveč v bolj fundamentalnem pomenu za *sled*, sled drugosti, ki 'vselej že' od znotraj najeda čistost izvora in kali prezenco.

Že sam Saussure je bil tako razpet med dve nasprotujoči si težnji: ena je nadaljevala in podaljševala tradicionalno držo, v skladu z njo je obsojal pisavo kot sekundarno glede na glas in svaril pred tem, da bi si »uzurpirala vodilno vlogo« (Saussure 1972, str. 45); na drugi strani pa je stal njegov uvid, da je »bistvo jezika ... tuje foničnemu značaju lingvističnega znaka« (ibid., str. 21). Tako je bila tudi nadaljnja usoda fonologije ujeta med ti dve izbiri: na eni strani je stal nedvomni predsodek, da je glas naravna materija govornice in torej očitno mesto za začetek analize, na drugi strani pa so njene operacije razgradile živo prisotnost glasu na mrtvo diferencialno matrico, torej prav na pisavo – razen onega preostanka, v katerem je Lacan razbral paradoksn objekt glas.

Derridajev obrat je tako po precej drugačni poti postavil glas kot eminentni objekt filozofskega premisleka in pokazal njegovo globoko sovisnost z metafizičnimi preokupacijami. Če namreč metafiziko obeleža težnja k utaji drugosti, sledi, poskus ohranjanja nekega poslednjega označenca nasproti igri razlik, ohranjanja čistosti izvora nasproti logiki dopolnila, potem ta njena drža v isti gesti potegne za sabo privilegij glasu kot vira izvirne samoprisotnosti. Tu je tudi iskati vir ločnice med zunaj in znotraj, paradigme vseh ostalih metafizičnih ločnic:

»Glas se sliši – brez dvoma je to tisto, kar imenujemo zavest – kar najbližje sebi kot absolutni izbris označevalca: čista avto-afekcija, ki nujno privzame formo časa in ki iz sveta ali 'realnosti' ne vzame nobenega pomožnega označevalca, nobene substance izraza, ki bi bila tuja njeni lastni spontanosti. To je edinstveno izkustvo spontanega proizvajanja označenca iz notranjosti sebstva ...« (Derrida 1967, str. 33)

Ta iluzija – iluzija *par excellence* – konstituira notranjost in s tem naposled zavest, sebstvo in avtonomijo. *S'entendre parler*, slišati se govoriti, je tako nemara minimalna definicija zavesti. Tu se ne morem ustavljati ob številnih razvejanih in spektakularnih nasledkih, ki jih je Derrida potegnil iz tega enostavnega izhodišča.

Slišati se govoriti – ali kar enostavno slišati se: to lahko beremo kot elementarno formulo narcizma, ki je potreben za vzpostavitev minimalnega

vzgiba zavesti. Lacan je v svojih mlajših letih posvetil precej časa in energije premisleku o drugem elementarnem narcističnem mehanizmu, zrcalu. Zrcalu je bila tedaj zaupana analogna funkcija: ponuditi minimalno oporo, ki je potrebna za samo-prepoznanje, za imaginarno izpolnitev, ki stoji nasproti kaotičnemu telesu, in obenem za imaginarno zaslepitev, ki je v tem prepoznanju nujno na delu, saj je prepoznanje inherentno tudi nespoznanje. Tu je bilo mogoče razbrati konstitucijo Jaza in hkrati z njo matrico razmerja do drugih kot 'podobnikov', tu je bil dvoumni vir prepletanja ljubezni in agresije nasproti drugim – skratka, ves dobro znani scenarij 'zrcalnega stadija'. Lacan bo precej kasneje izoliral pogled in glas kot utelešeni objekta *a*, a njegova zgodnja teorija je namenila nevprašljivi privilegij pogledu kot paradigmatiski instanci imaginarnega in ga povzdignila v model. Toda glas je v nekem smislu nemara tu celo bolj elementaren: kolikor je glas prva manifestacija življenja, je 'slišati se', prepoznati svoj lastni glas, neko izkustvo, ki predhodi prepoznanju v ogledalu. In dalje, mar ne predstavlja prav materin glas prvo problematično vez z Drugim, nematerialno vez, ki stopi na mesto pretrgane popkovine in odločilno oblikuje najzgodnejše stadije življenja? Mar prepoznanje lastnega glasu ne prinese s seboj podobnih vznesenih in navdušenih učinkov pri otroku kot prepoznanje v ogledalu? Nemara je torej prvobitni vzgib narcizma, in s tem zavesti, prej iskati v območju glasu kot v pogledu.

Elementarno obliko narcizma, ki se drži glasu, je težko zakoličiti, saj ji navidez manjka vsaka zunanja opora. Je prva gesta 'samorefleksije', a kot čista avto-afekcija v najbližji notranjosti – avto-afekcija, ki, kot je videti, ni refleksija, saj je navidez brez kake zunanje površine, ki bi vračala glas nazaj k njegovemu pošiljatelju, navidez čista neposrednost, kjer pošiljatelj in prejemnik neposredno sovpadata v čisti notranjosti. V tej varljivi samo-transparenci subjektu brez zamika neposredno pripadata obe vlogi, ne da bi bil potreben poseg kakega zunanjega posredovanja. Lahko bi govorili o 'akustičnem ogledalu' (cf. Silverman 1988, ki si je ta izraz izbrala za naslov knjige), le da nikjer ni videti ogledala. Odpade prepoznanje v zunanji podobi in prav tu bi lahko videli jedro zavesti pred vsakršno vnanjo refleksijo. Brž ko pa neka površina vrača glas, zadobi glas lastno avtonomijo in stopi v dimenzijo Drugega, postane odloženi, zamaknjeni glas, kar je dovolj, da se narcizem sesuje. O tem konec koncev najbolje priča sama zgodba o Narcisu, ki vsebuje – in to bržčas ni naključje – tako glas kot pogled. Narcisovo razmerje z nimfo Eho, ki je lahko le kot odmev ponavljala njegove besede in sama ni mogla spregovoriti, je zgodba o nesrečni ljubezni in spodletelem narcizmu – glas, ki se mu je vračal kot odmev, ni bil več njegov lastni glas, Narcis pa bi raje umrl, kot da bi se

prepustil drugemu ('*Ante*', *ait*, '*emoriar, quam sit tibi copia nostri*', pravi Ovid). In ko je nimfa umrla, je za njo ostal le njen glas, ki se še vedno oglašča kot odmev našega glasu, glas brez telesa in izvora, preostanek, sled objekta.

Toda znotraj te narcistične in avto-afektivne dimenzije glasu je vendarle nekaj, kar narcizem od znotraj ogroža in ga razbija – glas, ki nas aficira v intimni notranjosti, ki pa ga vendarle ni mogoče obvladovati in nad katerim subjekt nima moči. Kolikor je glas predstavljal problem za psihoanalizo, je to bilo prav v tej točki neukrotljivega glasu Drugega, ki se je nalagal subjektu. V najbolj spektakularni obliki je ta nastopil v izkustvu psihoze, tako pogosto zvezanim s tem, da subjekt 'sliši glasove', v obsežnem območju 'slušnih halucinacij', ki jih subjekt izkuša kot bolj realne od vseh ostalih glasov. V bolj splošno razširjeni obliki je nastopal 'glas vesti', ki nalaga, naj storimo svojo dolžnost, in izza katerega je psihoanaliza kmalu razbrala instanco Nadjaza – ne le 'ponotranjenje Zakona', temveč ponotranjenje kot vselej obeleženo s presežkom, ki postavlja subjekta v položaj neodpravljljive krivde: bolj ko uboga, bolj je kriv. Nekoliko poenostavljeno je mogoče reči, da je presežek Nadjaza nad Zakonom natanko presežek glasu. Dalje je psihoanaliza že ob samem svojem začetku trčila ob hipnotični glas, ki je nalagal popolno podreditev, izgubo zavesti; v njegovem mehanizmu – ponavljanju iste formule, ki skozi ponavljanje izgubi smisel – je mogoče razbrati prav poskus izolacije glasu kot objekta v ločitvi od smisla in izrabo njegove moči uročanja.² Če se je psihoanaliza hotela vzpostaviti v razločitvi od hipnoze in sugestije, je morala natančno premisliti in analizirati vir avtoritete tega nenavadnega objekta. Po drugi strani se je psihoanaliza že zelo zgodaj morala soočiti z afonijo, pogostim histeričnim simptomom izgube glasu, prisilnega molka – molka, ki nemara še toliko bolj prinese na dan dimenzijo glasu kot objekta, saj je njegova specifika naposled prav v tem, da je brez fonične substance. Nazadnje je bilo treba pravi vir vseh teh težav z glasom nemara poiskati v materinem glasu, tej prvi prezentifikaciji dimenzije Drugega, ki se ga nujno držijo retroaktivne fantazme prvobitne simbiotične fuzije pred nastopom označevalca in manka (cf. npr. *chora* pri Kristevi, ki je obeležena prav z elementom glasu) in ki v isti dvoumni gesti

-
2. Zapovedujoča avtoriteta glasu je implicitno vpisana že v sam dispozitiv poslušanja. Brž ko poslušamo, smo že začeli ubogati. To zvezo je mogoče razbrati v zastarelem slovenskem izrazu 'slišati' za ubogati, je pa presenetljivo splošno prisotna v etimologiji. Iz latinskega *ob-audire*, poslušati, izhajata tako francoski kot angleški izraz za ubogati, *obéir* in *to obey*. Nemški *Gehorsam*, uboganje, izhaja iz *hören*, slišati, tako pa je tudi v celi vrsti drugih jezikov (npr. celo v arabščini). *His Master's Voice* s svojim emblemom zelo natančno ponazarja to zvezo.

sproža paranoične fantazme 'ujetosti' (cf. Silverman 1988, str. 72 f. in 101 f.). Materin glas nastopa hkrati kot prvo gnezdo in prva kletka.

Narcističnemu in avto-afektivnemu glasu tako stoji nasproti neobvladljivi glas Drugega, in morda je pglavilna težava v tem, kako dojeti njuno nujno zvezo, saj gre nemara v zadnji instanci za isti glas. V samem jedru narcizma tiči tujek, ki ga narcistično zadovoljstvo skuša prikriti, ki pa vendarle ves čas grozi, da bo narcizem razbil od znotraj. Ko je Lacan na podlagi svojega začetnega uvida napisal slovite strani o zrcalnem stadiju (cf. Lacan 1994, str. 37–43), še ni imel teorije objekta, zato je moral kasneje začetno teorijo dopolniti s številnimi PS. Najbolj znanega je najti v seminarju o štirih temeljnih konceptih psihoanalize, kjer cel razdelek nosi naslov 'Shiza očesa in pogleda'. Pogled kot objekt, ločen od očesa, je prikrit v podobi, v kateri se prepoznamo, in prav zaradi tega 'spregleda pogleda' lahko prepoznanje poizvede navdušenje in zadovoljstvo. Pogled ni nekaj, kar bi bilo mogoče poprisotiti v polju vidnega, vendar ga nenehno obletava od znotraj. Če pa se vendarle pojavi kot del podobe, kot npr. v izkustvu dvojnika, ki je tako zelo razburjalo romantično fantazijo in oskrbelo za celo knjižnico literature, to drastično razbije utečeno realnost in neogibno vodi v katastrofo (cf. Dolar 1994, str. 90 f.). Po analogiji s to shizo očesa in pogleda je treba uvesti shizo ušesa in glasu (Miller 1995, str. 21): tudi tu je treba začrtati isto notranjo zarezo, ki pa nujno potegne za seboj notranjo dvoumnost navidez transparentne avto-afekcije in razbitje narcizma.

Brž ko objekt, bodisi kot pogled ali glas, privzame mesto stožerja narcističnega samozajetja, uvede zev sredi samo-pričujočnosti. Objekt je nekaj, kar ne more biti prisotno, četudi je celoten pojem prisotnosti zgrajen prav okoli njega – prisotnost je mogoča zgolj skozi izpad objekta, njegovo elizijo. Subjekt pa se tako nikakor ne konstituira v gesti samozajetja v jasnini samo-prisotnosti, kot se je dozdevalo, temveč vznikne prav v nemogočem razmerju do tistega deleža, ki se ga ne da poprisotiti. Le kolikor imamo opravka z Realnim (ki ni nič drugega kot lacanovsko ime za ta delež) kot nemožno prisotnostjo, lahko sploh imamo opravka s subjektom. Glas je sicer po eni strani ključ do prisotnosti in neskajlene notranjosti, vendar v njegovem jedru hkrati tiči neslišni in neznosni objekt glas, ki ravno preprečuje transparencio prisotnosti. Če torej Derrida vidi osnovni problem glasu v njegovi zvezi z avto-afekcijo in samo-prisotnostjo (v opoziciji s pisavo, sledjo, preostankom, drugostjo itd.), pa se za Lacana problem tu šele začne. Najbrž je osnovna ločnica med obema perspektivama v tem, da dekonstruktivizem glasu odvzame neizbrisno dvoumnost in ga reducira le na oporo iluzorične prezence, medtem ko skuša lacanovski pristop v njegovem jedru izluščiti objekt kot notranjo prepreko samo-prisotnosti, prav tisto, kar jo

blokira. Objekt uteleša sólo nemožnost avto-afekcije, vnaša razcep v samo osrčje polne prisostnosti in jo napotuje na praznino.

Prepričljivost Derridajevih obsežnih analiz brez dvoma leži v njihovi zmožnosti prikaza, kako se navidez obrobna tema primata glasu nad pisavo, tega fonocentričnega predsodka, konsistentno in sistematično pojavlja skozi celotno zgodovino metafizike in kako je inherentno in nujno zvezana z vsemi velikimi metafizičnimi temami. Videti je, da ta zavestno omejena perspektiva zadošča, da napišemo zgodovino metafizike v vsej njeni razvejanosti. Sam obseg dokaznega gradiva je nezaobidljiv, njegova koherenca je videti obvezujoča. Kljub temu pa fonocentrizem morda ne pove celotne zgodbe o metafizičnem tretiranju glasu. Mogoče je rekonstruirati povsem drugačno metafizično zgodovino glasu, v kateri glas nikakor ne nastopa kot branik prisostnosti, temveč kot nekaj nevarnega, ogrožajočega in nemara uničujočega. Obstoji zgodovina metafizične nezaupnice glasu. Ne le pisava, tudi glas se lahko pojavi kot grožnja metafizični čistosti izvora, kot nekaj, kar razbija prisostnost in smisel. Ni bilo treba čakati Lacana, da bi se ovedli dvoumnosti glasu in njegove nevarne hrbtne strani – že metafizika je vseskozi vedela za to. V ta namen si je dovolj ogledati filozofske obravnave glasbe – kar je seveda spet neka omejena perspektiva, ki pa meče zelo dolge sence.

Poskusimo napraviti nagel in počezen pregled nekaterih paradigmatskih primerov. V enem izmed najstarejših tekstov o glasbi (ki ima resda precej vprašljiv in mitičen status) daje kitajski cesar Chun (ca. 2200 pr. n. š.) naslednje preprosto navodilo: »Naj glasba sledi smislu besed. Ohranite jo preprosto in pristno. Treba je obsoditi pretenciozno glasbo, ki ji manjka smisel in je požensčena.« (Cit. po Poizat 1991, str. 197–8) Kljub enostavnosti tega nasveta (glede na to, da prihaja od cesarja, je pač več kot nasvet, je predpis, ki že takoj sproža zamotana vprašanja o razmerju med glasbo in oblastjo) je v njem mogoče *in nuce* razbrati poglobljeno skrb, ki se bo z neverjetno vztrajnostjo ponavljala skozi vso zgodovino: glasba, in tu seveda posebej glas, se ne sme oddaljiti od besed, ki ji dajejo smisel. Brž ko se odmakne od svoje zasidranosti v besedilu, glas izgubi smisel in postane ogrožajoč, še zlasti ker se ga drži nenavadna moč zapeljevanja in fascinacije. Poleg tega je glas onkraj smisla tako rekoč spontano in samoumevno izenačen z ženskostjo, medtem ko je tekst kot instanca pomena v tej enostavni in paradigmatski opoziciji postavljen na stran moškosti. (Dobrih štiri tisoč let pozneje bo Wagner v slovitom pismu Lisztu napisal: »*Die Musik ist ein Weib*«, glasba je ženska.) Glas onkraj besed je brezsmiselna igra čutnosti, ki izžareva nevarno privlačnost, četudi je v sebi prazna. Preprosti nasvet tako naposled sloni na osnovni dihotomiji glasu in logosa.

Skoraj dva tisoč let pozneje je ta dihotomija čvrsto ustaljena pri Platonu:

»'Novosti v glasbi se je treba varovati, sicer je ogrožen celotni red v državi. Nikjer ne spreminjajo zakonov v glasbi, ne da bi hkrati omajali tudi najpomembnejše politične zakone ... Tu torej, nekje v bližini glasbe, si morajo čuvarji postaviti glavno stražnico', sem nadaljeval. / 'Da, nezakonitost se z lahkoto in ne da bi kdo opazil, prikrade v glasbo.' / 'Da, to odstopanje od zakonov, ki vladajo v glasbi, se zdi vsem samo igra, in tako nihče ne pomisli na škodo, ki jo prinaša.' / 'Škoda, ki nastaja, obstoji v tem, da se nezakonitost polagoma, korak za korakom, uveljavlja in prodira skrivaj v šege in življenjske navade; od tod se širi dalje in začne zastrupljati javno življenje; nato se loti zakonov in ustave, z veliko drznostjo, dragi Sokrat, dokler ne postavi na glavo vsega zasebnega in javnega življenja.'« (*Država* IV, 424c–e, slov. prevod Platon 1976, str. 141)

Najmanj, kar lahko rečemo, je, da z glasbo ni šale. Ni je mogoče jemati zlahka, zasluži si kar največjo filozofsko pozornost in skrajno čuječnost. Gre za tako temeljno tkivo, da tu vsako popuščanje neogibno vodi v splošno dekadenco, spodkopava osnove družbenosti, zakone in navade, ter nazadnje ogroža sam ontološki red stvari. Glasbi je treba pripisati ontološki status, v njej tiči ključ harmonije med 'natura' in 'kulturo', med naravnim in človeškim zakonom.³ Če dovolimo posege v to sfero, je dobesedno vse postavljeno pod vprašaj, sami temelji so načeti in omajani. Dekadenca se začne z glasbeno dekadenco: na začetku, v izvornih herojskih časih, je bila glasba uravnavana z zakonom, bila je isto kot zakon; toda kaj ko so se stvari kmalu spredile:

»Sčasoma se je zatem uveljavila neka neglasbena svoboda, pojavili so se pevci/pesniki, ki so bili ljudje prirojenega genija, toda nevedni glede tega, kaj je prav in legitimno v območju Muz. Gnani od divje in nebrzdane želje po ugodju ... so ustvarili splošno zmedo oblik. Tako jih je njihova norost nevede privedla do tega, da so oblatili svoj poklic z domnevo, da v glasbi ni pravega in napačnega, pravo merilo sodbe pa da je ugodje poslušalca, naj bo visokega ali nizkega rodu.« (*Zakoni* III., 700d–e)

Brž ko smo ugodje postavili kot merilo, smo zagrešili svetoskrunstvo. (»Pravijo, da je merilo pravega v glasbi v njenem učinku ugodja. Toda to je

3. Zato je tudi glasba obravnavana precej drugače kot slikarstvo, ki sproža brezkončne probleme oponašanja, originala in kopije, mimezis itd.

nevzdržno mnenje; dejansko je naravnost svetoskrunsko.« (*Zakoni* II., 655d)) Ko smo se odrekli pokoravanju zakonom v glasbi, ni več videti konca pogubnim posledicam – neizbežno sledi moralni razkroj, razpad vseh družbenih vezi.⁴ Da bi preprečili to zares apokaliptično vizijo – konec civilizacije, povratek v kaos, in vse to kot posledica sprememb v glasbenih oblikah, ki so bile videti kar nedolžne –, je potrebno uveljaviti ostro reglementacijo glasbenih zadev. Prvo pravilo, najboljši protistrup v boju proti tej pošasti, je tole: »Harmonija in ritem morata slediti besedi.« (*Država* III., 398d in še enkrat 400d; slov. prevod str. 115) Samo jedro nevarnosti je pač glas, ki bi se osamosvojil od besede, glas onkraj logosa, glas brez Zakona.

Temu sledijo še drugi predpisi. Prepovedati je treba tiste moduse (tonovske načine), ki pomehkužijo dušo in jo šibijo – 'otožni' miksolidijski, sintonolidijski («saj so neuporabni celo za ženske, ki hočejo veljati za vrle, kaj šele za moške»; »pijanost, pomehkuženost in mlahavost so vse prej kot primerne za čuvarje« 398e) in tudi jonski. Ohraniti pa je treba tiste, ki so primerni za moške, tako za njihov bojevnikiški pogum kot za moško skromnost in umerjenost – torej dorski in frigijski. Seksualni razcep, ki je postavljal glas na stran ženskosti, zdaj teče znotraj glasbe (to se bo sicer v takih ali drugačnih oblikah nadaljevalo do danes, npr. s seksualno konotacijo dura in mola).⁵ Posledica tega je tudi, da je treba izločiti poliharmonične oz. panharmonične instrumente, se pravi tiste, ki omogočajo prosto sprehajanje med tonalitetami ('modulacije'),⁶ in še predvsem piščal, flavto («... flavta je namreč s toni najbogatejše glasbilo, ki rabi za zgled vsem panharmoničnim glasbilom« 399e). Za to slednje pa obstoji še dodatni in še bolj prepričljivi razlog: če igramo na flavto, ne moremo hkrati govoriti besedila. Pihala imajo to zoprno lastnost, da se odlepijo od besede in nastopijo kot nadomestki osamosvojenega glasu. Nič čudnega torej, če si je Dioniz za

-
4. »Naslednja stopnja na tej poti k svobodi bo zavračanje pokorščine sodnikom, temu bo sledilo odrekanje avtoritete staršem in starejšim; zatem, ko se približuje cilj te dirke, se bodo poskusili izmakniti pokorščini zakonom, in ko je cilj že skorajda dosežen, zametavanje obljube, dane besede in vse religije. Titanski spektakel, o katerem govorijo naše legende, se bo znova udejanjil; človek se vrača k staremu stanju brezkončnega pogubljenja.« (*Zakoni* III., 701b–c)
 5. Cf. npr. tudi: »Dalje bo potrebno napraviti splošno ločnico med dvema vrstama pesmi, tistimi primernimi za ženske in onimi primernimi za moške, in oboje bomo morali opremiti z ustreznimi lestvicami in ritmi; bilo bi strašno, če bi melodija ali ritem kake skladbe ne bila na svojem mestu, kakor bi se zgodilo, če bi naše različne pesmi v tem pogledu neprimerno obravnavali.« (*Zakoni* VII., 802e)
 6. »Torej pri nas ne bomo imeli izdelovalcev harf, cimbal in drugih glasbil, ki imajo več strun in so večharmonični?' 'Nikakor ne.'« (*Država* III., 399d; slov. prevod str. 116)

svoje najljubše glasbilo izbral prav flavto (še danes se je ohranil tehnični izraz 'Panove piščali'), medtem ko se je Apolon odločil za liro. »Nismo prvi, dragi prijatelj, ki nam je Apolon s svojimi glasbili ljubši kot Marsias s svojimi.« (399e) In tudi nič čudnega, če je flavta primerna predvsem za ženske:

»Predlagam tudi, da odslovimo dekle, ki igra na flavto, ki je pravkar prišla, in jo pošljemo, naj igra sama sebi ali ženskam tam notri, karkoli ji je ljubše, mi pa medtem posvetimo večer razpravljanju ...« (*Symposion*, 176e)

Na flavto igra dekle in njena prava publika so ženske (videti je, da vodi le kratka pot od flavte do vprašljive kreposti in razvrata), medtem ko se moški predajajo filozofiji.

V glasbo pa sta tako hkrati položena največja nevarnost in najboljša obramba zoper njo, strup in zdravilo. Nenavadno je, kako je mogoče Derridajevo analizo platonskega *pharmakona*, obenem zdravila in ogrožajoče nevarnosti, ki se sicer nanaša na pisavo, uporabiti tudi za glas.

»'Zato torej, dragi Glavkon' sem dejal, 'je vzgoja, ki jo daje glasba, tako pomembna; pri njej namreč prodreta najgloblje v dušo ritem in harmonija, jo najmočnejše prevzameta in naučita človeka plemenitega vedenja: tako postane plemenit vsakdo, ki je pravilno vzgojen, kakor velja nasprotno za vsakogar, ki ni tako vzgojen.'« (*Država* III., 401d–e, slov. prevod str. 118–9)

Ključno vprašanje je nazadnje v tem, kako ujeti pravo mero, kako začrtati mejo med blagodejnimi in najplemenitejšimi učinki glasbe na eni strani in pogubnimi posledicami na drugi.

»Če torej nekdo dopusti, da mu muzična umetnost očara dušo z zvoki flavte in mu v ušesa kakor skoz lijak vlija sladke, mehke in otožne harmonije, in če vse življenje prebije tožeč in omamljen od pesmi, potem najprej sicer omehča pogumni del svoje duše, kolikor ga ima, kot železo in ga preoblikuje – trdega in neuporabnega – v uporabnega; če pa z vlivanjem ne neha, temveč še dalje omamlja pogumni del duše, potem le–tega razkraja in raztaplja, dokler se ne izcedi ves pogum in si ne izreže iz duše kit ter postane 'mevža'.« (411a–b, slov. prevod str. 128–9)

Kako lahko upamo, da bomo dosegli pravo mero s to nadvse nevarno vrsto uživanja? Do določene točke je glasba vzvišena in služi povzdigi duha, a od

neke meje naprej prinaša pogubo, propad vseh duhovnih zmožnosti, njihov razpad v užitku. Kje naj se ustavimo? Lahko filozof začrta mejo temu brezmejnemu uživanju? Lahko ohrani zdravilo, ne da bi obenem obdržal pogubonosni strup?

Preskočimo zdaj še kakšno tisočletje, ali malo manj, in odprimo Avguštinove *Izpovedi*, Knjiga X, 33. Tu lahko beremo sledečo meditacijo o 'nasladi ušes':

»Še danes, priznam, se z užitkom predajam zvokom, ki jih poživilja tvoja sveta beseda, če se prepevajo s prijetnim, umetniško šolanim glasom. ... Toda ker zahtevajo obenem z mislimi, ob katerih žive in zaradi katerih jih sprejemam, ti zvoki tudi sami v mojem srcu prostora, dostojnega njihovi vrednosti, se pač lahko zgodi, da jim ne ponudim vselej primerne. Zakaj zdi se mi, da jim izkazujem včasih več pozornosti, kakor se spodobi, ker namreč čutim, da sveti izreki sami naša srca s takim petjem globlje prešinjajo in silneje razvnamajo v plamen pobožnosti, kot pa brez petja, in da imajo vsa razpoloženja našega duha, vsako po svoji različnosti, v glasu in napevu svoje posebne zvoke, ob katerih se vznemirjajo po ne vem kakšni sorodnosti. Toda pri tem me pogosto vara ugodje mojega mesa, ki bi se mu duša pač ne smela vdajati, da jo medli; kajti namesto da bi čuti spremljali razum tako, da bi ostajali potrpežljivo v ozadju, ko imajo vendar le zaradi njega sploh dostop v dušo, ga skušajo celo prehitevati in si kar vodstvo osvajajo. Tako v tem marsikdaj grešim, ne da bi se zavedal, in šele pozneje opazim svoj greh.« (Avguštin 1984, str. 228)

Zdaj nas ne more več presenetiti, da najdemo glas kot vir nevarnosti in kot nekaj, kar neposredno vodi v greh. Tudi zdravilo zoper to je že pričakovano: treba se je držati Besede, božje besede, zagotoviti, da beseda ohrani prevlado in se otresti glasu onstran besede, neomejljivega glasu. Tako je Atanazij ravnal nadvse modro, ko je predpisal, »naj poje pevec s tako rahlim spreminjanjem glasu, da je bližje govorjenju kakor petju« (ibid.). Ali ne bi bilo tedaj nazadnje bolje, če bi petje sploh prepovedali, da bi se izognili tej nevarnosti?

»A kadar se spomnim svojih solza, ki sem jih prelival ob spevih tvoje Cerkve v prvih časih svoje vrnitve k veri, ali če pomislim, da tudi danes ni predvsem petje, kar me osvaja, ampak vsebina, če se poje z jasnim glasom in s kar najbolj prikladno modulacijo, tedaj spet spoznavam veliko koristnost te uredbe. In tako omahujem med nevarno zapeljivostjo uživanja in preizkušeni dokazom dobrodejnosti; vendar se nagibljem ... bolj k mnenju, da je treba navado petja v cerkvi odobravati, ker se utegnejo slabotnejše duše ob uživanju sluha laže dvigati do čustva pobožnosti. Kljub temu pa priznavam, da grešim in sem

vreden kazni, kadar se zgodi, da mi je petje bolj všeč kot stvar, ki se opeva, in tedaj bi rajši ne slišal pevca.« (Ibid., str. 228–9)

Spet gre torej za vprašanje meje, nemogoče dobre mere med tem, kar dviguje dušo k pobožnosti, in grehom, *delectatio carnis*. Glasba predstavlja čutnost v najbolj pretanjeni in zavratni obliki, saj je videti, da se je tu meso otreslo materialnosti, sublimiralo se je v perfidno nematerialno mesenost, ki jo je težje spregledati kot bolj čutne in oprijemljive naslade.

Avguštinovo nihanje, tako naravnost izrečeno v tem tekstu, bo opredelilo največji del tega, kar se je v naslednjem tisočletju in več dogajalo v napetih in zapletenih razmerjih cerkve z glasbo. Osnovni problem, ki se je z neverjetno trdovratnostjo ponavljal v novih in novih oblikah, je bil pač reglementacija in kodifikacija sakralne glasbe, ki jo v zadnji instanci lahko beremo kot poskus omejitve glasu na božjo besedo, na črko. A kakršne koli so že bile uredbe, zmeraj je ostala kakšna luknja, razpoka, skozi katero je uhajal preostanek, košček nadvse dvournega užitka. Ta je lahko spočetka privzel npr. formo *iubilusa*, prostora namenjenega končnemu *aleluja*, kjer je bil opuščen splošni v začetku veljavni princip enega zloga na eno noto in se je torej glas lahko prepustil svoji lastni jubilaciji, melizmatiki brez tekstovne opore. To je kasneje privedlo do nadvse nenavadnega zapleta, saj so notam brez besedila podstavili novo besedilo, cele sekvence (v tehničnem pomenu besede), tako da je osamosvojitve glasu v povratnem učinku grozila s heretičnimi posegi v same kanonske tekste. Dvournost *iubilusa* je sicer uvidel že Avguštin – čeprav odpira neko nevarno razpoko, je obenem po drugi strani najprimernejša pot k Bogu. *Iubilatio* izraža, kar ni mogoče izraziti z besedami; pevce tako prevzame in preplavi veselje, da opustijo besede in dajo naravnost duška svojem srcu.⁷ »In komu pritiče ta *jubilatio*, če ne neizčrpnemu Bogu?« Samo čisti glas je torej po meri neizčrpnosti Boga. Toda ali smo tedaj še lahko gotovi, da res častimo Boga?

Ista težava se je ponovila z uvedbo polifonije in s problemi, ki jih je ta postavljala. Če namreč več glasov poje hkrati in pri tem sledijo vsak svoji

7. »hoc est enim bene canere deo, in iubilatione cantare. quid est in iubilatione canere? intelligere, verbis explicare non posse quod canitur corde. etenim illi qui cantant, sive in messe sive in vinea sive in aliquo opere ferventi, cum coeperint in verbis canticorum exsultare laetitia, veluti impleti tanta laetitia ut eam verbis explicare non possint, avertunt se a syllabis verborum, et eunt in sonum iubilationis. iubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. et quem decet ista iubilatio, nisi ineffabilem deum?« Cit. po Augustine 1992, vol. III., str. 218–9.

melodični liniji v kontrapunktu z drugimi, postane tekst nujno nerazločljiv. Mogočni zvočni učinek prevlada nad besedo. Nadaljnje težave je predstavljala uvedba kromatike, saj poltoni grozijo, da bodo spodkopali trdnost harmonične strukture in obenem proizvedli splošni učinek omehčanja trdnosti duha, prepovedani užitek. Vsaka nova glasbena iznajdba je takoj imela na prvi pogled pogubne posledice in je bila, docela platonsko, dojeta kot pot k splošnemu moralnemu razkroju. Cerkev je vsakič rabila precej časa, da je zadevo kodificirala in speljala v še sprejemljive kanale, a tačas se ji je zgodba spet ponovila na drugem koncu, saj je bil vir vseh težav neizbrisno vpisan v samo osnovno dvoumnost glasu. Papež Janez XXII. je leta 1324 poskušal stvari spraviti v red z bulo *Docta sanctorum patrum*, a ni kaj prida zaleglo. V šestnajstem stoletju se je moral tridentinski koncil še vedno spopadati z istimi težavami, zoper katere je lahko še vedno ponudil le dobro znane napotke, ki postavljajo besedo in inteligibilnost kot branik nasproti glasu: *in tono intelligibili, intelligibili voce, voce clara, cantu intelligibili ...* (cf. Poizat 1991, str. 144–5). Zares je videti, kot bi bili vsi ti dokumenti napisani z eno samo roko, ki jo je vodila ena sama obsesija: prikleniti glas na črko, omejiti njegov razdiralni učinek, odstraniti njegovo dvoumnost.

Vendar se ni vse vkalupljalo v to monotono sliko. Nekateri mistični tokovi so ponujali presenetljiv preobrat te masivne paradigme: glasba je najboljša, nemara edina prava pot k Bogu, prav kolikor meri na božjo neizčrpnost onkraj besede, pot k njegovi brezmejnosti, kar je po svoje priznaval že Avguštin. Gre natanko za užitek onstran označevalca, nekaj, kar odpira perspektivo lacanovskega problema brezmejnega ženskega užitka (tega problema se je Lacan lotil natanko preko mističark, cf. Lacan 1985, str. 61–2). Če pa je Bog v tej perspektivi glasbeni princip *par excellence* in če božja beseda doseže svojo pravo dimenzijo šele v petju, potem bi iz tega lahko sledila radikalna konsekvence, da zgolj beseda pripada hudiču. Ta skrajni sklep je zares potegnila Hildegard von Bingen, slovita opatinja iz dvanajstega stoletja, ki je precej svojega časa posvetila komponiranju (poleg pisanja filozofskih spisov in druženja z nekaterimi najslavnejšimi možmi tistega časa). V njeni igri *Ordo virtutum*, prvi 'glasbeni moraliteti', lahko sledimo duši, ki jo skuša hudič in ki jo odrešijo vrline – vrline personificirane kot pojoča dekleta. Z osupljivim *tour de force* pripada hudiču edina govorjena vloga v igri – hudič je omejen le na besedo, ni mu naklonjena niti ena nota. Hudič je inherentno neglasbeni, protiglasbeni princip, lahko bi rekli, da je hudič prav toliko, kolikor ne more peti. (In lahko bi dodali, da ni nič čudnega, da s svojimi skušnjavami ni prišel daleč.) Seveda je bila cerkev precej zaskrbljena – na sinodi v Trierju leta 1147 bi Hildegard skorajda obsodili

kot heretičarko in naposled je moral zanjo zastaviti svojo avtoriteto Bernard de Clairvaux. Postavilo se je vprašanje, ali njene vizije prihajajo od Boga ali hudiča – ali je glas, ki ga sliši in zapisuje, zares glas Boga? Po čem se ga da razločiti od onega drugega glasu?

V čisti obliki je bil problem nazadnje v tem: ali glasba nasploh prihaja od Boga ali od hudiča? Kar je onkraj besede, oznanja najvišji dvig duha k Bogu, a obenem preti s pogubo. Kar dviga duše k Bogu, obenem napravi boga dvoumnega, onkraj besede ga ni več mogoče razločiti od hudičevih skušnjav. Glasba je tako lahko element duhovnega prečiščenja onstran posvetnosti in predstavljalivosti, a obenem prav zaradi tega uvaja presežni in brezsmiselni užitek onkraj bolj oprijemljivih čutnih ugodij. V glasu ni mogoče najti gotovosti in transparence, prav nasprotno, glas ju spodkopava in onemogoča čistost smisla. Glas je brezmejen, nezakoličljiv in, ne po naključju, na strani ženske. Toda če vnaša to usodno ambivalenco, potem bi bilo pač najbolj dosledno, če bi sakralno glasbo sploh prepovedali. To radikalno konsekvenco v nasprotno skrajnost so zares potegnili puritanci: v času Cromwella je bila petnajst let (od 1645 do 1660) glasba prepovedana v anglikanski cerkvi. Glasbene knjige in note so zažigali, orglje so razbijali in uničevali kot 'hudičeve dude' (cf. Poizat 1991, str. 44). Bog se je povrnil k besedi in k tišini.

Naj ta 'kratki kurz iz zgodovine metafizike' zaključim s francosko revolucijo, čeprav bi bilo treba napraviti še precej več ovinkov, opisati več detajlov in avtorjev. Na vrhuncu zmagoslavja revolucije, leta 1793, so prišli na briljantno zamisel o ustanovitvi *Institut national de la musique*, institucije, preko katere naj bi država zdaj poskrbela za glasbo v najboljšem interesu ljudstva.⁸ Gossec, ki je bil zadolžen za projekt, je v programskem tekstu zapisal, da je namen te ustanove proizvajati glasbo, »ki bo podpirala in vzpodbujala energijo branilcev enakosti, prepovedati pa tisto, ki mehkuži francosko dušo s svojimi poženščenimi zvoki iz salonov ali prevarantskih božjih hramov.« (Cit. po Attali 1977, str. 111) Glasbo je dalje treba potegniti na plano, ven iz dvorov, cerkva in koncertnih dvoran; prava glasba se igra na prostem, dostopna je vsakomur, melodije pa naj bodo take, da lahko ljudstvo zraven prepeva, nič več izumetničene pevske umetnije, ki so same sebi namen. Sam Gossec je prišel v glasbeno zgodovino med drugim kot začetnik množičnega zborovskega petja in prvi skladatelj za

8. Projekt je bil predstavljen v konventu 18. brumaire leta II. – še en 18. brumaire, ki si ga velja zapomniti in ki je za sedem let predhodil svojemu slovitemu dvojniku. Marxovo teorijo bi se dalo tako še podaljšati: že Napoleonov prevzem oblasti 18. brumaire je bil ponovitev. Če so glasbene spremembe pri Platonu naznanjale dekadenco, so tu naznanjale 'diktaturo'.

pihalne orkestre.⁹ Glasbeniki naj bi postali državni uslužbenci, nič več odvisni od naklonjenosti velikašev, celotni glasbeni pogon pa naj bo temeljito načrtovan in organiziran. – Vidimo torej, da je bilo mogoče natanko isto retoriko in tip argumentacije zdaj obrniti zoper cerkev, ki je v revolucionarni perspektivi začela veljati za zastopnika glasu onkraj predpisanega smisla. A tu so bili branilci revolucije nevede istih misli s tradicijo svojih nasprotnikov, kolikor je bil poženšчени glas enako nevaren obojim. Nadvse pomenljivo je tudi, da je bil eden prvih dekretov revolucije prepoved javnega nastopanja kastratov, ki so zdaj začeli veljati za monstrozni simbol izprijenosti starega reda, utelešenje njegovega degeneriranega užitka, ki ga je emblematsko zgoščal glas.¹⁰

Iz tega kratkega in nujno shematičnega pregleda lahko potegnemo proviziorni sklep, da zgodovina metafizike kot 'logocentrizma' nikakor ne hodi preprosto z roko v roki s 'fonocentrizmom' in da je v glasu mogoče razbrati dimenzijo, ki se upira transparenci, smislu in prisotnosti: glas proti logosu, glas kot drugo logosa. Metafizika se je, kot smo videli, tega ves čas dobro zavedala in nenehno prisilno ponavljala preprosto eksorcistično formulo, ki naj bi jo odrešila te zagate, formulo, ki je ostala presenetljivo enaka skozi tisočletja, kot bi jo ves čas pisala ista roka. Morda tedaj spada k definiciji metafizike tudi izgon glasu, nič manj kot izgon pisave. 'Fonocentrični' glas je bil le del zgodbe, iluzorni zalog prisotnosti, redukcija njegove inherentne ambivalence, a redukcija,

9. François-Joseph Gossec (1734–1829) si je sicer pridobil glasbeno znanje in slavo kot dvorski skladatelj. Leta 1766 je postal *intendant de la musique* princa Condéja, leta 1774 *maître de musique* na Académie royale in nato ustanovitelj in prvi direktor École royale de chant. Do leta 1816 je bil kot glasbeni inšpektor eden od nosilcev glasbene oblasti v Franciji, takrat pa pa so ga – po padcu Napoleona in uvedbi rastavracije – zaradi privrženosti idejam revolucije vrgli na cesto. Umrl je reven in pozabljen. Med njegovimi številnimi skladbami najdemo npr. tudi *Hymne à Jean-Jacques Rousseau*, *Hymne à l'Être suprême*, *Hymne à la liberté*, *Chant du 14 juillet* itd.

10. Tu se ne morem nadrobneje spuščati v fascinantno zgodovino kastratov, njihovega vzpona znotraj katoliške cerkve od šestnajstega stoletja naprej, njihove angelske fantazmatike, ki navidez užitek glasu loči od spola, njihove masivne prisotnosti v operi, njihove neverjetne popularnosti, ki je vladala skoraj tri stoletja, njihovega postopnega propada v 19. stoletju, dokler niso ostali omejeni le še na Sikstinsko kapelo, ki je bila vseskozi njihova zibelka in zatočišče, kotišče 'perversije' v samem osrčju katoliške cerkve. Petje kastratov je naposled prepovedal papež Leon XIII., in to šele nedavnega leta 1903. – Kastrati seveda kar najbolj nazorno ponazarjajo razmerje med glasom in kastracijo kot psihoanalitskih konceptom, saj direktno in dobesedno utelešajo strukturno razmerje med kastracijo in objektom v psihoanalizi. V Lacanovem grafu želje najdemo glas in kastracijo na natanko paralelnih in analognih mestih (cf. Lacan 1994, str. 293). – Doslej najboljši pregled zgodovine kastratov je sicer podal Patrick Barbier (*Histoire des castrats*, Grasset, Pariz 1989).

ki se ni mogla iziti. Njen preostanek pa ni bila le pisava, sled, temveč tudi oni drugi glas, ki se ji je vračal kot njeno izrinjeno drugo. Vendar pa z opozorilom na ta razcep glasu še nismo prišli do prave dimenzije glasu kot objekta; ta operacija še ni dovolj, da bi zakoličili lacanovski problem glasu.

V enostavni paradigmi, ki smo jo skušali orisati, je logosu stal nasproti glas kot vdor drugosti, užitka in ženskosti. Vendar obstaja še neki drugi glas: glas Očeta, glas, ki se od znotraj drži samega logosa, glas, ki ukazuje in zavezuje, glas Boga. Če naj pride do zaveze, mora vmes poseči glas. Problem je v tem, da ta glas nikakor ne sovпада z onim 'fonocentričnim' glasom samo-prisotnosti. Tega problema se je Lacan lotil v svojem seminarju o tesnobi (22. maja 1963) in si pri tem vzel za oporišče nadvse zanimivo analizo, ki jo je Theodor Reik posvetil šofarju, primitivni obliki roga, enemu najstarejših glasbenih instrumentov, ki se uporablja v določenih židovskih ritualih. Od kod izvira njegova nenavadna moč? Ob koncu Yom Kippurja štirikrat zapihajo v ta rog z dolgimi zamolklimi kontinuiranimi zvoki, ki sežejo do dna duše in človeka preplavijo z neustavljivo silo.¹¹ Ni nobene melodije, samo dolgi zvoki, ki spominjajo na rjojenje bika. Reik je ključ do njegove skrivnosti iskal v Freudovem mitu iz *Totema in tabuja*:

»Globoki pomen šofarja je v tem, da nezavednemu psihičnemu življenju poslušalca predoči tesnobo, poslednjo tesnobo božanskega očeta, lahko bi rekli njegov 'labodji spev', če ta izraz ne bi bil tu nekoliko neprimeren. ... Ko je podoba očeta znova najdena v totemski živali in postane čaščena kot božja, so tisti, ki so se v njej prepoznali, onomatopoetsko oponašali njen glas. Oponašanje živalskega krika je pomenilo tako prisotnost boga med verniki kot njihovo identifikacijo z njim. Iz roga, najbolj značilnega znaka totemskega boga, je sčasoma nastal instrument, ki je bil odtlej uporabljan kot sredstvo zvočne imitacije.« (Cit. po Poizat 1991, str. 186)

V zvoku šofarja je torej treba prepoznati glas Očeta, smrtni klic umirajočega praočeta iz prahorde, njegov preostanek, ki poslej obletava utemeljitev njegovega zakona – zakona mrtvega Očeta – in jo obenem utrjuje. Ko slišijo njegov glas, skupnost vernikov vzpostavlja zavezo, svojo vez z Bogom, in s tem potrjuje svojo podreditev Zakonu. Sam Zakon je v svoji čisti obliki utelešen v glasu, ki ukazuje popolno podreditev, še preden Zakon nalaga karkoli

11. Šofar se uporablja tudi ob nekaterih drugih obrednih priložnostih. 27. julija 1656 je Spinoza slišal, kako so zvoki šofarja pospremili besedilo njegove ekskomunikacije.

določnega – v glasu, ki je sam zase brezsmiseln. Črka Zakona lahko zadobi svojo avtoriteto šele na podlagi tega preostanka praočeta, tistega deleža, ki še ni umrl, tistega, kar je ostalo po njegovi smrti in priča o njegovi prisotnosti – njegovega glasu –, a kar priča tudi o njegovi odsotnosti, kot nadomestek za neko nemogočo prisotnost, ki prekriva središčno praznino. Glas ritualno ponavlja njegovo žrtev in napotuje na nemogoči izvor Zakona, prekrivajoč prav odsotnost njegovega izvora. Toda ta gesta je nadvse dvoumna – koga namreč ta glas opominja? Kdo je naposled njegov naslovnik? Kot pravi Lacan: »Mar ni tisti, ki mu je treba obuditi spomin, ki ga je treba opomniti, prav sam Bog?« Funkcija tega glasu je v tem, da hkrati s poprisotenjem Boga tudi opominja Boga, da je mrtev, če je po naključju pozabil.

Zvok šofarja ima svojo oporo v bibliji, v kar najbolj odločilnem momentu utemeljitve Zakona, ko Mojzes prejme table postave na gori Sinaj. Prav glas šofarja je v tem utemeljitvenem momentu pričal o prisotnosti Boga pred ljudstvom, ki je lahko slišalo le ta strašni in ukazujoči glas, medtem ko je edino Mojzes lahko govoril z Bogom iz razbral njegove besede. Šofar, ki se ga običajno prevaja kar s trombo, je bil element glasu sredi grmenja kot naravnega 'šuma'.

»Ko je zasvital tretji dan, je pričelo grmeti in se bliskati, gost oblak je pokrival goro in tromba je močno zabučala; vztrepetalo je vse ljudstvo, ki je bilo v šotorišču.« (Ex 19, 16) »Vse ljudstvo je opazovalo grmenje, bliskanje, glas trombe in kadečo se goro; in ljudstvo se je balo in trepetalo in stalo od daleč. Rekli so Mojzesu: 'Govori ti z nami in bomo poslušali! Bog pa naj ne govori z nami, da ne umrjemo!'« (Ex 20, 18–9)

Šofar napoči kot glas brez vsebine, ki se drži Zakona, opora Zakona, ki podpira njegovo črko. Ob tem 'izvoru' Zakona vznikne delitev med glasom, ki ga sliši ljudstvo, kot strašno ukazovalno prisotnostjo, ki se mu ne sme preveč približati, in vsebino Zakona, ki jo je lahko razumel le Mojzes. Toda ni zakona brez glasu.¹² Videti je, da je prav glas, tokrat kot brezsmiseln preostanek črke,

12. Taka konstelacija nikakor ni omejena le na krščanstvo. V domala vseh starih mitologijah je navzoča nasploh zveza glasu in kreacije in posebej zveza glasu in utemeljitve zakona. Cf. npr.: »Velik del informacij o naravi glasbe in njeni vlogi v svetu lahko črpamo iz mitov o stvarjenju. Vsakič, kadar se nekoliko bolj podrobno opisuje genezo sveta, v odločilnem trenutku v dogajanje poseže akustični element. Zmeraj, kadar kako božanstvo izrazi voljo po stvarjenju samega sebe ali kakenga drugega boga, po stvarjenju neba in zemlje ali človeka, da od sebe zvok. ... Izvor, od koder izhaja svet, je zmeraj akustični izvor.« (Schneider 1960,

tisto, kar Zakonu oskrbi avtoriteto in iz njega napravi ne le označevalec, temveč akt, dejanje. Ta glas je, kot pravi Lacan, »tisto, kar dopolni razmerje subjekta do označevalca v nekaj, kar bi lahko v prvem približku imenovali njegov *passage à l'acte*, prehod k dejanju.« Ti 'prvobitni označevalci' so inherentno 'dejanja', »namreč nekaj, kar se dogodi, ko označevalec ni le artikuliran – kar terja le njegovo razmerje, koherenco z drugimi označevalci v verigi –, ampak ko je izrečen in vokaliziran.« Naposled pa tu sicer ne gre niti za dejanje niti za vokalizacijo, temveč za status objekta, ki je ključ do obojega in ki »ga je treba ločiti od fonematizacije kot take«. Objekt glas priča o tem preostanku domnevnega strašnega učitka praočeta, ki ga ni bilo moč absorbirati v Zakon, priča o tej hrbtni strani Očeta, ki jo Lacan imenuje *le-père-la-jouissance*, o njegovem poslednjem kriku, ki spremlja vzpostavitev Zakona. To je tisti delež, ki ne more nikoli biti preprosto prisoten, a tudi ni enostavno odsoten – objekt glas je natanko v presečišču obojega. Razpira prisotnost in omogoča njeno imaginarno prepoznavanje – prepoznanje sebe kot naslovnika tega glasu Drugega, prepoznanje lastnega glasu v samo-prisotnosti –, a obenem uteleša tisto, kar inherentno manjka in kar razbija in spodjeda sleherno polno prisotnost in jo napotuje na manko, ki ga prekriva.

Metafizična podoba, ki smo jo naslikali, je torej zavajajoča. Če se je namreč zakon, logos, moral nenehno boriti proti glasu kot drugemu, nosilcu brezsmiselnega užitka in ženske dekadence, je to lahko storil le tako, da se je implicitno naslanjal na neki drugi glas, na glas Očeta kot protipol zakona. Tako naposled nimamo pred sabo bitke logosa proti glasu, temveč glasu proti glasu. Nasproti si stojita dva glasova. Toda ali je neslišni glas, ki se drži logosa (in katerega zadnji odmev lahko slišimo v šofarju), zares povsem različen od onega anatemiziranega glasu, glasnika brezmejnega užitka in razpada? Je užitek, ki ga zakon preganja kot svoje radikalno drugo, docela drugačen od onega deleža užitka, ki spada k samemu zakonu? Je glas Očeta popolnoma drugačne vrste in ranga od ženskega glasu? Se glas preganjalca zares nepovratno loči od preganjanega glasu? Nemara je skrivnost v tem, da sta oba eno, da sta istega izvora; da nimamo dveh zoperstavljenih glasov, temveč objekt glas, ki preči velikega Drugega v neodpravljeni 'ekstimnosti'.

str. 132) Schneider navaja številne in raznovrstne primere vzete iz zelo različnih starih in primitivnih kultur in prepričljivo pokaže nujno zvezo med glasom, religijo in osnovnimi družbenimi rituali, odločilno vez med glasom in osnovno družbeno zavezo. Več o tem in precej podrobneje je mogoče najti v izvrstni knjigi Gilberta Rougeta *La musique et le transe*, Pariz 1980 (Gallimard).

»In zakaj ne bi ene izmed plati Drugega, njegove božje plati, interpretirali kot nekaj, kar se opira na ženski užitek? ... In ker se v to mesto Drugega vpisuje tudi funkcija očeta, kolikor se nanjo nanaša kastracija, lahko prav tako vidimo, da s tem sicer nismo prišli do dveh Bogov, vendar pa tudi nismo več pri enem samem.« (Lacan 1985, str. 62)¹³

Tisto, kar zakonu podeljuje avtoriteto, je obenem tudi tisto, kar ga od znotraj preči in cepi, tako da vsi poskusi, da bi pregnali oni drugi glas, glas onkraj logosa, znanilca ženskega užitka, nazadnje temeljijo prav na nemožnosti, da bi se soočili z inherentno drugostjo samega zakona, vmeščeno na kraj njegovega notranjega manka, ki ga prekriva glas. To strukturno točko v lacanovski algebri zaznamuje matem $S(\bar{A})$ kot točka vselej manjkajočega 'poslednjega' označevalca, ki bi lahko totaliziral Drugega, točka manjkajočega temelja in izvora Zakona, in obenem točka, ki je v najtesnejši zvezi z ženskostjo in tem, kar je Lacan imenoval neobstoje *Ženske*.¹⁴ V to točko 'drugosti znotraj Drugega' je vmečen objekt. 'Ženska' in 'moška' verzija pa sta naposled le dva načina, kako se soočiti s to isto nemožnostjo, izhajata iz iste zagate, sta dve notranje zvezani različici istega neodpravljlivo dvoumnega glasu.

Bibliografija:

- Attali, Jacques (1977), *Bruits*, Pariz: P.U.F.
 Augustine (1992), *Confessions* (3 vols.), izd. James J. O'Donnell, Oxford: Clarendon Press.
 Avguštin, Avrelij (1984), *Izpovedi*, Celje: Mohorjeva družba.
 Barthes, Roland (1982), *L'obvie et l'obtus*, Pariz: Seuil.
 Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Pariz: Minuit.
 Dolar, Mladen (1994), 'Strah hodi po Evropi', v zborniku *Das Unheimliche*, Ljubljana: Analecta-Problemi.
 Jakobson, Roman (1963), *Essais de linguistique générale I.*, Pariz: Minuit.
 Jakobson, Roman (1989), *Lingvistični in drugi spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis.
 Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Pariz: Seuil.
 Lacan, Jacques (1985), *Še*, Ljubljana: Analecta-Problemi.

13. Celotni razdelek Lacanovega seminarja *Še*, iz katerega je vzet ta citat, sicer nosi naslov 'Bog in užitek Ženske'.

14. »Ženska ima razmerje s $S(\bar{A})$ in to je že tisto, kar jo razpolavlja [*dédoublé*], v čemer ni cela ...« »... neprosojno mesto užitka Drugega, tega Drugega, ki bi bil lahko Ženska, če bi Ženska eksistirala, na to mesto je umeščeno to najvišje Bitje ...« (Lacan 1985, str. 65, 67)

Sigmund Freud

OPOMBE O TRANSFERNI LJUBEZNI

Nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki III
(1915 [1914])

Uredniška opomba:

Izdaje v nemškem jeziku:

1915 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, zv. 3 (1), 1–11.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, zv. 4, 453–69. (1922, 2. izd.)

1924 *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie*, 120–35.

1925 *Gesammelte Schriften*, zv. 6, 120–35.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, 385–96.

1946 *Gesammelte Werke*, zv. 10, 306–21.

Ko je bilo delo v začetku leta 1915 prvikrat objavljeno, se je naslov glasil: »Nadaljnji nasveti o psihoanalitični tehniki (III): Opombe o transferni ljubezni«. Od leta 1924 naprej so vse izdaje v nemškem jeziku prevzele krajši naslov.

Ernst Jones (1962 a, 283) poroča, da je imel Freud ta sestavek za najboljši iz pričujoče serije tehničnih spisov. Pismo, ki ga je Freud 13. decembra 1931 napisal Ferencziju in v katerem se ukvarja s tehničnimi novostmi, ki jih je ta uvedel, tvori zanimivo dopolnilo k pričujoči razpravi. Freud v njem priporoča, naj obravnava poteka v abstinenci (str. 224). Pismo je natisnjeno na koncu IV. poglavja tretje knjige Jonesove biografije Freuda (1962 b, 197–8).

Vsak začetnik v psihoanalizi se gotovo sprva boji težav, ki mu jih bosta pripravili razlaga pacientovih domislekov in naloga reproduciranja potlačenega. Toda kmalu bo moral spoznati, da so te težave neznatne, in prepričal se bo, da na edine resnično velike težave naletimo pri ravnanju s transferjem.

Izmed situacij, ki pri tem nastopijo, želim izpostaviti eno samo, ostro zamejeno situacijo, tako zaradi njene pogostosti in realne pomembnosti kot

tudi zaradi njene teoretske zanimivosti. V mislih imam primer, ko ženska pacientka z nedvoumnimi namigi nakaže ali kar direktno izrazi, da se je kot vsaka druga smrtnica zaljubila v zdravnika, pri katerem je v analizi. Ta situacija ima svoje mučne in komične, a tudi resne plati; tako je zapletena in vsestransko pogojena, tako neizogibna in težko rešljiva, da bi diskusija o njej že zdavnaj morala biti življenjska potreba analitične tehnike. Toda ker tudi mi nismo vselej varni pred tem, da se ne bi norčevali iz napak drugih, se k izpolnitvi te naloge doslej nismo ravno silili. Tu se vedno znova soočamo z obvezo zdravniške diskretnosti, ki je v življenju nepogrešljiva, v naši znanosti pa neuporabna. Kolikor psihoanalitična literatura pripada tudi realnemu življenju, tukaj nastopi nerešljivo protislovje. Pred kratkim sem na nekem mestu izpostavil, kaj menim o diskretnosti in nakazal, da je ta transferna situacija zadržala razvoj psihoanalitične terapije v prvem desetletju.¹

Za dobro izobraženega laika – takšen je idealni človek kulture nasproti psihoanalizi – so ljubezenska doživetja neprimerljiva z vsemi ostalimi; so kakor tiste posebnosti, ki jih kako drugače sploh ni mogoče opisati. Ko se torej pacientka zaljubi v zdravnika, je ta prepričan, da se lahko to izteče samo na dva načina; redkejši je ta, da vse okoliščine omogočijo njuno trajno legitimno združitev, pogostejši pa ta, da se zdravnik in pacientka razideta in opustita začeto delo, ki naj bi služilo ozdravitvi, a ga je elementarni dogodek zmotil. Gotovo si je mogoče predstavljati tudi tretji izid, ki se zdi celo skladen z nadaljevanjem zdravljenja: navezavo nelegitimnih ljubezenskih stikov, ki jim ni usojena večnost; toda to je pač nemogoče tako zaradi meščanske morale kot zaradi zdravniške časti. Laik pa bi vsekakor prosil, da bi ga analitik s kar se da jasnim zagotovilom pomiril, da je ta tretji primer izključen.

Očitno je, da mora biti psihoanalitikovo stališče drugačno.

Vzemimo, da se obravnavana situacija izteče na drugega od omenjenih načinov. Potem ko se je pacientka zaljubila v zdravnika, se zdravnik in pacientka razideta; zdravljenje se prekine. Toda pacientkino stanje kmalu zahteva naslednji analitični poskus pri drugem zdravniku. Potem se zgodi, da pacientka občuti zaljubljenost tudi do tega drugega zdravnika in ko obravnavo ponovno prekine in začne pri novem, prav tako do tretjega itd. To dejstvo, ki gotovo nastopi in ki je, kot je znano, eden temeljev psihoanalitične terapije, dopušča dvojno ovrednotenje, prvo zdravniku, ki analizira, in drugo pacientki, ki potrebuje analizo.

1. »Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung« (1914 [d]). [To se nanaša na Breuerjeve težave s transferjem v primeru Anna O. (1895 d).]

Za zdravnika pomeni dragoceno razjasnitev in dobro svarilo pred nasprotnim transferjem,² ki se je morda že vzbudil v njem. Spoznati mora, da pacientkino zaljubljenost vsili analitična situacija in da je ni moč pripisati njegovim osebnim odlikam, da torej nima razloga, da bi bil ponosen na »osvojitve«, kot bi to lahko imenoval izven analize. In takšno opozorilo ni nikoli odveč. Pacientka pa je pred alternativo: ali se mora odpovedati psihoanalitični obravnavi ali pa mora sprejeti zaljubljenost v zdravnika kot neizogibno usodo.³

Ne dvomim o tem, da se bodo svojci pacientke s prav takšno odločnostjo izrekli za prvo od obeh možnosti, kot se bo zdravnik, pri katerem je v analizi, za drugo. Vendar mislim, da v tem primeru odločitve ne moremo prepustiti nežni, ali bolje, egoistično ljubosumni skrbi svojcev. Odločilna naj bo le korist bolnice. Ljubezen svojcev pa ne more ozdraviti nobene nevroze. Analitiku se ni treba vsiljevati, lahko pa pokaže, da je neizogibno potreben za doseganje določenih rezultatov. Sorodnik, ki sprejme Tolstojevu stališče do tega problema, lahko sicer še naprej nemoteno poseduje svojo ženo ali hčer, toda prenesti bo moral, da ta ohrani tudi svojo nevrozo in z njo povezano motenost v ljubezenski zmožnosti. Navsezadnje naletimo na podoben primer pri ginekološki obravnavi. Ljubosumni oče ali soprog se sploh zelo moti, če misli, da bi pacientka ušla zaljubljenosti v zdravnika, če bi ji za obvladovanje njene nevroze pustil ubrati kakšno drugo pot, kot je analitična obravnava. Razlika je le v tem, da zaljubljenost, ki je zapisana temu, da ostane neizrečena in neanalizirana, nikoli ne bo zagotovila takšnega prispevka k ozdravljenju bolnice, h kakršnemu bi jo prisilila analiza.

Zvedel sem, da posamezni zdravniki, ki opravljajo analizo, pacientke pogosto⁴ pripravijo na pojav ljubezenskega transferja ali jih celo pozovejo, »da naj se zaradi napredovanja zdravljenja le zaljubijo v zdravnika.« Težko si predstavljam bolj nesmiselno tehniko. S tem pojavu odvezujemo prepričljiv značaj spontanosti in si sami pripravimo ovire, ki jih je težko odstraniti.⁵

Sprva sicer ni videti, da bi iz zaljubljenosti v transferju lahko nastalo kaj ugodnega za zdravljenje. Pacientka, tudi takšna, ki jo je bilo doslej mogoče

2. [Freud je vprašanje »negativnega transferja« sprožil že v svojem predavanju na Nürnbergskem kongresu (1910 d), objavljenem v *Ergänzungsband Studienausgabe*, str. 126. K temu se še enkrat vrne na straneh 225 in 228–9. Poleg teh pasaž najdemo v Freudovih objavljenih delih komaj še kakšno nadaljnjo diskusijo o tem problemu.]

3. Znano je, da se lahko transfer izrazi tudi v drugih in manj nežnih občutkih. V tem delu to ni obravnavano. [Gl. delo »Zur Dynamik der Übertragung« (1912 b), *Studienausgabe*, str. 164–5, zgoraj.]

4. [V prvi izdaji stoji na tem mestu beseda »frühzeitig«.]

5. [Samo v prvi izdaji je ta odstavek, ki ima naravo vrnika, postavljen v petitu.]

voditi, je na lepem izgubila razumevanje in zanimanje za obravnavo in ne želi govoriti in poslušati o ničemer drugem kot o svoji ljubezni, na katero zahteva odgovor. Odvrnila se je od svojih simptomov ali jih zanemarila, trdi celo, da je zdrava. Gre za popolno zamenjavo prizorišča, kot takrat, kadar igro razreši vdor resničnosti, nekako tako kot če se med gledališko predstavo nenadoma pojavi požarni alarm. Zdravniku, ki to doživi prvič, ni lahko vztrajati v analitični situaciji in se izogniti zmoti, da je obravnavna resnično končana.

Če nekoliko razmislimo, se kmalu znajdemo. Predvsem mislim na pomislek, da bi lahko bilo vse, kar moti nadaljevanje zdravljenja, izkazovanje odpora.⁶ Pri nastopu viharne zahteve po ljubezni ima odpor nedvomno velik delež. Pri pacientki smo že zdavnaj opazili znamenja nežnega transferja in gotovo smemo njeno voljnost, njeno pristajanje na pojasnila analize, njeno odlično umevanje in visoko inteligenco, ki jo pri tem pokaže, pripisati takšni naravnosti do zdravnika. Sedaj je vse to odstranjeno, bolnica je postala povsem neuvidevna in videti je, da se popolnoma predaja svoji zaljubljenosti; ta preobrat je povsem praviloma nastopil prav v trenutku, ko bi od nje morali zahtevati, da se spomni ali prizna posebno mučen ali zelo potlačen košček svojega življenja. Zaljubljenost je bila že dolgo prisotna, toda sedaj jo začne odpor uporabljati za to, da bi zaviral nadaljevanje zdravljenja, da bi vse zanimanje za delo odvrnil drugam in da bi analitika privedel v mučno zadrego.

Če si pobliže ogledamo ta položaj, lahko opazimo tudi vpliv motivov, ki ga zapletajo, deloma takšnih, ki se pridružijo zaljubljenosti, deloma pa gre za posamezne izraze odpora. Prvi vrsti motivov pripada prizadevanje pacientke, da bi si zagotovila nepremagljivost s tem, da bi zlomila zdravnikovo avtoriteto na osnovi njegove degradacije v zaljubljenca, nakar si obeta tudi dodatni dobiček pri ljubezenski zadovoljitvi. O odporu lahko domnevamo, da ljubezensko izpoved priložnostno uporabi kot sredstvo za to, da strogega analitika postavi na preizkušnjo, vendar bi ta v primeru svoje pripravljenosti moral pričakovati zavrnitev. Predvsem pa imamo občutek, da odpor kot *agent provocateur* zaljubljenost stopnjuje in pretirava s pripravljenostjo za spolno predajo, da nato s sklicevanjem na nevarnost takšne razuzdanosti upraviči učinkovanje potlačitve.⁷ Vse to dodatno delo, ki lahko v bolj čistih primerih tudi izostane, je imel Alf. Adler, kot je znano, za bistvo celotnega procesa.⁸

6. [Freud je to še bolj odločno zatrdil že v prvi izdaji *Traumdeutung* (1900a), *Studienausgabe*, zv. 2, str. 495. Vendar tej pasaži leta 1925 doda dolgo opombo, v kateri pojasni njen pomen in bolj natančno določi prejšnjo formulacijo.]

7. [Prim. str. 212, zgoraj.]

8. [Prim. Adler (1911, 219).]

Toda kako se mora vesti analitik, ki je dognal, da je treba zato, da v tej situaciji ne zabloudi, nadaljevati zdravljenje kljub ljubezenskemu transferju in skozi ta transfer?

Z izrecnim poudarjanjem splošno veljavne morale bi prav lahko trdil, da analitik nikoli in nikdar ne bi smel sprejeti ali se odzvati na ponujeno nežnost. Da bi moral dojeti trenutek predvsem za priložnost, da bi pred zaljubljeno žensko zastopal nravsvene zahteve ter nujnost odpovedi in da bi pri njej dosegel, da opusti svoje hrepenenje ter po premaganju animaličnega dela svojega jaza nadaljuje z analitičnim delom.

Toda izpolnil ne bom niti prvega niti drugega dela teh pričakovanj. Prvega ne zato, ker ne pišem za klientelo, temveč za zdravnike, ki se morajo spopadati z resnimi težavami, in ker lahko moralni predpis vrh tega zvedem na njegov izvor, t. j. smotrnost. V tem položaju imam srečo, da lahko moralno vsiljevanje brez spremembe izida nadomestim z zahtevami analitične tehnike.

Še bolj odločno pa se bom odrekel drugemu delu nakazanega pričakovanja. Pozivati k zatoru nagona, odpovedi in sublimaciji, takoj ko je pri pacientki nastopil ljubezenski transfer, ne pomeni ravnati analitično, temveč nesmiselno. To bi bilo povsem enako, kot če bi z umetelnimi zaklinjanji hoteli primorati kakšnega duha k dvigu iz spodnjega sveta, da bi ga nato, ne da bi ga kaj vprašali, spet poslali tja dol. Potem bi vendar potlačeno priklicali v zavest le, da bi ga zgroženi znova potlačili. Glede uspeha takšnega ravnanja se nam ni treba slepiti. Kot je znano, s sublimnimi rekli malo opravimo zoper strasti. Pacientka bo občutila samo zavračanje in se zanj ne bo pozabila maščevati.

Nič bolj ne morem svetovati srednje poti, ki jo nekateri priporočajo kot posebno bistroumno in je v tem, da na pacientkina nežna čustva odgovorimo in se pri tem izogibamo vsem telesnim udejstvovanjem te nežnosti, dokler odnosa ne moremo speljati na mirnejša pota in dvigniti na višjo stopnjo. Takšnim izumetničenim sredstvom sem ugovarjal, ker je psihoanalitična obravnava zgrajena na resnicoljubnosti. V tem je dobršen del njenega vzgojnega učinkovanja in etične vrednosti. Bilo bi nevarno, če bi ta temelj opustili. Tistemu, ki se je vživel v analitično tehniko, se več ne pripetijo zdravniku sicer nepogrešljive laži in pretveze in se ponavadi izda, če z najboljšimi nameni to vendarle poskusi. Ker od pacienta zahtevamo najstrožjo resnicoljubnost, postavimo celotno zdravnikovo avtoriteto na kocko, če se mu pustimo zalotiti pri odstopanju od resnice. Poleg tega poskus, da se prepustimo drsenju v nežna čustva dopacientke, ni povsem nenevaren. Ne obvladamo se tako dobro, da ne bi nenadoma prišli dlje, kot smo nameravali. Menim torej, da indiferentnosti, ki smo jo pridobili z zadrževanjem nasprotnega transferja, ne smemo utajiti.

Lahko ste že uganili, da analitična tehnika zdravniku zapoveduje, da pacientki, ki potrebuje ljubezen, odreče zadovoljitev, po kateri hrepeni. Zdravljenje se mora izvajati v abstinenci,⁹ pri tem ne mislim le na telesno odrekanje, prav tako pa tudi ne na odrekanje vsemu, kar si poželimo, kajti tega najbrž ne bi prenesel noben bolnik, temveč bi rad le postavil osnovno načelo, da dopustimo, da bolničina potreba in hrepenenje obstajata kot sili, ki ženeta k delu in spremembi, pri čemer moramo paziti, da ju težimo z nadomestki. Dokler njene potlačitve niso odpravljene, ji drugega kot nadomestkov tudi ne moremo nuditi, kajti bolnica zaradi svojega stanja ni zmožna resnične zadovoljitve.

Priznajmo, da sega temeljno načelo, da naj analitično zdravljenje poteka v odrekanju, daleč preko tu obravnavanega posamičnega primera in da potrebuje temeljito obravnavo, s katero morajo biti označene meje njegove izvedljivosti.¹⁰ Toda radi bi se izognili temu, da to storimo tukaj, in se želimo kar najtesneje držati situacije, iz katere smo izhajali. Kaj bi se zgodilo, če bi zdravnik postopal drugače in bi izrabil na obeh straneh dano svobodo za to, da bi pacientki vrnil ljubezen in potešil njeno potrebo po nežnosti?

Če bi ga pri tem vodila preračunljivost, da si bo s takšno ustrežljivostjo zagotovil oblast nad pacientko in jo pripravil do reševanja nalog zdravljenja ter dosegel njeno trajno osvoboditev od nevroze, bi mu izkustvo moralo pokazati, da se je uštel. Pacientka bi svoj cilj dosegla, toda on svojega nikoli. Med zdravnikom in pacientko bi se samo ponovno odigralo to, kar pripoveduje neka vesela zgodba o pastoru in zavarovalnem agentu. K nejevernemu in težko bolnemu zavarovalnemu agentu pride na pobudo svojcev nek duhovnik, ki naj bi bolnika pred smrtjo spreobrnil. Pogovor traja tako dolgo, da čakajoči že začnejo upati. Končno se odprejo vrata bolniške sobe. Nejeverni se ni spreobrnil, toda pastor odhaja zavarovan.¹¹

Če bi pacientkino snubljenje dobilo odgovor, bi bil to zanjo velik triumf in popolni poraz za zdravljenje. Bolnica bi dosegla to, po čemer stremijo vsi bolniki v analizi: nekako bi delovala, ponovila v življenju, kar naj bi se samo spomnila, reproducirala kot psihični material in ohranila na psihičnem področju.¹² V

9. [Tukaj Freud prvikrat eksplicitno obravnava tehnično priporočilo, da naj obravnava poteka v abstinenci, kar je v psihoanalitski literaturi postalo »abstenenčno pravilo«. Prim. »Uredniško opombo«.]

10. [Freud se tega problema še enkrat loti v svojem prispevku za budimpeštanski kongres (1919 a), *Studienausgabe*, *Ergänzungsband*, str. 244–5.]

11. [Ta primerjava se nahaja tudi v »Frage der Laienanalyse« (1926 e), spodaj, str. 318.]

12. Gl. predhodno razpravo »Erinnern ...« [1914 g], str. 209 f., zgoraj.

nadaljnem poteku ljubezenskega razmerja bi spravila na dan vse inhibicije in patološke reakcije svojega ljubezenskega življenja, ne da bi bila možna kakšna njihova korektura; svoje mučno doživetje bi sklenila s kesanjem in močno okrepitvijo svoje nagnjenosti k potlačitvi. Ljubezensko razmerje konča ravno možnost vplivanja med analitično obravnavo. Njuna združitev je nekaj nestvarnega.

Za analizo je enako pogubno, če mi uslišimo pacientkino ljubezensko hrepenenje, kot če ga ona potlači. Analitikova pot je drugačna, takšna, da zanjo realno življenje ne daje nobenega zgleda. Varujmo se odvrčanja od ljubezenskega transferja, tega, da ga odganjamo ali da ga pacientki priskutimo; prav tako se tudi odločno vzdržimo vsakega odziva nanj. Ljubezenski transfer ohranimo, vendar ga obravnavajmo kot nekaj nerealnega, kot situacijo, ki naj se v zdravljenju konča in ki naj jo vodimo nazaj na njene nezavedne izvire; pripomoči mora k temu, da tisto, kar je bolniku v ljubezenskem življenju najbolj skrito, privede do zavesti in s tem do obvladanja. Čim bolj ustvarjamo vtis, da smo varni pred vsako skušnjo, tem bolj bomo situaciji odvzeli njeno analitično vsebino. Pacientki, pri kateri seksualne potlačitve nismo odpravili, temveč jo zgolj potisnili v ozadje, bo to gotovo zadoščalo za to, da bo izrazila vse ljubezenske pogoje in fantazije svojega seksualnega hrepenenja, vse posamične značilnosti svoje zaljubljenosti in izhajajoče iz njih potem sama odprla pot do infantilnih temeljev svoje ljubezni.

Pri določeni vrsti žensk nikakor ne bo uspel poskus, da bi ljubezenski transfer obdržali za analitično delo, ne da bi ga zadovoljili. To so ženske z elementarno strastnostjo, ki ne prenesejo nobenih nadomestkov; otroci narave, ki materialnega nočejo zamenjati s psihičnim in so po pesnikovih besedah dovzetni le »za jušno logiko z argumenti cmokov«. ¹³ Pri teh osebah smo pred izbiro: bodisi ljubezen vrnemo ali si naprtimo globoko sovraštvo zavrnjene ženske. V nobenem od obeh primerov ne moremo zaslediti koristi za zdravljenje. Neuspešno se moramo umakniti in lahko si le predstavljamo problem, kako se zmožnost nevroze družijo s tako neuklonljivo potrebo po ljubezni.

Mnogi analitiki bi lahko način, kako druge, manj nasilne zaljubljenice postopoma prisilimo v analitično umevanje, uporabili podobno. Predvsem izpostavimo očitni delež odpora pri tej ljubezni. Dejanska zaljubljenost bi pacientko naredila voljno in pripravljenost za reševanje problemov svojega primera bi stopnjevala že zgolj zato, ker bi to zahteval ljubljenejši moški. Tako

13. [Heine, »Die Wandenratten«. Heinejev izraz se dejansko glasi »Suppenlogik mit Knödelgründen«.]

zaljubljena ženska bi zato, da bi bila zdravniku draga in da bi pripravila realnost, v kateri bi ljubezenska nagnjenost lahko našla svoj prostor, z veseljem izbrala pot dovršitve zdravljenja. Namesto tega pa se pacientka kaže trmasto in neposlušno, vse zanimanje za obravnavo je zavrgla in očitno tudi nima nobenega spoštovanja do globoko utemeljenih prepričevanj zdravnika. Torej izvaja odpor v pojavi obliki zaljubljenosti in si vrh tega ne pomišlja spraviti zdravnika v »precep«. Kajti če jo zavrne, v kar ga primorata njegov razum in njegova dolžnost, lahko igra zavrnenko in se potem iz maščevalnosti in ogorčenja, kot sedaj zaradi domnevne zaljubljenosti vanj, zdravljenju odtegne.

Kot drugi argument zoper pristnost te ljubezni navedimo trditev, da nima ta na sebi niti ene nove, iz sedanje situacije izhajajoče poteze, temveč skoz in skoz sestoji iz ponavljanj in posnetkov zgodnejših, tudi infantilnih reakcij. Zavežimo se, da bomo to pokazali s podrobno analizo pacientkinega ljubezenskega vedenja.

Če k tem argumentom dodamo še potrebno količino potrpežljivosti, je to večinoma dovolj, da težko situacijo uspešno premagamo in delo nadaljujemo bodisi z zmanjšano bodisi s »sprevrženo« zaljubljenostjo in naš cilj je potem odkrivanje infantilne izbire objekta in fantazij, ki jo obdajajo. Vendar bi rad omenjene argumente kritično osvetlil in načel vprašanje, ali pacientki z njimi povemo resnico ali pa smo se v naši stiski zatekli k prikrivanju in izmaličevanju. Z drugimi besedami: Ali zaljubljenosti, ki je postala manifestna v analitičnem zdravljenju, res ne moremo označiti kot realne?

Mislim, da smo pacientki povedali resnico, vendar v skrbi za izid le ne vse. Prvi od obeh naših argumentov je močnejši. Delež odpora je pri transferni ljubezni neizpodbiten in precejšen. Toda te ljubezni le ni ustvaril odpor, temveč nanjo naleti, se je posluži in pretira njene pojavnne oblike. Pristnost pojava z odporom ni oslABLJENA. Naš drugi argument je dosti šibkejši; res je, da ta zaljubljenost sestoji iz novih izdaj starih in ponavljanja infantilnih reakcij. Toda to je bistveni značaj vsake zaljubljenosti. Nikogar ni, ki ne bi ponavljal infantilnih vzorcev. Prav to, kar tvori njen prisilni in pred patologijo svareči značaj, izvira iz njene infantilne pogojenosti. Morda ima transferna ljubezen za stopnjo manj svobode kot tista, ki se dogodi v življenju in jo imamo za normalno. Omogoča jasno spoznanje odvisnosti od infantilne predloge in se izkaže za manj voljno in manj zmožno modifikacij, toda to je tudi vse in ni bistveno.

Po čem naj sicer prepoznamo pristnost neke ljubezni? Po njeni zmožnosti za delovanje in uporabnosti pri uresničevanju ljubezenskega cilja? Videti je, da v tem oziru transferna ljubezen ne zaostaja za nobeno drugo; občutek imamo, da bi z njo lahko dosegli vse.

Torej povzemimo: nobene pravice nimamo, da zaljubljenosti, ki pride na dan v analitični obravnavi, odrečemo značaj »prave« ljubezni. Da se zdi tako nenormalna, je mogoče zadostno pojasniti z okoliščino, da tudi siceršnja zaljubljenost izven analitičnega zdravljenja prej spominja na nenormalen kot pa normalen psihični pojav. Vendar jo odlikujejo nekatere poteze, ki ji zagotavljajo nek poseben položaj. 1. izzvana je v analitični situaciji; 2. odpor, ki obvladuje to situacijo, jo žene v višave; 3. v veliki meri ji primanjkuje upoštevanja realnosti; je bolj nespametna, brezskrbna glede posledic in bolj zaslepljena v vrednotenju ljubljenе osebe, kot neki normalni zaljubljenosti radi priznamo. Toda ne smemo pozabiti, da tvorijo bistvo neke zaljubljenosti ravno poteze, ki odstopajo od pravila.

Za ravnanje zdravnika je merodajna prva od treh omenjenih svojskosti transferne ljubezni. Zdravnik je to zaljubljenost privabil na plan, ko je za zdravljenje nevroze vpeljal analitično obravnavo; zanj je neizogiben izid zdravniške situacije, podobno kot bolnikovo telesno razgaljenje ali razodevanje življenjsko pomembnih skrivnosti. Zanj je neizpodbitno, da od nje ne sme imeti nobenih osebnih koristi. Pacientkina pripravljenost pri tem ničesar ne spremeni, le vso odgovornost prevali na njega samega. Zdravnik mora vedeti, da bolnica ni bila pripravljena na noben drug mehanizem zdravljenja. Ko srečno premaga vse težave, bolnica pogosto prizna fantazijo, s katero je pričakujoče stopila v zdravljenje: če se bo primerno vedla, bo na koncu nagrajena z zdravnikovo nežnostjo.

Za zdravnika se etični motivi združujejo s tehničnimi, da bi ga zadržali pred ljubezensko privolitvijo bolnici. Pred očmi mora obdržati cilj, da pride ženska, ki jo v njeni zmožnosti ljubiti ovirajo infantilne fiksacije, do svobodnega razpolaganja s to zanj neprecenljivo pomembno funkcijo, vendar je ne izčrpa v zdravljenju, temveč jo ima pripravljeno za realno življenje, ko se po obravnavi loti teh zahtev. Z njo ne sme uprizarjati prizora s pasje tekme, na kateri je kot nagrada razpisan venec iz klobas, a jo šaljivec pokvari tako, da na dirkalno stezo vrže eno samo klobaso. Psi planejo po njej, pozabijo na tekmo in venec v daljavi, ki se obeta zmagovalcu. Nočem trditi, da se bo zdravnik zmeraj lahko držal znotraj meja, ki mu jih predpisujeta etika in tehnika. Še zlasti za mlajšega in nevezanega moškega je to lahko težka naloga. Nedvomno je spolna ljubezen ena glavnih vsebin življenja in združitve duševne in telesne zadovoljitve v ljubezenskem užitku naravnost eden njegovih vrhuncev. Razen nekaj čudaških fanatikov to vedo vsi ljudje in se v svojem življenju po tem ravnaajo. Samo v znanosti se sprenevedamo in tega ne priznamo. Po drugi strani je igra odklanjanja in odpovedovanja mučna vloga za moškega, medtem ko si ženska prizadeva

za ljubezen in od kakšne plemenite gospe, ki pokaže svojo strast, prihaja kljub nevrozi in odporu brezprimeren čar. Pacientkino preveč meseno poželenje ne ustvari skušnjave. Prej učinkuje celo odbijajoče in priklíče vso toleračnost, da ga pusti veljati kot naraven pojav. Ciljno zavrti in bolj pretanjeni vzgibi želje so morda tisti, ki prinašajo nevarnost, da bi ob tako lepem doživetju pozabili na tehniko in zdravniško nalogo.

In vendar za analitika popuščanje ostaja izključeno. Kakor visoko že ceni ljubezen, mora postaviti višje priložnost, da lahko svojo pacientko povzdigne preko odločilne stopnje njenega življenja. Pacientka se mora od njega naučiti premagovanja načela ugodja, odpovedi bližnji, toda socialno ne umeščeni zadovoljitvi v korist bolj oddaljene, morda sploh negotove, toda psihološko in socialno neoporečne. Zaradi tega premagovanja jo mora zdravnik peljati skozi pradobo njenega duševnega razvoja in na tej poti pridobi pacientka tisti več psihične svobode, preko katerega se zavestne duševne dejavnosti – v sistematičnem smislu – razlikujejo od nezavednih.¹⁴

Tako mora psihoanalitični terapevt voditi trojno bitko; v svoji notranjosti zoper sile, ki ga želijo potegniti z analitičnega nivoja, izven analize zoper nasprotnike, ki spodbijajo pomen seksualnih nagonskih sil in mu branijo, da bi se jih v svoji znanstveni tehniki posluževal, in v analizi zoper svoje pacientke, ki se sprva vedejo kot nasprotniki, potem pa izrazijo precejšnje seksualnega življenja, ki jih obvladuje in ga želijo ujeti s svojo socialno neukročeno strastnostjo.

Laiki, o njihovi naravnosti do psihoanalize sem govoril na začetku, bodo gotovo tudi to razpravljanje o transferni ljubezni izkoristili kot priložnost, da bi pozornost sveta usmerili na nevarnost te terapevtske metode. Psihoanalitik ve, da dela z eksplozivnimi silami in da zato potrebuje enako previdnost in vestnost kot kemik. Toda kdaj je bilo kemiku zaradi nevarnosti že prepovedano ukvarjanje z nepogrešljivimi eksplozivnimi materiali? Nenavadno je, da mora psihoanaliza vse licence, ki so jih ostale zdravniške dejavnosti že zdavnaj dosegle, šele na novo osvojiti. Prav gotovo nisem za to, da bi naj nenevarne metode obravnave opustili. Za nekatere primere zadoščajo in končno lahko človeška družba *furor sanandi*¹⁵ uporabi prav toliko kot katerikoli drug fanatizem. Vera, da se dajo te afekcije premagati z nedolžnimi domačimi zdravili, pomeni hudo podcenjevanje izvora in praktičnega pomena psihonevroz. Ne, v zdravniškem delovanju bo

14. [Ta razlika je pojasnjena v »Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse« (1912 g), *Studienausgabe*, zv. 3, str. 35–6.]

15. [Zdraviteljska strast.]

Sigmund Freud

O FAUSSE RECONNAISSANCE («DÉJÀ RACONTÉ») PRI PSIHOANALITIČNEM DELU

(1914)

Uredniška opomba:

Izdaje v nemškem jeziku:

1914 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, zv. 2 (1), 1–5.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, zv. 4, 149–56. (1922, 2. izd.).

1924 *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie*, 76–83.

1925 *Gesammelte Schriften*, zv. 6, 76–83.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, 352–9.

1946 *Gesammelte Werke*, zv. 10, 116–23.

Freud v tem spisu razvije opombo iz tehničnega spisa »Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung« (1912 e), str. 173, zg., op. 1, ki je bil objavljen nekoliko prej.

Med delom analize se pogosto pripeti, da pacient poročanje o dejstvu, ki se ga je spomnil, pospremi z opombo: »*To sem Vam vendar že pripovedoval*«, medtem ko smo sami povsem prepričani, da te pripovedi od njega še nikoli nismo slišali. Če pacientu ugovarjamo, bo pogosto energično zagotovil, da to čisto gotovo ve, da je pripravljen priseči, itd.; v prav takšni meri se krepi tudi naše prepričanje o novosti tega, kar smo slišali. Bilo bi povsem nepsihološko, če bi hoteli takšen spor rešiti na osnovi tega, kdo bolj kriči ali ponuja več zagotovil. Kot je znano, nima tak občutek prepričanosti o zanesljivosti lastnega spomina nobene objektivne vrednosti, in ker se mora pač eden od njiju nujno motiti, lahko zapade paramneziji tako zdravnik kot analiziranec. Pacientu to priznamo, spor zgladimo in njegovo reševanje prestavimo na kasnejšo priložnost.

V manjšem številu primerov se potem sami spomnimo, da smo problematično sporočilo morali že slišati in obenem najdemo še subjektiven, često za

lase privlečen motiv za to, da je bil začasno odstranjen. V veliki večini primerov pa je analiziranec tisti, ki se je zmotil in ga tudi lahko pripravimo do tega, da to uvidi. Zdi se, da lahko ta pogost pripetljaj razložimo s tem, da je pacient resnično že nameraval to sporočiti, da je že enkrat ali večkrat na to napeljal, a ga je potem odpor odvrnil od tega, da bi svoj namen izpeljal, in sedaj spomin na namen zamenja s spominom na njegovo izvedbo.

Ob strani puščam vse primere, pri katerih je lahko dejansko stanje kakorkoli dvomljivo, in poudarjam nekatere druge, ki so teoretsko posebej zanimivi. Pri nekaterih osebah se namreč dogaja, in to ponavljajoče, da trditev, da so to ali ono že pripovedovali, posebno trdovratno zagovarjajo, čeprav je dejansko povsem nemogoče, da bi imeli prav. Kar so nekoč že hoteli povedati, sedaj prepoznajo kot nekaj starega, kar bi moral vedeti tudi zdravnik; to so potem spomini, ki imajo kar največjo vrednost za analizo, potrditve, na katere smo dolgo čakali, rešitve, ki končujejo delček dela in na katere bi zdravnik, ki analizira, gotovo navezal poglobljeno obravnavo. Spričo teh razmerij tudi pacient kmalu prizna, da ga je moral njegov spomin prevarati, čeprav si njegove določenosti ne zna pojasniti.

Pojav, ki se v takšnih primerih pripeti analizirancu, ima pravico do tega, da ga imenujemo »*fausse reconnaissance*«, in je povsem analogen drugim primerom, v katerih imamo spontan občutek: v tej situaciji sem nekoč že bil, to sem enkrat že doživel (*déjà vu*), ne da bi sploh poskusili potrditi svoje prepričanje s tem, da bi v spominu iskali prejšnji doživljaj. Znano je, da je ta pojav izzval veliko poskusov razlag, ki jih v splošnem lahko razdelimo v dve skupini.¹ V prvo skupino spadajo razlage, kjer občutku, ki spremlja ta pojav, verjamejo in mislijo, da gre dejansko za to, da smo se nekaj spomnili; ostane le vprašanje, kaj. V drugi, daleč številčnejši skupini, so zbrane razlage, ki nasprotno trdijo, da gre pri tem za spominsko pomoto, in morajo torej izslediti, kako je lahko prišlo do tega paramnezničnega spodrsllaja. Sicer pa obsegajo ti poskusi široko območje motivov; začnimo pri prastarem, Pitagori pripisanem pojmovanju, da je pojav *déjà vu* dokaz za kakšno prejšnjo individualno eksistenco, in nadaljujmo s hipotezo, ki je oprta na anatomijo, da pojav razloži časovni razmik v dejavnosti obeh možganskih hemisfer (Wigan, 1860),² tja do čisto psiholoških teorij večine novejših avtorjev, ki v *déjà vu* vidijo izraz apercipcijske šibkosti in vzrok zanj v utrujenosti, izčrpanosti in raztresenosti.

1. Gl. enega od zadnjih pregledov te literature v: H. Ellis, *World of Dreams* (1911), London.

2. [Prim. Wigan, *The Duality of the Mind*, prvič objavljeno leta 1844, London, 84 f. Wigan imenuje pojav »*sentiment of pre-existence*« (ta izraz je prevzel od pesnika Sira Walterja Scotta).]

Grasset je leta 1904 podal razlago *déjà vu*, ki jo moramo prištevati med »verniške«. Meni, da pojav opozarja na to, da naj bi nekoč prej prišlo do nezavedne zaznave, ki šele sedaj pod vplivom novega in podobnega vtisa doseže zavest. Mnogi drugi avtorji so se mu pridružili in kot temelj pojava postavili spomin na pozabljene sanjarije. V obeh primerih bi šlo za oživitev nekega nezavednega vtisa.

Leta 1907 sem v drugi izdaji *Psihopatologije vsakdanjega življenja* [1901b, 12. poglavje D] zastopal zelo podobno razlago domnevne paramnezije, ne da bi poznal ali omenil Grassetovo delo. V opravičilo lahko navedem, da sem izpeljeval svojo teorijo iz psihoanalitične raziskave, ki sem jo imel priložnost opraviti na zelo jasnem *déjà vu* pri neki pacientki, ki pa sega približno 28³ let nazaj. Te majhne analize tukaj ne bom ponavljal. Pokazala je, da je bila situacija, v kateri se je pojavil *déjà vu*, dejansko primerna za to, da obudi spomin na neko analizirankino zgodnejše doživetje. V družini, ki jo je obiskala kot dvajstletni otrok, je bil težko bolan, smrti zapisan fant. Njen brat je bil pred nekaj meseci v enaki nevarnosti. Vendar se je na te skupne okoliščine v primeru prvega doživetja navezala fantazija, ki ni mogla priti do zavesti – želja, naj brat umre – in zato analogija obeh primerov ni mogla postati zavestna. Občutek o tem je nadomestil pojav »enkrat–že–doživetega«, v katerem se je identičnost s skupnega premestila na prostorsko opredelitev.

Vemo, da oznaka »*déjà vu*« zastopa celo vrsto analognih pojavov: »*déjà entendu*«, »*déjà éprouvé*«, »*déjà senti*«. Namesto da bi popisoval mnoge podobne primere, bom sedaj poročal o primeru »*déjà raconté*«, ki bi ga bilo mogoče razložiti z nezavednim namenom, ki je ostal neizveden.

Neki pacient⁴ v nizanju svojih asociacij pripoveduje: »Ko sem se takrat, ko sem imel pet let, na vrtu igral z nožem in se pri tem vrezal v mezinec – oh, samo mislil sem, da sem se vrezal –, toda to sem Vam vendar že pripovedoval.«

Zagotovim mu, da se ne morem spomniti ničesar podobnega. Pacient čedalje bolj prepričano zatrjuje, da se o tem ne more motiti. Končno sem spor končal na način, ki sem ga podal na začetku, in ga prosil, naj zgodbo na vsak način ponovi. Potem bova pa videla.

3. [To bi lahko bila tiskarska napaka; pravilno je 25 (gl. poročilo, ki je natisnjeno v *Psychopathologie des Alltagslebens*, G. W., zv. 4).]

4. [Ta pacient je bil »Voljši človek«. O njegovi bolezenski zgodovini je Freud poročal v svoji študiji »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose« (1918 b), kjer je celotni naslednji odstavek za sledečim iz pričujočega dela naveden proti koncu VII. razdelka; gl. *Studienausgabe*, zv. 8, str. 199–200.]

»Ko sem bil star pet let, sem se na vrtu igral poleg varuške in s svojim žepnim nožem rezljal po lubju enega tistih orehov, ki nastopajo⁵ tudi v mojih sanjah.⁶ Nenadoma sem z neizrekljivo grozo opazil, da sem se vrezal v mezinec (desne ali leve?) roke tako, da visi samo še na koži. Bolečine nisem čutil nobene, samo velik strah. Nič nisem upal reči nekaj korakov oddaljeni varuški, sesedel sem se na naslednjo klop in tam obsedel, nesposoben, da bi še enkrat pogledal prst. Končno sem se umiril, s pogledom ošinil prst in videl, da je bil povsem nepoškodovan.«

Kmalu sva si bila edina o tem, da mi te vizije ali halucinacije le ni mogel pripovedovati. Zelo dobro je razumel, da ne bi dopustil, da bi takšen dokaz za obstoj *kastracijske tesnobe* v njegovem petem letu starosti ostal nepojas-njen. Njegov odpor zoper domnevo o kastracijskem kompleksu je bil s tem zlomljen, toda načel je vprašanje: »Zakaj sem tako trdno verjel, da sem o tem spominu že pripovedoval?«

Potem sva se oba spomnila, da je ob različnih priložnostih, toda vedno neuspešno, poskušal podati naslednji spomin:

»Ko je stric enkrat odpotoval, naju je s sestro vprašal, kaj naj nama prinese. Sestra si je zaželela knjigo, jaz pa žepni nož.« Sedaj sva razumela, da je spomin, ki se ga je domislil mesece pred tem, prekrivajoči spomin za potlačeni spomin in nastavek za pripoved o domnevni izgubi mezinca (očiten ekvivalent penisa), ki je izostala zaradi odpora. Zelo natančno se je spomnil, da je nož, ki mu ga je stric resnično prinesel, enak tistemu, ki je prišel na dan v dolgo potlačenem spominu.

Mislim, da ni treba ničesar dodajati k razlagi te majhne izkušnje, kolikor osvetljuje pojav »*fausse reconnaissance*«. Glede vsebine pacientove vizije moram dodati, da prav v zgradbi kastracijskega kompleksa takšne halucinatorne prevare niso redke in da lahko prav dobro služijo za korekcijo nezaželenih zaznav.

V letu 1911 mi je neki akademski izobraženec, ki je prihajal iz enega nemških univerzitetnih mest in ki ga nisem poznal in mi tudi njegova starost ni znana, dal na razpolago naslednje sporočilo iz njegovega otroštva:

»Pri branju Vaše *Kindheitserinnerung des Leonardo* [1910c] so mi izpeljave na straneh 29 do 31 [dokaj na začetku III. poglavja] vzbudile notranji odpor. Vaše opažanje, da moškega otroka obvlada interes za njegove lastne genitalije,

-
5. Korektura pri kasnejšem pripovedovnju: »Mislim, da nisem rezljal po drevesu. To je zlitje s tistim spominom, da sem z nožem zarezal v neko drevo in je pri tem iz njega začela teči kri, ki mora biti prav tako halucinatorno potvorjen.«
6. Prim. »Märchenstoffe in Träumen« [1913 d].

je v meni vzbudilo nasprotno opažanje te vrste: »Če je to obči zakon, sem jaz na vsak način izjema.« Sledeče vrstice (str. 31 do 32 zgoraj) sem bral z največjim začudenjem, tistim čudenjem, s katerim pri seznanjanju s kakšno stvarjo dojamemo neko povsem novo dejstvo. Sredi mojega strmenja me je obšel spomin, ki me je – na moje lastno presenečenje – podučil, da mi ono dejstvo le ne bi smelo biti tako zelo novo. V času namreč, ko sem se nahajal sredi »infantilnega seksualnega raziskovanja«, sem imel po srečnem naključju priložnost za opazovanje ženskih genitalij na neki majhni vrstnici in *pri tem sem povsem razločno opazil prav tak penis, kot je moj*. Kmalu zatem pa me je pogled na ženske kipe in akte pahnil v novo zmedo in da bi se rešil tega »znanstvenega« neskladja, sem izumil naslednji eksperiment: svoje genitalije sem skril tako, da sem jih stisnil med obe stegni in nato z zadovoljstvom ugotovil, da je s tem vsaka razlika z ženskim aktom odpravljena. Očitno, sem si mislil, je bil spol tudi pri ženskem aktu skrit na enak način.«

»Tukaj pa se spomnim nečesa drugega, kar mi je vedno veliko pomenilo, ker je eden od treh spominov, iz katerih sestoji moj celotni spomin na mojo zgodaj umrlo mater. Moja mati stoji pred umivalnikom in čisti kozarce in umivalnik, medtem ko se jaz v isti sobi igram in uganjam nekakšne norčije. Za kazen me udari po roki: tedaj na svojo veliko grozo vidim, da je moj mezinček odpadel in je padel naravnost v vedro z vodo. Ker vem, da je moja mati jezna, si ne upam nič reči in gledam s še večjo grozo. Kmalu zatem služkinja vedro z vodo odnese ven. Dolgo sem bil prepričan, da sem izgubil prst, verjetno do časa, ko sem se učil šteti.«

»Ta spomin, ki mi je – kot sem že omenil – vedno veliko pomenil, ker se je nanašal na mater, sem si pogosto poskušal razložiti: nobena od razlag pa me ni zadovoljila. Šele sedaj – po branju Vašega spisa – slutim enostavno, zadovoljivo rešitev uganke.«

Neka druga vrsta »*fausse reconnaissance*« pa se na terapevtsko zadovoljstvo pogosto pripeti ob zaključku obravnave. Potem ko smo pacienta kljub vsem odporom pripravili, da je sprejel potlačeni dogodek realne ali psihične narave, ko smo dogodek tako rekoč rehabilitirali, reče pacient: »*Sedaj imam občutek, da sem to zmeraj vedel.*« S tem je analitična naloga rešena.⁷

Prevedla Mateja Peršak

7. [Kratka obravnava posebnega primera *déjà vu* v sanjah, h kateremu je seveda podana drugačna razlaga, se nahaja v VI. (E) poglavju *Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, zv. 2, str. 390. S tem povezana pojava »odtujitve« in »depersonalizacije« je Freud obravnaval v delu »Eine Erinnerungstörung auf der Akropolis« (1936a, *Studienausgabe*, zv. 4, str. 289–91). Prim. tudi obravnavo v njegovem poznem delu »Konstruktionen in der Analyse« (1937d), spodaj, str. 403–4.]

Renata Salecl

SOVRAŽNE BESEDE

Kaj želi doseči subjekt z izjavljanjem netolerantnih besed, ki nekoga ranijo? Kaj je namera nekoga, ki ponižuje predstavnike druge rase, naroda, obtožuje Žide vseh mogočih zarot, proglaša homoseksualce za družbene izmečke ali ženske za manjvredna bitja? Ali bi bil nekdo, ki npr. krivi Žide ali »Južnjake« za vse družbene težave, res srečnejši, če bi slednji preprosto izginili? Odgovor je seveda negativen. Splošno znano je, da najdemo večji antisemitizem v deželah, kjer sploh ni Židov, kot npr. v avstrijskih provincah pred drugo svetovno vojno. Če torej pri sovražnem govoru ne gre za to, da bi se v družbi dejansko nekaj spremenilo, kaj je potem namera subjekta, ki ga izjavlja? Odgovor na ta vprašanja bomo v tem prispevku poskušali najti s pomočjo lacanovske psihoanalize, najprej pa nas bo zanimalo, kako nasilni govor razume dekonstruktivistična teorija.

Pravo in nasilje besed

Ali lahko pravno reguliramo sovražni govor? Kakšna je vloga države v prepovedi nevidnega, verbalnega nasilja, ki se dnevno izvaja nad pripadniki manjšinskih narodov, ras? Splošno znano je, da je pravo nek mehanizem prisile in da sodniki takrat, ko delijo pravico, izvršujejo neko silo. Sodniki namreč podeljujejo bolečino, včasih celo smrt. Sam govor sodstva je neka vrsta nasilnega govora, kajti sodba je nenazadnje beseda, ki performativno izvršuje dejanje nasilja nad obsojenim. S podobno vrsto nasilja pa se srečujemo tudi pri problemu sovražnega govora. Če sprejmemo dejstvo, da lahko besede ranijo, in to zelo ranijo, potem priznamo, da je neko nasilje vezano na te besede, oz. da subjekt, ki jih izreka, izvaja neko nasilje. Subjekt v tem primeru deluje kot suveren, ki poseduje določeno moč, oblast, ki je na nek način podobna moči države. Subjekt ima namreč suvereno moč, da drugim odvzame njihove temeljne pravice in svoboščine, ko npr. izreka neke sovražne besede. Problem pa je seveda v tem, ali je subjekt enako suveren v svoji moči kot je država, in ali ni paradokсно to,

da je subjekt hkrati dojet kot suveren, država pa kot nevtralni arbiter, ko pa ima država dejansko moč nad subjektom.

Drug problem pa je, kako suveren je subjekt? Vzemimo, da nekdo grobo žali pripadnika drugega naroda ali rase. Ali je subjekt polno odgovoren za besede, ki jih je izrekel? Dekonstruktivistična razlaga takšnega primera bi bila: subjekt, ki je avtor določenih izjav, dejansko le teh ni sam proizvedel, čeprav je v trenutku, ko jih izjavi, dojet kot domnevni izvor teh izjav. Subjekt, ki izjavlja neko grobo žalitev, na nek način samo citira iz korpusa rasističnega govora, ki je del jezikovne skupnosti, v kateri živi. Ta subjekt sicer trenutno deluje kot izvor izjav, kot fiktivni oblikovalec izjav, dejansko pa je bil samo spodbujen, da ponovi, citira nek sovražni govor, ki je del njegovega diskurzivnega okolja, del mišljenja, navad skupine, v kateri živi. Subjekt, ki izjavlja sovražen govor, torej samo ponavlja govor, ki je del njegove okolice, in v katerem so nakopičene usedline sovraštev njegovih predhodnikov. Subjekt, za katerega predpostavljamo, da je avtor izjav, je dejansko učinek, posledica same citiranosti. To, da subjekt deluje kot izvor izjave, pa je maska, ki je proizvedena v določenem diskurzivnem kontekstu. Dekonstruktivistom se tako zastavlja vprašanje, koga potemtakem kaznovati za sovražne besede. Kdo je res dejanski avtor teh besed? Ali v primeru sovražnih besed ne kličemo na zagovor zgodovino kot tako? Subjekt, ki je dojet kot fiktivni izvor besed je dejansko nekdo, ki mu je naloženo breme odgovornosti zato, da maskira to zgodovino. In ker je zgodovina nekaj, česar ne moremo kaznovati, proizvedemo subjekt kot nadomestilo. Dekonstruktivisti ne vztrajajo, da se moramo popolnoma odpovedati preganjanju subjekta za sovražne besede, ampak postavljajo vprašanje: kaj natanko je preganjano, ko se na sodišču znajde problem sovražnih besed? Gre skratka za problem, ali je govor, ki rani, lahko pripisan enemu subjektu in njegovemu dejanju. Dekonstruktivizmu se namreč kot temeljni problem pojavlja vprašanje, ali ni to, da je subjekt dojet kot izvor učinkov svojega govora, dejansko posledica tega, da je citacionalnost prikrita, zamaskirana. Tako nobena sovražna izjava ne more delovati performativno, ne da bi akumulirala in prikrivala zgodovinskost diskurzivnega konteksta, v katerega je vpeta. Nekdo, ki izjavlja rasistično izjavo, potemtakem citira iz nekega konteksta in postaja del lingvistične skupnosti z zgodovino drugih govorcev. Za dekonstruktiviste zato ni možno naložiti odgovornosti za sovražne besede eni sami osebi.

Predstavljena pozicija je problematična iz dveh vidikov. Prvi problem zadeva vprašanje, kdo je dojet kot suveren subjekt: subjekt, ki izjavlja sovražne besede, ali subjekt, ki se ima za žrtev teh besed. Lahko namreč rečemo, da tudi subjekt,

ki je naslovnik določenih besed in slednje prepozna kot žaljive, nastopa kot suveren. Zakonodajca, ki preganja žaljive besede, daje določeno moč žrtvi. Tako ima žrtev moč, da interpretira besede in jih označi za izjemno žaljive. Žrtev tudi odloči, koliko je njena identiteta odvisna od dejstva, da je del neke nacionalne, rasne, itd. skupine. Žrtev namreč ugotovi, da je bila njena identiteta ogrožena, ker je nekdo žalil njen spol, raso oz. narodnost.

Drugi problem opisanega dekonstruktivističnega pristopa pa je, da popolnoma izključuje pojem odgovornosti. Vsekakor se lahko strinjamo, da nas jezik bistveno določa, da torej besede, ki jih govorimo, vselej izhajajo iz nekega konteksta, ki je zunaj nas, del naše zgodovine, družbenega okolja, v katerega smo bili rojeni. Toda opisana dekonstruktivistična pozicija zapade v protislovje, ko na besedah trdi, da subjekta popolnoma določa družbeno okolje, na drugi strani pa od subjekta zahteva politično korektno obnašanje. V Ameriki so namreč dekonstruktivisti največji zagovorniki politične korektnosti, nenehno poudarjajo pomen rasne, spolne, nacionalne razlike in zahtevajo od subjekta, da se čuti krivega in preizprašuje svojo identiteto. Na akademskih konferencah tako lahko večkrat srečamo akademike, ki pojasnjujejo svojo pozicijo (To govorim kot ženska, gay, črnc itd.) ali pa se opravičujejo (kot bel moški, itd.). Na eni strani te torej kontekst popolnoma določa, na drugi strani pa se moraš od njega distancirati, tako, da se zanj opravičuješ. Potemtakem, na eni strani subjekt ni odgovoren za svoja dejanja, na drugi strani pa je, kolikor od njega zahtevamo, da reflektira kontekst, iz katerega izhaja.

V post-socializmu se ta problem kontrole sovražnega govora še bolj zaplete, vezan pa je na razliko med cinizmom, s katerim smo se srečevali v bivših socialističnih državah in na Zahodu. Na Zahodu imamo na eni strani neko cinično distanco do jezika – na delu je logika: govori, kar hočeš, saj te nihče ne posluša. Intelektualci lahko v nedogled psujejo politike, pa se ti ne bodo kaj dosti vzemirjali. V Ameriki imamo fenomen Chomskega, ki nenehno razgalja dogajanja v ameriški politiki, pa se zaradi tega oblast pretirano ne vznemirja. Dovolj je, da oseba kot je Chomsky nima dostopa na televizijske talk-showe, da njegovi članki niso objavljeni v odmevnih časopisih, pa oblasti ni treba takšne osebe posebej preganjati. V komunizmu pa smo imeli obratno situacijo. Ljudje so sicer imeli cinični odnos do režima, celo politiki niso resnično verjeli vanj, toda sistem je verjel besedam. Partija se je ukvarjala s takšnimi banalnostmi kot so kritične pesmi, rock, izjave intelektualcev, itd. Beseda je torej imela izjemno težo, pa naj je bila pisana ali govorjena. Razlika med post-socializmom in sodobno Zahodno družbo pa je v tem, da se danes Zahod na veliko ukvarja

s problemom omejitve besed, z regulacijo sovražnega govora, da torej Zahod začenja verjeti v besedo. V post-socialističnem Vzhodu pa si niti zamišljati ne moremo, da bi kdo predlagal regulacijo sovražnega govora, ker bi ga takoj proglasili za komunističnega totalitarca. V post-socializmu se tako lahko vse izreče, pa se nikomur nič ne bo zgodilo. V politiki lahko prihaja do najhujših žalitev, natolcevanj, kreirajo se lahko vedno nove afere, pa besede v bistvu nimajo več nobene teže in izjavljalec nobene odgovornosti zanje.

Problem politično korektne logike pa je, da predpostavlja, da se da obnašanje ljudi, njihovo toleranco do soljudi, popolnoma kontrolirati. Tako med zagovorniki politične korektnosti v Ameriki vlada prepričanje, da je temeljni problem sovražnega jezika njegova neustrezna pravna formulacija, oz. odsotnost zakonov, ki ga prepovedujejo. Tukaj zagovorniki kontrole govora trčijo od hudo nasprotovanje zagovornikov svobode govora. V Ameriki slednji vztrajajo na stališču, da se je možno proti sovražnemu govoru boriti samo z logiko argumentov in ne z pravno prisilo.¹ Poudarjajo pa tudi, da so bili v ameriški zgodovini zakoni proti sovražnemu govoru običajno vedno uporabljani proti levici in ne proti ekstremni desnici (fašistom, anti-semitom, odkritim rasistom, itd.), zaradi katere so bili takšni zakoni sprejeti.² Na eni strani je problem kontrole sovražnega govora, da se govora nikoli ne da kontrolirati, ker sovražni govor ne zadeva preprosto besed, ki jih izrečemo, ampak način, kako jih izrečemo. Zato tudi nimamo problema sovražnega pisanja, ampak gre vselej za govor, za neposredno interakcijo med ljudmi. Sočloveka tako najbolj ranimo s tem, kar smo izrekli med vrsticami, na kaj smo namigovali, v kakšnem tonu smo nekaj izrekli, ali je bila žaljitev mišljena kot šala, ali ne. Ob govoru je namreč najpomembnejše nezavedno, ki prihaja na dan v spodrsljajih, nenamernih izjavah, itd. – in prav te lahko še bolj užalijo, kot odkrito psovanje. Na druga strani pa je tudi res, kot ugotavlja Stanley Fish,³ da je govor vselej do neke mere kontroliran. Kot člani družbe, vpeti v množstvo institucij, smo vselej nadzorovani v tem, kaj lahko rečemo in kaj ne. Prav šola, kot izrazito nadzorovalna institucija, vselej predpisuje določeno obnašanje in govorjenje. Tudi pravica do svobodnega govora (npr. slavni

1. Cf. Michel Rosenfeld, »Extremist Speech and the Paradox of Tolerance«, *Harvard Law Review*, vol. 100, no. 6, 1987; Cass R. Sunstein, »Words, Conduct, Caste«, *The University of Chicago Law Review*, vol. 60, no. 3/4, 1993.
2. Cf. Samuel Walker, *Hate Speech – The History of an American Controversy*, The University of Nebraska Press, Lincoln 1994.
3. Cf. Stanley Fish, *There is No Such Thing as Free Speech and it is a Good Thing, Too*, Oxford University Press, Oxford 1994.

prvi člen ameriške ustave) ni vedno pomenila istega: v zgodovini se je nenehno spreminjalo dojemanje svobode govora – vselej so obstajale nekatere besede, govor, ki je bil prepovedan (npr. sovražno delovanje proti državi, izdajanje državnih skrivnosti). Samo razumevanje pravice do svobodnega izražanja je torej vedno ideološko določeno in vpeto v določen politični kontekst.

Problem sovražnega govora je, da ob njegovi regulaciji nimamo nekih jasnih rešitev. Oboji, tako zagovorniki stroge kontrole kot nasprotniki vsakršne pravne regulacije govora, pa menijo, da jasne rešitve obstajajo in da je problem samo v tem, ali se odločimo za ali proti kontroli. Problem pa je v tem, da se jezik da in se ga hkrati ne da kontrolirati ter da se učinkov takšne kontrole ne da predvideti – to, da postane odnos do soljudi bolj strpen, je lahko le stranski produkt cele vrste mehanizmov in ne le prepovedi sovražnih besed, kar pa ne pomeni, da se moramo odpovedati borbi za bolj strpne besede. Največ, kar lahko ob problemu sovražnih besed naredimo, je, da ga razumemo kot eno od antinomij sodobne družbe na katero ni odgovora, s katerim bi bili enkrat za vselej zadovoljni. Toda sama razprava o tem problemu kot stranski produkt proizvaja večjo strpnost, ker šele skozi to razpravo sploh reflektiramo problem, namreč dejstvo, da besede lahko izvajajo večje nasilje nad sočlovekom kot odkrita, fizična prisila.

Bolečina žrtve in veliki Drugi

Vrnimo se k našemu izhodiščnemu vprašanju, kaj želi doseči subjekt z izjavljanjem besed, ki nekoga ranijo. Predpostavljamo lahko, da je subjektova namera predvsem, da dobi na svojo izjavo nek odgovor. In sicer gre za dve vrsti odgovora oz. reakciji, ki jih želi napadalec dobiti od napadenega. Lahko se strinjamo z argumentacijo ameriških pravnih teoretikov, ki v svojem zagovoru potrebe po pravni regulaciji sovražnega govora poudarjajo, da je glavni namen subjekta, ki izreka sovražne besede, prisiliti napadenega k preispraševanju svoje lastne identitete in k temu, da se prične dojmati manjvrednega. Toda gre še za en odgovor, ki ga želi najti napadalec: z izjavljanjem sovražnega govora želi subjekt dobiti predvsem potrditev svoje lastne identitete.

Poglejmo najprej, kako poskuša izjavljalec sovražnega govora spodbiti identiteto napadenega. Tukaj je na delu klasična logika nasilja, ko želi napadalec s svojim agresivnim dejanjem porušiti neko fantazmatsko strukturo napadenega,

preko katere si slednji organizira svojo identiteto.⁴ Fantazma je način, kako se subjekt spopada z lastnim mankom, kako si organizira nek vselej začasni scenarij celosti – identitete. In v sovražnem govoru gre za to, da se napadenemu poruši ta scenarij ter se ga prisili, da se prične dojemati na nov način: kot izobčenec, manjvreden, nenormalen, itd. Vzemimo preprost primer, ko nekdo drugemu reče: »Ti zavaljeno prase«. Naslovnik teh besed si lahko misli, da je izjavljalec neolikan brutalnež, na katerega besede nič ne da, toda črv dvoma se bo vseeno naselil vanj. Pričel se bo spraševati: ali sem res debel, se tistih nekaj kilogramov, ki sem si jih nabral čez zimo, res tako pozna, da sedaj spadam v kategorijo debeluhov, itd. Lahko, da bo ta oseba prav dobro vedela, kako kulturno pogojen je naš ideal suhosti, kako zelo je naše dojemanje lepote pogojeno s strani kozmetične industrije, pa bo kljub temu vezal svojo identiteto na to, kako debel ali suh je.

In podobno se zgodi pri problemu naroda ali rase. Prav dobro lahko vemo, kako družbeno skonstruirana je naša percepcija rase, kako smo vsi »raced«, kot pravi Righard Delgado,⁵ pa kljub temu osredotočamo našo identiteto okoli pojma rase. Za raso lahko rečemo, da je lacanovsko realno – nesimbolizabilno jedro, okoli katerega strukturiramo našo identiteto. To realno ni nekaj pred-simbolnega: je hkrati nekaj, okoli česar se simbolno strukturira in nekaj, kar je ostanek simbolizacije. Rasa je namreč antagonizem, okoli katerega je strukturiran naš simbolni univerzum, hkrati pa je rasa tudi produkt, ostanek simbolizacije. Bistveno pa je, da rasa nima pomena sama po sebi, njen pomen je proizveden skozi vrsto bojov za hegemonijo, ki potekajo v družbi.

Kot smo že dejali, cilj sovražnega govora ni le, da poniža naslovljenca in ga postavi v podrejeni položaj, ampak tudi, da določi posebno mesto samemu izjavljalcu. To je jasno že iz Althusserjeve teorije ideološke interpelacije. Ko v znanem Althusserjevem primeru, policaj naslovi individua na cesti, pri tem ne gre le za to, da je naslovnik postavljen v določen položaj (interpeliran v ideološki subjekt, kot pravi Althusser), ampak govorec določi tudi svoje lastno mesto v razmerju do naslovljenca: govorec da s svojim nagovorom naslovniku vedeti, da je zanj avtoriteta, in da ga lahko tudi prisili v pokornost. Govorec s svojo izjavo izraža željo po prepoznanju. Ko je npr. nekdo užaljen, ker ga je govorec naslovil s sovražnimi besedami in ga ponižal, deluje dejstvo, da je

4. O rušenju fantazme v vojni glej Renata Salecl, *Zakaj ubogamo oblast?*, DZS, Ljubljana 1993.

5. Cf. Mari Matsuda, Charles R. Lawrence, Richard Delgado, Kimberle Williams Crenshaw, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder 1993.

naslovnik reagiral prizadeto, kot prepoznanje posebnega mesta govorca: prizadeti subjekt je s svojo reakcijo postavil govorca v položaj avtoritete – govorcu je priznal, da ga je zmožen raniti. V primeru, ko je oseba, ki izreka žaljive besede otrok ali mentalno zaostal človek, naslovnik tej osebi ne bo priznal enake avtoritete, kot če je to odrasla, domnevno racionalna oseba. Za kakšno avtoriteto gre v tem prepoznanju? Od kod prihaja ta podoba, ki jo govorci želi imeti prepoznano s strani naslovnika? Podoba avtoritete, ki jo govorci hoče dobiti potrjeno s strani naslovnika, zadeva družbeno simbolno strukturo, velikega Drugega, od koder subjekt dobi svojo simbolno identiteto. Subjekt nenehno išče točko v simbolnem univerzumu, iz katere se vidi v sebi vsečni obliki. To je točka, ki subjektu potrjuje njegovo identiteto. Lahko rečemo, da samo dejstvo, da je subjekt govoreče bitje, vključuje to zahtevo po prepoznanju s strani velikega Drugega in da subjekt z vsako izjavo išče to točko v velikem Drugem, iz katere se bo videl v sebi vsečni obliki. Z vsako izjavo, ki jo subjekt izreče, si slednji tako nenehno konstruira točko pogleda, ki ga bo potrdila kot subjekt, mu dala identiteto.

Kako subjekt dojema velikega Drugega? Vzemimo najprej prototip »normalnega« subjekta – histerika. Za histerika je bistveno, da nenehno postavlja vprašanja. Zato Lacan tudi pravi, da je znanstveni diskurz podoben diskurzu histerika, kolikor vedno znova postavlja vprašanja in subvertira obstoječe vedenje. Za histerika pa je tudi značilno, da vselej želi dobiti jasen odgovor. Histerik npr. pričakuje od zdravnika, da mu bo dal teorijo njegovih simptomov in rešil enigmo njegove bolezni. Problem histerije tako je, da pacient nenehno išče vedenje, odgovor na svojo bolezen, hkrati pa je v histeriji neka enigma, na katero medicina v vsej svoji zgodovini ni našla jasnega odgovora. Histerija namreč predstavlja skupek izjav, običajno kontradiktornih simptomov, na katere znanost ne najde odgovora in to, kar je medicina običajno v preteklosti naredila, je, da je histerijo zavila v misticizem. Za histerika je bistveno, da nekaj izjavlja, ne more pa si razložiti lastne izjave. In zaradi takšnega razmerja do jezika, je po Lacanu vsak subjekt histerik.

Temeljno vprašanje, s katerim se histerik nenehno ukvarja, je, kaj on sam predstavlja za velikega Drugega, kakšen objekt je zanj. Histerik tako v nedogled išče Drugega, ki mu bo dal jasen odgovor in naredil konec negotovosti glede lastne biti. S svojimi vprašanji tako histerik nenehno išče način, kako preiti svoj konstitutivni manko, kako se izogniti razcepu, ki ga preči, in kako najti potrditev svoje identitete.

V primeru rasizma lahko ugibamo, ali ni tudi rasističen diskurz podoben histeričnemu, ko vedno znova išče nove teorije, ki bi potrdile premoč ene rase

nad drugo. Toda rasist ni tako subverziven kot histerik: rasist ne preizprašuje vedenja, ker je prepričan, da je pravo teorijo že našel. Zato rasist pade prej v kategorijo perversije kot histerije. Za perversneža je namreč značilno, da se dojema kot objekt, instrument Drugega, ki mora podobno, kot sadovski rabelj, mučiti žrtve v imenu nekega višjega poslanstva. Perversneži so bili npr. komunistični revolucionarji, ki so se v svojem odstranjevanju političnih nasprotnikov dojemali le kot izvrševalci, orodje Zgodovine, ideje komunizma, itd. In podobno se tudi rasist dojema kot orodje velikega Drugega. Ta veliki Drugi so v tem primeru npr. »vrednote Zahodne civilizacije« – ko rasist napada predstavnike drugih ras, to dela prav kot objekt, instrument v službi tega velikega Drugega.

Znana Lacanova teza je, da subjekt vznikne, ker ima Drugi manko, ter ni konsistenten. Subjekt se tako pojavi skozi »manko v Drugem«, toda v tem procesu subjektivacije je hkrati subjekt tisti, ki vzpostavlja velikega Drugega. Za subjekt, ki sebe dojema, kot da ima neko identiteto, je namreč nujno, da je veliki Drugi trdno na svojem mestu.

Tudi rasist dobi gotovost o samem sebi samo preko predpostavke, da veliki Drugi obstoji. Kako pa dobi rasist potrdilo, da je ta veliki Drugi na svojem mestu in da je sam njegovo orodje? Paradokсно, preko reakcije žrtve. Kot smo dejali, rasist s svojim napadom cilja na travmatično jedro, realno v žrtvi, okoli katerega slednja organizira svojo identiteto. Napadalec resnično rani žrtev takrat, ko je ta tako prizadeta, da ne more napada takoj reflektirati. V takšnem trenutku, ko je žrtve zadeta v samo jedro svoje biti, na napad ne more racionalno odgovoriti, odzove se lahko le z molkom, šokom, ali s povratnim nasiljem. Tovrstni verbalni napad je pravno reguliran celo v Ameriki, ki tako zelo povzdiguje pravico do svobodnega izražanja mnenj. Ameriški sodniki so npr. ob slavnem sodnem primeru iz leta 1942, Chaplinsky proti New Hampshire, vpeljali pojem »fighting words« – nasilne besede, ki so izrečene »brez razorožujočega nasmeha«. ⁶ Gre torej za verbalni napad, za katerega predpostavljamo, da bi lahko izzval nasilno reakcijo žrtve.

Ko rasist izjavi takšne nasilne besede, ki povzročijo, da je žrtev tako ranjena, da lahko odgovori le z možnim povratnim nasiljem, ko torej rasist zadane v sam travmatičen objekt v drugem, dobi željeno potrdilo, da veliki Drugi obstaja. Prav bolečina žrtve predstavlja za rasista ontološki dokaz za obstoj velikega Drugega. Preko dejanja verbalnega nasilja si namreč rasist najde zagotovilo, da je njegov veliki Drugi trdno na svojem mestu in tako lahko še naprej živi v

6. Chaplinsky v. New Hampshire, 315 U. S. 568, 573 (1942).

svoji perversni fantazmi, da s svojimi dejanji samo služi užitku tega velikega Drugega. Paradoks pa je v tem, da rasist npr. najprej potrebuje neko (rasistično) teorijo, da nasilja nad žrtvijo sploh ne bo dojemal kot nasilja, ampak kot upravičeno dejanje, ko pa žrtev reagira z bolečino (in se dojame kot manjvredno), pa prav to predstavlja potrditev te teorije.

To nam lahko pomaga razumeti, da ni le subjekt popolnoma določen z družbenim simbolnim redom, ampak s svojim aktom izjavljanja, s svojo odločitvijo, sam vedno znova vzpostavlja ta simbolni red. To se veže na Lacanovo tezo, da je subjekt odgovoren za samo dejstvo, da je subjekt. Lacan tako gre preko strukturalizma: čeprav lahko rečemo, da je subjekt določen z jezikom, pa je v aktu, skozi katerega se subjekt vzpostavi kot subjekt, vselej na delu neka »izbira«, pri kateri gre za neko bistveno odgovornost. Lacan namreč pravi, da je celo psihotik odgovoren za to, da je psihotik, čeprav ta »izbira« ostaja izsiljena izbira.

Ta odgovornost subjekta loči Lacana tako od strukturalistov kot od dekonstruktivistov. Lahko se strinjamo, da je subjekt določen z družbeno simbolno strukturo, da tudi v primeru sovražnega govora samo »citira« iz zgodovine rasističnega diskurza, toda, ne glede na to, je subjekt »izbral« to, da govori.⁷ Čeprav besede subjektu nenehno uhajajo, in zato reče največ med vrsticami in v lapsusih, subjekt ne more uiti odgovornosti, pa četudi je ta odgovornost vezana na golo dejstvo, da je govoreči subjekt.

7. Lahko torej rečemo, da je vsekakor res, da je naš simbolni univerzum vselej že konstruiran na rasističen način, vendar pa rasist s svojimi izjavami ta simbolni univerzum nenehno ponovno vzpostavlja in tako potrjuje obstoječa razmerja oblasti. Toda to »cementiranje« razmerij oblasti ne poteka le skozi odkrito rasistični diskurz. Tudi diskurz, ki skuša biti nerasističen ima lahko podoben učinek. Vzemimo primer črnke, ki se znajde med samimi belci, ki so vsi izjemno prijazni, nekdo pa ji npr. reče: »Kako lepo, da imamo tudi črno med nami«. Tudi ta navidezno prijazna izjava vsebuje prej omenjeno željo po prepoznavanju. Pošiljalec namreč želi biti prepoznan kot nerasist in tudi tukaj želi, da bi mu naslovnica potrdila njegovo identiteto tako, da bi bila posrednik med njim in velikim Drugim. Toda, da lahko dobi to potrditev, mora biti družbeni simbolni univerzum že strukturiran na rasističen način. Nekdo se lahko namreč dojema kot nerasist in si je v tem všeč le, če obstoji točka v (rasistično strukturiranem) simbolnem univerzumu, iz katere se lahko kot tak gleda. Odveč je pripomniti, da prej omenjena izjava nikakor nima namena odstraniti rase razlike, ampak le vzpostaviti jih na nov način. Kajti, če posameznika resnično ne zanima, kakšne barve je koža sočloveka, če torej jemlje barvo kože kot čisto kontingentnost, potem tudi ni treba, da si je sam sebi všeč in se dobro počuti, ker se dojema kot nerasist. Problem rasizma torej sega veliko globlje od tega, kakšne dobre namere imamo v borbi proti njemu.

NEMOŽNI KONSENZ: ETIKA IN POLITIKA

V pričujočem prispevku bomo raziskovali pogoje možnosti in specifičnost srečanja med etiko in politiko. Že iz naslova je razvidno, da gre za dva heterogena in morda celo inkomenzurabilna pojma, zato nas bo v nadaljevanju zanimalo, ali in na kakšen način je mogoče misliti njuno razmerje. Samo vprašanje o pogojih za (ne)možnost razmerja med etiko in politiko je smiselno postaviti le, če izhajamo iz predpostavke, da njuno morebitno srečanje ni podvrženo popolnoma naključnim okoliščinam. Toda kako misliti tako srečanje, ko pa hkrati poudarjamo ireduktibilno heterogenost in inkomenzurabilnost etike in politike? Z drugimi besedami, ali nemožnost skupne mere, ali nemožnost konsenza ne izključuje vsakršnega »parjenja« teh dveh izrazov?

Tako »parjenje« je po našem mnenju mogoče artikulirati, četudi ostaja zaradi ireduktibilne heterogenosti konceptualne dvojice radikalno kontingentno, fragmentarno, partikularno. Artikulirati ga je mogoče le ob dveh negativnih pogojih: prvič, izhajamo iz teze, da subjektovega delovanja ne na področju etike, ne na področju politike ni mogoče izčrpno pojasniti s sklicevanjem na pravilo ali normo, po katerih naj bi se subjekt ravnal, oz. z drugimi besedami, da je med dejanjem in pravilom ireduktibilni prepad, neprekoračljiva meja. Zato bomo v prvem približku rekli, da etiko in politiko družijo njuna skupna referenca na realno. Drugič, povezovanje etike in politike je pertinentno tudi zato, ker sta tako etika kot politika, vsaka na svoj način in vsakič v specifičnem kontekstu, postavljeni pod vprašaj, kot je razvidno zlasti iz teorizacij, ki se vpisujejo v postalthusserjansko (A. Badiou, J. Rancière) ali pa postmodernistično (J. F. Lyotard, J. Derrida) paradigmo.

Izhajajoč iz gornje dvojne negativne naddoločenosti »parjenja« etike in politike bomo ob vseh previdnostnih zadržkih, ki nam jih narekuje inkomenzurabilnost etike in politike, poskušali pokazati, na kakšen način etika zadeva politično. Na prvi pogled se zdi, da se s tako postavitvijo problema pridružujemo tistemu, čemur A. Badiou pravi »socializirana inflacija sklicevanja na etiko«.¹

1. Cf. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Pariz 1993, str. 5.

Danes denimo govorijo oz. govorimo o bioetiki, etiki sožitja, etiki komunikacije, etiki človekovih pravic itn. A kaj pomeni ta »inflacija etike«?

Etika, reducirana na nekakšno zasebno moralo, je bila, kot je znano, dolgo časa izključena, izgnana iz javnega diskurza (političnega, pravnega, znanstvenega itn.). V javnem diskurzu ni bilo mesta za nikakršen nauk o vrednotah, in narobe, vsako sklicevanje na etiko je bilo postavljeno pod vprašaj. Danes pa nastopa etika kot eden glavnih zastavkov javnih diskurzov. Etika se, kot kaže, vrača kot nekakšna slaba vest povsod tam, od koder je bila poprej pregnana. Tako bi v nekem smislu lahko govorili celo o »maščevanju etike«. Sploh pa je sklicevanje na etiko ali, rajši, na Dobro postalo danes nekakšno pripravno sredstvo za opravičevanje vsega, kar se dogaja, za legitimiranje vsakršne dejavnosti. Tako so v imenu bio-etike, kot jo zagovarjajo različna *pro-life* gibanja, ženske spremenjene v stroje za rojevanje; v imenu etike razlike je mogoče pravice in privilegije, ki jih zahtevamo zase, Drugemu odrekati; v imenu človekovih pravic je dovoljeno vojaško intervenirati tam in samo tam, kjer se kršitve človekovih pravic udobno ujemajo z interesi Realpolitik itn.

Vzemimo za zgled intervencijo etičnega diskurza na področje znanosti. Znanost, kot je znano, gre po definiciji zmerom predaleč. Vprašanje, ki si ga postavljamo danes, ali sme znanost še dlje, seveda ni novo. Tisto, kar pa je novo, kar je v nekem smislu znamenje našega časa, je neravnotežje med napredkom znanosti in zavestjo, da človekova blaginja za znanost ni telos. Zahtevo po omejitvi znanstvenih raziskav, ki naj bi veljale kot neetične, bi tako lahko razumeli kot enega od učinkov razmika oz., rajši, zavesti o razkoraku med človekovo dobrobitjo in napredkom znanosti. V tej zahtevi po omejitvi bi lahko videli nekakšno spontano vrnitev Dobrega, v imenu katerega naj bi imeli pravico o znanosti razsojati in vanjo posegati.

Seveda pa to vulgarno, vsakdanje »vračanje k etiki« ali, rajši, »vračanje etike« ne bi bilo samo na sebi zanimivo. Zanimivo je le, kolikor v tej vrnitvi vidimo specifično obliko soočanja z brezopornostjo demokracije, s tistim, čemur bi lahko metaforično rekli »šibkost« demokracije. S tem ne mislimo, denimo, na okostenelost institucij sodobnih demokratičnih družb (pravne države, parlamentarizma, strankarskega sistema, ustanove konsenza itn.). S »šibkostjo« demokracije mislimo prej na nekaj paradoksnega, kar se je pokazalo v specifičnem kontekstu zloma realnega socializma.

J. Rancière v svojih razmišljanjih o teoretičnih in političnih konsekvencah in implikacijah zloma realnega socializma kot edine alternative liberalni demokraciji upravičeno opozarja na dejstvo, da je bil povratni učinek izginotja

nasprotnika demokracije njena (samo)legitimacija.² Zlom totalitarizma je bil po Rancièru dojet kot njegova delegitimacija in hkrati kot legitimacija demokracije. Demokracija se je legitimirala tako rekoč zastonj, brez truda oz. na škodo drugega. A prav ta skorajda samodejna legitimacija demokracije je problematična, problematična zato, ker je nekako odveč. Bolj ko se je sesuval realni socializem, bolj ko je postajalo očitno, da liberalna demokracija nima prave alternative, skratka, da je model parlamentarne demokracije postal univerzalna paradigma za organizacijo družbenega, bolj so se množile afirmacije o izključni legitimnosti demokracije.

Kako razumeti to v zadnji instanci odvečno zatrjevanje legitimnosti demokracije? Legitimacijski rituali, največkrat reducirani na golo sklicevanje na demokratične institucije (pravna država, človekove pravice, enakost pred zakonom itn.), na golo zaklinjanje demokracije, s svojo raznolikostjo – saj se spreminjajo in prilagajajo lokalnim značilnostim postkapitalističnih in post-socialističnih družb – niso bili namenjeni temu, da zbudijo vero v demokracijo pri skeptikih, skratka, da prepričajo neprepričane. Prav nasprotno, prepričevali so že prepričane, torej tiste, ki so vseskozi stavili na njeno končno zmago, namreč zagovornike »dejansko obstoječe« liberalne demokracije. Lahko bi sicer rekli, tako kot J. Rancière, da se za to odvečno preobilico samozatrjevanja demokracije skriva dvojni manko: na eni strani praznina na politični sceni, ki jo J. Rancière opredeli kot molk oz. odsotnost političnih subjektov, na drugi odpoved politične refleksije, ki se, nezmožna zamisliti si in artikulirati alternativno koncepcijo političnega in družbenega zunaj ali onstran paradigme liberalne demokracije, degradira v golo apologijo »dejansko obstoječega« parlamentarizma.

Rancièrova kritika je na prvi pogled resda prepričljiva, vendar po našem mnenju ne pojasni, kaj motivira legitimiranje, oziroma, z drugimi besedami, ne pokaže, od kod izvira ta nenaдна potreba po spravi med etiko in politiko, ki se danes kaže kot eden od poglobitnih zastavkov »mainstream« političnih refleksij, opirajočih se bodisi na Rawlsa ali pa na Habermasa. Odgovor na to vprašanje je treba poiskati v tistem, kar moderna prinese novega.

Za moderno, tako v etiki kakor tudi v politiki, je značilno, da izpostavi notranji razcep, ki ga ni mogoče zaceliti, neko izgubo, ki je ni mogoče nadomestiti. Ta izvirna izguba, ki jo Cl. Lefort opredeli kot razkroj opor gotovosti, se na eni strani kaže kot desubstancializacija, to je, osvoboditev moralnega in

2. Cf. pogovor z J. Rancièrom v: »Entretien avec Jacques Rancière«, *Filozofski vestnik*, 2/ 1994, str. 248ff.

političnega subjekta od avtoritete, predsodkov tradicije, ideologij itn., na drugi pa kot podreditev zakonu, ki si ga postavlja sam moralni oz. politični subjekt, torej kot podreditev, ki subjekta pasivizira, postavi v odvisnost od zakonodajne instance. Avtonomija moralnega oz. političnega subjekta potemtakem ni samo-afirmacija subjekta-zakonodajalca, pač pa prej njegov razcep na izjavljalca zakona in na tistega, na katerega se zakon naslavlja, oziroma njegova notranja diferenciacija na Zakon, ki ga subjekt doživlja kot nekaj heterogenega, kot ekstimni tujek, in na pasivnega podložnika.

Sodobne, »mainstream« politične teorije (tako liberalne kakor komunitarne), ki se opirajo na avtonomijo moralnega in političnega subjekta, pa to paradokсно strukturo subjekta, ki je zmerom že »okupiran«, v katerem zmerom že prebiva ilegalni tujec, nujno spregledujejo. Nujno jo spregledujejo oz., rajši, utajijo zato, ker je ves zastavek njihovih prizadevanj obnova enotnosti skupnosti, totalitete. Za te politične teorije bi lahko rekli, da so naravnost obsedene z razcepom, s praznino. Praznina je zanje nekaj negativnega, kar je treba za vsako ceno zapolniti. Komunitarci to poskušajo s sklicevanjem na substanco, na skupno tradicijo, kolektivne vrednote itn., normativistično usmerjeni habermasovci in rawlsovcji pa s sklicevanjem na univerzalne procedure, prepoznavne in sprejemljive za vse. Kar gre pri teh teorizacijah v izgubo, je, če smemo tako reči, »pozitivnost« same izgube oz. konstitutivnost razkola, »praznega mesta« za demokracijo.

Prednost Cl. Lefortove teorije o demokraciji v primerjavi z omenjenimi dominantnimi političnimi teorijami je prav v tem, da s konceptom demokratične invencije revalorizira notranji razcep in izgubo substancialne polnosti. Za Leforta razkroj opor gotovosti, ki postavi pod vprašaj vsak *sensus communis*, vsak konsenz, s tem pa tudi identiteto in enotnost skupnosti, ni nujno zlo za skupnost, marveč prav narobe, pogoj za njeno možnost. Demokracija se po Lefortu lahko konstituirale, če je družbeno desubstancializirano, dezinkorporirano, če je onemogočeno, da bi se politični red oprl na kakšno določeno predstavo o družbenem, utelešeno bodisi v neki skupini ali posamezniku. Demokratična družba je namreč po Lefortu družba »brez pozitivne določitve, družba, ki je ne more predstavljati noben lik skupnosti.«³

In prav zato ker je nevarnost razpršitve skupnosti v zadnji instanci zmerom navzoča, je konstitucija skupnosti politični zastavek in hkrati problem predvsem za demokracijo. Kajti kraj, na katerem naj bi bila situirana podoba oz. utelešenje skupnosti, je prav kraj izvirnega konflikta, razkola. Še več, zaradi tega notranjega

3. Cf. Cl. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècle*, Seuil, Pariz 1986, str. 265.

razcepa, razdelitve družbe, praznine, radikalne odsotnosti, ki je ne moreta zapolniti ne tradicija, ne avtoriteta, postane družbeni konflikt konstitutent družbene enotnosti, ali, kot pravi Lefort, »...v legitimnosti čisto političnega konflikta je vsebovano načelo legitimnosti družbenega konflikta vseh oblik.«⁴ Z demokratično invencijo se torej konstituira družba, ki je nujno izpostavljena nenehnemu postavljanju pod vprašaj svojega obstoja, svoje enotnosti in identitete.

Za model deliberativne, konsenzualne demokracije, torej za model, ki se opira na habermasovsko univerzalno pragmatiko in rawlsovsko teorijo pravičnosti, je temeljni etični in politični problem, kako nevtralizirati učinke moderne: konflikte, razcepe, nenehno postavljanje pod vprašaj, dvom o sebi, zavest o svoji radikalni nedoločenosti itn. Preprosto povedano, kako rekonstruirati enotnost skupnosti v vedno bolj razsrediščnem, razdrobljenem, postmetafizičnem univerzumu?

Že iz povedanega je razvidno, da je za zagovornike deliberativne demokracije, ki izhajajo iz predpostavke, da skupnosti in njene enotnosti ni mogoče graditi na dissenzu, pač pa na konsenzu, sprava regulativna ideja, in to ne le sprava na ravni družbenega, marveč najprej in predvsem sprava med etiko in politiko. Ta prisila k spravi se lahko realizira le na podlagi predpostavke, da je mogoče v javni, brezprisilni razpravi izluščiti (etične) kriterije oz. norme tako za politično razsojanje kakor tudi za reševanje konfliktov. Z drugimi besedami, v deliberativni demokraciji komunikacija in kritika koincidirata. Etika je zmerom že integrirana v politiko, vpisana v najbolj elementarne oblike družbenega, konsenz je zmerom že impliciran. Tako bi lahko rekli, da za Habermasa in Rawlsa izvirnega razcepa moderne pravzaprav sploh ni oziroma da je izgubljena sama izvirna izguba.

Zagovorniki deliberativne demokracije resda priznavajo kontingentnost takega modela: reševanje političnih konfliktov s pomočjo javnega razpravljanja ni obče, saj se v nekaterih političnih in družbenih kontekstih sploh ne more uveljaviti; načelno naj bi se vsi člani skupnosti vključili v javno razpravo, denimo, o suverenosti, kolektivnih identitetah, legitimnosti itn., dejansko pa vsi člani skupnosti ne sodelujejo in tudi ne morejo sodelovati kot polnopravni udeleženci; tudi pravila, ki naj bi bila univerzalna, sprejemljiva za vse, ostajajo do neke mere partikularna in v toliko tudi izključevalna. A tisto, kar je zanje bistveno, je, da demokracija ne bi bila mogoča, če ne bi bile institucionalizirane nekatere oblike svobodnega javnega razpravljanja. Tako pojmovanje demokracije

4. *Ibid.*, str. 28.

implicira, ne le da je politiko mogoče racionalno utemeljiti, marveč tudi da politika temelji na umu. Politika se torej reducira na konstitucijo okvira za javno razpravljanje, znotraj katerega racionalni, avtonomni subjekti rešujejo s pomočjo univerzalnih norm konflikte, razsojajo o krivicah, neenakostih itn.

Vrsta kritikov take racionalistične, univerzalistične koncepcije politike, od Ch. Mouffe do J. Rancièra, opozarja, da je model deliberativne demokracije moralistična, strogo vzeto, nepolitična koncepcija političnega. Za Mouffovo in Rancièra je politično kraj antagonizmov, konfliktnih odnosov, in ravno ta razsežnost političnega je pri tej redukciji vprašanja pravičnosti oz. krivice na možnost vzpostavitve pravil, norm, kriterijev, veljavnih za vse, spregledana. Sledeč Rancièru bi lahko rekli, da v politiki ne gre v prvi vrsti za institucionaliziranje procedur za reševanje konfliktov, popraviljanje krivic. Politika ni proces, v katerem subjekti v javni razpravi prilagajajo svoje sebične interese, svoje partikularne moralne norme univerzalnim pravilom. Prav nasprotno, o politiki je mogoče govoriti ravno zato, ker se taka skupna pravila ne morejo konstituirati, oziroma se lahko konstituirajo le tako, da nekateri niso vštet. Politike zato ni mogoče reducirati na načelo medsebojnega priznavanja, kot menita Rawls in Habermas, kajti ob vsej institucionalizaciji konsenza, obstajajo mehanizmi in sredstva za viktimiziranje drugega, za njegovo nepriznavanje kot enakopravnega partnerja v diskusiji, za njegovo diskvalifikacijo oz. izključitev.

Od kod torej ta zaslepitev za politično, ki je značilna za habermasovsko (in tudi rawlsovsko) perspektivo? Izvirni greh habermasovskega pristopa je po našem mnenju v njegovi komunikativni etiki. Komunikativna etika naj bi veljala za vse – v tem je Habermas kantovec. Od Lacana vemo, da ni etike, veljavne za vse, ni etike na sebi. Za Lacana glavni problem etike ni, kako univerzalizirati, denimo maksime, norme, pravila. Pravila so namreč po definiciji univerzalizabilna. V etiki tudi ne gre v prvi vrsti za predpisovanje, zapovedovanje, kako naj subjekt ravna. Pač pa je o etiki v lacanovskem smislu mogoče govoriti vsakič, ko se odloča o subjektovem statusu, o njegovi eksistenci, o načinu, kako se subjekt postavi glede na Drugega.

Ta odločitve o subjektovem statusu je seveda paradokсна. Paradokсна zato, ker je zunajčasna, neumestljiva, ker na neki način koincidira s samo konstitucijo subjekta. Strogo vzeto, subjekta ne bi bilo, če se na neki način ne bi izbral. Kako se bo subjekt izbral oz. kako bo izbran, je odvisno od danega dispozitiva. Zato po Lacanu ni mogoče govoriti o univerzalni etiki, pač pa le o relativni, o etiki, navezani na specifičen diskurz: v univerzitetnikovem diskurzu veljajo drugačne zapovedi kakor v histeričarkinem, v gospodarjevem drugačne kakor

v analitikovem. »Etikam« je skupno le to, da je subjekt vsakič soočen z neko izsiljeno izbiro, katere rezultat je subjektova delitev, z drugimi besedami, da je postavljen v situacijo, v kateri je pod vprašaj postavljen njegov lastni status. O etiki je zato mogoče govoriti vsakič, ko je zastavek v igri sam subjekt.

Iz doslej povedanega je razvidno, da je komunikativna etika v nekem smislu ne-etična, saj postulirana recipročnost omogoča, da se subjekt izogne izsiljeni izbiri. Razcep med subjektom izjave in izjavljanja je zaceljen s tem, da sta vlogi izjavljalca, predpisovalca zakona, in njegovega naslovnika zamenljivi. Za Habermasa, a tudi za Rawlsa, vsaka interakcija temelji na simetriji med subjektom in drugim. Drugi subjekt je zmerom že tu, navzoč kot naslovnik subjektovega diskurza. Drugi me pripozna za subjekta zgolj s tem, da razume moj govor. Drugi je potemtakem reduciran na golo funkcijo pripoznanja. Drugi je zmerom že »vkalkuliran«. Ker pa sta poziciji med subjektom in drugim reverzibilni, je konsenz zmerom dosegljiv. Narobe pa dissenz, v kolikor ni reduciran na golo naključje, povzroča univerzalističnemu habermasovskemu diskurzu težave.

Habermas seveda ne zanika možnosti nesporazuma, konflikta. Ne more pa mu priznati statusa radikalnega spora (*différend*) v Lyotardovem smislu. Tak radikalni spor bi namreč postavil pod vprašaj samo možnost konsenza, sprave in restitucije enotnosti skupnosti. Nemožnost habermasovske komunikativne etike, da misli radikalni spor oz. krivico, je razvidna iz načina, kako artikulira trpljenje židov. Auschwitz ima pri Habermasu, podobno kot pri Lyotardu, privilegirano mesto med primeri nepopravljivih krivic. A za razliko od Lyotarda, ki vztraja pri nemožnosti simbolne integracije trpljenja žrtev, mora Habermas zaradi prisile k spravi Auschwitz ubesediti, integrirati v univerzalni idiom. Poprava krivic, kakršna je Auschwitz, tako kot individualnih oz. družbenih patološkosti, izkrivljenj itn. je po Habermasu mogoča le s prevajanjem simbolov deformiranega diskurza v diskurz javne komunikacije. S tem pa Auschwitzu ravno zanika status »absolutne« krivice, to je krivice, ki je po definiciji ni mogoče popraviti, predvsem pa ne »prevesti v diskurz javne komunikacije«.

Auschwitz nastopa torej kot primer, ki postavi na laž habermasovsko univerzalno, na pripoznanju temelječo etiko. Absolutna krivica oz. radikalni spor pomeni prav to, da ni mogoče postaviti nobenega komunikacijskega okvira, nobenih univerzalnih pravil in norm, ki bi bili sprejemljivi za obe strani. Med rabljem in žrtvijo konsenz in zato tudi sprava po definiciji nista mogoča. Strogo vzeto, Auschwitz kot primera radikalnega spora, zloma komunikacije, to je, kot primera absolutne krivice, ki je ni mogoče prevesti v javni diskurzni, ni mogoče situirati v habermasovsko univerzalistično perspektivo. Absolutna

krivica, ki žrtvi onemogoča ubesediti njeno trpljenje, krivica, ki je ni mogoče prevesti v javni diskurz, zato v habermasovski paradigmi ni mišljiva oz. iz nje nujno izpade. Ontološko gledano, radikalni spor v habermasovski perspektivi ni mogoč, kajti na ravni recipročnega razmerja med subjektom in drugim subjektom, torej v okviru univerzalnega subjekta označevalca, ni ničesar, kar bi lahko povzročilo radikalni spor. Etično gledano pa je nedpusten, prepovedan. Nedopusten je zato, ker bi, če bi bil mogoč, postavil pod vprašaj samo komunikativno etiko, samo komunikacijo, opirajočo se na načelo recipročnosti, medsebojnega pripoznavanja itn. Tako bi lahko rekli, da mora biti zaradi prisile k spravi, h konsenzu iz komunikativne etike izbrisano, nevtralizirano vse tisto, kar bi lahko ogrozilo konsenz in spravo.

V perspektivi habermasovske etike komunikacije ravno tako ni mogoče misliti, denimo, rasizma kot paradoksa samega univerzalističnega diskurza. Ksenofobiji, antisemitizmu, nacionalizmu itn., skratka, vsem tem (postmodernim) gibanjem, v katerih se manifestira sovraštvo do Drugega, je namreč skupno zanikanje univerzalnosti, načela recipročnosti, pripoznavanja v imenu ireduktibilne razlike, neasimilizabilnega partikularnega. Izbruh sovraštva do Drugega in agresivnih, konfliktnih partikularizmov je za habermasovce zgolj padec v iracionalno, v mračnijaštvo, skratka, padec v predmodernistične prakse in diskurze.

Če je habermasovska etika pravila, to je univerzalna, za vse veljavna etika, opirajoča se na recipročnost, na prizpoznanje, nujno slepa za absolutno partikularno, ki se upira vsaki univerzalizaciji, pa Lyotardov koncept radikalnega spora (*différend*) artikulira ravno to instanco absolutnega partikularnega kot radikalno nedovzetnega za univerzalizacijo, konsenz, spravo. V nadaljevanju bomo poskušali analizirati etične in politične implikacije, ki jih je mogoče izveči iz koncepta radikalnega spora.

Radikalni spor je po Lyotardu mogoč le ob predpostavki heterogenosti, različnosti, inkomenzurabilnosti. Lyotard, podobno kot Lévinas in Derrida, postavi nasproti habermasovskemu političnemu razmerju, temelječem na recipročnosti, enakosti, etično razmerje z Drugim kot radikalno asimetrično razmerje. Drugi ostaja za Lyotarda ireduktibilni Drugi, nespoznavni tujec. S tem Drugim ni mogoče komunicirati. Zato že njegova navzočnost onemogoča vsakršen konsenz, vsakršno spravo skupnosti same s sabo. Te nemožnosti konsenza, razdvojenosti skupnosti ni mogoče ubesediti oziroma ubesediti ju je mogoče le z idiomi, ki kršijo pravila javne komunikacije, ki postavijo pod vprašaj vsak skupen pomen, vsak konsenz.

Nujnost invencije novih idiomov izvira iz situacije, ki jo Lyotard opredeli kot radikalni spor (*différend*). Radikalni spor je najprej in predvsem tisti trenutek

ali tisto stanje, ko bi nekaj moralo biti ubesedeno, vendar mu govorica tega ne omogoča.⁵ Tako bi lahko rekli, da je tisto, česar ni mogoče ubesediti z obstoječimi idiomi, mogoče »ubesediti« le na način radikalnega spora. Radikalni spor bi lahko opredelili tudi kot nemožnost subjekta oz. skupnosti, da bi ubesedila, identificirala tisto, kar ju razcepi, postavlja pod vprašaj. Radikalni spor je tako spor med simbolnim in realnim, oziroma je utelešenje same nemožnosti simbolnega, da ubesedi realno.

Paradoks radikalnega spora je v tem, da je utemeljen tako ontološko kakor tudi etično, pri čemer sta sami ti utemeljitvi spet v sporu. Ontološko je utemeljen v temeljnem lyotardovskem aksiomu o heterogenosti in inkomenzurabilnosti množstva, ki ga Lyotard razume kot množstvo stavkov. Tega množstva ni mogoče izpeljati iz nobenega izvirnega počela, niti ga ni mogoče poenotiti v imenu kakšnega Dobrega. Izvirna danost je radikalno množstvo brez poenotujočega Enega. Radikalni spor na ravni inkomenzurabilnega množstva nastopi s poskusom univerzalizacije, subsumpcije množstva enemu zakonu ali načelu. Lyotard torej izhaja iz nemožnosti metagovorice, ki se na ravni množstva stavkov kaže kot odsotnost, nemožnost kakšnega univerzalnega pravila, ki bi razsojalo med heterogenimi stavki.⁶ V vsakem poskusu reguliranja množstva Lyotard vidi terorizem. Vsak poskus regulirati množstvo s pomočjo Enega pomeni nasilje nad njim, prizadene krivico njegovi heterogenosti. Tako pride pod udar njegove kritike tudi označevalna logika, ki se po njegovem reducira na Zakon označevalca, v katerem vidi eno izmed možnih utelešenj »monoteističnega in monopolitičnega načela«,⁷ skratka, eno izmed upodob Enega, če uporabimo Badioujev izraz.

Vseeno pa ne bi mogli reči, da Lyotard samo obrne razmerje med Enim in Mnoštvom. Ob vsem privilegiranju Mnoštva in kritiki vsake subsumpcije Enemu, Lyotard implicitno razvije dialektiko med Enim in Mnoštvom. Neposredno vzeto nima nobena singularnost (noben stavek) v takem množstvu prednosti pred drugimi, in ravno tako ni nobena prepovedana. Nobene izjeme ni. Ta enakost heterogenih, inkomenzurabilnih singularnosti se ravna edino po agonističnem načelu. V množstvu je vse dovoljeno, skratka, množstvo je kraljestvo vojne vseh proti vsem.

Paradoks tega množstva singularnosti, heterogenosti, ki je postavljeno kot neskončno, brez meje, brez zunanosti, skratka, kot množstvo, ki naj mu nobena

5. Cf. J.F. Lyotard, *Différend*. Minuit, Pariz 1983, str. 29.

6. *Ibid.*, str. 9.

7. *Ibid.*, str. 71.

singularnost ne bi ušla, je v tem, da mu manjka, uide prav singularnost kot taka, radikalna singularnost. To radikalno singularnost, ki je množstvo ne more doseči, Lyotard tematizira prek ovinka radikalnega spora in krivice.

Možnost ali celo nujnost krivice, sporov, je po Lyotardu implicirana že v sami inkomenzurabilni in heterogeni naravi stavkov, ki tvorijo množstvo. Stavki niso dani kot atomi, temveč se nenehno povezujejo. Četudi je povezovanje stavkov nujno, način, kako se povezujejo, ni. Skratka, povezovanje je po definiciji kontingentno. A stavki se lahko povezujejo tudi na načine, ki viktimizirajo njihovo heterogenost, vsiljujejo mero neizmerljivemu. V vsaki povezavi je torej potencialna nevarnost spora, nasilja, krivice. Toda Lyotardu ne gre le za ugotavljanje možnosti kolizij med heterogenimi stavkami, kratkih stikov itn. Lyotard zahteva od filozofije, da krivice, prizadejane heterogenosti, ubesedi, v primerih pa, ko krivice ni mogoče ubesediti z obstoječimi idiomi, izumi nove idiome. Krivica in spor sta potemtakem nujna, a načeloma odpravljiva.

Toda od kod sploh izvira zahteva po ubesedovanju krivice? Ali ni to etična zahteva, ki je na ravni radikalne ontologije množstva ni mogoče upravičiti? Po Lyotardu, ki dopušča »državljansko vojno« med heterogenimi režimi stavkov, je za vsko ceno treba prepovedati vsak poseg vanje. Ohranjati množstvo kot heterogeno zato zahteva prepoved posega vanj, saj bi bil vsak poseg od zunaj že nasilje nad množtvom. Lyotard to prepoved delati silo množtvu, heterogenosti, formulira kot zapoved oz. zahtevo pravičnosti do množstva. Ta ideja o pravičnosti do množstva funkcionira kot nekakšna regulativna ideja.

Toda ali ni vpeljava take regulativne ideje, četudi zapoveduje pravičnost do množstva, kršitev množstva, vmešavanje v »državljansko vojno« med heterogenimi singularnostmi?

Kot uporavičeno opozorita A. Badiou in J. Rogozinski, Lyotard na tihem vpelje v radikalno ontologijo stavkov etiko radikalnega spora, krivice. Na ravni Mnoštva po Badiouju in Rogozinskem krivice, prizadejane heterogenosti stavkov, ni mogoče in tudi ni potrebno ubesediti. Ta zahteva po simbolizaciji je etična zahteva, tuja ontologiji Mnoštva. Z drugimi besedami, etike radikalnega spora ni mogoče ne izpeljati iz lyotardovske ontologije Mnoštva, niti je v njej utemeljiti. V samem Mnoštvu taka zapoved simbolizacije krivice, ki jo Lyotard variira od zapovedi pravičnosti do heterogenosti in množstva do prepovedi prizadevanja krivice, ni motivirana.⁸ Še več, sama prepoved krivice, ne le da ni utemeljena v množtvu, marveč mu vsiljuje normo, ki njegovo inkomenzurabilnost,

8. Cf. diskusija v: *Témoigner du différend*, Osiris, Pariz 1989.

heterogenost omejuje. Lyotard naj bi s to zapovedjo/prepovedjo po Badiouju Mnoštvo subsumiral zakonu Enega, torej kršil naj bi svoj temeljni aksiom. V tem kontekstu se Badiouju zdi zlasti problematična juridična diskurzivnost in terminologija (krivica, spor, razsojanje itn.), ki postavi pod vprašaj samo mnoštvo, kajti pravni diskurz zmerom implicira zakon Enega.

Ne glede na to, da je kritika te »nezvestobe« mnoštvu v njegovi ontološki indiferentnosti in neutemeljenosti intervencije etike v ontologijo umestna, menimo, da je Lyotardov korak iz ontologije v etiko vseeno nujen, kolikor mu gre za ohranitev heterogenosti mnoštva. Na ravni ontologije mnoštva ni namreč ničesar, kar bi onemogočilo intervencijo Enega in s tem kršitev heterogene narave mnoštva. »Zvestoba« mnoštvu mora biti zato utemeljena v njegovi »nezvestobi«. Tako je postuliranje mnoštvu radikalno tuje etične zapovedi, ki na neki nači »izda« mnoštvo, edino jamstvo za njegovo ohranjanje. Na drugi strani pa je Lyotardu tako rekoč proti njegovi lastni volji uspelo tematizirati dvojni status lacanovskega realnega. Realno je pri Lyotardu najprej dano kot predsimbolna, punktualna razpršenost mnoštva. Realno v pravem pomenu besede pa se proizvede šele z (neutemeljeno) prepovedjo krivice, predvsem »absolutne krivice«.

Privilegiran zgled za »absolutno krivico« je pri Lyotardu Auschwitz. Za razliko od drugih krivic, ki jih ni mogoče ubesediti zato, ker manjkajo ustrezni idiomi, Auschwitza sploh ni mogoče ubesediti. Auschwitz ni nasilje nad nekaterimi stavčnimi režimi, marveč nad samo zmožnostjo ubesedovanja. Auschwitz postavi pod vprašaj tako govor kot molk.⁹ To ne pomeni, da o Auschwitzu ni mogoče govoriti, pač pa da noben govor, noben idiom ne more ubesediti krivice, prizadejane žrtvam.

Tu se pokaže tudi temeljna razlika med realnim, dojetim kot nemožno, na ravni sporov med stavki, in realnim kot nemožnim na ravni absolutne krivice. Na ravni prvega, ontološkega realnega, gre preprosto za to, da »vsega ni mogoče reči«.¹⁰ Kljub temu, da je mnoštvo postulirano kot neskončno, pomeni vsaka aktualizacija povezovanja stavkov izbiri, omejitev, zanikanje neskončnosti. To nemožno realno Rogozinski poimenuje nemožnost možnega. Pri etičnem realnem pa gre prav narobe za to, da se zgodi tisto, kar se ne bi smelo zgoditi, oz. z besedami Rogozinskega, gre za možnost nemožnega. Za razliko od ontološkega spora oz. krivice, ki ju je načeloma mogoče odpraviti z odkritjem novega idioma, pa absolutne krivice ni mogoče popraviti, ker ne zadeva kakšne

9. *Ibid.*, str. 160.

10. *Ibid.*, str. 134.

specifične stavčne povezave, pač pa povezovanje kot tako. Z drugimi besedami, z absolutno krivico je pod vprašaj postavljeno samo simbolno.

Kakšne konsekvence je mogoče potegniti iz Lyotardovih refleksij o radikalnem sporu in absolutni krivici?

Kot opozori A. Badiou,¹¹ ima koncept radikalnega spora problematični status vrednote. A tak status ima lahko le na ozadju habermasovske deliberativne demokracije. Radikalni spor je najprej in predvsem spor s to univerzalistično paradigmo komunikacije. Lyotard namreč ne pokaže le, da umna argumentacija ni model ne za etiko ne za politiko, marveč tudi, da s svojimi univerzalističnimi načeli, z aksiomom o recipročnosti, medsebojnem pripoznanju itn. prizadeva krivico heterogenemu in pluralnemu. Proti umni argumentaciji, usmerjeni h konsenzu, zagovarja Lyotard polemično argumentacijo, usmerjeno k odkrivanju sporov, krivic. In ravno tako proti habermasovski predpostavki o spravi med etiko in politiko Lyotard vztraja pri radikalnem razkoraku med njima. Še več, kolikor je naloga etike, da odkriva spore, krivice, skratka, da odkriva tisto, kar politični hegemonistični diskurz utaji, marginalizira, izključuje, je nujno, da poseg etike v politiko proizvaja spore. Aktiviranje radikalnih sporov v politiki je hkrati način, kako se skupnost sooča s svojo nedoločenostjo, razdeljenostjo, ireduktibilno tujostjo.

Zato bi se morali vprašati, ali ne obstaja zadaj za habermasovsko, rawlsovsko moderno še neka »druga« drugačna moderna, ki ji Lyotard pravi postmoderna, to je, moderna, ki se ne opira na iluzorični konsenz in na nujnost sprave skupnosti s samo seboj. Torej moderna, ki vase vključuje kot svoj konstituent razkol, krivico, ki ju ni mogoče zaceliti oz. popravljati z metodami in sredstvi univerzalistične, racionalistične politike in etike. Odpraviti ju ne more natanko v tisti meri, v kateri je treba iskati vir teh krivic v univerzalistični in racionalistični politiki, v prisili po subsumpciji vsega univerzalni normi, k marginalizaciji in izključitvi vsega, kar taki normi ni mogoče subsumirati.

Ta »druga« moderna, katere temeljna značilnost je odprtost za Drugega kot Drugega, v njegovi heterogenosti, odprtost za singularno, neznano, nedvomno prelomi s habermasovsko predstavo o moderni, predvsem pa prelomi s prisilo k spravi, zahtevo po obnovi enotnosti skupnosti, skratka, zahtevo po redukciji heterogenega, mnoštva na eno.

Naš namen je bil pokazati, da problematičnost rawlsovske in habermasovske pozicije, skratka, problematičnost deliberativnega modela, izvira iz prisile k

11. Cf. A. Badiou, *op. cit.*

spravi med etiko in politiko, ki jo je v tej perspektivi mogoče misliti le v luči univerzalizacije pravila oz. norme. Deliberativni model demokracije izhaja namreč iz predpostavke univerzalnega zakona, glede na katerega se urejajo konflikti tako na področju etike kakor tudi politike. In prav zato, ker je v tej perspektivi skupna mera, komenzurabilnost etike in politike zmerom že predpostavljena, s te pozicije ni mogoče artikulirati zmerom specifičnega, partikularnega dissenza, nasilja, krivice, kot krajev, kjer skupnost izkusi nemožnost svoje identitete kakor tudi sprave med etiko in politiko.

Če povzamemo izhodiščni problem pričujočega prispevka, potem bi lahko rekli, da je sodobno demokracijo mogoče misliti le, če vseskozi izhajamo iz konstitutivne asimetrije med etiko in politiko. O učinkih etike v politiki je mogoče govoriti vsakič, ko se skupnost sooča s svojo notranjo razdvojenostjo, s svojo tujostjo. Za habermasovce in rawlsovice, ki stavijo na prihodnjo spravo, pomeni poseg etike v politiko obljuba prihodnje sprave, ko naj bi se skupnost dojela kot enotna, identična sama s seboj, četudi je ta trenutek odložen v neskončnost. Če je sprava med etiko in politiko iluzorična, ni nič manj iluzorično v imenu etike singularnega, heterogenega vztrajati, kot to počne Lyotard, pri njunem radikalnem neodpravljevem konfliktu.

Lyotard, tako kot Adorno in nekateri derridajevci, denimo Lacoue-Labarthe, vztrajajo, da po Auschwitzu in Gulagu sprava med etiko in politiko ni mogoča. Dosledna etična pozicija je zato lahko le distanca, umik iz politike. Rešitev naj bi torej bila radikalno pesimistična etična drža. Vendar problem ni v tem, da umik v nepolitično, vztrajanje na čisti etični poziciji ni uresničljiv. Problem tudi ni v sumničavosti glede vsake politike, zlasti politike emancipacije človeštva, proletariata itn. Problem je v tem, da ta etika, obsedena z radikalno, neodpravlljivo, absolutno krivico, katere posledica je tudi prepoved vsakega političnega projekta, tako kot lepa duša spregleduje, kako prav s tako držo sokonstituira tisto politiko, ki jo obsoja.

Če naj artikuliramo razmerje med etiko in politiko, potem etike ne smemo reducirati na kritiko. Etika ni kritika politike. Če je mogoče govoriti o učinkih etike na področju političnega in družbenega, izpostavljanje krivice, nasilja sredi skupnosti, razkrivanje iluzorične homogenosti in enotnosti skupnosti, potem ne zato, ker bi bil na strani etike neki presežek videnja ali vedenja, pač pa zato, ker je sama politika že razcepljena. Politika ni namreč nič drugega kot kraj za srečevanje dveh heterogenih, inkomenzurabilnih logik: na eni strani simbolne logike, logike univerzalnih zakonov, norm, skratka, logike prava, na drugi strani pa logike realnega, singularnega, logike pravičnosti. Ker pa gre za dve

heterogeni logiki, torej za logiki, ki nimata skupne mere, je njuno srečanje lahko le zgrešeno srečanje, o katerem pričata produkcija in razkrivanje krivice. Četudi bi lahko rekli, da politika ni drugega kot ponavljanje nemožnega srečanja, pa to neuspešno srečanje ni strukturirano zmerom na enak način. To v zadnji instanci neuspešno srečanje vseeno lahko proizvede kot svoj učinek večjo enakopravnost in svobodo. Zato je prvi korak k bolj enakopravni in demokratični politiki nujnost priznanja in vztrajanja pri razcepu same politike.

Gorazd Korošec

JOHN ADAMS, AMERIŠKI REPUBLIKANSKI KONSERVATIVIZEM IN EVROPSKI RADIKALIZEM

Johna Adamsa, enega najbolj znanih voditeljev ameriške revolucije in tvorcev ameriške ustave, ki so si v ameriškem zgodovinopisju prislužili ime »Ustanovitvenih očetov«, bomo vzeli za vodilnega avtorja naše razprave, da si bomo ob razvoju njegove politične in teoretske kariere ogledali vrsto pomembnih političnih in teoretskih razprav v revolucionarnem obdobju konec osemnajstega stoletja ne le na ameriškem, pač pa tudi na evropskem, predvsem francoskem političnem prizorišču.

Šlo je za obdobje, ko so se na celotnem območju t. i. atlantske civilizacije razmahnila razmišljanja o temeljih dobre oziroma zaželene politične vladavine. Pojem atlantske civilizacije opredeljuje predvsem tesne vezi med Anglijo, Ameriko in Francijo, ki so jim botrovali tako skupni civilizacijski viri, kot dolgo zgodovinsko obdobje razvoja ameriških kolonij v okviru britanskega imperija ter pozneje, v obdobju ameriškega spora z Britanijo in vojne za ameriško neodvisnost, ameriška sklenitev zavezništva s Francijo, na drugi strani pa, kljub rivalstvu, civilizacijske vezi med Francijo in Anglijo kot vodilnima evropskima silama. Zanje so bile značilne tesne vezi med intelektualnimi in političnimi elitami ter obsežna izmenjava vplivov. Tako so se Francozi za političnimi zgledi sprva ozirali v Anglijo, ki je po obdobju državljanske vojne in revolucije sredi sedemnajstega stoletja s Slavno revolucijo leta 1688 vzpostavila politično ureditev, ki je veljala za zgled svobode in stabilnosti, pozneje, po ameriškem sporu z Britanijo in proglasitvi ameriške neodvisnosti, pa so se navdušili nad ameriškim primerom. Prav v to obdobje, ko so se stališča francoske intelektualne elite radikalizirala in s tem pripravljala revolucijo, pa datira preobrat v politični filozofiji Johna Adamsa, ki se je odvrnil od radikalnih stališč in zavzel bolj konservativno politično stališče predvsem v odnosu do političnih elit. Po drugi strani je prav v istem času tudi ameriškim intelektualnim in političnim voditeljem obdobje po proglasitvi neodvisnosti, ko so se pojavila prva razočaranja nad neposredno demokracijo in razdrobljenim, nepovezanim

političnim življenjem trinajstih neodvisnih ameriških držav, ponujalo snov za temeljit razmislek o temeljnih politične ureditve ob pripravljanju in pisanju zvezne ustave. Ko je zatem v Franciji izbruhnila revolucija, se je tudi ameriška javnost, tako kot angleška, sprva razcepila na njene zagovornike in nasprotnike, zatem pa se je, ko je revolucija vse bolj odkrito kazala svoj nasilen obraz, prav tako v veliki večini odvrnila od nje. Burke je takrat ob revoluciji napisal svoja *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Adams, ki je bil med vodilnimi ameriški nasprotniki francoske revolucije, tako kot Burke v Angliji, pa je lahko le ponovil svoja stališča, ki jih je izoblikoval v delu *Zagovor ustav Združenih držav Amerike* kot odgovor na radikalna stališča v francoskih predrevolucijskih polemikah. Pa tudi francoskim intelektualcem in političnim teoretikom, recimo Constantu in Tocquevillu, so dogodki med in po francoski revoluciji še dolgo nudili snov za politično refleksijo in konservativno kritiko, kot jo je npr. Tocqueville izoblikoval v svojem delu *Stari režim in revolucija*. Prav francoska revolucija pa je s svojim nasilnim rušenjem politične ureditve tudi v veliki meri razdrla vezi, ki so povezovale območje atlantske civilizacije. Amerika se je odtlej razvijala precej bolj neodvisno od Evrope.

V vsaki deželi je razsvetljsko gibanje poleg vrste radikalnih dalo tudi pomembne konservativne mislece. Če je med njimi v Franciji gotovo najpomembnejši Montesquieu, pa tudi Voltaire, in v Angliji Burke, pa je za enega najpomembnejših ameriških razsvetljencev mogoče šteti Johna Adamsa. Njegova politična filozofija je toliko pomembnejša, ker predstavlja avtorja, ki se ni odpovedal osnovnim premisam razsvetljske politične znanosti, s pomočjo katerih je zagovarjal in pomagal utemeljiti ameriško revolucijo in je prav s teh pozicij oblikoval kritiko francoske revolucije, ki si je ameriško sicer jemala za zgled, a jo je želela preseči in radikalizirati. Podobno je npr. Burke proti francoski zagovarjal dosežke angleške Slavne revolucije.

Spekter ameriškega konservativizma je bil sicer precej širok, saj je v predrevolucionarnem obdobju zajemal tudi nasprotnike revolucije oz. neodvisnosti, torej rojaliste in lojaliste, s konservativnimi argumenti so v obdobju razprav o zvezni ustavi nastopali nasprotniki ustave in federacije, torej antifederalisti, ta tradicija pa je v različnih oblikah seveda ostala živa tudi po sprejetju zvezne ustave in se postavljala v bran pristojnosti posameznih zveznih držav, prav tako pa so se pojavljale tudi različne oblike agrarnega konservativizma, ki je nasprotoval posameznim ukrepom ekonomske modernizacije (sem nekatere interpretacije prištevajo tudi Jeffersona).

Vendar pa John Adams v zgodovini ameriškega konservativizma zaseda posebno mesto, saj je celo življenje ostal med vodilnimi predstavniki ameriške

politične teorije, pa tudi prakse. Tako je bil med glavnimi voditelji ameriške borbe za neodvisnost in ameriške revolucije, eden njenih najpomembnejših kronistov in teoretskih utemeljiteljev in eden vodilnih avtorjev med ameriški političnimi teoretiki, bil je med avtorji prvih ameriških ustav in zvezne ustave, poleg tega pa je opravljal službo ameriškega veleposlanika v Evropi in bil dvakrat izvoljen za ameriškega predsednika. Tako je seveda lahko imel neposreden vpliv na precej dolgo obdobje ameriškega političnega življenja. Ker pa so njegove konservativnejše ideje odstopale od radikalnejših, bolj demokratičnih idej nekaterih drugih vodilnih predstavnikov ameriške politike, ga je delno zasenčila slava Jeffersona, pa tudi Franklina in Washingtona. Gotovo pa ni brez pomena dejstvo, da je med voditelji ameriške revolucije prav Adams najpogostejše citirani avtor v delu *O revoluciji* Hannah Arendt.

Njegov odnos z Jeffersonom zaseda še posebej pomembno mesto, saj sta politično kariero začela kot prijatelja in somišljenika v času spora z Britanijo, sodelovala v obdobju boja za neodvisnost in revolucije do sprejetja zvezne ustave, a se ob Adamsovi objavi *Zagovora* in francoski debati o ameriški revoluciji znašla na nasprotnih straneh, se pozneje sprla in bila nasprotnika v nekaterih polemikah, na koncu pa sta se na stara leta pobotala in v spravljivi korespondenci razčistila razlike v svojih političnih stališčih. Oba sta prav tako odigrala vodilni vlogi v ameriški politiki, bila izvoljena za predsednika in služila kot veleposlanika v Evropi, Adams v Londonu, Jefferson pa v Parizu, in sta torej imela tesne vezi z Evropo in natančno poznala tamkajšnje politično dogajanje in položaj.

Odgovor na vprašanje o vzrokih preobrata v politični filozofiji Johna Adamsa nam lahko osvetli tudi ideološke temelje ameriške revolucije in ameriške politične ideologije. Če namreč trdimo, tako kot določeni ameriški republikanski zgodovinarji, da ameriška revolucijska politična ideologija izvira iz tradicije angleške opozicijske misli [*Dissent*], ki je kolonistom nudila podlago za spor z osrednjo oblastjo in jim omogočila zavrniti monarhijo in aristokracijo ter jim ponudila republikanske ideje o politični svobodi in zahtevo, naj državljani republike vladajo sami sebi, je to tezo sicer mogoče uporabiti za pojasnitev ameriškega upora in revolucije, a se vendarle kmalu izkaže za prekratko. Tako spregleda dejstvo, da se ameriški spor z Britanijo in poznejši upor nikakor ni začel kot spor o monarhiji, oziroma kot nasprotovanje monarhiji in zavzemanje za republiko, ampak je šlo za spor o pristoynosti kolonialne samouprave in upravičenosti obdavčitve, zavrnitev monarhije pa je prišla na vrsto šele kot zadnji korak, ko je zaradi vztrajanja na sporu postala nujna. Prav tako ta teza odpove pri pojasnjevanju vnete debate o zvezni ustavi, ki je postala nujna prav zato,

ker je demokratična vladavina državljanov začela proizvajati negativne učinke, enako pa tudi ne more pojasniti, zakaj so Američani sprejeli prav tako ustavo, ki je z delitvijo oblasti pravzaprav pomenila omejitev demokracije. Trditev je torej enostranska, saj ameriškim voditeljem pripisuje preveliko mero demokratičnega entuziazma. In še posebej ta trditev ne more pojasniti, zakaj so se kot odziv na francosko revolucijo v času Washingtonovega predsednikovanja med dovčerašnjimi političnimi zavezniki razvneli srčiti politični boji, v katerih je ena stran sicer še vedno videla glavno politično nevarnost v aristokraciji in monarhiji, a so na drugi strani veterani ameriške revolucije izražali prav tako globoko nezaupanje do radikalne demokracije. Očitno imamo torej opravka s preozko interpretacijo republikanizma, saj enakomisleči demokratični republikanci pač ne bi tako hrupno razdrli vezi med sabo zaradi nasprotovanja političnim vrednotam nasprotnika.

Prav v tem obdobju pa tudi pride do znanega preobrata v politični filozofiji Johna Adamsa, ko Adams zavzame konservativno reformistično stališče in se postavi nasproti Jeffersonu ter se z nasprotniki spusti v ostro polemiko. Leta 1780 je bil Adams med avtorji ustave Massachusettsa, enega od pomembnih ameriških ustavnih dokumentov, zdaj pa se je leta 1787 na javnem prizorišču pojavil kot zagovornik političnih argumentov, na katerih je slonela tudi med revolucijo zavrnjena angleška mešana monarhija. Spremembi njegovih pogledov so botrovale predvsem izkušnje njegovega osemletnega bivanja v Evropi, čeprav je to dejstvo zgodovino pisje, ki je poudarjalo ločenost ameriškega političnega razvoja in spregledovalo številne vplive med evropsko in ameriško politično teorijo, večinoma prezrlo. Pozneje je potek francoske revolucije le potrdil pravilnost Adamsovih političnih opažanj in ocen in ga utrdil v njegovih prepričanjih. Tako teorija, ki jo razvija v treh knjigah *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, ne more predstavljati le slučajne anomalije, kot je npr. menil Gordon Wood, pač pa je jasen odgovor na radikalne argumente evropskih in predvsem francoskih reformistov, s katerimi se je Adams spoznal v Evropi. Glavna tarča napada Adamsovega dela je bila demokratična teorija francoskega ministra barona Anne Roberta Turgota, pri zavračanju njegovih idej pa je Adams posegel po argumentih francoskih konservativnih reformistov, ki so se zgledovali po angleških političnih institucijah in so se imenovali *anglomani*. Pri tem je še posebej viden vpliv Jeana Louisa De Lolmea in njegove knjige *The Constitution of England*. Te argumente je Adams vključil v svojo univerzalistično razsvetljensko politično znanost, da bi na novo definiral bistvene sestavne dele dobre vladavine.

Preobrat v Adamsovi politični filozofiji ima torej evropski kontekst, kar spodbija mnenja o izoliranem razvoju Amerike, vendar pa ne zanika zaslug republikanskih zgodovinarjev pri razkrivanju ideoloških virov akterjev revolucionarne dobe.

V osemnajstem stoletju namreč predvsem razsvetljenski misleci sveta niso dojemali v okviru pojmov kulturne avtonomije posameznih dežel, saj je prevladovalo prepričanje o *univerzalnosti* človeškega izkustva, ki ni omejeno z državnimi ali kulturnimi mejami, saj obstajajo univerzalne splošne resnice tako o človekovi naravi, kot o oblikah vladavine in vladanja. Zato je bila tudi mogoča znanstvena in univerzalna politična filozofija, oprta na naravne zakone in apriorna načela ter empiristično tradicijo, ki naj bi omogočala, da se poišče ustrezne modele družbe.

Sredi takšne, precej optimistične družbene klime, ki je bila nedvomno tudi posledica izbojevanega ameriškega ideološkega spopada z Britanijo, saj je bila tri leta pred tem proglašena neodvisnost, in pa uspehov na vojaškem polju, je Adams leta 1779 odšel v Evropo. Tam je bilo prav tako čutiti vpliv ameriških dogajanj. Ker je bila na obzoru možnost, da Američani zmagajo v boju z Britanci, čeprav bi ti praviloma morali biti sposobni zadušiti upor, se je širilo prepričanje, da je na strani Američanov moč razsvetljenih načel. Ko je bila neodvisnost Amerike izborjena, je to spodbudilo široko zanimanje za politične izkušnje Amerike. To pa je še spodbudilo diskusijo evropskih in predvsem francoskih intelektualcev o potrebnih ustavnih reformah.

V Evropi se je Adams srečal s predstavniki in idejami kroga radikalnih francoskih reformistov in Franklinovih prijateljev, ki jih je ta uspel pridobiti za podporo Ameriki. Med njimi so bili oba vojvodi de La Rochefoucaulda, Mably, Morellet, Du Pont, Condorcet in kot najpomembnejši med njimi, Turgot. Za Turgota in njegove privrženice sta reforma in preoblikovanje francoskih institucij postala nujnost, vse odkar je pod pritiski privilegiranih slojev Turgot moral odstopiti s funkcije kraljevega ministra in je bila tako izgubljena možnost za njihov neposreden vpliv na politiko režima. V letih po svojem odstopu je Turgot razvil politično teorijo, ki je nasprotovala ideji, ki jo je populariziral Montesquieu, da sta plemstvo in cerkev kot »ločeni telesi« nepogrešljiva stanova, ki opravljata vlogo posrednikov med vladajočimi in vladanimi. Turgot se je zavzemal za močno in enotno osrednjo oblast, ki bi bila v rokah *enodomenne* zakonodajne skupščine, in je zato nasprotoval neodvisni politični vlogi plemstva in cerkve, saj po njegovem mnenju nacionalni politični program ni bil izvedljiv, če obstajajo od osrednje vlade neodvisna središča oblasti.

Turgot in njegovi privrženci so zato z zanimanjem opazovali, ali bo razvoj dogodkov v Ameriki potrdil njihova razsvetljena pričakovanja. Vendar je ameriško politično dogajanje pri njih zbudilo razočaranje, saj so se neodvisne kolonije v svojih pravkar sprejetih ustavah večinoma odločile za *dvodomne* zakonodajne parlamente in za volitve guvernerjev, kar so Turgot in njegovi privrženci imeli le za blede imitacijo politične vloge angleškega plemstva in kralja in izraz angleškega konservativizma. Ena od redkih izjem je bila ustava Pennsylvanije, ki jo je napisal Franklin in je vzpostavljala enodomno zakonodajno skupščino. Turgotovi privrženci so jo imeli za primer politične enakopravnosti in suverenosti ljudstva in Adams je lahko ugotovil, da francoski radikalni reformisti »občudujejo Franklinovo ustavo in zavračajo njegovo«, namreč ustavo Massachusettsa, ki je uveljavila *dvodomni* zakonodajni parlament.

Adams je lahko imel take ideje, ki so se nadejale popolne odprave neenakosti, le za ideje salonskih, kabinetnih *filozofov* in idealistov, ki nimajo koncepta človeka kot političnega bitja. Njihovim upom in idealom je postavil nasproti svoje sklepe o politično mogočem. Zdaj ni šlo več za problem, kako spodbiti izključne oblastne pravice neke določene imperialne oblasti, pač pa kako zavrniti argumente radikalnih reformistov, ki želijo vzpostaviti neomejeno in nenadzorovano oblast. Adams je dovolj jasno videl nevarnosti takšne oblasti in tega, da bi ta lahko predstavljala še kako privlačen zgled, prav tako pa se je zavedal nevarnosti politične *enakosti* in ideje o enostavni odpravi političnih privilegijev plemstva.

V Evropi je obstajala le ena alternativa nepremišljeni optimistični preprostosti in egalitarnim idejam teh francoskih radikalnih reformistov: primer Anglije. Tako sta se po letu 1785 v Franciji izoblikovali dve politični struji: na eni strani *turgotovska*, ki je zagovarjala *suverenost ljudstva*, ki se uveljavlja s pomočjo *enodomne* skupščine, drugo pa so predstavljali *anglomanes*, ki so se zavzemali za model angleške ureditve z *delitvijo oblasti* med kralja, plemstvo in predstavnike poglavitnih nacionalnih interesnih skupin. Turgotisti so prisegali na filozofijo, *anglomanes* pa na zgodovino in se zavzemali za največjo možno mero svobode in družbene urejenosti, ki sta mogoči v svetu, ki ga opredelujeta sebičnost in boji za oblast. Turgotisti so se zavzemali za močno osrednjo oblast, *anglomanes* pa so nasprotovali koncentraciji oblasti, saj so imeli delitev oblasti in ravnotežje oblasti različnih družbenih skupin za temelj družbenega miru.

Adams se je ostro odzval na ideje turgotistov in jih zavrnil v treh knjigah svojega dela *Defence...* Delo že v svojem precej dolgem naslovu pojasnjuje, da Adams v njem brani ustave ameriških držav pred Turgotovo kritiko. Tudi njegov dnevnik in pisma ter margine njegovih knjig so polne nezadovoljstva nad

njihovimi argumenti. Tako v pismu Samuelu Perleyu Adams pozneje razlaga, zakaj se je lotil pisanja *Defence*:

»Nikoli nisem razmišljal o pisanju, dokler Skupščina Odličnikov v Franciji ni začela pripravljati revolucije, vodila pa sta jo vojvoda de La Rochefoucauld in gospod Condorcet, za katera sem vedel, da bosta uvedla vlado, ki jo bo sestavljala le ena skupščina, to pa bo, kot sem prav tako vedel, zapletlo Francijo in celo Evropo v vse grozovitosti, ki smo jim bili priča.«

Citat nas kaj lahko spomni na Burkovo retoriko. To tudi ne more presenečati, saj sta bila oba precej podobnih prepričanj, odigrala pa sta tudi podobni vloge v diskusijah o francoski revoluciji v svojih državah. Glavni teoretski vir Adamsovega dela (Burkova *Razmišljanja* so pač izšla pozneje) pa predstavlja De Lolme, ki je veljal za najpomembnejšega zagovornika angleške uravnotežene ureditve in je skupaj z Montesquieujem predstavljal takorekoč ideološko platformo francoskih *anglomanes*. Adams v *Defence* priznava, da je njegova knjiga najboljša obramba političnega ravnotežja treh oblasti, ki je bila kdajkoli napisana, in se trudi s teoretskimi koncepti razsvetljene politične znanosti dokazati univerzalnost njegovih tez ter ga obširno citira in se sklicuje nanj.

Mi pa se bomo tu za trenutek podrobneje ustavili ob okoliščinah francoske razprave o političnih reformah konec osemnajstega stoletja. Ameriška revolucija je bila seveda navdušeno sprejeta med francoskimi reformisti, prav tako pa tudi vojaški uspehi Američanov, saj je Francija konec koncev v vojni podpirala Američane proti Britancem. Reformisti so v ameriški revoluciji videli »svetel primer« udejanjene razsvetljenske ideje. Zavezništvo med državama pa je omogočilo tudi nemoteno širjenje ameriških političnih idej v Franciji, saj so bila ameriška dela izvzeta iz cenzurne prepovedi tuje politične literature. Ameriške državne ustave so bile tako množično prevajane v francoščino. Če tu dodamo še vpliv npr. Lafayetta, ki je kot vojskovodja in bližnji prijatelj ameriških voditeljev sodeloval v ameriški revoluciji, nas francosko navdušenje nad pisanjem ustav in deklaracij o človekovih pravicah ne more več začuditi. Tako je bila tudi ameriška *Deklaracija neodvisnosti* predmet natančnih analiz med francoskimi intelektualci. O njej se je množično pisalo, praviloma pa je bil vsak tak zapis pospremljen z naukom, ki je pozival k aktivnemu zgledovanju po ameriških dosežkih.

Francija se je že dolgo soočala s potrebo po političnih reformah in liberalizaciji javnega življenja. Še poseben vtis pa je na francosko javnost naredilo politično dogajanje v Ameriki v obdobju med revolucijo in sprejemom zvezne ustave, ki je bilo resnično zelo burno in polno demokratičnih eksperimentov.

Francoska intelektualna javnost je nanj gledala kot na uresničitev vseh svojih upov, kot primer polne vladavine ljudstva in svobodnih institucij, pri tem pa so, pogosto tudi namerno, spregledali mnoge pomembne podrobnosti ameriškega političnega življenja in različnost ameriške politične tradicije.

Ameriški voditelji pa so se, kot bomo videli, prav zaradi političnih slabosti, ki so se pokazale v tem obdobju, v istem času lotili pisanja zvezne ustave.

Ko je francoski kralj leta 1787 pozval državne stanove, da izrazijo svoja mnenja glede prihodnjega sklicevanja skupščine stanov, je bilo vsem jasno, da zdaj mora priti do reform, to pa je še povečalo pomen ameriškega zgleda. Sprožil se je plaz javne razprave in objavljanja političnih stališč in razmišljanj. Tako je Lafayette leta 1788 pisal Washingtonu, da v Franciji kmalu pričakuje sprejetje ustave in listine pravic.

Vendar pa se je, kot so opazili mnogi zgodovinarji, kot na primer Palmer, v *Franciji revolucija oziroma reformno gibanje, ki je pripeljalo do revolucije, začelo na desni, ne na levi*, radikalni strani, saj je kraljevo oblast prva postavila pod vprašaj aristokracija. Ko je ta poskus spodletel, pa so pobudo prevzeli radikalnejši reformisti. Nas tu zanima eden od intelektualnih procesov, ki so pomagali opredeliti smer bodočih revolucionarnih dogodkov.

Gre za razkol v dotlej dokaj enotni skupini reformistov, ki so se razšli ob vprašanju, ali je za francoske razmere in reforme primernejši *ameriški* ali *angleški model* politične ureditve. Temu razkolu med reformisti je sledila dolga in burna politična razprava, ki pa ni ostala le pri intelektualnih rezultatih, ampak je imela, ko je bila ena od strani preglasovana, neposredne politične posledice, ki so končno pripeljale do revolucije.

Nekdaj sta obe deželi predstavljali nasprotje francoskemu absolutizmu, po ameriški revoluciji pa sta bili zoperstavljeni kot nasprotna politična modela, saj je že sam obstoj neodvisnih ameriških republik predstavljal zavrnitev modela angleške ureditve. Tako sta politični ureditvi obeh dežel služili različnim skupinam francoskih reformistov kot zgled pri snovanju ustavnih sprememb, ameriški model pa je pri njegovih občudovalcih dobil še bolj radikalne poteze. Že Ferguson je namreč zapisal, da »če si nek narod sposoja od svojih sosedov, si običajno sposoja tisto, kar je skorajda že sposoben tudi sam ustvariti.« Tako ne preseneča, da so francoski reformisti pri ameriškem primeru videli predvsem tisto, kar so hoteli videti. Poglavitni namen ameriškega primera je namreč bil zmanjševanje vpliva angleškega političnega modela v javnosti.

Ta je bil precej razširjen, saj sta že Montesquieu in Voltaire, ta dva velikana francoskega razsvetljenstva, imela Anglijo za deželo svobode, ki jo odlikujejo

parlamentarna vlada in javna svoboda in kjer gresta z roko v roki vitalnost javnih inštitucij, ki so sposobne sprememb, in močna navezanost na tradicijo, ki skrbi za politično stabilnost. Montesquieujev vpliv je bil sploh izjemen. Ne le v Franciji, ampak tudi v Angliji in prav tako med ameriškimi revolucionarji, je dolgo veljal za domala nesporno avtoriteto, njegov *Duh zakonov* pa je bil obvezno branje in je predstavljal temelj modernega republikanizma. Montesquieu je na temelju osnovnih republikanskih spoznanj, da lahko le vladavina zakona zagotovi svobodo, medtem ko je za uspešno delovanje vladavine zakona potrebno politično ravnotežje med nekaterimi in mnogimi, zgradil veličasten sistem, v katerem je na angleškem primeru, ki mu je služil kot model, pokazal, kako je mogoče ločiti med izvršilno, zakonodajno in pravno oblastjo, obenem pa doseči ravnotežje med oblastjo ljudstva in plemstva, torej vzpostaviti tako ločitev oziroma delitev, kot tudi ravnotežje oblasti. Tako je mogoče doseči umerjeno vladavino, ki bo zagotavljala svobodo. Pri republikah, kjer takšnega ravnotežja oblasti ni mogoče doseči, saj jim manjkata monarhični in aristokratski element, mora vir politične umerjenosti predstavljati krepost in skromnost državljanov, kar pa je mogoče doseči le na omejenem ozemlju in ob približni enakosti lastnine. Ta del Montesquieujeve teorije je postal znan kot »teorija malih republik« in je pozneje Američanom povzročal precej konceptualnih problemov ob oblikovanju njihove zvezne republike, pa čeprav je, kot je opozoril Pocock, že Montesquieu sam nakazal tudi možnost federativnih, zveznih republik [*république fédérative*].

Montesquieujevo delo je bilo izrazito večplastno in tako ga je bilo razen za zagovornika teorije malih republik mogoče imeti tudi za zagovornika delitve oblasti, ali pa za zagovornika nujne politične vloge aristokracije. Njegov angleški vir glede interpretacije in teorije angleške ureditve je bil njegov prijatelj, voditelj angleške opozicije Henry St. John, Viscount Bolingbroke, zato je bilo Montesquieujevo delo navdušeno sprejeto med angleško opozicijo, ki ga je uporabljala pri svojih napadih na vladajočo Whigovsko oligarhijo, francoski intelektualci so z njegovo pomočjo utemeljevali zahteve po političnih reformah in ukinitvi absolutizma, Američani pa so se sklicevali na njegovo teorijo delitve oblasti in z njo podobno kot angleška opozicija nasprotovali imperialni oblasti.

Angleški zgled je bil v Franciji torej vseprisoten in markiza Henriette Lucie de La Tour du Pin je pripomnila, da »je zgledovanje po Angležih prevladovalo tako v modi oblačenja kot glede ustavnih predlogov.« Seveda ni šlo le za modo, pač pa so, kot je pripomnil Louis Philippe, Francozi na ta način izražali hrepenenje po angleški svobodi. Mme. de Staël je ugotavljala, da je bilo v času diskusij o ustavnih spremembah »več slišati o angleški, kot pa o francoski

ustavi.« Med *anglomanes* so se prištevali tudi Lally-Tolendal, Mounier, Malesherbes in drugi. Njihovo navdušenje pa je navdihovalo delo, ki je celo odkriteje od Montesquieuja slavilo angleško ureditev, to je bilo delo Jeana Louisa De Lolme-ja, *La Constitution de l'Angleterre*. De Lolme je bil razočarani ženevski demokrat, ki je moral pri sedemindvajsetih letih ob ženevski revolucionarni krizi leta 1768 emigrirati in je odšel v London. Manj kot po treh letih je objavil svoje slovito delo, ki je originalno izšlo leta 1771 v Amsterdamu, a je takrat francoska cenzura onemogočila, da bi postalo širše znano v Franciji, bilo leta 1775 prevedeno v angleščino in nekajkrat ponatisnjeno, leta 1785 pa ponovno izdano v francoščini in takrat tudi doživelo vsesplošno popularnost. Skupaj je doživelo 28 angleških, 12 francoskih, 2 nemški in nizozemsko, špansko ter rusko izdajo v naslednjih sto letih.

De Lolmejevo delo je pomembno vplivalo na tri generacije intelektualcev, ki so bili naklonjeni angleškemu političnemu modelu. De Lolme je pojasnjeval, da ima Anglija tisto, česar si *želi* in po čemer hrepeni *vsa Evropa*: vladavino zakona, zaščito individualnih pravic in javno stabilnost brez cene represije. Razlog za te politične dobrobiti pa je angleška ureditev oziroma ustava, ki se opira na zgodovino in popolnoma ustreza človeški naravi. V gotski razkošnosti angleške ureditve je potrebna vloga namenjena tako vsakemu od družbenih stanov, kot človekovi želji po oblasti na vseh nivojih družbenega življenja, pa tudi omejitvam tako vladajočih kot vladanih ter odprtosti za spremembe in posodobitve. De Lolme gotovo ni prvi izdelal ideje o političnem ravnotežju med oblastjo enega, nekaterih in mnogih. Ta ideja je izvirala od Aristotela in Polibija, novo popularnost pa je doživela v osemnajstem stoletju predvsem v delu Montesquieuja. Vendar pa je De Lolme to idejo nadvse prepričljivo zagovarjal in prikazal, kako se je to politično ravnotežje razvijalo skozi angleško zgodovino.

Francozom, vzgojenim v starem režimu, je bila vsekakor blizu ideja, da so družbene reforme mogoče in politična svoboda dosegljiva tudi ob ohranitvi nujne politične vloge plemstva. Za *anglomanes* je bil De Lolme pravi božji dar, saj je predstavljal potrditev njihovih političnih idej. Tako je Mounier vzel De Lolmejeve ideje za temelj svojih *Considérations sur les gouvernements*. Slavili pa so ga tudi drugi in ga celo priporočili pri kralju. Dominique Joseph Garat je vpliv De Lolmeja primerjal celo z Rousseaujevim. In celo pristaši starega režima so ga imeli za tistega, ki je prvi vzbudil nezadovoljstvo z obstoječimi političnimi institucijami in tako napravil prvi korak proti revoluciji.

De Lolme pa je, kot smo že omenili, močno vplival tudi na Johna Adamsa. Ta je leta 1775 ob pisanju ustav novih ameriških republik še priporočal

uravnoteženo vladavino, v kateri naj se medsebojno nadzorujejo izvršna oblast in dva domova zakonodajne oblasti, vsak od njih pa ima pravico veta, ureditev pa naj temelji na popolni suverenosti ljudstva in volitvah vseh uradnikov. V *Defence* enajst let pozneje je spremenil poglede: zdaj ni več govoril o medsebojnem nadzoru posameznih ustanov znotraj vlade, temveč o medsebojnem nadzoru različnih družbenih skupin, bogatih in predstavnikov elit, s čimer se je že oddaljil od teorije funkcionalne delitve oblasti piscev ameriške ustave. Adams je s tem sprejel dejstvo trajne družbene neenakosti. Prav tako je opustil prepričanje o učinkovitosti volitev in začel nanje in na mehanizem političnega predstavništva gledati nenaklonjeno. Enako je Adams spremenil mnenje glede politične enakosti. Če je bil prej oster nasprotnik privilegijev, pa jih je zdaj branil kot nujne in zagovarjal potrebo po trajnih elitah kot elementu ravnotežja med nekaterimi in mnogimi. Ker so razlike del človeške narave, ni naloga zakonodaje, da jih skuša odpraviti, temveč da jih napravi legalne. Seveda se je o tem vprašanju med njim in Jeffersonom pozneje vnel spor.

V pripravih na pisanje *Defence* si je Adams izpisoval celotne precej dolge odlomke iz De Lolmejeve knjige in se pozneje v svojem delu zaporedoma ustavljal ob vprašanjih, ki jih je ta poudarjal. Zapisal je celo: »Le kdo bi si sploh upal pomisliti na to, da bi pisal o tem predmetu po De Lolmeju, katerega knjiga predstavlja najboljši zagovor političnega ravnotežja treh oblasti, ki je bil kdajkoli napisan?«

Adams tako sledi De Lolmeju, ki trdi, da mora ustava oz. ureditev vzpostaviti ravnotežje med ustanovami, ki predstavljajo enega, nekatere in mnoge, vendar pa le delitev in ločitev oblasti ter dvodomna sestava zakonodajnega telesa, ki zagotavlja medsebojen nadzor obeh domov, niso dovolj, saj mora izvršna oblast pripadati odlikovanemu uradu, zakonodajna oblast pa ne sme biti udeležena pri izvajanju izvršne oblasti. Tako De Lolme pojasnjuje, kako angleška ustava ljudstvu preprečuje, da bi se polastilo izvršne oblasti ali pa preveč razširilo obseg zakonodajne. Izvršna oblast in zgornji dom zakonodajne oblasti morata biti izvzeta nadzoru ljudstva in utemeljena na dednem načelu, s to omejitvijo ljudske suverenosti pa se paradoksnost poveča politična svoboda. Priznanje dostojanstva in dednih pravic kralju in aristokraciji namreč zagotavlja državljsanske pravice vsem, saj jih postavlja onstran dosega oblastiželjnih nasprotnikov ureditve.

De Lolme zato trdi, da vsaka družba prej ali slej proizvede voditelja in vplivne družine in je zato boljše priznati neizogibnost tega dejstva in pripraviti politična sredstva, ki ga lahko modro izkoristijo. Anglija ponuja primer, kako

je mogoče uravnotežiti oblast *enega, nekaterih in mnogih*, a vsakemu dati le toliko moči, kot je potrebno za delovanje celote. In podobno tudi Adams predvidi, da se bosta v Ameriki v naslednjih petdesetih letih v vsaki od držav pojavili vsaj po dve na vplivne družine opirajoči se politični stranki, od katerih bo ena predstavljala ljudstvo, druga pa aristokratsko elito. Zato je v ustavah potrebno zagotoviti ustrezno vlogo za politične elite.

Enakost je nedosegljiv ideal, trdi Adams. Pripoznati je treba obstoječe *elite*, ki bodo vedno vladale, kar je vedel že Machiavelli. Zato Adams vztraja na »veliki resnici in večnem načelu, brez poznavanja katerega mora biti vsako razmišljanje o oblasti nepopolno.« To večno načelo je *ravnotežje oblasti* med nekaterimi in mnogimi, elitami in ljudstvom. Tako je nasprotoval tudi enotni demokratični vladavini brez delitve in ravnotežja oblasti: »Verjeti v to, da bo nemešana demokratična vlada ohranjala zakone, je prav tako noro, kot predvidevati, da jih bosta spoštovala kralj ali senat.« Tako si je z zahtevami po ustanovah, ki bodo zagotavljale trajno politično oblast »uglednim skupinam« [*standing bodies*«] prislužil sloves teoretika aristokratskih nazorov. Takšna rešitev in dejstvo, da je zglede jemal iz evropske situacije in njene zgodovine, potrjujejo, da Adams ni verjel v razsvetljsko idejo napredka, pač pa je imel klasično republikansko ciklično predstavo o zgodovini, ki je bila značilna za avtorje vse od klasične antike pa vsaj do Machiavellija in je menila, da se zgodovina krožno ponavlja glede na določene zakonitosti, torej mnenje, ki ga končno v nekaj drugačni obliki srečamo celo še pri Heglu. In podobno kot je De Lolme zagovarjal plemstvo in politično vlogo gornjega doma, saj je mogoče s podelitvijo častnega naziva in položaja otopiti celo radikalne ideje ljudskih političnih junakov, je Adams mesto za bogate in talentirane predvidel v senatu. Nekdanji nasprotnik privilegijev in zunanjih znakov uglednega družbenega položaja je zdaj postal njihov zagovornik, uglednim državljanom, ki se javno ponašajo z znaki svojih časti, je zameril le, da se niso pustili izvoliti, saj je bilo treba po njegovem mnenju tudi aristokracijo izbrati na volitvah.

Tako Adams kot De Lolme v liberalnem duhu zagovarjata javno svobodo in vladavino zakona. Delita pa tudi prepričanja o *človeški naravi* in civilni družbi. To je mogoče delno pripisati tudi temu, da oba izvirata iz *kalvinističnega* okolja, torej iz Ženeve oz. Massachusettskega zaliva, saj kalvinizem negativno vrednoti človeško naravo in njegovo nagnjenost h grehu ter meni, da je največji nasprotnik reda in pravičnosti sam človek oz. njegova narava, ki hitro podleže skušnjavam. Zato pa je potreben nadzor nad posameznikovo politično oblastjo, to pa določa tudi okvire mogočega v politiki. Francoski razsvetlenci pa so

nasprotno v skladu z Rousseaujem menili, da je za človeško pokvarjenost kriva slaba družba oz. civilizacija, zato so hoteli sicer dobrega človeka osvoboditi spon družbene prisile. Tako različen koncept človeka je nujno moral sprožiti vsaj teoretski spor, zato so napadi radikalnih reformistov na De Lolmeja in njihovo začudenje nad novimi Adamsovimi pogledi povsem razumljivi.

Ti novi Adamsovi pogledi so seveda marsikoga presenetili, še posebej, ko je z londonsko izdajo svoje knjige v letih 1787 – 1788 aktivno posegel v evropske in tudi francoske reformne debate. Mi pa se bomo zdaj za trenutek preselili v Ameriko, kjer je politična situacija, ki je bila sicer precej drugačna od evropske, v kateri je Adams izoblikoval svoje nove poglede, ameriškim voditeljem vendarle, čeprav na drugačen način, zastavljala nekatere podobne probleme. Na hitro si bomo ogledali, kako so na te probleme odgovorili in jih teoretsko rešili ameriški voditelji pri pisanju zvezne ustave, da bi lahko pozneje videli, kako so te rešitve pozneje vplivale na francoske reformne debate.

Ko so se po določenem času pokazale politične slabosti v življenju ohlapne konfederacije ameriških držav, ki so si pred kratkim priborile neodvisnost, od slabosti demokracije, demokratičnih uporov in demokratične zakonodaje na škodo manjšin, ekonomsko nepremišljenih zakonov in ekonomske neučinkovitosti, pa do slabe povezanosti med državami, se je začela kazati potreba po ustanovitvi enotne zvezne države, ki bi odpravila te slabosti in poskrbela za sodelovanje držav na političnem in obrambnem področju. Treba je bilo napisati zvezno ustavo in ta namen si je zadala stranka Federalistov, ki je svoje predloge in utemeljitve objavljala v *Federalističnih spisih*. Nekateri med temi spisi so sicer predstavljali lep primer inovativnosti v politični teoriji in briljanten zagon političnih in teoretskih argumentov, na splošno pa so bili nezadostno retorično prepričljivi in so bili komajda kos argumentom svojih nasprotnikov. (Tako je npr. znana zgodba, da je Hamilton podkupil tiskarje, da ne bi tiskali del antifederalistov.) Tako je za slavo *Federalističnih spisov* poskrbelo šele dvajseto stoletje, ki jih je ponovno odkrilo kot vir ameriške politične teorije in iz njih napravilo prvovrsten zgodovinski dokument. Federalistom torej zdaj ni šlo več za vprašanje, kako spodkopati oblast, ki je bila dojeta kot absolutistična, kot v revolucionarnem času, pač pa za nalogo vzpostavitve nove oblasti, ki mora biti zasnovana tako, da bo onemogočena zloraba oblasti, ki so jo očitali imperialni oblasti, obenem pa bodo odpravljene tudi slabosti demokratičnih vladavin.

Njihovi nasprotniki Antifederalisti, katerih glasilo je bilo *Zvezni farmer* [*Federal Farmer*] in ki so večinoma vztrajali na starih ideoloških pozicijah, s katerih so se uprli britanski oblasti, in med katerimi je bilo precej veteranov revolucije,

so lahko te njihove zahteve po učinkoviti zvezni oblasti nad državami dojeli le kot novo osredotočanje in zlorabo oblasti in nevarnost za svobodo. V federalističnih prizadevanjih so spet videli *zaroto* proti svobodi, tako kot v času revolucije, predvidevali so, da bo med državami in zvezo nujno prihajalo do konfliktov glede oblastnih pristojnosti in so Federalistom očitali, da želijo vzpostaviti tiranijo in totalitarno državo, spodkopati demokratično predstavništvo, vzpostaviti stalno vojsko, ki je grožnja svobodi, samovoljno določati davke in nekdanjega kralja le nadomestiti s predsednikom. Prepričani so bili, da se vse stare grožnje svobodi, zaradi katerih je prišlo do ameriške revolucije, zdaj ponavljajo.

Antifederalisti so vztrajali na teoretskih argumentih Montesquieuja in menili, da so republike mogoče le na omejenem ozemlju, kjer kreposti državljani vladajo samim sebi, če postanejo prevelike, pa sta nujni posledici vzpostavitve diktature ali aristokracije. Montesquieu je tako predstavljal enega osrednjih avtorjev, na katere so se sklicevali v debati in o njegovi teoriji se je razvil ognjevit spor. Kot enega najpomembnejših dokazov za napad na svobodo pa so antifederalisti šteli dejstvo, da v predloge in tudi v končno sprejeto zvezno ustavo ni bila vključena *listina pravic*. Ta je bila zavrnjena z argumentom, da bi opredelitev določenih pravic po krivici zapostavljala ostale, prav tako pomembne. Vendar je bila Listina pravic kot dodatek k zvezni ustavi pozneje, leta 1789, končno le prejeta.

Na vse te očitke so morali odgovoriti federalisti pri snovanju zvezne ustave. In odgovori, ki so jih podali, so v nekem smislu postali nova paradigma liberalizma. Preteklim političnim naukom so, kot so trdili, posvetili dolžno spoštovanje, a se po njih niso slepo zgledovali, saj so delovali z zavestjo, da ustvarjajo ustavo oz. obliko vladavine za prihodnost. Ameriška ustava je pozneje v marsičem res postala ideal, čeprav evropskih radikalnih reformistov ni mogla zadovoljiti. Tako so federalisti odgovarjali, da ne ustvarjajo stalne, temveč redno vojsko, ki bo posredovala le v primeru vojaške nevarnosti in ob soglasju ljudskih predstavnikov in lokalnih oblasti, suverenost so razdelili po eni strani med zvezno vladno in posamezne države ter trdili, da med njimi niso mogoči spori, saj so njihova področja oblasti oz. pristojnosti različne, poleg tega pa so funkcionalno, ne več stanovsko, razdelili oblast na samostojne veje oblasti, izvršno, *dvodomno* zakonodajno in sodno, ki vključuje Vrhovno sodišče, ki je zadolženo za interpretacijo ustave, ter poskrbeli za medsebojni *nadzor in ravnotežje* med temi funkcionalnimi vejami oblasti. Zato so menili, da pač ne obstaja nevarnost enotne in absolutno suverene oblasti, ki bi bila brez nadzora in bi jo bilo mogoče zlorabiti ali bi se izrodila v despotizmu.

Za klasično formulacijo nekaterih od teh načel je poskrbel James Madison, najbolj slaven od očetov ustave, v najbolj znanem Federalističnem spisu, *Federalistu št. 10*. V njem ugotavlja, da demokracije ali ljudske vladavine slovijo po svojih nevarnih slabostih, saj so *nestanovitne, krivične in zmedene*, zaradi česar se pogosto razkrojijo in propadejo. Tako pozabljajo na obče dobro, pravičnost in manjšine ter zato ne morejo proizvesti političnih učinkov, ki bi jih ljudske vladavine morale imeti. Prav tako se v njih pojavlja *strankarstvo* in zagovarjanje posebnih interesov. Za te slabosti mora *politična znanost* ponuditi *zdravilo*. Učinke je sicer mogoče odpraviti pri *vzroku*, a v tem primeru to ni mogoče, saj je vzrok za te slabosti demokracije sama *človekova narava*, zato bi bilo kvečjemu mogoče odpraviti svobodo, kar pa ni zaželeno, saj je za politično življenje nujna, ali pa skušati uvesti enakost mišljenj, kar preprečuje človeška različnost, samoljubje in strasti ter neenakost lastnine, ki temelji na različnosti sposobnosti, to pa mora vlada braniti. Zato je mogoče te slabosti strankarstva odpraviti le pri njihovih *posledicah*.

Ker so razlike interesov utemeljene na razdelitvi in različnih oblikah lastnine, ta pa na človekovih sposobnostih, in je tako naloga vlade oz. zakonodaje reguliranje teh interesov, pravičnost zahteva, da je med različnimi strankami treba vzpostaviti *ravnotežje*. Madison da tu primer strank dolžnikov in upnikov, kot razlog za potrebo po ravnotežju pa navede znano pravilo običajnega prava [*common law*], da *nihče ne sme biti sodnik v lastni zadevi*. Enako seveda velja tudi za družbene skupine.

Ker pa na razsvetljene državnike, ki bodo skrbeli za splošni interes, ni mogoče vedno računati, je treba v skladu z osnovnim republikanskim načelom *večini* omogočiti, da obrzda zlo manjšino. A to ni dovolj, saj problem nastopi, ko je pristranska večina. Da bi v takem primeru ohranili splošno blaginjo in osebne pravice, je na voljo edinole teritorialno zdravilo, ki prepreči, da bi bila lokalna večina v večini tudi na nivoju zvezne republike, saj *čista demokracija*, ki temelji na neposredni *politični udeležbi*, zdravila proti strankarstvu ne ponuja.

Nasproti demokraciji Madison postavi *republiko* kot *predstavniško* vladavino, za katero je drugače kot za demokracijo značilno večje ozemlje in oblast izvoljenih predstavnikov ljudstva. Medij volitev prečisti politične poglede in zagotovi pravičnost in modrost predstavnikov. Tako večje republike ponujajo večjo izbiro med predstavniki in zmanjšujejo možnosti za uspeh slabih. Zato imajo večje republike prednost pred manjšimi. Sintezo pa predstavlja delitev pristojnosti med zvezo, ki upravlja zadeve splošnega interesa, in državami, ki skrbijo za lokalne interese.

Tako je Madison ponudil rešitev za sloviti Montesquieujev problem malih republik, čeprav je Montesquieu že sam nakazal možnost federativnih republik, kar mu je priznal npr. Hamilton. Rešitvi je dodal funkcijo političnega predstavnosti, ki sta ga že Hume in Adam Smith štela za eno velikih političnih inovacij moderne dobe, ki daje modernim družbam prednost pred antičnimi in srednjeveškimi. In res se je izkazalo, kot je kasneje zapisal Lord Acton, ki ga med drugim citira tudi Hayek, da je »federalizem najboljše zdravilo za demokracijo.«

Prav tako je treba pripomniti, da v ameriškem primeru ni šlo zgolj za delitev, takorekoč drobitev oblasti, da bi tako oblast nevtralizirali in jo napravili nenevarno, kot je menil npr. John Taylor v svoji polemiki proti Adamsu, ko je trdil, da si delitev in ravnotežje oblasti neposredno nasprotujeta, saj je menil, da je oblast pač nujno slaba in da gre pri ravnotežju za koncentracijo oblasti. Nasprotno pa so se tako Adams kot Madison, Hamilton in Jefferson zavedali, da je kot garancija proti despotizmu nujno potrebno prav ravnotežje in medsebojni nadzor oblasti. Prav o tem je govoril Jefferson, ko je v svojem slavnem citatu pripomnil, da imamo pri nenadzorovani demokratični zakonodajni skupščini namesto z enim pač opravka s *173 despoti*.

Tako se lahko zdaj, ko smo si ogledali ideološki razvoj, ki je pripeljal do sprejetja ameriške ustave, vrnemo k francoski reformni debati, v kateri je primer ameriške republike služil kot vzor radikalnim reformistom.

V Franciji so si fiziokratski turgotisti, ki so se jim po Turgotovi smrti leta 1781 in po razkolu reformnega gibanja pridružili Pierre Louis, grof Roederer, Lafayette, Abbé Sieyès in Talleyrand, in so že dolgo nezaupljivo gledali na postavljanje angleške ureditve kot ustavnega vzora, za politični cilj postavljali uveljavitev *suverenosti ljudstva* s pomočjo vzpostavitve *enodomne* narodne zakonodajne skupščine. Ta cilj so utemeljevale ideje dobre in harmonične narave človeka in pravilno, v skladu z naravnimi zakoni urejene družbe, izenačitev ljudstva oz. tretjega stanu z narodom in prepričanje, da je za uresničitev njihovih političnih načrtov potrebna popolna, neokrnjena suverenost. Tako so bili interesi posebnih stanov izvzeti iz splošnega in mu postavljeni nasproti ter dojeti kot moteči, sovražni. Vendar pa so te ideje, ki naj bi bile temelj moderne preureditve Francije, privlačile tudi mnoge predstavnike cerkve in aristokracije.

S to tezo o *popolni suverenosti ljudstva* oziroma o popolni suverenosti enodomne zakonodajne skupščine kot zastopnika ljudstva in narodnega interesa pa so se radikalni francoski reformatorji bistveno razlikovali tako od angleškega kot od ameriškega zgleda. Res je sicer, da je bila v angleški politični ureditvi na delu teorija *parlamentarne suverenosti*, ki se ji Američani niso hoteli

podrediti in so se ji zato uprli in na njeno mesto postavili suverenost ljudstva, ko pa so spoznali njene slabosti, so se ideji suverenosti odpovedali in jo razdelili tako med države in zvezo, kot med posamezne funkcionalne veje oblasti z ločitvijo oblasti. Vendar pa je angleška parlamentarna suverenost temeljila na delitvi oblasti, zakonodajna oblast parlamenta je vsebovala elemente tako kraljeve oblasti kralja v parlamentu, kot oblasti plemstva v zgornjem domu ter demokratičnega elementa oblasti državljanov v spodnjem domu, parlamentarne procedure so bile torej oblikovane za uravnavanje konfliktnih, nasprotnih interesov znotraj države in političnega telesa, suvereno veljavo pa so imeli šele s pomočje teh procedur sprejeti sklepi celotnega parlamenta. Res je sicer opozicija vladajoči stranki očitala, da ne spoštuje dovolj te delitve oblasti in skuša vladati oligarhično, ter je zato vztrajala na strogi delitvi oblasti, a same delitve ni bilo mogoče zanikati. Enako visoko kot angleška opozicija so to delitev oblasti vrednotili tudi Američani, ki so jo sicer nekoliko preoblikovali, a vendarle prevzeli in zapisali v svojo ustavo.

Francoski radikalni reformatorji torej niso sprejeli niti ameriške odpovedi suverenosti z ločitvijo oblasti, niti angleške na delitvi oblasti temelječe parlamentarne suverenosti, pač pa so hoteli popolno, nedeljeno suverenost enega samega doma skupščine, ki bi predstavljal vse. Kot tak pa ne bi bil seveda z ničemer omejen in od nikogar nadzorovan.

Debata med radikalnimi reformisti ali *américanistes* in njihovimi nasprotniki *anglomanes* se je sicer vodila predvsem o politični vlogi aristokracije, za katero so prvi menili, da v Franciji blokira politične spremembe, vendar pa se je na koncu zvedla na nasprotje med *enodomnostjo* in *dvodomnostjo* zakonodajne skupščine, kjer je bila prva simbol absolutne suverenosti, druga pa ravnotežja oblasti. Paradoks pa je bil seveda v tem, da je enodomna skupščina *amerikanistov* predstavljala tudi nasprotje ameriškemu političnemu modelu, na katerega so se tako vneto sklicevali.

Že Turgot je leta 1778 glede ameriškega uvajanja dvodomnih skupščin izrazil svoje razočaranje v pismu Richardu Priceu in Američane obtožil posnemanja angleških političnih ustanov. Po njegovem mnenju naj bi bilo ravnotežje politične moči potrebno za protitež ogromni premoči kraljeve oblasti, v republikah pa naj bi bilo nepotrebno zaradi enakosti državljanov. O tem je bil njegov krog tako trdno prepričan, da jih še tako številni primeri ameriških ustav in argumenti njihovih tvorcev niso mogli prepričati o nasprotnem.

To se je potrdilo, ko so leta 1787 v Francijo prišle prve kopije ameriške zvezne Ustave. Turgotisti so njihovo kritiko zaupali predvsem Franklinu, ki je

bil avtor ustave Pennsylvanije, ki je vzpostavljala enodomno skupščino. Condorcet je govoril o uvajanju aristokratskega duha in ustavo imel za nujno zlo. Franklin se je strinjal, da dva domova nista bila nujna, a spomnil francoske prijatelje, da so bili pisci ustave in njihovi interesi tako različni, da je bil vsak radikalnejši predlog zavržen in je bilo to najboljše, kar je bilo mogoče doseči.

Ob istem času pa je v Londonu izšlo Adamsovo delo *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*. To delo je še močnejše postavilo pod vprašaj uporabnost ameriškega modela za francoske radikalne reformiste, saj je v njem heroj ameriške revolucije vneto zagovarjal politično vlogo aristokratskih in drugih družbenih elit ter v skladu z De Lolmejem koncept *ravnotežja* moči med *nekaterimi* in *mnogimi* razglasil za »veliko resnico in večno načelo«¹ dobre vladavine. Prav tako je trdil, da ima Anglija *edino znanstveno vladavino*, saj vsebuje vse elemente, ki so prisotni v civilni družbi in ponuja rešitve za vse težave, ki lahko nastopijo v razvoju vsakega naroda.

Morda bi amerikanisti celo opustili ameriški primer, če jim ne bi prišel v roke pamflet Johna Stevensa, ki je bil izvrstna protiutež vplivu Adamsa in De Lolmeja. Pozimi 1787 je James Madison poslal italijanskemu revolucionarju Philipu Mazzeiu kopijo Stevensovega dela *Observation on Government, Including Some Animadversions on Mr. Adams's Defence ... and on Mr. De Lolme's Constitution of England*. Mazzei je delo nemudoma posredoval francoskima prijateljema Du Pontu in Condorcetu. Njun krog je delo nemudoma prevedel in ga opremil z opombami, predgovorom in dodatki ter ga izdal kot glavno zavrnitev Adamsovih in De Lolmejevih pogledov. Delo je pod naslovom *Examen du gouvernement d'Angleterre, comparé aux Constitutions des Etats-Unis ...*, izšlo leta 1789 v Londonu. Ker pa je Madison delo, ki je bilo objavljeno pod pseudonimom »farmer iz New-Jerseya«, napačno pripisal avtorstvu Williama Livingstona, je prevod izšel z njegovim imenom.

Stevens je v svojem pamfletu napadel Adamsa zaradi posnemanja De Lolmeja in mu očital, da se je izneveril ameriškemu prepričanju, da ljudje lahko vladajo samim sebi, ne da bi za zagotovitev politične stabilnosti potrebovali kralja ali aristokracijo. Prav tako je nasprotoval temu, da bi že tako vplivnim elitam še povečevali politično moč ter tako uveljavljali njihove posebne interese. In medtem ko je imel Adams močan čut za zgodovino in njene nauke, je bil Stevens blizu francoskih reformistom s svojim prepričanjem, da se približuje novo obdobje v človeški zgodovini, ki ga napoveduje ameriško uvajanje ljudske udeležbe v vladavini, politične enakosti, civilnih pravic in pisanih ustav. Amerika, je menil Stevens, mora imeti čast, da nauči svet te pomembne, zanimive

lekcije, »da je človek resnično *sposoben vladati samemu sebi*.« Vendar pa v nasprotju s francoskimi radikalc, ki so zavračali ameriško idejo o dvodomni zakonodajni skupščini, Stevens ni bil nasprotnik ravnotežja oblasti in *dvodomnosti*. Nasprotno, bil je prepričan, da sta nujno potrebna za medsebojen nadzor in omejitev oblasti. Nasprotoval je le temu, da bi oba domova služila kot politični izraz družbenih skupin, torej elit in ljudstva.

Prav to dejstvo Stevensovega odkritega zagovora delitve oblasti in dvodomnosti pa so francoski izdajatelji njegovega dela uspeli zakriti in potvoriti. Njegov pamflet je namreč v tej izdaji zavzemal le skromnih 66 strani, ostalih 225 strani knjige pa so napolnjevale opombe in dodatki. Te pa so imele na koncu precej večji vpliv med bralci od samega originalnega Stevensovega teksta, kot je pogosto primer pri spremnih besedah in komentarjih, ki si zadajo nalogo, da bralcu, katerega razmere poznajo bolje od avtorja, razložijo, kaj je avtor »v resnici« hotel reči in tako določijo »pravi« pomen teksta in način njegovega razumevanja.

Tako so francoski komentatorji mnogo bolj kot sam Stevens poudarili Adamsovo opiranje na De Lolmeja. Ta naj bi bil kriv za Adamsova odstopanja od »pravih« ameriških političnih prepričanj. Večina opomb pa je Adamsa sploh ignorirala in se osredotočila na De Lolmeja in na idejo angleške ureditve, saj je bila ta njihov glavni teoretski nasprotnik. Adams je bil že zato, ker je bil Američan, še posebej pa kot ameriški konservativec, težji nasprotnik. Condorcet in Du Pont sta v treh člankih že prej napadala De Lolmejevo delo, *Examen* pa je predstavljal nadaljevanje teh napadov in se je še posebej osredotočil na razliko v pogledih na obliko zakonodajnega telesa. Ker so Stevensov zagovor *bikameralizma* ignorirali, so lahko svojo idejo enodomne skupščine zoperstavili ideji dvodomnosti, ki je po njihovem mnenju pomenila *delitev* zakonodajne oblasti med dve družbeni skupini.

V tem so bili tako uspešni, da so resnična Stevensova stališča ignorirali tudi vsi komentatorji in ga vsemu navkljub navajali kot zagovornika enodomne zakonodaje. Tovrstna mnenja srečamo tudi še sto let pozneje npr. pri Bernardu Fayu.

V času, ko je izšel *Examen*, je bila anglomanija v Franciji na vrhuncu. Tako vpliv De Lolmeja kot Adamsa sta opravila svoje. *Amerikanisti* so morali priznati, da sta se angleški model in angleška politična svoboda uspela uveljaviti kot ustrezen oz. najboljši politični model za Francijo. *Examen* pa je uspešno opravil svojo nalogo osrednjega protiargumenta v retoričnem in političnem boju proti *anglomonom*. *Journal de Paris*, edini francoski dnevnik, ga je takoj navdušeno pozdravil kot odgovor na napake De Lolmeja. Tako so z njegovo pomočjo *amerikanisti* uspešno zgradili svojo enostransko, radikalno in »enodomno« podobo Amerike v francoski politični javnosti.

Celo Abbé Sieyès se v tretji izdaji svojega spisa *Qu'est-ce que c'est le tiers état?*, ki je v marsičem zelo značilen za predrevolucionarno in revolucionarno obdobje, ob zagovoru enodomnosti sklicuje na *Examen*. Zaradi njegove značilnosti si velja ogledati nekatere argumente tega spisa, predvsem glede angleške ureditve. Sieyès napade plemiške privilegije, saj se z njihovo pomočjo v družbi uveljavlja plemiški interes, ki je nasproten splošnemu, vzrok za to različnost pa ponuja že zgodovina, saj so po njegovem mnenju plemiči potomci german-skih osvajalcev. Zato postavi zahtevo, da mora biti število predstavnikov tretjega stanu, ki predstavlja narod in izraža splošni interes, enako številu predstavnikov ostalih dveh stanov. Nato preide na raziskavo *angleške ureditve*. O njej ugotavlja, da je v Angliji edini politični privilegij tisti, ki pripada članom gornjega doma parlamenta, pa še ta ne izvira iz notranjih pravil plemiškega stanu, temveč je, čeprav deden, vezan na javno politično funkcijo članstva v parlamentu. Zato lordi niti niso poseben stan, temveč vsa Anglija predstavlja en sam stan, en narod. Zato bi bilo, če bi želeli posnemati Anglijo, po njegovem mnenju potrebno tudi v Franciji ukiniti plemiške privilegije. Če pa bi skušali uvesti dva domova parlamenta po angleškem vzoru in bi tako gornje plemstvo dobilo svoj dom, nižje plemstvo pa prešlo skupaj z navadnimi državljani v spodnji dom, bi narod, ki ga je dotlej predstavljal tretji stan, izgubil svoj dom parlamenta, saj bi se znašel v istem domu s plemstvom, ki bi imelo nasprotno interese.

Tako Sieyès ugotavlja, da je bila angleška ustava veličastna v času, ko je nastala, danes pa je ni mogoče šteti za dobro, saj je prej proizvod naključja in gotskega praznoverja, kot pa razsvetljenstva. Tako ugotavlja, da ne vsebuje splošnih volitev, da kralj in plemstvo nimata kaj početi v zakonodajnem procesu in da se gornji dom parlamenta očitno navdihuje v obdobju Revolucije, ko je bila lordska zbornica za nekaj časa ukinjena, s tem pa razvrednoteni tudi plemiški privilegiji, ki jih pozneje niti restavraciji ni uspelo ponovno vzpostaviti v polnem obsegu. Slavna revolucija pa jih je spet omejila. Lahko bi torej dodali, da se pomen gornjega doma nahaja predvsem na simbolni ravni, ravno kot tak pa lahko proizvaja blagodejne politične učinke.

Sieyès v angleški ustavi ne vidi nobenega reda, temveč le previdnostne ukrepe zoper nered, ki dajejo vtis njene globine. A čeprav zapletenost lahko pomeni napredek, meni, da je odločilen preobrat mogoče doseči le, če se z najbolj preprostimi sredstvi doseže največje učinke. Prav tako zavrne tudi trajnost kot argument za angleško ustavo, saj je trajen prav lahko tudi despotizem.

Čeprav Angleži za razliko od Francozov imajo ustavo, pa Sieyès meni, da pravi porok njihove svobode ni ustava, temveč institucija porotnih sodišč, ki

jih varuje pred zlorabo sodne oblasti in omejuje samovoljo izvršilne oblasti. Podobno visoko je porotna sodišča pozneje cenil tudi Tocqueville. Podobne učinke na svobodo pa ima tudi odsotnost kopne vojske.

Tako Sieyès meni, da bi s posnemanjem angleške ustave prevzeli predvsem njene pomanjkljivosti. Kot je bila ta ustava odraz razsvetljenosti tistega časa (1688), morajo tudi Francozi biti na nivoju časa in sami postati zgled drugim v političnih reformah. Dejstvo, da jim zgodovina ne ponuja nobenega primera, je pač le dokaz zgodovinskega napredka.

Na koncu Sieyès razkrije karte in pojasni, kaj bi bilo *treba storiti*, da bi bil dosežen odločilni reformni preobrat ali politična zmaga, kot se tudi izrazi. Če je še na začetku v trenutni situaciji terjal enako število predstavnikov za tretji stan, kot za ostala dva stanova, pa se zdaj predstavi kot *filozof*, ki natančno pozna tako *cilj* kot *pot* do njega in se zavzame za *enodomno* zakonodajno skupščino, ki bo predstavljala narod ali tretji stan in z njim splošni interes, za to pa je seveda potrebna ukinitve vseh privilegijev.

Kljub temu, da se Sieyès, tako kot večina radikalnih reformistov, navdihuje pri Rousseaujevi teoriji splošne volje [*volonté générale*], pa velja pripomniti, da za razliko od Rousseauja, ki je vztrajal, da te ni mogoče politično predstaviti, Sieyès izdela teorijo političnega predstavništva, katerega edina funkcija pa je prav predstavljanje tega splošnega interesa.

Kljub vsemu velja dodati, da se je Sieyès pozneje, ob razvoju dogodkov, odmaknil z nekaterih od teh svojih radikalnih izhodišč. Tako je leta 1791 celo predlagal *dvodomni* parlament, a je bil njegov predlog soglasno zavržen, zato se je umaknil s političnega prizorišča. Še pozneje je v dneh termidorskega terorja priznal, da je bilo zmotno združiti vso oblast v *enem* telesu in predlagal, da je potrebno *ločiti* izvršilno oblast od zakonodajne, uvesti *več* različnih zakonodajnih teles in preprečiti samovoljne sodbe s pomočjo žirije, ki bo nadzirala izvajanje ustavnih zakonov in imela pristojnosti izrekanja kazenskih sankcij. Vidimo torej, da je Sieyès končno sprejel tako angleške kot ameriške argumente v prid delitve oz. ločitve oblasti in samostojnosti sodne veje oblasti.

Vendar pa je v času pred revolucijo še zagovarjal ideje iz svojega spisa *Kaj je tretji stan?*, ki jih je z njim delila večina radikalnih reformistov. Na ideološki napad, ki so ga ti z izdajo bogato opremljenega prevoda Stevensovega pamfleta z naslovom *Examen* sprožili na svoje nasprotnike, so *anglomanes* seveda odločno odgovorili. Morellet je v svoji kritiki v *Mercure de France* pokazal, kako francoski avtorji precej močnejše napadajo De Lolmeja, kot ga je Stevens, Mounier pa je pokazal na protislovja v knjigi. Vnela se je prava *pamfletna*

vojna med *amerikanisti* in *anglomani*, ki je priskrbela podlago za ustavno razpravo v letu 1789.

Poleti, ko je padla Bastilja in bila sprejeta *Deklaracija človekovih pravic* ter ukinjeni fevdalni privilegiji, je komite, ki so ga večinoma sestavljali *anglomani*, po vzoru angleške ustave pripravil ustavo, ki je predlagala *dvodomni* parlament, doživljenjsko članstvo v zgornjem domu, katerega člane določa kralj, ki ima tudi *absolutno* pravico veta na parlamentarne odločitve. In v zakonodajni skupščini se je takoj vnela debata, v kateri je kot protiprimer nastopala Amerika kot model *enodomnosti* in *odložilnega* veta. Amerikanisti so anglomanom očitali »obrambo korupcije in oligarhije« in v imenu svobode zavračali politično ravnotežje ter podobnosti med Anglijo in Francijo. M. Castellane je trdil, da je tisto, kar resnično odlikuje Angleže, njihov javni duh, ljubezen do svobode in spoštovanje vladavine zakonov, De Lolme, Montesquieu in Adams pa so bili obtoževani predsodkov, nekonsistentnosti in zagovora neenakosti. Angležem so predlagali, naj izpopolnijo svoje institucije in ukinejo lordsko zbornico, ki koristi le kralju, ne pa ljudstvu, in bili odločeni, da izpopolnijo ameriške politične ustanove, ki veljajo za izpopolnjene angleške.

Anglomani so vztrajali, da je mogoče sprejeti dobra angleška načela, ne pa tudi slabe prakse, Mounier pa je pozival amerikaniste, naj bodo dosledni in upoštevajo, v kolikšni meri so Američani *posnemali* angleški model politične ureditve in ustanov. Lally-Tolendal je opozarjal, da Amerike in Francije ni mogoče neposredno primerjati in poudarjal, da tako Adams kot Stevens zagovarjata ravnotežje treh oblasti in dvodomnost kot pogoja stabilne vladavine. Anglomani so se na ameriški primer sklicevali celo pogosteje kot njihovi nasprotniki in ga predvsem bolje poznali, a njihova stališča niso prodrli.

Debata se je razširila na sam sistem *uravnotežene* vladavine in tako je Abbé Jean Siffrein Maury rotil delegate, naj se zgledujejo po mostrovini, ki jo predstavlja angleška ustava. Lally-Tolendal se je v obrambi svojih stališč, da sta svoboda in varnost ljudi odvisni od ravnotežja oblasti enega, nekaterih in mnogih, skliceval na Likurga, Polibija, Cicera, Tacita, Montesquieuja, Gibbona, De Lolmeja, Blackstona, Adamsa in Stevensa (Livingstona). La Rochefoucauld pa mu je nasprotoval s sklicevanjem na Rousseauja, Adamsa in Livingstona (Stevensa). Tako sta bila oba najpopularnejša ameriška avtorja, tako Adams kot Stevens, prišteta med vodilne avtoritete zgodovine politične filozofije, paradokсно pa sta njuni teoriji lahko služili kot opora za argumente obeh strani v sporu.

Ob glasovanju je seveda prevladala odločitev za *enodomno* skupščino. Rezultat je bil 849 proti 89, geslo dneva pa je bilo »*En Bog, en kralj, ena narodna skupščina*«. Anglomani v ustavnem komiteju so zato odstopili.

Vendar pa je bil spopad glede enodomnosti skupščine odločen že vnaprej, v trenutku, ko so se delegati prvega in drugega stanu pridružili tretjemu stanu, da bi osnovali prvo moderno francosko zakonodajno telo. Ideje o oblikovanju *dvodomne* zakonodajne skupščine so bile po tistem lahko videti le še kot korak nazaj, zahtevale pa bi tudi ponovno vzpostavitev aristokracije, čemur bi javnost gotovo ostro nasprotovala, zato teoretski argumenti zagovornikov uravnotežene oz. *mešane* vladavine niso mogli več naleteti na plodna tla.

Tako je eden od poročevalcev zapisal: »Nekdanje plemstvo ni hotelo, da bi vzpostavili novo plemstvo; demokrati tega še posebej niso hoteli in celo tisti, ki so verjeli, da nobena država ne more obstajati brez skrivnostnega ravnovesja treh oblasti, so glasovali za en dom, da bi zrušili staro ureditev.« Ideja gornjega doma je bila tako označena kot pribežališče stare aristokracije ali pa, kar je še huje, kot zibelka nove.

Amerikanisti so torej z izglasovanjem enodomne skupščine dosegli odločilno zmago, ki je navdušila tudi tuje, npr. nemške opazovalce in jih odvrnila od angleškega modela. Tako je imel pozneje tudi Kant zelo odklonilno mnenje o angleški ustavi. Angleškega modela poslej niso nikoli več resno obravnavali.

Dogodki po letu 1789 so te razprave seveda potisnili v pozabo. V vihravem obdobju revolucije je bila sprejeta, a tudi razveljavljena cela vrsta ustav. Vendar pa se je prav v teh debatah odločalo o temeljnih problemih politične preureditve. Ker so *amerikanisti* videli v anglomanih prav tolikšno grožnjo za uveljavljanje njihovih idej, kot v reakcionarnem dvoru in so že prej zavrnili idejo mešane vlade in Montesquieujeve nazore, so bili tudi v ameriški revoluciji pripravljeni videti le potrditev svojih idej. Ker se ameriški politični dosežki niso skladali z njimi, so svoj model Amerike pač oblikovali po svojih idejah.

Stevens s svojim pamfletom, ki je bil namenjen ameriškim bralcem, ni imel nobenega namena posegati v francosko debato. Vendar pa je razsvetljenski univerzalizem, h kateremu delo stremljivo, omogočil, da so ga francoski radikalni reformatorji nadvse uspešno uporabili za svoje namene, čeprav so ga tem poprej dodobra prilagodili. Vendar pa so bile razmere kljub vsemu precej drugačne in medtem ko je ameriška revolucija s podobnimi koncepti uspela vzpostaviti trajne politične ustanove, je francoska le rušila ter delala napake in zločine. Če si je ideje torej mogoče sposojati, pa to ne more veljati za dejanja.

Te polemike so izpostavile temeljne razlike med francoskimi reformisti glede pojmovanja človekove narave in civilne družbe ter možnosti radikalnih družbenih novosti. V debati o *bikameralizmu* ni šlo toliko za medsebojni *nadzor* različnih domov parlamenta, kot pa za *legitimacijo družbenih skupin* in pravico veta

privilegirane skupine. Stevens ni polemiziral z Adamsom glede vprašanja dvodomnosti parlamenta, pač pa glede vprašanja, ali naj ta odraža družbene razlike. Ker so anglosaksonci vztrajali, da mora elita v novi ureditvi pripasti posebno mesto, so amerikanisti, ki so temu nasprotovali, zavrnila sam koncept dvodomnosti, ker naj bi ta *nekaterim* omogočal *nadzorovati* in omejevati voljo večine.

V tem smislu so te francoske debate predhodnik ameriških političnih polemik v času Washingtonovega predsednikovanja v devetdesetih letih osemnajstega stoletja, ki so se začele kot odziv na francosko revolucijo in so se vrtele predvsem okoli vprašanja politične vloge *elit*. Javnost se je ob francoski revoluciji razcepila na *jakobince* ali *galomane* in *anglosaksonce*, Adams pa je vodil napad na francosko revolucijo in ji zoperstavljal svoje konservativne poglede na politične elite. Teme, s katerimi se je ukvarjal v *Defence*, so zdaj postale osrednja vprašanja ameriškega političnega življenja. Francoska revolucija je s svojim radikalizmom, racionalizmom in zavračanjem elit in delitve oblasti povzročila zaskrbljenost glede politične prihodnosti Amerike in obudila vprašanja o pomenu same ameriške revolucije. Postavljala so se vprašanja, ali je bila ta bolj razsvetljena od francoske, ali pa le previdnejša in jo je potrebno radikalizirati. Kot so se prej Francozi opirali na Američane, so zdaj nekateri ameriški avtorji posegli po francoskem primeru. Enake polemike so se odvijale tudi v Angliji in podobno, kot je Burke zavrnil radikalna zagovornika francoske revolucije Pricea in Priestleya, je tudi Adams zavrnil takšne povezave. Podobne polemike so se precej pozneje ponovile tudi ob ruski revoluciji.

V ameriški javnosti je bilo sicer prisotno splošno prepričanje o tem, da oblast pripada ljudstvu, o konkretnih oblikah politične ureditve, ki naj to oblast zagotovi, pa so se mnenja že razhajala. Adams je imel tudi na to vprašanje pripravljen odgovor. Tako je v *Defence* zapisal: »Suverenost ljudstva pomeni, da ima *ljudstvo pravico izbrati najboljšo obliko vladanja, ne le demokratično*.« Torej monarhijo, aristokracijo, demokracijo ali pa mešano vladavino. Javnosti je treba le predstaviti prednosti vsake. O tem sta več ali manj vse že povedala Polibij in De Lolme, zato je jasno, da je najustreznejša angleška ustava kot *edina znanstvena vladavina*. Adams k temu dodaja: »mogoče je to herezija in bom zato izobčen, a to je edini pomen, v katerem sem ali sem kdajkoli bil *republikanec*.«

Jefferson, ki je bil v teh polemikah na nasprotni strani, čeprav je treba priznati, da sta bila ta dva avtorja precej manj oddaljenih stališč kot nasprotniki v evropskih debatah, je ugotavljal, da se njegova stranka zavzema za povečanje političnega vpliva ljudstva, Adamsova pa za večjo trajnost političnega vpliva uglednih skupin. Bistveno razliko med njima pa je videl v pojmovanju človekove

narave, ki jo je Adams imel za nespremenljivo, Jefferson pa je menil, da napredek ne postavlja meja človekovi izboljšljivosti. Adams mu je na takšna stališča seveda lahko odvrnil, da ima raje sanje o prihodnosti, kot zgodovino preteklosti.

Jefferson je celo svojo politično kariero nasprotoval konservativnim protidemokratskim političnim stališčem, še posebej pa ga je motil vpliv Montesquieuja (ta je botroval tudi marsikateri Adamsovi ideji), na ameriško politično javnost. Da bi zavrl ta vpliv in zavrnil ideje njegovih zagovornikov, je prevedel delo enega od francoskih »ideologov« Destutta de Tracyja, ki je napadalo Montesquieujeve ideje. Prevod je leta 1811 izšel v Philadelphiji pod naslovom *Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*. Tracyju so bili poglobitni zgled ameriški demokratični dosežki, zato sta se z Jeffersonom kot progresivnim ameriškim demokratom lahko povsem strinjala. Tracy je prisegal na ideje naravnih človekovih pravic in družbene pogodbe ter bil prepričan o dobri človekovi naravi in o tem, da so interesi posameznikov v dobro urejeni družbi skladni. Za to pa je potrebno vzpostaviti enakost in odpraviti privilegije. Po njegovem mnenju je Amerika svetu predstavila inovacije predstavniške demokracije in pisane ustave in tako ravnotežje oblasti uspešno nadomestila z omejitvijo oblasti. Tako je omogočila izvajanje demokracije na obsežnem ozemlju in razveljavila Montesquieujevo teorijo malih republik, medtem ko osrednjo vlogo v življenju te demokratične republike namesto Montesquieujeve državljanske »vrline« igra posameznikov lastni interes, ki vodi njegovo ekonomsko življenje. Zato je po njegovem mnenju glavni cilj družboslovja pojasnitev ekonomskih zakonov.

Podobni pa so bili tudi Jeffersonovi družbeni in ekonomski pogledi. Tako npr. ni bil preveč naklonjen pojmu *lastnine*, saj je enakosti lastnine dajal prednost pred njenim varovanjem. Menil je, da naloga vlade ni ščititi lastnino, ampak ljudem omogočati dostop do nje. Motilo ga je tudi to, da ta pojem uporabljajo njegovi francoski prijatelji in somišljeniki, tako da je celo Lafayetteu, ki mu je pokazal osnutek *Deklaracije človekovih pravic*, izrazil svoje nezadovoljstvo nad uporabo te besede in njenim pomenom. Prav zaradi njegovega vztrajanja je bila tudi v ameriški *Deklaraciji neodvisnosti* v Lockovem geslu »življenje, svoboda in lastnina« zadnja beseda nadomeščena s frazo »*prizadevanje za srečo*«, ki je potem zaslovela in postala zaščitni znak ameriške revolucije. V skladu s tem je razumel tudi razkošje kot izraz nepravilne porazdelitve dobrin. Njegov razsvetljski optimizem pa ga je vodil tudi do zavračanja Malthusovega pesimizma, ki je temeljilo na opažanju, da se število prebivalstva povečuje hitreje kot pridelek hrane. Jefferson je take poglede zavrnil, in v pismu francoskemu

ekonomistu J. B. Sayu pojasnjeval, da je prepričan, da bo Amerika uspela dovolj hitro povečevati kmetijski pridelek, da bo lahko prehranila naraščajoče prebivalstvo Evrope. Za to pa je bilo potrebno neprestano pridobivanje nove obdelovalne zemlje in torej širjenje ozemlja ameriške republike. Jefferson je takšne ekspanzionistične poglede zagovarjal vso svojo kariero, istih misli pa je bila tudi večina drugih ameriških voditeljev, zato je prav lahko pritrditi interpretaciji, ki v *ekspanzionističnih težnjah* ameriških kolonistov vidi enega od glavnih vzrokov ameriške revolucije. Angleški parlament je namreč skušal te težnje nadzirati in omejevati, s tem pa je sprožil upor Američanov.

Vendar pa ne gre spregledati razsežnosti Jeffersonovega *agrarnega* konservativizma. Pocock npr. trdi, da je mogoče pri Jeffersonu zaslediti republikansko, harringtonovsko pojmovanje lastnine kot temelja posameznikove neodvisnosti, svobode in stanovitnosti. Po tem pojmovanju razprostranjenost zemljiške lastnine zagotavlja družbeno stabilnost. Podobno stališče so zagovarjali tudi ostali republikanski zgodovinarji. In celo če sprejmemo določene ugovore proti tej interpretaciji, ki jih ponudi Applebyjeva, da je namreč Jefferson pripisoval osrednjo vlogo posameznikovemu ekonomskemu življenju in zato podpiral načela svobodne trgovine, kar ni značilno za klasični republikanizem, ki je zoperstavljal trgovino državljanskim vrlinam (Montesquieuja je tu v precejšnji meri mogoče šteti za izjemo), da je zagovarjal individualizem, utemeljen na človekovih naravnih pravicah in z novo vizijo družbe, v kateri ljudje vladajo samim sebi, organizirana pa je po tržnih načelih in temelji na čimbolj enaki porazdelitvi lastnine, izoblikoval nov koncept individualne svobode, značilen za ekonomski liberalizem oz. to, kar je sam poimenoval »amerikanizem«, s temi svojimi novimi idejami pa je izzval vroče polemike, pa kljub temu ostaja dejstvo, da sta se Jefferson in njegova stranka ostro odzvala na Hamiltonov finančni program, ki je z ustavitvijo centralne banke in uvedbo javnega dolga in državnih obveznic za spodbujanje gospodarskega razvoja po angleškem vzoru, uvažal v Ameriko novo, finačno fazo kapitalizma.

Jefferson in njegovi privrženci so v tem videli nevarnost vladne korupcije in finančnih špekulacij, vladnega nadzora nad ekonomskim dogajanjem in krepitve finančne moči z vlado povezanih slojev – njihovi pomisleki so bili torej enaki kot pripombe angleške opozicije pod vodstvom Bolingbroka, ki je napadala »oligarhično« vlado prvega ministra Walpola in mu očitala koncentracijo oblasti in rušenje političnega ravnotežja. Zato je te ameriške debate med Jeffersonom in Hamiltonom res mogoče v določeni meri videti kot ponovitev podobnih angleških besednih spopadov med Bolingbrokom in Walpolom. V

obeh primerih je šlo za spopad med dvema oblikama in pojmovanema kapitalizma, med agrarnim, utemeljenim na zemljiški lastnini, in njegovo nastajajočo moderno obliko, temelječo na finančnem premoženju in vplivu. Zato je seveda, kljub njegovemu razsvetljenstvu, Jeffersonu mogoče pripisati določeno mero argarnega konservativizma in temu ustreznih vrednot. Seveda pa so ta nasprotja še temeljiteje izstopila v obdobju industrializacije, v katero je bil aktivno vključen finančni kapital in ki je Ameriko še čakalo.

Tako je Hamiltonu sicer mogoče očitati, da ideja omejitve oblasti ni bila v središču njegovega zanimanja, da se je zavzemal za spodbujanje ali celo upravljanje ekonomije iz centra in imel idejo samoregulacije trga za naivno iluzijo ter poleg tega nasprotoval nenadzorovani ozemeljski širitvi, ki ljudi izmika nadzoru vlade, vendar je treba pri tem upoštevati, da so te obtožbe izrečene s pozicije ideologije ekonomskega liberalizma, ki ima svoje nasprotnike, kot je pripomnil že Schumpeter, navado imeti za bedake ali prevarante, ali pa oboje hkrati.

Seveda je mogoče trditi tudi, da je Hamiltonu mogoče kot konservativnega politika zoperstaviti Johna Adamsa. Adamsov konservativizem je, kot smo videli, nedvoumen, a pri njem gre za povsem drugačno obliko konservativizma kot pri Jeffersonu, zato ta primerjava nikakor ne spodbija tiste med Hamiltonom in Jeffersonom.

Za konec se bomo ozrli še na interpretacijo ameriške in francoske revolucije v knjigi Hannah Arendt *O revoluciji*, katere sklepi so v marsičem podobni našim. Tudi Arendtova kot republikanska interpretatorka vidi pglavitno razliko med revolucijama v nasprotju med ameriškim konceptom omejene, deljene in medsebojno nadzorovane oblasti ter francoskim konceptom absolutne suverenosti ljudstva, ki ni podrejena nobenemu zakonu in se izraža v centraliziranem, vsemogočnem oblastnem telesu. Poudarja tudi, da je od revolucionarjev leta 1789 samo Mirabeau vztrajal na delitvi oblasti na zakonodajno in izvršno.

Poleg tega Arendtova ugotavlja, da je za propad francoske revolucije krivo tudi socialno vprašanje, zaradi katerega so v politiko vstopile osiromašene množice, ki so oblikovale »skupno voljo«, zaradi njih pa je bil žrtvovan osnovni cilj revolucije – svoboda, ki je bila nadomeščena z (ljudsko) srečo, te pa ni bilo mogoče zagotoviti, še posebej ne s pravnimi sredstvi. V Ameriki za razliko od Evrope in Francije socialno vprašanje ni bilo posebej aktualno, ker je dostopnost zemljiške lastnine zagotavljala relativno družbeno izobilje.

Hannah Arendt predvsem ugotavlja, da ameriška revolucija v zgodovini ni imela posebnega vpliva, medtem ko je vzor za vse prihodnje generacije revolucionarjev postala francoska revolucija. Arendtova meni, da sta za pozabo

ameriške revolucije kriva dejstvo, da ameriška politična teorija po revoluciji ni več dosegala nivoja revolucijskega mišljenja in izguba revolucionarnega duha, obojemu pa je najbrž botrovala prav trdnost ameriške ustave, ki je ponujala ustrezen okvir za vse nadaljnje politične boje. Po drugi strani pa je francoska revolucija vzbudila velike upe in se je neprestano ohranjala v zgodovinskem spominu, med drugim gotovo tudi zaradi spektakularnosti svojih dejanj, čeprav se s trajnostjo svojih dosežkov pač ni mogla pohvaliti. S svojo idejo absolutno suverene revolucionarne oblasti in novega začetka pa je seveda ponujala dobrodošlo orodje vsem bodočim prevratnikom, še posebej potem, ko jo je Marx spet povezal s socialnim vprašanjem in ponudil za zgled.

Revolucionarni duh, o katerem govori Arendtova, in ki opredeljuje navdušenje ljudstva, ko se odloči prevzeti oblast v svoje roke in vladati samo sebi, je seveda republikanski ideal, ki se nedvomno nahaja v temelju političnih revolucij in ga je treba nedvomno pozdraviti npr. kot sredstvo upora zoper absolutno oblast, npr. oblast ene stranke (Arendtova namreč govori tudi o revolucionarnih gibanjih v socialističnih deželah), vendar pa prinaša s sabo vse tiste slabosti, s katerimi so se soočili ameriški voditelji ob svoji kritiki neposredne demokracije, ki so jo zatem z ustavo omejili.

Bolj pomembna se nam zdita dva druga poudarka analize H. Arendt. Prvi je ugotovitev, da je mogoče slavljenje oz. čaščenje ustave, ki ga je opaziti v ameriškem političnem življenju in zagotavlja stabilnost politične ureditve, razložiti z dejstvom, da ustava pomeni *dejanje vzpostavitve* ameriškega naroda, podobno kot je antična rimska republika slavila dejanje ustanovitve Rima. Drugi pa opozarja, da so ameriški voditelji, spet po vzoru rimske republike, ne le podelili oblast ljudstvu (*potestas in populo*), ampak to oblast dopolnili tudi z novim izvorom politične avtoritete in legitimnosti, ki ju je v Rimu predstavljal Senat (*«auctoritas in senatu»*), Američani pa so ta izvor, sledeč Hamiltonu, umestili v ustanovo Vrhovnega sodišča, ki sicer nima nobene oblasti in tako predstavlja najšibkejšo ustanovo političnega sistema, a zato prav kot vrhovna razsodniška instanca lahko predstavlja čisto moralno avtoriteto. Vrhovno sodišče ima nalogo nadzirati ustavnost vladnih odločitev in *interpretirati* ustavo, s tem pa ta ostaja živa, saj se na ta način ohranja vez s politično tradicijo. V instituciji amandmajev oz. dodatov k ustavi pa na podoben način srečno sovpadeta momenta revolucionarnega in konservativnega element, saj ti tako ohranjajo kot tudi širijo temelje politične ureditve.

Sklenemo lahko z ugotovitvijo, da so debate, ki smo jih orisali v naši raziskavi, ohranile svojo aktualnost, saj se je ameriška ustava danes prav zaradi

svoje delitve oblasti, torej tudi svojega dolga britanski ustavi, uspela uveljaviti kot model modernih liberalno demokratičnih ustav, saj je nenazadnje uspela ponuditi tudi ustrezen okvir za razvoj modernih političnih strank, katerih nastanek je bilo v času, ki smo mu posvetili pozornost, mogoče šele slutiti. Prav tako so ohranili aktualnost argumenti v prid političnih elit, na katere se je pozneje navezala politična teorija elit devetnajstega in dvajsetega stoletja, od Webra do Schumpetra in njunih naslednikov.

Prav tako velja sprejeti argument H. Arendt, da se načelo *ravnotežja oblasti*, ki je temeljni pogoj stabilnosti politične ureditve, ustrežneje ohranja v *dvostrankarskem* sistemu anglo-ameriškega tipa, kot pa v večstrankarskih sistemih, saj se večina sodobnih parlamentarnih demokracij kljub nominalni večstrankarskosti v praksi zelo močno približuje dvostrankarskemu modelu politične pozicije in opozicije. Po drugi strani pa je danes tudi že postalo jasno, da enostrankarski politični modeli kot dediči revolucionarnih idej o absolutni in neomejeni centralizirani oblasti, prej ali slej doživijo neslaven konec, ko izgubijo temeljno zaupanje in podporo državljanov.

Kje je spornost Montaigneja–Steuartovi viri?

V stori in dobro znani židovski zgodbi krakovski rabin nekoga dne prekine svoje verske sreče molitve, da bi jim oznanil žalostno novico, da je imel pravkar priločnost na daljevo videti mest varšavskega rabina tristo kilometrov stran. Na krakovsko versko skupnost so čepav je bila zaradi sporodila užalostena, varšavskega sposobnosti njihovega rabina napravilo izredno vito. Nekaj dni pozaje je nekaj krakovskih Židov odpotovalo v Varšavo in na svoje velike presenečenje tam našli so starega rabina, ki je normalno opravljal svoje dolžnosti in bil, kot je kuslo, kar dolnega straveja. Ob svojem povratku so novico razpeli verujočim, kar je med njimi spodbudilo prijazno mezanje. Zatem pa je nekaj novomeških učencev stopilo v brzo svojega rabina, priznavajoč, da se je verda v podobnostih zmotil, so vzkliknili: »Ampak kaj ima veličasna vira!«

Na prvi pogled ta zgodba izpostavlja pomembno židovsko sposobnost upravljanja verovanja, ki mu dejstva odlično nasprotujejo. Toda na nekem

1. Takrat pisalimo tudi, našlo del poverilo odločilo in knjigo Alberta O. Hirschmana *The Passion and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977. Povečalo obzoro vanji del knjige in včasno obzoro upošle. (Op. av.)

Albert O. Hirschman¹

STRASTI IN INTERESI

**Politični argumenti za kapitalizem
pred njegovim zmagoslavjem
(tretjič)**

RAZMIŠLJANJA O NEKI EPIZODI INTELEKTUALNE ZGODOVINE

Kje je spodletelo Montesquieu–Steuartovi viziji

V stari in dobro znani židovski zgodbi krakovski rabin nekega dne prekine svoje vernike sredi molitve, da bi jim oznanil žalostno novico, da je imel pravkar priložnost na daljavo videti smrt varšavskega rabina tristo kilometrov stran. Na krakovsko versko skupnost so, čeprav je bila zaradi sporočila užaloščena, vizionarske sposobnosti njihovega rabina napravile izreden vtis. Nekaj dni pozneje je nekaj krakovskih Židov odpotovalo v Varšavo in na svoje veliko presenečenje tam naletelo na starega rabina, ki je normalno opravljal svoje dolžnosti in bil, kot je kazalo, kar dobrega zdravja. Ob svojem povratku so novico zaupali verujočim, kar je med njimi spodbudilo pritajeno muzanje. Zatem pa je nekaj neomajnih učencev stopilo v bran svojega rabina; priznavajoč, da se je morda v podrobnostih zmotil, so vzkliknili: »Ampak kakšna veličastna vizija!«

Na prvi pogled ta zgodba izpostavlja posmehu človeško sposobnost upravljanja verovanja, ki mu dejstva odkrito nasprotujejo. Toda na nekem

1. Tokrat prinašamo tretji, zadnji del prevoda odlomka iz knjige Alberta O. Hirschmana *The Passions and the Interests, Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977. Prevod obsega tretji del knjige in avtorjeve sklepne opombe. (Op. ur.)

globljem nivoju brani in slavi vizionarsko in spekulativno misel, ne glede na to, ali ta misel zaide v slepo ulico. Prav zaradi te interpretacije je ta zgodba tako primerna za osvetlitev epizode intelektualne zgodovine, ki smo jo tu obravnavali. Montesquieu–Steuartova teorija o dobrodejnih političnih posledicah gospodarske rasti je bila mojstrski proizvod domišljije na področju politične ekonomije, ki svojo veličino ohranja kljub temu, da zgodovina morda ne potrjuje njenih teoretskih temeljev.

Toda ali jih res ne? Dokončnega odgovora na to vprašanje ni tako lahko podati, kot na tisto o smrti varšavskega rabina. Ko se je plegla napoleonska vihra, ji je sledilo stoletje, ki je bilo konec koncev relativno mirno, prav tako pa je bilo priča zatonu »despotizma«. Toda, kot vsi vemo, so zatem šle stvari kar precej narobe, tako da v dvajsetem stoletju noben opazovalec ne bi mogel trditi, da je tok dogodkov potrdil optimistično Montesquieu–Steuartovo vizijo in ji tako omogočil zmagoslavje. Kljub temu pa je treba pripomniti, da ta vizija prav lahko tudi ne bi v celoti spodletela. Sile, ki sta jih opazovala Montesquieu in Sir James Stuart, bi se lahko uveljavile, le da bi jih, čeprav morda le v manjšem obsegu, presegle nasprotno usmerjene sile. Katere so torej bile te nasprotno sile?

Raziskava tega vprašanja bo najbrž razkrila povezave med ekonomskimi strukturami in političnimi dogodki, ki so ušle pozornosti naših dveh vizionarjev osemnajstega stoletja in pionirjev politične ekonomije. Mnoge od teh povezav so resnično kmalu opazili nekateri avtorji osemnajstega in devetnajstega stoletja, ki so nadaljevali miselno tradicijo teh pionirjev, a so ji dodali omejitve in pridržke, ki so na koncu vodili k precej drugačnim sklepom.

Hiter pregled tovrstnih prispevkov je mogoče začeti z Josephom Barnaveom, velikih govornikom Ustavodajne skupščine v letih 1789–91 in avtorjem pomembnega interpretativnega eseja o sodobni zgodovini, *Uvod v francosko revolucijo*, napisanega tik pred njegovo smrtjo na giljotini. Čeprav je pomen, ki ga to delo pripisuje družbenim razredom, prispeval k slovesu Barnavea kot predhodnika marksizma, pa se je sam imel za občudovalca in privrženca Montesquieuja. V kratkem spisu o »Učinkih trgovine na vladavino« je resnično začel svoje razmišljanje precej podobno kot njegov vzornik:

»Trgovina omogoča vzpon širokega razreda, naklonjenega zunanjemu miru, urejenemu družbenemu življenju, in navezanega na vzpostavljeno vladavino.«

Zatem pa sledi povsem drugačna misel:

»Morala trgovskega naroda ni povsem enaka morali trgovcev. Trгоvec je varčen; splošna morala je zapravlјiva. Trгоvec ohranja svojo moralo; javna morala pa je razuzdana.«²

Prav kot sta Mandeville in Adam Smith pokazala, kako lahko zasebni posamezniki, z uvelјavljanjem svojih pregreh ali enostavno svojega lastnega interesa, pripomorejo k druębeni blaginji, je Barnave tu trdil, da tisto, kar dręi za del, ni nujno resnično tudi za celoto. Toda opozorilo na to »varljivost posploševanja«³ [«fallacy of composition»] je zdaj uporabljeno z namenom, da prejšnje trditve postavi na glavo: Barnave pojasni, da lahko kot seštevek številnih zasebnih vrlin nastopa tudi stanje, ki je vse prej kot krepostno. V resnici sicer ne pojasni, zakaj naj bi bilo tako, in svoj paradoks izpostavi le za posebno situacijo, s katero se ukvarja. Vendar pa je vseeno prepričljivo pokazal, da so zaradi varljivosti posploševanja druębeni procesi mnogo manj razvidni in predvidljivi, kot je bil o njih prepričan Montesquieu.

Barnaveov postopek, da se najprej pokloni običajni modrosti o blagodejnem učinku trgovine na druębo in politiko, potem pa izpostavi omejitve, ki jo spremljajo, v precej bolj uničujoči obliki uporabi Adam Ferguson, pozneje pa tudi Tocqueville.

Ker je bil tako predstavnik pomebne škotske rodbine, kot tudi član skupine mislecev, ki so oblikovali škotsko razsvetljenstvo, je imel Ferguson še posebej dvoznačen odnos do prednosti, ki so jih »uglajeni« narodi dosegli nad »robotimi in barbarskimi«. Tako kot Adam Smith je opazil negativne učinke delitve dela in trgovine na osebnost posameznega državlјana in njegov odnos ter dolęnosti do druębe; vendar pa je na njih vztrajal od samega začetka dela *Essay on the History of Civil Society* (*Esej o zgodovini civilne druębe*) (1767), svoje kritične pripombe pa je podal na bolj splošnem nivoju. S tem je anticipiral ne le mladega Marxa, temveč tudi Durkheima in Tönniesa, saj je zoperstavil solidarnost, značilno za tesno povezana plemena, »duhu, ki vlada v trgovski državi, kjer ... se človek včasih izkaęe za izločeno in osamljeno bitje«, in kjer »občuje s sebi podobnimi tako kot s svojo živino in zemljo, le zaradi dobička, ki ga prinašajo«, in kjer so »vezi naklonjenosti polomljene.«⁴

2. Citirano v: Emmanuel Chill, ur., *Power, Property and History: Joseph Barnave's Introduction to the French Revolution and Other Writings*, Harper, New York 1971, str. 142.

3. Po Paulu A. Samuelsonu je »varljivost posploševanja« eno od najosnovnejših in najbolj tipičnih načel, ki se jih moramo zavedati pri študiju ekonomije. Glej: *Economics*, 3. izd., McGraw-Hill, New York 1955, str. 9.

4. *Essay on the History of Civil Society*, ur. in uvod Duncan Forbes, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966, str. 19.

Obenem pa – in to je za razvoj naše preiskave še posebej zanimivo – je bil Ferguson bolj kot Adam Smith naklonjen razmišljanjem o širših političnih posledicah gospodarskega napredka. Podal jih je proti koncu *Eseja*, kjer zopet začenja v varljivo pravovernem stilu:

»Odkrili smo, da so, razen v nekaterih posameznih primerih, trgovske in politične veščine napredovale skupaj.«

Tudi nadaljuje še vedno precej v skladu z Montesquieujem in Sirom Jamesom Steuartom:

»V nekaterih narodih je duh trgovine, osredotočen na zagotavljanje dobička, vodil k politični modrosti.«⁵

Prav tako omeni tudi argument, ki bo precej pogosto poudarjan v poznejših razpravah, namreč, da bi bogati državljani lahko bili »mogočen nasprotnik tistih, ki stremijo h gospodarstvu.«

Toda takoj zatem precej bolj obširno poudari razloge, zaradi katerih lahko prezaposlenost z lastno blaginjo vodi v nasprotno smer, k »despotski vladavini«. Med njimi so tudi tisti, ki so bili dolgo vodilne teme v »republikanski tradiciji«: pokvarjenost republik zaradi razkošja in zapravljenosti.⁶ Toda Ferguson vključi v to tradicijo nekatere pomembne nove ideje. Tako na primer med razloge, zaradi katerih »temelji, na katerih je bila zgrajena svoboda, lahko služijo za oporo tiraniji«, uvrsti *strah pred izgubo bogastva* in situacije, v katerih »se družinski dediči, čeprav obkroženi z izobiljem, znajdejo v denarni stiski in pomanjkanju.« Sorazmerno obubožanje in *nezadovoljstvo* [*ressentiment*], ki izhaja iz resničnega poslabšanja družbenega položaja ali pa iz strahu pred njim, sta tu dojeta kot tesno povezana s pridobitniško družbo in njenim razburkanim načinom življenja, ti občutki pa so prepoznani kot tisti, ki pripravljajo tla, da se z odprtimi rokami pozdravi katerokoli »močno« vladavino, ki obljublja, da bo odvrnila tovrstne prave in namišljene nevarnosti.⁷ Poleg tega pa trgovina ustvarja željo po urejeni družbi in učinkovitosti, in to bi lahko bil drugi vir despotizma:

5. *Ibid.*, str. 261.

6. Gl. Pocock, *Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton 1975, za izčrpno obravnavo od Machiavellija do Hamiltona.

7. *Essay*, str. 262.

»Če pričakujemo od vlade, da bo najpomembnejši sad njenega dela zagotoviti določen nivo urejenosti, od katerega si včasih obetamo koristi, javne zadeve na mnogih področjih zakonodaje in izvršilne oblasti pa naj bi se izvajale z *najmanjšim možnim vmešavanjem v trgovino in donosne obrti*; takšna država ... je bolj sorodna despotizmu, kot si lahko mislimo. ...

Svoboda ni nikoli v večji nevarnosti kot takrat, ko srečo naroda merimo ... zgolj z družbeno urejenostjo, ki lahko spremlja nepristransko upravljanje.«⁸

To je druga stran metafore Sira Jamesa Steuarta o ekonomiji kot občutljivi uri. Potreba, da se poskrbi za njeno nemoteno delovanje – da se zagotovi urejenost, doslednost in učinkovitost – ne predstavlja le prepreke za vladarjeve muhe. Ferguson pravilno dojame, da je ta potreba lahko uporabljena kot ključni argument za avtoritarno vladavino, kar so že storili fiziokrati in kar se bo spet in spet dogajalo naslednji dve stoletji.

Skoraj sedemdeset let po Fergusonu bo pod julijsko monarhijo Tocqueville v svojih spisih izrazil zelo podobne dvoznačne občutke o pomenu ekonomskega napredka za svobodo. V enem od poglavij dela *O demokraciji v Ameriki* (1835) tudi on najprej ponovi uveljavljeno modrost:

»Ne vem, če je mogoče navesti en sam manufakturni in trgovski narod, od Tirijcev do Florentincev in Angležev, ki ni bil tudi svoboden. Torej obstaja tesna vez in nujna povezava med tema dvema stvarima: svobodo in industrijo.«⁹

A čeprav je bila ta ugotovitev pogosto citirana,¹⁰ je Tocqueville v preostanku poglavja, tako kot pred njim že Ferguson, precej več prostora posvetil situacijam, v katerih prevladuje obratno razmerje. K temu ga spodbuja stanje v Franciji pod Louisom-Philippom, kjer je za model ravnanja državljanzov Guizot proglasil geslo »Bogatite se!« (*»Enrichissez-vous!«*) in kjer je Balzac pisal:

»Napačno je ... verjeti, da je kralj Louis-Philippe tisti, ki vlada, in tudi sam se glede tega ne vara. Ve, prav tako kot vemo mi, da se nad Ustavo dviga sveti,

8. *Essay*, str. 268–269 (poudarek A. O. Hirschman).

9. *De la démocratie en Amérique*, zv. 2, 2. del, pogl. 14.

10. John U. Nef jo je uporabil kot moto svojega dobro znanega dvodelnega eseja, »Industrial Europe at the Time of the Reformation«, *Journal of Political Economy* 49, februar–april 1941, str. 1.

spoštovani, trdni, privlačni, velikodušni, čudoviti, plemeniti, mladostni in vsemogočni petfrankovski kovanec!»¹¹

Ta prekipevala retorika je v bistvu parafraza tistih omejitev za vladarja, ki sta jih izpostavila Montesquieu in Sir James Steuart in jih imela za tako obetajoče: odlomek celo spomni na Rohanovo vodilo *interes ukazuje vladarju* (*l'intérêt commande au prince*), če pomen, ki ga je Rohan dal pojmu *interesa* (*intérêt*), ustrezno prilagodimo glede na njegov poznejši pomenski razvoj. A niti Balzac niti Tocqueville nista bila pripravljena slaviti takšnega stanja stvari.

Ko se osredotoča na nevarnosti, ki jih lahko pomeni materialni napredek za svobodo, vzame Tocqueville za izhodišče situacijo, v kateri »se nagnjenje k materialnim užitkom ... razvija hitreje kot razsvetljenost in navade svobode.« V takšnih okoliščinah, v katerih ljudje zanemarjajo javne zadeve zaradi ustvarjanja zasebnega bogastva, Tocqueville postavlja pod vprašaj takrat že trdno uveljavljeno doktrino skladnosti zasebnega in javnega interesa:

»Ti ljudje mislijo, da sledijo doktrini interesa, čeprav imajo le medlo predstavo o tem, kaj ta je, in tako zato, da bi bolje skrbeli za tisto, kar imenujejo svoje posle (*leurs affaires*), zanemarjajo njen bistveni sestavni del, ki je v tem, da človek ostane sam svoj gospodar.«

Daleč od tega torej, da bi interesi tu brzdali ali okovali strasti vladajočih; nasprotno, če se državljani zatopijo zgolj v prizadevanje za svojimi zasebnimi interesi, to lahko omogoči »pretkanemu in častihlepnemu možu, da poseže po oblasti.« In Tocqueville nameni nekaj sijajnih jedkih in preroških besed (napisanih precej let pred vzponom Napoleona III) tistim, ki si zaradi ugodne poslovne klime želijo le »zakona in reda«:

»Narod, ki ne zahteva od svoje vlade nič drugega kot vzdrževanje reda, je že suženj na dnu svojega srca; je suženj svojega blagostanja in človek, ki ga bo okoval, lahko stopi na prizorišče.«¹²

Po mnenju Fergusona in Tocquevilla torej ekonomski razvoj in prezaposlenost posameznikov z njihovim ekonomskim izboljšanjem, ki ga spremlja,

11. Citirano (v angleščini) v: Harry Levin, *The Gates of Horn*, Oxford University Press, New York 1963, str. 152–153, iz *La Cousine Bette*, Conard, Pariz 1914, str. 342.

12. *De la démocratie*, zv. 2, 2. del, pogl. 14.

tako spodbujata napredovanje političnih veščin, kot sta lahko obenem tudi odgovorna za njihovo nazadovanje. To misel je kasneje prevzel Marx v svoji razredni analizi revolucij leta 1848: politična vloga buržoazije se je med razvojem teh dogodkov spremenila iz napredne v nazadnjaško. Toda te zgodnejše formulacije so v nekem smislu precej bogatejše, saj razkrivajo, da je ekonomski razvoj *po svojem bistvu in hkrati* dvoznačen glede svojih političnih učinkov, medtem ko marksistična misel vsiljuje ozek časovni model, v katerem pozitivni učinki nujno predhodijo negativnim.

Nezadovoljstvo Fergusona in Tocquevilla z Montesquieu–Steuartovo doktrino bi lahko povzeli v dveh točkah. Najprej sta pokazala, da ima uvid, da moderna ekonomija s svojo zapleteno notranjo soodvisnostjo in rastjo predstavlja tako občutljiv mehanizem, da onemogoča obsežna nepredvidljiva samovoljna dejanja despotske vladavine [*grands coups d'autorité*], tudi svojo drugo plat. Če je namreč res, da je ekonomiji treba pustiti *prosto pot*, potem obstajajo razlogi ne le za omejevanje nepreudarnih dejanj vladarja, temveč tudi za zatiranje podobnega ravnanja pri ljudstvu, za omejitev politične udeležbe, skratka za odstranitev česarkoli, kar bi lahko kak kralj–ekonomist imel za grožnjo pravilnemu delovanju »občutljive ure«.

Drugič pa sta Ferguson in Tocqueville implicitno kritizirala starejšo tradicijo misli, ki je v prizadevanju za materialnimi interesi videla dobrodošlo alternativo strastnemu pehanju za slavo in oblastjo. Ker nista podlegla varljivosti sploševanja, sta lahko izoblikovala precej podoben argument: vse dokler v »nedolžno« igro pridobivanja denarja *niso* vključeni *vsi*, dejstvo, da je vanjo vpletena *večina* državljanov, pušča nekaterim, ki igrajo na višje stave oblasti, pri tem njihovem početju precej bolj proste roke, kot so jih imeli prej. Tako lahko družbene ureditve, ki za glavno vodilo delovanja večine državljanov namesto strasti postavljajo interese, kot stranski učinek uničijo državljanskega duha [*civic spirit*], s tem pa odprejo vrata tiraniji.

S tem, da je pokazal, da lahko izguba bogastva in celo strah pred njo, v ljudeh ustvarita naklonjenost tiraniji, se je Ferguson precej približal dokončni in nadvse uničujoči kritiki splošnih psiholoških postavk, na katerih je temeljila optimistična vizija Montesquieuja in drugih – torej mnenja, da bo človek z uveljavljanjem svojih materialnih interesov postal odporen na strasti. To idejo, ki se je zdela tistim, ki so opazovali dejavnosti pridobivanja denarja z udobne razdalje in z določeno mero prezira, tako zelo očitna, je, kot smo videli, spremljalo enako udobno prepričanje, da imajo »nižji stanovi« ali »velika večina človeštva« le interese, ki jih lahko uveljavljajo, in da imajo malo časa ali pa naklonjenosti za strasti.

Kot je trdil Hobbes: »Vsi ljudje po naravi težijo k časti in spoštovanju; toda še posebej tisti, ki so najmanj obremenjeni s skrbjo za nujne stvari.«¹³ Vendar pa lahko sama ta misel vodi tudi k prepričanju, da se bo to stanje, ko se bo ekonomska rast okrepila, precej spremenilo. Za Hobbesa je bilo uveljavljanje strasti namreč v veliki meri odvisno od plačilne sposobnosti [*income-elastic*], kot bi rekli ekonomisti, zato je za navadne ljudi mogoče pričakovati, da se bodo z vzpenjanjem po lestvici dohodkov tudi bolj strastno obnašali. Tako bi ekonomski razvoj, ki je bil na začetku navdušeno sprejet, ker naj bi odvrnil ljudi od »stremljenja po časti in spoštovanju«, v skladu s samo logiko Hobbesove trditve, konec koncev proizvedel prej bolj kot pa manj strastno obnašanje. Rousseau je zelo dobro razumel to dinamiko, ko je zapisal:

»... S človekom v družbi pa so stvari precej drugačne: najprej je treba poskrbeti za nujno, potem pa za obilje: zatem pridejo radosti, potem kopičenje izjemnih bogastev, potem podložnikov, potem sužnjev; nikoli ne nastopi trenutek premora. Najbolj nenavadno pri tem pa je, da manj ko so potrebe naravne in nujne, večje so strasti, in kar je še huje, tudi moč, da se jih zadovolji.«¹⁴

Toda ideja, da bodo ljudje, ki si prizadevajo za svoje interese, za vedno neškodljivi, je bila dokončno opuščena šele, ko je dejanskost kapitalističnega razvoja dobila povsem natančne obrise. Ko je ekonomska rast v devetnajstem in dvajsetem stoletju izkoreninila milijone ljudi, osiromašila številne skupine, obogatila pa le nekatere, povzročila obsežno nezaposlenost med cikličnimi depresijami in proizvedla moderno množično družbo, je postalo številnim opazovalcem jasno, da bodo tisti, ki so jih zajele te divje spremembe, ob prvi priložnosti postali strastni – namreč strastno jezni, prestrašeni in ogorčeni. Ni nam potrebno naštevati imen vseh tistih družboslovcev, ki so zabeležili ta dogajanja in jih analizirali v okviru pojmov odtujitve, alienacije, *anomie*, *ressentiment*, *Vermassung*, razrednega boja in mnogih drugih. Prav zato, ker smo pod vplivom teh analiz, in še bolj pod vtisom katastrofičnih dogodkov, ki jih skušamo razumeti z njihovo pomočjo, ima za nas zgoraj opisana doktrina pridih domišljajske tvorbe in se nam na prvi pogled zdi, da ne zasluži resne pozornosti.

V zaključnem poglavju tega eseja bom pokazal, zakaj si kljub temu ta doktrina zasluži, da jo rekonstruiramo. Mimogrede velja na tem mestu opozoriti,

13. *English Works*, zv. II, str. 160, citirano v: Keith Thomas, »The Social Origins of Hobbes's Political Thought«, v: Brown, ur., *Hobbes Studies*, str. 191.

14. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, opomba i.

da politični argumenti za kapitalizem, katerih usodo smo tu orisali, niso edini, ki so bili predstavljeni. Danes precej bolj razširjen argument trdi, da je obstoj zasebne lastnine, in še posebej zasebne lastnine proizvodnih sredstev, bistven zato, ker državljanom zagotavlja materialno podlago za nasprotovanje trenutnim oblastem in nestrinjanje z njimi. Tako se na primer trdi, da je pravica do svobode govora lahko le iluzorna, če je oseba, ki jo želi uveljavljati, glede svojega preživljanja odvisna od oblasti, ki bi jih morda želela kritizirati. Tu ni mesto za to, da bi ta argument ovrednotili ali mu sledili v podrobnosti; a ni dvoma o tem, da je za naša ušesa mnogo bolj razumljiv kot tisti, s katerim smo se bili spoznali v tem eseju.

Večino dokaznega materiala za te »moderne« argumente ponuja primerjava med kapitalističnimi in socialističnimi državami glede možnosti političnega nestrinjanja.¹⁵ Zato ni čudno, da ta argument ni bil prisoten v Montesquieujevem času. Pa vendar ni čakal na komunistične režime dvajsetega stoletja, da bi se pojavil. Izoblikoval se je takoj, ko je institucija zasebne lastnine postala tarča odkritega napada in se je razmahnilo zanimanje za ideje drugačnih družbenih ureditev. Tako je moderni politični argument za kapitalizem, ki ga danes povezujemo z imeni avtorjev kot so Mises, Hayek in Milton Friedman, v prvotni obliki predstavil nihče drug kot Proudhon. Čeprav zavzet kritik ustanove zasebne lastnine – saj je konec koncev najbolj znan po izreku »Lastnina je kraja« – je bil Proudhon prav tako zelo zaskrbljen nad ogromno oblastjo države. In v svojih poznih spisih je izoblikoval idejo, da bi moči te oblasti zoperstavil podobno »absolutistično« moč – tisto zasebne lastnine.¹⁶ Do sredine devetnajstega stoletja so spoznanja o kapitalizmu postala tako nedvoumna, da se je argument o dobrodejnih učinkih uglajene trgovine (*le doux commerce*) na človeško naravo popolnoma spremenil: in prav zato, ker je bila lastnina zdaj dojeta kot divja, neobzdana in revolucionarna sila, ji je Proudhon zaupal vlogo uravnoteženja enako grozo vzbujajoče moči države. Dejansko je uporabljal pojem »protiuteži« in je s tem navezal svojo tezo na intelektualno tradicijo, ki smo ji sledili tukaj, prav tako kot je to iz spet drugih razlogov storil Galbraith še eno stoletje kasneje.¹⁷

15. Naslednji razlog za večjo prepričljivost argumenta je ta, da je malce skromnejši: kapitalizem ima za nujni pogoj politične svobode, ne pa tudi za zadostnega. Gl. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1962, str. 10.

16. Ta ideja je obširno razvita v Proudhonovem posthumnem delu *Théorie de la propriété*, v: *Oeuvres complètes*, Pariz 1866, zv. 27, str. 37, 134–138, 189–212.

17. John Kenneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*, Houghton Mifflin, Boston 1952.

Vendar pa je vsebina Proudhonovih razmišljanj o značaju lastnine in pridobivanja denarja kar se le da daleč od mnenj tistih, ki so o njiju pisali v prejšnjem stoletju.

Obljuba sveta, ki mu vladajo interesi, nasproti protestantski etiki

V primerjavi s tezo, ki bi jo morali imenovati Proudhonov argument o političnih zaslugah kapitalizma, se zdi Montesquieu–Steuartova doktrina nenaavadna, če ne celo čudna. Toda ravno zato je toliko bolj zanimiva in pomembna. Prav zato, ker se sodobni misli zdi nenaavadna, lahko osvetli še vedno zagonetne ideološke okoliščine vzpona kapitalizma.

Najbolj samoumeven način, da se lotimo te problematike, je, da primerjamo v tem eseu predstavljeno pojmovanje razmaha dejavnosti pridobivanja denarja, dojetih kot častne zaposlitve, z Webrovo tezo o protestantski etiki in razpravo o njej. Kot smo na prejšnjih straneh večkrat opozorili, se nam je razkrilo, da razvoja trgovine in industrije v sedemnajstem in osemnajstem stoletju niso spodbujale kakšne obrobne družbene skupine ali kaka uporniška ideologija, pač pa ju je navdušeno pozdravil in spodbujal miselni tok, nastal prav v središču »strukture oblasti« in »vladajočih krogov« tistega časa, kot odgovor na probleme, s katerimi so se spoprijemali vladar in še posebej njegovi svetovalci in drugi pri oblasti udeleženi odličniki. Vse od konca srednjega veka so iskali sredstvo, ki bi ponujalo model obnašanja, s katerim bi tako vladajoče kot vladane podredili nujno potrebni disciplini in omejitvam ter s tem nadomestili pojemačo moč verskih predpisov. To iskanje so še spodbudile vse pogostejše vojne in državljanske vojne v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, in za razvoj trgovine in industrije se je zdelo, da glede tega mnogo obetata.

Weber in njegovi privrženci, prav tako kot tudi večina njegovih kritikov, so se zanimali predvsem za psihološke procese, s pomočjo katerih so se nekatere skupine ljudi osredotočile na racionalno prizadevanje za kapitalistično akumuliranje. Moja pripoved pa takšno usmeritev posameznikov sprejema kot dejstvo in se namesto tega osredotoča na to, kako so na ta pojav odgovorili tisti, ki jih danes imenujemo intelektualna, poslovna in upravna elita. Ta odgovor je bil odobravajoč, pa ne zato, ker bi dejavnosti pridobivanja denarja odobraval kot take, pač pa ker so menili, da imajo kar najbolj blagodejen stranski učinek: v njih udeležene ljudi so na nek način »odvrčale od povzročanja težav«, njihova še pomembnejša odlika pa je bila, da so postavljale ovire muham vladarjev, samovoljni vladavini in pustolovski zunanji politiki. Weber trdi, da so

kapitalistično obnašanje in dejavnosti posreden (in izvirno nenameravan) rezultat skrajno predanega prizadevanja za *posameznikovo odrešitev*. Moja trditev pa je, da je za razširitev kapitalističnih oblik v precejšnji meri zaslužno enako prizadevno iskanje načina, kako se *izogniti razpadu družbe*, ki je bila v tistem času neprestano v nevarnosti zaradi negotove mednarodne in notranje državne ureditve. Seveda sta lahko hkrati pravilni obe trditvi: ena se pač nanaša na motive vzpenjajočih se novih elit, druga pa na motive varuhov ureditve. Toda Webrova teza je pritegnila tolikšno pozornost, da je bila druga od teh dveh razsežnosti popolnoma spregledana.

Obstaja še ena pomembna razlika med Webrovo tezo in idejnim tokom, katerega razvoju smo tu sledili. Weber je mnenja, da je Kalvinova doktrina predestinacije, torej vnaprejšnje določenosti posameznikove usode po smrti, med njegovimi privrženci spodbudila, ne morda fatalizma ali pa obsedenega pehanja za zemeljskimi užitki, temveč – precej nenavadno in v nasprotju s pričakovanji – metodično dejavnost, ki sta jo odlikovala smotrnost in samozanikanje. Ta teza je bila več kot le veličasten paradoks: izpostavila je enega tistih slovityh nenameravanih učinkov človeških dejanj (ali, v tem primeru, razmišljanj), katerih odkrivanje je postalo najbolj značilna domena in najvišja ambicija družboslovcev vse od Vicoja, Mandevilla in Adama Smitha. In tu lahko – na osnovi zgodbe, ki sem jo tu povedal – pripomnim, da so prav tako mogoča in pomembna odkritja, ki so tem simetrično nasprotna. Po eni strani ni dvoma, da imajo človeška dejanja in družbene odločitve pogosto posledice, ki so na začetku povsem nenameravane. Po drugi strani pa so pogosto ta dejanja storjena in odločitve sprejete zato, ker se *povsem resno in brez pridržkov pričakuje, da bodo imela določene učinke, katerih uresničitev pa jim potem popolnoma spodleti*. In ta pojav je prav lahko, čeprav je strukturno nasprotje prvega, tudi eden od njegovih vzrokov; iluzorna pričakovanja, ki spremljajo določene družbene odločitve ob njihovem sprejetju, nam onemogočajo predvideti njihove *resnične* bodoče učinke.

V tem je eden od glavnih razlogov, zakaj je ta pojav zanimiv: pričakovanje velikih koristi, čeprav je morda nerealno, očitno služi temu, da olajša določene družbene odločitve. Zato nam raziskovanje in odkrivanje takšnih pričakovanj pomaga bolje razumeti družbene spremembe.

Čeprav se zdi nenavadno, je potreba po tem, da se odkrije nameravane, a neudejanjene učinke družbenih odločitev, celo večja kot pri učinkih, ki so bili nenameravani, a se je izkazalo, da so še kako dejanski: ti so vsaj *prisotni*, medtem ko je nameravane, a neudejanjene učinke mogoče najti edino le v izraženih

pričakovanih družbenih akterjev v določenem, pogosto bežnem, zgodovinskem trenutku. Še več, ko postane jasno, da do teh zelenih učinkov ne bo prišlo in torej njihovo udejanjenje spodleti, se dejstvo, da se je na začetku računalo nanje, najpogosteje ne le pozabi, temveč tudi aktivno potlači. Pri tem ne gre le za prizadevanje udeleženih akterjev, da bi ohranili svoje samospoštovanje, temveč za bistven pogoj, da lahko prihodnji nosilci oblasti ohranijo vero v legitimnost nove ureditve: katera družbena ureditev bi lahko dolgo preživela ob hkratnem zavedanju, da je bila vpeljana s trdnim pričakovanjem, da bo rešila določene probleme, in da ji je to povsem odkrito in popolnoma spodletelo?

Sodobne opombe

V kolikšni meri so ideje, o katerih smo razpravljali v tem esej, izginile iz množične zavesti, je mogoče videti, če se spomnimo nekaterih sodobnih kritik kapitalizma. Ena od najbolj razširjenih in vplivnih med njimi poudarja potlačujoče in odtujujoče značilnosti kapitalizma in način, na katerega ta zavira razvoj »celovite človeške osebnosti«. S stališča tega eseja se ta obtožba zdi malce nepoštena, saj so za kapitalizem povsem odkrito pričakovali in predvidevali, da bo potlačil določene človeške nagone in nagnjenja ter izoblikoval manj mnogostransko, manj nepredvidljivo in bolj »eno-dimenzionalno« človeško osebnost. Ta domneva, ki se danes zdi tako nenavadna, je izhajala iz iskrene bojazni pred odkritimi in resnimi nevarnostmi v določenem zgodovinskem obdobju, iz zaskrbljenosti nad uničevalnimi silami, ki so jih sprostile človeške strasti, z eno samo izjemo, tako se je vsaj takrat zdelo, »neškodljive« lakomnosti. *Če povzamemo, od kapitalizma se je pričakovalo, da bo dosegel natančno tisto, kar je bilo kmalu zatem razglašeno za njegovo najslabšo značilnost.*

Kajti kakor hitro je kapitalizem dosegel zmagoslavje in je za »strasti« resnično kazalo, da jih je v razmeroma mirni, urejeni in poslovno misleči Evropi obdobja po dunajskem kongresu uspelo omejiti, morda pa celo iztrebiti, se je svet nenadoma zazdel prazen, pohleven in dolgočasen, s tem pa je bilo ustvarjeno prizorišče za romantično kritiko buržoazne ureditve kot neverjetno osiromašene v primerjavi s prejšnjimi zgodovinskimi obdobji – videti je bilo, da novemu svetu manjka plemenitosti, veličastnosti, skrivnosti in predvsem strasti. Precejšen vpliv te nostalgичne kritike je mogoče zaslediti v poznejši družboslovni misli, od Fourierovega zagovora strastne privrženosti do Marxove teorije odtujitve in od Freudove teze o libidinalni potlačitvi kot ceni napredka,

do Webrovega koncepta *razčaranja* [Entzauberung] (napredujočega razkroja magičnega pogleda na svet). V vseh teh eksplicitnih ali implicitnih kritikah kapitalizma je komajda mogoče zaslediti spoznanje, da se je zgodnejšim obdobjem svet »polne človeške osebnosti«, prenasičen z različnimi strastmi, zdel nadloga, ki jo je potrebno v kar največji možni meri odpraviti.

Obstaja pa tudi nasprotna vrsta pozabe: priča smo ji ob ponovnem razglasjanju enakih idej, ki so bile v preteklosti že predstavljene, a brez kakršnekoli navezave na dejstvo, da so te ideje nekoč že služile za razlago ustrezajoče jim dejanskosti, pa čeprav je bilo to ustrezanje le redkokdaj povsem zadovoljivo. Mimogrede bi lahko pripomnili, da Santayanova maksima »tisti, ki se ne spominjajo preteklosti, so obsojeni na to, da jo ponovijo«, verjetno celo bolj velja za zgodovino idej, kot pa za zgodovino dogodkov. Ti se, kot vemo, nikoli povsem natančno ne ponovijo; toda vsaj v *obrisih podobne* okoliščine v dveh različnih in morda precej oddaljenih časovnih obdobjih prav lahko spodbudijo *enake in enako pomanjkljive* idejne odzive, če je bila predhodna intelektualna epizoda pozabljena. Razlog za to je seveda v tem, da mišljenje odmisli številne okoliščine, ki jih ima za nebistvene, ki pa predstavljajo edinstvenost vsake posamezne zgodovinske situacije.

Primere, ki potrjujejo dobesedno in obžalovanja vredno pravilnost Santayanove maksime na področju zgodovine idej, lahko najdemo celo v vrhovih sodobne družbene misli. Po vsem, kar smo povedali, je skorajda neprijetno videti celo nekoga kot je Keynes, kako se v svoji značilni gromki obrambi kapitalizma zateka k enakim argumentom, kot so jih uporabljali že Dr. Johnson in drugi avtorji osemnajstega stoletja:

»Nevarna človeška nagnjenja je mogoče usmeriti v razmeroma nenevarno smer, če so jim na voljo priložnosti za pridobivanje denarja in zasebno blaginjo, saj lahko sicer, če jih ni mogoče zadovoljiti na ta način, najdejo svoj izraz v krutosti, brezbriznem prizadevanju za osebno oblastjo in nadvlado ter drugimi oblikami samopoveljevanja. Bolje je, če človek izživi svoje tiranske strasti nad stanjem svojega bančnega računa, kot pa nad svojimi someščani; in čeprav se za prvo včasih trdi, da je le sredstvo za doseg drugega, pa vsaj včasih predstavlja drugo možnost.«¹⁸

18. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, London 1936, str. 374. Stališče, ki ga je mogoče šteti za karikaturu takih pogledov, je Hayekova obramba institucije dedovanja na osnovi argumenta, da je dedovanje bogastva po oporoki družbeno manj škodljiv način prenašanja nezaslужenih dobrin na otroke, kot če si za časa njihovega življenja aktivno

To je spet stara ideja pridobivanja denarja kot »nedolžnega« razvedrila in izraza človekove energije, kot institucije, ki odvrča ljudi od sovražnega tekmoovanja za oblast k malce absurdnemu in neokusnemu, a v bistvu neškodljivemu kopičenju bogastva.

Naslednji avtor, ki je zelo prepričljivo, čeprav posredno, zagovarjal kapitalizem na osnovi njegovih koristnih političnih učinkov, je bil Schumpeter. V svoji teoriji imperializma je Schumpeter trdil, da ozemeljske ambicije, želja po pridobivanju kolonij in borbeni duh nasploh, niso nujne posledice kapitalističnega sistema, kot bi nas želeli prepričati marksisti. Prej izvirajo iz preostankov predkapitalistične mentalitete, ki je bila na žalost močno zakoreninjena med vladajočimi skupinami vodilnih evropskih sil. Po Schumpetrovem mnenju ne obstaja možnost, da bi sam kapitalizem spodbujal osvajanja in vojne: njegov duh je racionalen, preračunljiv in zatorej odkrito nenaklonjen sprejemanju tveganja v tako velikem obsegu, kot ga zahtevajo vodenje vojne in ostala starodavna junaštva. Kolikor so Schumpetrovi pogledi že zanimivi kot protiargument različnim marksističnim teorijam imperializma, pa izpričujejo manj zavesti o zapletenosti problema, s katerim se ukvarja, kot pogledi Adama Fergusona in Tocquevilla, na katere smo pravkar opozorili. In če se vrnemo še dlje v preteklost: zdi se, da je kardinal de Retz, ki je vztrajal, da v položajih, kjer ravnanje na osnovi interesov velja za pravilo, ni treba izključevati strasti, ponujal boljše argumente tako od Keynesa kot od Schumpetra.

Zaključil pa bi z ugotovitvijo, da bi s poznavanjem epizode intelektualne zgodovine, ki smo jo pravkar orisali, tako kritiki kot zagovorniki kapitalizma lahko obogatili svoje poglede. To pa je najbrž tudi največ, kar je mogoče pričakovati od zgodovine in še posebej od zgodovine idej; ne da bi razreševala probleme, temveč da dviga nivo razprave.

Prevedel Gorazd Korošec

prizadevano, da bi jim zagotovili privilegije. V tem primeru je še posebej očitno, da prvo nikakor ne izključuje drugega. Gl. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960, str. 91.

19. »The Sociology of Imperialism« (1917), v: *Imperialism and Social Classes*, Kelley, New York 1951.

O STATUSU IDEJE V KANTOVI PRVI KRITIKI

V pričujočem prispevku bomo skozi branje neke definicije ideje v *Kritiki čistega uma* skušali izluščiti temeljno logiko, ki iz te definicije izhaja za status ideje v teoretski rabi uma. Pripominjamo, da sicer izhajamo iz ene izmed številnih definicij transcendentalne ideje – in da bolj ali manj zanemarjamo specifične razlike med transcendentalno, kozmološko, psihološko, čisto, golo ali spekulativno idejo –, definicije, ki pa, kot bomo videli, vsebuje večino tistega, kar Kant o ideji pove drugod, ne le v *Kritiki čistega uma*, temveč tudi na drugih mestih v t. i. teoretskih spisih, s katerimi si bomo, tu in tam, poskušali pomagati pri svojem branju. Če se pri tem omejujemo na dela, ki so nastala še pred *Kritiko praktičnega uma*, je to zato, ker je Kant v slednji z drugačnimi poudarki nekoliko spremenil celotno konstelacijo in status idej – ne le, da so teoretske ideje, v nasprotju s praktičnimi idejami, brez objekta (Prim. VII., 110),¹ v praktičnem pogledu jim pripada celo določena objektivna realnost. Navkljub spremembam pa se Kant tudi kasneje, denimo v *Kritiki razsodne moči*, idejam še zdaleč ni odpovedal,² morebitne razlike in podobnosti, predvsem pa drugačen status v tretji *Kritiki* daleč presega okvire pričujočega prispevka.

1. Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Ko citiramo ali napotujemo na kako mesto iz *Kritike čistega uma* pa v oklepaju navajamo zgolj arabsko številko druge izdaje, brez rimske številke zvezka v že omenjeni izdaji (III.–IV.) in brez sicer običajne navedbe, da gre za drugo izdajo (velike črke B). Če pa citiramo prvo izdajo, potem je pred številko navedena še velika črka A. Rimske številke se nanašajo na Predgovor, za katero izdajo gre, pa je označeno z ustrežno črko. Za omenjeni navedek glej tudi slovenski prevod: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 7.
2. Da idejam tudi v tretji *Kritiki* pripada pomembna vloga, priča že tole mesto: »Ideje, ki so za našo teoretično spoznavno zmožnost sicer čezmerne, a kljub temu niso nemara nekoristne ali pogrešljive, ampak rabijo kot regulativna načela: deloma zato, da brzdajo zaskrblijujoče zahteve razuma, da je (kolikor lahko a priori navede pogoje možnosti vseh stvari, ki jih lahko spozna) s tem zajel v teh mejah tudi možnost vseh stvari nasploh, deloma zato, da bi njega samega vodila pri obravnavi narave glede na načelo celovitosti, čeprav je ne more nikoli doseči, in da na tak način podpirajo končno namero vsega spoznanja.« (X., 73) Mesto citiramo po slovenskem prevodu Rada Rihe, v: *Filozofski vestnik*, 1/1994, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 222.

Da pa ne bi preveč pleteničili, si raje ogledimo definicijo, iz katere bomo izhajali :

»Pod idejo razumem nek nujni pojem uma, ki mu ne more biti dan noben ustrezen predmet v čutih. Torej so naši pravkar obravnavani umski pojmi *transcendentalne ideje*. Le-te so pojmi čistega uma, kajti vse izkustveno spoznanje obravnavajo kot določeno z neko absolutno totaliteto pogojev. Niso izmišljene arbitrarno, temveč so zadane s samo naravo uma in se zato na nujen način nanašajo na celotno rabo razuma. Končno so transcendentne in prekoračujejo mejo vsega izkustva, v katerem nikoli ne more biti predmeta, ki bi bil transcendentalni ideji adekvaten. Ko označimo neko idejo: pravimo tako glede na objekt (kot predmet čistega razuma) *zelo veliko*, glede na subjekt pa (tj. v pogledu njene dejanskosti pod empiričnim pogojem), pa ravno zato *zelo malo*, ker ne more biti ideja, kot pojem nekega maksimuma, nikoli kongruentno dana in concreto.« (383–384)

Preden nadaljujemo, bi ne bilo napak, če bi najprej prešteli osnovne postavke, ki nastopajo v navedeni definiciji. Kant trdi naslednje: prvič, ideja je pojem, drugič, je pojem uma, ki ga definira to, da mu, tretjič, ne more ustrezati, kongruirati, noben predmet v čutih ali izkustvu. Nadaljnja značilnost tega pojma je, četrtič, da ni poljuben, arbitraren pojem, temveč nek nujni pojem, ki je, petič, zadan s samo naravo uma, ki je torej njen nasledek in ki je hkrati tudi naloga (*aufgeben–Aufgabe*), se kot tak, šestič, nujno nanaša na celotno rabo razuma. In sedmič, za idejo je značilna neka popolnost, dovršenost, nek maksimum, ki ga ne doseže in ne more doseči nobeno empirično spoznanje (Prim. 374, 384, 595–596). Kot vidimo, so v definiciji vsebovane vse bistvene opredelitve ideje, ki jih je najti tudi drugod v *Kritiki*. A kot da bi to še ne zadostovalo, ali pa prav zato, ji še dodatno podkrepitev podaja samo uvajanje – Kant namreč pravi: *Ich verstehe unter der Idee*, se pravi, jaz, jaz Kant, razumem pod idejo to in to, moja koncepcija ideje je takšna in takšna. Takšne podkrepitve izjav so pri Kantu redke in če že zaradi drugega ne, si je že zato potrebno definicijo ogledati nekoliko natančneje.

Prvo, kar poudari Kant je, da je ideja pojem uma. Zaenkrat nas ne zanima vprašanje za kakšen pojem gre in tudi ne vprašanje, v kakšni povezavi je ideja z umom. Zaenkrat je pomembno zgolj to ali Kant izenači oba termina, ali sta zanj ideja in pojem uma sinonima? Čeravno je na prvi pogled videti, da je termin pojem uma širši pojem kot termin ideja, ki se sama nadalje v grobem deli še na praktične, čiste in transcendentalne ideje, te pa zopet na kozmološke,

psihološke in teološke ideje, je pravzaprav res bolj ali manj vseeno kateri termin uporabimo.³ Morda bi lahko rekli, da, če gre Kantu za poudarek na funkciji in mestu, ki ga nek pojem zavzema, bo, vsaj ponavadi, uporabil izraz umski pojem, sicer pa bo uporabil izraz ideja, ki ga lahko krasí še morje dodatnih opredelitev. Poudariti velja, da Kant na terminu ideja kot takem vztraja – znano je, da ga vpeljuje z izrecno referenco na Platona, z utemeljitvijo, da si v filozofiji vselej pač ni treba izmišljevati novih izrazov. Mimogrede rečeno, gre za Kantovo stališče, ki se ne omejuje zgolj na prvo *Kritiko*, saj lahko v *Kritiki praktičnega uma*, denimo, v nekem drugem kontekstu preberemo naslednje: »Izmišljevati si nove besede, če jeziku že tako ne manjkajo izrazi za dane pojme, je otročje prizadevanje, da bi se izkazali v množici, če že ne z novimi in resničnimi mislimi, pa vsaj z novo krpo na starem oblačilu. Če poznajo torej bralci onega spisa bolj poljudne izraze, ki pa so misli enako primerni, kakor se meni zdijo moji, ali pa če menijo, da so zmožni dokazati ničnost teh misli samih in s tem hkrati vsakega izraza, ki misel označuje, bi jim bil, kar zadeva prvo, zelo hvaležen, saj je vse, kar želim, da me razumejo. Kar zadeva drugo, pa bi si pridobili velike zasluge za filozofijo. Močno pa dvomim, da bi bilo mogoče, dokler te misli še stojijo, najti zanje primerne in vendarle bolj utečene izraze.« (VII., 115)⁴ Videti je, da nam hoče Kant z utemeljitvijo, češ, da stari izraz za njegove namene povsem zadošča, reči: Vse je že tu, potrebno je vpeljati le malo reda, treba je le malo premakniti zadeve... Kot da bi nam hotel reči, tez ali hipotez si ne izmišljam, vse, kar želim podati, je »le nova formula. Kdo neki pa bi sploh želel vpeljati novo načelo vse nravnosti in nravnost tako rekoč šele izumiti? Kakor da bi svet pred njim glede tega, kaj je dolžnost, ničesar ne vedel ali pa živel v vsesplošni zmoti?« (VII., 113)⁵ Kot bomo videli, je nek »vse–je–že–tu« za idejo, kakor jo pojmuje Kant, bistven, vendar pa nas to ne bi smelo zaslepiti. Drugače rečeno, čeravno Kant po eni strani zatrjuje, da je vse že tu, da je sam zadeve le preuredil, da je kvečjemu dodal le nekaj minimalnega, pa se mu je ta dodatek očitno zdel tako bistvenega pomena, da je definicijo ideje uvedel z besedami, ki smo jih zgoraj že omenili, z besedami, ki najjavljajo vsaj to, da je v njegovi definiciji ideje iskati nekaj specifičnega, nekaj, kar ga v pojmovanju idej na odločilen način loči od njegovih predhodnikov.

3. Zanimivo je, da na nekaterih mestih Kant celo zgosti oba termina izrazu *Vernunftidee*, umska ideja, terminu, ki ga bo kasneje, v *Kritiki razsodne moči*, zoperstavil estetski ideji. (Prim. X., 283–284, § 57, Anm. 1)

4. Cit. po slov. prev., op. cit., str. 12.

5. *Ibid.*, str. 9.

Je torej tisto odločilno in specifično kantovske ideje iskati v trditvi, da ji nikoli ne more ustrezati noben predmet v čutih? Je bistveno to, da je med poljem empiričnega in idejo neprekoračljiva ločnica? Trditev, da je med empiričnim in idejo neprekoračljiva ločnica, da ideja prekoračuje izkustvo, da ne more določiti nobenega predmeta izkustva, je za Kanta neke vrste neizpodbitno dejstvo in takorekoč *abc* njegove teorije idej. Ta temeljna postavka, ki zadeva teoretsko rabo idej ima za konsekvenco to, da se ideje lahko neposredno nanašajo zgolj na razum (Prim. 378, 383, 544) ter tako za slednjega predstavljajo neko shemo oz. pravilo.⁶ In če ideja nima nobene neposredne povezave z izkustvom, z empiričnim, z objekti in predmeti čutov, temveč je z njimi povezana posredno, preko razuma, na katerega se neposredno nanaša, ali je potem v tem tista specifična svojskost ideje? Videti je, da je temu za Kanta res tako, saj lahko na nekem mestu celo preberemo njegovo izrecno izjavo, da je »prav v tem, da ji nikoli ne more kongruirati kakršnokoli izkustvo, tisto posebno [*das Eigentümliche*] ideje.« (649)

Če že drugega ne, je pozornost vzbujajoča vztrajnost, ki jo izpričuje nenehno Kantovo zagotavljanje, ki gre v tej smeri,⁷ vendar pa je masivnost takšnih in tovrstnih referenc zavajajoča. Izrazi, s katerimi Kant ponazarja razmerje med idejo in empiričnim, so namreč zelo specifični in nedvoumni – kongruenca, adekvacija, korespondenca. Kant v takšni ali drugačni obliki vselej trdi, da ideji ne more *ustrezati* noben empirični, dejanski predmet. Kakorkoli že, vedno gre za odnos enega, singularnega, posamičnega predmeta in ideje. Nek tovrsten predmet, trdi Kant, ne more biti dan v izkustvu, naj se še tako trudimo, nanj v izkustvu ne moremo naleteti, saj o tem, da bi bilo kaj takega mogoče, tudi nimamo in ne moremo imeti nobene vednosti. Toda – če drži, da je ideja pojem, že zaradi tega, *ker je pojem*, po Kantovi lastni koncepciji, nikakor ne more ustrezati oz. kongruirati nobenemu predmetu izkustva, saj bi v trenutku, ko bi mu ustrezala, ko bi se nanašala na en sam predmet, ne imeli več opravlja s pojmom, temveč s tistim, kar Kant imenuje empirični zor – »predstava, ki je lahko dana le skozi en sam predmet, je vendar zor« (47). Zgolj zor se nanaša

6. To pravilo bi lahko, kot je lepo pokazala Alenka Zupančič v prispevku, na katerega se sicer v veliki meri tudi opiramo, dojeli s pomočjo lacanovskega koncepta Ideala–jaza: »Če naj um prek transcendentalnih idej kakorkoli vpliva na delo razuma, potem transcendentalna ideja v svojem najbolj splošnem pomenu ne more biti nič drugega kot *način, kako razum vidi, da ga vidi um*.« (Alenka Zupančič, »Logika videza«, *Problemi–Eseji*, št. 4–5/94, str. 108).

7. Da gre v resnici za zelo številna mesta, nas lahko prepriča že grobi in nepopolni »popis« (Cf. 371, 377, 383, 384, 385, 393, 435, 436, 498, 499, 593, 620, 672, 689, 717 itn.)

na posamičen predmet, pojem pa se vselej nanaša na več predmetov tako, da vsebuje njihove skupne poteze, odtod tudi njegova ponovljivost in občnost. Pojmi pa morajo biti obči, če naj bodo ponovljivi, in bolj kot je nek pojem obči, manj določil vsebuje, saj pušča odprto, kaj so nadaljnja določila stvari, predmetov, objektov, katerih skupne poteze vsebuje. Če je torej ideja res pojem, pojem pa se ne more nanašati na kak posamičen predmet izkustva, kaj šele da bi sovpadel z njim ali mu v celoti ustrežal, čemu potem sploh ta dodatni poudarek, ki ne pove ničesar novega, specifičnega za idejo, pa vendar Kant trdi, da tvori tisto, kar je zanj značilno in specifično?⁸ Del odgovora bi morali nemara iskati v dejstvu, da gre za pojem *uma*, um pa mora Kant iz strateških in arhitekturnih razlogov ločiti od neposredne povezave z empirijo. Toda ta strukturna nujnost *uma*, dejstvo, da gre za pojme, ki imajo svoj sedež v umu,⁹ da gre torej za pojme *uma*, nam prav nič ne pove o tem, s kakšnimi pojmi imamo opravka.

So ti pojmi čisti ali empirični, dani ali ustvarjeni, *conceptus dati* ali *conceptus factitii* (Prim. V., 523)? Očitno je, da ne gre za empirične pojme, saj so že zaradi tega, ker so pojmi *uma*, od empirije skrbno ločeni. Ker gre potemtaka za čiste pojme, ti pa so na nek način a priori – Kant bo šel celo tako daleč, da bo trdil, da so ideje, poleg čistega zora in pojmov, a priori viri spoznanja (Prim. 730) – in ker poznamo samo še eno vrsto čistih pojmov, tudi ti so brez vsake primesi čutnih elementov, pojme razuma, bi morali nemara specifično idej poiskati v neposredni primerjavi s pojmi razuma ali kategorijami – tudi tu je Kant ohranil staro ime, le da gre v tem primeru za sklicevanje na Aristotela, v onem pa na Platona. Primerjava med kategorijami in idejami je videti še posebej umestna ravno zato, ker so kategorije videti kot nekaj, kar ima zelo natančno opredeljeno rabo in kar je s transcendentalno dedukcijo skrbno utemeljeno,¹⁰ vendar pa Kant

8. Videti je, da se je tudi Kant zavedel omenjene zagate ter jo kasneje skušal popraviti v *Kritiki razsodne moči*. Vendar pa status idej v prvi in tretji *Kritiki* še zdaleč ni primerljiv, saj so ideje v slednji »predstave, ki se nanašajo na en predmet« (X., 283), ki se potem delijo naprej na estetske ideje in umske ideje. Estetska *Normalidee* predstavlja problem zase (Prim. X., 151). Nasploh je za prvo *Kritiko* nanašanje ideje na en sam predmet ali celo njihova upodobitev, realizacija hkrati nekaj nemogočega in obenem prepovedanega, medtem ko v tretji *Kritiki* to Kant sicer previdno uvaja, češ, »dobesedno vzeto in logično opazovano, idej ni mogoče upodobiti. Toda...« (Prim. X., 193).

9. Cf. definiciji ideje v *Refl.* 5553 (Ak. A., XVIII, str. 226, 228): »Pod idejo razumem nek pojem, ki je zadostno utemeljen v umu, ki pa mu ne more biti dan noben [ustr.] predmet v kateremkoli možnem izkustvu. (...) [Transcendentalne ideje] so nujni pojmi *uma*, ki jim ne more biti dan noben predmet v čutih.«

10. O transcendentalni dedukciji ter o rabi kategorij prim. dve izvrstni razpravi Zdravka Kobeta, »Transcendentalna dedukcija kategorij«, v: *Problemi–Eseji*, št. 4–5/94, str. 5–72; »Mišljenje in spoznanje«, *Problemi–Eseji*, št. 2–3/94, str. 201–234.

sam, kar zadeva odnos med idejami in kategorijami, močno niha. Medtem ko na nekaterih mestih trdi, da niso ideje nič drugega kot na nepogojeno aplicirane kategorije,¹¹ da niso torej umski pojmi nič drugega kot razumski pojmi, saj um ne ustvari nobenega pojma, temveč le razširjeno in neomejeno uporabi pojem razuma ter ga aplicira »prek meja empiričnega« (435), pa denimo v § 41 *Prolegomen*, tako kot tudi že v *Kritiki* (Prim. 395–396), razlikovanje med idejami in kategorijami napravi za takorekoč pravi pravcati epistemološki pogoj, ki mu mora metafizika zadostiti, če naj nekoč postane znanost: »Razlikovanje idej, tj. čistih pojmov uma, od kategorij ali čistih pojmov razuma, kot spoznanj docela različne vrste, izvora in rabe, je tako pomembno za utemeljitev neke znanosti, ki naj vsebuje sistem vseh spoznanj a priori, da je brez neke takšne izločitve metafizika absolutno nemogoča ali kvečjemu brezpravičen šušmarski poskus, sestaviti hišo iz kart, ne da bi poznali gradivo, s katerim imamo opravka, in njegovo prikladnost za ta ali oni namen. Če bi *Kritika čistega uma* opravila zgolj to, da bi prva opozorila na to razlikovanje, bi že s tem prispevala več k pojasnitvi našega pojma in usmerjanja raziskovanja na področju metafizike, kot vsa brezplodna prizadevanja...« (V., 199) Podobna mesta bi se našla tudi drugod, navedimo zgolj neko mesto iz *Logike* – temeljna napaka metafizike je, da je »pomešala pojme razuma in pojme uma« (VI., 660). No, ne glede na to, da Kant z različnimi poudarki ideje in kategorije zdaj bolj ali manj enači zdaj spet skrbno ločuje, je razlika med njimi najpoprej v tem, da so kategorije v neposrednem stiku, če lahko tako rečemo, z empirijo in čutnostjo. Prav zaradi tega, ker se nanašajo na čutne objekte imajo določeno veljavnost, ki jo je skušal Kant podati z njihovo transcendentalno dedukcijo. Ideje pa te veljavnosti nimajo in zato transcendentalna dedukcija idej tako ni možna oziroma ni možna na tak način, kot je bila možna za kategorije (Prim. 697). Kljub temu, da se sama ne nanaša na čutne objekte, kljub temu, da se lahko od ideje naučimo le to, »da ne vemo nič« (498), pa ima ideja neko veljavnost, veljanost, ki ji jo zagotavlja dedukcija s pomočjo *principium vagum*, ohlapnega, nedoločenega načela. Še več! Paradokсно – čeprav se kategorija nanaša na empirično, ideja pa ne, je ravno kategorija povsem brez vsebine, medtem ko ideja ima neko vsebino, ki je zelo natančno določena. Vsebina, ki jo vsebuje ideja, je sicer z empiričnega vidika lahko videti »minimalna« (kakopak ima tudi kategorija, kot pač vsak pojem, neko vsebino, a te vsebine je vsekakor »manj« kot tiste, ki jo vsebuje

11. Cf. 436, 383; *Prolegomena* § 41, 42. Tezo, da bi bilo mogoče pri Kantu razlikovati dvojno rabo kategorij, je razvil Erich Adickes. Cf. *Kant und das Ding an sich*, Pan, Berlin 1924, str. 82 ff.

ideja), hkrati pa je po drugi strani »maksimalna«. Drugače rečeno, »ko označimo neko idejo: pravimo tako glede na objekt (kot predmet čistega razuma) zelo veliko, glede na subjekt pa (tj. v pogledu njene dejanskosti pod empiričnim pogojem) ravno zato zelo malo, ker ne more biti ideja, kot pojem nekega maksimuma, nikoli kongruentno dana in concreto.« (384)

Če kaj, potem je ravno ta aspekt kantovske ideje – neka dovršenost, popolnost, ki se ji lahko empirično le približujemo, doseči pa je nikoli ne moremo, aspekt, ki ga, mimogrede rečeno, Kant, tako se vsaj zdi, v *Kritiki* sicer dovolj pogosto poudarja, a nemara ga poudarja še bolj v poznejših delih (Prim. XII., 509) – dandanes še najbolj *lieu commun*. Ta aspekt povzema že parafraza zlizane šale Radia Erevan: Kaj je kantovska ideja? Je neka točka na obzorju, ki bolj, ko se ji približujemo, bolj se nam oddaljuje... Če to splošno mesto, ki je rezultat sicer upravičene Heglove kritike Kanta, nato še povežemo s hegllovsko posredovano rečjo na sebi, dobimo zares posrečen konglomerat. Toda, ideja za Kanta ni *Ding an sich*. Da hegllovsko inspirirani bralci od Habermasa¹² do Pippina¹³ enačijo idejo z rečjo na sebi, je še kolikor toliko opravičljivo in razumljivo, če pa to počno novokantovci ... Herman Cohen, o katerem teče beseda, je pri tem svojem enačenju izbrskal neko mesto v *Metaphysik der Sitten*, kjer Kant dejansko pravi takole: »Vsak fakt (dejstvo) je predmet v *pojavi* (v čutih); nasprotno pa je to, kar je lahko upodobljeno le s pomočjo čistega uma, kar moramo prišteti k *idejam*, ki jim ne more biti dan noben ustrezen predmet v izkustvu (...), reč sama na sebi.« (VIII., 497) Vendar pa teže odlomka zmanjšuje dejstvo, da gre takorekoč za edino tovrstno mesto pri Kantu,¹⁴ ki sam sicer zelo dobro ve in tudi pove, da »čisti um s svojimi idejami ne meri na posebne predmete, ki bi ležali izven polja izkustva«. (V., 202)

Če so ideje nedosegljive, nerealizabilne,¹⁵ je to predvsem zato, ker imajo neko, v najvišji meri dovršeno vsebino, ki sicer ni »nikoli kongruentno dana in concreto« (384), ki pa jo Kant kljub vsemu označi za popolno. A od kod ta

12. Prim. Jürgen Habermas, *Strukturne spremembe javnosti*, prev. Ivo Štandeker, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 132–133.

13. Prim. Robert B. Pippin, *Kant's Theory of Form*, Yale University Press, New Haven & London 1982, 193 ff.

14. Za drugačno interpretacijo dotičnega odlomka, s poudarkom na kritiki Cohenove interpretacije, prim. Adickes, *op. cit.*, str. 45–46.

15. Vprašanje, ali so za Kanta ideje načeloma nerealizabilne, tu puščamo odprto. Kot nekeje opozarja Adorno, je denimo v Kantovem *Traktatu o večnem miru* prisotna misel, da je večni mir kot idejo vendarle mogoče realizirati.

popolnost, ko pa se ideje ne nanašajo neposredno na izkustvo, od koder bi tako vsebino lahko črpale? Seveda je Kantu jasno ali pa bi mu, izhajajoč iz njegove lastne metodologije, moralo biti jasno, da so ideje svojo vsebino lahko črpale – nekoč, poprej – zgolj iz izkustva. Kant še kako dobro ve, da mora vsak pojem imeti neko določeno vsebino, sicer bi pač ne bil pojem, temveč prazen pojem, vendar hkrati vztraja na neki vsebini, ki ni vsebina, ki pritiče vsem pojmom, ki je neka paradokсна vsebina – zdaj je videti kot minimalna, zdaj spet kot maksimalna, zdi se, da niso ideje nič drugega kot pojmi razuma, ki imajo le nekaj »več«, ta minimalni dodatek, pa se spet drugič, ko Kant, denimo, trdi, da so ideje kot praslike celovito določene, lahko izkaže za še kako maksimalnega. V vsakem primeru – naj Kant trdi to ali ono – pa imamo opravka z nekim »več«, z nekim presežkom, ki ga bomo tukaj pač imenovali vsebina ideje. Da se razumemo, nikakor ne gre za to, da Kantu ni povsem jasno od kod ta vsebina, ki je istoznačna z idejami, tako da bi se moralo pravo vprašanje glasiti – od kod pa same ideje? Ne gre toliko za tisto vprašanje, ki se vleče od Sigerja Brabantskega do Heideggra, češ, zakaj ideje, zakaj ne raje nič? Težava je namreč v tem, da ideje na nek način *so* nič, da niso nič drugega kot heuristične fikcije (Prim. 799), pa vendar niso – če naj naštejemo celo hordo izrazov, s katerimi Kant označuje iluzijo in videz – ne *Wahn*, ne *Blendwerk*, ne *Hirngespinnst*, ne *Täuschung*, ne *Betrug*, ne *Chimäre*, ne *Erdichtung* in ne *Einbildung*.¹⁶ Resda Kant priznava, da ideje pač so – »spoznano je le, da svoboda je, postulirana z moralnim zakonom in za njegov namen. Tako je tudi z drugima idejama, ki ju nobena človeška pamet ne more dognati v njuni možnosti, tako kot ne more nobeno sofisticiranje nikoli omajati prepričanja, celo tistega najbolj navadne človeške pameti ne, da te ideje niso resnični pojmi.« (VII., 266. Cit. po slov. prev. 129) Toda, če ideje pač so, to še zdaleč ne pomeni, da so večne ali pa, da izvirajo od Boga. Za Kanta ideje kajpak ne izvirajo od Boga – ob tolikih podrobnejših določitvah in predikatih, ki jim sicer pritičejo, Kant idej nikoli ne okarakterizira za večne! Če je že govora o kaki večnosti, potem gre za večno neizogibnost transcendentnega videza, ki ga povzročajo ideje, za večne spore uma s samim seboj (Prim. 730) ter za večni mir, ki naj bi nastopil v filozofiji, ko bi kritikizem splošno priznali za izhodišče, na katerem bi potem gradili naprej (Prim. 780, 805). Ideje pač niso večne, ker je njihov Stvarnik človek, »izvor idej pa um« (V., 200). Ideje za Kanta niso večne, pač pa neizogibne –

16. Cf. *Refł.* 5555 (Ak. A., XVIII, str. 232): »Ideja je nek tak *suppositum*, ki resda na sebi ne more biti dan, pa vendar lahko vnese formalno umsko enotnost v naše spoznanje.«

vselej imamo opravka z idejami, pa naj nam je to všeč ali ne.¹⁷ Zagata, ki nam jo nemara skuša predložiti Kant, pa ni toliko v tem, da imamo z idejami opravka *volens nolens*, tudi ne v tem, da je teh idej neko določeno, omejeno število, v stilu, transcendentalne ideje temeljijo na umskih sklepih, umski sklepi so možni le trije, zato so možne zgolj tri vrste transcendentalnih idej, temveč v tem, da ideje so, kot so. Čeravno ideje niso večne, čeprav je njihov stvarnik končno bitje, ki se nahaja v nekem danem historičnem času, če naj temu tako rečemo, imajo ideje neko določeno popolnost, dovršenost. Zagata je torej v tem, da so ideje neizogibne ter da nastopajo že od vsega začetka, in da – ko enkrat nastopijo – nastopijo kot že izgotovljene, kot vselej–že izgotovljene, takorekoč vzniknejo iz nič. Tako kot v tistem znanem primeru zaročenke, ki, ko enkrat zamudi na zmenek, ni več zaročenka, tudi idej ni mogoče popravljati, jih primerjati z ustreznim objektom ali s čemerkoli zunanjim, ter jim nato v skladu s to primerjavo še kaj dodati ali odvzeti. Ideje pač so, kot so, kar pomeni, da imajo vselej–že popolno določeno vsebino. Šele kot take so lahko a priori, čisti pojmi, ki se, kot vselej–že maksimalno določeni, ločijo od pojmov izkustva po tem, da so slednji sicer proizvedeni na zakonit način, a niso zakonodajni, pač pa so pravila, ki so na njih utemeljena, empirična, torej naključna.

Drugače rečeno, ideje so, kot pravi Kant, nujni pojmi uma, *notwendige Vernunftbegriffe*. V prvem približku bi lahko rekli, da so ideje okarakterizirane za nujne pojme uma zato, ker jih um potrebuje za svoje funkcioniranje – tako kot so kategorije za razum, so tudi ideje za um strukturna in metodološka nujnost (Prim. 670). A Kant gre še dlje in to nujnost poveže z naravnostjo, metodološka in strukturna nujnost je videti kot nasledek naravne dispozicije, naravne zgradbe, naravne zasnove uma, *Naturanlage der Vernunft*. Ideje so tako za um naravne zato, ker so zadane že z njegovo naravo samo (Prim. 697, 384) in imajo v le-tej svoje mesto in svoj sedež (Prim. 642).

Na nek način bi lahko rekli, da je zgodba o *Naturanlage* pravi kantovski mit – sama narava uma je tista, ki vodi v dialektiko, *natürlicherweise* sklepamo namreč takole: če je dano pogojeno, mora biti dano tudi nepogojeno. Dialektično postopanje uma ni nič drugega kot prisila njegove lastne narave (Prim. 887), antitetika uma pa je povsem naravni fenomen (Prim. 433, 771, 772). Ker um ves čas teži k totalizaciji, proizvesti hoče in mora prvi, nepogojeni člen dane

17. Nekoliko natančneje rečeno, takoj ko mislimo, imamo opravka z idejami in z umom, um pa je sam svoj gospodar: »Mnogi nimajo nobene ideje o tem, kaj hočejo, zato se ravnaajo po instinktu in avtoriteti.« (VI., 523)

verige pogojenih členov, da bi verigo dovršil, dopolnil, totaliziral, zaradi tega nastane transcendentelni videz, neizogibna iluzija, ki pa je, ker je posledica *Naturanlage*, prav tako naravna (Prim. 356, 399, 449, 450). Če Kant potem ponuja svoj »program« za odpravo transcendentalnega videza (slednji zahteva takšno korenito ukrepanje zato, ker ni logični videz, ki temelji na lažnem sklepanju, logični napaki, ki brž, ko jo razkrijemo, tudi popolnoma izgine): pokazati vire transcendentalnega videza, uvideti njihovo utemeljenost v potrebah čistega uma in preizprašati pojme, s katerimi čisti um operira, kajti čisti um ima opravka s posebnimi pojmi, s pojmi uma ali idejami, je to zaradi mita o naravni zasnovi uma na nek način jalovo početje, kajti um, zaradi svoje naravne ustrojenosti in strukture, itak ustvari metafiziko, le-ta je vanj iz istega razloga takorekoč položena in zavoljo tega takorekoč »neogibna znanost« (18, prim. 22). Kantovski mit pač mora pojasniti, zakaj mora um strukturno nujno postopati tako, kot pač postopa, čemu prisila ponavljanja, ki um sili vedno znova v protislovja in v prepire s samim seboj, toda zato mora tudi plačati določeno ceno. Ko Kant utemeljuje svojo tezo o nekem naravnem poteku (*Gang*), ki ga ob »trčenju« z idejo najvišjega bitja slej ko prej ubere um (Prim. 612), ta potek pripiše naravnemu nagnjenju uma, ki pa ni nič drugega, kot nasledek potrebe, nuje, *Bedürfnis* uma. Ta potreba je tista, ki preostane umu potem, ko se je oddaljil od znanih predmetov in razširil čez vse meje izkustva: »To subjektivno sredstvo, ki potem preostane, ni nič drugega kot občutek potrebe, ki je lastna umu.« (V., 270) Drugače rečeno, um se »torej v mišljenju, v neizmernem in za nas v gosto temo zavitem prostoru nadčutnega, *orientira* zgolj s pomočjo svoje lastne potrebe.« (V., 271) Takšno početje pa je nekaj najbolj škodljivega, zato je potrebno to potrebo uma zadovoljiti, da bo tako že enkrat nastopil večni mir v filozofiji. Nemara je pravi trenutek napočil ravno sedaj, ko je *Kritika* opravila svoj posel, in bi lahko s pomočjo bralcev *Kritike* »tisto, česar mnoga stoletja niso zmogla, dosegli še pred iztekom tega stoletja: namreč, da človeški um, kar zadeva tisto, s čimer se je vselej, a doslej zamen, zaposlovala njegova vedoželjnost, popolnoma zadovoljimo.« (884) Potemtakem se za Kanta nahajamo pred alternativo: bodisi um potešimo bodisi mu nadenemo uzde. Sam Kant v odgovorih močno niha in nemara je zgledna simptomatika tega tudi njegovo nihanje glede opredelitve statusa tistega, kar je zanj nekaj najbolj dragocenega, kar je bil pripravljen vreči v tisto žrelo, ki ga imenuje zahteva uma, namreč *Kritike čistega uma*, ki jo enkrat opredeli zgolj za predvajo, metodološko uvajanje, spet drugič za celotno znanost. Manj pa Kant niha v odgovoru na dilemo, ki jo zastavlja naravna zasnova uma: um potešiti ali omejiti? Navkljub nasledkom, ki izhajajo iz mita o *Naturanlage*, je za Kanta

očitno, da uma le ni mogoče zadovoljiti, zato je potrebno določiti način discipline uma. Drugače rečeno, um bo potrebno konstantno omejevati. Vendar pa ta disciplina uma nikakor ne pomeni preprostega omejevanja na izkustvo, saj »nas izkustvo pri odgovoru na vprašanja napoteva vselej nazaj in nam nikoli ne da odgovora, ki bi res popolnoma zadovoljil.« (V., 226) A ne le to. Čeprav se čuti ne motijo, ker pač ne sodijo, pride do zmote prav zaradi neopaženega vpliva čutnosti na razum (Prim. VI., 480).¹⁸ Če pa se ni mogoče opreti ne na izkustvo ne na razum – na kaj naj se potem opremo? Če pa se ne zmoti, ne videzu nikoli ne moremo popolnoma izogniti, če je spoznanje res defektno toliko časa, dokler ne ustreza idejam (Prim. 673–674), in če tako ravno ideje ponujajo neko merilo, na katerega se lahko vselej opremo, potem je edino pravo sredstvo za disciplino uma um sam. Um se lahko omeji le sam, disciplina uma je zgolj samodisciplina.

Kakšno mesto in status imajo pri tej samodisciplini uma ideje? Če drži, da z gledišča razuma, transcendentalna ideja pomeni »način, kako razum vidi, da ga vidi um«, ¹⁹ če ideja z gledišča razuma funkcionira kot Ideal–jaza, kot neka simbolna funkcija, tisto tretje, ki posreduje med dvema nezdružljivima točkama, če se torej, po eni strani, vpisuje v tisto plat uma, po kateri je sam zase najboljše zdravilo, pa se ideja hkrati vpisuje tudi v tisto katastrofično razsežnost uma, ki jo Kant sicer pripiše naravni zasnovi uma, spregleda pa, da ne gre toliko za biološko potrebo in zahtevo, ki jo je mogoče potešiti, temveč za nekaj, česar ni mogoče potešiti, za nekaj, kar je navidez zelo blizu Idealu–jaza, a hkrati tako daleč – skratka, za nadjazovsko plat uma. Če je namreč Ideal–jaza še kolikor toliko legalna in normalizirajoča funkcija, je Nadjaz iracionalna in obscena funkcija, ki je ni mogoče zadovoljiti, ki se ne ustavi pred ničemer in ki ji je prav malo mar za dobro subjekta. Skoraj dobesedno takšno dikcijo lahko beremo na začetku drugega razdelka, ki je posvečen polemični rabi poglavja o Disciplini čistega uma, kjer Kant pravi – nič ni tako svetega, noben ugled nobene osebe ni tako svet, da bi lahko preprečil »tehtajoče in pozorno preiskovanje uma«. (766) Tako kot Nadjaz, tudi um »ne čuti ničesar« (V., 275) in ko uvidi svojo

18. Kot smo že poudarili, za Kanta prihaja zmota vselej od zunaj, vselej so čuti in empirija tisto, kar nas posredno premoti. Zmota povzroči »neopažen vpliv čutnosti na razum« (350). Z videzom je nekoliko drugače, čeravno pa um ravno pri kozmoloških idejah izhaja direktno iz empirije (Prim. 491), pa tudi sicer nastopi videz takrat, ko um poveže kategorije z empiričnim ter jih aplicira na nepogojeno (Prim. 435, 436, 443, 490, 491, 703, ter 384, 393, 394, 437, 596).

19. Alenka Zupančič, *op. cit.*, str. 108.

pomanjkljivost, jo hoče pač popraviti, pa naj stane kar hoče. Um ni nič drugega kot lastna in sicer negativna zakonodaja, »eine eigene und zwar negative Gesetzgebung« (739), sodnik, »ki priče prisili odgovoriti na svoja vprašanja« (XIII), sam sebi svoj *Richter*,²⁰ ki odzvanja v *Richtmaß–Richtschnur–Richtung*, sam svoja cenzura (Prim. 767) in nenazadnje sam svoj krmar, ki bo, če nekoliko parafraziramo, ladjo konec koncev pač peljal »kamor bi se mu zdelo« (V., 121). Ideje se v to nadjazovsko plat uma vpisujejo s Kantovo implicitno prepovedjo njihove realizacije ali dovršitve, s svojo popolnostjo, ki se ji lahko empirično le približujemo, doseči pa je nikoli ne moremo, kvečjemu se lahko od ideje naučimo le to »da ne vemo nič« (498). Skratka – do česarkoli že se lahko dokopljemo, pogruntamo, vselej bo to, v primerjavi z idejo, nično in neuspešno.

Če bi v tem lahko bila neka negativna raba idej, obstaja tudi še pozitivna, ki se sestoji v tem, da ideje za Kanta utelešajo neko vednost, neko pozitivnost, ki je v realnem ni,²¹ neko vsebino, ki to ni, neko fikcijo in mesto vednosti, ki ga celo laž – beri transcendentalni videz – priključuje za garanta resnice. Ideje utelešajo namreč smernice, *Richtschnur*, kardeljansko rečeno, smeri razvoja, merilo, *Maßtabe*, ki razumu »pokaže, da niso vse možne reči predmeti izkustva« (V., 522) in ki razumu pokaže da mora ravnati tako, *so zu verhalten*, kot da so njegovi predmeti, ki jih praktično lahko sicer postuliramo, dani (Prim. VI., 408–409). Toda, naj so ideje, kar zadeva vsebino, še tako popolne in dovršene, je te vsebine vselej »premalo«, da bi celovito in popolnoma določile napredovanje uma in razuma, hkrati pa je je ravno toliko, tj. nekoliko »preveč«, da bi oba za vekomaj obstala na mestu. Če parafraziramo, te vsebine je »ravno toliko preveč«, da bo vse skupaj nekam prišlo. Če sicer ta nekam pomeni neko smer, ki jo nakazujejo ideje, pa podrobnosti te smeri ideje same ne morejo določiti. Toda tu nas ne zanimajo tisti aspekti ideje, ki jo jih interpreti Kanta skušali povzeti s koncepcijo ideje kot naloge in problema, temveč bi radi poudarili to, da ideje takorekoč pozitivirajo Kantovo gotovost in vero v to, da

20. Prim. Eve W. Stoddard, »Reason on Trial: Legal Metaphors in the Critique of pure Reason«, v: *Philosophy and Literature*, Vol. 12, No. 2, October 1988, Johns Hopkins University Press, Baltimore, str. 245–260.

21. Ali bolje – v času *Kritike čistega uma* je še ni bilo. Kot je znano, je Kant kasneje vendarle našel nek dogodek, ki je »dovolil sklepati o napredovanju k boljšemu kot neogibni posledici, to sklepanje pa bi lahko nato razširili na preteklo zgodovino časa, da je človeški rod zmerom napredoval, vendar tako, da bi tega dogodka ne imeli za vzrok napredovanja, marveč le za kazočega nanj, za *zgodovinski znak* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)« (XI., 357/slov. prev. Maila Golob, *Vestnik IMŠ*, 1/1987, SAZU, Ljubljana 1987, str. 32). Dogodek, za katerega gre, je bila kajpada francoska revolucija.

bo um spremenil mesto, da bo napredoval. Naj zdaj um še tako stopica na mestu, bo, ne glede na vse svoje parcialne zmote, ne glede na vse spore, ki so ga privedli na sam rob norosti,²² prej ali slej napredoval na bolje. Gotovo je, da bo um napredoval – pri čemer si sicer Kant, navkljub tej svoji gotovosti in zaverovanosti v ta napredek, zanj še kako goreče prizadeva, v stilu znanega paradoksa, da je vse že predestinirano, zato si je še toliko bolj treba prizadevati, da bo (bilo) zares tako. Čeravno je ta Kantova zaverovanost v um,²³ njegovo »stališče v tej točki podobno Descartesovi verigi v *Meditacijah*, da mora zato, ker Bog ni goljufigivec, obstajati, navkljub njihovemu varljivemu značaju, neka pozitivna raba zaznavnih idej,²⁴ pa nenazadnje ni Bog tisti, ki bi nam kaj takega lahko garantiral, temveč je to prav sam um. Resda se um lahko moti, toda ravno zato, ker mu je zmota vselej zunanja, ker so vselej v zadnji instanci čuti tisti, ki to zmoto povzročijo, se je zmoti mogoče v najvišji možni meri izogniti. In ker je um vir videza, ker ga je s pomočjo čutov, empirije in pojmov povzročil, bo lahko tudi ta videz razkril in odpravil. Resda je um tisti, ki je povzročil antinomije, a je hkrati tudi tisti, ki jih bo lahko razrešil, resda um vodi v katastrofo, a obenem nosi zdravilo proti le-tej v sebi, skratka, um je tisti, ki bo tu, kjer je zaenkrat še nič – znana je Kantova pikra pripomba, da se v antinomijah obe stranki dobesedno prepirata za nič, »um nichts streiten« (530) – napočilo nekaj. Um je namreč tisti, ki ve, kam je treba priti, ta vednost pa je vsebovana v idejah.

In zadnje, čeprav ne najmanj pomembno – resda se um lahko moti, resda se lahko prepira za nič, resda lahko dopusti, da ga zapeljejo patološke sile in goljufigiv videz – toda um ne laže.²⁵ Ideja, da um ne laže, je kakopak čista razsvetljenska

22. Prim. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg*, Vrin, Pariz 1990.

23. Prim. npr. naslednjo izjavo iz *Prolegomen*: »Toliko je gotovo: Kdor je enkrat okusil Kritiko, temu se bo za vedno uprlo dogmatično čvakanje, s katerim se je prej v sili zadovoljeval, ker je njegov um nekaj potreboval, a za svojo zabavo ni mogel najti nič boljšega. (...) Jamčim, da se ne bo nihče, kdor je premislil in razumel načela *Kritike*, četudi le v teh *Prolegomenah*, kadarkoli vrnil k oni stari in sofistični navidezni znanosti [*Scheinwissenschaft*].« (V., 243)

24. Thomas E. Wartenberg, »Reason and the practice of science«, v: *Cambridge Companion to Kant*, ur. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 248, op. 9.

25. Um ne laže in tudi ni kriv, je prej tisti, ki kulpabilizira. V tem pomenu smo sami krivi za svojo nedoletnost: »Razsvetljenstvo je človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem. Krivda za to nedoletnost pa je lastna, če vzrok zanjo ne zadeva pomanjkanja razuma, temveč odločnosti in poguma, da bi se ga človek posluževal brez tujega vodstva.« (XI., 53; Navajamo po slovenskem

ideja, kakor tudi Kantova koncepcija uma in celotna filozofija pravzaprav ni drugega, kot je nekje pripomnil Hegel, kot teoretično in metodično razsvetljenje-stvo. Vendar pa je za Kanta, za razliko, denimo, od Rousseauja, za katerega je primarna narava, »narava, ki nikoli ne laže. Vse kar prihaja od nje je resnično«,²⁶ primaren um. Med obema možnostima, ki sta na voljo, kar zadeva odnos uma in narave, tj., da um bodisi naravo prosi bodisi jo komandira (Prim. 681), Kant kajpada izbere slednjo – um je tisti, ki diktira naravi (Prim. 576), pri tem pa se lahko opira le na vednost, ki je ne v realnosti ne v naravi ni – »pojmov uma nismo ustvarili iz narave, temveč, nasprotno, naravo sprašujemo glede na te ideje.« (673) Kasneje, v *Kritiki razsodne moči*, bo Kant poudaril prav ta vidik idej, kar zadeva njihovo razmerje do narave, da namreč utelešajo tisto vednost, po kateri se narava ravna s tem, da ji »vsaj nakazujejo sled, ali ji dajo pravi namig, »sie Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe« (X., 233–234).

Prav zato, ker predstavljajo neko vednost, vednost, ki sama ne laže in ne vara – ne pozabimo, da »ideje čistega uma same po sebi nikakor ne morejo biti dialektične, temveč mora zgolj njihova zloraba povzročiti, da nam iz njih izvira varljivi videz.« (697), opredelitev, ki spominja na Freudovo opredelitev nezavednega kot vednosti, ki ne misli, ne tehta in ne sodi, idejam pripada »odlična in nepogrešljivo nujna regulativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), tj. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu« (B 672). Ker tematika regulativne rabe idej daleč presega okvire tega, kar nas zanima v pričujočem prispevku, lahko zgolj ponovimo že povedano – da ideja kot pravilo ne anticipira v celoviti določenosti vsega, kar bo, hkrati pa služi, tako kot vsako pravilo, v zadnji instanci kot sinonim lacanovskega velikega Drugega. In drugič, če ideja predstavlja neko sistematično enotnost, »enotnost, ki kot da obstaja v biti«,²⁷ je po drugi strani kot ta

prevodu Mirka Hribarja, v: *Vestnik IMŠ*, 1987/1, str. 9.). Um, nadalje, tudi ni kriv, da je prišel v to zadrego, *Verlegenheit*, kakor jo Kant katastrofično in slikovito opiše v Predgovoru k prvi izdaji *Kritike* (A VII). In nenazadnje, um tudi ni kriv, če je publika tako slabo sprejela prvo izdajo *Kritike* – v drugi izdaji bo moral pač pisec »toliko, kolikor je mogoče, odpraviti težave in temò, iz katerih so lahko izhajale marsikateri napačne razlage, v katere so pri presoji te knjige, nemara ne brez moje krivde, zapadli bistroumni možje.« (B XXXVII)

26. Jean-Jacques Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, prevedla Tatjana Jurkovič, zbirka Prevodi, Ljubljana 1993, str. 30.

27. Alenka Zupančič, *op. cit.*, str. 106.

enotnost nedosegljiva – empirično–možna enotnost se ji sicer »skuša približati, ne da bi jo sploh kdaj tudi popolnoma dosegla« (595–596). Kot taka je ideja simptom, simptom tega, da je um sicer resda sam svoj gospodar, a za ceno razcepljenosti, saj ni končne postaje, ni postanka. Ne le, da mu narava, izkustvo in spoznanje nikoli ne morejo ustrezati, tudi sam si ne more nikolu ustrezati, tudi nikoli ne more biti v skladu s seboj – saj pojem, ki takorekoč tvori um, ideja, ne more biti nikoli »dana in concreto.« (384) Pa vendar um na to kajpada ne more pristati – njegova zahteva, da si moramo vselej prizadevati misliti celovito določitev po pravilih uma *a priori*, čeravno za kaj takega ni zadostnih pogojev v izkustvu, zahteva, da si moramo, kljub temu, da izkustvo nikoli ne more doseči in realizirati ideje, za tem vseskozi prizadevati, je kot etična pozicija nevzdržna – kljub temu, da ni mogoče spoznati vsega možnega, da tega *ne moremo*, pa si *moramo* vseskozi prizadevati, da bi prišli do popolnega spoznanja. Kot taka je inverzna zahtevi »*du kannst, denn du sollst*«, in nemara še bolj obscena od nje.

dela Alan Turing?

Tudi začetak te spore o osebi in polni močeh, ki postavlja historični in argumentacijski okvir izračunljive ontologije z matematiko in razločljivo ontologijo od filozofije, je veličinstvo. S širokim zamahom je pred bralca postavljen celotni načrt: »Začetek o tem, kaj biti obstaja ali obstajati ne more, kajti tak je status in pomen matematike: matematika v svojem zgodovinskem nastajanju izpolnjuje, kar je izkustvega »biti kot biti«. Toda šele danes nam je jasno, da to vemo: »Vse, kar vemo in bomo kdajkoli vedeli »biti kot biti, je razproščeno s posredovanjem neke določene množice v diskurzivni historičnosti matematike.« Zaradi ontologije se smisel bit »razločljive filozofije, hanc« (delo je krojenje med čisto matematiko kot ontologijo, modernimi teorijami subjekta in lastno zgodovino, tako filozofije, odselema ontoloških skrbí, se lahko posveti resnici in svoje dolžni.

Po mojem občutju je »*du sollst*« bit in zgodnja ni v tem, da bi razločljivi ontologijo od filozofije – razločljive, hanc razločljive je matematikologija, njeno zgodnje pa krojenje razločljive, kar vemo v tem, da je matematiko izračunljive tako, da je svoje matematično zgodnje postavil na nek širok, vsekater filozofski temelj, o katerem pravi Deleuze: »Vseeno si nek temelj, ki je nevtrežen in tako

¹ V mojem znanju greva osebno: Jean-Alain Baubry, *Levin et l'Algorithme*, Seuil, Paris 1995; *Mathématique et philosophie*, Seuil, Paris 1987 (prej. prevedel Jean-Jacques Billaud); *Philosophie de l'Algorithme*, U1992, str. 131–135; *Algorithme*, Nathan, Paris 1990.

² *Proc. Conf. on Artificial Intelligence*, Introduction, str. 7–25.

Tomaž Erzar

MOŽNOSTI METAONTOLOGIJE

I. »Naj ne vstopi nihče, ki ni geometer.«

Kdor je z užitkom prebral njegov *Manifest in Etiko*, se bo moral slej ko prej lotiti tudi *Biti in dogodka*¹: veliki zastavki, drzne geste, obrati in koncizne izpeljave – zdi se, kot da je teorija množic, o kateri pripoveduje z zanesljivostjo matematika in žarom poeta, Badiouja že ves čas čakala. Kaj ni njena sedaj že stoletje dolga zgodba presenetljivo podobna korakom, ki jih po poti mišljenja dela Alain Badiou?

Tudi začetek te epopeje o usodi in pojmu množstva, ki postavlja historični in argumentacijski okvir izenačenja ontologije z matematiko in razločitve ontologije od filozofije, je vehementen. S širokim zamahom je pred bralca postavljen celotni načrt: »Znanost o biti kot biti obstaja od Grkov naprej, kajti tak je status in pomen matematike: matematika v svojem zgodovinskem nastajanju izjavlja, kar je izrekljivega o biti kot biti«. Toda šele danes nam je dano, da to vemo: »Vse, kar vemo in bomo kdajkoli vedeli o biti kot biti, je razgrnjeno s posredovanjem neke čiste teorije množstva v diskurzivni historičnosti matematike«. Zato ontologija ne more biti »središče filozofije, katere delo je kroženje med čisto matematiko kot ontologijo, modernimi teorijami subjekta in lastno zgodovino; šele filozofija, odrešena ontoloških skrbi, se lahko posveti resnicam svoje dobe«.²

Po mojem Badioujev *coup de main* v *Biti in dogodku* ni v tem, da bi razložil ontologijo od filozofije – razločitev, katere izvrševalec je metaontologija, njeno orodje pa teorija množic –, temveč v tem, da je matematiko izenačil z ontologijo tako, da je svojo metaontološko zgradbo postavil na nek širok, vsekakor filozofski temelj, o katerem pravi Deleuze: »Vzame si nek temelj, ki je nevtraliziran tako

1. V mislih imam seveda knjižne objave Alaina Badiouja: *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988; *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Pariz 1989 (slov. prevod Jelice Šumič-Riha v: *Filozofski vestnik*, 1/1992, str. 151–186); *Éthique*, Hatier, Pariz 1993.

2. Prim. *L'être et l'événement*, Introduction, str. 7–26.

glede na koncepte kot glede na funkcije: neko poljubno mnogoterost, ki je prezentirana kot množica, ki se lahko povzpne do neskončnega.³ Temelj Badioujeve metaontologije je razpet med dva koncepta. Rezultat prvega, koncepta situacije, je mogoče opisati z elementarno izjavo: obstaja množica elementov; mehanizem drugega, koncepta stanja situacije, z izjavo: množici pripada vsaj ena podmnožica, ki je vključena vanjo. V tem pogledu je temelj njegove metaontologije mreža, ki jo plete razmerje teh dveh konceptov.

V čem je napor metaontologije? Ker je *metaontologija*, tisto torej, kar pride za ontologijo, po njenem koncu, mora metaontologija v času, o katerem filozofi sami pravijo, da v njem metafizika in filozofija nista več mogoči, svoj predmet najprej obuditi od mrtvih. To jo seveda dela filozofsko radikalno in – privlačno. Ker pa je tudi *metaontologija*, mora obujeni predmet misliti v svojih okvirih, se pravi v okvirih svojega temelja, ki je matematičen. Če ji to uspe, bo ontologijo lahko izenačila z matematiko. To pa je le prvi del njene naloge. Drugi del metaontološkega napora je, da razloči ontologijo od filozofije, s čimer filozofijo izžene iz svojega temelja. To pa dela njeno dejavnost krožno: najprej mora vnazaj, po koncu metafizične ontologije, filozofsko interpretirati svoj matematični temelj tako, da bo lahko vanj umestila ontologijo, nato pa mora iz tega temelja izgnati filozofijo. Je to ena in ista gesta? Mar ni potem njena interpretacija tista, ki v temelj vnese še kaj več kot samo matematiko? Je njen poseg le v tem, da v temelj vnese filozofijo, da jo bo potem lažje izgnala? Da takorekoč prvič in zadnjič kot filozofija poseže med matematiko in ontologijo? Gotovo, gre za krožnost, toda ta še zdaleč ne bo usodna, če bo rezultat posega bistveno drugačen od začetka. V tem je dvoumnost metaontologije in ves njen filozofski zastavek; kakšne so torej možnosti metaontologije, da opravi svojo nalogo?

Prvi trije razdelki članka komentirajo koncept situacije in skušajo pokazati, kako je v okviru tega koncepta mogoče misliti izenačitev matematike in ontologije, se pravi, kako metaontologija opravi prvi del svoje naloge. Zadnji trije razdelki se ukvarjajo z drugim delom njene naloge: skozi razmerje konceptov situacije in stanja situacije razvijejo status presežka in definiciji dogodka ter subjekta pri Badiouju, ki predstavljata mesto razločitve filozofije in ontologije ter tudi mesto možne zunanje navezave filozofije na ontologijo. Teorija subjekta je torej drugi, sklepni del metaontološke naloge, njen rezultat, ki odloča o krožnosti in s tem tudi o uspehu celote.

3. G. Deleuze in F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Pariz 1991, str. 143.

Badioujeva definicija subjekta je od časov, ko je, kot pravi, v *Teoriji subjekta*⁴ taval po stranpoteh dialektičnega materializma in ontološko nekritično postavljal, da poleg dialektike narave obstajata heglovska in lacanovska subjektivacija, v *Biti in dogodku* prišla do spoznanja, da je subjektivacijo mogoče izpeljati iz dialektike narave, če jo le postavimo kot teorijo biti, ki se udejanja v matematiki, in ne kot teorijo objekta v duhu empirističnega pozitivizma. Ali, kakor se kantovsko sprašuje: »Če je čista matematika znanost o biti, kako je potem možen nek subjekt?«⁵ Očitno je, da mora prav metaontološka teorija subjekta ponuditi odgovor na to vprašanje in da tega odgovora ne bo mogla izdelati, ne da bi definirala svoje razmerje do filozofije. Metaontologija ima tako, gledano v celoti, tri naloge: izenačitev, razločitev in navezavo.

Žal razprava o tem, kako je mogoče v okviru Badioujeve metaontologije misliti skupaj vse tri naloge, deloma presega ta članek, ki ne bo šel dlje od podajanja nujnih korakov Badioujeve teorije subjekta. Tema naslednjega članka bi zato bila, da pokaže, da je pri Badiouju nerazumevanje tega, kar omogoča izenačitev matematike z ontologijo in daje moč temelju, narekovalo tudi omejitve njegove filozofije na status metaontologije, ki mora svojo gesto razločevanja od filozofije ves čas ponavljati. Povedano drugače, na neko teorijo, katere glavni predmet je rekonstrukcija tradicionalne filozofske problematike v luči teorije množic in katere moč je v opori na diskurz periodiziranja, ter na neko teorijo subjektivnosti, ki obide tako klasično lacanovsko definicijo subjekta nezavednega in objekta a kakor tudi zvezo realnega in subjekta prehoda, ki pa mora vendarle misliti dejavnost matematičnega subjekta kot neko nezavedno dejavnost.

II. »Trdim, in to je moja stava v tej knjigi, da je ontologija neka situacija.«

Situacijo kot ontologijo najprej usmerjata dve negaciji. Situacija ni ne Prezenca, temveč prezentacija, niti Eno, temveč štetje, reprezentacija. Situacija se torej izmika tako neki metafiziki čiste prisotnosti kot pastem Enega in množstva, ki od Parmenida naprej prežijo na sleherno ontologijo. Toda izmakniti se bo morala, kot bomo videli, tudi pastem dveh filozofskih registrov, katerih

4. *Théorie du sujet*, Seuil, Pariz 1982.

5. A. Badiou, *L'être et l'événement*, str. 12.

osnovno razmerje je razmerje prezentacije in reprezentacije. Ta dva registra bomo imenovali klasični in moderni.

Na eni strani torej velja, da situacija ne more biti zgolj dejstvenost nečesa, neke predmetnosti, ki bi bila že tu in bi jo situacija samo poimenovala, utrdila v njeni prisotnosti, ne da bi to predmetnost zapisala konceptu identitete, logiki Enega. Na drugi, da tudi ne more biti zgolj dogajanje nečesa, oziroma pojavitev ali izginjenje, nekaj, kar se pravkar odvija, dogaja, spreminja in poraja ter se tako izmika poimenovanju, ne da bi to dogajanje oziroma minevanje mislila kot neko množstvo brez koncepta. Je potem situacija lahko zveza obojega?

Če bi bilo bistvo situacije v tem, da bi najprej kazala na neki obstoj, na obstoj nekega dogajanja, in nato kazanju dodala še definicijo, se pravi povedala, kaj obstaja, potem bi bila situacija koncept predmeta *par excellence*. Združevala bi dajstvo in kajstvo, bit in eno. Toda ontologija nikoli ne bi bila mišljenje biti, če ne bi šla korak naprej od mišljenja predmetnosti: bolj kot togo zvezo obojega je zato treba situacijo misliti kot dejavnost, dejavnost, ki s tem, da nekaj postavi, to postavitev tudi utrdi, se pravi naredi prisotno. Gre torej za dvojje v enem, za neko dvojno dejavnost, ki posreduje med nebitjo in bitjo, med ničem in obstojem.

Toda golo zoperstavljanje nebiti in biti zabriše dvojno delovanje situacije, kolikor se to sedaj kaže le še kot preskok. Če ga hoče ohraniti, mora situacija vzdrževati razliko med zoperstavljenima, med nebitjo in bitjo, kot notranjo razliko vsakega posebej. Ta ponotranjeni prehod iz nič v obstoj se v ontologiji na eni strani izjavlja kot bit nič, na drugi kot dajstvo kajstva, se pravi, kot »da na nek način je tudi to, česar ni«, in kot »da to, kar je nekaj, na nek način tudi zgolj je«. Toda ali lahko ta presojna in krhka pregrada situacije – skozenjo se že kažeta ali misterij čiste Prezence ali nasilna konkretnost Predmeta – vzdrži? Morda bi se bilo bolje vprašati, ali je, in če je, kako je pregrada zdržala od grških dni do danes in kaj je bil njen pogoj?

To je ključno vprašanje ontologije, na katerega metaontološko mišljenje situacije odgovarja: pregrada je zdržala zato, ker se je lahko oprla na neko paradigmo, ki ni zgolj fantomska past jezika niti zgolj reflektivna spekulacija, marveč je bolj resnična od resničnega, to pa je bila in je matematika. Matematika torej ni samo model apodiktičnega mišljenja, se pravi model nekega sklepanja oziroma miselnega postopka, temveč tudi model neke vednosti o predmetih, ki so zapisani v stvar samo, četudi o njih, izven matematičnih teorij, ni mogoče ničesar reči, ne da bi kaj hitro porušili krhko pregrado ontologije. Edino matematika je zato lahko vzdrževala vmesni prostor med bitjo in nebitjo, s tem da se je izrekala o svojih predmetih, ne da bi ti predmeti postali žrtve Enega ali

bili obsojeni na neobstoj Niča. Bit ničā in dajstvo kajstva, reprezentacija prezentacije in prezentacija reprezentacije, to je diskurz matematike.

Problem enačenja matematike in ontologije je seveda ta, da se sama matematika ontološkega dometa svojega izrekanja biti onstran bivajočega ni nikoli zavedla. Vprašanje, ki se s te točke zastavlja metaontologiji, je, zakaj lahko šele danes matematiko izenačimo z ontologijo? Je to omogočil razvoj matematike v moderni dobi, ali nemara neka filozofija, ki tako kot metaontologija za svoj predmet vzame ontologijo in njene predmete, a se ne opira nujno na razvoj matematike? Mišljenje situacije na izziv odgovarja po dveh poteh: s pozivom filozofiji, naj se vrne k matematiki, s katero naj bi jo vse do začetka moderne dobe z romantiko vezale esencialne vezi, in z lastno interpretacijo teorije množic, ki naj dokaže, da je vznik metaontologije res pogojen z razvojem matematike v zadnjih dvajsetih letih. Le taka metaontologija bo lahko izrekla to, česar sama matematika ni mogla: njen ontološki domet. Se pravi, da lahko samo metaontologija oprta na teorijo množic izreče predmetnost matematike, ne da bi to predmetnost substancializirala v Eno ali razpršila v množstvo.

Ali si je mogoče neko tako metaontologijo zamisliti v klasični dobi, v klasičnem filozofskem registru? Klasična doba razume tisto, čemur mišljenje situacije pravi dvojna dejavnost, dejavnost postavljanja in dejavnost definiranja postavljenega, kot prezentacijo podobnega in reprezentacijo razločenega. Njuna zveza je potemtakem v tem, da bi bila prezentacija brez reprezentacije nerazločljiva, nema podobnost vtisov, ki bi se zvrnila v negotovost hipne prezenze in fikcije, medtem ko reprezentacija svojega zastopanja v idejah ne bi mogla opravljati brez opore na predhodni, čeravno krhki in negotovi obstoj tega, kar zastopa.

Ponazorimo ta klasično artikulirani koncept situacije s termini empirizma: delovanje vtisov in idej konstituira predmete čutnega spoznanja tako, da vtisi zagotavljajo stik s predmeti na način postavitve, prezentacije, ideje pa na način kriterijev identitete, se pravi z definiranjem, reprezentacijo. Ideja reprezentira to, kar prezentira vtis: razlika med njima ni na ravni tega, kar oba prikazujeta, temveč v večji živosti vtisa glede na idejo in v kriteriju identitete, ki ga prinašajo le ideje. Koncept čutnega spoznanja torej s svojo prvo dejavnostjo odpira nek prostor predmetnosti, kamor nato z drugo postavi predmete. Tako ne zaznamuje le zunanje zveze dveh dejavnosti, se pravi zlasti njun produkt, temveč kaže tudi na samo možnost notranjega razlikovanja med obema, torej med tem, kar je tu zgolj postavljeno, a še ni produkt, še nima reprezentacije, in tem, kar je definirano, reprezentirano kot produkt. In v tem je princip ponotranjenja razlike,

na katerega se opira ontologija: neka implicitna ontologija empirizma je torej v tem, da drži narazen obe dejavnosti in s tem ohranja napetost med poljem predmetnosti in predmetom čutnega spoznanja. Ravno nemožnost, da bi izenačili predmetnost in predmet, se pravi situacijo in njen produkt, bit in eno, v empirizmu odpre pot mišljenju praznega, nekega polja brez produkta-predmeta, to pa je prav polje predmetnosti, izpraznjeno vseh predmetov.

Toda ker dvojna dejavnost čutnega spoznanja notranjo razliko obeh dejavnosti situacije premesti na raven razlike med poljem predmetnosti in predmeti, ne more več misliti napetosti med bitjo in nebitjo. Brezno praznega nikoli ni povsem prazno: vprašanje vakuumu v empiristični tradiciji nikoli ne odpre vprašanja biti kot biti oziroma vprašanja nič. Posledice te premestitve, ki je protiutež racionalistični problematiki identitete, enega in razločljivega, kaže Humov empirizem, kjer se napetost med predmetnostjo in predmeti »nadaljuje« na ravni konstituiranja izkustva. Napetost ne more splahneti iz istega razloga, zaradi katerega pri Humu ni mogoče misliti brezna praznine oziroma vakuumu: napetost, vzdraženost je sama definicija imaginacije kot dejavnosti asociiranja še neformiranega uma, onstran tega, da jo dražijo vtisi ali da se vzdraži sama. Gre torej za radikalno premestitev konstituiranja predmetnosti: identiteto atomov oziroma zvezo enega in biti zamenja neka polnost ozadja, ki je vselej že tu. Klasični filozofski register zato ne omogoča mišljenja dvojne dejavnosti situacije kot ontološke pregrade med bitjo in nebitjo. Posledica tega je, da prav tako ne more v okviru kake metaontologije misliti izenačitve matematike in ontologije.

Ali bi lahko neko metaontologijo izenačenja mislil moderni filozofski register? Vzemimo za paradigmo tega registra to, čemur Badiou pravi idealizingvisterija,⁶ se pravi nek idealizem označevalca, neko podobo strukturalistične teorije označevalca torej, ki nima in noče imeti nobene zveze s sodobno matematiko kot dialektiko biti. Ta register tehtnico dvojne dejavnosti situacije prevesi povsem na stran reprezentacije, ki je razumljena kot simbolizacija, se pravi kot dejavnost jezika.

Prav ta obrat k reprezentaciji v modernem registru mišljenju situacije omogoča, da časovni navezi obeh dejavnosti, za katero se zdi, da gre za zaporedje linearnega časa, v katerem mora prvi dejavnosti slediti druga (kakor vtisi predhodijo idejam), zoperstavi vnazajšnji pogled: če gledamo s stališča reprezentacije, dejavnosti prezentacije ni; zdi se, kot da je vselej obstajal zgolj predmet in da je mogoče o prezentaciji govoriti le skozi reprezentacijo (kakor ni mogoče

6. Prim. *Théorie du sujet*, str. 204.

legitimno razpravljati o vtisih mimo predmeta). S tega metaontološkega stališča je mogoče situacijo misliti kot označevalno dejavnost, v kateri prihaja do izraza njena dvojna struktura v obliki dveh časov: linearni čas naperjenosti na nek pomen, ki ga še ni, in vnažajšnji čas interpretacije, ki zaznamuje gibanje podelitve pomena, ki je vselej že tu. Metaontologija je prav pogled interpretacije, ki veže obe gibanji.

Še več: dvojno dejavnost situacije je mogoče v modernem registru artikulirati kot dvojno dejavnost reza, točneje kot dejavnost dveh rezov oziroma reza in šiva. V tem pogledu je delo situacije dejavnost štetja in njen rezultat število. Prvi rez odpre polje predmetnosti, v katerem bo mogoče šteti nekaj, kar bo šele skozi reprezentacijo postalo zbir identičnih entitet. Zato je mogoče reči, da prvi rez prezentira neko množstvo, ker je štetje, ki šele bo, mogoče le v množstvu. Šele drugi rez to neobstoječe množstvo reprezentira tako, da ga zbere, sešteje v eno. Drugi rez mora določiti enoto štetja, kar pomeni, da mora postaviti enoto neodvisno od množstva in ta kriterij identitete vsiliti množstvu. Enota mora biti neodvisna od tega, koliko enot bo v množstvu, ko nanj aplicirano enoto. Reprezentacija torej vzpostavi mesto, kamor je vpisana mera reči. Dvojni rez, ki situaciji omogoča štetje, je torej v tem, da ne poteka le »navpično«, se pravi, da ne ostane le pri tvorjenju množstva, ampak da poteka tudi »vodoravno«, se pravi, da prekine vez med enotami množstva in mesti, kamor je vpisana mera teh enot. Toda štetje ne bi bila tako samoumevna dejavnost, če bi drugi rez ne bil pravzaprav šiv: prvi rez odpre prostor števnosti – predmetnosti, drugi rez ta prostor zašije tako, da vanj postavi število – predmet. Zdi se, da je enota štetja vpisana v same predmete, ki jih zato ni mogoče šteti drugače kot to, kar so, se pravi enote na sebi, že individualizirane entitete.

Za razliko od klasičnega registra reprezentacije, ki misli predmetnost na ozadju neke polnosti, moderni register reprezentacije metaontologiji omogoča, da konstitucijo predmetnosti misli vnažaj in sicer na ozadju zašite, izničene prezentacije. Na tem ozadju lahko matematične objekte misli kot števila. S tem se mišljenje situacije vrača na mesto ontološke pregrade med bitjo in nebitjo, toda izgubi napetost notranje razlike: med ničem prezentacije in obstojem, ki ga daje simbolna reprezentacija, ni več posredovanja. Cena, ki jo mora plačati za konstitucijo predmetov oziroma števil, je, da se zaslepi za polje predmetnosti oziroma mesto štetja. Predmete kot entitete v simbolnem vzdržuje neka iluzija popolnega šiva, ki prekrije dejavnost reza. Zato moderni register označevalnega idealizma ne more misliti dvojne dejavnosti situacije kot ontološke pregrade, ki jo vzpostavlja notranja razlika obeh dejavnosti, s tem pa si zapre tudi pot do prave metaontologije.

III. Teorija množic

V modernem registru lahko situacijo kot ontologijo misli šele metaontologija, ki se opira na teorijo množic. Situacija kot dvojna dejavnost prezentacije in reprzentacije je v teoriji množic mišljena s samo definicijo množice: dejavnost situacije je v postavitvi in poimenovanju množice elementov. Množica je rezultat zbira neobstoječega, zgolj prezentiranega mnoštva v eno, ki sedaj reprezentira svoje elemente. Mnoštvo in množica sta torej izhodišče in produkt dvojne dejavnosti situacije, njenega reza in šiva. Povedano v terminih klasičnega registra, množica je predmet situacije, situacija pa ni nič drugega kot odprtje polja posebne predmetnosti, predmetnosti mnoštev, in hkrati zaprtje tega polja s predmetom, se pravi z množico. Zaprtje opravi reprezentacija: množica reprezentira svoje elemente.

To je ključni premik Badioujeve metaontologije: prezentacija in reprezentacija sta bili doslej dojeti zgolj v njuni medsebojni zvezi, bodisi zvezi konstituiranja predmetov, ki prezentacije ni mogla misliti drugače kot skozi abstrakcijo od polne predmetnosti, bodisi zvezi dveh časov, ki je prezentacijo prekrila in s tem na nek način izničila; s tem je šla v izgubo krhka pregrada situacije in z njo situacija kot taka. V situaciji, kakršno utrdi definicija množice, pa sta prezentacija in reprezentacija dojeti v razmerju do situacije, saj je prezentacija v rezultatu ohranjena: situacija prezentira tako elemente kot množico, pri čemer so elementi reprezentirani z množico in zakrivajo svojo prezentacijo, medtem ko množica, mišljena ločeno od elementov, drži v rezultatu situacije prav mesto prezentacije. Tako situacija postane mesto, kjer je prezentirano vse, kar v njej obstaja, čeprav imajo v njej množica in njeni elementi različen status. Elementi pripadajo množici in ker je množica prezentirana v situaciji, pripadajo tudi situaciji. Sama množica ne pripada situaciji, ker ne more postati element same sebe.

Na podlagi novosti, ki jo v mišljenje situacije prinaša status elementov v množici, je mogoče zelo natančno pokazati na težave empirizma, kolikor se ta vendarle ne uspe izmakniti pastem tradicionalne ontologije, se pravi pastem enega in mnoštva. Dejavnost situacije v rezultatu ohrani dvojje, elemente in množico, zato lahko na nekrožen način definira identiteto množice: dve množici sta enaki, kadar isti elementi pripadajo eni in drugi množici. Tega v empirizmu ni mogoče misliti. Vtisi in ideje so povzeti v konstituciji predmetov in nimajo nasebnega obstoja. Vprašanje po tem, kaj so vtisi na sebi, onstran predmeta, je nelegitimno; konstituiranje čutnega spoznanja ohrani le enovite predmete. Da bi vendarle lahko ločeval dele predmetov, um z abstrakcijo izlušči iz predmeta

njegove lastnosti. Zdaj se pojavi potreba po ločevanju ravni lastnosti od ravni predmeta, ločevanje torej, pri katerem raven vtisov ne pride v poštev. Lastnost okroglega ni okrogel predmet niti okroglost, ki jo zazna otip. Ker o vtisu otipljive okroglosti lahko govorimo le pogojno, ostanemo ujeti v dvoumnost zgolj abstraktne lastnosti in konkretnega predmeta, ki vendarle opisujeta isto: nekaj okroglega. Če se pot abstrakcije od konkretnega predmeta do lastnosti, se pravi luščenje plasti lastnosti s površine predmeta zdi logično, pa te poti ni mogoče prehoditi nazaj. Dodajanje lastnosti nazaj na mesto, kjer je bil predmet, ne konstituira predmeta. Zbir lastnosti ni predmet. In ker potemtakem predmet z lastnostmi ni množica z elementi, lastnosti ne morejo odločiti o enakosti dveh predmetov, torej tudi ne o enakosti predmeta s samim seboj.

Utrditev situacije z definicijo množice prav tako omogoča metaontološko kritiko modernega registra reprezentacije, ki ga ponazarja saussurejevska definicija označevalca. Ta pravi, da označevalec reprezentira to, česar ne reprezentirajo ostali, oziroma kar to, česar ne reprezentira drugi označevalec, kolikor ostale mislimo kot enega samega. Zato sta zanjo, z ozirom na svojo funkcijo reprezentiranja, označevalca povsem enakovredna. To pa ne velja za funkcijo reprezentiranja elementov in množice, kajti, čeprav množica reprezentira elemente in ti reprezentirajo množico, je množica v situaciji zgolj prezentirana. Zato ima neko konsistenco onstran elementov: če iz množice vzamemo vse njene elemente, množica ne izgine, medtem ko je vsa konsistenca elementov v tem, da pripadajo neki množici. Prav zato lahko za množico rečemo, da ne reprezentira le to, kar ne reprezentirajo elementi, temveč tudi svojo razliko do elementov. V tem pogledu je množica v razmerju do elementov definirana refleksijsko. Definicija situacije z množico elementov ima torej bistveno prednost pred klasično definicijo označevalca, saj je na eni strani refleksijska, na drugi pa omogoča misliti neko konsistenco mesta, ki reprezentira elemente, a je sam le prezentiran. Tako lahko misli notranjo razliko obeh dejavnosti situacije kot razliko med tem, kar množica v situaciji reprezentira, in tem, kar v njej prezentira. Toda če naj situacija, kot jo definira teorija množic, vzdržuje tudi ontološko pregrado med nebitjo in bitjo, mora pokazati, da je to zgolj prezentirano mesto v resnici neko konsistentno mesto reprezentacije.

Kaj torej daje konsistenco množici onstran njenih elementov, se pravi množici kot mestu? Prvi odgovor, ki ga je ponudila teorija množic v svojem razvoju, oziroma se ji je vsiljeval kar sam, je bil: vsakdanja govorica, jezik. Če je situacija označevalna dejavnost, se pravi dejavnost simbolizacije predsimbolnega mnoštva, potem je lahko absolutna opora njene dejavnosti reprezentiranja

le jezik. Toda prav na tem brezrezervnem opiranju na jezik je prvič zdrsnila teorija množic, ko je Fregejevo neomejeno predikacijo zaustavilo Russellovo odkritje antinomije množice vseh množic. Ker je namreč množica vseh množic nekonsistentna, sploh ne more biti množica situacije. In če ni množice, tudi situacije ni, kajti rezultat situacije, če naj se ne zvrne v neobstoj, mora biti konsistenten. Kar je, oziroma kar situacija prezentira, mora biti konsistentno.

Če običajni jezik omogoča formiranje nekonsistentnih množtev, moramo, so razmišljali matematiki, v teoriji množic njegovo moč formiranja omejiti. Toda če so se matematiki tolažili, da se je prekinila le »naivna« zveza obstoj–jezik–množica, ki da jo je mogoče popraviti s sintaktičnimi izboljšavami jezika, je metaontološki domet paradoksa množice vseh množic v tem, da jezik kot tak ne implicira nobenega konsistentnega obstoja. Jezik ne more biti absolutna opora tvorjenju množic, zato tudi ne more biti opora konsistenci situacije, kolikor namreč situacija stoji na meji med nekonsistentnimi množtvi in konsistentnimi množicami. Dejavnost jezika je v le tem, da v krhki obstoj prezentiranega vnese razliko, toda ta razlika, ki se izkazuje kot konsistenca nekonsistentnih množtev in nekonsistenca konsistentnih množic, je prav tako brez opore kot ontološka pregrada.

Razlika, ki jo v obstoj prezentiranega vnese jezik, teorijo množic vrača na mesto, od koder je začela tradicionalna ontologija. To krožno pot vračanja na začetek je v teoriji množic prekinila njena aksiomska ureditev, ki predstavlja drugi odgovor na vprašanje po konsistenci teorije. Aksiomatika teorije množic je nevtralizirala jezik kot oporo tvorjenja množic in oporo situacije formulirala z aksiomi, ki na impliciten način urejajo dovoljene postopke formiranja množic. Toda ta opora je v situaciji prisotna le implicitno; šele razvitje teoremov in njihovih konstrukcij pove, kaj situacija v resnici prezentira. To pomeni, da situacija z aksiomatsko ureditvijo v teoriji množic ohranja strukturo dvojnega časa, ki jo je razvil moderni register reprezentacije, le da ta v aksiomatiki ni vezana na pomen, temveč na implicitnost aksiomov in vnažajšnje učinke, ki jih ima konstruiranje. Kar namreč udejanjajo teoremi, je implicitno navzoče že v aksiomih. Še pomembnejši dosežek aksiomatike pa je, da z definicijo množice ni le v splošnem utrdila ontološke pregrade, temveč jo je zapisala s posebnim aksiomom. Tako je izpostavila točko absolutnega začetka konstruiranja v teoriji množic, se pravi neko predmetnost, ki je absolutno prazna, a je vendar predmet situacije; nek empiristični vakuum, ki je resda vedno že tu, a je popolnoma prazen, ker v situaciji ne reprezentira ničesar. Tako predmetnost postulira aksiom o prazni množici in univerzalni prisotnosti prazne množice: prazna množica po aksiomu pripada vsaki množici.

Aksiom o prazni množici utrjuje ontološko pregrado tako, da postavlja prvo množico, ki se razpenja nad breznom nič. Toda prav zato, ker je prva konsistentna množica, prazna množica nosi v sebi moment nekonsistence. Aksiom prazne množice namreč govori na eni strani o konsistenci nekonsistence, o tem, kar je na robu nič, kar ne reprezentira ničesar, a je vseeno prezentirano v situaciji. Toda ker je prazna množica vključena v vsako množico, torej tudi vase, in je zato neka nekonsistentna množica, govori na drugi strani njen aksiom tudi o nekonsistenci konsistence, o tem, kar reprezentira elemente, čeprav jih ne reprezentira legitimno. Prazna množica torej v situaciji drži skupaj nebit in bit tako, da daje obenem videti njuno notranjo razliko.

Utrditev ontološke pregrade s prazno množico sedaj metaontološkemu pogledu nazaj na situacijo omogoči, da lahko zelo natančno definira dejavnost situacije oziroma ontologijo. Za razliko od ostalih predmetov situacije, o katerih lahko govori le pogojno, kajti šele pogled z razvite konstrukcije nazaj ji omogoča reči, kakšni so ti predmeti, lahko o obstoju prazne množice govori že na ravni njenega aksioma. Ontologijo tako definira kot prezentacijo prazne množice, ki pa sama ne reprezentira ničesar, se pravi kot »prezentacijo same prezentacije«. Kolikor ima obliko teorije, pa je ontologija »teorija nekonsistentnih množtev«, kajti prav prazna množica je neko tako množstvo.

S tem ko utrdi ontološko pregrado situacije z aksiomom, teorija množic omogoči izenačitev matematike in ontologije. Izenačitev se torej razkriva že v tem, kar situacija prezentira implicitno. Toda ali je njena prezentacija tudi eksplisitno konsistentna, lahko metaontologija utrdi šele z vidika razvite konstrukcije. Popolni ontološki domet situacije se bo razkril šele le pogledu nazaj, se pravi pogledu metaontologije, ki bo situacijo vnazaj napolnil z novimi predmeti, ne da s tem prekril ali izničil obstoj prezentacije v situaciji. To namreč garantira definicija situacije kot prezentacije množice elementov. Trik metaontologije je torej v tem, da sama ne konstituira nobenih predmetov, temveč le realizira, kar situacija implicitno prezentira v aksiomih. To realizacijo ji omogoča razvite konstrukcije, ki je zapisana v aksiome z nedefiniranimi termini. Razvite konstrukcije se v teoriji množic udejanja kot stanje situacije.

IV. Stanje situacije: preštevanje preštetega in odštetje nadštevilnega

Če so v poljubni situaciji množice za razliko od elementov zgolj prezentirane, se postavlja vprašanje, ali je mogoče z neko novo dvojno dejavnostjo

reprezentirati tudi ta nereprezentirani ostanek rezultata situacije. Ta nova dvojna dejavnost, ki bi razvila implicitno vsebino situacije, bi bila po svoji strukturi seveda spet situacija, le da bi tokrat izhajala iz neke predhodne situacije.

Take situacije situacije, ali meta-situacije, se pravi reprezentacije, ki bi reprezentirala nek že konstituiran predmet, v empirizmu ni mogoče misliti. Če je mogoče misliti predmet kot sintezo vtisov v ideji, pa ni mogoče misliti tega, kdaj sta dva predmeta enaka, kajti vtisi niso lastnosti, te pa ne zgolj elementi predmeta. Ni mogoče vzpostaviti neke nove ravni, od koder bi lahko primerjali predmete izkustva med seboj in kamor bi bila vpisana mera tega primerjanja, se pravi kriterij identitete. Dodatni kriterij bi lahko bila le neka identiteta onstran čutnega spoznanja, denimo identiteta samozavedanja, cogita, kolikor bi se ta lahko oprla na nek vir enakosti same s seboj, ki ne bi bil definiran z vedno spreminjajočim se tokom vtisov. Toda kolikor je tudi jaz (*self*) le predmet med predmeti, se pravi še en tok vtisov brez trdne identitete, tudi samozavedanje ne more biti kriterij enakosti.

V označevalni logiki je taka operacija možna na poseben način. Meta-situacija namreč popolnoma premesti prvotno situacijo. Rez vsake označevalne situacije popolnoma prekine s kakršnimkoli predhodnim stanjem, tako da ne dopušča akumulacije pomena iz prejšnje situacije. Ta je z novim rezom in šivom izničena. Vsaka situacija, tudi meta-situacija, opravi enako delo kot predhodna, toda nobena ga ne more ponoviti. Skozi napredovanje označevalne verige ni mogoče utrditi nobene identitete, kajti vsak kriterij identitete se izkaže za zasilnega, se hkrati delegira v novi označevalec in v nazaj izkaže za kriterij, ki je bil že vseskozi v tem novem označevalcu. V tem smislu ima vsaka situacija svoje specifične, neponovljive kriterije identitete. Dejavnost meta-situacije kot označevalne dejavnosti ravno kaže, zakaj ni mogoče meta-ravni nikoli postaviti dovolj daleč ali dovolj blizu osnovni ravni, se pravi zakaj nobena raven ni raven metagovorice.

Kakšna je potem dejavnost stanja situacije (*l'état de la situation*), za katerega velja, da ga empirizem ne more misliti, ker ne dopušča odmika od imanence čutnega spoznanja, in da ga logika označevalca misli predaleč, kolikor je nova označevalna situacija glede na njej predhodno transcendentna? Če stanje ni ista struktura niti drugačna struktura, je lahko struktura strukture, točneje, struktura v strukturi?

Dejavnost prezentacije stanja je v tem, da izbere poljubna množstva, ki jih prezentira situacija. Dejavnost reprezentacije pa, da ta množstva nato zbere v eno in tako povzdigne v množice. Toda ker se stanje opira na predhodno situacijo, lahko v njej za oporo izbere ali nekaj, kar je v situaciji zgolj prezentirano,

ali nekaj, kar je že reprezentirano, ali nekaj, kar ni ne prezentirano niti reprezentirano. Biti član iste množice, a ne biti prezentiran na enak način – to omogoča status podmnožice. To pomeni, da stanje situacije realizira, oziroma spne v eno množico, različne podmnožice situacije. Njegova dejavnost tako uvede v situacijo novo relacijo, relacijo *vklučenosti*: kar je v situacijo vključeno na način podmnožice, ji tudi pripada kot element. To pa pomeni, da tisto, kar šteje stanje, šteje na način vključenosti tudi situacija, ki tako ostaja referenčni okvir stanja. Ta v svojem rezultatu ne reprezentira nič drugega kot *stanje*, se pravi ponovno preštetje tega, kar je. Ker torej stanje za situacijo ne obstaja kot nekaj različnega od nje – kar prezentira stanje, prezentira tudi situacija –, ontologija teorije množic ne pozna slojenja. Relacija pripadnosti je njena absolutna ontološka vez, relacija vključenosti pa zgolj izpeljava prve.

Stanje, ki je tako vključeno v situacijo, potrdi implicitno prezentacijo situacije in situacijo vzpostavi kot absolutni okvir prezentacije: kar je, je v situaciji. Ker situacija prezentira celoto bivajočega, je, rečeno v terminih empirizma, polje predmetnosti stanja vselej podpolje polja predmetnosti situacije. V tem je razlika med razmerjem situacije in stanja in razmerji med možnimi svetovi modalnih logik: za prvo velja, da kar je v situaciji reprezentirano kot element, vselej ostane tudi element kateregakoli stanja situacije; kar je štetu v situaciji, ne more biti odštetu. Poimenovanje elementov v situaciji je pravo poimenovanje, ki kot krstna vez vztraja skozi možne svetove stanj. Za druge pa velja, da morajo to vez šele ustvariti s predikati, ki kvantificirajo v vseh svetovih.

Če je absolutni začetek prezentacije situacije prazna množica, potem za stanje situacije velja, da nima absolutnega začetka. Konstrukcija stanj se mora zato pri tvorjenju podmnožic opreti na pravila, ki jih za konstruiranje implicitno predpisujejo aksiomi. Prvo tako pravilo vsebuje kar aksiom o prazni množici: prazna množica je namreč podmnožica vsake množice. V tem smislu lahko tudi v stanju vendarle govorimo o nekem začetku: stanje situacije ostaja v okvirih absolutnega začetka situacije, če realizira kot podmnožico kar podmnožico same prazne množice. Isti rezultat dobimo z uporabo aksioma o potenčni množici: aksiom o potenčni množici zagotavlja obstoj množice vseh podmnožic neke dane množice, zato zagotavlja tudi potenčno množico prazne množice; in ker mora prazna množica po aksiomu o univerzalni prisotnosti prazne množice vsebovati samo sebe kot podmnožico, ima njena potenčna množica en element več kot ona sama. Konstrukciji teorije množic torej zadoščata možnost ene same nekonsistentne množice, prazne množice, ki vsebuje samo sebe, in možnost njene potenčne množice, da se njeno štetje začne in nadaljuje v neskončno.

Toda če je situacija absolutna v ontološkem pogledu, v pogledu prezentacije, mar to pomeni, da je tudi neprekoračljivi okvir reprezentacije, se pravi, da slojenje stanj ostaja immanentno situaciji? Ali drugače, da bi v primeru, če za vse množice razen prazne množice vpeljemo prepoved, da bi kaka množica pripadala sama sebi, prepoved torej, na kateri je spodletelo Fregeju, potem vendarle na nek način obstajala množica vseh množic? Stanje bi bilo tedaj le nekakšno notranje dopolnilo situacije, aktualizacija njenih naravnih potencialov. S tem pa bi bila okrnjena tudi metaontologija, kajti njen pogled vnazaj na situacijo v skrajni konsekvenci te ne bi v ničemer spremenil: sama razlika med prezentacijo in reprezentacijo bi postala stvar logične izpeljave teoremov. Če naj metaontologija ne bo le tавтолоški pogled nazaj, mora obstajati možnost, da njen pogled v situacijo vendarle prinese nekaj novega.

Poglejmo natančneje, kaj se skriva za dejavnostjo stanja situacije. Navsezadnje sta bili doslej utrjeni zgolj definicija vključenosti in podmnožice ter absolutno izhodišče konstrukcije, ne pa splošno izhodišče in splošni rezultat konstrukcije – iščemo torej metaontološki status štetja, ki ga opravlja na podlagi enote prazne množice v situaciji stanje situacije, in rezultat štetja stanja, se pravi število stanja. V splošnem se stanje v situaciji lahko opre na tri različna izhodišča, ki dajo v rezultatu štetja tri različne vsote.

Najprej se lahko opre na tisto, kar je v situaciji prezentirano in ni reprezentirano. Tako stanje reprezentira le množice situacije. V skrajnem primeru, ko ima situacija eno samo množico, stanje realizira neko stanje, ki je le za eno število večje od situacije. Tak preskok iz situacije v stanje realizirata prazna in njena potenčna množica. To stanje je torej urejeno, naravno stanje, kakršnega opravlja štetje naravnih števil. To štetje lahko sicer prekorači sleherni tako končni kot neskončni okvir – to zagotavlja aksiom o neskončni množici –, toda nikoli ne bo prekoračilo absolutne prezentacije situacije. Situacija torej v sebi prezentira nek neskončni proces urejenega štetja.

Nato se lahko stanje opre na tisto, kar je v situaciji prezentirano in reprezentirano, se pravi na elemente situacije. Pozor, to niso le elementi množic, ampak tudi podmnožice. Tedaj realizira njegovo štetje nek presežek, ki ga zagotavlja aksiom o potenčni množici. Videli smo, da potenčna množica ali množica vseh podmnožic neke množice šteje en element več kot sama množica. Toda preskok iz ena v dva, ki ga opravlja štetje naravnih števil v zgornji opciji, ni splošna definicija preskoka, zato zavaja, kolikor ustvarja vtis, da gre pri preskoku v potenčno množico vselej le za en element, za eno število več. V splošnem gre *najmanj* za eno število. To prvič pomeni, da je potencialnost stanja, ki

reprezentira potenčno množico, nujno večja od tiste, ki jo premore situacija, ki prezentira samo množico. In drugič, da je zgornja meja štetja, ki ga opravlja stanje v situaciji, v splošnem odprta. Kolikor ta druga opcija upa, da bo z neko novo definicijo urejenega štetja našla zgornjo mejo presežka, lahko rečemo, da stavi na konsistenco v simbolnem. Povedano drugače, vrača se k tisti rešitvi vprašanja o konsistenci teorije množic, ki išče oporo v jeziku.

Če pa se naposled stanje opre na tisto, kar v situaciji ni ne prezentirano niti reprezentirano, realizira nadštevilne elemente situacije, se pravi tiste, ki jih običajno konstruiranje, ki stavi na konsistenco jezika, ne more šteti. Stanje tako realizira nadštevilni presežek, presežek v presežku, in v tej tretji opciji, če spet uporabimo lacanovske termine, izlušči realno formalizacije presežka kot nekonsistenco jezika teorije množic.

To ima pomembne ontološke posledice. Situacija očitno ne more prezentirati tega, česar v njej ni mogoče šteti: presežka presežka oziroma nadštevilnih množtev. Neprezentabilni status presežka vnese v situacijo vrzel prezentacije: situacija potemtakem ne more biti cela. In ker situacija izreka bit kot prezentacijo prezentiranega, se pravi kot samo mejo prezentacije nad breznom nič, je vrzel te prezentacije zev biti same. Kaj to pravzaprav pomeni? Utrditev manka prezentacije mora utrditi zev biti na dva načina: eksplicitno, z nadštevilnimi množicami, in implicitno, z aksiomi. Za metaontologijo, ki preverja konsistenco razvite konstrukcije, so pomembne le eksplikacije, se pravi stanja, ki s konkretnimi konstrukcijami eksplicirajo prezentacijo neke situacije. Odsotnost formule oziroma števila presežka v nekem konkretnem stanju situacije pomeni, da tega manka formalizacije v situaciji ni mogoče zapisati. Situaciji umanjka sam manko. Zev biti se zato v konkretni situaciji utrdi na način stalne neutrjenosti praznega. Prav ta blodeči manko manka pa metaontologiji dopušča možnost, da s pogledom nazaj v situacijo z razvite konstrukcije stanja situacijo dopolni z nadštevilnimi množicami. Ker nobena situacija ni cela, nobena metaontologija ni tavitološka sankcija prezentacije neke situacije oziroma ontologije. Ker je torej metaontologija povsem odvisna od zevi biti kot manka manka – ker metaontologija z možnostjo zevi situacije takorekoč stoji in pade –, je z njeno utrditvijo utrjen tudi status metaontološkega posega v situacijo.

Zato metaontologija ontologije sedaj ne definira več v splošnem, kot situacijo, ki z aksiomom o prazni množici utrjuje ontološko pregrado, temveč kot *neko* situacijo. Tudi ta seveda prezentira ontološko pregrado, le da jo razvije kot manko manka, kot neujemljivi spodmik biti. Spodmik biti za metaontologijo torej ni, kakor v Heideggrovi perspektivi, neka zev biti kot umik Prezenze,

marveč spodmik biti kot spodmik – odštetje (*soustraction*) prezentacije neke za situacijo nadštevilne množice. Število situacije namreč nikoli ni polno, ker se mu neko število vedno spodmakne, odšteje. Z mišljenjem razvite ontološke konstrukcije v teoriji množic je tako metaontologija implicitno izenačitev ontologije in matematike dopolnila z mišljenjem ontološke pregrade, eksplicitno, kot spodmika biti.

V. Naravno in nenaravno štetje

Zev biti, ki je eksplicirana kot popoln spodmik nefiksiranega oziroma neloaliziranega manka neke situacije, saj manko kot presežek neskončno spodmika tla svoji prezentaciji v tej situaciji, je tudi implicitno utrjena kot nek manko. Toda če je realizacija implicitne prezentacije situacije, ki je dokazala obstoj nadštevilnih množic, manko utrdila kot manko manka, kot neutrjenost manka, kot blodeči manko, ga je implicitna prezentacija utrdila na način nekega manka, ki je lokaliziran med samimi aksiomi. Ta manko je v aksiomatiki teorije množic prezentiran v obliki neodvisnega statusa aksioma izbire in hipoteze o kontinuumu glede na ostale aksiome teorije množic. Povedano drugače, teorija množic je konsistentna, če njenim aksiomom dodamo bodisi afirmacijo bodisi negacijo omenjenih aksiomov.

Ponazorimo to z običajnimi množicami števil: nedoločljivi presežek potenčne množice nad množico pomeni presežek množice realnih števil, oziroma kontinuum,⁷ se pravi neke navidez najbolj polne, najgostejše množice, nad množico naravnih števil: realna števila so namreč definirana prav kot potenčna množica množice naravnih števil. Toda ker je obstoj potenčne množice v splošnem utrjen z aksiomom, se pravi le implicitno, ostaja odprto vprašanje, ali lahko potenčno stanje neke konkretne situacije, v našem primeru stanje, ki prezentira množico realnih števil, dosežemo po poti postopne konstrukcije iz množice naravnih števil.

Upanje, da bo s posebno urejenostjo množic, ki bi omogočila postaviti konstrukcijo zgornje meje presežka, mogoče zamašiti zev biti, v razvoju teorije množic ni izginilo samo od sebe, kakor tudi ni nemudoma izginila iluzija Enega,

7. Ker so realna števila do Cantorjevega odkritja kardinalnih števil, ki so večja od kardinalnega števila množice realnih števil, veljala za najbolj gosto množico, so seveda veljala tudi za paradigmo časovno-prostorske zveznosti ali kontinuumu.

brž ko so ugotovili, da se paradoksov ne da odpraviti zgolj s sintaktičnimi predelavami. Zdi se, da je z idejo o konsistentnem jeziku enako kot z idejo Enega. Vztrajnost te ideje izpričuje prav usoda hipoteze o kontinuumu, ki jo je prvi formuliral Cantor že leta 1884⁸ in je celih osemdeset let čakala na to, da je bil končno dokazan obstoj nadštevilnih množic, s tem pa nadštevilni oziroma neodvisni status te hipoteze med aksiomi. Šele s tem statusom sta presežek potenčne množice in nadštevilnih množic dobila svojo aksiomatsko oporo.

Stanje, ki se opira na preskok prazne množice v svojo potenčno množico in prezentira eno število več kot situacija, smo imenovali naravno stanje, ki šteje naravna, se pravi končna cela števila. Posebna urejenost množic, kakršno je razvila Cantorjeva teorija ordinalnih in kardinalnih števil, pa je v tem, da to naravno štetje posploši in definira neko Naravno štetje, štetje par *excellence*. Zato mora prvič, namesto absolutnega začetka konstrukcije postaviti neko splošno definicijo začetka, in drugič, preskok od situacije do stanja definirati kot neko urejeno zaporedje. Z zaporedjem je razmerje, preskok, med situacijo in stanjem postalo razmerje dveh števil, se pravi neko števno razmerje. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da so ordinalna števila postala absolutna oblika prezentacije, njena hrbtenica, ki je tudi hrbtenica Narave. Z ureditvijo situacije kot absolutnega zaporedja se lahko lestvica konstrukcije na urejen način povzpne do slehernega stanja.

Da bi to absolutno zaporedje mislila aksiomatsko, je teorija množic v svojem obratu k temeljem v začetku tega stoletja postavila tri aksiome, točneje dva aksioma in eno hipotezo, ki naj bi onemogočili zev prezentacije. Za prvega, aksiom o neskončni množici,⁹ se je zdelo, da luknjo urejenega štetja le še povečuje, saj je postuliral možnost absolutnega preskoka iz končnega zaporedja v neskončno. Zato pa je drugi, aksiom izbire,¹⁰ utrdil njegov dosežek v obliki aksioma, ki zagotavlja univerzalnost ordinalnih števil: vse množice, tako končne kot neskončne, je mogoče urediti v ordinalna števila, kar pomeni, da jih je mogoče izmeriti po moči s kardinalnimi števili, ki so izpeljiva iz prvih in niso nič drugega kot mera štetja razredov ordinalnih števil. Da bi dosegla univerzalnost ordinalnih števil, njena prezentacija zahteva, da med vključenostjo in pripadnostjo situaciji velja popolna korelacija: ne le, da pripada, kar je vključeno, tudi kar pripada, mora biti vključeno v situacijo.

8. Prim. G. Cantor: »O neskončni, linearni množici točk«, v: *Eseji* 2–3/1994, str. 38.

9. Prim. poglavje Transfinitna števila v članku J.–A. Millerja: »Novemu označevalcu naproti«, v: *Eseji*, 2–3/1994, str. 88–91.

10. Aksiom izbire je podrobneje predstavljen v članku »Iz koliko točk je črta?«, v: *Eseji*, 2–3/1994, str. 65–81.

Ordinalna zaostritev notranje strukture situacije tej načeloma prinaša oblast nad presežkom, kajti očitno je, da izključuje prav obstoj nadštevilnih množic. Te namreč v situacijo niso vključene na način podmnožic niti ji ne pripadajo kot elementi. Kolikšna je torej mera presežka? Hipoteza o kontinuumu trdi, da je število ali moč potenčne množice enaka naslednjemu kardinalnemu številu, ki sledi kardinalnemu številu množice. Prvi dokaz za hipotezo je izdelal šele Gödel sredi štiridesetih let, ko je dokazal, da če privzamemo pot konstruiranja množic na podlagi aksiomov, brez hipoteze seveda, se pravi pot konstruktibilnih množic, lahko preštejemo vse korake, ki peljejo od množice k njeni potenčni množici; teh korakov je točno za naslednje kardinalno število. S tem dokazom je aksiomom priključil aksiom izbire in hipotezo o kontinuumu.

Toda leta 1963 je Paul Cohen po poti nadštevilnih ali generičnih množic dokazal tudi nasprotno: kompatibilni z ostalimi aksiomi sta tudi njuni negaciji. Presežek torej ni absolutno izmerljiv, kajti, ne glede na to, kako gosto štejemo, ostaja tudi po preštetju presežka nek presežek, presežek presežka. Kontinuum, definiran kot realna os števil ali kot potenčna množica množice pozitivnih celih števil, nima enkrat za vselej določenega števila: kontinuum ni nujno eno od števil naravnega, ordinalnega štetja. Njegova gostota je za konstruktibilno matematiko pregosta. S Cohenovim dokazom je postala neštevnost presežka stanja nad situacijo, kakor tudi manko njegove prezentacije v situaciji, absolutna; kar namreč nima svojega naravnega števila, za situacijo ne more obstajati.

Ker naravna oblika štetja situacije zahteva, da je vse, kar ji pripada na način elementa, tudi vključeno vanjo na način podmnožice, in ker maksimalnega presežka stanja nad situacijo ni mogoče prezentirati v tej naravni obliki, situacija oziroma Narava nista imanentni polji aktualiziranja možnosti: onstran vseh možnosti obstaja posebna možnost, možnost neprezentabilnega situacije, možnost nemožnega, transcendence.

To posebno možnost situacije udejanjajo nadštevilne množice. Kaj loči nadštevilne množice od množic, ki jih omogoča univerzalna prisotnost prazne množice v vsaki množici situacije in njen naravni preskok v svojo potenčno množico? Kaj torej nadštevilne množice loči od ordinalno urejenih množic, ki štejejo vsa razmerja kot naravna razmerja? Še drugače, kaj jih loči od naravnega udejanjanja možnosti?

Preskok iz prazne množice v njeno potenčno množico konstruira sam začetek naravnega štetja, tako da šteje dvakrat samo prazno množico: prvič kot množico, drugič kot svojo podmnožico. Preskok tako rezultira v številu dva in formira neko dvojico, neko dvojstvo, dvojje (*le deux*), ki je naravno, se pravi urejeno

ordinalno, kajti, vse, kar mu pripada (prazna množica), je tudi vključeno (prazna množica je vključena univerzalno). Nadaljnja števila so konstruirana tako, da spnejo v eno to, kar v situaciji še ni reprezentirano, temveč zgolj prezentirano. Tako formirajo naslednike dvojstva, ki prezentirajo vse, kar prezentira predhodnik, in še eno enoto. Ta enota je hkrati tudi celota nove situacije. Pri neskončnih množicah je seveda poleg te enote prezentiranih nanovo še neskončno drugih enot, toda prav teorem o dobri ali ordinalni urejenosti vseh množic, ki se opira na aksiom izbire, zagotavlja, da je ta preskok iz ene neskončne množice v drugo urejen kot naravno, se pravi absolutno zaporedje. Iz tega izhodiščnega mesta prazne množice sledi, da je prazna množica absolutno izhodišče štetja, torej absolutni referent Narave.

To pa pomeni, da se mora udejanjanje nadštevilnih množic v situaciji opreti na drugačno izhodišče, katerega status mora biti vendarle ekvivalenten statusu prazne množice v naravnih situacijah. Kakor prazna množica, ki vsebuje samo sebe oziroma je sama svoj element, bo tudi to izhodišče neko protislovno, prepovedano mnoštvo, ki na nelegitimni način povezuje v eno neke elemente, ki so prav zato, ker niso legitimno reprezentirani, brez imen, se pravi anonimni.

Da bi konstruirali nadštevilna mnoštva, torej zadošča, da definicijo prazne množice hkrati posplošimo in konkretiziramo. Očitno je, da je prazna množica tista, ki s katerokoli situacijo nima skupnega niti enega elementa; iz tega izhaja možnost, da nenaravne množice zasidramo v neki množici, referentu, ki nima nobenega skupnega elementa z neko posamezno situacijo, medtem ko ima lahko ta ista množica v kaki drugi situaciji z njo skupne elemente. Rezultat posplošenja in konkretizacije izhodišča štetja je, da smo naravne množice in naravno štetje definirali kot poseben primer nenaravnih množic in nenaravnega štetja. Vse množice so nenaravne, naravne pa so samo tiste, ki so absolutno zasidrane v prazni množici: Narava s tem postane poseben primer Zgodovine.

Na tej točki metaontologija prevzame obliko teorije možnosti nemožnega ali teorije dogodka: zato nenaravne množice definira kot zgodovinske oblike prezentacije, ki so zasidrane v možnosti neke nelegitimne prazne množice, ki pa je prazna samo za neko konkretno situacijo. To izhodiščno množico imenuje *dogodkovno mesto*. Praznost dogodkovnih mest je za razliko od univerzalne prisotnosti prazne množice relativna, lokalizirana: mesta so prazna le z vidika prezentiranega v neki posamezni situaciji, ne pa absolutno.

Z razširitvijo pomena prazne množice, katere cena je relativizacija oziroma lokalizacija, pa smo dobili možnost, da na razširjen način definiramo tudi preskok iz nič v obstoj, ki ga omogočata prazna množica in njena potenčna

množica. Se pravi, da lahko nanovo definiramo prav ontološko pregrado samo. Cena nove definicije bo spet enaka, se pravi, relativizacija–lokalizacija: njena omejitev na posamezno situacijo, v kateri obstaja neko dogodkovno mesto. Ta preskok torej ni absoluten, zato ne more opraviti preskoka v neko novo situacijo, v neko stanje situacije, ampak prej v neko proti–stanje, medsituacijo, v vmesno režo med situacijama. Tudi zanj velja, da ima kakor naravni preskok strukturo dvojne dejavnosti situacije, le da je njegova dejavnost prezentacije in reprezentacije spet razširjena in lokalizirana. Tako bo prezentacija ponudila neko novo možnost kreacije iz nič, medtem ko bo reprezentacija razširila in lokalizirala samo ontološko vez prezentacije, se pravi relacijo pripadnosti; tak je namreč vselej rezultat reprezentacije: neka množica z elementi, ki ji pripadajo.

■ Nova možnost, možnost dogodka kot možnost onstran možnosti, vznikne torej v medprostoru, ki ima vse strukturalne značilnosti situacije; paralelizem dogajanja v medprostoru je zagotovljen s posplošitvijo osnovne dvojne dejavnosti situacije, se pravi prezentacije in reprezentacije, in njuno lokalizacijo na posamezno situacijo. Še dodatno je paralelizem zagotovljen s posplošitvijo in lokalizacijo štetja kot naravne oblike prezentacije in reprezentacije: absolutno štetje, ki realizira naravne možnosti situacije, je sedaj posplošeno in lokalizirano kot nenaravno štetje, ki realizira nadštevilne možnosti neke konkretne situacije. Kreacijo iz nič v naravnih situacijah omogoča preskok prazne množice v svojo potenčno množico, se pravi vznik nove enote iz osrčja praznega, katerega rezultat je kardinalno število dva, naravno dvojstvo, naravni par. Tudi iz osrčja praznega neke nenaravne situacije, se pravi iz njenega dogodkovnega mesta, vznikne nova entiteta: *dogodek*. Toda vznik dogodka v dogodkovnem mestu ni nova enota, množica, ki bi jo lahko šteli: je le prezentacija absolutno novega neke situacije, ne pa tudi njen rezultat, reprezentacija. Dogodek torej ni nič drugega kot čista prezentacija, ki se opira zgolj na lastno ime, na prazni označevalec brez pomena ali referenta v situaciji. Zato bo njegova nenaravna reprezentacija, ki ne more rezultirati v nekem naravnem spetju v eno, morala poiskati način, kako ohraniti krhki obstoj praznega označevalca v situaciji, se pravi, kako uresničiti absolutno novost dogodka, ne da bi ostala v stari situaciji in ne da bi preskočila v novo. Še drugače, kako obdržati medprostor dogodkovnosti in dogodek v njem tudi v nekem nenaravnem številu kot rezultatu nenaravnega štetja.

VI. Dvakrat trije koraki nenaravnega štetja

Prvi korak utrditve dogodka na robu nič je njegova formula. Formula dogodka je pravzaprav le umetna, nenaravna oziroma zgodovinska simulacija dvojega, ki je rezultat naravne, nezgodovinske kreacije iz nič; zato jo definiramo po zgledu naravnega števila dva. *Formula dogodka* je torej množica, vsekakor anormalna in nelegitimna z vidika situacije, ki vsebuje dva elementa: ime dogodka, se pravi samega sebe (kakor prazna množica vsebuje samo sebe), in element dogodkovnega mesta, se pravi tisto, česar še ni in čigar krhki obstoj je prazni označevalec dogodka (tega v prazni množici kot absolutni praznini seveda ni). Pravzaprav gre v formuli zgolj za podvojitve imena dogodka, na njegovo absolutno ime (v tem je enak prazni množici), ki je njegovo lastno ime v konkretni situaciji, in relativno ime (po tem se loči od prazne množice), to je tisto ime, ki ga dogodku podeli spetje v eno dogodkovnega mesta, ki je za situacijo sicer prazno, toda zase prihrani možnost, da se vanj zapiše prazni označevalec dogodka. Iz fiktivnega absolutno enega dogodka torej v formuli dogodka utrdimo njegovo Dvojstvo; tokrat kot *nenaravno Dvoje*, kot nenaravni, naključju dogodka prepuščeni par, kar je v Zgodovini lahko le par dveh spolov.

Dogodek zaradi tega posebnega dvojstva formule dogodka glede na situacijo še vedno ohranja status nedoločljivega: pred dogodkom je za situacijo dogodkovno mesto prazno, kakor tudi po njem, kajti množica, ki jo prezentira formula dogodka, je za situacijo nelegitimna, saj ni speta v eno po nobenem pravilu štetja, ki velja za situacijo. Novo dogodka je zato v situaciji nelokalizirano; situacija ne zaznava nobene povezave med novim označevalcem in praznim dogodkovnim mestom, ki sta zato zanjo popolnoma disjunktna. Absolutno novost je situacija prisiljena vključiti v eno od normalnih množic, kar pomeni, da je zanjo možnost dogodkovnega mesta izničena: dogodkovno mesto je degradirano na status prazne množice, situacija sama pa na status naravne situacije.

Dejavnost nenaravne prezentacije torej obsega tri korake, ki vsak prezentira po eno nelegitimno, za situacijo bodisi absolutno prazno bodisi absolutno razločeno, disjunktno množstvo: možnost zasidranja v dogodkovnem mestu (dogodkovno mesto), formuliranje dogodka (formula dogodka), izničenje možnosti v naravni situaciji (disjunktna množica). Nedoločljivi status dogodka je prezentiran edino v drugem koraku, ki v obliki nenaravnega spoja dveh imen vzdržuje most med nadštevilnim poimenovanjem in razpadom spoja v neki naravni (nedisjunktni) vezi, med neaktualiziranim in navadno naravno aktualizacijo. Formula dogodka zato označuje nek notranji rez dejavnosti prezentiranja, ki ga

na površju situacije ni videti, se pravi nek obrat reza navznoter, ki je za naravno prezentacijo vselej le dvojstvo, dva elementa, brez logike spetja v eno, dvoje brez koncepta. Dejavnost prezentacije torej vendarle opravlja neko delo: če je bilo dogodkovno mesto zaradi anonimnosti svojih elementov glede na imenik situacije z njo neprimerljivo, prazno, je disjunktna množica neprimerljiva absolutno, se pravi da glede na situacijo ni več prazna. Relacija zunanje disjunktnosti med dogodkom in situacijo je z dejavnostjo nenaravne prezentacije ponotranjena.

Tri korake opravlja tudi dejavnost nenaravne reprezentacije. Njena naloga bo opreti se na notranji rez prezentacije in ga zašiti z nekim notranjim šivom. Njen rezultat bo torej utrditev tistega krhkega statusa neaktualizirane nenaravne možnosti, utrditev, ki bo v osrčju situacije nadaljevala rez prezentacije in s šivom na situacijo pripela medprostor dogodkovnosti. Če je dejavnost prezentacije neka *intervencija* v imenu dogodka, potem je dejavnost reprezentacije *zvestoba* tej intervenciji, zvestoba dogodku. Tudi njen rezultat bo ponotranjenje, toda za razliko od intervencije, ki ponotranja zgolj neko relacijo disjunkcije ali drugosti, bo zvestoba ponotranjila realizirano drugost, ali drugače, neko množstvo drugosti, Drugo množstvo kot tako.¹¹

Trije koraki, ki sedaj na ravni reprezentacije reprezentirajo vsak po eno nelegitimno množstvo, so naslednji: zvestoba je najprej zvestoba poimenovanju, se pravi zvestoba formuli dogodka v neki situaciji; nato zvestoba, ki se udejanja v obliki posebnega spetja v eno neke množice te situacije, ki nastane s preverjanjem povezanosti dogodka s termini situacije; naposled zvestoba, ki rezultira v neki medsituaciji, ki ni nič drugega kot stara situacija, dopolnjena s svojo realizirano nenaravno možnostjo. Sedaj je mogoče videti, da je ta realizacija, ker je popolnoma lastna situaciji – šest korakov dvojne dejavnosti ohranja možnost dodatne možnosti, ki jo je odprla generalizacija definicije prazne množice, le tako, da to možnost vseskozi definira lokalno –, kar udejanjanje neke njene dodatne vednosti, ki je bila zanj prej nedosegljiva. In ker vsako naravno reprezentacijo definira relacija pripadnosti nekih elementov množici, bo množstva, ki jih na vsakem koraku reprezentira nenaravna reprezentacija neke situacije, definirala neka nenaravna relacija pripadnosti, lastna tej situaciji. Zvestoba torej preverja prav to posebno pripadnost terminov situacije dogodku. Če bo preverjanje uspešno, bo njegov rezultat – formiranje nove posebne množice – potrdil obstoj te nove relacije. Relacija nenaravne pripadnosti dogodku je torej

11. Ker so za situacijo rezultati nenaravnega spetja v eno nelegitimni, nekonsistentni, zanje seveda velja, da so množstva in ne množice.

tisti posebni, za situacijo nelegitimni zakon spetja v eno ali tvorjenja množic. In ker je zakon štetja kot zakon reprezentacije tudi zakon poimenovanja, kot kriterij identitete pa tudi zakon razločevanja, ta zakon v neki situaciji nelegitimsna množstva z anonimnimi elementi loči od naravnih. Zdaj je jasno, zakaj je formula dogodka oziroma dogodek za situacijo nedoločljiv, točneje neodločljiv. Njegova neodločljivost je v drugačni razločljivosti, drugačnem kriteriju spetja v eno, ki je kriterij identitete. Anormalna, nekonsistentna množstva, ki jih niza šest korakov nenaravnega štetja, so torej za situacijo neke neidentične entitete, ki so zanjo kot enote nerazločljive. Njihova anormalnost se na ravni prezentacije kaže kot drugost in disjunktnost, na ravni reprezentacije kot neodločljivost in nerazločljivost.

Zvestoba torej poteka v obliki razločevanja nerazločljivega, tako da preverja povezanost množic in elementov situacije z dogodkom. Če temu preverjanju podelimo status neke dodatne vednosti o situaciji, torej vednosti, ki je kakor celotno polje nenaravnega pridobljena s posplošenjem in lokalizacijo, potem je njen rezultat posplošena in na situacijo omejena dodatna vednost: njena *resnica*. Resnica neke situacije je torej rezultat treh korakov dejavnosti nenaravnega reprezentiranja, ki ponotranjajo neko množstvo, ki je s situacijo v relaciji drugosti. To ponotranjenje radikalnega Drugega situacije, se pravi njenega Drugega množstva, začne z množtvom, ki je neodločljivo glede na situacijo (formula dogodka), nadaljuje z množtvom, ki je v situaciji nerazločljivo (generična množica) in sklene z množtvom, ki je absolutno neodločljivo, tj. neodločljivo znotraj situacije (situacija dopolnjena s svojo resnico).

S teorijo dogodka je metaontologija posplošila in lokalizirala svojo začetno definicijo ontološke pregrade: pregrada prazne množice kot konsistence nekonsistence in nekonsistence konsistence se je tako transformirala v pregrado dogodkovnega mesta. Konsistenco nekonsistence v dogodkovnem mestu zastopa dogodek, nekonsistenco konsistence pa nelegitimsna množstva, ki jih formirata intervencija in zvestoba dogodku. Z dejavnostjo nenaravnega štetja ontološka pregrada dobi možnost, da svojo prezentacijo v situaciji utrdi s posebno reprezentacijo, s posebnim statusom, statusom resnice situacije. Relacije resnice v situaciji so drugost, disjunkcija, neodločljivost in nerazločljivost.

Možnost metaontologije je torej možnost resnice neke situacije. Ker resnica, kakor jo vidi metaontološki pogled, daje ontologiji možnost mišljenja biti kot možnosti biti oziroma kot še-ne-biti, ontologija zanjo postane resničnostni postopek, pravzaprav pogoj možnosti vseh resničnostnih postopkov. To pa pomeni, da je s teorijo dogodka metaontologija ne le ohranila izenačitev ontologije in matematike, temveč tudi pripravila pot razločitvi ontologije in filozofije

s tem, ko je resnico konkretnih zgodovinskih situacij zaupala resničnostnim postopkom. Če namreč filozofijo definiramo le negativno, kot nek neresničen postopek, je s tem filozofija že izločena iz polja ontologije. Zadnja naloga metaontologije bo torej v tem, da dovrši izločitev filozofije in pokaže na točko možne zunanje navezave filozofije na ontologijo.

V. Subjekt zvestobe: dejavnik čiste in izsiljene odločitve

Osrednji korak nenaravne reprezentacije v neki situaciji je tvorjenje generične množice. Generična množica opravlja – skladno z delom reza, ki ga naredi osrednji korak na ravni prezentacije, to pa je formula dogodka – šiv, notranji šiv nenaravnega spetja v eno. V tem delu šiva, točneje v njegovem najbolj osrednjem delu, se pravi v osrednjem delu osrednjega koraka, ki povezuje končno z neskončnim, prepozna metaontologija delo subjektivitete.

Kar se torej z vidika dvojne dejavnosti situacije imenuje delo šiva, ni nič drugega kot preverjanje zvestobe dogodka, ki poteka v obliki preiskovanja povezave dogodka s posameznimi termini situacije. Ker so kriteriji povezovanja različni, denimo, da je preverjanje skupno ime vseh možnih preiskav. V tem je navsezadnje neka intuitivna logika: različni dogodki terjajo v isti situaciji različne oblike zvestobe. Rečeno je bilo, da delo šiva oblikuje neko nelegitimno, nerazločljivo ali generično množico: to pomeni, da njeni elementi pripadajo najrazličnejšim množicam, toda vselej tako, da med njimi ni mogoče na legitimen način najti nobenega skupnega imenovalca, ki bi jih povezal v eno. Če nekateri njeni elementi pripadajo eni množici situacije, potem je v nerazločljivi množici gotovo tudi vsaj en element, ki pripada »komplementu« te množice, se pravi njeni negaciji, saj bi v nasprotnem obstajala možnost, da je nerazločljiva množica enaka tej množici in torej ni nerazločljiva. Od tod izhaja pomemben sklep: v končnih situacijah ni dogodkov. Komplementi končnih množic v končnem univerzumu bi bili konstruktibilni, kar pomeni, da bi bil konstruktibilen tudi komplement generične množice in generična množica sama. V končnem in v konstruktibilnem univerzumu je namreč mogoče s posamičnim preverjanjem izčrpati vse elemente, s tem pa tudi vse kriterije pripadnosti. Zato velja, da če bi bil postopek preverjanja končen ali konstruktibilen, ne bi mogel udejaniti možnosti, ki jo prinaša dogodek, kajti njegov rezultat bi moral biti med množicami situacije. Ali drugače, če zvestoba ni neskončen ter nekonstruktibilen, nepredvidljiv, naključen postopek, se pravi »zvestoba do groba in

naprej, brez vnaprejšnjih zaobljub«, ni nikakršna zvestoba. Celotni projekt mišljenja neke nove možnosti pade v vodo, v za vselej anonimno nerazločljivost in nezakolitost, če je situacija končna ali konstruktibilna. Le neskončne situacije imajo svojo resnico. Toda to še ni zadostni pogoj nove možnosti.

Je pa vsekakor podlaga definiciji spetja v eno generične množice: v njej so reprezentirani »vsi termini neke neskončne situacije, povezani z dogodkom«. Ta kriterij je za situacijo seveda nelegitimen, zato se elementi generične množice po definiciji izmikajo vsem njenim kriterijem spetja v eno oz. štetja, torej ne pripadajo nobeni njeni množici. *Generičnost*, ki stoji v imenu te posebne množice, je torej lastnost rodu z neskončno vrstami, pri čemer ni lastnost nobene vrste posebej. Da bi se generični postopek preverjanja lahko nadaljeval v neskončno, se pravi, da bi lahko zajel vse termine situacije, mora v vseh končnih preiskavah obstajati vsaj ena odprta pot, se pravi vsaj ena preiskava, katere rezultat ne sovпада s kako množico situacije. Prav to pa je zadostni pogoj prave nerazločljivosti: obstajati mora možnost tvorjenja neke množice, ki je različna od vseh množic situacije, je zato v jeziku situacije nepoimenljiva in je ni mogoče ločiti od množic situacije. Če namreč v vseh končnih preiskavah obstaja vsaj ena taka po zakonih situacije nelegitimna, to je nezaključena, nespeta množica, potem je odprta možnost, da se v neskončnem poteku preverjanja oblikuje generična množica kot resnica situacije.

Generični postopek je torej resničnostni postopek, njegov rezultat, generična množica, pa nadštevilno dopolnilo situacije, njena dodatna vednost, ki sedaj kot neskončna podmnožica situacije skupaj z njo prezentira neko novo posebno situacijo. Ta nova situacija ni konstruirana kot naravno stanje prvotne situacije; naravno stanje situacije namreč aktualizira njene naravne možnosti, medtem ko nam uspešno dokončani generični postopek aktualizira možnost možnosti. Nova situacija je zato medsituacija, dopolnjena prvotna situacija ali kar načeloma popolna situacija. V splošnem velja, da ima vsaka situacija svojo resnico: resnica prisili situacijo, da jo sprejme kot svoje dopolnilo, da torej prizna obstoj možnosti svoje dopolnitve. Zgodovinski svet neke nenaravne situacije, se pravi podoba tega, kar je prezentirano v njej, se z neskončno zvestobo dogodkom spreminja navznoter ter s tem odpira vrata v vzporedne dopolnjene situacije.

Ključno vprašanje zvestobe dogodku je torej oblikovanje generične množice kot spoja med končnostjo preiskav in neskončnostjo preverjanja. Kakor v osrednjem koraku nenaravne prezentacije, ki v formuli dogodka združuje v eno njegovo absolutno in relativno ime, je tudi tu spoj možen le kot neko nenaravno dvojstvo, dvoje dogodka in celotne situacije, nenaravni

par golega poimenovanja in celotne vednosti situacije. Toda ker lahko preverjanje poteka le prek naključnega, se pravi nekonstruktibilnega preiskovanja posameznih povezav, eno za drugo, ne more nikoli zajeti neskončnega niza, to je preskočiti v neskončno število, kolikor je terminov situacije. Bistvo šiva, ki formira generično množico, je torej v sešitju končne konfiguracije preverjanja z njegovim neskončnim rezultatom: v sešitju »še ne« z »že«. In to sešitje je za metaontološki pogled dejavnost *subjektivacije*.

Postavimo definicijo: subjektivacija z neke končne postaje preverjanja izsili neko odločitev glede neskončnega. Njeno delo je v tem, da naključno končno stanje preverjanja prisili, da opredeli svojo zvezo z naslednjim korakom preverjanja tako, kot bi bil ta korak tudi zadnji korak preverjanja in bi bilo mogoče z njim skleniti oblikovanje generične množice. Ta korak se zato imenuje termin izsiljenja, zveza pa *izsiljenje*.¹² Vprašanje torej je, ali ima ta termin zvezo z dogodkom.

Trik izsiljenja je v tem, da subjekt, kakor lahko poimenujemo dejavnika subjektivacije, ne preverja neposredno povezanosti termina z dogodkom, temveč definira nov termin, neko trditev, ki je povezana z dogodkom in izsiljenim terminom. Subjekt torej med dogodek in izsiljeni termin preverjanja postavi trditev, ki uporablja ime dogodka in za katero po definiciji velja, da bi v primeru, če ima izsiljeni termin zvezo z dogodkom, bila ena od trditev, ki veljajo v novi dopolnjeni situaciji. Tu so odprte tri možnosti: neko tako trditev lahko izsilijo vsi termini izsiljenja, noben ali nekateri. Brž ko obvelja tretja opcija, se pravi, da imajo nekateri termini zvezo s trditvijo, nekateri pa ne, ta trditev postane za situacijo neodločljiva. To pa pomeni, da ima možnost, da pripada novi dopolnjeni situaciji. Toda mar ni možnost premalo? Ne, v celotnem resničnostnem postopku ni šlo za nič drugega kot odprtje neke absolutno nove možnosti.

Poglejmo znova: subjekt z izsiljenjem trditvi priskrbi možnost, da postane ena od trditev dopolnjene situacije, s tem pa priskrbi seveda tudi samo možnost te situacije. Dopolnjena situacija je nova zato, ker je bila vsaj ena od njenih trditev v prejšnji situaciji neodločljiva. Za možno uresničitev te možnosti zadošča, da ima vsaj eden od terminov, ki trditev pozitivno ali negativno izsilijo, tudi zvezo z dogodkom. Tega seveda s stališča končnega stanja preverjanja, v katerem se nahaja subjekt, ni mogoče vedeti. Toda dokler je odprta vsaj ena končna pot preverjanja in dokler izsiljenje poskrbi za to, da je odprta tudi v neskončnem,

12. Sforçage Badiou prevaja angleški *forcing*. V slovenski matematični literaturi ni nobenega prevoda.

je ta možnost utrjena za vselej. Možnost možnosti pravzaprav, ki pa je zagotovljena s tem, da lahko zaradi nje neka neodločljiva trditev postane odločljiva.

Izsiljenje, ki je osrednje delo osrednjega koraka dejavnosti nenaravnega reprezentiranja, delo, ki edino zasluži epitet subjektivnosti, tako nadaljuje rez dogodka v šiv resnice. Ta na situacijo, bolje rečeno, v situacijo prišije njeno dopolnilo. Tako zagotavlja obstoj možnosti možnosti kot dodatne možnosti neke situacije, ko zunanjo relacijo neodločljivosti med dogodkom in situacijo prenese v njeno notranjost. Zunanja, relativna neodločljivost dogodka prek formiranja nerazločljive množice postane absolutna neodločljivost situacije, se pravi neodločljivost, za katero velja, da je v tej situaciji odločljiva kot njeno resnično dopolnilo. Delo subjekta je, da v jeziku situacije konstruira nek pripomoček, s katerim bo lahko premostil razkorak med končnostjo in neskončnostjo formiranja neodločljive množice. Res je, dela subjekta ne bi bilo brez moči jezika situacije, ki omogoča možno konstrukcijo nad breznom neprezentiranega, toda to brezno se odpre šele zaradi nemoči jezika situacije, da bi poimenoval generično množico. V tem smislu je jezik situacije hkrati transcendentalni pogoj odprtja brezna in transcendentalni pogoj konstrukcije nad breznom. Toda metaontološki poudarek je vendarle na subjektu: on je tisti, ki v imenu tega, kar v situaciji ne obstaja – dogodek –, ter na podlagi tega, kar je v jeziku situacije uspel izluščiti kot nerazločljivo – generična množica –, v končnem odloča o neodločljivem neke neskončne situacije – resnici –, s pomočjo njenih učinkov v jeziku situacije.

VI. Nedokončano delo metaontologije ali kdo šteje v situaciji

Da se metaontologija izteče v nekakšen »neodločeni rezultat med subjektom in jezikom«, o tem lahko na podlagi povedanega rečemo zaenkrat le to, da gre to nihanje v bistvu pripisati temu, da subjekta zaradi njegove povsem splošne definicije ni mogoče ločiti od moči jezika situacije. Videli smo, da celotni Cohenov dokaz počiva na neki generalizaciji in lokalizaciji osnovnega koraka dvojne dejavnosti situacije, se pravi naravnega štetja kot absolutne oblike prezentacije. Če je bilo ob tej sočasni razširitvi in zgostitvi strukture situacije še mogoče govoriti o resnici neke konkretne situacije, pa ta lokalizacija za neko možno teorijo subjekta ponuja zelo malo strukture, ki ne bi bila že povzeta v delu dvojne dejavnosti v splošnem. Intervencija in zvestoba sta po strukturi povsem enaki rezu in šivu sleherne označevalne dejavnosti: intervencija, z

izhodišča čiste odločitve, se pravi odločitve med dvema nerazločljivima entitetama, med dogodkom in praznim, anticipira točko, od koder bo, v nazaj, dobila svoj pomen zvestoba tej točki. Dogodek, na katerega se opira metaontološki pogled nazaj, je tako le drugo ime točke prešitja neke situacije. Je preprosto nek označevalec več, ki ima zaradi novih razširjenih in lokaliziranih definicij, ki ga spremljajo, tudi možnost, da situacijo prešije z njeno resnico.

Postavimo si poenostavljeno vprašanje – kdo dejansko odloča o resnici neke situacije? Ali drugače, kdo šteje, kajti odločanje o neodločljivem je pravzaprav štetje nadštevilne množice neke situacije? Subjekt ali jezik? Subjekt, ki je »*seul en capacité d'indiscernement*«,¹³ kar pomeni, da je edini sposoben nerazločevanja, kolikor izza besed išče neobstoječe dogodke, pa tudi edini sposoben neprištevnosti – kot »*non capable de discernement*«, kolikor izreka ime nepomenljivega dogodka, ter nerazsodnosti, kolikor sluti dogodek tam, kjer ga ni? Subjekt čiste odločitve? Ali pa je to jezik situacije, ki vsebuje možnost referiranja na neobstoječi dogodek ter možnost izjavljanja pogojev nerazločljivega? Jezik kot nekonsistentna opora anticipacije in retroaktivnosti, jezik kot mesto naddoločanja? Metaontološki odgovor, kot vselej doslej, je povezovalen: v situaciji odloča o resnici oziroma šteje, kar se da prešteti po naravni in nena ravni poti, izključno subjekt; toda ta subjekt je lahko subjekt čiste odločitve le, če šteje tudi po naravni poti in če je tudi subjekt izsiljenja. To, oboje, pa mu omogoča jezik situacije.

To dvojnost, ki pravzaprav izdaja neko dvojnost brez koncepta, povezuje v eno metaontološki koncept verodostojnosti–resnicoljubnosti (*véridicité*): v neki situaciji je verodostojno vse, kar ta omogoča izreči v skladu s pravili. Zato je, kot definira sam, verodostojno tako tisto, kar iz biti plete neskončna vednost o čistem mnoštvu, kot tisto, kar v obliki nepredvidljivih hipotez zasnuje dogodek, od koder izvira neka resnica. Med njima, med bitjo in dogodkom, je sedaj razpeta definicija subjekta: »Iz svojega mesta v biti subjektivni prihod prisili dogodek, da odloči tisto resnično te situacije.«¹⁴ Povedano drugače, verodostojnost je tisti most, po katerem prihaja v situacijo in odhaja iz nje hkrati z resnico tudi subjekt. Ker je torej resnica artikulirana z verodostojnostjo–resnicoljubnostjo, je v dilemi jezik/subjekt nemogoče prevesiti tehtnico na stran subjekta, ne da bi drugi strani nekaj odvzeli: absolutno moč poimenovanja, pretenzijo na polnost neke situacije, pretenzijo izreči vse neke situacije. O tem naslednjič.

13. Badiou, *L'être et l'événement*, str. 469.

14. Badiou, *ibid.*, str. 469.

Martin Heidegger

POJEM ČASA

Naslednja razmišljanja se navezujejo na čas.¹ Kaj je čas?

Če čas najde svoj smisel v večnosti, potem mora biti razumljen iz nje. S tem sta izhodišče in pot te raziskave začrtana: Od večnosti k času. Takšno vpraševanje gradi na predpostavki, da razpolagamo z zgoraj imenovanim izhodiščem, se pravi da poznamo in da zadostno razumemo večnost. Če naj bo večnost kaj drugega kot prazna vselejšnjost, *deī*, če naj bo Bog večnost, potem bi moral takšen način motrenja časa ostati v zadregi tako dolgo, dokler ničesar ne ve o Bogu in dokler ne razume vpraševanja po njem. Če je pristop k Bogu verovanje in če je ukvarjanje z večnostjo prav to verovanje, potem filozofija nikoli ne bo mogla imeti večnosti kot možnega vidika za diskusijo o času v metodični rabi. Te zadrege filozofija ne more nikoli odpraviti. Potemtakem sledi, da je teolog pravi izvedenec za čas; in če me spomin ne vara, ima teologija večkrat opraviti s časom.

Prvič: Teologija obravnava človeško tubit kot bit pred bogom in njeno časovno bit v njenem razmerju do večnosti. Bog sam ne potrebuje nobene teologije, njegova eksistenca ni utemeljena skozi verovanje.

Drugič: Krščanska vera naj bi na sebi sami imela odnos do nečesa, kar se je zgodilo v času – tako denimo slišimo, da pravijo o času: Bil je čas, »ker je bil čas izpolnjen...«.²

Filozof ne veruje. Če filozof vprašuje po času, potem je odločen, da bo *čas razumel iz časa*, denimo iz *deī*, kar ima videz večnosti, se pa izkaže zgolj za derivat časovne biti.

Obravnava, ki sledi, ni teološka. Teološko – in Vam je prepuščeno, da jo tako razumete – ima obravnavnje časa smisel le tedaj, ko zaostri vprašanje po večnosti, ko to vprašanje na ustrezen način pripravi in ga kot takega zastavi.

1. [Prevedeno po: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989. Sledimo ponatisu tega dela v dvojezični nemško-angleški izdaji: Martin Heidegger *The Concept of Time*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992.]

2. Galatians 4:4; cf. Mark 1:15; cf. tudi Ephesians 1:9ff.

Toda ta obravnava tudi ni filozofska, če ne zahteva, da se pride do splošno veljavne sistematične določitve časa, ki bi morala preizprašati ozadje časa v povezavi z drugimi kategorijami.

Naslednji premisleki sodijo morda v neko *pred-znanost*, katere naloga vključuje naslednje: Usmeriti raziskavo v to, kaj bi pravzaprav lahko pomenilo, kar filozofija in znanost, kar pojasnjuječi govor tubiti pove o njej sami in o svetu. Če si pridemo na jasno glede tega, kaj je ura, bo s tem v fiziki živeči način dojemanja zaživel, tako pa tudi način, po katerem čas dobi priložnost, da se pokaže. Ta predznanost, znotraj katere se giblje to obravnavanje, živi iz morda samovoljne predpostavke, da se filozofija in znanost gibljeta znotraj pojma. Njuna možnost je v tem, da si vsak raziskovalec pride na jasno glede tega, kaj razume in česa ne razume. Ta možnost naznači, kdaj je neko raziskovanje pri svoji stvari – oziroma kdaj črpa moči iz tradirane in obrabljene besedne vednosti o tem. Tovrstne raziskave predstavljajo tako rekoč policijski nadzor pri napredovanju znanosti, so res da podrejeno, a od časa do časa neizbežno opravilo, kot menijo nekateri. Razmerje teh raziskav do filozofije je zgolj razmerje sopotnika z nalogo, da bi izvršil občasne hišne preiskava pri Starih, kako so to pravzaprav počeli oni. S filozofijo ima naslednji premislek skupno le to, da ni teologija.

Najprej predhodna naznačitev glede časa, na katerega naletimo v vsakdanjosti, glede naravnega in svetovnega časa. Zanimanje za to, kaj je čas, je danes na novo obujeno z razvojem fizikalnega raziskovanja v njegovem pretresanju temeljnih načel, ki jih nameravamo tu zajeti in določiti: Merjenja narave v prostorsko-časovnem sovisnem sistemu. Sedanje stanje tega raziskovanja je fiksirano na einsteinovski relativnostni teoriji. Nekaj njenih trditev: Prostor na sebi ni nič, ni absolutnega prostora. Prostor obstaja le skozi v njem navzoča telesa in energije. (Stari Aristotlov stavek:) Tudi čas ni nič. Obstaja le spričo v njem odigranih dogodkov [*Ereignisse*]. Ne obstaja absolutni čas in tudi absolutna istočasnost ne.³ – Poleg destruktivnega te teorije lahko kaj hitro prezremo pozitivno, da namreč nasproti poljubnim transformacijam dokazuje natanko nespremenljivost enačb, ki opisujejo naravna dogajanja.

Čas je tisto, kjer se odigravajo dogodki.⁴ Že Aristotel gleda na to z ozirom na temeljni način biti naravne biti: spremembe, menjave mesta, premikanja:

3. Heideggrov kratek povzetek. K temu cf. Albert Einstein, »Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie«, v *Annalen der Physik* 49, Leipzig 1916. Cf. tudi *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, 7. izd., Braunschweig, Vieweg 1920, str. 90ff in 95ff. Nadalje cf. *Vorlesungen über Relativitätstheorie*, Braunschweig: Vieweg 1922, str. 2.

4. Cf. Aristotel, *Fizika IV*, pogl. 11, 219 ff.

etei oûn ou kînesis, anánke tês kinéseôs ti eînai autón (*ibid.*, 219a 9 ff). Ker čas sam ni gibanje, mora nekako imeti opraviti z gibanjem. Čas se najprej poraja v spremenljivem bivajočem; sprememba je v času. Kot kaj se kaže čas v tem načinu porajanja, v katerem nanj naletimo, namreč kot V čemur spremenljivega? Se čas kot on sam daje v tistem, kar čas je? Lahko tu začeta razlaga časa jamči, da s tem čas tako rekoč podaja temeljne fenomene, ki ga določajo v njegovi lastni biti? Ali pa smo pri iskanju temelja fenomenov opozorjeni na kaj drugega?

Kot kaj na čas naleti fizik? Določujoče dojemanje časa ima značaj merjenja. Merjenje navaja na Kako dolgo in Kdaj, na Od–kdaj–do–kdaj. Ura kaže čas. Ura je fizikalni sistem, v katerem se enako časovno zaporedje stalno ponavlja pod pogojem, da ta fizikalni sistem ne utрпи nobene spremembe zaradi kakega zunanjega učinkovanja. Ponavljanje je ciklično. Vsaka perioda ima enak čas trajanja. Ura daje neko stalno ponavljajoče se trajanje, na katerega se lahko vselej opremo. Razdelitev te dolžine trajanja je poljubna. Ura meri čas, če je razprostiranje trajanja nekega dogajanja primerljivo z enakim stanjem ure in od tod numerično določeno v svojem Koliko.

Kaj nam ura pove o času? Čas je nekaj, v čemer lahko poljubno fiksiramo točko zdaja, tako da je vedno od dveh različnih časovnih točk ena prej, druga pa kasneje. Pri tem nobena izmed točk zdaja časa ni privilegirana pred drugo. Točka je kot zdaj možni prej nekega kasneje, kot kasneje kasneje nekega prej. Ta čas je vseskozi enakovrsten, homogen. Le kolikor je čas konstituiran kot homogen, je tudi merljiv. Čas je tako neko odvijanje, katerega stadiji stojijo drug z drugim v odnosu med prej in kasneje. Vsak prej in kasneje je določljiv iz zdaja, ki pa je sam poljuben. Če se poskušamo z uro približati nekemu dogajanju, potem ura to dogajanje naredi za izrecno, vendar bolj z ozirom na njegovo potekanje v zdaju kot z ozirom na Koliko njegovega trajanja. Primarno določilo, ki ga ura vsakokrat poda, ni navajanje tega Kako dolgo, tega Koliko sedaj potekajočega časa, temveč vsakokratno fiksiranje zdaja. Ko na dan potegnem uro, je tedaj prvo, kar pravim: »Zdaj je ura devet; trideset minut odkar se je zgodilo to in to. Čez tri ure bo ura dvanajst.«

Čas zdaj, ko zrem na uro: Kaj je ta zdaj? Zdaj, ko to počnem; zdaj, ko morebiti tu ugašajo luči: Kaj je zdaj? Razpolagam z zdajem? Sem jaz ta zdaj? Je kdorkoli drugi ta zdaj? Potem bi bil vendar jaz sam čas in sleherni drugi bi bil čas. In v našem sožitju bi bili mi čas – nihče in vsak. Sem jaz ta zdaj, ali pa sem le tisti, ki ga izreka? Z ali brez kake razvidne ure? Zdaj, zvečer, zjutraj, to noč, danes: Tu naletimo na uro, ki jo je človeška tubit privzela za svojo že od nekdaj, na naravno uro izmenjavanja dneva in noči.

Kaj je na tem, da si je človeška tubit že pred vsemi žepnimi in sončnimi urami priskrbela neko uro? Ali razpolagam z bitjo časa in v zdaju mislim tudi sebe? Sem jaz sam ta zdaj in ali je moja tubit čas? Ali pa je morda na koncu čas sam tisti, ki si v nas omisli uro? V XI. knjigi svojih *Confessiones* je Avguštin do tod prignal vprašanje, ali je duh sam čas. In Avguštin je vprašanje na tej točki pustil odprto. »*In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.*« Če parafraziramo: »V tebi, moj duh, merim čase; merim tebe, tako merim čas. Ne prekrizaj mi poti z vprašanjem: Kako le? Ne navajaj me k temu, da bi se skozi napačno vprašanje obrnil proč od tebe. Ne oviraj si sam poti z zmedo glede tistega, kar lahko zadeva tebe samega. V tebi, to pravim vedno znova, merim čas; reči, ki jih srečuješ, ko gredo mimo, te spravijo v občutje, ki ostane tudi še tedaj, ko one izginejo. Občutje merim s sedanjo tubitjo, ne reči, ki minevajo, da bi to občutje šele nastalo. Ponavljam, da moje samoobčutje samo merim tedaj, ko merim čas.«⁵

Vprašanje po tem, kaj naj bi bil čas, je našo obravnavo napeljalo na tubit, če s tubitjo mislimo bivajoče v njegovi biti, ki ga poznamo kot človeško življenje; to bivajoče v vsakokratnosti svoje biti, bivajoče, ki je vsak izmed nas in ki vsakega izmed nas zadeva v temeljnem izreku: »Jaz sem«. Izjava »Jaz sem« je prava izjava o biti značaja tubiti ljudi. To bivajoče je v vsakokratnosti kot moje.

Toda ali je bil ta utrjujoči premislek sploh potreben za to, da bi naleteli na tubit? Mar ne bi zadostoval že namig, da so akti zavesti ali duševni procesi v času – tudi tedaj, ko se ti akti usmerjajo na nekaj, kar samo ni določeno skozi čas? To je ovinek. Toda vprašanje po času je usmerjeno v to, da pride do odgovora, ki bi pojasnil različne načine časovnosti; in v to, da od samega začetka naprej izpostavi možno povezanost tega, kar je v času, s tistim, kar je prava časovnost.

5. [Heidegger ne prevaja, pač pa parafrazira navedeni odlomek. Zato prevajamo njegovo parafrazo. Da pa bi izpostavili njegove poudarke, navajamo slovenski prevod omenjenega odlomka: »V tebi torej, moj duh, merim svoje čase. Ne ugovarjaj mi: tako je! Ne ugovarjaj samemu sebi v vrvežu svojih občutij! V tebi, pravim, merim čase, to se pravi, merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in ki ti ostane, ko so prešle. Tega merim, ker je pričujoč, ne stvari, ki so prešle, da je mogel nastati: Njega merim, ko merim čas! Potemtakem je ali ta vtis čas ali pa jaz ne merim časov.« Avrelij Avguštin, *Izpovedi*, Mohorjeva družba, Celje 1984, str. 267.]

Naravni čas kot že dolgo znani in v razpravah obdelani čas je doslej dajal podlago za eksplikacijo časa. Če naj bi bila človeška bit v nekem posebnem smislu v času, na način, da bi iz nje postalo razvidno, kaj je čas, potem mora biti ta tubit označena v temeljnih določilih svoje biti. Potemtakem bi moralo držati ravno to, da naj bi bila – pravilno razumljena – časovna bit fundamentalna izjava tubiti z ozirom na njeno bit. Toda tudi tu je potrebna predhodna naznačitev nekaterih temeljnih struktur same tubiti.

1. Tubit je bivajoče, ki je označeno kot *biti-v-svetu*. Človeško življenje ni kak subjekt, ki mora narediti kako umetnijo, da bi vstopil v svet. Tubit kot biti-v-svetu pomeni: Biti v svetu na način, da ta bit pomeni: Imeti opravka s svetom; zadržati se pri svetu na način opravlja, izpeljevanja, uresničevanja, toda tudi motrenja, spraševanja, motrečega in primerjajočega določevanja. Biti-v-svetu je označeno kot *zaskrbljenost* [*Besorgen*].

2. Tubit kot biti-v-svetu je skupaj s tem *biti-v-sožitju* [*Mit-einander-sein*], biti z drugimi: Z drugimi imeti isti svet, se z njimi srečevati, biti skupaj z drugimi na način biti-za-drugerega. Toda ta tubit je za druge obenem predročna [*Vorhandensein*], namreč tudi tako, kot je tu neki kamen, ki nima nobenega sveta in ne skrbi za noben svet.

3. Biti v sožitju v svetu, imeti svet za sožitje, ima posebno določilo biti. Temeljni način tubiti sveta, ki ga posedujemo skupaj, je *govorjenje*. Gledano v celoti pomeni govorjenje *pogovarjajoče* se govorjenje z drugim *o* nečem. Biti-v-svetu ljudi se odigrava pretežno v govorjenju. To je vedel že Aristotel. V tem, kako tubit v svojem svetu govori o načinih postopanja s svojim svetom, je podana *samorazlaga tubiti*. Govori o tem, kot kaj tubit vsakokrat razume samo sebe in za kaj se ima. V govorjenju z drugim, v izgovorjenem vsakokrat leži samorazlaga sedanjosti, ki se ohranja v tem pogovoru.

4. Tubit je bivajoče, ki se določa kot 'Jaz sem'. Za tubit je *vsakokratnost* tega 'Jaz sem' konstitutivna. Tubit je prav tako primarno biti-v-svetu kot je tudi *moja* tubit. Je *vsakokrat lastna in kot lastna vsakokratna*. Če naj bo to bivajoče določeno v svoji značilnosti biti, potem ne moremo abstrahirati od vsakokratnosti kot vsakokrat mojega. *Mea res agitur*. Vse temeljne značilnosti se morajo tako združiti v vsakokratnosti kot *vsakokrat mojem*.

5. Če je tubit neko bivajoče, ki sem jaz, obenem pa je določena kot biti-v-sožitju, potem večidel svoje tubiti in povprečno nisem jaz, temveč drugi; sem z drugimi, prav tako so drugi z drugimi. Nihče ni v vsakdanjosti on sam. Kar je in kako je, to je nihče: Nihče in kljub temu vsi skupaj. Vsi niso oni sami. Ta nihče, po katerem mi sami živimo v *vsakdanjosti*, je »Se« [*Man*]. Se pravi, se

poslušaj, se je za to, se skrbi. V trdovratnosti gospodovanja tega *se* ležijo možnosti moje tubiti, in iz te izravnave je možno 'Jaz sem'. Bivajoče, ki je možnost tega 'Jaz sem', je kot tako večinoma bivajoče, ki je *se*.

6. Tako označeno bivajoče je takšno, ki mu v njegovem vsakdanjem in vsakokratnem biti—v—svetu *gre za njegovo bit*. Kot se v vsakem govorjenju o svetu nahaja pogovor tubiti o sami sebi, pa je *vsako skrbno ravnanje neka zaskrbljenost za bit tubiti*. To, s čimer imam opraviti, s čimer se ukvarjam, na kar me priklenja moj poklic, to sem na določen način jaz sam in v tem se odigrava moja tubit. *Skrb za tubit je vsakokrat v skrb postavila bit*, kakor je ta poznana in dojeta znotraj gospodujoče razlage tubiti.

7. V povprečnosti vsakdanje tubiti ni nobene refleksije jaza in sebstva, pa vendar ima tubit sebe samo. Tubit *se nahaja* pri sebi sami. Nase naleti v tistem, s čimer ima običajno opraviti.

8. Tubiti ne moremo nikoli niti dokazati kot bivajoče niti nikoli pokazati nanjo. Primarni odnos do tubiti ni motrenje, temveč »bit je«. Izkusiti—sebe kot govoriti—o—sebi, samorazlaga je le določen odličen način, po katerem tubit vsakokrat ima sebe samo. Večinoma razlago tubiti določa vsakdanjost — tisto, o čemer ponavadi na tradirani način govorimo kot o tubiti in človeškem življenju — se, tradicija.

V naznačitvi teh značilnosti biti je vse odvisno od predpostavke, da je to bivajoče na sebi samem dostopno *razlagajoči* raziskavi, ki je usmerjena na bit tega bivajočega. Je ta predpostavka pravilna ali pa jo lahko problematiziramo? V resnici jo lahko. Toda ta težava ne izhaja iz sklicevanja na to, da psihološko motrenje tubiti vodi v temò. Na dan naj bi prišla precej bolj resna težava od te, da je človeško spoznanje omejeno, in sicer, da natanko s tem, da se ne ognemo zagati, dosežemo možnost dojetja *tubiti v lástnosti njene biti*.

Lastno tubiti je tisto, kar razkrivajo njene *najskrajnejše možnosti biti*. Skoznje je tubit primarno določena. Lástnost kot skrajna možnost biti tubiti je določitev biti, v kateri so vse zgoraj navedene značilnosti to, kar so. Zadrega dojetja tubiti ne izhaja iz omejitve, negotovosti in nepopolnosti spoznavne možnosti, pač pa iz samega bivajočega, ki naj bi ga spoznali: Izhaja iz temeljne možnosti njegove biti.

Med drugim je bilo navedeno naslednje določilo: Tubit je v vsakokratnosti; dokler je, kar je lahko, je tubit vsakokrat moja. Določenost na tej biti je vseskozna in konstitutivna. Kdor je ne upošteva, je pri svoji temi izgubil tisto, o čemer govori.

Toda kako naj bo to bivajoče spoznano v svoji biti še preden je doseglo svoj konec? Nenazadnje sem še vedno na poti s svojo tubitjo. Tubit je še vedno

nekaj, kar ni pri koncu. Na koncu, ko je tako daleč, tubit ravno ni več. Pred tem koncem ni nikoli prava, kar je lahko; in če je, potem ni več.

Ali tubit ni zmožna v pravem smislu nadomestiti tubiti drugih? Oznanitev tubiti drugih, ki so bili z menoj in ki so dosegli konec, je slaba oznanitev. Enkrat ta tubit ni več. Njen konec bi pač bil nič. Zato tubit drugih ne more nadomestiti tubiti v pravem smislu, če naj sicer ohranimo vsakokratnost kot mojo. Tubiti drugega nikoli nimam na izvorni način, edini prikladen način imetja tubiti: Drugim nikoli *nisem* jaz.

Manj ko se nam mudi neopazno izvleči se iz te zadrege in dlje ko se zadržujemo pri njej, toliko bolj postane razvidno, da se znotraj tistega, kar na tubiti pripravlja to težavo, tubit kaže v svoji skrajnji možnosti. Konec moje tubiti, moja smrt ni nekaj, pri čemer sovisnost poteka enkrat popusti, temveč možnost, o kateri tubit tako ali tako že ve: Skrajna možnost nje same, ki jo lahko dojamemo, ki se je lahko kot predstoječa polasti. Tubit ima na sebi sami možnost, da se združi s svojo smrtjo kot skrajno možnostjo same tubiti. Ta skrajna možnost biti je spričo značaja predstoječega [*Bevorstehens*] gotovost, in to gotovost po njeni plati zaznamuje popolna nedoločenost. Samorazlaga tubiti, ki presega vsako drugo izjavo glede gotovosti in lástnosti, je razlaga glede na njeno smrt, *nedoločena gotovost njene najbolj lastne možnosti biti-na-koncu*.

Kako to zadeva naše vprašanje, kaj je čas, in še posebej naslednje vprašanje, kaj je tubit v času? Tubit, vselej v vsakokratnosti vsakokrat mojega [*jemeinigen*], ve za svojo smrt, in to tudi tedaj, ko o njej ne želi vedeti ničesar. Kaj pomeni *vsakokrat imeti lastno smrt*? To je *vnapijšejnje tekanje* [*Vorlaufen*] tubiti k *svojemu minulemu* [*Vorbei*] kot v gotovosti in popolni nedoločenosti predstoječi skrajnji možnosti nje same. Tubit je kot človeško življenje *primarno možnost biti*, bit možnosti gotovega in zatorej nedoločenega minulega.

Bit možnosti je zato vselej možnost na način, da o svoji smrti ve vsaj v smislu: *Že res, da vem, a na to ne mislim*. O smrti vem večinoma na način izmikajočega se védenja. To védenje kot razlaga tubiti ima čisto pri roki možnost, da potvori to možnost svoje biti. Tubit ima sama možnost, da se izmakne svoji smrti.

To minulo, h kateremu tečem *vnapijše* [*vorlaufen zu*], privede v tem mojem vnapijšnjem tekanju k njemu do naslednjega odkritja: To je minulo *mene* samega. Kot to minulo razkrije moja tubit kot naenkrat nič več navzočo; naenkrat nisem več poleg teh in teh stvari, poleg teh in teh ljudi, poleg teh nečimrnosti, poleg teh ovinkarjenj in teh čvekanj. Minulo prežene vse skrivnosti in prizadevanja, minulo vzame vse s seboj v nič. Minulo ni pripetljaj, ni dogodek v moji tubiti. Je pač *njeno minulo*, ne neki Kaj na njej, ki se zgodi ali ki se

pripeti tubiti in jo spremeni. To minulo ni nikakršen Kaj, ampak Kako, in to tisti pravi Kako moje tubiti. To minulo, h kateremu kot mojemu lahko vnaprej tečem, ni noben Kaj, temveč kratkomalo Kako moje čiste tubiti.

Če vnaprejšnje tekanje k minulemu moje tubiti ohrani to minulo v Kako vsakokratnosti, potem postane tubit sama vidna v svojem Kako. Vnaprejšnje tekanje k minulemu je zadevanje tubiti ob njeno skrajno možnost; in če je to »zadevanje ob« [Anlaufen gegen] resno, potem bo tubit v tem tekanju potisnjena nazaj v še–tubit same sebe. To je vračanje tubiti k svoji vsakdanjosti – kar je tubit še vedno – in to tako, da minulo kot pravi Kako razkrije tudi vsakdanjost v njenem Kako, jo v njeni prizadevnosti in njenih poslih potisne nazaj v Kako. Minulo vrača vsak Kaj, skrb in načrtovanje nazaj v Kako.

To minulo nečesa kot Kako nezadržno vrača tubit v njeno edino možnost nje same in dopušča, da se tubit čisto sama postavi na sami sebi. To minulo zmore sredi gospodovanja svoje vsakdanjosti postaviti tubit v nedomačnost [Unheimlichkeit] tubiti. Vnaprejšnje tekanje je, če tubiti to dopušča njena skrajna možnost, temeljna poteza razlage tubiti. Vnaprejšnje tekanje na sebi trga temeljni ozir, glede na katerega se postavlja tubit. Obenem pokaže, da je temeljna kategorija tega bivajočega Kako.

Morda ni naključje, da je Kant temeljno načelo svoje etike opredelil tako, da ga imenujemo formalno načelo. Morda je Kant iz zaupljivosti do tubiti vedel, da je to načelo Kako. Šele današnjim prerokom je prepuščeno tubiti organizirati tako, da je Kako prikrit.

Kolikor se ohrani znotraj tega vnaprejšnjega tekanja, je tubit na pravi način pri sebi, je resnično eksistirajoča. *To vnaprejšnje tekanje* ni nič drugega kot *prava in edina prihodnost lastne tubiti*. V vnaprejšnjem tekanju je tubit svoja prihodnost, in to tako, da se tubit v tem biti prihodnje navezuje na svojo preteklost in sedanjost. Tubit, ki je dojeta v svoji skrajni možnosti, je čas sam, ne pa v času. Tako naznačeno biti prihodnje je kot pravi Kako časovne biti način biti tubiti, v kateri in iz katere si tubit daje svoj čas. V tem ko se v vnaprejšnjem tekanju ohranim pri svojem minulem, imam čas. Sesulo se je celotno govorjenje, to, znotraj česar se ohranja, ves nemir, vsako prizadevanje, ves ropot in vsako tekanje. Ne imeti časa pomeni vreči ga v slabo sedanjost vsakdana. Biti prihodnje daje čas, izoblikuje sedanjost in dopušča ponavljanje preteklosti v tistem Kako njene doživetosti.

Če na povedano zremo z vidika časa, potem to pomeni: *Temeljni fenomen časa je prihodnost*. Da bi to uvideli in ne vzeli v zakup kot kak zanimiv paradoks, se mora vsakokratna tubit ohraniti v svojem vnaprejšnjem tekanju. Pri tem se

izkaže, da merjenje ni izvirno srečanje s časom. To vračanje v vnaprejšnjem tekanju je samo vendar Kako zaskrbljenosti, znotraj katere pravkar pre-bivam. To vračanje ne more nikoli postati to, kar imenujemo dolgočasno, kar se potroši ali kar je iztrošeno. Vsakokratnost je zaznamovana s tem, da ima iz vnaprejšnjega tekanja v pravi čas vsakokrat zase ves čas. Čas ne postane nikoli dolg, ker izvirno nima dolžine. Vnaprejšnje tekanje-k se sesuje, če ga razumemo kot vprašanje po Kdaj in Kako-dolgo-še minulega, kajti spraševanje po minulem v smislu Kako-dolgo-še in Kdaj sploh ni pri minulem v označenih možnostih; oklepa se namreč natanko še-ne-minulega, ukvarja se s tistim, kar mi morebiti še preostane. To vpraševanje ne zajame nedoločenosti gotovosti minulega, temveč želi ravno določiti nedoločen čas. Vpraševanje je želja po izvitju iz minulega znotraj tega, kar ono je: Nedoločeno in kot nedoločeno gotovo. Tovrstno vpraševanje je tako malo vnaprejšnje tekanje k minulemu, da natanko ono organizira značilen beg pred minulim.

Vnaprejšnje tekanje zajame minulo kot pravo možnost vsakega trenutka kot tisto, kar je zdaj gotovo. Biti prihodnje kot možnost tubiti kot vsakokratne daje čas, kajti ono *je* čas sam. Tako je obenem očitno, da – če je biti prihodnje pravi čas – mora vprašanje po Koliko časa, Kako dolgo in Kdaj ostati neustrezno vprašanje. Le kadar pravim, da čas pravzaprav nima časa za računanje časa, je ta izjava na mestu.

Vendar smo spoznali tubit, ki naj bi bila sama čas in ki naj bi čas celo merila s pomočjo ure. Tubit je tu z uro, pa čeprav le z najbolj vsakdanjo uro dneva in noči. Tubit računa z in vprašuje po Koliko časa, zato pa ni nikoli pri času v njegovi lástnosti. Ko tako vprašuje po Koliko časa, tubit zgreši čas. Kaj je s tem vprašanjem kot tistim, ki zgreši čas? Kam prihaja čas? Natanko tubit, ki računa s časom in ki živi z uro na roki, prav ta s časom računajoča tubit neprestano zatrjuje: Nimam časa. Mar tako ne izda same sebe s tem, kar počne s časom, kolikor je ona sama vendarle čas? Izgubljati čas in si v ta namen omisliti uro! Mar tu ne privre na dan nedomačnost tubiti?

Vprašanja po Kdaj nedoločenega minulega in nasploh vprašanje po Koliko časa, je vprašanje po tem, kaj mi še preostane – kaj mi še preostane kot sedanjost. Prenesti čas v Koliko pomeni: Obravnavati ga kot zdaj sedanjosti. Vpraševati po Koliko časa pomeni preiti v skrb za neko sedanje Kaj. Tubit beži pred Kako in se obeša na vsakokrat sedanje Kaj. Tubit je to, za kar skrbi; tubit je svoja sedanjost. Vse, na kar v svetu naleti tubit, naleti kot na nekaj, kar se zadržuje v zdaju; tako naleti tudi na čas sam, ki je vsakokrat tubit, a je kot sedanjost.

Zaskbljenost [*Besorgen*] kot zlivanje s sedanjostjo je kot skrb [*Sorge*] vendarle pri nekem še-ne, ki bo zato izvršen šele v skrbi. Tubit je tudi v sedanjosti

svoje zaskrbljenosti polni čas, in to tako, da se ne znebi prihodnosti. Prihodnost je sedaj tisto, na kar se obeša skrb, ne prava prihodnja bit minulega, temveč prihodnost, ki si sedanost izoblikuje kot svojo, kajti minulo kot pravo prihodnje ne more nikoli postati sedanje. Če bi postalo to, potem bi bilo nič. Biti prihodnje, na kar se obeša skrb, je takšno po milosti sedanosti. In tubit, ki prehaja v zdaj sedanjega sveta, noče priznati, da se je iztrgala iz prave prihodnosti, ter pravi, da je dojela prihodnost v skrbi za razvoj človeka in kulture ipd.

Tubit se kot skrbljiva sedanost ohranja ob tem, za kar skrbi. Tubit se naveliča Kaj-a, naveliča se tega, da zapolni dan. Kajti tubiti kot biti-sedanje, ki nikoli nima časa, tej tubiti čas naenkrat postane dolg. Čas postane prazen, ker ga je tubit v vpraševanju po Koliko vnaprej naredila za dolgega, medtem ko stalno prihajanje nazaj v vnaprejšnjem tekanju proti minulemu nikoli ne postane dolgočasno. Tubit bi rada, da bi v lastni sedanosti nenehno srečevala novo. V vsakdanjosti se svetovno dogajanje poraja v čas, v sedanost. Vsakdanje živi z uro, kar pomeni: Zaskrbljenost se brez konca vrača nazaj k zdaju; to pomeni: Zdaj, od zdaja do potem, k naslednjemu zdaju.

Tubit, določena kot sožitje z drugimi, obenem pomeni: Biti določen po gospodujoči razlagi, ki jo daje tubit o sami sebi; po tem, kar pomeni *se*, po modi, tokovih, po tem, kar se dogaja: Tok, ki ni, to, kar je moda: nihče. Tubit v vsakdanjosti ni bit, ki *sem* jaz, prej je vsakdanost tubiti vsaka bit, ki je *se*. V skladu s tem je tubit čas, v katerem je *se* v sožitju z drugimi: »*Se*«-čas. Ura, ki jo ima *se*, vsaka ura kaže čas biti-v-sožitju-z-drugimi-v-svetu.

V zgodovinskih raziskavah naletimo na relevantne, a še povsem nejasne fenomene kot so generacije, povezanost generacij, ki se navezujejo na ta fenomen. Ura nam kaže zdaj, toda nobena ura nam ne kaže prihodnosti in ni nikoli pokazala preteklosti. Vsako merjenje časa pomeni: Prenesti čas v Koliko. Če z uro določam prihodnje uresničenje nekega dogodka, potem ne mislim na prihodnost, temveč določam Kako dolgo mojega sedanjega čakanja na pričakovani zdaj. Na čas, ki ga ura naredi dostopnega, gledamo kot na sedanji čas. Če poskusimo iz naravnega časa dojeti, kaj je čas, potem je *n n métron* za preteklost in prihodnost. Tedaj je čas že razložen kot sedanost, preteklost že interpretirana kot nič-več-sedanje, prihodnost kot nedoločeno še-ne-sedanje: Preteklost je neobrnljiva, prihodnost nedoločena.

Zato vsakdanost o sebi govori kot o tistem, kamor se neprestano poraja narava. Dogodki so v času, kar pa ne pomeni, da imajo čas, ampak da se dogajajoči in tu bivajoči dogajajo kot potekajoči skozi sedanost. Ta čas sedanosti je razložen kot zaporedje, ki se nenehno odvija skozi zdaj; zaporedje,

o katerem pravimo, da je njegova smer ena sama in neobrnljiva. Vse dogajajoče se odvija iz neskončne prihodnosti v neobrnljivo preteklost.

Za to razlago je značilno dvojje: 1. neobrnljivost; 2. homogeniziranje glede na točke zdaja.

Neobrnljivost zajema tisto, kar ta razlaga še lahko povzema iz pravega časa. To ostane od prihodnosti kot temeljnega fenomena časa kot tubiti. To opazovanje zre proč od prihodnosti v sedanost, in iz nje se odvija motrenje časa, ki teče v preteklost. Določitev časa v njegovi neobrnljivosti temelji na tem, da je bil čas predhodno obrnljiv.

Homogeniziranje je prirojitev časa prostoru, preprosti prezenci; težnja, da ves čas iz njega samega izrinemo v sedanost. Čas tako postane povsem matematiziran, postane koordinata t poleg prostorskih koordinat x , y , z . Ni obrnljiv. To je edino, v čemer se čas še prikladi k besedi in v čemer se upira dokončni matematizaciji. Predhodno in kasneje nista nujno prej in kasneje, nista načina časovnosti. V redu števil je denimo 3 pred 4 in 8 za 7. Toda zato 3 še ni prej kot 4. Števila niso prej in kasneje, saj sploh niso v času. Prej in kasneje sta povsem določena predhodno in kasnejše. Ko je čas enkrat definiran kot čas ure, je brezupno pričakovati, da bi še kdaj dosegli njegov izvorni smisel.

Vzrok, da je čas v prvi vrsti in večinoma definiran na ta način, je v tubiti sami. Vsakokratnost je konstitutivna. Tubit je v svoji lastnosti moja le kot možna. Tubit je tu večinoma v vsakdanjosti, ki pa je kot določena časovnost – ki teče pred prihodnostjo – lahko razumljena le, kolikor je soočena s pravim časom prihodnosti minulega. Kar tubit pove o času, govori iz vsakdanjosti. Da je tubit odvisna od svoje sedanjosti pomeni, da je preteklost tisto minulo in da je preteklost nepopravljiva. To je preteklost sedanjosti vsakdana, ki se ohranja v sedanjosti svojih prizadevanj. Zato tubit kot tako določena sedanost ne vidi preteklega.

Motrenje zgodovine, ki se razvije v sedanjosti, vidi v njej le neobrnljivo delovanje: To, kar se dogaja. Motrenje tega, kar se je dogajalo, je neizčrpno. Izgublja se v materialu. Ker se ta zgodovina in časovnost sedanjosti prav nič ne približa preteklosti, ima zgolj neko drugo sedanost. Preteklost ostaja nedostopna sedanjosti vse dotlej, dokler tubit sama ni zgodovinska. Toda tubit je zgodovinska na sami sebi tako dolgo, dokler je to njena možnost. V »biti prihodnje« je tubit svoja preteklost; od tod se vrača v Kako. Način vračanja nazaj je med drugim vest. Le Kako je ponovljiv. Preteklost – izkušena kot prava zgodovinskost – je vse kaj drugega kot minulo. Je nekaj, na kar se lahko vedno znova vračam.

Današnja generacija je prepričana, da sodeluje pri zgodovini, da je celo preobremenjena z zgodovino. Tarna zaradi historicizma – *lucus a non lucendo*.

Zgodovina se imenuje nekaj, kar sploh ni zgodovina. Ker naj bi vse prehajalo v zgodovino, bi morali – tako pravi sedanost – zopet doseči čezgodovinsko. Ne zadostuje, da se je današnja tubit izgubila v sedanosti psevdo-zgodovine, ampak mora še poslednji preostanek svoje časovnosti (tj. tubiti) uporabiti za to, da bi se povsem izmuznila času, tubiti. Na tej fanatični poti k čezgodovinskosti naj bi odkrili svetovni nazor. (To je grozljivost, [*Unheimlichkeit*] ki tvori čas sedanosti.)

Običajna razlaga tubiti grozi z relativizmom. Toda strah pred relativizmom je strah pred tubitjo. Preteklost je kot prava zgodovina ponovljiva v Kako. *Možnost pristopa k zgodovini temelji na možnosti, po kateri sedanost vsakokrat razumemo z ozirom na to, da je prihodnja. To je prvo načelo vsake hermenevtike.* Pove nekaj o biti tubiti, ki je sama zgodovinskost. Filozofija ne bo ugotovila, kaj je zgodovina, dokler bo zgodovino razčlenjevala kot opazovalni predmet metode. Uganka zgodovine je v tem, kaj pomeni *biti* zgodovinski.

Kot povzetek povedanega moramo reči naslednje: Čas je tubit. Tubit je moja vsakokratnost, in ta lahko v prihodnjem postane vsakokratnost v vnaprejšnjem tekanju h gotovemu, a nedoločenemu minulemu. Tubit je vselej na neki način svoje možne časovne biti. Tubit je čas, čas je časoven. Tubit ni čas, temveč časovnost. Temeljna trditev, *čas je časoven*, je zato najpristnejša določitev – in to ni nikakršna tautologija, kajti bit časovnosti pomeni neenako dejanskost. Tubit je svoje minulo, je svoja možnost v vnaprejšnjem tekanju k temu minulemu. V tem vnaprejšnjem tekanju sem pravzaprav čas, v njem imam čas. Če je čas vsakokrat moj, potem obstaja mnogo časov. *Ta čas je nesmiseln; čas je časoven.*

Če tako čas razumemo kot tubit, potem šele v resnici postane jasno, kaj pomeni tradirana izjava o času, ko pravi: Čas je pravi *principium individuationis*. To večinoma razumemo kot neobrnljivo sukcesijo, kot čas sedanosti in naravni čas. Toda do katere mere je čas kot pravi *principium individuationis*, tj. tisto, od koder je tubit v vsakokratnosti? V »biti prihodnje« vnaprejšnjega tekanja postane tubit, ki je v povprečnem, ona sama; v vnaprejšnjem tekanju postane to razvidno kot edina tokratnost njene edine usode v možnosti njenega edinega minulega. Ta individuacija ima posebnost, da ne dopušča individuacije v smislu fantastičnega izoblikovanja ločenih eksistenc; zavrača sleherno izvzeti-se-iz. Individuira tako, da vse naredi za enake. V sožitju s smrtjo vsak pride v Kako in to je lahko vsak v enaki meri; v neko možnost, glede na katero ni nihče privilegirani; v Kako, v katerem se razprši vsako Kaj.

Naj za konec opravimo preizkus z zgodovinskostjo in možnostjo njene ponovitve. Aristotel je v svojih spisih ponavadi poudarjal, da naj bi bilo najpomembnejše izmed vsega prava *paideia*, izvorna gotovost v neki stvari, ki izhaja

iz poznavanja stvari same, gotovost ustreznega ravnanja s stvarjo. Da bi bili na ravni značilnosti biti tega, kar je naša tema, moramo o času govoriti časovno. Vprašanje, kaj je čas, bomo časovno ponovili. Čas je Kako. Ko postavljamo vprašanje, kaj je čas, se ne smemo prehitro obesiti na en sam odgovor (čas je to in to), ki vselej pomeni neki Kaj.

Ne stremimo k odgovoru, ampak ponovimo vprašanje. Kaj se je zgodilo z vprašanjem? Vprašanje se je obrnilo. Vprašanje »Kaj je čas?« se pretvori v vprašanje »Kdo je čas?«. Točneje: Ali smo mi sami čas? Še bolj točno: Sem jaz svoj čas? S tem se najbolj približam času, in če vprašanje pravilno razumem, potem je z njim postalo vse resno. Torej je tovrstno vpraševanje najustreznejši način pristopa in ravnanja s časom kot z vsakokrat mojim. Tubit bi bila potemtakem biti vprašljiv.

Prevedel Uroš Grilec

Martin Heidegger

ČAS IN BIT

Naslednje predavanje zahteva krajši predgovor.¹

Če bi nam sedaj pokazali dve sliki Paula Kleeja, ki ju je ustvaril v zadnjem letu pred svojo smrtjo, akvarel »Heilige aus einem Fenster« in, tempera na platnu, »Tod und Feuer«, potem bi se dolgo zadržali pred njima in bi opustili vsakršno zahtevo po neposrednem razumevanju.

Če bi sedaj lahko prisluhnili pesmi Georga Trakla »Siebengesang des Todes«, in še posebej, če bi jo bral pesnik sam, potem bi jo hoteli večkrat poslušati in bi opustili vsakršno zahtevo po neposrednem razumevanju.

Če bi nam sedaj Werner Heisenberg hotel predstaviti del svoje teoretsko-fizikalne misli na poti k formuli sveta, ki jo išče, potem bi mu morda mogla v najboljšem primeru slediti kvečjemu dva ali trije izmed poslušalcev, ostali pa bi brez ugovarjanja opustili vsakršno zahtevo po neposrednem razumevanju.

Tako pa ni z mišljenjem, ki se imenuje filozofija. Kajti mišljenje naj bi ponujalo »svetno modrost«, če ne celo »napotila k blaženemu življenju«. Tako bi danes lahko bilo takšno mišljenje postavljeno v položaj, ki zahteva premislek, ki pa je precej oddaljen od uporabne življenjske modrosti. Neizbežno bi utegnilo postati mišljenje, ki mora premisliti nekaj takega, od koder dobivajo svoje določilo prav omenjeno slikarstvo, pesništvo in matematično-fizikalna teorija. Potemtakem bi morali tudi tukaj opustiti zahtevo po neposrednem razumevanju. Kljub temu bi ji morali prisluhniti, saj gre za to, da premislimo nezaobidljivo, pa čeprav predhodno.

Zato nas ne sme presenetiti in se ne smemo čuditi, če večina poslušalcev naleti na predavanje. Ne moremo dognati, ali bo komurkoli uspelo s pomočjo predavanja zdaj ali kasneje priti do nadaljnjega preudarka. Pred poskusom, da se bit misli ne oziraje se na utemeljenost biti iz bivajočega, velja nekaj reči. Poskus, da se misli bit brez bivajočega, postane neizbežen, kajti zdi se mi, da sicer za izpostavitve biti tistega, kar je danes okoli zemeljske oble, ni nobene

¹ [»Zeit und Sein« je predavanje, ki datira v leto 1952; povzeto je v Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niermeyer Verlag, Tübingen 1969, str. 1–25.]

možnosti več, da o zadovoljivi opredelitvi človekovega razmerja do tistega, kar se je doslej imenovalo »bit«, sploh ne govorimo.

Poslušalcu naj bo dan droben namig. Velja slediti toku naznačenega, ne pa poslušati zaporedje izrečenih stavkov.

Od kod povod, da čas in bit navajamo skupaj? Bit že od zgodnjega zahodno-evropskega mišljenja in vse do danes pomeni isto kot prisostvovanje. Iz prisostvovanja, prisotnosti govori sedanost. Slednja v skladu z običajno predstavo skupaj s preteklostjo in prihodnostjo tvori bistvene lastnosti časa. Bit je skozi čas določena kot prisotnost. Že samo to bi lahko zadostovalo, da se v mišljenje naseli neprestani nemir. Ta nemir se stopnjuje takoj, ko pričnemo s premislekom tega, v kolikšni meri čas določa bit.

V kolikšni meri? To vprašuje: Zakaj, na kak način in od kod govori v biti nekaj takega kot čas? Vsak poskus, da s pomočjo običajne in približne predstave o času in biti zadovoljivo premislimo razmerje med bitjo in časom, se kaj kmalu zaplete v nerazvozljivi vozle komajda misljivih odnosov.

Čas imenujemo tedaj, ko pravimo: Vsaka reč ima svoj čas. To pomeni: Vse, kar vsakokrat je, vsako bivajoče pride in gre ob pravem času in ostane nekaj časa med njemu odmerjenim časom. Vsaka reč ima svoj čas.

Toda, ali je bit neka reč? Ali je bit nekaj takega kot vsakokratno bivajoče v času? Ali bit sploh je? Če bi bila, potem bi jo morali brez obotavljanja pripoznati za neko bivajoče in jo kot tako najti med ostalim bivajočim. Ta predavalnica je. Ta predavalnica je osvetljena. Osvetljeno predavalnico bomo brez nadaljnjega in brez pomisleka označili za nekaj bivajočega. Toda kje v vsej predavalnici najdemo ta »je«? Biti ne najdemo nikjer med rečmi. Vsaka reč ima svoj čas. Toda bit ni reč in ni v času. Ne glede na to pa je bit kot prisostvovanje, kot sedanost določena skozi čas, skozi časnost [Zeithaftes].

Kar je v času in tako določeno skozi čas, imenujemo časovno. Ko človek umre ter je odtegnjen tukajšnosti, tu in tam bivajočemu, pravimo, da premine. Časovno pomeni minljivo, nekaj, kar mine s pretekom časa. Naš jezik izreka to še bolj natančno: Kar mine s časom. Kajti čas sam mineva. Toda vtem, ko čas nenehno mineva, kot čas ostaja. Ostati pomeni: Ne izginiti, torej prisostvovati. S tem je čas določen skozi bit. Kako naj bo tedaj bit določena skozi čas? Bit govori iz stalnosti minevanja časa. Kljub temu pa časa ne najdemo nikjer kot nečesa bivajočega na način reči.

Bit ni reč, zato je nič časovnega, pa vendar je kot prisotnost določena skozi čas.

Čas ni reč, zato je nič časovnega, toda v svojem minevanju traja, ne da bi bil kot bivajoče v času sam nekaj časovnega.

Bit in čas se vzajemno določata, toda tako, da niti ono – bit – ne more biti nagovorjeno kot časovno niti to – čas – kot bivajoče. Upoštevajoč vse to lebdimo v protislovnem izrekanju.

(Filozofija pozna za take primere izhod. Protislovja pustimo pri miru, jih zaostriamo in poskušamo protislovno ter spričo tega razpadajoče sestaviti v zaobsegljivo enotnost. Ta postopek imenujemo dialektika. Recimo, da med seboj protislovni si izjavi o biti in času lahko poenotimo skozi neko zaobsegljivo enotnost, potem bi bil to kajpakda neki izhod, pot namreč, ki se ogiba stvari in stanju stvari [*Sachverhalt*]; kajti ne pritiče niti biti kot taki niti času kot takemu niti njenemu razmerju. V zvezi s tem ostane povsem ob strani vprašanje, ali je razmerje med bitjo in časom odnos, ki se nato vzpostavi s sopostavitvijo obeh, ali pa bit *in* čas poimenujeta stanje stvari, iz katerega oba šele izhajata.)

Kako naj se torej ustrezno spustimo v z naslovom »bit in čas«, »čas in bit« poimenovano stanje stvari?

Odgovor: Na način, da previdno premislimo tu navedene stvari. Previdno pomeni najprej: Ne prehitevati stvari in se jih lotevati z nepreverjenimi predstavami, temveč jih raje pazljivo preudariti.

Toda ali smemo bit in ali smemo čas podajati kot stvari? To nista stvari, če »stvar« pomeni nekaj bivajočega. Beseda »stvar«, »neka stvar« naj nam sedaj pomeni nekaj takega, za kar v osnovnem smislu gre, kolikor se v tem skriva nekaj nepremostljivega. Bit – neka stvar, bržčas *sama* stvar mišljenja.

Čas – neka stvar, bržčas *ta* stvar mišljenja, če drugače v biti kot prisotnosti govori nekaj takega kot čas. Bit *in* čas ter čas *in* bit poimenujeta razmerje [*Verhältnis*] obeh stvari, stanje stvari [*Sachverhält*], ki skupaj ohranja [*hält*] obe reči in vzdržuje [*aushält*] njuno razmerje. Mišljenje se posveča premisleku in si nalaga premislek tega stanja stvari, če vzamemo, da ima namen ohraniti svojo stvar.

Bit – neka stvar, toda nič bivajočega.

Čas – neka stvar, toda nič časovnega.

O bivajočem pravimo: ono je. Glede stvari »bit« in glede stvari »čas« ostajamo previdni. Ne pravimo: Bit je, čas je, temveč: Ono daje [*Es gibt*] bit in ono daje čas. Najprej smo s tem obratom spremenili le jezikovno rabo. Namesto »je« [*es ist*] pravimo »ono daje« [*es gibt*].

Da bi se onstran jezikovnega izraza zopet dokopali do stvari, moramo pokazati, kako lahko izkusimo in uvidimo ta »Ono daje«. Temu prikladna pot je, da opredelimo, kaj je v »Ono daje« dano, kaj izreka »bit«, ki ga Ono daje, kaj izreka »čas«, ki ga Ono daje. V skladu s tem skušamo naš pogled usmeriti proti temu

Ono, ki – daje bit in čas. Nadalje bomo pre-vidni še v nekem drugem smislu. Uzreti skušamo ta Ono in njegovo dajanje, zato pišemo »Ono« z veliko začetnico.

Najprej mislimo sledeč biti, da bi mislili njo samo v njenem lastnem.

Nato mislimo sledeč času, da bi mislili njega samega v njegovem lastnem.

S tem se mora razkriti način, kako ono daje bit in kako ono daje čas. V tem dajanju postane razvidno, kako je treba določiti to dajanje, ki kot razmerje oba še drži enega ob drugim in ju iz-da.

Bit, ki je kot taka naznačena skozi vsako bivajoče, bit izreka prisostvovanje. Mišljeno z ozirom na prisotno se prisostvovanje kaže kot dopuščanje prisostvovanja. Toda sedaj velja, da naj se misli to dopuščanje prisostvovanja le, kolikor je prisostvovanje dopuščeno. Svojo lastnost kaže dopuščanje prisostvovanja vtem, da prinaša v neskrto. Pustiti prisostvovati pomeni razkriti, prinesiti v odprto. V razkritju se igra dajanje, tisto dajanje namreč, ki v *dopuščanju*–prisostvovanja daje prisostvovanje, tj. bit.

(Da bi stvar »bit« mislili samo, mora naš premislek slediti v dopuščanju prisostvovanja naznačenemu napotilu. V dopuščanju prisostvovanja se kaže razkritje. Iz tega govori dajanje, neko Ono daje.)

Toda sedaj imenovano dajanje je za nas prav tako nejasno, kot tu imenovano Ono, ki daje.

Bit, mišljena kot ona sama, zahteva spregled biti, kolikor jo kot v celotni metafiziki utemeljujemo in pojasnujemo le iz bivajočega, njo pa kot temelj bivajočega. Misli bit samo terja, da opustimo bit kot temelj bivajočega v korist v razkritju prikrito poigravajočega se dajanja, tj. tega Ono daje. Bit kot dar tega Ono daje spada v dajanje. Bit kot dar ni izrinjena iz dajanja. Bit, prisostvovanje je preobraženo. Kot dopuščanje prisostvovanja spada bit v razkritje in je kot njegov dar vključena v dajanje. Bit *ni*. Bit daje Ono kot razkritje prisostvovanja.

To »Ono daje bit« bi se lahko še bolj jasno izpostavilo, če bi še odločneje premislili tu navedeno dajanje. To nam uspe tako, da smo pozorni na bogastvo premene tistega, kar precej nedoločno imenujemo bit, česar obenem ne spoznamo v njegovem najbolj lastnem, dokler ga imamo za najbolj praznega izmed vseh praznih pojmov. Ta predstava o biti kot povsem abstraktnem načeloma še ne bo opuščena, pač pa zgolj potrjena tedaj, ko je bit kot povsem abstraktno odpravljena v povsem konkretno stanja stvari absolutnega duha, kar je bilo dovršeno v najmogočnejši misli novejšega časa, v Heglovi spekulativni dialektiki, in je izpeljano v njegovi *Znanosti logike*.

Poskus premisleka polnosti premene biti zadobi prvo in določujočo oporo s tem, da bit mislimo v smislu prisostvovanja.

(Z misliti ne mislim le ponavljanja in s tem pretvarjanja, kakor da bi bila razlaga biti kot prisostvovanja samoumevna.)

Toda od kod si jemljemo pravico, da bit označujemo kot prisostvovanje? Vprašanje prihaja prepozno. Kajti to oblikovanje biti se je začrtalo dolgo pred tem brez naše pomoči ali celo zasluge. Potemtakem smo vpeti v označitev biti kot prisostvovanja. Ta označitev je zavezana začetku razkrivanja biti kot nečesa izrekljivega, tj. misljivega. Od začetka zahodnega mišljenja pri Grkih se celotno govorjenje o »biti« in o »je« oklepa spomina na za mišljenje zavezujočo določitev biti kot prisostvovanja. Seveda velja to za po najmodernejši tehniki in industriji vodeno mišljenje le še v določenem smislu. Po tem, ko se je moderna tehnika razprostrla in zagospodovala celotni Zemlji, niso Sputniki in njihovi podružniki edini, ki krožijo okoli našega planeta, temveč se bit kot prisostvovanje v smislu preračunljivega obstoja v enaki obliki obrača na vse zemljane, ne da bi prebivalci zunajevropskega dela Zemlje posebej vedeli karkoli o tem ali celo mogli in hoteli karkoli vedeti o izvoru te določitve biti. (Najmanj premorejo takšno vedenje očitno prizadevni razvijalci, ki danes takoiimenovane nerazvite potiskajo v slišno območje tiste zahteve biti, ki govori iz najbolj lastnega moderne tehnike.)

Toda biti kot prisostvovanja v nobenem primeru ne zaznavamo le in šele v spominjanju na zgodnji, z grštvom podani prikaz razkrivanja biti. Prisostvovanje zaznamo v slehernem enostavnem, dovolj brezpredsodkovnem premisleku predročnosti in priročnosti bivajočega. Tako priročnost kot tudi predročnost sta načina prisostvovanja. Najizraziteje se nam kaže razprostranjenost prisostvovanja tedaj, ko pomislimo, da je tudi in ravno odsotno določeno skozi prisostvovanje, ki se je doslej stopnjevalo vse do nedomačnosti [*Unheimliche*].

Kljub temu lahko polnost premene prisostvovanja zgodovinsko potrdimo z naznačitvijo, da se prisostvovanje kaže kot *Hén*, kot eno samo samcato Eno, kot *Lógos*, kot shranjajoči zbir vesolja, kot *idéa*, *ousía*, *énérgeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monada, kot predmetnost, kot zakonitost samomopostavitve v smislu volje uma, ljubezni, duha, moči, kot volja do volje v večnem vračanju enakega. Zgodovinsko ugotovljivo lahko najdemo znotraj zgodovine. Razvitje polnosti premene biti se kaže najprej kot zgodovina biti. Toda bit nima zgodovine kot ima zgodovino kako mesto ali narod. Zgodovinskost zgodovine biti se očitno določa iz tega in zgolj iz tega, kako se dogaja bit, skladno s pravkar prikazanim pa to pomeni iz načina, kako Ono daje bit.

Res je na začetku razkrivanja biti mišljena bit, *eínai*, *hèón*, ne pa tudi »Ono daje«. Namesto tega pravi Parmenid *ésti gàr eínai*, »Bit namreč je«.

Pred leti (1947) je bilo v »Pismu o humanizmu« ob navedenem Parmenidovem izreku pripomnjeno (slov. prev., str. 204): »Parmenidov *ésti gàr eínai* še

danes ni preišljen.« Ta naznačitev naj še enkrat opozori, da navedenemu izreku »Bit namreč je« ne smemo prehitro podtakniti kake bližnje razlage, ki bi v njem mišljeno naredila nedostopno. Vse, o čemer pravimo, da naj bi bilo, bo s tem predstavljeno kot bivajoče. Toda bit ni nič bivajočega. V Parmenidovem izreku poudarjeno *ésti* zato biti, ki jo poimenuje, ne more predstaviti za nekaj bivajočega. Poudarjeno *ésti* v dobesednem prevodu sicer pomeni »ono je«. Sam poudarek v *ésti* izpostavi vse, kar so Grki tedaj mislili v poudarjenem *ésti* in kar bi lahko opisali z »Ono zmore«. Vendar pa je smisel te zmožnosti tedaj in tudi kasneje prav tako nemišljen kot tisto »Ono«, ki zmore bit. Moči biti pomeni: Bit dajati in dati. V *ésti* se skriva Ono daje.

Na začetku zahodnega mišljenja je bila mišljena bit, ne pa »Ono daje« kot tako. Slednje se izmika v prid daru, ki ga daje Ono, in dar tega Ono bomo v bodoče mislili izključno kot bit z ozirom na bivajoče ter ga privedli do pojma.

Darovanje, ki daje zgolj svoj dar, ki pa se samo ob tem zadrži in odtegne, takšno darovanje imenujemo usojanje [*Schicken*]. Skladno s tako mišljenim smislom darovanja je bit, ki jo daje ono, usojenost [*Geschickte*]. Tako je usojena vsaka njena premena. Zgodovinsko zgodovine biti je določeno iz usojenosti usojanja in ne iz kakega nedoločeno mišljenega dogodevanja.

Zgodovina biti pomeni usodo biti, v kateri usojevanja [*Schickungen*] z naznačitvijo njih samih na sebi pridržijo tako usojanja kot tudi Ono, ki usoja. Nekaj pridržati pomeni grško *epoché*. Od tod govor o epohah usojanja biti. Epoha tu ne pomeni časovni izsek v dogodevanju, temveč osnovno potezo usojanja, vsakokratno samopridržanje v prid zaznavnosti daru, tj. biti z ozirom na razpoznavnost bivajočega. Sosledje epoh v usodi biti ni niti naključno niti se ga ne da izračunati kot nujnega. Ne glede na to pa se v usodi naznači usojeno, pripadajoče v skupaj pripadajočem epoh. Te se v svojem sosledju prekrijejo, tako da se začetno usojanje biti kot prisotnosti na različne načine vse bolj prikriva.

Le razgraditev [*Abbau*] tega prikrivanja – tj. »destrukcija« [*Destruktion*] – priskrbi mišljenju predhodni vpogled v tisto, kar se nato razkriva kot usoda–biti. Ker si usoda–biti predstavljamo predvsem le kot zgodovino, to pa kot dogodevanje, zaman poskušamo to dogodevanje razložiti iz tistega, kar je v *Biti in času* povedano o zgodovinskosti tubiti (ne biti). Nasproti temu preostane ena sama možna pot, da že od *Biti in časa* dalje vnaprej mislimo kasnejšo misel o usodi biti, premislek tistega namreč, kar smo v *Biti in času* povedali o destrukciji ontološkega nauka o biti bivajočega.

Če Platon bit predstavi kot *idéa* in kot *koinonía* idej, Aristotel kot *ènérgεια*, Kant kot pozicijo, Nietzsche kot voljo do moči, potem to niso poljubno navedeni

nauki, temveč besede biti kot odgovori na prigovarjanje, ki v sebi samem prikrivajočem usojanju govori v »Ono daje bit«. Vsakokrat pridržana v sebi odtegujoči usojenosti je bit s svojo epohalno polnostjo preмене mišljenju razkrita. V izročilu epoh usode–biti je mišljenje zavezano tudi ko in natanko tedaj, ko se zaveda, kako in od kod bit sama vsakokrat prejme svoja lastna določila, namreč iz tega: Ono daje bit. Dajanje se je pokazalo za usojanje.

Toda kako naj mislimo to »Ono«, ki daje bit? Uvodna opomba o sopostavitvi »časa in biti« opozarja, da naj bo bit kot prisotnost, kot sedanjost v še ne določenem smislu prežeta z neko časovno značilnostjo in s tem s časom. Od tod domneva, da lahko Ono, ki daje bit in ki določa bit kot prisostvovanje in kot dopuščanje prisostvovanja, najdemo v tem, kar v naslovu »Čas in bit« pomeni »čas«.

Sledimo tej domnevi in preudarjamo o času. »Čas« nam je v skladu z običajnimi predstavami poznan kot »bit«, toda na taisti način tudi nepoznan v trenutku, ko se namenimo umestiti času lastno. Medtem ko smo pravkar preudarjali o biti, se je izkazalo: Lastno biti, tisto, kamor spada in kjer je pridržana, se kaže v Ono daje in njegovem dajanju kot usojanju. Lastno biti ni na način biti. Če preudarjamo bit samo, potem nas stvar sama na določen način vodi proč od biti, in mislimo usodo, ki daje bit kot dar. Če to upoštevamo, potem se pripravljamo, da tudi času lastnega ne moremo več opredeliti s pomočjo znanih značilnosti običajno predstavljenega časa. Sopostavitev časa in biti kljub temu vsebuje naznačitev, da se z ozirom na povedano o biti umesti čas v svojem lastnem. Bit pomeni: Prisostvovanje, dopuščanje–prisostvovanja: prisotnost. Nekje lahko denimo preberemo sporočilo: »Praznovalo se je ob prisotnosti številnih gostov.« Stavek bi se lahko tudi glasil: »Ob navzočnosti« ali »Ob udeležbi« številnih gostov.

Sedanjost – komaj smo jo imenovali za sebe, že mislimo tudi na preteklost in prihodnost, predhodno in kasnejše v razliki do zdaja. Zgolj iz zdaja razumljena sedanjost nikakor ni isto kot navzočnost v smislu prisotnosti gostov. Tako nikoli ne bi mogli reči: »Praznovalo se je ob zdaju številnih gostov.«

Če naj čas vendarle opišemo izhajajoč iz sedanjosti, potem razumemo sedanjost kot zdaj v razliki do nič–več–zdaja preteklosti in še–ne–zdaja prihodnosti. Toda sedanjost obenem pomeni prisotnost. Vendar nismo vajeni tega, da lastno časa določamo z ozirom na sedanjost v smislu prisotnosti. Bolj si čas – enotnost sedanjosti, preteklosti in prihodnosti – predstavljamo iz zdaja. Že Aristotel je povedal, da je edino, kar od časa je, tj. edino kar prebiva, vsakokratni zdaj. Preteklost in prihodnost sta *mê ón tí*: Nekaj nebivajočega, sicer ne preprosto ničnega, ampak bolj prisotno, ki mu nekaj manjka, čigar manko je poimenovan

z »nič več« – in »še ne« – zdaj. Od tod gledano se čas kaže kot sosledje zdajev, od katerih vsak, komaj ga le poimenujemo, že izgine v Nedavno, hkrati pa ga že zasleduje neki Kmalu. Kant pravi o tako predstavljenem času naslednje: »Ima le eno dimenzijo« (KRV, A 31, B 47). Na znani čas kot sosledje v zaporedju zdajev mislimo, ko čas merimo ali z njim računamo. Preračunani čas imamo – tako je vsaj videti – neposredno dosegljiv pred seboj tedaj, ko vzamemo v roke uro, merilec časa, ko pogledamo na položaj kazalcev in ugotovimo: »Zdaj je 20.50«. Pravimo »zdaj« in mislimo na čas. Toda nikjer na uri, ki nam kaže čas, ne najdemo časa, niti na številčnici niti v urinem kolesju. Prav tako ne najdemo časa na modernih tehničnih časomerih. Vsiljuje se naslednja trditev: Čim bolj tehničen, tj. v učinkih merjenja natančnejši in popolnejši je časomer, tem manjši je povod za premislek času lastnega časa.

Toda kje je čas? Ali čas sploh je in ali ima kako mesto? Očitno čas ni nič. Zato smo ostali previdni in smo rekli: Ono daje čas. Še previdnejši bomo in bomo – ko vnaprej motrimo bit v smislu prisotnosti, sedanjosti – skrbno pazili na to, kar se nam kaže kot čas. Že sama sedanjost v smislu prisotnosti je od sedanjosti v smislu zdaja tako zelo različna, da sedanjosti kot prisotnosti na noben način ne moremo določiti z vidika sedanjosti kot zdaja. Prej se zdi možno obratno (cf. *Bit in čas*, § 81). Če bi to držalo, potem bi morala sedanjost kot prisotnost ter vse, kar spada k taki sedanjosti, pomeniti pravi čas, čeprav neposredno ni zaznamovana z običajno predstavljenim časom v smislu zaporedja preračunljivega sosledja zdajev.

Doslej smo opuščali, da bi tako jasneje določili, kaj pomeni sedanjost v smislu prisotnosti. S prisotnostjo je bit enotno določena kot prisostvovanje in dopuščanje prisostvovanja, tj. razkritje. Kaj mislimo, ko pravimo prisostvovanje? Sostvovanje [*Wesen*] pomeni trajanje. Toda če se s tem prehitro sprijaznimo, potem čas razumemo kot prazno trajanje, trajanje pa po napotilu običajne predstave časa kot časovno daljico od enega do naslednjega zdaja. Govorjenje o pri–sostvovanju torej zahteva, da tako v trajanju kot v vztrajanju zaznamo bivanje [*Weilen*] in prebivanje. Prisostvovanje nas zadeva, sedanjost pomeni: Bivati drug nasproti drugemu, nam – ljudem.

Kdo smo mi? Še vedno smo pri odgovoru previdni. Kajti lahko bi se izkazalo, da tisto, kar zaznamuje ljudi kot ljudi, določamo natanko iz tega, kar moramo tu premisliti: Človek, ki ga zadeva prisotnost in ki je iz takega zadevanja na svoj način prisotno za vse pri– in odsotno.

Človek, ki stoji znotraj prihoda prisotnosti, a vendarle tako, da prisostvovanje, ki ga Ono daje, sprejema kot dar, medtem ko zazna tisto, kar se pojavi v

dopuščanju prisostvovanja. Če človek ne bi bil stanovitni prejemnik daru iz »Ono daje prisotnost«, če bi ljudje ne dosegli v daru podanega, potem bi pri izostanku tega daru bit ne ostala le prikrita, tudi ne le nedostopna, ampak bi bil človek izključen iz dosega tega: Ono daje bit. Človek bi ne bil človek.

Videti je, kot da smo sedaj z namigom na človeka skrenili s poti, po kateri smo nameravali misliti lastno časa. Na določen način to drži. Kljub temu pa smo stvari, ki se ji pravi čas in ki naj bi se sama nakazovala iz sedanjosti kot prisotnosti, bližje, kot mislimo.

Prisotnost pomeni: stalno, človeka zadevajoče, dosegajoče,² človeku izročeno prebivanje. Toda od kod sedaj to dosegajoče doseganje, v katerega spada sedanjost kot prisostvovanje, kolikor ono daje prisotnost? Sicer človek vselej zadeva na prisostvovanje vsakokrat prisotnega, ne da bi bil pri tem pozoren na samo prisostvovanje. Toda prav tako pogosto, se pravi stalno, zadeva tudi na odsotno. Enkrat toliko, da marsikaj ne biva več na način, ki ga poznamo iz prisostvovanja v smislu sedanjosti. In vendarle tudi to nič–več–sedanje biva neposredno v svojem odsotnem, namreč na način nam usojajočega bivšega. Ta iz predhodnega zdaja ne izpade kot prazno preteklo. Bivše kljub temu prebiva, vendar bolj na svoj lasten način. V bivšem je doseženo prisostvovanje.

Toda tudi odsotno nas zadeva v smislu še ne sedanjega po vrsti prisostvovanja v smislu k–nam–prihajanja. Govorjenje o k–nam–prihajanju je medtem postalo fraza. Tako slišimo reči: »Prihodnost se je že začela«, kar pa ne drži, kajti prihodnost se nikoli šele ne začne, kolikor nas odsotno kot prisostvovanje še–ne–sedanjega venomer na neki način zadeva, tj. kolikor biva prav tako neposredno kot bivše. V pri–hodnosti, v k–nam–prihajanju je doseženo prisostvovanje.

Če smo še pozornejši na povedano, potem v odsotnem, naj bo to bivše ali prihodnost, najdemo neki način prisostvovanja in zadevanja, ki se nikakor ne ujema s prisostvovanjem v smislu neposredne sedanjosti. Skladno s tem velja opozoriti: Ni vsako prisostvovanje nujno sedanjost, kaka nenavadna stvar. Vendar najdemo takšno prisostvovanje, namreč nas dosegajoče zadevanje, tudi v sedanjosti. Tudi v njej je doseženo prisostvovanje.

Kako naj iz prisostvovanja določimo to v sedanjosti, v bivšosti, v prihodnosti poigravajoče se doseganje? Temelji to doseganje v tem, da nas dosega, ali pa nas dosega, ker je v sebi neko doseganje? Drži to slednje. Prihajanje, kot še ne sedanjost, obenem več ne dosega in prinaša sedanjosti, bivšega, in obratno,

2. [Reichen: pomeni tako doseči, dosegati, kot tudi podati, izročiti.]

bivše doseže prihodnje. Vzajemni odnos obojega obenem dosega in prinaša sedanost. Pravimo »obenem« in s vzajemnemu–doseganju prihodnosti, bivšega in sedanosti, tj. o njihovi lastni enotnosti pripisujemo časovni značaj.

Ta postopek očitno ni prikladen v primeru, da smo morali sedaj mišljeno enotnost doseganja in natanko njo imenovati »čas«. Kajti čas sam ni nič časovnega, kot tudi ni nekaj bivajočega. Zato nam ni dovoljeno reči, da naj bi bile prihodnost, bivšost [*Gewesenheit*] in sedanost »obenem« pri roki. Vendar spada k njim vzajemno doseganje. Njihova združujoča enotnost se lahko določa le iz svojega lastnega, od tod, da jih vzajemno dosega. Toda kaj vzajemno dosega?

Ničesar drugega kot samega sebe, in to pomeni: V njih doseženo prisostvovanje. S tem se osvetli tisto, kar imenujemo čas–prostor. Z besedo »čas« ne mislimo več zaporedja soslednosti zdajev. Skladno s tem čas–prostor ne pomeni več zgolj razmika med dvema točkama zdaja merjenega časa, ki ga imamo v mislih, ko denimo pravimo: V razdobju petdesetih let se je zgodilo to in ono. Čas–prostor sedaj poimenuje odprto, razjasnjujoče se v vzajemnem–doseganju prihoda, bivšosti in sedanosti. Šele to odprto in zgolj ono umesti možno razprostrtje nam običajno poznanega prostora. Razjasnjujoče vzajemno–se–doseganje prihodnosti, bivšosti in sedanosti je samo pred–prostorsko; samo zato lahko dopusti, tj. da prostor.

Običajno razumljeno obdobje v smislu izmerjene razdalje dveh časovnih točk je rezultat računanja s časom. S tem računanjem je čas predstavljen kot linija in parameter, skladno s tem pa kot številčno izmerjeni enodimenzionalni čas. Tako mišljena dimenzionalnost časa kot zaporedja soslednosti zdajev je privzeta iz predstave tridimenzionalnega prostora.

Vendar pred vsakim računanjem s časom in neodvisno od njega temelji lastno časa–prostora pravega časa v razjasnjujočem vzajemnem–se–doseganju prihodnosti, bivšosti in sedanosti. Temu ustrezno pripada pravemu času in le njemu to, kar nekolikanj napak imenujemo dimenzija, premer. Ta temelji v naznačenem razjasnjujočem doseganju, ki kot tako daje prihod bivšosti, tega in oba vzajemna odnosa razjasnitve odprtega. Mišljen iz tega trojnega doseganja se pravi čas izkaže za tridimenzionalnega. Naj ponovimo, da dimenzija tu ni mišljena le kot območje možnega merjenja, temveč kot preboj, kot razjasnjujoče doseganje. Šele to dopušča predočenje in zamejitev okoliša merjenega.

Od kod se sedaj določa enotnost treh dimenzij pravega časa, tj. njihovih treh vzajemno poigravajočih se načinov doseganja iz vsakokrat lastnega prisostvovanja? Slišali smo že: Tako v prispelem še–ne–sedanjega kot tudi v bivšem nič–več–sedanjega in celo v sedanosti sami se vsakokrat igra neki

način zadevanja in prinašanja, tj. prisostvovanje. Tako mišljenega prisostvovanja ne moremo naprtiti eni izmed dimenzij časa, namreč tisti bližji, sedanjosti. Nasprotno, enotnost treh dimenzij časa temelji v poigravanju [*Zuspiel*] vsake z vsako. To poigravanje se izkaže kot pravo, v lastnem času poigravajoče se doseganje, se pravi skorajda kot četrta dimenzija – a ne le skorajda, pač pa dejansko.

Pravi čas je štiridimenzionalen.

Kar v preštevanju imenujemo četrto, je pravzaprav prvo, tj. vse določujoče doseganje. V prihodu, v bivšem in sedanjosti prinaša njihovo vselej lastno prisostvovanje, jih razjasnjuječ drži vsaksebi ter jih zajema v vzajemni bližini, kar tri dimenzije približa drugo drugi. Zato imenujemo prvo, to začetno, v pravem pomenu besede za-četno doseganje, v katerem počiva enotnost pravega časa, bližajoča se bližina, »*Nahheit*« [bližnjost] – staro ime, ki ga je uporabljal še Kant. Toda ta približuje prihod, bivšost in sedanjost, vtem ko jih oddaljuje. Kajti bivše drži odprto, medtem ko odklanja njegov prihod kot sedanjost. To približevanje bližine drži prispelo iz prihodnosti odprto, vtem ko v prihajanju krati sedanjost. Ta bližajoča bližina ima značaj odklanjanja in pridrževanja. Vnaprej drži načine doseganja bivšosti, prihoda in sedanjosti skupaj v njihovi enotnosti.

Čas ni. Ono daje čas. Dajanje, ki daje čas, se določa iz odklanjajoče-kratujoče bližine. Slednja zagotavlja odprto časa–prostora in hrani tisto, kar se v bivšem odkloni, kar ostane v prihodu krateno. Dajanje, ki daje pravi čas, imenujemo razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje. Kolikor je samo doseganje neko dajanje, se dajanje prikriva v pravem času dajanja.

Toda kje obstajata čas in čas–prostor? Naj se vprašanje na prvi pogled še tako vsiljuje, pa na ta način ne smemo več vpraševati po Kje, po mestu časa. Kajti pravi čas sam, okoliš njegovega skozi bližajočo bližino določenega trojnega doseganja je predprostorsko mesto, in šele skozenj obstaja možni Kje.

Prav tako se je filozofija od svojega začetka dalje, ko se je vedno znova vračala k premisleku časa, spraševala, kam spada čas. Pri tem se je imelo v mislih predvsem kot tok zaporedja soslednosti zdajev računani čas. Pojasnjevalo se je, da šteti čas, čas s katerim računamo, ne more biti dan brez *psyché*, *animus*, duše, zavesti ali duha. Brez ljudi čas ne obstaja. Toda kaj pomeni ta »brez«? Je človek tisti, ki daje čas, ali tisti, ki ga sprejema? In če je človek to zadnje, kako potem sprejema čas? Je človek najprej človek, nato pa priložnostno, se pravi kadarkoli že sprejme čas in vzpostavi do njega neki odnos? Pravi čas je trojno razjasnjujoče doseganje združujoče bližine prisostvovanja iz sedanjosti, bivšosti in prihodnosti. Človeka kot takega je čas že tako zelo dosegel, da je človek lahko le tedaj, ko stoji znotraj v trojnem doseganju in prestaja določeno

odklanjajočo–kratujočo bližino. Čas ni delo človeka, človek ni delo časa. Tu ne obstaja nobeno delanje. Obstaja le dajanje v smislu omenjenega čas–prostor razjasnjujočega doseganja.

Tudi če pripoznamo, da način dajanja, kjer ono daje čas, terja prikazano opredelitev, pa se še vedno nahajamo pred skrivnostnim Onim, o katerem pravimo: Ono daje čas. Ono daje bit. Stopnjuje se nevarnost, da z imenovanjem tega »Ono« samovoljno postavimo neko nedoločeno moč, ki naj bi vse dano izvedla iz biti in časa. Nasprotno pa lahko uideмо nedoločenosti in preprečimo samovoljo, če se držimo določil dajanja, ki smo jih želeli izpostaviti, in sicer iz previdnosti do biti kot prisotnosti in do časa kot okoliša doseganja razjasnitve mnogoterega prisostvovanja. Dajanje v »Ono daje bit« se je kazalo kot usojanje in usoda prisotnosti v svojih epohalnih premenah.

Dajanje v »Ono daje čas« se kaže kot razjasnjujoče doseganje štiridimenzionalnega okoliša.

Kolikor se v biti kot prisotnosti naznačuje nekaj takega kot čas, se okrepi že omenjena domneva, da pravi čas, četverno doseganje odprtega, razkrijemo kot »Ono«, ki daje bit, tj. prisostvovanje. Zdi se, da se domneva izkaže za upravičeno tedaj, ko smo pozorni na to, da se tudi odsotno vsakokrat naznači kot neki način prisostvovanja. V bivšem – ki nič–več–sedanjemu pusti prisostvovati skozi odklanjanje sedanjosti – v k–nam–prihajanju – ki še–ne–sedanjemu pusti prisostvovati skozi kratenje sedanjosti – se sedaj kaže tisti način razjasnjujočega doseganja, ki vse prisostvovanje daje v odprtost.

S tem pravi čas nastopi kot Ono, ki ga navajamo v izreku: Ono daje bit. Usoda, v kateri ono daje bit, temelji na doseganju časa. Se mar skozi to napotilo čas izkaže za Ono, ki daje bit? – Nikakor. Kajti čas sam je dar nekega Ono daje, katerega dajanje hrani okoliš, v katerem je dosežena prisotnost. Tako je Ono še naprej nedoločeno, skrivnostno, mi sami pa ostajamo ob tem nemočni. V takem primeru je koristno, da Ono, ki daje, opredelimo iz pravkar naznačenega dajanja. To se je kazalo kot usojanje biti, kot čas v smislu razjasnjujočega doseganja.

(Ali pa smo sedaj nemočni le zato, ker smo se pustili z jezikom, točneje z gramatično razlago jezika zavesti v zmoto, iz katere smo tudi potegnili Ono, ki naj bi dalo, ki pa samo ravno nič ne daje? Ko pravimo: Ono daje bit, Ono daje čas, tedaj izrekamo stavke. Skladno z gramatiko tvorita subjekt in predikat stavek. Subjekt stavka ni nujno subjekt v smislu Jaza ali osebe. Zato gramatika in logika stavke z Ono dojemata kot neosebne in kot stavke brez subjekta. V drugih indoevropskih jezikih, grškem in latinskem, manjka Ono, vsaj kot posebna beseda in zvočna podoba, kar pa še ne pomeni, da tisto, kar je izraženo v Ono, tu ni mišljeno: Denimo v latinskem *pluit*, dežuje; grškem *chré*, nujno je.

Kaj potemtakem pomeni ta »Ono«? Znanost o jeziku in filozofija jezika sta v zvezi s tem precej preudarjali, ne da bi prišli do veljavnega pojasnila. V Ono mišljeno pomensko polje sega od nepomembnega do demoničnega. V izrekanju »Ono daje bit« in »Ono daje čas« izrečeno »Ono« verjetno poimenuje nekaj odlikovane-ga, do česar pa tu nismo prišli. Zato se zadovoljimo z načelnim premislekom.

Gramatično–logična razlaga pokaže, od kod je izrekano, kot subjekt: *hypokeímenon*, tisto predpostavljeno, nekako prisotno. Kar je subjektu pridodano kot predikat, se že kaže kot so–prisotno s prisotnim, tisto *symbebekós*, *accidens*: Predavalnica je osvetljena. V »Ono« iz »Ono daje bit« govori prisostvovanje o tem, kar prisostvuje, torej na določen način o biti. Če to postavimo na mesto tega Ono, potem stavek: »Ono daje bit« pove toliko kot: Bit daje bit. S tem smo zopet pahnjeni v začetno zagato: Bit je. Toda bit »je« prav tako malo, kot »je« čas. Zato sedaj opuščamo poskus, da bi samostojno zase določili ta »Ono«. Vendarle upoštevamo: To Ono – vsaj v razlagi, ki je najprej na voljo – označuje prisostvovanje odsotnega.

Upoštevajoč, da v izreku »Ono daje bit« in »Ono daje čas« ne gre za izjavo o bivajočem in da je bila tvorba stavkov glede na tovrstno izrekanje vendarle posredovana preko grško–rimskih gramatikov, smo obenem pozorni na možnost, da v izreku »Ono daje bit« in »Ono daje čas« vsemu videzu navkljub ne gre za izjave, ki so vselej utrjene v stavčni tvorbi odnosa–subjekt–predikat. Kako naj bi sicer v navedenem izreku »Ono daje bit« in »Ono daje čas« drugače izpostavili izrečeno »Ono«? Preprosto tako, da to »Ono« mislimo iz načina dajanja, ki mu pripada: Dajanje kot usojanje, dajanje kot razjasnjujoče doseganje. Oboje spada skupaj, kolikor usojanje temelji na tem razjasnjujočem doseganju.)

V usojanju usodnosti biti, v doseganju časa, se kaže posvečanje, izročitev, namreč biti kot prisotnosti in časa kot okoliša odprtja v njuni lástnosti. Kar oboje, čas in bit določa v njuni lástnosti, tj. v njuni sopripadnosti, imenujemo: *dogodje* [*das Ereignis*]. Kar ta beseda poimenuje, lahko sedaj mislimo zgolj iz tistega, kar se iz pre–vidnosti do biti in časa naznačuje kot usoda in kot doseganje, kamor spadata čas in bit. Oboje, tako bit kot čas smo imenovali stvari. Ta »in« med obema pušča njun vzajemni odnos v nedoločenosti.

Sedaj je očitno naslednje: Kar obe stvari pusti vzajemno pripadati, kar obe stvari ne le prinese v njuno lástnost, temveč ju varuje in ob tem ohranja v njenem sopripadanju, razmerje obeh stvari, njuno stanje stvari je dogodje. K biti in času se stanje stvari ne pridoda naknadno kot kako višje razmerje. Stanje stvari šele dogoduje bit in čas iz njunega razmerja v njuni lástnosti, in to skozi v usodi in v razjasnjujočem doseganju prikrivajoče se dogodevanje. Skladno s tem se kot

dogodje potrjuje Ono, ki daje v »Ono daje bit« in v »Ono daje čas«. Izjava je pravilna in vendar obenem neresnična, tj. prikriva nam stanje stvari; kajti nepričakovano smo si stanje stvari predložili kot nekaj prisotnega, medtem ko smo vendar poskušali misliti prisotnost kot tako. Morda bomo z enim zamahom presekali vse zagate, vso obsežno in na videz jalovo obravnavo tedaj, ko postavimo in odgovorimo na že davno zrelo preprosto vprašanje: Kaj je dogodje?

Naj nam bo tu dovoljeno vmesno vprašanje. Kaj pomeni »odgovoriti« in »odgovor«? Odgovoriti pomeni izrekanje, ki ustreza tu mišljenemu stanju stvari, tj. dogodju. Če pa stanje stvari vendarle ne dopušča, da o njem govorimo na način izjave, potem se moramo odreči pričakovanemu odgovoru na zastavljeno vprašanje. To pa pomeni pripoznati nemožnost, da bi mislili tu mišljeno prikladno stvari. Ali pa je koristneje, da se odrečemo ne šele odgovoru, ampak že kar vprašanju. Kako je namreč z jasnim, upravičenim in nevsiljivo postavljenim vprašanjem: Kaj je dogodje? Pri tem vprašujemo po kaj–stvu, po bistvu, po tem, kako dogodje biva in to pomeni prebiva.

Z na videz nedolžnim vprašanjem: »Kaj je dogodje?« zahtevamo naznačitev glede biti dogodja. Če pa se sedaj bit sama kot taka izkaže kot pripadajoča dogodju in iz njega prejema določila prisotnosti, potem smo s predhodnim vprašanjem zopet pri tistem, kar je v prvi vrsti zahtevalo svojo določitev: Bit iz časa. To določilo se kaže iz pre–vidnosti do »Ono«, ki daje, v pregledu skozi prepletajoče se povezovanje načinov dajanja, usojanja in doseganja. Usojenost biti temelji v razjasnjujočem–prikrivajočem doseganju mnogoterega prisostvo–vanja v odprtem okolišu časa–prostora. Toda doseganje nepretrgoma temelji skupaj z usojanjem v dogodevanju. To, tj. lastno dogodja, določa tudi smisel tistega, kar tu imenujemo temelječe [*das Beruhen*].

Sedaj povedano dopušča – na določen način celo obvezuje – reči, kako dogodja ne gre misliti. Tega, kar smo poimenovali z »dogodjem«, si ne moremo več predstavljati v rdeči niti utečenega pomena besede; v tem pomenu namreč dogodje razumemo v smislu pripetljaja in dogodka – ne pa iz lastnega kot razjasnjujočega, varujočega doseganja in usojanja.

Tako se je nedavno tega razglašalo, da naj bi bila enotnost, ki je dosežena znotraj »Evropske gospodarske skupnosti«, evropski dogodek svetovnozgodovinskega pomena. Če besedo »dogodje« navežemo na obravnavo biti in tej besedi prisluhnemo le v njenem običajnem pomenu, potem se nam dobesečno vsiljuje, da govorimo o dogodju biti. Kajti brez biti ne bi nobeno bivajoče kot tako moglo biti. Skladno s tem lahko bit postavimo za najvišje, izmed vseh najpomembnejše dogodje.

Edina namera tega predavanja je usmerjena v to, da izpostavimo bit samo kot dogodje. Le da to, kar je poimenovano z besedo »dogodje«, pove nekaj povsem drugega. Skladno s tem je treba misliti tudi neznatni in zmeraj varljivi večpomenski »kot« [»als«]. Če denimo v obravnavi biti in časa opustimo običajni pomen besede »dogodje« in namesto tega sledimo smislu, ki se nakazuje iz usojenosti prisotnosti in razjasnjujočega doseganja časa–prostora, potem ostane tudi na ta način govor o »biti dogodja« nedoločen.

»Bit kot dogodje« – filozofija je bit prej mislila iz bivajočega kot *idéa*, kot *énérgeia*, kot *actualitas*, kot voljo, sedaj pa, boste rekli, kot dogodje. Tako razumljeno pomeni dogodje spremenjeno podajanje biti, ki, če je pravilno, predstavlja nadaljnje razvijanje metafizike. V tem primeru »kot« pomeni naslednje: Dogodje kot način biti, ki je podrejeno biti, tisto, kar oblikuje trdni vodilni pojem. Če pa mislimo, kot smo tudi poskušali, bit v smislu prisostvovanja in dopuščanja prisostvovanja, ki ga ono daje v usodi, ki po svoji strani temelji v razjasnjujočem–prikrivajočem doseganju pravega časa, potem spada bit v dogodevanje. Od tod dajanje in njegov dar prejmeta svoje določilo. Tedaj bi bila bit način dogodja in ne dogodje način biti.

Zateči se k takemu preobratu bi bilo prepoceni. Zgrešilo bi stanje stvari. Dogodje ni vseobsegajoči vrhovni pojem, pod katerega bi lahko uvrstili bit in čas. Logični odnosi reda tu ne pomenijo nič. Kajti ko preudarjamo samo bit in sledimo njenemu lastnemu, se bit izkaže za skozi doseganje časa varovani dar usode prisotnosti. Dar prisostvovanja je lastnina dogodevanja. Bit izgine v dogodje. V premeni: »Bit kot dogodje« pomeni ta »kot« sedaj naslednje: Bit, dopuščanje prisostvovanja se usoja v dogodevanju, čas je dosežen v dogodevanju. Čas in bit se dogodevata v dogodju. In to slednje samo? Lahko o dogodju povemo še kaj več?

Spotoma je bilo že večkrat mišljeno, četudi kot tako ni bilo izrečeno, da namreč k dajanju kot usojanju spada vztrajanje, da se namreč v doseganju bivšega in prihajajočega poigrava odklonitev sedanjega ter kratenje sedanjega. Sedaj imenovano: Vztrajanje, odklonitev, kratenje pomeni podobno kot samo-odtegovanje, povedano na kratko, odtegnitev. Toda kolikor z odtegnitvijo določena načina dajanja, usojanje in doseganje, temeljita v dogodevanju, mora odtegnitev spadati k lastnemu dogodja. Pojasnitev tega ni več predmet našega predavanja.

(Povsem na kratko in glede na način predavanja nezadostno, naj nakažemo lastno v dogodju.

Usojanje v usodi biti je označeno kot dajanje, pri čemer usojajoče samo vztraja in si v vztrajanju odtegne razkritje.

V pravem času in njegovem času–prostoru se je kazalo doseganje bivšega, torej nič–več–sedanjosti, njeno odklanjanje. Kazalo se je v doseganju prihodnosti, torej še–ne–sedanjosti, v njenem kratenju. Odklanjanje in kratenje naznačujeta isto potezo kot vztrajanje v usojanju, namreč samo–odtegotanje.

Kolikor sedaj usoda biti temelji v doseganju časa, slednji pa z njo v dogodju, se v dogodevanju naznačuje posebnost, da dogodje svoje najbolj lastno odtegne neomejenemu razkritju. Mišljeno iz dogodevanja, pomeni to naslednje: Ono se v omenjenem smislu odtegne samemu sebi. K dogodju kot takem spada odgodje [*Enteignis*]. Skozenj se dogodje ne odpravi, ampak ohranja svoje lastno.

Drugo posebnost uzremo v dogodju takoj, ko dovolj jasno premislimo že povedano. V biti kot prisostvovanju se naznačuje zadevanje, ki nas ljudi zadeva tako zelo, da smo v zaznavanju in privzemanju tega zadevanja dosegli zaznamovano človekove biti. Toda to privzemanje zadevanja prisostvovanja temelji v stanju znotraj okoliša doseganja, ki je kot tako za nas doseglo štiridimenzionalni pravi čas.

Kolikor bit in čas obstajata le v dogodevanju, spada k temu posebnost, da človeka kot tistega, ki prisluhne biti vtem, ko stoji znotraj pravega časa, izročata v njegovo lastno. Tako spada človek prikladno v dogodje.

To pripadanje temelji na za dogodje značilnem skladju. Skozenj je človek pripuščen v dogodje. Od tod izhaja, da si dogodka ne moremo predstavljati niti kot zoperstavljenega niti kot nečesa vseobsegajočega. Zato tako predstavljajoče–utemeljujoče mišljenje kot tudi le izjavljajoče rekanje prav tako malo ustrezata dogodju.)

Kolikor sta tako čas kot tudi bit misljiva le iz dogodevanja kot njegova darova, mora biti temu ustrezno mišljeno tudi razmerje med prostorom in dogodjem. To se lahko seveda posreči šele, ko smo poprej uzrli prihod prostora iz zadovoljivo mišljene posebnosti mesta. (Cf. »Bauen Wohnen Denken«, 1951, v *Vorträge und Aufsätze*, 1954, str. 145 ff.).

Poskus v § 70 *Biti in časa*, da bi zopet zvedli prostorskost tubiti na časovnost, ne vzdrži.

Sicer je bilo sedaj v pregledu same biti, samega časa, v pogledu usode biti in doseganja časa–prostora razvidno, kaj izreka »dogodje«. Toda ali po tej poti dosežemo kaj drugega kot zgolj mišljenjsko tvorbo? Iz zadržka tega suma govori prepričanje, da bi dogodje vendarle moralo »biti« nekaj bivajočega. Pa vendar: Dogodje niti *ni* niti ne *obstaja*. Izrečeno v tem dvojem pomeni sprevrnitev stanja stvari, kakor če bi hoteli iz toka izpeljati izvir.

Kaj je še treba reči? Zgolj tole: Dogodje dogodeva. S tem govorimo iz istega po istem k istemu. Na videz to ne pove nič. V resnici nič ne pove tako dolgo, dokler slišimo povedano kot prazni stavek in ga preko logike podvržemo zaslišanju. Toda kako, če povedano nenehno privzemamo kot izhodišče za premislek in s tem mislimo, da to isto ni naenkrat nekaj novega, temveč najstarejše izmed vsega starega v zahodnem mišljenju, prastaro, ki se prikriva v imenu *Alétheia*? Iz tega, kar je skozi to začetno vseh vodilnih motivov mišljenja prišepnjeno, govori zavezanost, ki zavezuje vsako mišljenje, kolikor se to uklanja pozivu tistega, kar je treba misliti.

Bit smo morali misliti v pogledu skozi pravi čas in njegovo lastno – iz dogodja – ne oziraje se na odnos med bitjo in bivajočim.

Misliti bit brez bivajočega pomeni: Misliti bit ne oziraje se na metafiziko. Tak ozir pa še vedno vlada nameri, da se preseže metafiziko. V zvezi s tem je treba opustiti preseganje in metafiziko prepusti njej sami.

Kolikor preseganje ostaja nujno potrebno, tedaj zadeva tisto mišljenje, ki se samo spušča v dogodje, da bi iz dogodja k Onem izreklo Ono.

Treba je neprestano presegati zapreke, ki takšno rekanje zlahka napravijo nezadovoljivo.

Ena izmed tovrstnih zaprek je tudi rekanje dogodja v obliki predavanja. Slednje je govorilo le v povednih stavkih.

Prevedel Uroš Grilc

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, *De l'écriture de l'hébreu*, Galilée, Paris 1987. Prevedeni sta besedila iz hebrejskega jezika, str. 26–28.]

Jacques Derrida

O DUHU

Heidegger in vprašanje

III

Kolikor vem, se Heidegger nikoli ni vprašal: »Kaj je duh?«.¹ Vsaj ne na način, ne v formi in ne z razvijanji, ki jih nameni vprašanjem kot so: »Zakaj je nekaj in ne raje nič?«, »Kaj je bit?«, »Kaj je tehnika?«, »Kaj imenujemo mišljenje?« ipd. Duha ni več postavljaj za enega izmed tistih velikih polov, ki jih je metafizika zoperstavljala biti, v nekakšni zamejitvi (*Beschränkung*) biti, kot jo zahteva *Uvod v metafiziko*: bit in postajanje, bit in pojavljanje, bit in mišljenje, bit in dolžnost ali bit in vrednost. Duha ni več zoperstavljaj naravi, niti na dialektičen način ne, skladno z najmočnejšimi in najpogostejšimi metafizičnimi zahtevami.

Kaj se imenuje duh? Kaj imenuje duh? *Was heisst der Geist*? To bi bil naslov knjige, ki je Heidegger ni napisal. Ko se navezujejo na duha, imajo Heideggrove izjave le *redkokdaj* formo definicije bistva. Redkokdaj, se pravi izjemoma, in nas zanimajo te, sicer precej različne in celo nasprotujoče si izjeme. Heidegger je ime (*Geist*) ali pridevnik (*geistig*, *geistlich*) najpogosteje *pripisoval* bodisi sklopu pojmov ali filozofemov, ki spadajo k ontologiji, ki jo je potrebno dekonstruirati, najpogosteje pa v časovno obdobje od Descartesa do Hegla, bodisi trditvam, ki jih bom še vedno tvegaj imenovati aksiomatske, aksiološke ali aksiopoetične: spiritualno torej ne pripada več redu teh metafizičnih oziroma onto-teoloških pomenov. Videti je, da duh onstran dekonstrukcije bolj kot vrednost naznačuje sam izvor vsake dekonstrukcije in možnost vsakega vrednotenja.

Kaj je torej tisto, kar Heidegger imenuje duh, *Geist*?

V *Sein und Zeit* gre sprva za besedo, katere pomen ostaja pogreznjen v nekakšno ontološko nejasnost. Heidegger opozarja na to besedo in v zvezi s tem zahteva največjo budnost. Ta beseda napotuje na serijo pomenov, ki imajo

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987. Prevedeni sta tretje in četrto poglavje, str. 31–52.]

isto potezo: zoperstaviti se stvari, metafizični definiciji rečevnosti, predvsem pa porečenju subjekta, porečenju subjektivitete subjekta v njegovi kartezijanski predpostavki. Gre za serijo duše, zavesti, duha in osebe. Duh ni reč in duh ni telo. Seveda je prav ta *subjektivna* interpretacija duha tisto, katere razmejitev (*Abgrenzung*) mora razviti, lahko bi rekli osvoboditi eksistencialno analitiko *Dasein*. Slednja naznačuje nalogo priprave filozofskega obravnavanja vprašanja »Kaj je človek?«. Opozoriti moramo, da to vprašanje predhodi (*liegt vor*, to je Heideggrov poudarek) vsaki biologiji, vsaki antropologiji in vsaki psihologiji. Lahko bi rekli, da predhodi vsaki *pnevmatologiji*, temu drugemu imenu, s katerim Hegel poimenuje *racionalno psihologijo*, ki jo sicer tudi kritizira kot »abstraktno metafiziko razuma«.²

Eksistencialna analitika mora še posebej označiti svojo distanco v pogledu dveh poskusov, tudi dveh poskušanj, kajti lahko bi se znašli v nevarnosti, da vidimo neko genealogijo tam, kjer bi šlo prej za neki skok, prelom, v vsakem primeru za neko radikalno problematizacijo.

Po eni strani bi se motili – to bi bilo *irreführend* – če bi kartezijanski *cogito* razumeli kot dober zgodovinski primer, precedenčni primer, ki odpre pot eksistencialni analitiki. Slednja zastavlja ontološko vprašanje o *sum*, ki ga je bil Descartes pustil povsem zunaj vprašanja ali povsem neumešččenega (*völlig unerörtet*).³ Moral bi določiti bit tega *sum*, da bi nato definiral modus biti njegovih *cogitationes*. Če tako kot Descartes izhajamo iz *ega* in neposredno danega subjekta, potem izgubimo fenomenalnost *Dasein*.⁴ Obtožba zadeva tudi husserlovski *cogito*. Če je nismo podvrgli ontološki razjasnitvi, potem je ideja subjekta še naprej udeležena na *stališču* (*Ansatz*) nekega *subjectum* ali *hypo-keimenon*, torej na neki substanci ali substratu, četudi se edinole na ontični ravni

2. Uvod v Filozofijo duha v Enciklopediji filozofskih znanosti v orisu, § 378. V istem uvodu Hegel bistvo duha definira kot *svobodo* in zmožnost, da se znotraj njegove formalne določitve prenese *neskončno trpljenje*. Mislim, da sem dolžan citirati ta paragraf zaradi anticipiranja tistega, kar bo kasneje v zvezi s Heideggrom povedano glede duha, svobode in zla: »Zato je bistvo duha formalno *svoboda*, absolutna negativnost pojma kot identitete s seboj. Skladno s to formalno določitvijo lahko pojem izpelje abstrakcijo vsega zunanjega in abstrakcijo svoje lastne zunanosti, celo svoje prezenice; pojem lahko prenese negacijo svoje neposredne individualnosti, svojega neskončnega *trpljenja*, tj. lahko se afirmativno ohrani znotraj te negacije in je zase identičen. Ta možnost je sama na sebi abstraktna univerzalnost duha, univerzalnost, ki–je–za–njo–samo.« (§ 382.)

3. § 10, str. 46.

4. *Ibid.*

zoperstavlja tistemu, kar bi lahko imenovali »*Seelensubstanz*«, psihičnemu substancializmu ali vsaki reifikaciji zavesti (*Verdinglichung des Bewußtseins*).⁵ Kajti da bi ovrgli porečenje ali substancializacijo – v obdobju *Sein und Zeit* je to pogosta gesta – moramo razen tega osvetliti ontološko izhodišče tistega, kar razumemo z »rečjo«, realnostjo ali rečevnostjo (*Dinglichkeit*). Zaradi pomanjkanja jasnosti glede ontološkega izhodišča rečevnosti in *a fortiori* substancialnosti, bo vse, kar razumemo »pozitivno« (*positiv*) – ko govorimo o neporečeni biti (*dem nichtverdinglichten Sein*) subjekta, duše, zavesti, osebe ipd. – ostalo ontološko problematično. Tej seriji je Heidegger že dodal *jaz* in *um*. Samoumevno je, da nezavedno spada v isti sklop. To se je zgodilo nekoliko prej, v § 6, ki nosi naslov »Naloga dekonstrukcije (*Destruktion*) zgodovine ontologije«.⁶

Geist torej pripada seriji ne–reči, seriji tistega, kar poskušamo običajno zoperstaviti reči. Je tisto, kar se na noben način ne pusti porečiti. Toda če tisto, kar razumemo z rečjo, ni ontološko osvetljeno – in tega niso storili niti Descartes niti Husserl niti kdorkoli drug, ki je predlagal neporečenje subjekta, duše, zavesti, duha, osebe – potem ostanejo ti pojmi problematični ali dogmatični. Takšni ostanejo vsaj s stališča eksistencialne analitike *Dasein*. Vse te besede in potemtakem tudi beseda duh lahko seveda označujejo domene fenomenalnosti, ki bi jih fenomenologija lahko proučila. Toda na ta način jih lahko uporabljamo le, če smo indiferentni do vsakega vprašanja o biti vsakega izmed teh bivajočih.

Ti termini in ti pojmi torej nimajo nobene upravičenosti v analitiki *Dasein*, ki poskuša opredeliti bivajoče, ki smo mi sami. Heidegger torej napove, da se jih bo izogibal (*vermeiden*). Za to, da bi povedali, kaj smo, kdo smo, se zdi neizogibno *izogniti se* vsem pojmom iz subjektivne oziroma subjektalne serije: še posebej pa pojmu duh (str. 46).

Kdo smo torej mi? Ne pozabimo, da smo tu določeni najprej in edino po odprtju k *vprašanju biti*. Četudi bi nam morala biti za to dana bit, pa nismo na tej točki in vemo o »mi« zgolj to, da je moč ali bolj možnost vprašujočega, izkustvo vpraševanja.

Pravkar smo govorili o vprašanju. Toda natanko to bivajoče, ki smo mi, ta »mi«, ki more imeti na začetku eksistencialne analitike edinole ime *Da–sein*, je kot eksemplarno bivajoče za vprašanje biti izbrano pravzaprav le po *izkustvu vprašanja*, možnosti *Fragen* kot se vpisuje v mrežo *Gefragte*, biti, v mrežo *Erfragte*, smisla biti, v mrežo *Befragte der Seinsfrage*, namreč bivajočega, ki

5. *Ibid.*

6. Še posebej str. 22.

smo mi sami in ki bo postalo tudi eksemplarno ali privilegirano bivajoče za *branje* – to je Heideggrova beseda – smisla biti. Izhodišče eksistencialne analitike se utemeljuje najprej in izključno po možnosti, izkustvu, strukturi in modifikacijah, ki jih določa *Fragen*. Takšna je eksemplarnost bivajočega, ki smo *mi*, *nas* *sami* v tej diskurzivni situaciji *Mitsein*, kjer lahko nam samim in drugim rečemo *mi*. Ta eksemplarnost lahko postane ali ostane problematična. Toda to ne sme prikriti še bolj neopazne problematičnosti, ki pa morda celo natanko ni več *problematičnost*. Ne bi se mogla sama opredeliti na vprašanju ali na problemu. Kajti drži se te izhodiščne točke v refleksiji vprašanja (bolje je, če rečemo *Fragen*) in njenih strukturnih komponent. Kako *preizprašati* – ne da bi ga *a priori* in krožno potrdili – ta vpis znotraj strukture *Fragen*, katere *Dasein* bo istočasno s svojim privilegijem (*Vorrang*) prejelo svoje prvo, minimalno in najbolj gotovo določilo. Četudi predpostavimo, da je Heidegger ustrezno opisal to strukturo (kar sicer ni gotovo, a to puščam zaenkrat ob strani), potem bi sleherni nemir glede legitimnosti ali aksiomske nujnosti takega izhodišča znotraj refleksije o moči–vpraševati ne pustil nedotaknjene niti načela niti reda in končno niti namere eksistencialne analitike: v treh besedah *Biti in časa*. Proti Heideggru bi se sedaj obrnilo tisto, kar pravi on sam: naj bo analiza še tako provizorična, vselej in že zahteva zagotovilo utemeljenega izhodišča.⁷

Na tej izhodiščni točki znotraj možnosti *Fragen* ne vztrajam le vsled na začetku naznačenih razlogov. Nekaj let kasneje, ko sklicevanja na duha ne bodo več ujeta v diskurz *Destruction* in v analitiko *Dasein*, ko se Heidegger ne bo več izogibal besedama *Geist* in *geistig*, ampak ju bo prej *slavil*, bo duh sam definiran skozi to manifestacijo in to moč vprašanja. Potemtakem skozi moč tistega vprašanja, v imenu katerega se je v *Sein und Zeit* tema istima besedama izogibal. Ko torej pravi, da se jih moramo izogibati, Heidegger upravičeno poudari, da tega ne gre delati zaradi kaprice, trmoglavosti ali skrbi za terminološko posebnost.⁸ Termin iz te serije, duh, toda prav tako duša ali *psyché*, zavest, *ego*, um, subjekt – in Heidegger sem doda še življenje in človeka – preprečujejo vsako vpraševanje o biti *Dasein*. Vsi so zavezani, kot bi to veljalo tudi za nezavedno, kartezijanski poziciji *subjectuma*. In tudi ko navdihujejo modernost razločnih diskurzov o ne–porečenju ali ne–reifikaciji subjekta, ti termini zaznamujejo, še posebej termina življenja in človeka, nezanimanje, indiferentnost, pomenljivi »manko potrebe« (*Bedürfnislosigkeit*) po vprašanju biti bivajočega, ki smo *mi*.

7. § 9, str. 43.

8. § 10, str. 46.

Vsakokrat, ko v tem kontekstu in v tej seriji naletimo na besedo »duh«, bi tako po Heideggru tu morali pripoznati isto indiferentnost ne le do vprašanja biti na splošno, ampak do vprašanja bivajočega, ki smo mi, točneje, do te *Jemeinigkeit*, te vsakokrat–moje–biti *Dasein*, ki sprva ne napotuje najaz ali na *ego* in ki je utemeljilo prvo sklicevanje – previdno, nazadnje pa odklonilno – na Descartesa. Biti–moje naredi iz *Dasein* nekaj povsem drugega kot primer ali zgled vrste biti kot *Vorhandene*. Kaj v resnici zaznamuje *Vorhandensein*? Pravzaprav natanko dejstvo indiferentnosti do svoje lastne biti, do tistega, kar je lastno. Ta indiferentnost ločuje *Vorhandensein* od *Dasein*, ki lahko skrbi za svojo bit. V resnici do bivajočega kot *Vorhandene* njena bit tudi ni indiferentna (*gleichgültig*). Ne bomo brez antropomorfizma trdili, da je kamen indiferenten do svoje biti. Ni niti indiferenten niti neindiferenten (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger se na tej točki (§ 9) in skladno s temi kategorijami ne vpraša, kako to zadeva žival. Brez dvoma bi imel glede tega kar nekaj težav, toda semkaj se še vrnemo. V zameno za to je glede *Dasein* smiselno trditi, da je lahko indiferentno do vprašanja svoje biti natanko zato, ker ni svoja bit, ker *lahko* – tudi – *ni* svoja bit. Njegova indiferentnost je tu zgolj modalizacija njegove ne–indiferentnosti. Zanj, čigar biti–moj lahko znotraj diskurza nastopa zgolj preko sklicevanja na osebne zaimke (*jaz sem, ti si*), je indiferentnost (tokrat *Indifferenz* in ne *Gleichgültigkeit*) še vedno način nanašanja na ali zavzemanja za svojo lastno bit, način, da *Dasein* ni indiferentno do lastne biti. Ta zadnja indiferentnost (*Indifferenz*) do njegove lastne biti ni niti malo indiferentnost kamna ali mize. Označuje vsakdanjost *Dasein*, tisto, kar ga povsem veže na povprečno, na tisto *Durchschnittlichkeit*, glede katere se Heidegger brani, da bi jo naznačil kot negativni fenomen. Indiferentnost v tem primeru »ni nič«, ampak je »pozitivna fenomenalna značilnost«.

Pred nami so torej *trije tipi indiferentnosti*. Prvič, obstaja absolutna indiferentnost *vorhandene* bivajočega: kamen se nahaja celo onstran razlike med indiferentnostjo in njenim nasprotjem. Sledi indiferenca (*Indifferenz*) kot pozitivni fenomen *Dasein*. Tretjič pa obstaja še tista indiferentnost, ki v zgodovini filozofije, denimo od Descartesa dalje izraža to neverjetno *Bedürfnislosigkeit*, *nach dem Sein...* *zu fragen*, ta manko potrebe po vpraševanju o biti. V prvi vrsti pa manko potrebe po vpraševanju o svoji lastni biti, o biti bivajočega, ki smo mi. Ta zadnja indiferentnost ohromi tako vpričo mišljenja rečevnosti reči (*res, substantia*) kot tudi mišljenja subjekta (*hypokeimenon*). Skozi to indiferentnost se oklepamo pojmov kot so duh, duša, zavest, oseba. Toda med zadnjima dvema manifestacijama indiferentnosti obstaja analogija, celo nekakšen pogoj skupne možnosti. Nujno vodita do omejitve vprašanja biti, do

interpretiranja »koga« od *Dasein* kot nečesa, kar traja v substancialni identiteti tipa *Vorhandensein* ali subjekta kot *Vorhandensein*. Četudi smo od tedaj odločno oporekali substancialnosti duše, porečenju zavesti ali objektiviteti osebe, pa še naprej ontološko določamo ta »kdo« kot subjekt, ki še naprej vztraja v formi *Vorhandenheit*. »Duha« samega, ki ga pripišemo subjektu, torej še naprej zadeva ta substancialna subjektiviteta in ta *Vorhandensein*. Katera je torej korenina te interpretacije, ki iz »kdo« naredi neko trajajočo subsistenco? To je vulgarni pojem časa. Pojmu duha se moramo torej *izogibati* toliko, kolikor je sam utemeljen na takšni interpretaciji časa. Heidegger ga podvrže *Destruktion* v toku te razmejčitve (*Umgrenzung*) analitike tubiti. Trditi, da je bistvo le-te »eksistenca«, v smislu, ki ji ga tedaj daje Heidegger, pomeni tudi trditi, da »'substancia' človeka ni duh kot sinteza duše in telesa, temveč *eksistenca*.«⁹

Mimogrede pripomnimo, da ta pojem indiferentnosti v ničemer ne pripomore k umestitvi živali. Žival, Heidegger to pripozna drugje, prav gotovo ni *Vorhandene*. Žival torej nima absolutne indiferentnosti kamna, toda navzlic temu ni udeležena na »mi«, ki vprašuje, ni udeležena na izhodišču analitike *Dasein*. Žival ni *Dasein*. Ali je indiferentna ali neindiferentna in v kakšnem smislu?

Descartes potemtakem ni presegel srednjeveške ontologije. Slednja je obtičala pri razliki med *ens creatum* in *ens infinitum* ali *increatedum* ter ni precizirala biti tega *ens*. Za renesanso ali modernost filozofske misli velja, da je zgolj »ukoreninjenje pogubnega predsodka«, ki je odložil ontološko analitiko in tematiko *Gemüt*.¹⁰ V horizontu, če že ne v programu te celotne dekonstrukcije (*Destruktion*) duha, se zdi naznačena naloga, katere usodo ali poslednje razvijanje bi bilo potrebno spremljati v Heideggrovem delu: »ontološko tematska analitika *Gemüt*.« Ali obstaja francoski ekvivalent za to zadnjo besedo? Beseda za besedo? Ne vidim ga. Če naj bi bilo *Sein und Zeit* nekega dne prevedeno, ne vem, kakšen termin bi bil najmanj neustrezen. Boehm in de Waelhens sta zelo dobro razumela, da bi se bilo potrebno izogibati vsem francoskim besedam, ki bi lahko spravljale v skušnjavo ali pa prevajalca celo takoj zavedle na napačno pot: duh, duša, srce. Zatorej sta si omislila nenavadno strategijo, nenavadno pribežališče: ponovno privzetje latinske in kartezijanske besede *mens*, kar ne le da ne *prevaja*, temveč v program ponovno vpeljuje natanko tisto, čemur bi se bilo potrebno ogniti. Če nič drugega umetelni ovinek skozi *mens* vsaj naznačuje neko težavo. Izmuzne se najhujši zmedi. Kakšna bi bila najhujša zmeda?

9. § 25, str. 117.

10. § 6, str. 25.

Ravno prevod *Gemüt* z »duh« v tistem trenutku, ko Heidegger natanko v tem kontekstu predpiše izogibanje (*vermeiden*) tej besedi. Prav v to smer se prenaagli prevod Martineau–Vezin, ki kot da bi hotel vse pahniti v nered.

Ista raz–mejitev prav tako meri na »znanosti duha«, zgodovino kot znanost o duhu ali psihologijo kot duševno znanost (*geisteswissenschaftliches Psychologie*) ter na celotni konceptualni aparat, ki se organizira okoli *psyché* in življenja pri Diltheyu, Bergsonu, v personalizmih ali filozofskih antropologijah. Heidegger izpostavi razlike. Toda v isti skupek vpiše vse tiste razlike, ki se navezujejo na življenje in intencionalno strukturo. Naj gre za Husserla ali za Schelerja, obakrat gre za isto nezmožnost glede preizprašanja biti osebe. Analogna razvijanja najdemo v *Temeljnih problemih fenomenologije* (§ 15). Skratka, na tej točki mora biti pojem duha, *ta* pojem duha dekonstruiran. Kar mu onstran vsakega ontološkega vprašanja o tem, kaj poenoti človeka (duša, zavest, duh *in* telo), manjka, je torej natanko analitika *Gemüt*.

IV

Moramo tu ponovno zapreti *Sein und Zeit*? Mar številna razvijanja, ki so posvečena dediščini kartezijanske cepitve, ne prispevajo ničesar k tem premisam? Je mar to zadnja beseda te knjige glede teme duha?

Da in ne.

Da, kolikor *nikoli* ne bomo podvomili v premise in dekonstrukcijo. Niti v *Sein und Zeit* niti kasneje.

Ne, kajti retorična strategija se premešča, ko se v smeri te analitike *Gemüt* že napoveduje neki korak. Od *Sein und Zeit* dalje Heidegger vrednost in besedo »duh« ponovno privzame preprosto *med narekovaji*. Tako jo sprejema ne da bi jo sprejel, se ji izogne ne da bi se je še naprej izogibal. Gotovo je, da to neizogibanje sedaj predpostavlja in odslej ohranja predhodno razmejitev. Ne pride v protislovje, ampak potrjuje in obnavlja nujnost izogibanja (*vermeiden*) in bo to vselej počelo. Ne glede na to se z besedo, četudi obdano z narekovaji, nekaj od duha, nedvomno pa tisto, kar kaže proti *Gemüt*, odtegne kartezijansko–heglovski metafiziki subjektivitete. Nekaj, kar beseda »duh« še vedno poimenuje med narekovaji, se pusti rešiti. Duh se vrača. Beseda »duh« začjenja ponovno postajati sprejemljiva. Katarza narekovajev jo osvobodi njenih vulgarnih, *uneigentlich*, z eno besedo latinsko–kartezijanskih zaznamkov. Na drugem

koncu iste knjige se torej pričenja lenobno delo ponovne prilastitve, ki se bo ujemalo, to bi rad pokazal, z re-germanizacijo.

Tokrat bo šlo za prostor in čas.

Kar zadeva prostor, Heidegger sprva prične – *to je le na začetku* – s preprostim izogibanjem tradicionalnemu pojmu duha. *Dasein* ni duhovna notranjost, iz katere bi bilo potrebno izpeljati sekundarnost nekega prostorskega-postajanja. *Dasein* ima svoje lastno biti–v–prostoru (*ein eigenes »im-Raum-sein«*). Toda to je možno zgolj na temelju njegovega biti–v–svetu na splošno. Ne smemo reči, da je biti–v–svetu (*das In-Sein in einer Welt*) neka duhovna lastnost (*eine geistige Eigenschaft*). Ne smemo reči, da človekova prostorskost označuje zgolj njegovo telo. Če bi to rekli, bi se znašli v nejasnem problemu nekega biti–skupaj v formi *Vorhandensein*, telesne reči (*Körperding*) in duhovne reči (*Geistding*). Nejasnost reči bi ostala nedotaknjena. Popustili bi naivnemu mnenju (*naïve Meinung*), po katerem bi se človek kot duhovna reč v prostor transponiral, transferiral, prestavil (*versetz*) zgolj naknadno (*nachträglich*).¹¹

Toda nekoliko kasneje ista logika tokrat nalaga zatekanje k narekovajem. Beseda »duh« se vrača, ni več zavrnjena, izogibana, ampak rabljena v njenem dekonstruiranem smislu z namenom, da bi označila neko drugo reč, ki ji je podobna in za katero je kot metafizični fantom, duh nekega drugega duha. Med narekovaji, preko njihove mreže se naznačuje dvojnik duha. Natančneje, duh, viden v svoji komajda berljivi črki, nastane iz drugega duha kot spektralna, a že berljiva silhueta. Spektralnost bi bila pritiklina duha le še iz *Geist*, iz reči in besede. Preko besede kartezijanske metafizike ali subjektivne cepitve, ki jo preči kot indeks, ki kaže onstran njega samega, bo Heidegger med narekovaji imenoval, se pravi *zapisal* – negativno, posredno, tiho – nekaj, kar gotovo ni tisto, kar je stari diskurz imenoval »duh«, temveč *vsekakor* in *predvsem* ne tisto, kar je imel za *nasprotje duha*: prostorsko reč, zunanost, telo, neživo ipd. Gre torej za naznačitev, da se prostorskost ne *pripeti* duhovnemu *Dasein*, ki bi preko telesa naknadno padlo v prostor. Nasprotno, ker *Dasein* ni neka *vorhandene* reč, je prostorsko, toda prostorsko na povsem drugi način kot to za nas pomenijo fizikalne in razsežne reči. Se pravi, *ker* je *Dasein* »duhovno« (tokrat seveda med narekovaji), je prostorsko, in njegova prostorskost ostane izvirna. Zaradi te »duhovnosti« in, Heidegger to sam poudari, *edino zaradi* takšne »duhovnosti«, je *Dasein* bit prostora. Predvsem moramo biti pozorni na te neme znake, narekovaje in poudarek:

11. § 12, str. 56.

»Prostorski *Dasein* ne gre več prikazovati kot nepopolnost, ki se veže z eksistenco na osnovi fatalne 'povezanosti duha s telesom'. Nasprotno je *Dasein*, ker je 'duhovno' ('*geistig*') in *edino zato* (*und nur deshalb*), lahko prostorsko na način, ki je za neko telesno razsežno reč bistveno nemožen.«¹²

Kasneje v knjigi narekovaji potrdijo isto budnost glede besede »duh«, le da tokrat ne gre več za prostor, ampak za čas. Vendarle, kljub analogiji z logičnim ali retoričnim gibanjem, zastavek ni simetričen. Razvijanje sedaj pripada resnični tematiki duha, natančneje heglovski interpretaciji razmerij med duhom in časom (§ 82). Če se, kot pravi Hegel, »zgodovina, ki je po svojem bistvu zgodovina duha, odvija 'v času'«, če torej »razvoj zgodovine pada (*fällt*) v čas«, kako lahko duh na ta način pade v čas, v to čisto čutno, v to »nečutno čutno« (*das unsinnliche Sinnliche*)? Da bi bil tak padec možen, mora Hegel na določen način interpretirati bistvo časa in bistvo duha. O tej dvojni interpretaciji Heidegger pravi, da je nima namena kritizirati (*kritisieren*) in jo obravnavati na način, kot da po svoje ne bi bila smiselna. Argumentacija tedaj postane zvita in bi zahtevala dolgo analizo. Kaj naj bi pokazala? Da ideja padca duha v čas predpostavlja vulgarni pojem časa. Prav »proti« (*gegen*) temu heglovskemu pojmu časa, proti temu vulgarnemu pojmu, se *na njegovem temelju* vzdiguje avtentična, lastna, ne vulgarna časovnost, tista, ki tvori transcendentalni horizont vprašanja biti v *Sein und Zeit*. Kajti Heglov pojem časa predstavlja ali prezentira (*darstellt*), Heidegger pravi, da smo na to premalo opozorili, »najradikalnejšo pojmovno razdelavo vulgarnega dojetja časa«.¹³

Če duh »pade« v čas, ki je sam določen z negacijo negacije, se mora tudi sam prezentirati kot negacija negacije. Njegovo bistvo je pojem, namreč forma mišljenja, ko se misli ona sama, *samo*—dojemanje (*das sich Begreifen*) kot dojetje ne—jaza (als Erfassen des Nicht-Ich), povedano drugače, kot dojetje te razlike. V čistem pojmu, bistvu duha torej obstaja razlikovanje razlike (*ein Unterscheiden des Unterschieds*). Ravno to daje bistvu duha formalno apofantično določilo, ki je bilo zahtevano, določilo negacije negacije. In prav to je logična formalizacija kartezijanskega *cogita*, se pravi zavesti, kolikor *cogito me cogitare rem*, samo—dojetje kot dojetje ne—jaza. Epoha kartezijanskega *cogita* še naprej določa, predpisuje in obvladuje heglovsko določitev duha. Zahteva enako dekonstrukcijo. Mar ni Hegel Descartesa poimenoval za Krištofa Kolumba filozofske moderne?

12. § 82, str. 428.

13. § 82, str. 428.

Če obstaja istovetnost formalne strukture med duhom in časom, negacija negacije namreč, potem je potrebno pojasniti, da se zdi, kot da eden 'pada' v drugega. V njuni formalni abstrakciji sta duh in čas zunaj, sta povnanjena, odtujena (*enttäussert*), in od tod njuna sorodnost (*Verwandtschaft*). Toda Hegel čas vselej dojema vulgarno, kot »čas niveliranega sveta«, katerega izvor ostane prikrit. Čas še razlaga kot *Vorhandenes*, kot bivajoče, ki se nahaja pred in nasproti samega duha, razumljenega v smislu subjektete. Čas, tubit pojma, potemtakem tubit bistva duha, bi bil *tu pred*, nasproti duhu, zunaj njega in kot njegov *adversus* (*steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*). Biti moramo zavezani tej vulgarni interpretaciji, da bi o duhu sedaj lahko rekli, da »pada v čas«, v čas, ki je *pred* njim, kot da bi mu bil zunanji, postavljen nasproti (*gegenüber*), prisoten na način kakega pred-meta. Toda kaj pomenita ta padec in to uresničenje (*Verwirklichung*) duha znotraj časa, ki mu ostaja tuj ali zunanji tudi tedaj, ko ga obvladuje? Hegel o tem ni povedal ničesar, to je pustil nerazloženo. Nadalje ni postavil vprašanja, če bistvena konstitucija duha kot negacija negacije ni možna zgolj na temelju izvorne in ne vulgarne temporalizacije.

Natanko tedaj, ko prične z razlago te izvorne časovnosti, Heidegger končno privzame besedo »duh«, dvakrat, *toda obakrat med narekovaji*. Pravkar smo rekli, da ti narekovaji, četudi so analogni, niso bili preprosto simetrični s tistimi, ki so v analizi prostorski *Dasein* obdajali besedo »geistig«. To ohranja očiten privilegij časa. Skladno s projektom, ki ga napove *Sein und Zeit*, vemo, da tvori čas transcendentalni horizont eksistencialne analitike, horizont vprašanja smisla biti in slehernega vprašanja, ki se v tem kontekstu veže na to.

Dva stavka torej, in obakrat stoji med narekovaji »*Der 'Geist'*«. Tu je prvi stavek na koncu istega § 82:

»'Duh' ne pade najprej v čas, temveč *eksistira* (*existiert*, podčrtano) kot izvorna *temporalizacija* (*Zeitigung*, poudarjeno) časovnosti. Ta počasovi čas sveta, znotraj horizonta katerega lahko nastopi 'zgodovina' [tudi med narekovaji, moj poudarek, op. J.D.] kot znotrajčasovno dogajanje.«

Ko se tako še vedno poigrava z narekovaji, bo Heidegger sedaj premestil padec. *Fallen* ne bo več *Fallen* duha v čas, temveč propadanje, sestop ali degradacija izvorne temporalizacije v nivelirano, neavtentično, nelastno časovnost, kot jo predstavi vulgarna interpretacija kartezijano-heglovstva: kot *Vorhandenes*. Prav gotovo med narekovaji obstaja neki »duh«, toda ne pade v čas. Prav gotovo med narekovaji obstaja neki »padec«, toda sproži padanje

enega časa v drugega, ne upam si reči padanja od časa do časa ali padanja časa na drugi čas. Ne sproži padanja *duha* v čas. Pač pa časa v čas, enega časa v drugega. In če »duh« med narekovaji postaja sama temporalizacija, bi morali prav tako govoriti o padcu enega duha v drugega. V stavku, ki ga bom prebral, »*Fallen*« med narekovaji (citiranje Hegla) napotuje na *Verfallen*, kakor se brez narekovajev zapiše v analitiki *Dasein*:

»'Duh' (*der 'Geist'*) ne pade v čas, ampak: faktična eksistenca (*die faktische Existenz*) 'pade' (*'fällt'*) kot propadajoča (*als verfallende*) iz (ali od, *aus*; poudarjeno) izvirne, lastne časovnosti (avtentične: *ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit*). Toda to 'padanje' samo ima svojo eksistencialno možnost v modusu svoje temporalizacije, ki spada k časovnosti.«¹⁴

Z eno besedo, z dvema besedama, z eno ali dvema besedama, duh ne pade v čas, kot trdi Hegel. V nekem drugem smislu in z narekovaji, ki se mu vsiljujejo, je duh po svojem bistvu temporalizacija. Če padec obstaja, kot misli tudi Heidegger, je to zaradi temeljnih razlogov, natanko tistih, ki v *Sein und Zeit* oblikujejo sam horizont vprašanja biti: obstaja propad enega časa v drugem. To ni niti slabo niti naključno, to ni naključno slabo. Toda izza ali med narekovaji že spoznavamo tega duha, ki ni nič drugega kot čas. Duh skratka napotuje na čas, na gibanje temporalizacije, on sam in ne po naključju, ne kakor od zunaj dopušča, da ga zadene nekaj takega kot je to propadanje ali *Verfallen*. Tega se bomo spomnili dosti kasneje, ko bo Heidegger vztrajal na duhovnem bistvu zla. Toda tedaj bo šlo za *Geistlichkeit* in ne več za *Geistigkeit*. Ta duhovnost bo določala semantično vrednost besede *geistlich*, ki jo bo Heidegger nameraval celo razkristjaniti, medtem ko ta beseda običajno spada v ekleziastičen kod. Prehoditi bo treba še brezmejno pot.

Še vedno smo v letih 1926–1927. Besede »duh«, njeni diskretni turbulenci navkljub, temu razcepu na dva pola, za katerega se že zdi, da duh določa s prikaznijo, ki preganja misli, te besede »duh« Heidegger ne vzame nase, ampak jo le s težavo začasno sprejme. Vsekakor to ponujeno gostoljubje ni brez pridržka. Tudi ko jo sprejema, besedo drži na pragu ali zadržuje na meji, jo postavlja ob bok diskriminirajočim znakom, jo s proceduro narekovajev drži na distanci. Skozi te zvijače zapisa seveda ohranja isto besedo, toda tudi neko drugo. Da bi opisali to situacijo, se za hip iz lagodja in provizorično oprimo na

14. § 82, str. 436.

razlikovanje, ki ga predlaga *speech act theory*, na razlikovanje med *rabo* in *zaznamkom*. To bi Heideggru ne bilo pogodu, toda morda gre tudi za preizkus meja takšnega razlikovanja. Heidegger je na začetku *uporabljal* besedo »duh«. Bolj natančno, najprej jo je *uporabljal negativno*, zaznamoval jo je kot tisto besedo, ki naj bi se je ne posluževali več. Njeno možno *rabo* je *zaznamoval* kot tisto, ki naj bi jo izključili. Kasneje jo nato privzame, toda z narekovaji, tako, kot če bi še zaznamoval diskurz drugega, kot če bi citiral ali si izposodil besedo, za katero bi zahteval drugo rabo. To, kar največ šteje, pa je stavek, znotraj katerega se dogaja to subtilno, v resnici nerazvozljivo prepletanje »rabe« in »zaznamka«. Stavek transformira in premešča pojem. S svojimi narekovaji, kot tudi z diskurzivnim kontekstom, ki določa te narekovaje, zahteva drugo besedo, drugo oznako, razen če ne spreminja iste besede, iste oznake, in če se na drugo ne sklicuje znotraj istega.

Prevedel Uroš Grilec

VSAKOKRATNOST IN PONAVLJANJE

I.

Theodore Kisiel opozarja na dva pojma iz Heideggrovega predavanja »Geschichte des Zeitbegriffs« (1925), ki čez dve leti v *Biti in času* ne nastopata več, sta pa ponovno obujena v nekaterih poznih tekstih.¹ Gre za pojma vsakokratnosti, *Jeweligkeit*, in aprezentacije, *Appräsentation*. Prvi nastopa takorekoč obenem z *Dasein*: »Das Dasein ist im Jeweilig-es-zu-sein.«² Z vsakokratnostjo Heidegger v tem predavanju začrta *sine qua non* značilnost tubiti. S tem že stopa na pot kasnejšega preloma s Husserlom. Tubit naj bi namreč preprosto izrazila »Jaz sem sedaj tu« ter tako oblikovala vzorec ali univerzalni stavek o lastnem izkustvu. Nasprotno pa Husserl od prve *Logične raziskave* dalje poskuša s postopnim obračanjem v imanentnost, ki se končuje pri po svoji zmožnosti z vsemi drugimi identičnemu jazu. Heidegger tej kartezijanski rešitvi zoperstavi vsakokratnost, ki označuje enkratnost sebstva v smislu časovne individualnosti. Skladno s tem premikom Heidegger v tem semestru od ukvarjanja z Aristotlom preide k ukvarjanju s Kantom, čigar nauk o shematizmih bo kasneje podlaga za prvi odsek drugega dela *Biti in časa*.³ Prehod k ukvarjanju s Kantom je obenem prehod k postopnemu odmikanju od Husserla, kljub temu pa Heideggrovo vprašanje po času ostaja prežeto s husserlovskim zastavkom.⁴

1. Theodore Kisiel, »Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)«, v *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg/München 1983; odslej ZZHH.

2. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a.M. 1979, str. 205; odslej GZ.

3. O tem in drugih tematiziranjih Kanta pri Heideggru cf. Hansgeorg Hoppe, »Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers«, v *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1970.

4. Na to kaže drugi pojem, ki ga izpostavi Kisiel, *Appräsentation*. Tudi ta nastopa samo v poletnem semestru leta 1925. In če je zgornji Heideggrov zasnitek meril na prelom s Husserlom, je pričujoči tesno vezan na *Ideen*, ki so nasploh ključna referenca predavanja

Pojem *Jeweiligkeit* pa ne nastopi prvič šele v omenjenem predavanju iz 1925, temveč je ključni pojem že v leto dni starejšem predavanju z naslovom *Pojem časa*.⁵ To predavanje izstopa iz Heideggrovega opusa vsled večih aspektov. Najprej po tem, da so pojmi tu razviti na način, ki je postal povsem transparenten čez dve leti v *Biti in času*. Vendar ostaja precej nejasnosti glede statusa pričujočega predavanja z ozirom na tri leta mlajše veliko delo. Po Gadamerju je denimo *Pojem časa* praforma *Biti in časa*.⁶ Izvzemši opombo v

»Geschichte des Zeitbegriffs«. Toda že v *Logičnih raziskavah* aprezentacija bolj ali manj neposredno izhaja iz apercipije, preko nje pa smo napoteni na vprašanje kategorialnega zora. Pöggeler denimo poudarja, da je prvo odkritje *Logičnih raziskav* intencionalnost, drugo pa kategorialni zor. Temu naj bi Heidegger dodal tretje odkritje, namreč ne le nominalistično, pač pa tudi materialistično podobo apriornega ideacije. Cf. Otto Pöggeler, »Zeit und Sein bei Heidegger«, v *ZZHH*, str. 171 ff. »Po Husserlu obstaja skupaj z vsakim čutnim zorom kategorialni zor, z vsako percepcijo apercipija, z vsako prezentacijo aprezentacija. Nasproti Kantu Husserl pokaže, da je kategorialno samo uzrto, se pravi dano, se pravi prezentno. V čutnem zoru obstaja več kot je lahko kdajkoli videno.« (*Kiesel*, str. 200.) Vprašanje, ki se postavlja, je, na kakšen način pride do tega uzrtja, danosti ali prezentnosti kategorialnega, ali drugače, kako lahko uzremo nekaj nevidnega. To je težava, ki izhaja iz Husserlove šeste raziskave in ki je bila plodna za Heideggrov korak k ontološki fenomenologiji; cf. Božidar Kante, »Čutno in kategorialno zrenje pri Husserlu«, v *Anthropos* 4–6, Ljubljana 1994, str. 56 ff. Heideggrov odgovor nanjo je sprva videti enostaven: aprezentiranje izraža tako latentno prisotnost sveta kot tudi možnost dopuščanja sedanjosti reči. Heidegger nadalje pravi, da »ne govorimo o tem, kar vidimo, temveč – obratno – vidimo, kar o stvari govorimo« (*GZ*, str. 75). To stališče je ključno za umestitev kategorialnega zora, kajti očitno je, da lahko šele preko kategorij sploh pristopimo k rečem. Če se izrazimo še radikalneje, kategorialno konstituira predmetnost tako, da kategorije niso več omejene na subjektivnost spoznanja, ampak so univerzalne apriorne strukture. Ta prva forma aprezentacije konstituira razumevanje. Obstaja pa še neki drugi red aprezentacije: »Nasproti primarnemu smislu aprezentacije kot *ordo essendi* obstaja korelativni *ordo cognoscendi*.« (*GZ*, str. 359.) Aprezentaciji sveta služijo znaki, kajti skozi preteklo ali prihodnje napravimo za sedanje, tj. skozi aprezentiramo neprezentno. Ker se tu in tudi še v *Biti in času* Heidegger opira na Husserlovo tematiziranje znaka – s tem ko v celoti sprejema njegovo teorijo pomena – iz *Logičnih raziskav*, ni težko razbrati, zakaj preide k razlagi ekspresivnosti kot aprezentacije sveta in pomenskosti (cf. *GZ*, str. 359). In kaj se tu dogaja s časom? Če naj poskušamo razumeti nenavaden način biti, pravi Heidegger, potem moramo uvideti, da sta ta *Gegenwärtigen* in *Appräsentieren* prav čas sam (*ibid.*, str. 292). Že naslednji semester funkcijo drugega prevzame prvo (cf. *Kiesel*, str. 206). Aprezentacija s tem dokončno izgine iz Heideggrovega besednjaka. Ni pa povsem gotovo, ali Heidegger s tem preneha tematizirati zgodnji zastavek. Kiesel trdi, da ne, in da pozni Heidegger reintegrira oba pojma v pojmovni par *Anwesenheit–Lichtung*. To naj bi se zgodilo v predavanju »Čas in bit«.

5. Martin Heidegger, *Pojem časa*, prevedeno zgoraj; odslej BZ.

6. Cf. »Translator's Postscript« in »Nachwort des Herausgebers« v Martin Heidegger, *The Concept of Time*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992, str. 29 ff in 31 ff.

tretjem delu *Abhandlung »Der Begriff der Zeit«*, ki ga ne gre zamenjevati z omenjenim istoimenskim predavanjem, Heidegger le–tega kasneje ne omenja več, baje je celo uničil njegov rokopis. Današnja oblika *Pojma časa* je tako rezultat dveh precej sorodnih zapisov predavanja. Vsemu navkljub se zdi sprejemljiva teza, da omenjeno predavanje in kasnejše predavanje »Čas in bit« kažeta celotno podobo *Biti in časa*, kakor je napovedana v § 8 le–tega. Nadalje gre v *Pojmu časa* za Heideggrov poskus tematiziranja časa nasproti tedaj izredno aktualni Einsteinovi konceptiji prostora–časa, obenem pa za razmejitev od določenih segmentov Aristotlovega, tj. tradicionalnega pojmovanja časa.

Heidegger v predavanju začne z dvema ločnicama. Prva je morala biti vzpostavljena že zaradi okolja, v katerem se je predavanje odvijalo, morda pa tudi vsled Heideggrove ne tako daljne preteklosti, ko je bil še študent teologije (»če me spomin ne vara...«). Gre za ločnico med teološkim in filozofskim pristopom k problemu časa, med plotinovskim dojemanjem časa iz večnosti ter dojemanjem časa iz njega samega. Tej ločnici sledi načrtanje ločnice med fizikalnim in njegovim pristopom k času. Svoj preudarek časa označi za *predznanstven* in si zada nalogo izluščiti obče izrekanja – tako filozofije kot tudi znanosti – v zvezi s časom, sem pa prišteje tudi to, kar o sebi in svetu pove tubit. To zadržanost je Heideggru narekovala takratna odmevnost relativnostne teorije, ki je namesto o absolutnem prostoru in času govorila o shemi prostora–časa, s čimer je poudarila nemožnost abstrakcije enega od drugega.⁷ Letnica *Pojma časa* je bila zaznamovana z naravnost dramatičnim dogajanjem v tematiziranjih časa. Vse do Einsteinove razprave »O elektrodinamiki gibajočega telesa« iz leta 1905 je tako v filozofskih kot naravoslovnih teorijah suvereno vladala Newtonova teorija absolutnega časa oziroma tradicionalni–filozofski pojem časa. Newton je namreč trdil, da trije zakoni gibanja opisujejo gibanje telesa v absolutnem prostoru in času, ki sta ontološko pred vsemi drugimi substancami. Toda Newton je to »resnično« gibanje teles podvrgel čutnim merilom in sam v tem že pripoznal določeno zagato, saj je bil po tej teoriji tok absolutnega časa v celoti nespremenljiv, gibanja, s katerimi naj bi ga merili, pa niso mogla biti brezpogojno enakomerna. Tako je bila po njegovem krožnica Jupitra prikladnejša za merjenje časovnih intervalov kot gibanje Sonca. Za

7. Kasneje Adolf Grünbaum v »The Philosophical Retention of Absolute Space in Einstein's General Theory of Relativity« navaja argumente proti videzu popolnega pretrganja z absolutnim prostorom in časom, ki se pripisuje relativnostni teoriji; Quine pa trdi, da nas relativnostna teorija morebiti res odvrča od govorjenja o absolutnem prostoru in času, ne pa tudi od govorjenja o absolutnem prostoru–času (*Word and Object*).

Newtona torej možna merljivost absolutnega časa ni samoumevna predpostavka, temu navkljub pa jo mora sprejeti. Merljivost je tu vezana na umestitev telesa v absolutni prostor – ki ni istoveten z materijo, kot pri kartezijancih, ampak je *receptacle* – in šele po tej umestitvi lahko določimo gibanje. Ko je Einstein v omenjeni razpravi raziskoval razmerje med materialnim gibanjem in univerzalno svetlobno hitrostjo, je prišel do povezanosti prostora in časa. Namesto absolutnosti prostora in časa se bo odslej priznavalo absolutnost svetlobne hitrosti. Slednja je zavzela mesto vezi med obema, četudi je vrednost nje kot variabilne velikosti odvisna od vsakokratne ukrivljenosti prostora in časa. Čas je bil kot četrta dimenzija prostora–časa pridodan trem dimenzijam prostora. Odslej bo najtesneje povezan s prostorom. Običajno predstavo o času tako uzurpira ne toliko relativnost dolžine in trajanja, kot invariantnost naravnega zakona s stališča opazovalca. Pri tem izstopa skupina gibanj, ki jih je Einstein poimenoval »Lorentzove transformacije«.⁸

Prvo obdobje diskusije je trajalo nekako do konca prve svetovne vojne, v njej pa so izstopali astronom Eddington ter matematiki Poincaré, Weyl in Minkowski. Od slednjega, ki je bil Einsteinov učitelj, je ta privzel shemo–prostora–časa, leta 1929 pa je Whitehead pod vplivom Einsteina in Minkowskega ter izhajajoč iz kavzalne strukture fizikalnega časa razvil znamenito »filozofijo dogodka«. V dvajsetih letih tega stoletja je diskusija dosegla vrhunec, ki je botroval razcepu na dva tabora. Enega so ob vračanju k Machu zastopali pozitivisti (Reichenbach, Frank), drugega ob vračanju h Kantu novokantovci (Cassirer), kritični realisti (Wenzel, N. Hartmann) ter filozofi življenja (Driesch, Bergson). Oba tabora sta se iztekla v svojstven neproduktiven dogmatizem in vzbujala celo »videz nedoraslosti novi problematiki«.⁹

Za Heideggrov horizont je odločilen Bergsonov disput z Einsteinom v Parizu leta 1922. »Ali je dejansko kot tisto, kar imenujemo razvoj, pravi nečasovni red? In ali je človekova svoboda, pri kateri je neki kasnejši akt odvisen od predhodne odločitve, s tem načelno ovržena? Bergson je obe vprašanji z vso odločnostjo formuliral kot ugovor relativnostni teoriji...« (*Ibid.*, str. 82.) Istega leta je izšlo Bergsonovo delo *Durée et Simultanéité. A propos de la Théorie d'Einstein*, ki je začrtalo razliko med časovnim bivajočim in časom. Nasproti Bergsonu, ki je ločeval med časovnostjo življenja in časom kot čistim trajanjem,

8. Cf. Verena Meyer, »Die Zeit in der Relativitätstheorie«, v *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert*, Francke Verlag, Bern/München 1964, str. 39 ff.

9. Rudolf Meyer, »Die Philosophie in Auseinandersetzung mit der Relativitätstheorie«, v *Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert*, str. 88.

sta bila za Einsteina pojma trajanja in istočasnosti relativna, celo antropomorfna. Filozofska obravnava časa je bila zanj povsem nekompetentna, saj je gradila na izkustvu časa, ki je zgrešeno. Tako je tudi za poznega Einsteina ločevanje med sedanostjo, prihodnostjo in preteklostjo zgolj trdovratna iluzija. S to ostro diskusijo je sovpadlo Heideggrovo predavanje. Pri tem ni nepomembna naslednja vzporednica. Leto izida *Biti in časa* je namreč tudi leto nastanka Heisenbergove kvantne mehanike.¹⁰

Obenem se v to razmejitev od fizikalnih raziskovanj časa vriva potreba po distanciranju od Aristotlovega pojma časa iz *Fizike IV*. Skupno obojemu je, da lahko čas izrazimo skozi to, da ga izmerimo. Če pa je čas izrazljiv skozi kako dolgo in kdaj, potem je paradigma tej lastnosti časa ura kot nenehno ciklično ponavljanje enakega zaporedja, zvedljivega na trajanje dogajanja. Toda ura vendarle le omejeno artikulira čas kot tak in – ravno zato, ker je njegova mera – ne zajame časa v celoti, temveč ga prilagodi poljubno določeni meri oziroma v njem izmeri le tisto, kar je po njeni meri. Ta poljubna določitev sovпада s poljubno določitvijo točke zdaja med prej in kasneje; ker pa sta tudi prej in kasneje »zdaja«, je očitno, da je čas tu konstituiran kot homogen in da je po tej homogenosti tudi merljiv. Ura izrazi čas tako, da v danem razmiku fiksira zdaj glede na prej in kasneje, se pravi glede na dve neprisotni točki zdaja. Ker pa je določitev prisotnega zdaja poljubna, se razmerje med določenim in določujočim sprevrne, kajti prej in kasneje sta sedaj določena glede na prisotni zdaj in ne več obratno. Ura ne pove, kaj je zdaj. Heidegger se tako poskuša približati zdaju skozi vprašanje, ali nisem morebiti jaz sam ta zdaj ali pa jaz določam ta zdaj ali pa je zdaj nekdo drug. Če bi Heidegger pritrdil katerikoli izmed navedenih možnosti, bi zašel v aporijo vsakokrat drugega in zato neenotnega časa. Proti tej aporiji pa govori že običajno izkustvo »naravne« ure, izmenjavanje dneva in noči.

Skozi to vprašanje oziroma enkratnost izjave »jaz sem« Heidegger tematizira razmerje med tubitjo in časom. V navezavi na tubit, razumljeno kot »bivajoče v svoji biti, ki ga poznamo kot človeško življenje«, Heidegger vpelje *Jeweiligkeit*. Z njo stori ključni preobrat v predavanju. Ključni zato, ker ta vpeljava prvič omogoči opustitev temelja običajnega dojemanja časa ter preobrat k vprašanju po času kot takem. Heidegger to vprašanje zastavlja z ozirom na tubit, kajti tubit je po svoji biti časovna, zato na vprašanje časa ni možno odgovarjati mimo

10. Cf. Heideggrovo omembo Heisenberga na prvi strani predavanja »Čas in biti«, ter Otto Pöggeler, »Zeit und Sein bei Heidegger«, str. 190.

nje. Da bi prišel do odgovora, ali je človekova tubit na kak privilegiran način povezana s časom, Heidegger v osmih točkah začrta pglavitne lástnosti tubiti, ki so vse tako ali drugače časovne lástnosti (cf. BZ., str. 187 ff).

Vsakokratnost tubiti bivajočega je le kot moja: »To bivajoče je v vsakokratnosti kot moje.« »Moje« izhaja iz izjave »Jaz sem«, katere vsakokratnost je možna le znotraj biti–v–svetu, tj. le znotraj sobivanja z drugimi vsakokratnostmi v vsakdanjosti. Vsakdanjost je okvir, ki po eni strani določa običajno predstavo o tubiti, po drugi pa znotraj okvira vsakdanjosti sploh naletimo na tubit. Temu okviru Heidegger z drugima imenoma pravi tudi tradicija ali *das Man*. Ne glede na to zamejitev pa tubit še ni zvedljiva na bivajoče, na katerega smo preko vsakdanjosti edino lahko napoteni. Zato v definiranju tubiti po vsakokratnosti Heidegger izlušči neko temeljno vez, ki bo pri njem kasneje vseskozi navzoča. Diskurz vsakokratnosti je namreč možen le iz diskurza lástnosti in obratno. Tu imamo kot rečeno opraviti z definicijo, ki jo Heidegger ne brez razloga zapiše v kurzivi: »[Tubit] je *vsakokrat lastna in kot lastna vsakokratna*.« (Ibid., str. 187.) Definicija seže celo tako daleč, da po Heideggru pri definiranju tubiti »ne moremo abstrahirati od vsakokratnosti kot vsakokrat mojega«, ampak »se morajo vse temeljne značilnosti združiti v vsakokratnosti kot *vsakokrat mojem [je meinigen]*.«¹¹ Že na naslednji strani Heidegger ponovno poudari »vseskožno in konstitutivno« določilo tubiti iz vsakokratnosti in na njem zastavi celotno svoje podvzetje: če ne upoštevamo tega določila, potem nismo več pri stvari in zgrešimo temeljno opredelitve tubiti. Tubit ni parafraza Husserlove *Bewußtsein*, pravi Beaufret, ampak topološko poimenovanje izvornega mesta, od koder je zavest šele možna.¹² Zatorej določilo, da je tubit »vselej v vsakokratnosti *jemeinigen*«, odslej nastopa kot dispozitiv.¹³

11. Kurziva tu ni po naključju. Nedvomno Heidegger opredeli vez med *Jeweiligkeit* in *je meinigen*. Nedvomno to pomeni, da se vsakokratnost in vsakokrat moje na neki način vzajemno določata. Nedvomno je tudi treba pripoznati tranzitivnost med diskurzom vsakokratnosti in diskurzom lástnosti. Vendar moramo zavrniti ugovor, da Heidegger skladno s to definicijo na neki način vendarle ohrani *Jeweiligkeit* tudi še v *Biti in času*, namreč znotraj tistega, kar pomeni *Jemeinigkeit*. Na videz ta termin ne odstopa bistveno od interpretacije vsakokratnosti iz *Pojma časa*, tako da vztrajanje na diskontinuiteti tega termina, ki je pogojena z napetostjo med *Pojmom časa*, *Bitjo in časom* ter »Časom in bitjo«, morda ne vzdrži. Toda ali v vpeljavi *Jemeinigkeit* res ni prišlo do premika? Če je v *Pojmu časa* diskurz vsakokratnosti vzporeden diskurzu »*je meinigen*«, potem v *Biti in času* to vzporednost nadomesti prevlada diskurza lástnosti. Edino iz lástnega je še možno govoriti o vsakokratnem. Namesto korelativnosti nastopi prevladanje lástnega.

12. Cf. Jean Beaufret, »En chemin avec Heidegger«, v *Cahier de l'Herne. Martin Heidegger*, De l'Herne, Paris 1983, str. 213 ff.

13. Heidegger v zvezi s tem vprašuje po možnosti, da tubit substituirá drugo tubit: »Oznanitev tubiti drugih, ki so bili z menoj in ki so dosegli konec, je slaba oznanitev... Tubiti drugega

Vsakokratnost pa ni le ključno določilo tubiti, ampak bo od nje odvisna določitev pravega časa. Skrajna možnost tubiti, ki se je tubit polašča in zanjo vselej na neki način ve, je njena smrt. O lastni smrti ima tubit vseskozi nekakšno »nedoločeno gotovost«, preko katere jo poseduje. To naj bi izražalo *Vorlaufen* tubiti k njenemu *Vorbei*, vsled katerega se ne smemo več spraševati po Kaj, temveč le še po Kako časa. To *Vorbei* je namreč Kako moje čiste tubiti, in če znotraj tega *Vorlaufen* tubit še naprej ohranja svojo vsakokratnost, potem je prezentna v svojem Kako. Natanko ta *Vorlaufen* tubiti sedaj omogoča nadaljnjo opredelitev časa, in sicer iz prihodnosti, ki postane njegov temeljni fenomen. Kajti »to *Vorlaufen* ni nič drugega kot prava in edina prihodnost lastne tubiti« (ibid., str. 190). Vse dokler se tubit ohranja v svojem *Vorlaufen*, je prava tubit. Ko se vrača k minulemu – in to minulo ni nič drugega kot njeno lastno minulo – se tubit znajde na točki, ko z ozirom na minulo, na katero je bila doslej vezana, za svoj časovni modus pripozna svojo pravo prihodnost. Odsotno, tj. minulo in prihodnje ni prazno in do tubiti indiferentno odsotno, temveč bistveno zadeva tubit. Istočasno prihodnost določa lastni način tubiti tako, da jo poleg na minulo veže tudi na sedanje. Tako se skozi vsakokratnost tubiti nakazana podoba časa počasi sklene.

Tubit lahko iz biti–prihodnje daje svoj čas le, če je prihodnost vnaprej določena kot temelj časa. Heidegger je za določitev časa zahteval natanko to. Iz biti–prihodnje se oblikuje sedanjost, obenem pa dopušča ponavljanje preteklosti v njenem Kako. Tubit iz sedanjega ne more anticipirati preteklega in prihodnjega, iz preteklega pa tudi ne sedanjega in prihodnjega. Ker pa je do prihodnjega v čistem formalnem odnosu – edino z ozirom nanj ni določana po vsakdanjosti – lahko iz njega anticipira preteklo in sedanje. Biti–prihodnje je zanka, ki vpleta

nikoli nimam na izvorni način, edini prikladen način imetja tubiti: Drugim nikoli *nisem* jaz.« Tubit je bivajoče, opredeljeno kot »jaz sem«, in vsakokratnost tega »jaz sem« oziroma moje lástnosti je zanjo konstitutivna; ker pa je tubit kot biti–v–svetu v *vsakdanjosti* vselej le z drugimi in te zopet z drugimi tubitmi itd., tako da nobena tubit ni ona sama, pridemo do »nikogar«, ki dobi ime *das Man* in predstavlja možnost tubiti sploh; tubit tako prihaja do svoje biti, toda skrb za bit tubiti se na koncu izkaže za skrb za samo bit. Natanko ta topos bo za izhodišče svoje kritike Heideggra, ki je obenem utemeljitev lastnega zastavka, vzel Emmanuel Lévinas v *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Paris 1979, str. 18: »Heidegger nedvomno postavi relacijo z bližnjim za ontološko strukturo *Dasein*; dejansko pa ta relacija nima nobene vloge niti znotraj drame biti niti znotraj eksistencialne analitike. Vse analize iz *Sein und Zeit* se razvrščajo bodisi okoli neosebnosti vsakdanjega življenja bodisi okoli osamljenega *Dasein*.« Lévinas ne sprejema recipročnosti, ki jo izpričuje Heideggrov *Miteinandersein*. Izvorna relacija z drugim ne more biti relacija z z, ampak nasproti vsaki recipročnosti zgolj neka asimetrična relacija.

sedanje in minulo. Ta *žanka* dobi ime pravi čas. Tubit ne poseduje časa, temveč si ga daje skozi svojo možnost: »Biti–prihodnje kot možnost tubiti kot vsakokratne daje čas, ker je čas sam.« (*Ibid.*, str. 191.) S postavitvijo prihodnosti na mesto pravega časa je dosežena enotnost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Skrb za lastno časa je izenačena s skrbjo za prihodnje, saj so vsi trije časovni modusi zvedljivi na enega izmed njih. S tem pojem časa ni več zvedljiv na dojemanje časa iz zdaja, sedanjosti. Vprašanja Kako dolgo, Koliko časa ali Kdaj zato ne dosega vprašanja po lastnem časa. Naslednja konsekvence je, da čas kot mera ni več ustrezna predstava časa in da definicija časa kot mere ne vzdrži. Čas ni čas ure, saj si ne moremo umisliti ure, ki bi kazala prihodnost in preteklost. Temu sledi ovržba Aristotlove definicije časa kot števila oziroma mere. Merjenje časa je merjenje sedanjosti. Čas kot ura, dogodek, trajanje ipd., se pravi čas, ki bi ga lahko povzeli z vprašanji tipa Kdaj in Koliko, je čas kot sosledje zdajev. Skladno s to predstavo je čas določljiv z mero ali številom zdajev med dvema določenima zdajema, med katerima je gibanje lahko le enosmerno in poteka od pretekega proti prihodnjemu zdaju. Če pa spremenimo perspektivo in se osredotočimo na zdaj–zgodeno, potem – tako Heidegger – moramo za omenjeno gibanje reči, da poteka iz neskončne prihodnosti v nepovratno preteklost. Iz obeh primerov se kaže dvojje. Prvič, da je gibanje neobrnljivo; in drugič, da imamo opraviti s homogenizacijo znotraj zdajev.

V obeh skrajnih točkah Heideggrove kritike časa kot mere pridemo do pomenljivega preobrata. Neobrnljivost je namreč lahko določilo časa le, če je čas poprej določen kot obrnljiv. Po drugi strani homogenizacija predstavlja matematizacijo časa, pri tem pa je nujna predpostavka, da so števila v času in da jih lahko opišemo s časovnimi določiloma *prej* in *kasneje*. Ker pa se neobrnljivost časa upira sleherni matematizaciji in ker števila niso v času, je možnost neobrnljivosti časa in homogenizacije zgolj možnost njune nemožnosti. Ko se zdi, da je zagata definiranja časa iz vsakdanjosti največja, pa Heidegger to zagato razloži kot konstitutivno za pravi čas: »Vzrok, da je čas v prvi vrsti in povečini definiran na ta način, je v tubiti sami.« (*Ibid.*, str. 193.) Tubit lahko namreč o času sprva govori le iz vsakdanjosti. Ker je Aristotlov pojem časa temeljil na vsakdanjem dojemanju časa, lahko potemtakem tubit o času sprva govori le skladno z definicijo časa iz *Fizike IV*. Šele ko to vsakdanjost definira iz prihodnosti kot temeljenega določila časa, lahko preseže svoje prvotno izrekanje o času, ki pa navzlic preseženosti ne preneha biti konstitutivno. Ko tubit pripozna pravi čas, neobrnljivost časa zanjo ni več vprašljiva: tubit je v svojem biti prihodnje lastna preteklost, nekaj, na kar se lahko vedno znova vrača.

Šele sedaj lahko Heidegger potegne ostrejše sklepe v zvezi s pravim časom: »Vsakokratnost je zaznamovana s tem, da ima iz *Vorlaufen* v pravi čas vsakokrat zase ves čas.« Ta trditev stoji, če iz vsakokratnosti vprašujemo po Kako, ne pa po Kaj ali Koliko časa. Vsakokratnost ima ves čas zase zato, ker je po svojem *Vorlaufen* ravno čas sam: »Biti prihodnje kot možnost tubiti kot vsakokratne daje čas, kajti ono je čas sam.« Tu pridemo do spleta, ki nam daje odgovor na vprašanje časa. Tubiti, vsakokratna tubiti, vsakokratnost in biti prihodnje – vse to se zliva v določilo pravega časa. Če pa pogledamo pobliže, se izkaže, da je določilo časa v temelju odvisno od določila tubiti. Še več, Heidegger z izluščanjem določila časa pravzaprav ne stori drugega kot izčrpa določilo tubiti. Če tubiti po vsakokratnosti ne bi bila temeljno določena iz možnosti biti prihodnje, bi bila v svoji določitvi po sedanjosti prisiljena spregledati ne le prihodnje, temveč tudi preteklo. Tako pa tubiti ni v času, ampak je čas, »je vselej na neki način svoje časovne biti«, in lahko v biti prihodnje vnaprej prehaja k svojemu minulemu; biti prihodnje je namreč njena lastna možnost. Čas tubiti je ponovljiv po svojem Kako, ne pa tudi po Kaj. Tega po času kot zdaju določena tubiti ne more. Čas kot mera in kot ireverzibilni tok homogenih zdajev potemtakem ni več ustrezen. V tem stori Heidegger korak od tradicionalnega določila časa k njegovi formalni določitvi.

Iz dosedanje obravnave nujno izhaja, da je čas *principium individuationis*. Čas je namreč vsakokrat moj čas in zato obstaja več časov. Temu se vsled določila vsakokratnosti tubiti ne da izogniti. Toda tudi ta individuacija je določena po svoji nemožnosti in le iz nje dobiva svoj smisel. Ko je tubiti vnešena v Kako – to se zgodi v povezavi s smrtjo – je individuacija v enaki meri možna za vse, je torej univerzalna, kajti v tem Kako »se razprši vsako Kaj«. Ker je Kaj zvedljiv na čas kot mero, Kako pa se tej zvedljivosti vseskozi izmika, je zadnji Heideggrov odgovor na vprašanje po času dokončen izključno zato, ker povzema pripoznanje manka odgovora na Kaj časa. Vsakemu vprašanju po kajstvu časa namreč vedno že predhodi neki odgovor na to, kaj čas je, tj. čas je vedno že predpostavljen in z vprašanjem po njem vselej že zamujamo. Šele z (naknadno) odpovedjo tej predpostavki se določilo časa izkaže za manjkavo. Natanko ta manjkavost je konstitutivna za postavitev časa iz prihodnosti kot izvirnega časovnega modusa tubiti.

II.

Predavanje »Čas in bit« lahko razumemo – vsaj glede na njegov začetek – kot odgovor na *Pojem časa*.¹⁴ V slednjem je Heidegger transponiral tradicionalni odgovor na vprašanje po času: če je bil od Aristotla dalje čas določen z ozirom na sedanje, kar je pomenilo, da je preteklo nepovratno in prihodnje nedoločeno, potem je po Heideggru izvorni čas prihodnost, tako da iz nje določila časa sedaj dosežejo svojo enotnost. Po drugi strani stališče iz *Pojma časa* povzema vez med časom in bitjo. Vez med njima – ta vez na nobeni točki ne preneha biti aktualni predmet Heideggrove destrukcije¹⁵ – je namreč po svoji naravi metafizična, biva izvorno kot metafizična. Če jo hočemo obravnavati kot tako, potem jo moramo najprej obravnavati v njenem metafizičnem zastavku.

Odgovor na vprašanje, čemu mišljenje biti povezovati z mišljenjem časa, je potemtakem preprosto: od začetkov zahodnega mišljenja je bit pomenila isto kot prisostvovanje (*Anwesen*); po drugi strani pa se iz prisostvovanja ali prisotnosti (*Anwesenheit*) nakazuje sedanost, ki je le ena izmed treh komponent časa.

14. Kratka notica k zgoraj prevedenemu predavanju, odslej ZS. Po Heideggru naj bi v »Času in biti« mislili bit ne oziraje se na utemeljenost biti v bivajočem, kar z drugimi besedami pomeni, da naj bi bit premislili docela nemetafizično. Razlika glede mišljenja iz *Pojma časa* je v tem, da tubiti ni več dojeta znotraj horizonta časa, ampak gre za premislek predpostavljenega tega zastavka, se pravi pravega časa oziroma lastnega časa. Lastno časa je transcendentalni horizont dogajanja razlike med bitjo in bivajočim ter horizont sopripadanja tubiti in biti. Bolj kot utemeljitev novega izhodišča gre torej za obrat k izvirnejšemu zgodnjega stališča, ki je tedaj iz načelnih razlogov moral izostati. Toda čeprav je predavanje »Čas in bit« poimensko skladno z napovedanim tretjim odsekom prvega dela *Biti in čas* in čeprav ima za predmet isto vprašanje in temo, tj. razmerje med bitjo in časom, Heidegger v *Zur Sache des Denkens*, str. 91, odkrito pove, da omenjenega predavanja ne moremo več navezati na *Bit in čas* in z njim slednje skleniti.

15. V to nas prepričuje tudi odlomek iz »Pisma o humanizmu«: »Predavanje 'O bistvu resnice', ki je bilo premišljeno in predavano leta 1930, toda tiskano šele 1943, daje neki vpogled v mišljenje tega preokreta od 'biti in časa' k 'času in biti'. Ta preokret ni sprememba stališča iz *Biti in časa*, temveč pride šele v njem mišljenje, ki smo ga poskusili misliti, v kraj tiste dimenzije, iz katere se *Bit in čas* izkusi, in sicer izkusi iz temeljne izkušnje pozabljenosti biti.« (Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967, str. 196.) Ta premik je trd oreh, ki mnogokrat razkriva občutljive točke številnih interpretacij Heideggra. Ko David Wood v *Deconstruction of Time*, Humanities Press International, Inc, Atlantic Highlands 1989, utemeljuje svoje vztrajanje na opisu časa z ontičnimi strukturami, ne more mimo drugečnega zastavka pri poznem Heideggru. Le s skrajno gesto odpovedi lahko s svojo tezo o vseskoznem ontičnem pojmovanju časa pri Heideggru in postavitvijo biti v oklepaj še opraviči svoj pristop: »Dejstvo, da odstopam od vsakega resnejšega ukvarjanja s 'Časom in bitjo', kjer je celotna eksistencialna perspektiva tako očitno opuščena, je naslednji dokaz tega.« (*Ibid.*, str. 332.)

Zgornja preprostost se pri priči zaplete: bit je bila skozi čas določana zgolj po eni komponenti časa.¹⁶ Po Heideggru ta določitev zadostuje, »da se v mišljenje naseli neprestani nemir«. Ni namreč jasno, ali je abstrakcija določitve biti skozi čas kot sedanjost posledica prevaganja te določitve nad drugima dvema, ali pa je ta abstrakcija preprosto edina, ki lahko določa bit kot tako in je torej z njo v nekakšnem ekskluzivnem razmerju. Prav tako ni jasno, kaj abstrakcija te določitve pomeni za sam čas. Bržčas se ta nejasnost od tod vrine tudi v določitev same biti, kajti določitev biti zahteva predhodno določitev časa.

Vzajemna določitev biti in časa je na ravni bivajočega samoumevna, saj »je« reči pomeni, da reč traja v določenem času, trajanje pa implicira bit. Bivajoče je časovno. Zato pa niti bit niti čas ne moreta biti ne prvo ne drugo. Heidegger poskuša bit in čas na tem mestu prvič opredeliti kot taka, četudi na videz še vedno z ozirom na bivajoče. Čas in bit sta ostanka bivajočega in časovnega, in kot ostanka nezvedljiva nanju, kajti »bit kot prisostvovanje, kot sedanjost je določena skozi čas, skozi časnost... Kajti čas sam mineva. Toda vtem, ko čas nenehno mineva, kot čas ostaja« (ZS, str. 198). Skozi to ostajanje časa in biti bo potekalo njuno vzajemno določevanje. Ker čas skozi minevanje ostaja in ker je ostajanje določeno kot prisostvovanje, to pa je ravno bit sama, je čas določen po biti. Obenem pa Heidegger pravi, da »bit govori iz stalnosti minevanja časa«. Zatorej je bit določena po času. Čas in bit nista nekaj prisotnega ali bivajočega. Njuno vzajemno določevanje zato ni določevanje na način, da čas časovno določa bit, bit pa čas določa kot bivajoče.

Z odpovedjo časovnim določilom (biti) in določilom bivajočnosti (časa) izrekanje vzajemnosti določevanja biti in časa postane protislovno, saj nobeno izmed določil ne sme predhoditi ali pogojevati določil drugega. Prav tako Heidegger izključi možnost, da bi bit in čas izhajala iz kake tretje dejanskosti ter da bi bilo njuno paradokсно razmerje le navidezna posledica. Izrecno poudari, da je edina stvarnost »bit in čas« ter »čas in bit«. Edino znotraj nje se ohranja njuno razmerje.

16. To prednost prisostvovanja v celoti določil biti »Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'« (Zur Sache des Denkens, str. 37) tolmači kot »vprašanje in nalogo mišljenja, da premisli, od kod in kako daleč seže prednost prisostvovanja«. Prisostvovanje tako ni nujno v privilegiranem razmerju s sedanjostjo, temveč skozenj govori čas, zato Heidegger zahteva premislek prisostvovanja. Razliko med *Anwesen*, *Anwesenheit* in *Gegenwart* je Heidegger opredeljeval zelo previdno. Tako Beaufret poroča o obisku pri Heideggru kmalu po vojni, kjer je ta žensko *Anwesenheit* opredelil za kar najbližjo nevtralnemu *Anwesen*, ki naj bi celo razjasnila skrito v njem. Čeprav gre pri obeh za prevajanje grške *ousia*, pa je Heidegger tedaj trdil, da se je misli biti in časa bolj kot z grškim originalom približal z njegovo nemško kopijo; cf. »En chemin avec Heidegger«.

Preden se Heidegger loti premisleka te prežetosti, poseže v jezik izrekanja o času in biti. O njima ne moremo reči, da sta, temveč le: Ono daje [*Es gibt*] bit in Ono daje čas. Premislek biti in časa bo odslej v celoti odvisen od premisleka dajanja Onega. To Ono ni kako tretje biti in časa, ampak izhaja iz prisostvovanja. Slednje je označeno za dopuščanje prisostvovanja, in njegova lástnost je prinašanje v neskrto. Dajanje Onega je tako razkrivanje in zato v tesni povezavi z *alétheia*, kjer nepojavljanje nastopa kot modalnost same manifestacije.¹⁷ Toda kot dar tega dajanja je bit vključena v samo dajanje in je zato v nobenem trenutku ne moremo obravnavati kot preprosti dar: je dar edino znotraj samega dajanja in ne nekaj, kar sledi iz njega.

Določitev časovnosti torej še v ničemer ne prispeva k določitvi lástnosti časa kot takega. Z ozirom na časovnost je čas še vedno razumljen kot sedanjost v smislu zdaja, ki je v razliki do prihodnjega in preteklega zdaja. V tej razliki imamo vselej in edino opraviti le z zdaji, z nič več zdaj in še ne zdaj, tako da od časa ostane zgolj vsakokratni zdaj, kot to pove že Aristotel. Še vedno je zdaj edino izhodišče premisleka biti časa. Toda iz časa kot sosledja zdajev, se pravi iz časa, ki ga lahko merimo ali štejemo, ne pridemo do premisleka pravega časa, kajti vselej obtičimo zgolj pri zdaj. Od tod postane nujno premisliti čas kot sedanjost v smislu prisotnosti. Nezvedljivost te razlike med *zdajem* in *prisotnostjo* je za razumevanje naslednjih Heideggrovih korakov ključna. Na poti utemeljitve izvirnega časa je Heidegger to razliko razvijal že v *Biti in času*, zato nas glede nje napotuje na § 81 le-tega, kjer je mesto neskončne sledi in niza zdajev zavzela ekstatično razumljena prihodnost izvirnega poenotenja časa. Toda diskurz o prisotnosti oziroma prisostvovanju steče le, če ga predhodno navežemo na razlago načina, kako prisotnost zadeva človeka: »Govorjenje o pri-sostvovanju torej zahteva, da tako v trajanju kot v vztrajanju zaznamo bivanje in prebivanje. Prisostvovanje nas zadeva, sedanjost pomeni: Bivati drug nasproti drugemu, nam – ljudem.« (ZS, str. 204). Mi, človek je tisti, ki sprejema dar tega dajanja Onega, kajti le skozi človeka se razkriva bit.¹⁸ To

17. Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Minuit, Paris 1973, str. 42 ff in 59 ff.

18. »Toda kdo smo mi? Še vedno smo pri odgovoru previdni,« nadaljuje Heidegger. Michael Theunissen glede Heideggrovega »mi« opozarja na vzporednico s Husserlovim »Oni«: »Toda medtem ko Husserlov pojem 'Oni' ne sovпада z njegovim pojmom 'Mi', ampak označuje zgolj segment iz njegove celote, Heideggrov pojem 'Oni' v svojih najširših mejah nazadnje ustreza Husserlovemu pojmu 'Mi' v tisti meri, ko se kasneje navezuje na človeško skupnost... Temeljna podoba husserlovskega 'Mi', ki ga Heidegger zaostri, je manko razlikovanja med

razkrivanje biti dela človeka za človeka. Če bi umanjalo, bi bit ostala za človeka izključena iz dajanja tega Ono daje. Tako pa ima človek vtem, ko zadeva na vsakokrat prisotno, možnost, da se usmeri na samo prisostvovanje. Sedaj je torej jasno, da je prisostvovanje dosegljivo ljudem. Ker pa lahko ljudje dosegajo tudi odsotno, prisostvovanje ni vezano le na vsakokratno prisotno. Tako je prisostvovanje obenem tudi doseganje odsotnega. To je pomembno izhodišče v pogledu poenotenja časa. Prisostvovanje namreč zadeva tako sedanjost kot preteklost in prihodnost na način njihovega vzajemnega doseganja. Toda za razliko od stališča iz *Pojma časa* to poenotujoče vzajemno doseganje ni poverjeno eni izmed treh dimenzij časa, temveč se dogaja iz njihovega lastnega.

S tem naj bi se Heidegger končno približal razmejitvi Aristotlovega pojma časa in zamejitivi prostora-časa. Aristotlov pojem časa je gradil na merljivosti oziroma števnosti zdajev, bil tako razumljen po analogiji z linijo in kot enodimenzionalni čas, se pravi z ozirom na tridimenzionalni prostor. Aristotel je v tej konceptiji naletel na precejšnje težave, ki se vse stekajo v razreševanje problema enotnosti časa. Po eni plati je moral čas utemeljiti kot kontinuum in nekaj na gibanju, po drugi pa določiti čas iz zdaja, ki pa sam sploh ni del časa.¹⁹ Sledi težava glede razmerja očitno privilegiranega zdaja oziroma sedanjega do preteklega in prihodnjega. Tako kot Aristotel mora tudi Heidegger razrešiti vprašanje enotnosti časa; od tod Heidegger govori o »poenotujoči enotnosti«. Prisostvovanje kot samo-doseganje ni več čas v pomenu sosledja zdajev oziroma razmika med dvema zdajema, temveč čas-prostor kot lastno časa temelji v »razjasnjujočem vzajemnem-se-doseganju prihodnosti, bivšosti

njegovimi člani, ki niso niti ontološko ločeni drug od drugega niti drug z drugim ne tvorijo celote.« Michael Theunissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press, Massachusetts 1986, str. 397. Heidegger na citiranem mestu govori o »mi« kot o človeku, ki stoji znotraj prisostvovanja in že sprejema dar prisostvovanja. V tem stanju znotraj, doseganju in sprejemanju, v tem so-bivanju z drugimi se mu daje bit, kolikor se od prisostvovanja prisotnega osredotoča na samo prisostvovanje. »Kajti šele človek, odprt za bit, pusti tej nastopiti kot prisostvovanje. To pri-sostvovanje rabi odprtost jasnine in je tako po tem svojem rabljenju izročena človeškemu bitju. To nikakor ne pomeni, da bit postavlja šele in le človek. Torej je jasno: človek in bit sta izročena drug drugemu. Pripadata drug drugemu.« Martin Heidegger, *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 13.

19. Cf. Udo Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Freiburg 1993. Omenjeno dilemo avtor deli na vprašanje »kinetične enotnosti časa« (čas kot kontinuum) in vprašanje »logične enotnosti časa« (status zdaja). Do prave enotnosti časa naj bi Aristotel prišel šele na točki, ko obe enotnosti časa napotujeta druga na drugo oziroma šele ob pripoznanju, da je zdaj- tj, tisto, kar hkrati poenoti in razcepi čas – kontinuum časa (cf. *Fizika* 222a 10).

in sedanjosti« (ZS, str. 11). Ker pa slednje ni čas v Aristotlovem pomenu, ni več analogen s prostorom, temveč kot predprostorsko prostor šele daje. Trojnost doseganja, ki je opisana kot čas–prostor, namesto enodimenzionalnega časa sedaj čas prikaže kot tridimenzionalen. Toda povedano je bilo, da enotnost treh dimenzij ni več določana po eni izmed njih, ampak iz prisostvovanja. Potemtakem trodimenzionalnost časa zahteva instanco poenotenja in ta zavzame mesto četrte dimenzije: »Pravi čas je štiridimenzionalen.«²⁰

Po eni strani je prisostvovanje dimenzija, ki je kar najbolj blizu vsem trem dimenzijam. Po drugi strani se to približevanje dogaja na način, da prisostvovanje vse tri dimenzije drži vsaksebi, jih oddaljuje. Prisostvovanje je bližina, ki oddaljuje, in oddaljevanje, ki zbližuje. Ta logika sledi iz logike dajanja Onega, kajti v tem dajanju mora nekaj ostati pridržano: »Dajanje, ki daje pravi čas, imenujemo razjasnjujoče–prikrivajoče doseganje. Kolikor je samo doseganje neko dajanje, se dajanje prikriva v pravem času dajanja.« (*Ibid.*, str. 207.) Vprašanje dajanja pa ima v zvezi s časom opraviti še z eno težavo.

Ena izmed logičnih konsekvenc časa kot sosledja zdajev je, da obstaja le skozi dušo, ki meri ali šteje čas. To stališče po Heideggru preči nedorečenost glede razmerja med časom in človekom oziroma vprašanje, kdo tu sprejema in kdo daje. Pogoj obstoja človeka je, da ga je čas že dosegel in ga torej človek ne daje, temveč je čas že vpisan vanj, kakor tudi človek ne postavlja biti. Čas daje Ono, ki je še vedno nedoločeno in v nedoločenosti pridržuje določitev pravega časa. Toda sedaj je že dozorela možnost zasuka, da namreč pravega časa ne določamo več, kot smo poskušali doslej, iz Ono, ki daje čas, temveč iz Ono, ki daje biti. »Kolikor se v biti kot prisotnosti naznačuje nekaj takega kot čas, se okrepi že omenjena domneva, da pravi čas, četverno doseganje odprtega, razkrijemo kot 'Ono', ki daje biti, tj. prisostvovanje. Zdi se, da se domneva izkaže za upravičeno tedaj, ko smo pozorni na to, da se tudi odsotno vsakokrat naznači kot neki način prisostvovanja.« (*Ibid.*, str. 208.) Prisostvovanje torej prenese tudi odsotno, pusti prisostvovati tudi odsotnemu. Toda čas sam še ni tisti, ki daje biti, dasiravno dajanje biti temelji na doseganju časa. Zato čas še ni Ono v izreku Ono daje biti. Čas sam še vedno obstaja le kot dar Onega. V oklepaju

20. *Ibid.* Toda ali lahko trdimo, da v pravem času iz *Pojma časa* prihodnost ne nastopa ravno kot nekakšna »nujna dopolnilna« dimenzija, ki mora biti pridodana dimenzijam časa, in to pridodana celo na način, po katerem ni nič pridodano? Ali drugače, ali ni v prisostvovanju kot četrti dimenziji ključno ravno biti–prihodnje? Nedoločenost odgovora na prvo vprašanje je tisti prazen prostor, ki odpira preobrat k premisleku biti in časa iz pravega časa. Še enkrat je diskontinuiteta možna le znotraj kontinuitete istega zastavka.

Heidegger postavi vprašanje, ali ni morda celotna zagata okoli tega Ono pogojena s posebnim in od jezika do jezika različnim gramatikalnim statusom stavkov z ono, tj. neosebnihi, brezsubjektnih stavkov. Gledano od tod jezik nedvomno potrjuje Heideggrovo dosedanje preudarjanje o Onem kot prisostvovanju odsotnega. Toda težava ni le v Onem; težava je predvsem v njegovem dajanju, saj imamo opraviti z Onim, »ki naj bi dalo, ki pa samo ravno nič ne daje«. Dajanje, ki je temeljno tako za bit kot za čas, je zaprečeno z nedajanjem, je dajanje, ki ne daje. In edini način, da premislimo to Ono, je premislek »načina dajanja, ki mu pripada: Dajanje kot usojanje, dajanje kot razjasnjujoče doseganje. Oboje spada skupaj, kolikor usojanje temelji na tem razjasnjujočem doseganju.« (*Ibid.*, str. 209.) Tu se oklepaj zaključí. Za njim Heidegger vpelje *dogodje*, iz katerega bo opredelil *in*, ki veže čas in bit.

Dogodje namreč čas in bit določa v njunem sopripadanju. Je njuno razmerje, toda razmerje, ki ju šele razpira k njuni izvornosti. Kar daje slutiti, da je dogodje iskano Ono, ki daje. Zato Heidegger sedaj stavi na vprašanje, ali ni možno biti same razložiti kot dogodje oziroma dogodje samo kot način biti, saj bi s to določitvijo morebiti le dosegli dokončni odgovor na vprašanje razmerja med časom in bitjo. Dogodje namreč ne more biti tisto, kar preprosto določa bit, saj bi po takšnem določilu čas še vedno nedoločno določal bit skozi Ono, ki daje. A tudi trditev, po kateri bi bit, brez katere nič ne biva, postavili za najvišje dogodje, bi tvegala naivno umestitev v preprosti obrat. Namesto tega moramo sedaj dogodje premisliti iz »usojenosti prisotnosti« in »razjasnjujočega doseganja časa–prostora«, kar pomeni da ne pristajamo več na običajni pomen dogodka v smislu dogodka. Na ta način ni niti bit nad dogodjem niti dogodje nad bitjo. V bit kot prisostvovanje je vpisano dogodje, in skozi ta vpis se dogaja premena biti, vendar le z ozirom na to, da je v dogodju čas lastno biti in bit lastno časa: »Kajti ko preudarjamo samo bit in sledimo njenemu lastnemu, se bit izkaže za skozi doseganje časa varovani dar usode prisotnosti. Dar prisostvovanja je lastnina dogodevanja. Bit izgine v dogodje. V premeni: 'Bit kot dogodje' pomeni ta 'kot' sedaj naslednje: Bit, dopuščanje prisostvovanja se usoja v dogodevanju, čas je dosežen v dogodevanju. Čas in bit se dogodevata v dogodju. In to slednje samo? Lahko o dogodju povemo še kaj več?«²¹

21. *Ibid.*, str. 211. »Protokoll«, v *Zur Sache des Denkens*, str. 46, opozarja na navidezno protislovje izreka »bit kot dogodje« z naslednjim stavkom iz »Pisma o humanizmu«, str. 203: »Zakaj ta 'ono', ki tu 'daje', je bit sama. 'Daje' pa poimenuje tisto dajajoče, njeno resnico dopuščajoče bistvo biti. To dajanje sebe v Odprto z njim samim je bit sama.« Videz protislovja, če sledimo odgovoru »Protokolla«, izgine, ko v stavku iz »Pisma o humanizmu« bit samo pripoznamo kot

Zadnje vprašanje meri na lástnost dogodja, ki preči razmerje biti in časa v njem, lástnost, iz katere se dogajata bit in čas: odklanjanje in prikrajšanje. Lástnost dogodja ima strukturo samoizmikavanja, v katerem se pridržanje – paradokсно – odtegne samemu sebi. Potemtakem je za določitev lastnega biti in časa ključna njegova odtegnitev oziroma razlastitev, kot je za dogodje ključno odgodje. O dogodju v tem predavanju ne izvemo več kot toliko.²² Vendar povedano pomembno prispeva k določitvi časa. Če je dogodje utemeljeno kot samo-odgodje, *léthe*, mar ne drži, da tudi strukturo časa preči neke vrste samoodtego- vanje? Mar ni čas doseganje preteklega in prihodnjega kot odklanjanje in prikrajšanje sedanjega, se pravi pridržek odtegnitve sedanjosti? Tu se moramo še enkrat vrniti k prisotnosti.

Prisostvovanje kot četrta dimenzija zbližuje dimenzije časa vtem, ko jih vzajemno oddaljuje. Skozi to paradoksnost se konstituira čas. Toda sedaj vemo, da je ta paradoksnost ravno samo dogodje. Na ta način je čas razložen iz dogodja. Videli pa smo že, da je pribežanje k diskurzu prisotnosti vedno tudi že pribežanje k diskurzu človeka. Tako se iz dogodja nakazuje tudi njegova »druga posebnost«, kot pravi Heidegger, in sicer izročanje človeka v njegovo lastno. Kolikor človek stoji znotraj pravega časa kot časa–prostora, je po biti in času skladen z dogodjem. Skozi pravi čas človek prisluhne biti in doseže svoje lastno. To omogoča dogodje oziroma skladnost, »odlično skladje« med človekom in dogodjem. Dogodje je tako sopripadanje biti in časa kot tudi sopripadanje človeka in biti.²³

-
- tisto, kar poimenuje prav dogodje kot dogodje. Kajti bit, ki se izpostavi kot dogodje, izgine. Zatorej stavka pomenita isto. »Protokoll«, str. 4: »Pozaba biti se odpravi s prebuditvijo v dogodje.«
22. Zadnja Heideggrova beseda k dogodju v tem predavanju je: »Dogodje dogodeva«. V drugih spisih o načinu dogajanja dogodja in o zgodnem dogodju pove precej več – pregled le–teh najdemo v »Protokoll«, str. 38. Z gornjo naznačitvijo Heidegger zgolj poudari potrebo po drugem načinu mišljenja, ki ga zahteva dogodje, ne zvemo pa, kaj to pomeni za metafizično mišljenje, se pravi mišljenje pozabe biti. Mišljenje, ki za svoje izhodišče jemlje dogodje, je poizkušano v Heideggrovem »drugem največjem delu« *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65. Prostor in čas sta tu razumljena kot skupni topos, ki ga povzema ekstatični *Da*. Spadata k resnici v smislu *Erwesung des Seins als Ereignis*. Odnos »bit in čas« je zato le prehodni, saj šele iz tako mišljenega prostora časa sledi pojmovanje resnice; cf. *ibid.*, str. 372 ff.
23. V lastnem časa se šele razkrije ontološka diferenca in tisto, v čemer se dogaja prežemanje biti in tubiti. Tubiti biti ne zjva več na horizont časovnosti, ampak sta po obratu k dogodju človek in bit razumljena kot po njem projicirana horizonta prave, »neskončne časovnosti«. Cf. Marie–Elise Zovko, *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, Biblioteka filozofska istraživanja, Zagreb 1991, str. 111.

Po tej poti pridemo do naznačitve zadnjega velikega vprašanja obravnavanega predavanja: ker je doseganje pravega časa tudi že doseganje prostora, je nujno premisliti razmerje med prostorom in dogodjem. Glede tega daje Heidegger dve napotili. Prvo: poskus premisleka gornjega v »Bauen Wohnen Denken«, 1951, v *Vorträge und Aufsätze*, 1954, str. 145 ff. Drugo: »Poskus v § 70 *Biti in časa*, da bi zopet zvedli prostorskost tubiti na časovnost, ne vzdrži.« V naslednjem razdelku bomo te Heideggrove zagate osvetlili z Derridajevega stališča. Ne za to, ker bi jih Derrida razrešil ali vzel za svoje, temveč ker iz njih potegne nekatere pomenljive zaključke v zvezi z lastno pozicijo.²⁴

III.

»Anaksimandrov izrek« je za Derridaja morda ključni Heideggrov tekst, vsekakor pa tekst, s katerim se končujeta dva zgodnja in zanj v marsičem temeljna spisa, »Razlika« in »Ousia in grammé«. V obravnavi pozabe biti, umestitvi razlike med bitjo in bivajočim ter razlikovanjem med *Anwesen* in *Anwesende* naj bi namreč Heidegger dosegel prag razlike, ne razlikujoče, pač pa razlikujoče razlike. Heidegger poskuša razliko določiti preko njene sledi: ko se prisostvovanje kaže kot nekaj prisotnega in se celo zvaja na najvišje prisotno, je »rana sled razlike zabrisana«; zabris te sledi daje misliti pozabljeno v pozabi biti; grški *tò chreón*, ki pomeni tako sedanje kot nesedanje prisotno, daje v usodi biti misliti sled razlike, ki se briše.

Derrida v obeh spisih na ta določila naveže vprašanje po sledi *kot taki*. »Anaksimandrov izrek« nedvomno izkorišča logiko sledi, ne da bi jo v enem samem trenutku izrecno artikuliral. Kljub temu se po Derridaju Heidegger že ove tega, da sled kot taka oziroma da lastno sledi ne obstaja. Določila *kot takega* in *lastnega* so metafizična, in to ne velja le za sled. Ko Heidegger za *frühe Spur* razlike pravi, »da je zabrisana s tem, da se prisostvovanje prikazuje kot nekaj prisotnega«, pa nato na videz protislovno spregovori o možnosti

24. Richard Rorty je v zvezi s tem do Heidegggra neizprosen, od tod pa posredno tudi do Derridaja; cf. »Deconstruction and Circumvention«. Trdi namreč, da imamo pri Heideggru opraviti s samoprevaro glede »njegove edine prave teme«, ki je »preseganje metafizike«. Neuspešnost izrekanja naj bi pri Heideggru nastopila tisti hip, ko sam pripozna lastno samoprevaro. Opirajoč se na trditve iz zadnjih strani »Časa in biti«, Rorty kritiko Derridaja vseskozi gradi na postavki, da je Derrida začel tam, kjer je Heideggru spodletelo, da torej dovrši tam začeto preseganje. Dandanes ostaja od tega očitka »rupturizma« bržkone le še močan vonj po naftalinu.

izkustva razlike med bitjo in bivajočim. Možnost nastopi »le tedaj, ko se je razlika že razkrila s prisostvovanjem prisotnega in tako vtisnila sled, ki se ohranja v govorici, do katere pride bit«. ²⁵ Protislovje je v tem, da zabrisana sled razlike vtisne sled. Kako naj bo torej zabris dojet kot vtisnitev? Derrida razblini videz tega protislovja kot »protislovje brez protislovja«: bistvo sledi je, da je njen zabris obenem že vtisnitev in da je njena vtisnitev obenem že zabris. Brisanje sledi konstituira sled in vtisnitev sledi briše sled. Sled se potemtakem konstituira skozi lastni suspenz. Po tej svoji naravi sled kot simulakrum prisotnosti naredi prisotno za sled sledi. Kajti glede referenta nas sled pahne v negotovo drsenje tako na ravni označevalcev kot na ravni označencev. To grožnjo povzema naslednja opazka: kot simulakrum prisotnosti sled uzurpira prisotno. Ta uzurpacija naredi prisotno za sled sledi. Ker ostrina tega izreka izhaja iz in je uperjena v Heideggrovo polje, tudi izrek izrecno govori Heideggrov jezik: sled je simulakrum *Anwesen* ali *Anwesenheit*, ki dela *Anwesende* za sled sledi. Toda če Derrida pokaže, da Heidegger izkorišča logiko sledi, pa ga nič ne obvezuje k vztrajanju na tu podanem odgovoru na vprašanje pozabe biti. Logika sledi namreč po Derridaju zarisuje potrebo po koraku, pred katerim Heidegger nazadnje zastane: »Če je bit, v skladu s tisto grško pozabo, ki naj bi bila tudi forma njenega prihoda, vselej pomenila le bivajoče, je ta razlika morda starejša od biti same. Tedaj bi obstajala še bolj nemišljena razlika, kot je razlika med bitjo in bivajočim.« (IS, str. 67) Gre za sestop od ontološke difference k razliki, ki je na tej točki neizbežen: »Onstran biti in bivajočega bi (se) ta nenehno odlagajoča (se) razlika začrtala (sama), ta *razlika* bi bila prva ali zadnja sled, če bi tu sploh še lahko govorili o izvoru in koncu.« (Ibid.)

Kakor je Heideggrovo tematiziranje časa v *Pojmu časa* in »Času in biti« med drugim tudi filozofski odgovor na dognanja tedanje fizike, tako »poetičnost«, ki navdaja Lévinasov in Derridajev diskurz o sledi, kaj hitro razblini eksaktnost tega odgovora. Ni naključje, da fizika o pojmu sledi govori ravno znotraj obravnave časa. Poglejmo tipični primer. Po običajni predstavi naj bi sled fungirala kot ločnica med preteklim in prihodnjim, kajti v moči sledi naj bi bilo, da kaže na preteklo, ne pa tudi na prihodnje. Specialna relativnostna teorija je običajni pojem časa pretresla ravno na njegovi predpostavki, da čas teče in da ima jasno smer napredovanja v smeri od preteklega proti prihodnjem. Pretresanje je z novih izhodišč reševalo staro Aristotlovo vprašanje: kako poteka napredovanje časa ter kako in v katerih enotah lahko izmerimo čas in

25. Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 23; odslej IS.

njegovo napredovanje? Če čas razumemo kot sosledje zdajev, potem o prihodnjem ne moremo imeti sledi. C.C.J. Smart to stališče spodbija z argumentom, da je njegova predpostavka nespremenljivost preteklega in možna spremenljivost prihodnjega.²⁶ Zanj prvo sicer ni sporno, je pa zato toliko bolj sporno drugo, kajti tudi prihodnost je le taka, kakršna pride, in zato v vsakem primeru nespremenljiva. Zato moramo opustiti tranzitorni aspekt časa in govorjenje o »postajanju« dogodkov. O slednjih je umestno govoriti kot o zgodenem, ne pa kot o postalem, tako pa diskurz o dogodkih postane diskurz o nečem nečasovnem. Potem, ko Grünbaum v zvezi s tem opozori na tesno vez med fizikalnim pojmom entropije in temporalno asimetričnostjo sveta, vpelje sled. Vprašanje časa se je namreč v fiziki na novo odprlo skozi dvom, ki je pričel najedati gotovost drugega termodinamičnega zakona, po katerem entropija zaprtega sistema vselej narašča s časom. Pri tem se opira na Schlickovo trditev, da je proces puščanja sledi skladen z načelom entropije, tako da ta skladnost dopušča sklepanje glede preteklega, ki je vtisnilo sled, ne pa tudi glede prihodnje vtisnitve sledi. Ker pa Schlick ne pretrse točke, ko je načelo entropije vključeno v retrodiktivni sklep, po Grünbaumu zgreši sklep o sledi kot pristnem indicu interakcije. »Kajti po vsej verjetnosti so stanja interaktivnih sistemov, ki vsebujejo indice interakcije, v primerjavi z interaktivnim stanjem relativno višja entropična stanja večine izmed podsistemov. Indikativna stanja so namreč relativno kasnejša stanja.«²⁷ In ker so navedena stanja kasnejša – to so bodisi sledi bodisi zapisi ali spomini – in obenem indikatorji, ker so *pre-record*, imajo nujno retrodiktivni pomen. Od tod Grünbaum sklepa na asimetričnost temporalnosti in ima čas za anizotropnega. To ga navede k dvema osnovnima sklepoma. Prvič, kriterij anizotropnosti časa zagotavlja empirično utemeljitev sedanjih stanj kot *veridical traces* dejansko interaktivnih preteklih dogodkov. In drugič, ta kriterij hkrati pojasnjuje paralelnost smeri subjektivnega in objektivnega časa tako, da človekov spomin akumulira sledi, zapise in informacije, to akumulacijo pa določa statistika podsistemov. Skladno s tem naj bi se Spinoza v pismu Oldenburgu motil, ko pravi: *tempus non est affectio rerum sed merus modus cogitandi* (cf. *ibid.*, str. 414 ff). Toda pred določitvijo časovne

26. Cf. C.C.J. Smart, »Introduction«, v *Problems of Space and Time*, str. 20 ff. O časovnosti izrazov kot so »preteklo«, »prihodnje«, »sedanje« ipd. dvomita ter o njihovi pogrešljivosti v jeziku razpravljata Quine in Goodman, Reichenbach pa pokaže, zakaj so ti izrazi *token-reflexive*; cf. *ibid.*, str. 17 ff.

27. Adolf Grünbaum, »The Philosophical Retention of Absolute Space in Einstein's General Theory of Relativity«, v *Problems of Space and Time*, str. 403.

anizotropije iz povečane pozitivne entropije podsistemov, pri Grünbaumu nazadnje prevaga določitev, ki izhaja iz ne-entropične ireverzibilnosti. Reverzibilnost bi namreč predpostavljala *deus ex machina* (cf. *ibid.*).

Natanko na teh poantah gradi tudi Derrida. Sled je zanj moment, kjer predstava časa kot prisotnosti in časa kot linije spodleti. Tako spodleti običajna, metafizična predstava časa kot sosledja zdajev. Toda sled ni le slepa pega časa, njegova bolj ali manj pomenljiva marginalnost. Ker je časovna zanka, čas kot tok ni več ustrezen. Šele sled namreč – in tu se moramo navezati tako na Heideggrovo tematiziranje razlike v »Anaksimandrovem izreku« kot na *Pojem časa* – daje misliti prisotnost. Namesto časa, katerega bistvena lástnost je homogeni in ireverzibilni tok zdajev, sled izpostavi odlog, zamudo, pavzo, časovno zanko, prazni prostor v toku časa kot njegovo lástnost, se pravi natanko marginalnosti homogenega in obrnljivega časa. Slednji s tem še ni ovržen, toda brez pripoznanja konstitutivnosti njegove spodletelosti ostaja čas še naprej neutemeljen, tj. prva Aristotlova aporija časa bi bila še vedno razumljena kot samoumevni pritrdilni odgovor na vprašanje o (ne)bivajočnosti časa. Kar pomeni, da ima Aristotlova prva aporija časa iz *Fizike IV* bistveno opraviti z omenjenimi marginalnostmi, in da je pripoznanje manka odgovora nanjo v resnici konstitutivno za določilo časa.

V »Anaksimandrovem izreku« pa zopet v pomembni vlogi nastopi vsakokratno. Po Heidegru namreč leži ključ do razumevanja Anaksimandrovega izkustva celote prisotnega, izkustva »celote vsakokrat prisotnega v neskritosti« v besedi *adikta*. Nekaj na prisotnem naj bi bilo »nepravično«, namesto okornost dobesednosti prevoda pa Heidegger o *adikta* pove, da skladno z njo kot neredom v vsakokrat prisotnem odkrivamo red in da je vsakokrat prisotno tvorjeno iz tega reda. Prisostvovanje bi tako zajemalo prisotno in njegov red. To Heidegger natančno umesti: »Prebivanje biva med prihajanjem in odhajanjem. Med tem dvojnim odsotnim biva prisostvovanje vsega trenutnega. Ta vmesnost poveže vsakokratno.«²⁸ Prisostvovanje je razpeto med dvema odsotnostima in biva kot ta razpetost. Vsakokratno je sedaj v »redu svojega prisostvovanja« in se kot *Anwesende* lahko nahaja le znotraj njega. Tako označeno vsakokratno na noben način ne prebiva v ne-redu, *adikta*. Ker vsakokratno vztraja v svojem prisostvovanju, se ohrani v svojem prebivanju, se ne obrača več h kakemu drugemu bivajočemu in se v tem svojem vztrajanju

28. Martin Heidegger, »Der Spruch des Anaximander« (1946), v *Holzwege*, GA Bd 5, str. 355; odslej *AI*. Cf. zgodnjo obliko tega predavanja v GA Bd. 51, str. 94 ff.

okrepi, »izhaja prisotno iz vsakokratnega in je kot vsakokratno v ne–redu«. To se izteče v preobrat, ki po Heideggru izključuje najbolj pesimistično, če ne celo nihilistično izkustvo biti. »K prisostvovanju prisotnega, k *eón* od *eónta* spada *adikía*. Tedaj bi bilo to, se pravi stanje v ne–redu, bistvo prisotnega.« (*Ibid.*) Anaksimandrov izrek torej vsakokrat prisotno opredeljuje kot *Un–Fuge im Weilen* in kot določeno vztrajnost v tem prebivanju. Prisotno opredeljuje z ozirom na ne–red: »Izrek pravi, da vsakokratno z ozirom na ne–red *didónai díken*, daje red.« (*Ibid.*, str. 356.)

Derrida vsakokratnega ne omenja in ga ne vpotegne v razpravo o Heideggrovi razliki med *Anwesen* in *Anwesende*, čeprav jo prav ono na določen način pripravi. Vsakokratno namreč vztraja v svojem bivanju in ne upošteva drugega vsakokratnega. Sleherno vsakokratno na svoj način biva iz prisostvovanja in do njega vzpostavlja edinstveno razmerje, prav v tej edinstvenosti vsakokratnosti bivanja pa vsakokratnosti vzajemno sopripadajo. Tako Anaksimandrov izrek govori o *allélois*, množstvu vsakokratnega. Toda vsakokratnosti bivajo kot sedanje prisotno. Šele po tem Heidegger v drugem stavku Anaksimandrovega izreka razbere določitev prisostvovanja prisotnega: vse tisto, skladno s čimer biva prisotno. Že prvi stavek je moral na neki način izreči in poimenovati prisotno: v njegovih zadnjih treh ohranjenih besedah, ...*katá tò chreón*, prav slednja reflektira odnos med prisotnim in prisostvovanjem. Ker »vsakokratno prisotno biva *katá tò chreón*«, je v tem načinu bivanja s *tò chreón* po Heideggru izražen najstarejši premislek biti bivajočega. Kajti *katá tò chreón* je skladje, ki pripada prisostvovanju, to skladje pa se od tod lahko zvaja tudi na prisotno. Bivanje vsakokratnega preči skladje, ali kot se izrazi Heidegger, prisotno biva, kolikor »presega ne– v ne–skladju, kolikor presega *a* iz *adikía*«. Prisotno dosega skladje z ozirom na ne–skladje, in le v tem razmiku med obema je kot prisotno. Na tej točki Derrida zagrabi tematiziranje pozabe biti, ki »pozablja na razliko med bitjo in bivajočim« (*IS*, str. 22), kajti »stvar biti [1. izdaja (1950): usoda biti] je biti bit od bivajočega« (*AI*, str. 364). Od začetkov mišljenja dalje, dodaja Heidegger, ostaja v tem odnosu – prihodu prisotnega iz prisostvovanja – nemišljeno bistvo prisostvovanja in razlika med prisostvovanjem in prisotnim. Zbris razlike se dogaja na način, da prisostvovanje najprej razumemo kot prisotno.

V kateri vlogi tu nastopa vsakokratno? Prisostvovanje v neskritosti oziroma prisostvovanje kot neskritost dopušča sedanje in nesedanje prisotno. Prisotno je vsakokratno in v svoji lástnosti, vsakokratnosti bivanja dopušča in zamejuje vzajemno prisostvovanje večih vsakokratnosti. Vsakokratno prisotno je samo zamejeno s skladjem prebivanja in biva znotraj meje, tisto pa, kar zamejuje

vsakokrat prisotno in kar povzema beseda *tò chreón*, biva brez meje, toda natanko to je bivanje, ki usklajuje skladje in neskladje: prisostvovanje. Naslednja konsekvence vsakokratnega: »Ker je bivajoče prisotno na način vsakokratnega, se lahko, ko prispe v razkritost in ko v njej biva, pojavi.« (*Ibid.*, str. 370.) Bivajoče se skozi svoje vsakokratno pojavlja v prisostvovanju, toda vanj ga postavljajo ljudje. Z vprašanjem po tem, kdaj bistvo biti rabi človeka in kdaj bistvo človeka temelji v mišljenju resnice biti, se »Anaksimandrov izrek« končuje.

Vsakokratno v »Anaksimandrovem izreku« tako konstitutivno posega v razliko med prisostvovanjem in prisotnim. Na podoben način je bila v *Pojmu časa vsakokratnost* konstitutivna za tubit. Ne da bi Heidegger opredelil razliko med obema, pa v obravnavanih spisih dosledno uporablja različna termina. Zato moramo to »razliko« vsaj v določenem oziru vzeti nase. Kljub pomenljivosti interveniranja obeh pojmov v omenjenih spisih, pa bi vendarle težko govorili o teoriji vsakokratnosti/ega pri Heideggru. Lahko pa govorimo o njuni komplementarnosti. V prvem primeru vsakokratnost opredeli časovni značaj tubiti. V drugem se po vsakokratnem prisotno bivajoče kaže v prisostvovanju. Toda celo v tej drugi vlogi vsakokratno vnaprej privzema vsakokratnost: vsakokratno bivajoče je v prisostvovanje postavljeno po ljudeh, kar pomeni, da določilo vsakokratnosti v razliki med prisostvovanjem in prisotnim predpostavlja določilo vsakokratnosti z vidika tubiti. Diskurz o prisostvovanju se pač veže na diskurz o človeku. To še ne pomeni, da razlika med vsakokratnostjo in vsakokratnim predhodi razliki med prisostvovanjem in prisotnim. Ne gre za predhodnost, pač pa za sokonstituiranje. Pozaba biti bi bila v tem oziru obenem tudi pozaba razlike med vsakokratnostjo in vsakokratnim v razliki med prisostvovanjem in prisotnim. Znotraj dopolnjevanja Heideggrovih zgodnjih in poznih tekstov *mimo* gigantskega zastavka *Biti in časa* je torej očitna kontinuiteta teme vsakokratnosti/ega. V prid te kontinuitete govori tudi mesto iz »Časa in biti«.

Tu vsakokratnost ali vsakokratno sicer ne nastopata, zato pa se Heidegger še ne odpove *vsakokrat prisotnemu*. Pomenljivost intervencije le-tega je v tem, da se zgodi natanko znotraj opredeljevanja razlike med prisostvovanjem in prisotnim. Kakor v prejšnjih dveh, je tudi v tem predavanju dogajanje na moč podobno. Po tem, ko ovrže možnost zadostne določitve lástnosti časa iz sedanjosti oziroma sosledja zdajev, Heidegger pretrese določilo same prisotnosti: »S prisotnostjo je bit enotno določena kot prisostvovanje in dopuščanje prisostvovanja, tj. razkritje.« (*ZS*, str. 9.) Tudi tokrat prisostvovanje zadeva človeka, točneje, človek sprejema dar iz »Ono daje prisotnost«. V tem sprejemanju in zadevanju »človek vselej zadeva na prisostvovanje vsakokrat

prisotnega« in ne na prisostvovanje kot tako. Po drugi strani je »Anaksimandrov izrek« jasno izpostavil, da je vsakokratno v svojem bivanju ravnodušno do drugih vsakokratnosti. Ko sleherno vsakokratno vzpostavlja edinstveno razmerje do prisostvovanja, pa natanko ta edinstvenost omogoči sopripadanje mnoštva vsakokratnosti. Če naj si drznemo za hip zapustiti Heideggrovo govorico, potem lahko rečemo, da je vsakokratno po tej plati *singularno*, ki je le iz neke svoje lástnosti, tj. iz edinstvenosti razmerja do prisostvovanja kot skladja zvedljivo na druge singularnosti. Temu korelativna je Heideggrova zahteva, da o *Ereignis* govorimo kot o *singulare tantum*. Tudi struktura dogodka je edinstvena v svoji konkretnosti in obenem ponovljiva v svoji edinstvenosti. To vsakokratno je prisotno, *Anwesende*, na katerega v prisostvovanju človek naleti še pred samim prisostvovanjem. Ne le, da je vsakokratno prisotno, *Anwesende* je vsakokratno prisotno. Na to vsakokratno prisotno zadeva človek, čigar tubit je bila v *Pojmu časa* sama opredeljena iz vsakokratnosti. Toda človekovo zadevanje na vsakokratno prisotno in zgrešitev prisostvovanja, ki se ob tem dogaja, morata imeti neko stalnost. Če naj si drznemo še za hip zapustiti Heideggrovo govorico, potem lahko rečemo, da je vsakokratno znotraj prisostvovanja *kontinuirano*, kakor je tudi človek »stanovitni prejemnik daru iz 'Ono daje prisotnost'«. Vsakokratno je zatorej tako singularno kot kontinuirano. S to paradoksn dvojnostjo je prečeno prisotno v razmerju do prisostvovanja. Njuna razlika, predvsem pa razumevanje tega, zakaj prisostvovanje kot tako zajema sedanje in nesedanje prisotno, je z izpostavitvijo dvojnosti vsakokratnega prisotnega bolj določno.

To ni brez konsekvenc za Derridajevo razliko. Paradokсна podvojenost opredelitve vsakokratnega in tiho razlikovanje med vsakokratnim, vsakokratnostjo in vsakokrat prisotnim, ki smo mu sledili, Heideggra postavlja korak bliže razliki. Vsakokratno je zavezano ponovitvi; vsakokratno je izvorno že ponovljeno; če je tu sploh kaj izvirnega, potem je to sama ponovitev. V razliko med prisotnim in prisostvovanjem oziroma bitjo in bivajočim se tako vriva neko singularno in kontinuirano, neka izvorna ponovitev. Prav to pa je Derridajeve izhodiščna preokupacija: utemeljitev izvirnega ponavljanja, vselejšnje vnaprejšnje začetosti izvora, s čimer je ovržena enost izvora ali središča, mora opraviti z vsako enkratnostjo. »'Enkrat' je uganka tistega, kar nima smisla, kar nima prisotnosti in kar nima berljivosti.«²⁹ Začnemo lahko le z refleksijo

29. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, str. 363. Opozarjmo na bržkone prvi Heideggrov spis o času, ki datira v leto 1915, »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissen-

vsakičnega vpisa v mrežo ponavljanj. Pri Heideggru bo s kasnejšim prevladanjem diskurza lástnosti ponovitev postala nekaj drugotnega in tako reducirala svojo paradoksnost. Omenjeni zastavek pa se radikalizira šele, ko nanj zremo z vidika tematiziranja pravega časa. Šele ko je tubit utemeljena v vsakokratnosti, določilo časa iz vsakdanjosti zamenja določilo pravega časa kot prihodnosti. Ker je vsakokratno singularno, ki se na določeni ravni izkaže za kontinuum, je definicija časa iz vsakokratnosti tubiti vnaprej odtegnjena tveganju, da bi bil čas določen kot *principium individuationis*. Omejenost na singularno se znotraj nedoločenega mnoštva drugih tubiti, znotraj *das Man* izkaže za konstitutivno v odnosu do sobivanja tubiti. Singularnost vsakokratnosti potemtakem biva natanko po svoji kontinuiteti. Kot biti zunaj ponavljanja po Derridaju pomeni biti zunaj časa. Tako bi bila tradicionalna definicija časa presežena. Kljub temu Heideggrovo vsakokratno pušča neki ostanek. Gre za diskurz lástnosti, ki je zanjo od samega začetka nepogrešljiv. Derrida pokaže, zakaj je ta ostanek metafizičen.

V *De l'esprit* Derrida posebej izpostavi *Jemeinigkeit* kot temeljno potezo tubiti.³⁰ Prav po tem vsakokrat mojem se namreč tubit razlikuje od bivajočega

schaft», *GA Bd. 1*, v katerem je Heidegger tej Derridajevi obravnavi nenavadno blizu po trojem. Prvič, že tu jasno pove, da imamo v zvezi s časom v zgodovini opraviti z anticipacijami, nesimetričnostmi in falsifikacijami. Drugič, to stališče izpeljuje iz načelnega dvoma v pristnost zgodovinskih zapisov (*ibid.*, str. 430). In tretjič, o pisavi in jeziku pravi, navajajoč Bernheima, da sta *geschmeidigsten Ausdrücke des Zeitgeistes*, toda prav skozi njiju je možno določiti čas.

30. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987. To delo predstavlja za Derridajev opus pomembno presečišče. Kot je Derrida od vsega začetka večkrat poudarjal, mora dekonstrukcija najprej tematizirati tradicionalne filozofeme, da bi nato prišla po eni strani do vprašanj etičnega in političnega, po drugi pa do »lastnega« objekta, tj. objekta, ki bi ne bil več zamejen s clôturalno logiko branega teksta in bi ustrezal tistemu, kar Derrida na večih mestih imenuje *quasi transcendentalno*. Ker so dekonstrukcijo v dobršni meri omogočile heideggrovske teme, naj bi prav tematiziranje poslednjih filozofemov sovpadlo z Derridajevo »zadnjo besedo« k Heideggru. Pri tem ne gre za premik od začetne bližine h kritični distanci, ampak za totalno kritiko Heideggra na celotni črti, neizprosno kritiko, ki je morda pogojena natanko z bližino do njega. Ker naj bi ravno *De l'esprit* povezal vse te niti, se izkaže za nekakšno čudno knjigo: imamo občutek, da »so much is going on so clearly«, obenem pa »something indeterminate or indetermining happens, or might always happen, and suddenly it's unclear, what's going on exactly!«; cf. Geoffrey Bennington, »Spirit's Spirit Spirits Spirit«, v *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London 1994, str. 196 ff. Ne gre za ta premik, ker je v svežnju privilegiranih dekonstrukcijskih tem vseskozi očitna ostrina do Heideggra, denimo glede sklopa *Eigen, eigens...* ali obračanja k izvoru; cf. *IS*, str. 26, 64, 90, 94. *De l'esprit* skozi tiho ekonomijo, ki se pri Heideggru plete okoli rabe besed *Geist, geistlich*, okoli še enega metafizičnega ostanka, poveže štiri teme: vprašanje vprašanja,

kot predročnega. Vsakokrat moje tvori edinstveno razmerje tubiti do njenega lastnega. To razmerje se ponuja tubiti, ga pa lahko tubit tudi ne vzpostavi, če denimo običi v vezanosti na vsakdanjost. Heideggrovo opozorilo na tej točki zadeva pojme duha, duše, uma ipd., ki naj bi vsi ne le bili indiferentni do vprašanja biti, ampak celo onemogočali postavitev le-tega. Zato naj bi se tem terminom izogibali, kar postane sila radikalna zahteva, če pomislimo, da naj bi se izogibali vseh terminov subjekta od Descartesovega cogita do Husserlovega transcendentalnega ega. Po Heideggru je namreč tu tubiti vsakokrat reducirano na »kaj«, na reč, ki »vztraja v substancialni identiteti na način *Vorhandensein*«. Toda možnost te redukcije na predročno počiva na predpostavki vnaprejšnjega privzeta vulgarnega pojma časa. Potemtakem je upati, da pojem duha vendarle lahko postane povsem regularen pojem znotraj fundamentalne ontologije pod

bistva tehnike, animalnosti in epohalnosti. Derrida pokaže, da je ta tiha ekonomija na delu v vsaki izmed teh tem, to pa pomeni, da stališče *Rektorsrede* ni povsem neudeleženo na stališču *Sein und Zeit*. Radikalnost obtožbe je v tem, da sega celo preko Heideggra in zadeva celotno sceno filozofije dvajsetega stoletja. Toda ko se že zdi, da je sklop teh vprašanj do konca sklenjen, da smo dobili pričakovani »zadnji odgovor«, se vse skupaj zaplete. Kot vse ključne stvari pri Derridaju se tudi ta zaplet zgodi v opombi, ki je bila dodana leto dni po tem, ko je bil *De l'esprit* podan kot serija predavanj v Essexu. Izvirna forma *De l'esprit* ni vsebovala tega zapleta in je zato bržkone ustrezala temu »zadnjemu odgovoru«. In v čem je zaplet? V prvem sklopu vprašanj, vprašanju o vprašanju, Derrida izhaja iz pri Heideggru večkrat izpričanega primata vprašanja kot forme samega mišljenja, vprašanja kot *Frömmigkeit des Denkens*. Šele kasneje je bil Derrida opozorjen na mesto iz *Unterwegs zur Sprache*, kjer Heidegger na mesto tega primata postavi *Zusage*, afirmacijo, ki je *avant tout question*. Ni le pred, je tudi onstran vsakega vprašanja, ne spada k redu vprašanja, pomeni »da« jeziku, v katerem smo »vedno že« pred postavitvijo kakršnegakoli vprašanja; cf. John Sallis, »Heidegger i dekonstrukcija«, v *Filozofski godišnjak*, 2/1989, str. 211 ff. Iz tega »novega« začetka Derrida potegne dvoje. Prvič, po njem ne more iti za nov začetek, ki bi vnapaj pridrugačil prejšnje začetke, ker bi to pomenilo »popolno nerazumevanje ireverzibilne nujnosti neke poti«, ker bi bilo to za misel, ki se je vseskozi upirala sistemu, povsem nesmiselno in ker red, na katerega se opira Heideggrovo mišljenje, ni nikoli čisti *ordre des raisons*. Novi začetek torej ne postavi pod vprašaj Derridajeve kritike Heideggra. Drugič, Derridaju ta *Zusage* omogoči premislek zakona, quasi transcendentalnega zakonitosti; cf. »Nombres de Oui«, v *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée 1987, in *Donner le temps*, Galilée 1991. V tem zadnjem delu, refleksiji daru, ki se prav tako opira na *Zusage*, lahko opazimo še nekaj: Derrida se ponovno skliče na Heideggra, na njegovo dojetanje časa od *Sein und Zeit* do *Zeit und Sein*. Temu sklicevanju sledi napoved ločitve: »Na to se bomo vrnili dosti kasneje, v drugem delu te knjige, ko bomo zapustili branje *Zeit und Sein* in z njim povezanih tekstov.« (IS, str. 180.) Zopet sklicevanje in zopet prelom – status Derridajeve »zadnje besede« k Heideggru je potemtakem zaprečen s to dvojnostjo; od tod gre razumeti heideggrovski ostanek, ki znotraj svežnja dekonstrukcijskih tem ostaja nedorečen.

pogojem, če ga utemeljimo na pravem času. Povedano drugače, če naj ustrezno premislimo »duha«, potem moramo najprej opustiti vulgarni pojem časa. Iz nepovratnega časa in časa brez odloga ter asimetričnosti sukcesije duha ne moremo premisliti v njegovem lastnem. Kajti duh je tisto, kar se vrača, je »kasneje«, ki je pred »prej«. Mišljenje tega vračanja, mišljenje duha, ki je vselej mišljenje duha duha, predpostavlja logiko pravega časa.³¹

V zvezi s to tematiko je pri Heideggru na delu še drugi premik, ki ga razkrije simptomatičnost rabe pojma duha. To se zgodi v dveh paragrafih *Biti in časa*, kjer gre za poskus določitve prostorskeosti tubiti. Tubit kot vsakokrat moja ima kategorialne in eksistencialne lastnosti. Poenostavljeno rečeno, tubit biva enkrat v obstoječem, tj. v pred-in priročnem, drugič pa na sebi lasten način, tj. kot biti–v–svetu.³² Le po tem biti–v–svetu ima tubit svoj lastni biti–v–prostoru, eksistencialno prostorskost. V § 12 *Biti in časa* Heidegger od tod trdi, da to ne zapade metafizični shemi, po kateri je človek najprej nekaj duhovnega, in da šele nato pade v prostor.

Ta možnost bo Heideggru dopuščala različne in celo izključujoče si rabe pojma duha. Govora je namreč o dveh ostankih: če pojem duha njegovi globoki metafizični zavezanosti navkljub lahko dojamemo kot nemetafizičen, je to le zato, ker lahko namesto vulgarnega pojma časa postavimo pravi čas. Kar pomeni, da marginalnost teme duha predpostavlja osrednji Heideggrov premislek, premislek časa in biti. Po drugi strani pa Heidegger s stališča prostorskeosti tubiti o duhu že govori na domnevno nemetafizični način. V tem je aporija Heideggrovega diskurza o duhu. Premislek pravega časa v *Biti in času* namreč

31. »Da bi razumeli to ponovno vračanje, ki gre proti zgodnejšemu jutru, da bi razumeli, da konec tega 'verwesenden Geschlechtes', te razpadajoče vrste predhodi začetku, da smrt prihaja pred rojstvom in 'kasneje' pred 'prej', moramo seveda pristati na izvirnejše bistvo časa. Moramo se vrniti 'pred' tisto interpretacijo časa, ki – vsaj od Aristotela dalje – določa našo predstavo. [...] Če ne razumemo, zakaj se zdi, da konec predhodi začetku, je to zato, ker je to izvirno bistvo prikrito. Še vedno smo ujetniki aristotelovske predstave časa: sukcesija, dimenzija v imenu kvantitativnega ali kvalitativnega računa trajanja.« (*De l'esprit*, str. 143.) O logiki duha – tj. duha, fantoma in prikazni obenem – cf. Jacques Derrida, *Marxovi duhovi*, del. prev. v *Razpol* 8, Analecta, Ljubljana 1994.

32. Malo je interpretacij, ki bi poskušale opredeliti spodletelost preobrata od biti in časa k času in biti. Ponavadi se vse konča pri frazi, češ, mišljenje še ni zmoglo izrekanja, ki bi povsem pretrgalo z metafiziko. Poskus razlage te spodletelosti najdemo pri Petroviću. Vzrok zanjo vidi ravno v omenjenem razlikovanju med dvema osnovnima vrstama bivanja, kategorijami in eksistenciali. Razlikovanje se izteče v dva načina vpraševanja, in sicer po kdo (eksistenca) in kaj (predročnost), tj. v razdelitev vsega bivajočega na tubit in bivajoče, ki ni tubit. Cf. Gajo Petrović, »Uvod u *Sein und Zeit*«, v Bitak i vrijeme, Naprijed, Zagreb 1988.

zastane na točki, ko postane nujen obrat k »Času in biti«. Na določen način torej ostanemo vpeti v vulgarni pojem časa. Z ozirom na to duh tu še ni premišljen, ker ga ne moremo premisliti iz pravega časa kot njegovega lastnega. Po drugi strani pa Heidegger v § 70 o tubiti pravi, da je izvorno prostorska edino in samo zato, ker je duhovna. Duhovnost tubiti je potemtakem tu mišljena na način, ki uhaja vsaki metafizičnosti. Oziroma bi ji vsaj moral uhajati. Na koncu »Časa in biti« namreč stoji že citirani stavek: »Poskus v § 70 *Biti in časa*, da bi zopet zvedli prostorskost tubiti na časovnost, ne vzdrži.« Iz premisleka pravega časa kot prostora-časa sledi tudi nujnost premisleka prostora.³³ O prostoru na nemetafizični način ni možno govoriti mimo premisleka pravega časa. Toda videti je, da Heidegger v omenjenem paragrafu stori natanko to. Vračanja duha oziroma duhov je torej le simptom, ki opozarja na globljo spodletelost. Od tod je diskurz o duhu *kot takem* od *Biti in časa* dalje, še posebej pa čez šest let v *Rektorsrede*, možen le, kolikor prikrje to spodletelost.

33. »Čeprav je Heidegger, izhajajoč iz Beckerjevih fenomenoloških raziskav o geometriji, izkušeno in *doživeto* prostorskost razumel kot izvorno, jo je v *Biti in času* poskušal – dasiravno drugače kot Kant – ponovno zvesti nazaj na časovnost.« (*Pöggeler*, str. 179.)

PROBLEMI 1-2/1995, letnik XXXIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Tisk: Cicero

Stavek: Klemen Ulčakar

Oblikovanje: VSSD

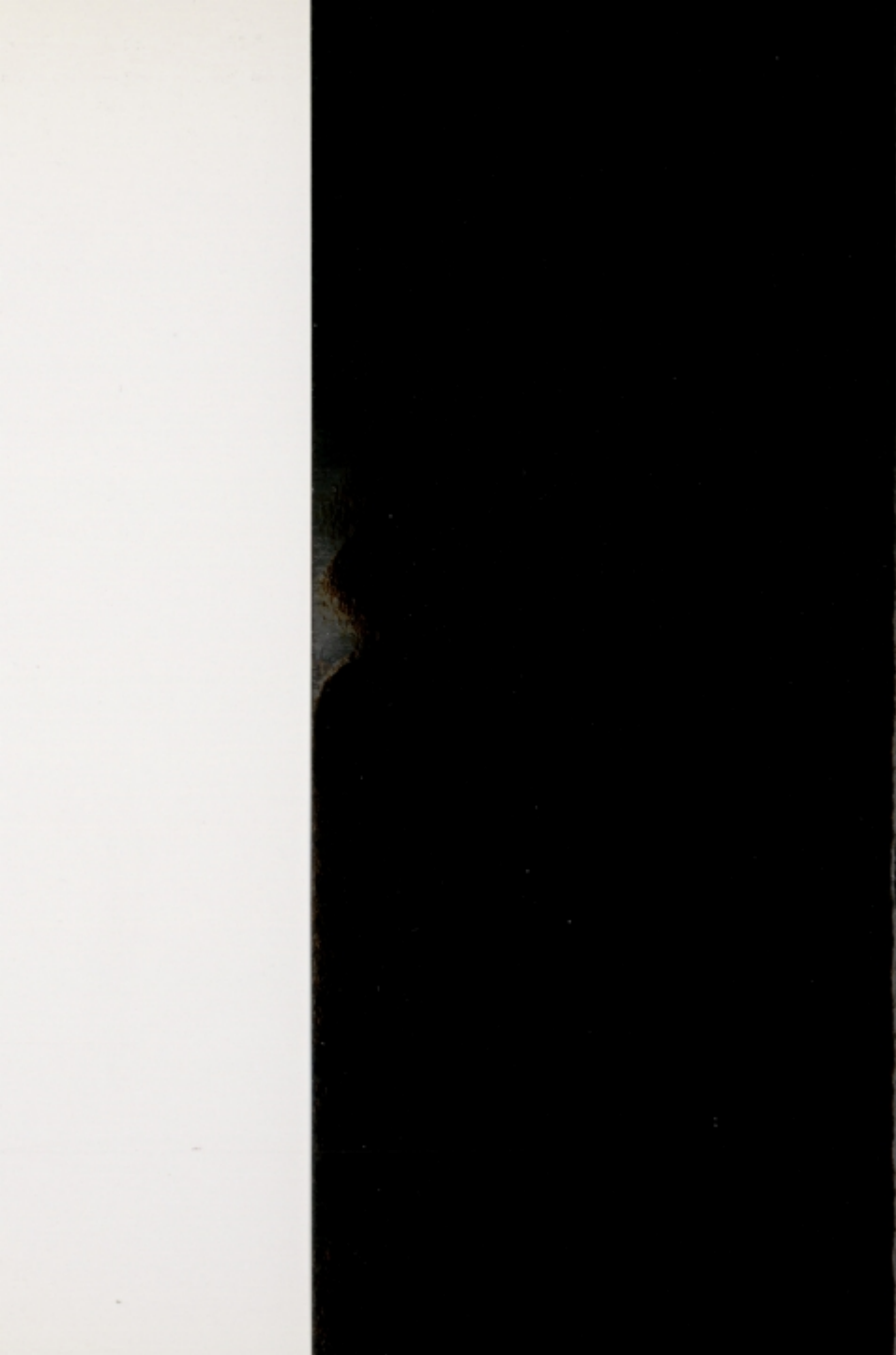
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1995: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



PROBLEMI