

PROBLEMI



K A Z A L O

Politika

Mladen Dolar, <i>Politika glasu</i>	5
Jean-Claude Milner, <i>Jean-François Lyotard, od diagnoze k intervenciji</i>	25
Peter Klepec, <i>Politika množice?</i>	39

Beseda

Sigmund Freud, <i>O nasprotnem pomenu prabesed</i>	61
Émile Benveniste, <i>Opombe o funkciji govornice v freudovskem odkritju</i>	69
Jean-Claude Milner, <i>Nasprotni pomeni in nerazločljiva imena</i>	83

Dejanje

Jure Simonitti, <i>Heglov kopernikanski preobrat</i>	101
--	-----

Teologija

Slavoj Žižek, <i>Nekaj pripomb o odnosu med krščansko in židovsko subtrakcijo</i>	151
Mojca Kumerdej, <i>Laž in prevara v Stari zavezi</i>	177

Klasika

Claude Lévi-Strauss, <i>Struktura mitov</i>	219
---	-----

Povzetki	249
----------------	-----

Abstracts	253
-----------------	-----

P R O B L E M I

Mladen Dolar

POLITIKA GLASU

Da ima glas inherentno politično dimenzijo, da je globoko povezan in prepleten s samo konstitucijo političnega, o tem se lahko prepričamo, čim odpremo Aristotelovo *Politiko*, eno prvih velikih knjig politične filozofije. In to na samem začetku, kjer je v slovitem odlomku govora prav o osnovni konstituciji družbenosti:

»Očitno je, da je človek bolj politična žival kot čebele ali katere koli druge družabne živali. Narava, kot pogosto pravimo, ničesar na napravi zaman, in človek je edina žival, ki ga je obdarila z darom govora [*logos*]. In medtem ko je goli glas [*phone*] le znamenje ugodja ali bolečine in ga je potemtakem mogoče najti pri drugih živalih (njihova narava namreč seže le do zaznave ugodja in bolečine in do tega, da si lahko to med seboj sporočajo), pa ima govor moč, da izraža, kaj je koristno in kaj škodljivo, in tako tudi, kaj je pravično in kaj krivično. Za človeka je značilno, da ima edino on v nasprotju z drugimi živalmi čut za dobro in zlo, za pravico in krivico in podobno. Zveza živih bitij, ki imajo takšen čut, pa tvori družino in državo.« (1253a)

Nemara je presenetljivo, da je sama institucija politične dimenzije odvisna od določene ločnice znotraj glasu, razdelitve glasu. Da bi lahko razumeli politično, moramo razločiti na eni strani goli glas in na drugi govor, *logos*, inteligibilni glas. Tako poteka velika začetna razdelitev med *phone* in *logos*, pri čemer sam *logos* vznikne sredi glasu kot *phone semantike*, kot glas, ki nosi pomen, in s tem potisne goli glas v svojo predzgodovino. Videti je, da je vse, kar sledi, odvisno prav od razumevanja te razdelitve in njenih implikacij, od začetne ločitve med besedo in glasom, torej med označevalcem in glasom – sama ta delitev ima neposredne dramatične politične konsekvence.

Morda je nenavadno naključje, da dve najbolj znani in široko diskutirani knjigi politične filozofije zadnjih let, dve odkritji zadnjega desetletja, ki sta zaznamovali konec stoletja, začenjata prav s pretresom tega odlomka: v mislih imam seveda Jacques Rancière, *La mé-sentence* (1995, str. 19-25), in Giorgio Agamben, *Homo sacer* (1997, str. 15-19).

Če sledimo Aristotlu, je goli glas tisto, kar imajo ljudje in živali skupnega, tako da torej glas predstavlja živalsko plat v človeku. Glas lahko zgolj izrazi ugodje in bolečino, izkušnja ugodja in bolečine pa je skupna ljudem in živalim. Govor, *logos*, pa je dimenzija, kjer ne gre le za izražanje, za indikacijo občutkov, temveč hkrati manifestira nekaj več in nekaj drugega: vzpostavi dimenzijo koristnega in škodljivega, pravičnega in krivičnega, dobrega in zla. Če je nekdo deležen udarcev, lahko zajavka in zakriči, torej da duška svoji bolečini z glasom, a to bi storila tudi pes ali konj. Človek pa lahko ob tem reče: 'Zgodila se mi je krivica' in s tem njegov govor uvede merilo pravice in krivice, pravega in napačnega, merilo, ob katerem je mogoče presojati to dejanje z vidika univerzalnih kriterijev. Govor prinaša s seboj univerzalnost, v nasprotju s partikularnostjo občutij, in implicira razsežnost zakonitosti, merilo presoje.

Ta ločnica med *phone* in *logos* pa je hkrati povezana z drugo ločnico, ki preči samo življenje, ločnico med dvema pojmom življenja, ki ju označujeta grški besedi *zoe* in *bios*. *Zoe* je golo življenje, življenje, zreducirano na animalnost, *bios* pa je življenje v skupnosti, v polisu, torej življenje v območju političnega.

»Vez med golim življenjem in politiko je ista kot ona, za katero si prizadeva metafizična definicija človeka kot 'živali, obdarjene z govorom', z artikulacijo med *phone* in *logos*. [...] Vprašanje 'Kako pripada živemu bitju govor?' natanko ustreza vprašanju 'Kako golo življenje prebiva v polisu?' Živo bitje poseduje *logos*, tako da v njem zatre in ohrani svoj lastni glas, na enak način kot prebiva v polisu, tako da je v njem njegovo golo življenje iz-jema [hkrati vključeno in izključeno].« (Agamben 1997, str. 15-16.)

Ta gosti Agambenov citat meri natančno na ključni zglob, na analogijo, ki je več kot analogija, na paralelo, ki je več kot paralela, med artikulacijama glas-logos in *zoe-bios*. Glas ustreza golemu življenju, oba sta postavljena v območje, ki je dozdevno izven političnega in pred njim, medtem ko ima logos svoj protipol v polis, v družbenem življenju, ki ga uravnavajo zakoni in skupno dobro. Zaplet pa je seveda v tem – in to je ključna poanta Agambenove knjige –, da takšne preproste ločitve in vnanjosti ni: osnovna struktura, osnovna topologija političnega je za Agambena ravno v 'vključujoči izključitvi' golega življenja. Sama izključitev postavlja *zoe* na centralno in paradokсно mesto: kar je izvzeto, pade v samo notranjost. (»Imenujmo razmerje izjeme tisto skrajno obliko razmerja, ki nekaj vključiti z njegovo izključitvijo.« Ibid., str. 26.) V tej konstelaciji je tako glas postavljen v na moč kočljiv in paradoksen položaj, v topologijo eks-timnosti, ki je vključitev-skozi-izključitev, tako da izključeno ostaja v samem jedru tistega, iz česar je bilo izključeno.¹ Problem ni v tem, da bi bil *zoe* nekaj preprosto pred-družbenega, izven-družbenega, živalskega, temveč v tem, da v tej vključitvi/izključitvi vztraja v samem osrčju družbenega, tako kot glas ni preprosto element, ki bi bil zunanji govoru, temveč vztraja v njegovem jedru, čeprav ga kot takega ni moč simbolizirati – glas govor hkrati omogoča in nastopa kot neujemljivi madež sredi njega. Še več: glas ni preostanek kakega predkulturnega stanja ali kakega srečnega prvobitnega zlitja, ko nas še ni razdvajal jezik in njegove muhavosti, temveč je, nasprotno, proizvod samega logosa, tisto, kar ga vzdržuje in obenem kali.

Če je glas tako hkrati vključen v in izključen iz same konstitucije političnega in logosa, ki je njena podlaga, potem ima ta topologija

1. Če sledeč Agambenu vzamemo Foucaultov razvpiti primer: 'veliko zapiranje' norcev in drugih marginalnih skupin sredi sedemnajstega stoletja je prav 'zapiranje zunanosti'. Določena družbena skupina je izobčena, izključena, in kot taka zaprta na posebnem kraju in izpostavljena 'posebnemu tretmaju'. Nasploh je izobčenec nekdo, ki je izven zakona, a prav zato na vsakem koraku izpostavljen zakonu kot takemu in njegovemu nasilju.

nekaj praktičnih in empirično preverljivih nasledkov. Vidimo lahko, kako glas – v tej funkciji notranje zunanosti logosa, kot navidezni izven-logos – zadobi odločilno in nujno mesto v nekaterih natanko definiranih in ključnih družbenih situacijah. Vsekakor bi bila potrebna bolj detajlna fenomenologija in analiza takih situacij in tukaj lahko malo na hitro podam le nekaj primerov, bolj v ilustracijo. Ti primeri se nahajajo na različnih ravneh, vsi pa zadevajo tiste mehanizme, ki jih je Althusser poimenoval ideološki državni aparati: cerkev, sodišče, univerzo, volitve. Mehanizem, za katerega gre, znotraj teh aparatov vselej zarisuje neko nadvse kodificirano in ritualizirano polje, določene strateške točke, kjer se odigrava prav ritualni značaj ideoloških državnih aparatov in kjer pride na dan njihova performativnost, tako rekoč uprizoritev njihove simbolne učinkujočnosti.

Ni težko videti, da je glas povezan z dimenzijo 'svetega' in ritualnega v visoko strukturiranih družbenih situacijah, kjer prav raba glasu, glasu onkraj pomena, omogoča opravljanje nekega simbolnega dejanja. Ni mogoče izvesti religioznega rituala, ne da bi se zatekli h glasu: maše, molitve, svete formule itd. je treba izgovarjati *labialiter*, *viva voce*, z živim glasom, zato da bi lahko postale učinkujoče in da bi jih vernik lahko privzel in se tako vključil v občestvo verujočih, čeprav gre vselej za besedila, ki so zapisana v takih ali drugačnih svetih knjigah in jih verniki tako ali tako znajo na pamet. A da bi zapisana ali v spominu spravljena beseda dobila performativno moč, jih je treba izgovoriti z živim glasom, in prav raba glasu je tista, ki tu proizvede ritualni značaj, četudi – ali prav kolikor – ničesar ne doda k samemu pomenu in nima kot taka nobene 'informacijske vrednosti'. Videti je, kot da v tej razsežnosti glas nastopi kot odmev domnevnega arhaičnega glasu, ki ga še ni ukrotil logos – najčistejši preostanek tega je uporaba šofarja v židovskih ritualih, ki jo je Lacan vzel prav za model obravnave glasu kot objekta.² Tri velike 'knjižne religije' vse slonijo na svetih besedilih, kjer je razodeta resnica, vendar pa

2. Cf. Lacan 1995. Za komentar k temu cf. še Miller 1995 in Dolar 1995.

lahko zapisana sveta beseda učinkuje le tedaj, ko jo oživi glas. Lahko začne delovati kot družbena vez, kot vezivo skupnosti verujočih, lahko se udejanji le takrat, ko živi glas izgovori, kar je bilo sicer zapisano vse od utemeljitvenega izvirnega momenta in kar vsi verniki tako ali tako nosijo v spominu.

Posvetni primeri imajo podobno osnovno strukturo. Postopki pred sodiščem imajo zelo natančna pravila glede tega, kateri deli postopka se morajo odvijati z živim glasom. Vodič za porotnike na francoskih sodiščih, ki ga je izdalo francosko pravosodno ministrstvo, npr. pravi:

»Oralnost debate je temeljno pravilo porotnega sodišča. To pravilo nalaga, da lahko sodišče formira svojo sodbo samo na podlagi elementov, ki so bili pred sodiščem predstavljeni oralno in z možnostjo ugovora. Zato se sodišče in porotniki med zasedanji ne smejo opirati na pisne dokumente [dosjeje]. [...] Zato se tudi ne sme prebrati pričevanja priče pred njenim pričanjem: zapis je zmeraj sekundaren. [*Le dossier passe toujours au second plan.*]« (*Guide pratique à l'usage des jurés de cours d'assises*, cit. po Poizat 2001, str. 75.)

Seveda obstajajo določene izjeme, ki so natančno opredeljene, toda živa prisotnost glasu je pravilo, ki določa ritualni značaj sodnih procesov. Najbolj tehnična pričevanja in ekspertize morajo eksperti prebrati na glas, da bi tako dobili pravno učinkovitost, se pravi, da bi se iz konstativov pretvorili v performative. Glas daje sodni izjavi performativno moč, ista izjava ostaja 'mrtva črka na papirju', dokler je zapisana v dosjejih, z glasom pa začne delovati. Tu si še ameriški predsednik ni mogel privoščiti pisnega pričevanja in je moral pričati v živo.³ Tako imamo spet opravka z zapisom, namreč z zapisanimi zakoni, na podlagi katerih sodišče lahko razsoja, toda da bi ti zakoni lahko učinkovali, da bi jih bilo mogoče uveljaviti in udejanjiti, se je

3. V primeru, ki se je zgodil pred leti v Kaliforniji, je bil video posnetek dogodka vreden manj kot pričevanje priče z živim glasom, čeprav je bilo pričevanje v očitnem nasprotju z 'objektivnim' posnetkom.

treba zateči h glasu, k oralnosti. Zapisnik, ki ga vodi sodišče, je le zvesta transkripcija glasu in vsa njegova avtoriteta se opira le na to, kar je bilo ustno izrečeno. Če naj sodišče razsodi, kako je mogoče sedanji primer subsumirati pod obči pisani zakon, na kakšen način se zakon nanaša na prav ta primer, če naj ugotovi resnico sedanjega primera in jo naveže na zakon, potem lahko to stori le *viva voce*, s pomočjo živega glasu. Tu lahko le mimogrede opozorimo na zvezo glasu in ugotavljanja resnice, na točko, kjer mora resnica postati 'glasna' in kjer pisna resnica, četudi dobesedno ista, ni dovolj.

Če v tem naglem pregledu napravimo skok s sodišča na univerzo, potem najdemo v anglosaškem svetu institut, ki se mu pravi *viva voce*, ali, na kratko, *viva*. Gre za zagovor doktorata, katerega posebnost je, da se mora, kot povsod po svetu, dogoditi 'z živim glasom'. Na večini univerz se dandanes izpiti in obveznosti opravljajo pisno (v angleškem sistemu jih pri vseh pomembnejših testih anonimno ocenjujeta dva neodvisna ocenjevalca), tako da bi bilo teoretično mogoče, da bi kdo preživel svoj vek na univerzi in diplomiral, ne da bi kdaj odprl usta. Vse do zagovora doktorata: to je točka ključnega iniciacijskega prehoda, v katerem je treba 'dati glas', rituala, v katerem ne gre za prikaz kandidatovega znanja, temveč za performiranje tega znanja. Korpus kandidatovega znanja je pač zapisan v disertaciji, ki so jo člani komisije (po optimistični varianti) tako ali tako skrbno prebrali, a to ni dovolj, vednost se mora udejanjiti skozi glas, se pravi, opraviti je treba prehod od vednosti k dejanju. Kot kaže splošna izkušnja teh duhamornih priložnosti, gre večinoma zares le za glasovno predstavo, ki nima nikakršne zveze z znanjem in kompetenco in ima svojo vrednost le v ritualnem značaju.

Moj zadnji primer je nekoliko drugačen in nemara manj očiten. Volitve so v velikem številu jezikov ohranile zvezo z glasom: glasovati, dati glas za koga, prešteti glasove itd. V nemščini: *für jemanden stimmen, seine Stimme abgeben, Abstimmung, Stimmabgabe*; v francoščini: *compter les voix, donner sa voix*; v švedščini: *att rösta pa*; v

večini slovanskih jezikov: *glasovanje*, *glasanje* itd. Seveda lahko rečemo, da je uporaba glasu pri volitvah metaforična, toda ta metaforičnost ima negotove meje, ni je mogoče jasno razložiti in zamejiti. Njen historični izvor so volitve z glasom, dobessedno glasovanje, torej volitve z aklamacijo. Pri vsakem ustoličenju monarha je bil zraven element ritualne aklamacije. Monarhi, Bog obvari, niso bili nikoli izvoljeni, toda kadar so privzeli svojo vlogo, v takem ali drugačnem ritualu kronanja, je ljudstvo moralo dati svoj glas, torej aklamirati. (Če hočete veličasten operni primer tega: začetna scena *Borisa Godunova*, te velike opere Musorgskega, se v celoti odvija okoli problema ritualne aklamacije novega monarha.) Kronanja, slovesne inavguracije monarha, ni bilo mogoče primerno izvesti brez formalne aklamacije s strani ljudstva, ta pa se je naslanjala na določeno razumevanje slovitega rekla *vox populi, vox Dei*. V paradoksnem preskoku se je božja volja, ki se je manifestirala v izboru monarha, lahko uveljavila le skozi glas ljudstva – ljudstvo sicer ni imelo nobene besede, imelo pa je glas, lahko je svobodno potrdilo monarha s svojim glasom. Bilo je 'poklicano', in na svojo poklicanost je lahko odgovorilo le z glasom. Četudi se izvor te štorije izmika, pa ji lahko sledimo nazaj do inavguracije 'očeta vseh monarhov', Karla Velikega. Videti je, da prva izpričana omemba gesla *vox populi, vox Dei* izvira prav iz tistega časa (iz Alkuinovega pisma Karlu Velikemu leta 798),⁴ samo kronanje Karla Velikega leta 800 pa so spremljali veliki problemi v zvezi s tem, ali naj ljudstvo aklamira pred kronanjem, kot je bila po prej navada, ali po njem, kot se je uveljavilo odlej. A to le mimogrede.

Volitve so ohranile določeni element te ritualne rabe glasu. V visoko razviti in tehnološko sofisticirani družbi moramo še vedno dati svoj glas, kot da bi bilo treba ritualno preigrati mit o družbi, ki

4. Zaradi aktualnosti navajam zadevni odlomek iz tega pisma: »Po božjih zakonih je ljudstvo treba voditi, ne pa mu slediti ... Ni treba poslušati tistih, ki pravijo *Vox populi, vox Dei*, saj je hrupna razvnetost ljudstva vedno blizu norosti.« (Cit. po Poizat 2001, str. 238.) O celotnem historiatu tega gesla cf. ibid., passim.

jo še vedno drži skupaj glasovna vez in kjer je ljudstvo poklicano, da z glasom potrdi vladarja. Kot da bi v določeni obliki še vedno udejanjali fantazmo *Gemeinschaft*, torej skupnosti, kjer se vsi slišijo in je glas osnovni medij družbenosti (kot v pregovorni Rousseaujevi Ženevi). Toda volilni glas mora biti tihi glas (utišani glas?), glas, ki ga je treba podati pisno, v popolni tišini in v izolaciji, kot v celici (v volilni kabini, ki se ji npr. v francoščini reče *l'isoloir*). Je glas, ki ga je treba dati posamič, eden po eden, tako da je kolektivni glas aklamacije razbit na svoje najmanjše enote, zatrt v svoji kolektivnosti, na videz oropan svojih bistvenih lastnosti in spektakularnih učinkov. Gre za glas, ki je merjen in štet, podvržen aritmetiki, distribuirani glas, zaupan pisnemu znamenju, nemi glas, a naj ga skušajo še tako udušiti, ugonobiti in raztelesiti – še vedno je glas. Če naj se v demokratičnih družbah udejanji črka ustave, jo mora ponovno, kot v prejšnjih primerih, udejanjiti glas.

Ta ponovni vznik glasu sredi socialnega življenja, ki ga sicer uravnava črka zakona, ti vdori glasu, ki so povezani z ritualnimi in tako rekoč posvečenimi priložnostmi (posvečenimi prav skozi glas) predstavljajo nadvse zgovorne in simptomatične točke, v katerih je prav na glas obešena določena ključna družbena funkcija. Vsi ti primeri kažejo na nujni nastop glasu sredi družbe, ki temelji na črki, na zakonih, predpisih in pravilih – in samo univerzalna dostopnost in nespremenljivost črke je tisto, kar omogoča sam pojem zakona. Kadar je ob teh posebnih priložnostih potreben glas, gre vedno za glas, ki je bil ukročen, zamejen s pravili, obvladan, a nujen za to, da bi se lahko udejanjila in uveljavila črka. Glas tu nastopi kot nujno dopolnilo črke, kot tako rekoč njena izgubljena polovica, ki črko šele oživi in ji da moči, šele skozenj črka zadobi avtoriteto.

A taka raba glasu nikakor ni cela zgodba, temveč le del, ki nemara zavaja. Vsi primeri, ki sem jih na kratko omenil, temeljijo na določeni delitvi dela: izhodišče je določena koeksistenca črke in glasu in vsakič je kodificirano določeno, kje in kdaj mora posredovati glas, da bi

črka prišla do veljave. Obe funkciji sta jasno razmejeni, poseg glasu pa je omejen na precej točno določene priložnosti, v jasno definiranem prostoru in času. Ta delitev daje vtis miroljubnega sožitja in komplementarnosti, kot da bi v delitvi funkcij šlo za dve polovici istega bitja. Glas je uporabljen samo tam in samo takrat, kot narekuje kod, in vse je odvisno od ohranjanja meje, četudi je ta lahko semintja negotova in problematična.

V ostrem nasprotju s to rabo glasu pa je neka drugačna funkcija glasu, kjer glas ne deluje kot udejanjenje črke, temveč kot nekaj, kar črko postavlja pod vprašaj in grozi, da bo spodbilo njeno avtoriteto in stopil na njeno mesto. Gre za glas, ki mu upravičeno lahko rečemo avtoritarni glas, glas avtoritete, ki se ne naslanja na dialektiko uveljavljanja avtoritete črke, temveč je, nasprotno, vir avtoritete nasproti črki, ne nekaj, kar bi jo dopolnjevalo in realiziralo njeno učinkovanje. Nadvse zgovorno se fenomeni 'totalitarizma'⁵ naslanjajo na glas, ki v nekem *quid pro quo* nadomešča avtoriteto črke in postavlja pod vprašaj njeno veljavnost. Ta glas je videti brezmejen, neomejen, se pravi, ne zamejen s črko, glas kot neposredni vir in vzvod avtoritete in nasilja.

Če naj dam lahkotno in zabavno ponazoritev nečesa, kar je na sebi vse prej kot to, potem lahko kot izvrsten primer vzamemo Chaplinovo uprizoritev 'velikega diktatorja'. Strukturna raba glasu v 'totalitarizmu' najbrž nikoli ni bila bolj večče in prepričljivo prikazana. Pojdimo po vrsti.⁶

1. V sloviti sceni kmalu po začetku filma *Veliki diktator* imamo pred samo diktatorja Hynkla, 'vodjo' neobstoječe dežele Tomanije, ki podaja veliki govor pred množico v neobstoječem jeziku. Jezik

5. Tu se ne želim dalje spuščati v problematični pojem totalitarizem, v mislih imam predvsem fašizem. Uporaba glasu v stalinizmu postavlja nekoliko drugačne probleme.

6. Tu se naslanjam na izvrstno izhodišče, ki ga je podala Alenka Zupančič (2001, str. 141-142). Cf. tudi Poizat 2001, str. 169-172.

resda spominja na nemščino, semintja so vanj pomešane nekatere groteskne nemške besede (*Sauerkraut* itd.), vendar od njegovega govora skorajda ne razumemo niti besede. Bistvena poteza diktatorja je prav njegov glas kot ločen od pomena, v celotni sceni gre za izolacijo in teatralno uprizoritev glasu, tako rekoč za koreografijo glasu onkraj pomena.

2. Obenem imamo glas nevidnega angleškega prevajalca, ki nam govor tolmači, se pravi (konsekutivno) prevaja nesmiselne glasovne vragolije v smiselne stavke. Ta preprosti mehanizem je zelo učinkovit in videti je, da je vir njegove frapantnosti v tem, da se naslanja na neko univerzalno strukturo. Japonski antropolog Junzo Kawada je preučeval (predvsem politično) rabo glasu v različnih 'primitivnih' afriških družbah. Pri njem beremo, kako v plemenu Mosi v Burkini Faso 'kralj', plemenski glavar, vselej govori s tihim nerazumljivim glasom, nekaj momlja in spušča glasove, ob njem pa stoji 'prevajalec', ki ljudstvu sporoča, kaj je kralj hotel reči, njegovo momljanje prevaja v sporočila.⁷ Pri tem je bistveno, da je kralj samo vir glasu, da je zreduciran na nerazumljivi glas, čisti glas brez pomena, zato ga mora podvajati njegov 'vizir', njegov pomočnik, 'sekretar',⁸ ki poskrbi za pomen. Videti je, da je ta enostavni mehanizem, ta minimalni dispozitiv gospostva, deloval v zelo različnih družbah in ob različnih časih. Philippe-Joseph Salazar ga je npr. razčlenil v Franciji sedemnajstega stoletja, v tej družbi, ki jo je na vso moč obvladoval 'kult glasu' (kot

7. »V tej družbi kralj ne naslavlja direktno in na glas svojih poslušalcev, ki so njegovi podložniki. Njegov glas je vselej tih, nizek in komaj slišen. Vsakič ko suveren premolkne, njegov pomočnik, ki je zadolžen za ponovitev, kraljeve besede glasno posreduje publiki. Toda ta človeški zvočnik se ne omejuje na to, da bi le mehanično reproduciral suverenove besede. Ko jih recitira pred publiko, jih sam dopolni in modificira njihov stil.« (Kawada 1998, str. 12)

8. Naj samo v opombi navedem, da je bil npr. Stalin, tako kot praviloma vsi voditelji Partij, sekretar, se pravi obenem vladar in sekretar v eni osebi, torej nekdo, ki je hkrati kot vladar 'spuščal glasove' in jih kot sekretar sam interpretiral.

se glasi naslov njegove izvrstne knjige, 1995).⁹ – Naj samo mimogrede opomnim, da lahko določeno verzijo tega mehanizma najdemo tudi na masivno drugačni ravni, v biblični 'izvirni sceni', ko mora Mojzes interpretirati glas Boga, ki ga je slišal na gori Sinaj, za ljudstvo, ki je slišalo le hrumenje in 'glas roga', oni misteriozni šofar, ne da bi moglo kaj razumeti.¹⁰ Spet gre za spektakularno uprizoritev ločnice med glasom in pomenom. – Pri Chaplinu imamo pred seboj karikaturu tega mehanizma: gospodar kot vir smešnih glasov, zraven pa *voice over* prevajalca z vajenim profesionalnim glasom radijskega napovedovalca.

3. Toda glavni vzvod te scene je v tem, da prevajalčeve besede očitno niso točen prevod tega, kar govori diktator, temveč interpretacija, ki skuša diktatorjev govor prevesti v nekaj, kar bi bilo '*politically correct*', nekaj sprejemljivega za ušesa drugih, zunanjih opazovalcev. Jasno je, da za svoje privrženice, za 'insajderje', diktator govori nekaj, kar je mogoče zaupati le glasu in česar ni mogoče prevesti. Domnevamo lahko, da njegov glas nosi obljubo tega, da striktni zakoni ne bodo več tako striktno veljali, da obstoji implikacija obljube plena, suspenzije zakona – nekaj, česar ni mogoče javno izreči. Na eni strani imamo npr. strašni izbruh glasovnega besa, na drugi nedolžni prevod: »Njegova ekscelenca je spregovoril o židovskem ljudstvu.« Jasno je, da izbruh besa implicira, da se z židovskim ljudstvom ne bo dalo ravnati po predpisih in drobnjakarsko, ampak bo treba uporabiti kakšne druge metode. Interpret skuša predstaviti govor za ušesa 'velikega Drugega', skuša ga omiliti, mu

9. Npr.: »Kraljevo telo impresionira, dominira, fascinira, razsoja in uroči ne toliko z bliščem svoje pojavnosti ali s panegiričnimi alegorijami, ne s sveto grozo nedotakljivega telesa, ki izhaja iz srednjeveških bajk, temveč z učinkom svojega glasu.« (Salazar 1995, str. 289.)

10. »Vse ljudstvo je zaznavalo grmenje, bliskanje, glas roga in kadečo se goro; ljudstvo je videlo in trepetalo in stalo od daleč. Rekli so Mojzesu: 'Ti govori z nami in poslušali bomo! Bog pa naj ne govori z nami, da ne umremo!' « 2 Mz 20, 18-9. Več o tem v Dolar 1995, str. 47-50.

nadeti obliko, ki bi bila primerna za zapisnik, za zgodovino, skuša ga opremiti z dobrimi razlogi, neuspešno se bori, da bi ga postavil v primerno perspektivo. Paradoks pa je v tem, da imamo dve verziji, diktatorjev govor in prevod, pri čemer prve ne moremo razumeti, pa vendar zelo dobro vemo, da je druga napačna, da gre za neustrezen prevod, tako da kljub nerazumevanju razumemo, kaj se dogaja. Sama diskrepanca med obema verzijama nam ponuja dober ključ, v njunem neadekvatnem zrcaljenju pred nami nastopi 'objekt diktator'. Vse skupaj se dogaja pod znamenjem 'dvojnega križa', '*double cross*', Chaplinove karikature kljukastega križa, ki seveda izhaja iz angleške besedne igre – *doublecrossing* pomeni prevaro.

4. Govor diktatorja Hynkla na začetku dobi na koncu svojo ponovitev, svojo zrcalno inverzijo v govoru židovskega brivca, oblečenega v Hynkla. Židovski brivec, spet sam Chaplin, je seveda Hynklov dvojniki, na las mu je podoben, kot žid je nerazločljiv od svojega maksimalnega nasprotja. V zaključni sceni ga pomotoma zamenjajo za diktatorja in v tej vlogi mora zdaj nagovoriti ljudstvo. Drugi govor je natančno nasprotje prvega: ne le, da se odvija v artikuliranih in retorično oblikovanih stavkih, napolnjen je tudi z vsebino, ki je očitno nasprotje Hynklu: s humanizmom, z gorečim apelom k bratstvu med vsemi ljudmi. Toda v končni ironiji je videti, da je odgovor vzklikajoče množice prav tak kot prvič, publiko navdaja isto navdušenje, četudi je sporočilo nasprotno. Stvar je na moč nenavadna, saj množica konec koncev ne ve, da nima pred sabo pravega Hynkla, temveč njegovega židovskega dvojnika. Naj mar stvar razumemo tako, da so množice neskončno lahkovorne in lahek predmet vsakovrstne manipulacije? Vrh vsega zaključno sceno spremlja glasba iz Wagnerjevega *Lohengrina*, v gesti, ki še poveča končno ambivalenco. Ali lahko končna scena odpravi, retroaktivno izniči, *aufheben*, učinke prve scene, katere *remake* je? Ali pa glas še naprej odzvanja onkraj humanističnega sporočila, nezvedljiv nanj, grozeče napotujoč na nekaj drugega?

■ Totalitarna raba glasu nikakor ni na isti liniji s primeri delitve dela, ki smo jih navedli poprej. Ne smemo je brati kot invokacijo svetosti in rituala¹¹ ali, točneje, prav zato, ker ne gre za dimenzijo svetosti in rituala, si mora toliko bolj prizadevati, da bi se ustvarilo videz svetosti in rituala, da bi se kar najbolj masivno in spektakularno oponašalo in posnemalo ritual. Glas je postavljen v središče, a v zelo drugačni vlogi: Führer sicer lahko ima različne politične funkcije, lahko je kancler Tretjega rajha in vrhovni poveljnik vojske, toda nikakor ni Führer na podlagi političnih funkcij, ki jih je po naključju prevzel, niti na podlagi volitev niti na podlagi določenih sposobnosti. Kar ga dela za Führerja, je razmerje glasu, in vez, ki ga veže s podložniki, je udejanjena kot glasovna vez, sestoječa na eni strani iz njegovega glasu, ki mu daje njegov status, in na drugi iz glasne aklamacije množic, odgovora na njegov glas, ki je bistveni sestavni del njegovega govora. Ta glas ne udejanja zakona, temveč ga postavlja, zakon je njegova posledica – *Führerworte haben Gesetzkraft*, bo rekel Eichmann v Jeruzalemu, Führerjeve besede imajo moč zakona, njegov glas neposredno spreminja njegove besede v zakon, se pravi, glas suspendira veljavni zakon in neposredno postavlja novega. Če je zakon temeljil na univerzalnosti in splošni dostopnosti črke, potem je glas ravno tisto neuniverzalno, tisto, česar po definiciji ni mogoče univerzalizirati.

V Führerjevi osebi sovpadata *zoe* in *bios* (»Postavljen je v spoj *zoe* in *bios*, biološkega in političnega telesa. Njegova oseba je kraj, kjer eno nenehno prehaja v drugo.« Agamben 1997, str. 198). Predstavlja enotnost *Volk* in njegove biopolitične ambicije – Foucaultov termin biopolitika meri natanko na izničenje razdalje med *zoe* in *bios*, med biološkim in političnim, in v naši posebni perspektivi hkrati razdalje med glasom in logosom. Biopolitično pogoltno sveto, glas

11. Kolikor gre pri vsem tem za svetost, potem samo v pomenu, ki ga je tej besedi dal Agamben v *Homo sacer*, namreč za nekaj, kar nima zveze s svetostjo kot dimenzijo žrtvovanja, ampak gre za odprtje biopolitičnega prostora.

pogoltno črko, delitev se ukine. Ukinitev delitve nujno potegne za seboj vznik 'golega življenja' kot protipola nove suverenosti – življenja, ki ga je mogoče nekaznovano ubiti in ki ne more postati zastavek žrtvovanja, se pravi, ki je izven ekonomije žrtve, daru, poplačila, sprave, izmenjave z Drugim. Takšno je življenje židov, masivnih *homines sacri* tega časa.¹²

Agamben na prvih straneh svoje knjige definira suverenost, sledeč Carlu Schmittu, kot paradoks:

»Suveren je hkrati zunaj in znotraj pravnega reda. ... Suveren, ki ima legalno pravico, da suspendira veljavnost zakonov, je legalno postavljen izven zakona. Se pravi, da je paradoks mogoče formulirati tudi takole: 'Zakon je izven sebe' ali: 'Jaz, suveren, ki sem izven zakona, razglašam, da ni ničesar izven zakona'.« (Agamben 1997, str. 23.)

Suverenost tako strukturno sloni na izjemi. Suveren je tisti, ki lahko suspendira, razveljavi veljavni pravni red in razglasi izredno stanje, torej stanje, kjer običajni zakoni ne veljajo več in izjema postane pravilo. Izredno stanje pa ima kar najtesnejšo vez z golim življenjem: potreba po njegovi razglasitvi se pokaže ravno takrat, ko je ogroženo naše golo življenje, ko denimo nastopijo naravne katastrofe, vojne, enajsti septembri ipd. Tedaj smo pač prisiljeni, da v imenu obrambe golega življenja razveljavimo običajne zakone, toda presoja, ali je nevarnost taka, da kliče po tako skrajnih ukrepih, je odvisna od suverenove volje in odločitve, tako da je sama vladavina zakonov naposled odvisna od sodbe, ki izvira iz točke izven zakona.

12. Mimogrede, tu bi bilo nemara treba izreči tovariško kritiko Lacanu, ki na zadnji strani *Štirih temeljnih konceptov psihoanalize* govori o »drami nacizma, ki ponazarja pred našimi očmi najstrahotnejše in domnevno že presežene oblike žrtve, pravne daritve. Mislim, da ne more nikakršen smisel zgodovine, utemeljen na heglovsko-marksističnih postavkah, pojasniti te ponovne uveljavitve, ki izpričuje, da je darovanje nekega žrtvenega objekta temačnim bogovom nekaj, čemur le redkokdo ne podleže v neke vrste strahotni ujetosti«. (1996, str. 257.) Problem holokavsta ni problem žrtvovanja.

Golo življenje je videti nekaj, kar je izven politike, *zoe* v nasprotju z *bios*, a prav v trenutku, ko se določena odločitev opira na zgolj obrambo golega življenja, torej na izvenpolitični, nepolitični, nadpolitični razlog, prav tedaj gre za politiko v čisti obliki, politiko *sans phrase*, za model političnega in za model suverenosti.

Vidimo lahko, da ta paradoks v grobem sovпада z razmerjem med črko in glasom, s katerim smo se doslej ukvarjali. Da bi črka zakona zadobila avtoriteto, se mora v določeni točki nasloniti na glas, četudi na tiho predpostavljene glas, ki ga ni nikjer slišati. Prav glas omogoči, da mrtva črka dobi moč in se udejanji, kar se lahko zgodi v obliki delitve dela med obema, njune dopolnjujoče koeksistence (naj bo še tako problematična). Toda napetost med obojima je obenem grožnja: glas je strukturno v enakem položaju kot suverenost, se pravi, da ima moč, da suspendira veljavnost zakona in uvede izredno stanje. Glas stoji na mestu izjeme, ki grozi, da bo postala pravilo, in prav v tej točki izpričuje svojo nepričakovano zvezo z golim življenjem, v oni analogiji med *zoe* in *phone*, ki jo je vseboval naš izhodiščni citat iz Aristotla. Izredno stanje sovпада z nastopom glasu na poveljniškem položaju, njegova prikrita eksistenca nenadoma postane uničujoča. Glas je postavljen prav na neumestljivo mesto hkrati znotraj in zunaj zakona kot permanentna grožnja izrednega stanja.

Od tod sledi določena politika glasu, ki jemlje glas in njegovo ambivalenco za svoj stožer. Prehod od glasu k logosu je neposredno politični prehod, ki v naslednjem koraku potegne za seboj pojave glasu znotraj političnega – prav takrat, kadar gre za ritualno, torej navidez nepolitično, nadpolitično razsežnost. Če je razmerje glas/logos v veliki meri analogno razmerju glas/črka, potem vidimo, da je glas kot objekt postavljen v paradokso presečišče obojega. Nevidni in neslišni delež glasu v črki se pojavi kot glasno oporišče ritualnih situacij, skriti glas se pojavi v pozitivni sonornosti, tako rekoč kot nadomestek samega sebe. Paradokсна topologija glasu postavlja glas v bistveno vmesnost, ki ji lahko sledimo na različnih ravneh: je vmes

med telesom in jezikom, med subjektom in Drugim, med *phone* in logosom, glasom in črko, *zoe* in *bios*. V vseh teh primerih je glas postavljen v presek obojega, toda tako, da glas kot objekt strogo vzeto ne pripada ne enemu ne drugemu. Obe entiteti se tako sekata v elementu, ki ne pripada nobeni od njiju in ki tako rekoč uteleša delež praznine, ki ju drži skupaj. Ta prostor – preseka, praznine – pretvarja glas v nekaj zelo kočljivega in izmuzljivega, nekaj, česar ni mogoče srečati osebno, ne v polni sonornosti enoznačne prisotnosti. V trenutku, ko ta paradoksní element postane nekaj pozitivnega, samostojnega in ukazovalnega, glas, ki nadomešča črko, hitro sledijo pogubne socialne in politične posledice. Postane pozitívni glas čistega ukaza, ukaza kot takega, glas kot čista ukazovalnost, *His Master's Voice*.

Lahko bi rekli, da se glas nahaja tudi v presečišču med podložnikom in suverenom, gospodarjem: v trenutku ko poslušamo glas, smo že začeli ubogati, v samem poslušanju je minimalna oblika uboganja, ki jo izpričuje tudi etimološka vez v mnogih jezikih: angleški *to obey* izhaja iz francoskega *obéir*, ta pa iz latinskega *ob-audire*, izpeljanke iz *audire*, slišati; podobna zveza obstaja med *gehorschen*, *Gehorsam* in *hören* v nemščini in v mnogih drugih jezikih (v srbohrvaščini in v arhaični slovenščini *slušati*, od tod *poslušnost* itd.). Primeren izraz te drže poslušnosti pa je emisija lastnega glasu kot aklamacija, tako da se gospodar in podložnik srečata v glasu kot njunem vmesniku, v preseku gospodstva. A ta raba politike glasu nikakor ne izčrpa: objekt glas, ki leži v preseku črke in glasu, nezvočni glas, lahko pride na dan v čisto drugačni obliki – kot nemi glas čistega izjavljanja (temu je mogoče slediti tudi na lingvističnem in na etičnem področju, a to je druga in zelo dolga zgodba). Na kratko, glas izjavljanja je ravno izjavljanje brez izjave, izjavljanje, katerega izjavo mora oskrbeti subjekt sam. Subjekt mora vzeti nase izjavo v odgovor na glas kot čisto izjavljanje, vzeti nase politično izjavo, se pravi, ne zgolj slediti gospodarjevemu glasu in njegovi masívni prezenci, temveč izjavljanje prevesti v izjavo, ki subjekta angažira nasproti

različnim formam gospodstva. Tu je ločnica, tanka črta, ki loči Gospodarjev glas (*His Master's Voice*), z držo poslušnosti in fascinacije, ki jo ta implicira, in na drugi strani objekt glas, neslišni glas, tako rekoč formalni glas brez pozitivne vsebine, glas, ki pa vendarle poziva, poziv, pred katerim bi raje zbežali v poslušnost ukazujočim glasovom, pa vendar: ta čisti eksces glasu je zavezujoč kot čisto izjavljanje, v svoji ne-prisotnosti, praznini, razkolu prezence. To je glas, ki se ga ne da utišati, čeprav je neslišen in čeprav nam nikoli ne pove, kaj storiti. Temu objektu glasu moramo odgovoriti kot politični subjekti. Pozitivni glas terja poslušnost in v svoji sonornosti utiša objekt glas, ta objekt pa je le čisto odprtje, na katero moramo odgovoriti s političnim posegom, privzeti politično subjektivnost.

V slovitim citatu iz »Končne in neskončne analize« (1937, SA Ergbd. str. 388) Freud govori o treh nemogočih poklicih, pri katerih smo lahko vnaprej prepričani o nezadovoljivem izidu: gospodstvu, vzgoji, analizi. Če nanje pogledamo z naše pristranske perspektive, potem je očitno, da vsi trije v svoji srži vsebujejo glas, da so torej poklici glasu, in nemara je prav to tisto, kar jih dela za nemogoče. Vsi trije so transferni poklici in glas deluje kot zglob transferja, kot transferni glas, glas kot transfer.

Tukaj sem se ustavil le ob prvem izmed njih in na hitro opozoril na nekaj potez glasu v gospodstvu. Povsem sem pustil ob strani glas v vzgoji – to je knjiga z mnogimi poglavji, ki se precej spektakularno začneja z materinim glasom, ki že ob rojstvu nadomesti popkovino in prevzame njeno funkcijo, materin glas je nematerialna vez na mestu pretrgane fizične vezi (tako se ena slovitih knjig o glasu imenuje prav *Popkovina in glas*).¹³ Treba bi se bilo tudi ustaviti ob učiteljevem glasu, ki je še en primer rabe glasu, kakršne smo navajali zgoraj: učitelj je prenašalec Vednosti prav preko glasu, vednost je sicer nakopičena v knjigah, a udejanjena lahko postane šele, ko jo povzame živi

13. Denis Vasse, *L'ombilic et la voix*, Seuil, Pariz 1972.

glas. Naj je še tako vse zapisano v učbeniku, pa to nikoli ne bo dovolj, dokler učiteljev glas ne vzpostavi transferja in poskrbi za učinkujočnost učenosti – glas kot vzvod vzgoje, pa četudi učitelj samo bere, kar je zapisano v učbeniku. A to samo mimogrede, o tem kdaj drugič.

Naj nekoliko abruptno in brez potrebnega razvitja zaključim z glasom kot vzvodom analize. Psihoanaliza je še en poklic, ki ga je mogoče izvajati samo *viva voce*, z živim glasom, v živi prisotnosti analizanta in analitika. Njuna vez je vez glasu (analiza se ne more izvajati npr. preko pisanja niti preko telefona). A čigavega glasu? Pacient, analizant, je pozvan, da pove svoje 'proste asociacije', vse, kar mu utegne pasti na pamet, in to v prisotnosti analitika. Potemtakem je pacient načeloma ne le glavni, ampak v limiti kar edini govorec, dvomljivi privilegij oddajanja glasu pripada le njemu, medtem ko naj analitik molči, vsaj načeloma in vsaj veliko večino časa. A tu pride do preobrata: analitik s svojim molkom postane natanko utelešenje glasu, glasu kot objekta. Analitik v tej glasovni zvezi deluje dobesedno kot poosebljenje, utelešenje glasu, utelešeni nemi glas. Ta glas pač ni *His Mater's Voice* niti glas nadjaza, temveč nemogoči in neznosni glas, ki terja odgovor. Je glas, ki ne reče ničesar in ki ga ni mogoče izreči, glas radikalne tišine in neznosnega apela, poziva k odgovoru, klic k subjektivaciji. Pacient je pozvan k besedi, a njegova beseda postane nenadoma izpraznjena, izvotlena, čim je izrečena na ozadju onega molka, kot da bi molk razlastil subjekta za njegovo besedo, mu odvzel glas. Subjekt govori, da bi prekinil ta molk, pripravljen je povedati, karkoli mu pade na pamet, samo da bi utišal ta glas, utišal to tišino, a nemara ves proces analize ni drugega kot učenje, kako bi ta glas vzel nase. V tem glasu se združijo lingvistične, etične in politične niti glasu in sovpadajo v tistem, kar je element čistega izjavljanja. Zvežejo se okoli jedra, ki ga tvori objekt glas, okoli njegove praznine, in v odgovoru na ta nemogoči glas je naša usoda lingvističnih, etičnih in političnih subjektov razstavljena na kosce in na novo sestavljena. To je stava analize kot nemogočega poklica glasu.

Literatura:

- Agamben, Giorgio (1997), *Homo sacer*, Pariz: Seuil (1995, Einaudi).
- Aristotle (2001), *The Basic Writings of Aristotle*, New York: The Modern Library.
- Baas, Bernard (1998), *De la chose à l'objet*, Leuven: Peeters/Vrin.
- Dolar, Mladen (1995), »Glas«, *Problemi* 1-2/1995, str. 29-51.
- Freud, Sigmund (1969-75), *Studienausgabe*, Frankfurt/M: Fischer.
- Kawada, Junzo (1998), *La voix. Étude d'ethno-linguistique comparative*, Pariz: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Lacan, Jacques (1995), »Šofar«, *Problemi* 1-2/1995, str. 7-17.
- (1996), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: Analecta.
- Miller, Jacques-Alain (1995), »Jacques Lacan in glas«, *Problemi* 1-2/1995, str. 19-28.
- Poizat, Michel (2001), *Vox populi, vox Dei*, Pariz: Métailié.
- Rancière, Jacques (1995), *La Méésentente*, Pariz: Galilée.
- Salazar, Philippe-Joseph (1995), *Le culte de la voix au XVII^e siècle*, Pariz: Éditions Champion.
- Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press.
- Zupančič, Alenka (2000), *Ethics of the Real*, London/NY: Verso.
- (2001), *Nietzsche. Filozofija dvojega*, Ljubljana: Analecta.

Jean-Claude Milner

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, OD DIAGNOZE K INTERVENCIJI

J.-F. L. je o *Navzkrižju* [*Le Différend*] povedal, da je bila to njegova filozofska knjiga.¹ To označitev moramo vzeti dobesedno. Pravi namreč, da je *Navzkrižje* knjiga, kakor da drugi spisi, ki jih je objavil J.-F. L., to niso bili oziroma niso bili povsem. Da je filozofska knjiga, kot da sta se doslej knjiga in filozofija medsebojno izključevali; kot da bi predhodni spisi prenehali biti filozofski od trenutka naprej, ko so dobili obliko knjige – razen če, nasprotno, niso prenehali funkcionirati kot knjige od trenutka, ko so se razglasili za filozofske. Kot da avtor, o tem priča lastni zaimek, teh drugih spisov ni priznaval za svoje, vsaj kolikor so si varljivo nadeli videz knjige. Kot da je bil to prvi spis in morda edini, ki je s tem, ko je uspel zvezati knjigo in filozofijo, tudi uspel z njima zvezati določnost prve osebe.

Kdor bi razjasnil dispozitiv *Navzkrižja*, bi morda uspel pojasniti tisto, kar pri J.-F. L., gledano z njegovimi očmi, zasluži ime filozofija; v to nikakor ne moremo podvomiti. Od tod izhaja nek program raziskovanja. Da bi ga uspešno razvil, bom sprejel neko odločitev: ne ohraniti trditev J.-F. L. na njihovem naravnem mestu. Nasprotna odločitev je evidentno legitimna in tudi drugi so to briljantno ponazorili s tem, ko so glede naravnega mesta, v katerega se vpisuje J.-F. L., predlagali neko topografijo in nekatere zakone. Sam kljub temu

1. Prevedeno po: Jean-Claude Milner, »Jean-François Lyotard, du diagnostic à l'intervention«, objavljeno v zborniku *Jean-François Lyotard, L'exercice du différend*, ured. Dolorès Lyotard/Jean-Claude Milner/Gérald Sfez, PUF, Pariz 2001, str. 261-272.

menim, da če na neki diskurzivni celoti izvedemo nasilno gibanje in denaturalizacijo mesta, lahko iz nje razberemo grobe točke zastoja in realni oris. Še več, menim, da je ta postopek, ki ga povezujem z diskurzivnim materializmom, prav posebej primeren za to, kar je na *Navzkrižju* kratkomalo singularnega.

Temeljna teza knjige zadeva bit. Navzkrižje je ime biti. S tem imenom je bit podvržena zakonu mnoštva in nekomenzurabilnega, pri čemer se je J.-F. L. ravno odločil, da mnoštva ne imenuje neposredno. Na kratko, navzkrižje je ime biti le kolikor je ime mnoštva. Toda ime mnoštva je le za ceno neke premestitve. J.-F. L. svojo tezo razvija v treh podteзах:

- 1) obstaja neko nekomenzurabilno, ki izhaja iz mnoštva, vendar ga je zavajajoče imenovati mnoštvo;
- 2) to nekomenzurabilno se lahko manifestira v konfliktu;
- 3) mesto nekomenzurabilnega v biti zadeva govoreče bitje.

Temeljna teza izbere mnoštvo nasproti Enemu, vendar jo prva podteza takoj korigira. V imenu mnoštvo obstaja nekaj, česar se moramo paziti in pred čemer varuje ime navzkrižje. Katera poteza potemtakem razlikuje in zoperstavlja obe imeni? To, da mnoštvo na neki način izhaja iz števila, da pa navzkrižje iz njega nikakor ne izhaja. Na ta način ne odklonimo le povezovanja mnoštva zgolj s kvantiteto, temveč tudi število kot tako. Število in kvantiteta sta zatočišči nevednosti; vztraja zgolj čista kvalitativna različnost, pri čemer govorjenje o kvaliteti reče že preveč.

Napotilo: navzkrižje raje uporabljamo v ednini kot v množini, čeprav gre pri njem za neskončnost. Razlog je v tem, da množina jezika na splošno temelji na možnosti številčenja in na možnosti zoperstavljanja enosti in mnoštva; ta možnost pa tukaj ni odprta. Ednino neke mnogovrstnosti, ki se je ne šteje, je seveda potrebno razlikovati od ednine abstrakcije, ki skozi redukcijo različnosti šteje za eno.

Zgolj druga podteza omogoča razumeti, zakaj je navzkrižje, ki je nekaj povsem drugega kot spor [*le litige*] ali krivica [*le tort*], vendarle mogoče projicirati v spor ali krivico. Seveda za ceno neke ponaredbe, vendar pa neprimerno manj zmotno kot bi bilo morebitno projiciranje v soglasje in harmonijo. Lingvist bi dejal, da med navzkrižjem in sporom obstaja radikalna razlika po naravi, vendar pa ju povezuje naravna vez izraza, podobno kot fonološka zvočnost in fonetična zvočnost lahko izražata druga drugo, dasiravno nimata nič skupnega.

Tretjo podtezo bi na prvi pogled lahko povzeli takole: vsako navzkrižje je v določeni meri mogoče izreči; recipročno s tem navzkrižje obstaja zgolj tam, kjer je možno kako izrekanje. Rade volje bi lahko rekli, da vsako navzkrižje izhaja iz govorice, vendar izraz »govorica«, ki jo J.-F. L. utemeljuje po Wittgensteinu, ne označuje nič realnega; nič, kar bi bilo realno enotno. Največ, kar lahko rečemo, je, da navzkrižje obstaja zgolj tam, kjer se je možno izražati v jeziku. Skratka, navzkrižje obstaja zgolj tam, kjer obstajajo govoreča bitja.

Kot rezultat teh podtez se postavlja niz vprašanj. Pričel bom z naslednjim: od kod izvira, da naravnost izraza združuje navzkrižje in spor? Vsiljuje se naslednji odgovor: vse izhaja iz tega, da se nosilci navzkrižja srečajo. Ob takšnem srečanju se nosilci soočajo in takšno soočenje, ki nima na sebi nič spornega, spominja na napačno dojeti spor. Potemtakem se nosilci ne bi soočali, če se ne bi srečali. Zato se sprašujemo: od kod izvira to, da se srečajo? Vzemimo, da nekomenzurabilno obstaja, toda od kod potemtakem izvira ta *cum*, ki je njegova os? Zakaj ne moremo ostati pri različnem, pri neredu brez konflikta, z izjemo priložnostnega?

Prav zato je tu potrebno več kot le priložnost. Tu je potrebno neko načelo. Za trenutek se vrnimo k Marxu. Denimo, da razredni boj obstaja; potrebno pa je tudi, da razredi delijo nek prostor. Tu se zahteva načelo, ki logično – in nedvomno empirično – predhodi samemu razrednemu boju. Pri meščanskih zgodovinarjih, od katerih je Marx po lastnih besedah utemeljeval pojem razrednega boja, to

načelo nosi neko ime: družba ali, kar napotuje na isto, temeljno družbena narava človeka. Pri samem Marxu ime variira natanko zato, ker gre z njegovega zornega kota za funkcijo, katere vrednosti – družba ali trg ali svet – so številne.

Sicer pa je Darwin sledil enaki poti. Če se naravna selekcija dovrši v boju za življenje, če je izvor vrst nerazdružljiv od njihovega morebitnega uničenja, potem se to zgošča v naslednjo trditev: vrste se srečujejo; povedano drugače, obstaja živalski svet. Pred njim pa je Hobbes povedal: človek je človeku volk, ta volk predpostavlja dativ, ki *homo* povezuje s *homini*. V načelu konflikta kot izraza navzkrižja odkrijemo nujnost kohabitacije. Na tem mestu se nam ni treba opredeliti, ali je ta nujnost empirična ali transcendentalna; zadostuje, da tu prepoznamo neko klasično figuro filozofije: Svet. Kolikor je ime biti, je torej navzkrižje neposredno tudi ime Sveta. Je ime, ki ga privzame Svet tedaj, ko je bit imenovana navzkrižje.

Navzkrižje nikoli ni reduktibilno. V tem je ime biti. Tako je, vendar na tem ni nekoristno vztrajati: ne obstaja, nikoli ne obstaja in nikoli ne obstaja nobena instanca, ki bi zreducirala kakršno koli navzkrižje.

Prav tako ne gre za zmagoslavje ali za poraz. Diskurz navzkrižja je tako nasprotje celo zgodovine. Naj jo imamo za sodišče ali za pokopališče ali za javno smetišče, zgodovina reducira navzkrižja na režim zmagoslavij in porazov. Od tod nenaklonjenost maoizmu, ki jo naznači J.-F. L.: boj, neuspeh, nov boj, nov neuspeh, vse do končne zmage, to pa je kar najdlje od navzkrižja, kajti zmaga ali, točneje, njena funkcija in njen razpoznavni znak sta zgolj v razkroju vsakega političnega nekomenzurabilnega. Pojem etape omogoča zatrditi, da tisto, kar je v nekem trenutku nekomenzurabilno, lahko v naslednjem trenutku to preneha biti. Da ne govorimo o zelo poenotujočem nauku o starem in novem, ki omogoča vsako protislovje dojeti kot varianto istega boja; ali o zelo zvitem nauku o glavnem in sekundarnem: ta nauk trdi, da če dobro premerimo, kako se vpisuje v protislovja in v

njihove vidike, potem se absorbira prav vsako navzkrižje, kajti v resnici sploh ni navzkrižje. Maoist bi rekel, da je tisto, kar obravnavamo kot navzkrižje, vselej zgolj neko protislovje; skladno s tem bomo enega izmed členov domnevnega navzkrižja lahko in ga bomo morali vselej označiti za glavnega, tako kot bomo enega izmed terminov domnevnega navzkrižja lahko in ga bomo morali označiti kot manifestacijo novega, ki ga je mogoče zoperstaviti staremu. Na kratko, prav tam, kjer ne nastopa nobena asimetrija, je pravilo, da prepoznamo asimetrijo. Logika navzkrižja je nasprotna: ker so termini navzkrižja nekomenzurabilni, niso ne simetrični ne nesimetrični. Tu ni ne protislovja ne vidika, ne glavnega ne sekundarnega, ne starega ne novega.

Lahko bi menili, da smo tukaj ponovno odkrili politiko v smislu, ki ji ga je pripisovala Hannah Arendt. Ta politika pravzaprav omogoča premagancu, da še naprej obstaja, ne da bi bil umorjen ali zaslužjen. Mar potemtakem ta politika ne upošteva nezvedljivosti navzkrižja onstran procesov izravnave? Nič ni bolj zgrešenega od tega. J.-F. L. namreč trdi, da so spoštovanje premaganca, priznavanje pravic manjšinam, sprava in konsenzi lahko načini spora; v pogledu navzkrižja imajo povsem enake učinke kot iztrebljenje. Prizadevajo si za nemoogočo izravnavo. Vendar bo navzkrižje vselej zmagalo, vselej bo nezvedljivo, čeprav bodo njegove opore v življenju ali smrti odpravljene.

Kajti v zadnji instanci gre prav za smrt. Kot je znano, je bil Stalin prepričan, da vedno zmaga smrt. To prepričanje pravi, da obstaja funkcija poslednje zmage; prav tako pravi, da vrednost te funkcije povzema vse druge in je smrt (»Maršal smrt«, naslov Moussorgskyjeve pesmi, ki jo je oboževal Stalin). J.-F. L. je kot brezprizivni antistalinist prepričan, da ta funkcija ne obstaja in da smrt ni njen zmagoviti stenogram. Potemtakem je videti, da navzkrižje ni govorilo o zgodovini sami na sebi; govorilo je izključno o svoji lastni nezvedljivosti. Dejansko je navzkrižje teza o nesmrtnosti. Sedaj razumemo, da je navzkrižje neko ime duše; je ime, ki ga privzame duša v režimu nekomenzurabilnega in mnoštva.

Navzkrižje ima opore in te opore so govoreča bitja. Parafrazirajoč tisto, kar Lacan pravi o resnici, bi lahko rekli: nekomenzurabilno govori. V resnici ne bom takoj zavrnil hipoteze, da je pod imenom navzkrižje J.-F. L. poskušal ravno konstruirati svoj lastni nauk o resnici: resnica obstaja zgolj v razsežnosti navzkrižja; navzkrižje obstaja zgolj v razsežnosti govora; govor obstaja zgolj skozi nekomenzurabilno, to so trditve, ki bi jih zlahka potegnili iz nauka.

Tako je vsaj zasnovana teorija o govorečem bitju. Predpostavlja, da je imenovana singularna točka, kjer se navzkrižje v tem bitju prepleta z govorom. Pri J.-F. L. je to ime *stavek*.

Tu je citiran Wittgenstein. Prav tako je povsem na mestu opozorilo, kakšen pomen je J.-F. L. pripisoval nauku Antoinea Culiolija. Do nedavnega je bilo običajno, da se filozofi naslanjajo tudi na lingvistiko, vendar se je večina med njimi omejevala na splošne in nerazločne vljudnosti; medtem pa se je J.-F. L. poglobil v podrobnosti in se oziral na posamezne pomene. Pri A. Culioliju ni iskal lingvistike na splošno, temveč prav posebnost, zaradi katere tega lingvista ni mogoče zamenjati z nobenim drugim. J.-F. L. se je rade volje predal odločilnemu razlogu tega zanimanja: A. Culioli je za predmet izbral singularnost nekega stavka, vzetega v naključju srečanj – branja ali pogovorov – in različnega od vseh drugih stavkov.

Ime stavek je torej pri J.-F. L. povezano z lingvistiko. Vendar na paradoksen in homonimen način. Po J.-F. L. je stavek tisto, kar v tem, kar ponavadi imenujemo govorica, izbere nekomenzurabilno kot tako. Tisto, kar lingvist imenuje stavek, pa je nekaj povsem drugega. Kot vsak jezikovni objekt je vsak stavek vselej pojasnjen zgolj s tem, da postane element neke paradigme; Antoine Culioli ni izjema tega načela. Vendar vsako paradigmo podpira zgolj neko komenzurabilno. Tako se ime stavek obrne; mesto komenzurabilnosti pri Culioliju in pri vseh lingvistih postane pri J.-F. L. mesto nekomenzurabilnega.

Kolikor se torej navzkrižje vpisuje v stavke, govori »ne« komenzurabilnosti jezika, pa naj to razumemo kot integral možnih jezikov ali kot integral možnih stavkov v vsakem jeziku oziroma kot načelo

njihove sestavljivosti, se pravi, konec koncev, kot načelo njihove recipročne prevedljivosti. Toda ta horizont nosi neko ime: ime Boga. V trenutku, ko zanika ta horizont in ker ga zanika, ga navzkrižje prepozna za tisto, kar je. Je torej neko ime Boga. Je ime, ki ga pri-
vzame Bog, če je le navzkrižje neko ime biti.

Bit, duša, Svet, Bog: ni presenetljivo, da se *Navzkrižje* predstavlja kot filozofska knjiga. Razen da je vsaki od teh točk zadana neka rana. Rana narcisizmu, bi rekel Freud. Recimo vsaj to, da se vsako ime biti takoj izkaže tudi za ime slabobiti [*malêtre*]. Navzkrižje je ime tistega, kar je, kot tistega, kar je, in kot tistega, kar ni. J.-F. L. se umešča na točko križišča in razmika obeh poti.

Slabobit vznikne v sami točki biti. To lahko povemo v nevtralnem in objektivnem stilu: pogoji možnosti objektov so tudi pogoji njihove nemožnosti. Materialni dokaz temu so izbrane obstoječnosti: kapital; freudovsko nezavedno. V prvem in drugem primeru sta načeli kontinuiranosti in konsistentnosti neposredno tudi načeli krize in zloma. In če se je J.-F. L. kadar koli hotel oddaljiti od Marxa, je šlo le za predpostavko, da strukturna kriza kapitalizma ni zaznamovala njegovega konca, temveč, nasprotno, njegovo pogubno vztrajnost; to je pomenilo nasproti črki marksizma ponavljati reverzibilnost biti in slabobiti.

Kako izreči to reverzibilnost? Na tem mestu ponovno odkrijemo Marxa; prav tukaj se je Marx skliceval na dialektiko. In sicer iz zelo preprostega razloga; ker je slabobit v protislovju z bitjo, kakor je ne-A v protislovju z A, je slabobit pozitivna potrditev biti le skozi logiko, ki dopušča, da je ne-A nek modus razvoja A. To logiko, ki v zadnji instanci izhaja iz *elengkos* in iz platonističnega dialoga (od tod ime dialektika), je našel pri Heglu. Seveda pa nas nič ne zavezuje k temu, da relacijo bit/slabobit beremo kot neko protislovje; nič nas ne zavezuje k temu, da kot mesto njunega srečanja izberemo logiko in torej tudi dialektiko. Morda razsvetljen s Tacitom ali še prej s samim Tiberom, čigar nezadostni pričevalec je bil Tacit, je Montesquieu podal dosledno empirično branje taiste navezave; razlogi za veličino,

je trdil nadarjeni cesar, so dosledno enaki razlogom za propadanje; moč Rima je natanko tista moč, ki vodi k njegovi pogubi: ne skozi dialektično logiko, temveč skozi objektivno vzročnost.

Ali ni medicinski diskurz že pred časom v resnici artikuliral takšne povezave? Znano je, da jo je Freud neprestano ponovno odkrival. Povedano jasneje, ko se Freud po zgledu Montesquieuja sprašuje o duhu sodobnih dogajanj, odkrije medicinski termin »nelagodja« (*Unbehagen*). Na tem mestu sicer Lacan z zadovoljstvom ponovno odkriva Marxa, ki ga raje kot skozi vodilo protislovja bere skozi vodilo simptoma. To istočasno pojasnjuje, kako J.-F. L. uporablja klinični imeni – nevrozo ali izključitev. Dialektika, nelagodje, simptom, vse to so tudi imena biti/slabobiti, vendar pa J.-F. L. tukaj nedvomno preferira Freuda in ne Marxa. Še točneje: sklicevanje na freudizem skriva neko odklanjanje dialektike oziroma odklanjanje vsaj tega, kar ostaja v dialektiki zaznamovano z logiko. Medicinski slog meri na to, da se Marxa očisti spogledovanja s hegllovstvom. Ta stil pri J.-F. L. temelji na nezaupanju, ki ga kot moderni kantovec goji do Hegla. Tako da je termin diagnoza morda najprimernejši za to, da povzame njegovo metodo: umestiti točko ali konstelacijo točk, kjer se pojavi kako nezvedljivo prepletanje med bitjo in slabobitjo, kot razlika in kot njeno povezovanje v par.

Slabobit ni nič drugega kot bit. Natančneje, ni nič drugega kot njeno mnoštvo, se pravi njeno nekomenzurabilno. Ne nekomenzurabilno tuzemeljskega z nadzemeljskim, temveč nekomenzurabilno tuzemeljskega s tuzemeljskim. Ne nekomenzurabilno z nekim Drugim, temveč nekomenzurabilno s samim seboj. To nam mora biti jasno; tukaj odkrijemo nekatere izmed temeljnih tez moderne kot take: tuzemeljsko je mesto nekomenzurabilnega biti same s seboj; bit kot bit nima niti drugega mesta kot je tuzemeljsko niti drugega modusa kot je nekomenzurabilno; Drugo je obličje Enega; Eno je maska Drugega. Drži, da lahko nekomenzurabilno samo nosi mnogo imen; neskončnost učenjakov, svoboda filozofov, Marxova presežna vrednost, Freudovo nezavedno, a tudi odpor in umetnost, imeni, ki

sta bili J.-F. L. pri srcu, in Malraux je zanj za nekaj časa postal emblem. Na ta način se nekomenzurabilno biti sami sebi ovije okoli sebe v jedru kapitalizma, kapitalizem pa ga omogoča razbrati v vsej jasnosti – toda uničenje kapitalizma je neka druga, morda bolj svetla Lyotardova téma.

Kajti ne gre za to, da slabobit postavimo v službo koristi in izgub biti. Že zaradi enega razloga ne: bolečine, ki neprestano spremlja in naznačuje slabobit. J.-F. L. nikoli ne popusti glede te bolečine. Naj jo, *expressis verbis*, obsoja ali ne, pa se z njo ne sprijazni, temveč se bori proti njej. In sicer zato, ker je nima za nekaj plemenitega, ker nobena bolečina kot takšna ni plemenita. V tem nedvomno tiči poganstvo, na katerega se je skliceval: prelomiti s krščansko himero, češ, včasih bolečina čemu služi in je včasih koristna. Če je bolečina vselej nekoristna, potem se je proti njej potrebno boriti, kar pa predpostavlja neko diagnozo in neko etiologijo.

Vedeli smo že, da se navzkrižje povezuje s sporom zgolj preko zahteve sveta, ki ga neumorno zaposluje. Sedaj lahko splošimo: če iz nekomenzurabilnega izhaja neka bolečina, ki ga vselej požene v slabobit, potem sama ta bolečina izhaja zgolj iz zahteve, ki jo subjekt naslavlja na bit, se pravi na samega sebe v tisti meri, v kateri je. Seveda tu ne gre le za eno izmed zahtev, temveč za zahtevo kot tako, za zahtevo, h kateri napeljuje vsaka zahteva, kajti vselej obstaja zgolj ena sama: zahteva Enega, zahteva, da se šteje za Eno, da tvorimo Eno, da štejemo za Eno zgolj, ker tvorimo Eno, da nikoli ne tvorimo Enega, ne da bi šteli za Eno, in to navkljub sinonimom Enega: podobno, enako, resnično, dobro, povezano itd.

Zahteva sveta ni nič drugega kot zahteva Enega. J.-F. L. kljub temu ne govori o svetu; namesto tega imena ima raje drugo: zahteva, da tvorimo Eno, je po njem v temelju politika. V tem smislu obravnava natanko politično vizijo sveta, kjer sta svet in politika ravno postala sinonima. Politika je neka vizija sveta, medtem ko je svet viden kot Eno zgolj s političnega gledišča. Svet ali politika, to bo bit preobrnilo v slabobit in nekomenzurabilno v bolečino. To bo

iz navzkrižja naredilo vir bolečine in ne ugodja. Iz katastrofične zahteve Enega vselej izhaja pekel na zemlji. Toda ta zahteva se odslej formulira v političnem jeziku, takšna je teza. Kadar je politika vizija sveta, potemtako neizogibno vodi v pekel.

Politična vizija sveta je moderna zadeva. Marsikaj seveda dolguje Grkom; slednji so politiko postavljali v teorijo združevanj govorečih bitij: teorijo relacije med enim, nekaterimi, vsemi. Moderni tu na svoj način kljub temu dodajajo naslednje: brati združevanja zgolj v luči zahteve Enega.

Tako je zahteva Enega absorbirala celotno politiko do te mere, da je Eno danes postalo edina dejanska forma politike. Kako sicer pojasniti, da s politiko povezujemo to celoto proceduralnih navodil, katerih edini cilj je v tem, da se ustvari nek konsenz prav tam, kjer ne obstaja: odprta in odkrita razprava, spoštovanje dnevnega reda, vrstnega reda govorcev, podrejenost manjšine večini, vzajemno spoštovanje itd.? Gre za celotni besednjak, ki ga dobro poznamo in ki je besednjak demokratične sreče, saj opredeljuje različne načine, kako se obdržati skupaj, in opredeljuje, da je sreča zgolj v tem, da ostanemo skupaj. Navzkrižje v tem registru ne obstaja, ali pa obstaja, a nima nobene konsekvence. Navzkrižje recipročno s tem pravi temu registru ne.

Četudi »Socializem in Barbarstvo«, še vedno gre za neko politično vizijo sveta. Mar naj ne bi ravno socializem dopuščal, da politika dovrši svoj cilj, ki je bil v tem, da se zgradi svet, primeren za bivanje govorečih bitij? Medtem ko naj bi zavrnitev socializma zagotovo pomenila ustvarjanje sveta, ki ni primeren za bivanje govorečih bitij: prav to je povzemalo samo ime barbarstvo. Slovo od »Socializma in Barbarstva« potemtakem ne skriva nobenega izraza ljubezni, nobenega navdušenja in nobenega občudovanja. Je slovo od politične vizije sveta; natančneje, slovo od politike, kolikor je politika zahteva po tvorjenju enega, se pravi zahteva po svetu. Je slovo od pekla.

Se je nujno odpovedati vsaki politiki? Ne. Zadostovalo bi opredeliti politiko na takšen način, da ta ni več artikulirana skozi zahtevo po tvoriti-Eno in da se preneha mešati z nesrečnim jezikom združe-

vanj. Potemtakem bi lahko morebiti ne vpeljevala pekla. Tu se odpira neka pot, ki jo je J.-F. L. dejansko prepotoval, ne da bi jo vselej izrecno formuliral. Imenoval jo bom politika secesije. V resnici ne vem, ali bi J.-F. L. sprejel to opredelitev – pojem odpora mu je bil bližji –, toda rade volje bom predpostavil, da ga ne bi kratkomalo zavrnil. Rousseaujev bralec bi povedano povzel takole: razumeti, da so *Sanjarije* dovršitev *Družbene pogodbe*, da je celotni aparat državljanstva navzoč zato, da bi tistemu, ki to želi, materialno omogočil in legalno dovoljeval osamljeni sprehod, da svoboda sprehajalca in svoboda državljana nista homonima, temveč sinonima. Vemo, da je Rousseau obupano poskušal doseči to točko, točko, kjer bi lahko *Dialogue* interpretirali kot kolizijo med politično zahtevo po tvoriti-Eno, in subjektivno maksimo secesije. Ob kantovski povezavi moralnega zakona in zvezdnatega neba nekateri odkrivajo skrivno aluzijo na smrt Brutusa, Cezarjevega morilca; če je temu tako, potem gre tu še vedno za trenutek, ko se secesija nekaterih izkaže kot najustreznejša za označitev skupnosti vseh. Toda to so premiki k antiki. Vendar je J. F.-L. modernist – prav to zagotavlja domet njegovi volji do poganškega. Če drži, da je zato, da bi razvozlali navzkrižje in bolečino, potrebna secesija, potem je tudi nujno, da je ta secesija moderna. Toda moderni univerzum je univerzum mnoštva. Potemtakem to ni univerzum samote in enosti, temveč mnoštev – ločenih od držav, narodov, množic ali trgov, mnoštev, ki jim vladata vljudnost in humor, ki se jih bolj ali manj upravičeno povezuje s prijatelji, sporazumi, zavezništvu, naposled s kolegialnostjo, ki jo je Lyotard skupaj z drugimi vzpostavil na *Collège de Philosophie*. V povedanem lahko prepoznamo politične napore, vsekakor lahko prepoznamo voljo, da se za politiko zgradi neka secesionistična sintaksa, in sicer pod plaščem nepolitičnega besednjaka (besednjaka prijateljstva) oziroma besednjaka, ki je takšen vsaj videti, kajti zavrača sinonime Enega in to slepilo, ki mu pravimo svet.

Za vsako moderno secesijo, najsi bo politična ali nepolitična, obstaja neka ovira. Na to je skozi polemiziranje z Rousseaujem in vsemi

privrženci antike opozoril B. Constant. Ta ovira je delo. Gre za abstraktno in nediferencirano delo – tisto, o katerem je Marx, še vedno on, razvil svojo teorijo. Tako je za J.-F. L. odločilno, da to delo kot tako ni niti edino niti ni najbolj avtentično. Tu je potrebno največjo pomembnost pripisati tezam o Nezavednem. Sicer pa se Lacan tu ni motil: Nezavedno v Lacanovih rokah ne postane le eden izmed delavcev, temveč *prav* idealni delavec [*le travailleur idéal*]. V tej zvezi Lacan celo citira Heideggerja (ter preko njega Jüngerja), *der Arbeiter*. Toda pogosto se zgodi, da citat skriva preobrat: moderno delo v Jüngerjevih očeh in nastop tega *der Arbeiter* kot tipične figure sta morala zaprečiti vsako možno secesijo – tisto secesijo, ki jo Nemci naprtijo gozdu; šlo je za industrijsko delo, iz katerega je moral Hitler, uničevalec gozdov (Veliki gozdar), ustvariti vojsko. Če je resnično moderno delo delo nezavednega in ne delo tovarniških delavcev, potem delo ni več ovira za secesijo. Skladno s tem secesija ne potrebuje gozdov: ne potrebuje primitivizma. Zgolj na freudovskem delu in ne na kakem drugem lahko temelji in mora temeljiti celotna praksa, ki odpira prostor navzkrižij, ne da bi ta prostor postal prostor bolečine in nenasitnih volkov.

V isti gesti je opuščen marksistični družbeni univerzum, ki je prav tako moderni univerzum. Doktrina dela je v izhodišču tistega, kar se bo imenovalo postmoderna: ne ovržba moderne, temveč njena izpeljava.

Tako se razvija nek dispozitiv. Za J.-F. L. je bil pomemben vse do konca. Vendarle pa nisem prepričan, da mu je do konca zadoščal. Postopoma se je vanj naseljeval nek nemir vse do točke, da je zamajal celoto: in če tu obstaja kaka slabobit, ki ne izvira iz biti, ki, povedano natančneje, ni zgolj lomeči pečat množstva? Slabobit, ki bi prihajala od drugod in od prej. Ta nemir ima ime: Auschwitz. Trdim, da to ime ne tvori enote s tistim, ki predhodi. Točneje, nerešeno ostaja vprašanje, ali teorija slabobiti kot simptoma biti zadostuje za pristop k vprašanju, ki ga zastavlja koncentracijsko taborišče. To vprašanje je seveda primerno za to, da odpravi konsenz, politično korektnost, nerazločno objokovanje. Toda ali to zadošča?

J.-F. L. izrecno pove naslednje: med Židom in Nemcem ni navzkrižja. Kaj je torej med njima? Natanko na tej točki opazimo rabo lacanovskih kliničnih kategorij, medtem ko se je J.-F. L. na splošno opiral na Freuda. Prav tako opazimo, da J.-F. L. natanko na tej točki vztraja na ovržbi – kar ni njegova navada. Ovrže negacionista – in s tem pokaže, da med negacionistom in njim obstaja nekaj drugega kot navzkrižje. Mar med njima potemtakem obstaja spor? Toda to bi predpostavljalo neko sodišče, ki ga priznavata obe strani – prav tega pa J.-F. L. ne priznava. Gre za nekaj drugega.

V tem drugem filozofija nikakor ni opuščena. Teorija navzkrižja ostaja, tako kot ostajata teorija secesije in teorija pogubne zahteve Enega. Toda obstaja nek objekt, za katerega naj našteje teorije ne bi zadoščale. Verifikaciji prepuščam hipotezo, da je ta objekt slabobit pred bitjo in da je njegovo ime Auschwitz. Morda bi moral na to odgovoriti sveti Avguštin. Vidimo torej posledico: zgolj krščanstvo – v tem, kar je na njem radikalno različnega od česarkoli drugega, krščanstvo Inkarnacije, odpuščanja grehov, vstajenja teles, duha nasproti črki – naj bi vedelo, od kod prihaja slabobit pred bitjo. J.-F. L. je hotel biti pogan; bolje kot kdorkoli drug je vedel, da nihče izmed modernih ne more zase reči, da je pogan, če ni odpadnik. Toda če je sveti Avguštin nujno potreben vsakemu, ki hoče resnično govoriti o Auschwitzu, ali bi bilo potemtakem potrebno v imenu Auschwitz slišati besede »zmagal si, Galilejec«,² ki jih je na koncu zmrmlal cesarski odpadnik, zadnji izmed poganov in prvi izmed modernih?

Prevedla Simona P. Grilec.

2. [»Tu as vaincu, Galiléen«; gre za predsmrtne besede rimskega cesarja, »filozofa na prestolu«, Julijana Odpadnika, ki je hotel znova uvesti poganstvo. Kot Konstantinov nečak je bil sicer deležen krščanske vzgoje, a se mu je zaradi spletk in rovarjenja Galilejcev krščanstvo uprlo.]

Peter Klepec

POLITIKA MNOŽICE?

V pričujočem tekstu nas bo zanimala razdelava problematike množice, »multitude«, v delu sodobnega italijanskega filozofa Antonija Negrija, ki je nemara največjo mednarodno slavo požel z nedavno uspešnico *Imperij*, spisano v soavtorstvu z ameriškim teoretikom Michaelom Hardtom.¹ O nekaterih zagatah, samorazumevanju avtorjev, povezanim s teoretskim ogrodjem, predpostavkami in izhodiščem tega njunega skupnega dela, smo sami na drugem mestu in ob neki drugi priložnosti že pisali², tokrat pa nas na tem mestu zanima nekoliko drugačna problematika. Če nas je na že omenjenem mestu zanimala predvsem pojmovna dvojica Imperij-množica, ki jo uokvirja teorija oblasti, kakršno je orisal Gilles Deleuze, oziroma če nas je zanimalo, v kolikšni meri je Deleuzova teorija množstva in političnega združljiva s teoretskim konstruktom, kakršnega sta razdelala Hardt in Negri, nas na tem mestu zanimajo nadaljnje (predvsem) Negrijeve razdelave osrednjega koncepta množice, ki obenem tudi že odgovarjajo na kritiko, ki jo je bil deležen *Imperij*.

Vprašanja, ki jih postavlja *Imperij*, se vsa osredotočijo na nedvomno temeljno vprašanje teorije političnega in politike nasploh, vprašanja po novem političnem subjektu, kar se z gledišča *Imperija* glasi: »Kako bi lahko množica v kontekstu Imperija postala *politični subjekt*?«³ Vprašanje razumevanja in definicije množice je tako vprašanje

1. Prim. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2001 (9. ponatis).
2. Obširneje o tem: Peter Klepec, »Imperij proti množici«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2002, letnik XXIII, Ljubljana 2002, str. 149-166.
3. Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, nav. delo, str. 394.

(novega političnega) subjekta. A kaj je za Negrija, oziroma za Negrija in Hardta, sploh množica? Kakšna je njena definicija? Je ta definicija nekaj stalnega ali pa se poudarki nenehno spreminjajo? So te spremembe globalne narave ali gre za podrobnosti? In če gre za slednje, so te drobnjarske in nepomembne ali pa, nasprotno, pričajo o neki težnji, tendenci? Kaj vse to, navsezadnje, pomeni glede na napoved, da skupaj pripravljata nadaljevanje *Imperija*, nadaljevanje, ki se bo osredotočilo predvsem na razdelavo problematike množice? Pomeni ta napoved nekakšno priznanje tega, da zadeve v *Imperiju* le niso postavljene najboljše in sta torej skozi te drobne spremembe, če seveda obstajajo, v obrisih razvidna ogrodje in smer, v katero bo šel ta novi projekt, če bo seveda do njega tudi zares prišlo? Naša naloga v pričujočem prispevku bo tako v tem, da bomo skušali slediti premenam, ki zadevajo razdelavo problematike množice, ter pri tem opozoriti na nekatere tendence, težnje, konstante, različice ter nenazadnje tudi na morebitne pasti, ki jim je ta projekt izpostavljen.

Začnimo kar z *Imperijem*, v katerem je videti, da so zadeve, kar zadeva problematiko, ki nas zanima postavljene precej enostavno in premočrtno. Bistvena opredelitev množice v tem delu je v tem, da gre »množico« razumeti predvsem kot »množico produktivnosti«. Da gre v *Imperiju* za prevlado tematike produkcije kot produkcije življenja in tematike nastajanja, avtorjema niti ne gre preveč zameriti, nenazadnje to sama tudi priznavata: »Naša pozornost je jasno usmerjena«, pravita, »na ontološko substanco družbene produkcije. Stroji producirajo. Nenehno funkcioniranje družbenih strojev v njihovih raznih aparatih in zbirih producira svet skupaj s subjekti in objekti, ki ga konstituirajo.«⁴ A kaj poleg te aktivne, produktivne komponente kot najbistvenejše opredelitve množice – pogostokrat je govora o ustvarjalni in praktični moči, o želji po spremembi – je v *Imperiju* sploh še rečeno? Je kje drugje v tem delu najti kakšno drugo, izčrpnjšo opredelitev? Je lapidarno izenačevanje množice z aktivnostjo

4. *Ibid.*, str. 28.

in produktivnostjo dovolj trdna osnova, na kateri bi napovedano nadaljevanje *Imperija* lahko gradilo?

Poglejmo. Namesto izčrpnije definicije množice v *Imperiju* ponavadi dobimo zgolj negativne opredelitve, ki množico zoperstavijo temu ali onemu pojmu, ter tako *a contrario* predstavijo in zakoličijo samo pojmovanje množice. Najpogosteje množica tako nastopa v paru skupaj z Imperijem. In kaj je Imperij? Nova, globalna oblika suverenosti, ki postavlja danes pod vprašaj celotni model svetovne ureditve, ki datira še v 17. stoletje. V nasprotju s starim imperializmom Imperij ne vzpostavlja teritorialnega središča oblasti, prav tako pa se tudi ne opira na fiksne meje ali pregrade. Je decentralizirani ali deteritorializirajoči aparat vladavine oziroma oblasti, ki postopoma utelesi celotno globalno področje znotraj svojih meja, te pa se nenehno širijo in premeščajo. Ta novi sistem vladavine predstavlja prehod v kapitalističnem načinu produkcije. Imperij je tako novi red, nova globalna ureditev. Ta red ni omejen ne v prostorskem ne v časovnem pogledu, glede na to, da gre za red, ki dejansko ukine zgodovino in s tem obstoječe stanje stvari fiksira za večno, pa lahko tudi govorimo o večnem redu. V nasprotju s tradicionalnimi oblikami imperializma, vladavine in suverenosti, pri Imperiju ne gre le za nadzor in upravljanje s teritorijem, pač pa Imperij tudi ustvari sam svet, v katerem se nahaja. Ta nova oblast meri na totalnost – predmet vladavine Imperija je družbeno življenje v celoti. Nadaljnja značilnost te nove paradigme bio-oblasti je v tem, da se sicer sama nenehno do vratu koplje v krvi, brez prestanka bojuje te ali one vojne, a je hkrati vedno in povsod posvečena miru. Imperij torej »že od vsega začetka postavlja etično-politično dinamiko, ki se nahaja v središču njegovega pravnega pojma. Ta pravni pojem vsebuje dve temeljni tendenci: prvič, pojem prava, ki je zatrjen v konstrukciji novega reda, ki zaobsega celotni prostor tega, kar smatra za civilizacijo, brezmejen, univerzalen prostor; in drugič, pojem prava, ki ga vsebuje ves čas znotraj svoje etične utemeljitve. Imperij izčrpa zgodovinski čas, suspendira zgodovino,

in znotraj svojega etičnega reda posrka vase preteklost in prihodnost. Drugače rečeno, Imperij svoj red predstavlja kot permanenten, večni in nujen.⁵ V kakšnem razmerju je Imperij do množice, oziroma v kakšni povezavi z Imperijem je sploh množica? Odgovor je mogoče podati v enem samem stavku: v resnici samo ona daje, Imperij pa jemlje, samo ona ustvarja, medtem ko Imperij ni drugega kot »prazen, spektakularen, parazitski stroj«, natančneje rečeno, »množica je dejanska produktivna sila našega družbenega sveta, medtem ko je Imperij zgolj aparat zajetja, ki se napaja samo iz vitalnosti množice«.⁶ Cilj, skratka, je osvoboditev ustvarjalne sile množic, ki ohranjajo Imperij in ki so po prepričanju obeh avtorjev tudi zmožne avtonomno konstruirati proti-Imperij. Da je to mogoče, je jasno, glede na to, da je teorija o vzpostavitvi Imperija hkrati tudi »teorija o njegovem propadu«.⁷ A na kakšen način? Kaj je proti-Imperij? Je to alternativna politična organizacija globalnih tokov in izmenjav, ki jo avtorja omenjata? Nova Internacionala? Je množica drugo ime za proletarijat? Bi bilo treba izvesti revolucijo? Je potemtakem množica nekakšen novi razred ali pa vsaj nova, drugačna oblika razreda? Ni videti, da bi avtorja *Imperija* odločno trdila kaj takega. Vse, kar je mogoče reči o primerjavi množice s proletariatom, je, da je deloma umestna in obenem kakopak tudi popolnoma neumestna. Kolikor že samo izoblikovanje Imperija predstavlja odgovor na proletarski internacionalizem in kolikor ne le proletarijat sam ni več tisto, kar je bil, pač pa so se s krizo nacionalne suverenosti in izginjanjem avtonomije političnega, nenazadnje pa tudi s samim nastankom Imperija, spremenile tudi same okoliščine, v katerih je proletarijat nastal, primerjava pač še zdaleč ni umestna. A po drugi strani zavračanje množice, da bi jo izkoriščali, njen upor, napoteva v podobno smer, saj prinaša novo vrsto proletarske solidarnosti in militantnosti.⁸ Je ta upor drugo

5. *Ibid.*, str. 11.

6. *Ibid.*, str. 62.

7. *Ibid.*, str. 370.

8. Prim. *Empire*, nav. delo, str. 54.

ime za razredni boj? Je razredni boj sploh še operativna kategorija, glede na to, da se avtorja *Imperija* sprašujeta, kaj se je zgodilo z nekdanjimi razrednimi boji? Nenazadnje govorita o »bojih, ki so hkrati ekonomski, politični in kulturni – potemtakem bio-političnih bojih, bojih za obliko življenja«,⁹ a težava je v tem, da ti ostajajo na lokalni ravni, da ne nastopajo kot povezani in na globalni ravni. Vzrok za to je v tem, da ni več prepoznanja skupnega političnega sovražnika – »pojasniti, kdo je skupni sovražnik, je tako bistvena politična naloga«. Osnovna teza dela je tako potem v tem, da je takšen sovražnik dandanes »specifični režim globalnih razmerij, ki ga imenujeva Imperij«. ¹⁰ Takšno razumevanje je uokvirjeno s temeljnim ontološkim parom razpadanja in nastajanja, gnitja in porajanja, korupcije in generacije. »V Imperiju je korupcija povsod. Je vogelni in temeljni kamen gospodstva. Nahaja se v različnih oblikah v najvišji vladi Imperija in njegovih vazalnih administracijah, najbolj gnilih administrativnih silah policije, lobijih vladajočih razredov, mafijah vzpenjačih se družbenih skupin, cerkvah in sektah, povzročiteljih in preganjalcih škandalov, velikih finančnih konglomeratov in v vsakodnevnih ekonomskih transakcijah. S pomočjo korupcije imperialna oblast spušča dimno zaveso čez svet, in njen nadzor nad množico se izvaja v tem gnilem oblaku, v odsotnosti svetlobe in resnice.«¹¹ Na eni strani se tako nahajajo sile korupcije, gnitja, propadanja, pasivnega parazitiranja, na drugi sile nastajanja, želje, ljubezni, radosti. Sile teme proti silam svetlobe. Na eni strani ustvarjanje, produkcija, na drugi jemanje, parazitiranje. Kot kasneje zapiše Negri, je v *Imperiju* skupaj s Hardtom postavil tezo, »da je korupcija postala oblika vladanja«. ¹²

A kaj iz takšnega razumevanja izhaja za samo pojmovanje množice? Čeravno Hardt in Negri postavita tezo, da »ta nova realnost

9. *Ibid.*, str. 56.

10. *Ibid.*, str. 45-46.

11. *Ibid.*, str. 389.

12. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Calmann-Lévy, Pariz 2002, str. 80.

sili politično teorijo, da se radikalno redefinira« in da bi se morala »politična teorija v tem duhu re-orientirati in privzeti jezik nastajanja«, ¹³ četudi je jasno, da je sam koncept množice ustvarjen ravno v tem duhu, pa je videti, da se sam tudi že usodno ujame v naslednjo zagato: kolikor ga avtorja določita, ga določita preveč, pretogo in preveč zrcalno negativno, kolikor ga ne določita, ga ta nedoločenost razgubi v drugih konceptih. Videti je, da se tej zagati ne uspejo izogniti tudi vsi tisti, ki jima v takšnem postopanju poskušajo slediti. Vzemimo, na primer, zoperstavitev »multitude« in »masse«, množice in mase, kakršno v svojem prispevku izpostavi Peter Pál Pelbart. Končni rezultat tega, da bi lahko »množico, v njeni raz-središčeni in acefalni konfiguraciji, v njeni shizo-ureditvi, zoperstavili masi«, je, da je »homogena, kontinuirana, enosmerna masa nedvomno čisto nasprotje heterogene, razpršene, kompleksne in večsmerne množice«. ¹⁴ Črno proti belemu. In pika.

V osnovi podobno zoperstavitev dveh terminov prinaša tudi ločnica med »people« in »multitude«, ljudstvom in množico, ki naj bi jo v 17. stoletju razdelal Thomas Hobbes in ki je ravno tako uporabljena v *Imperiju*. Bistveno za to razlikovanje je, da je za Hobbesa ljudstvo nekaj, kar je eno, enotno, kar ima eno samo voljo in tako enotno deluje oziroma v monarhijah ukazuje, hoče in deluje z voljo enega samega človeka, medtem ko je množica nekaj, kar ni sklenjeno in kar za Hobbesa nastopi predvsem tedaj, ko pride do upora. V svoji nasprotni opredelitvi do ljudstva kot zaprte skupnosti, vezane na teritorij, je tako množica nekaj, kar nikoli ni sklenjeno, kar vselej ostaja odprto in kar ne spada v nek določeni teritorij. Zanimivo je, mimogrede rečeno, da s tako rekoč identično zoperstavitvijo množice in ljudstva, Spinoze in Hobbesa, svoje delo *Grammaire de la*

13. *Empire*, nav. delo, str. 388.

14. Peter Pál Pelbart, »Pouvoir sur la vie, puissance de la vie«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 33.

*multitude*¹⁵ pričenja Paolo Virno, ki pa ne na tem mestu ne drugod – tudi v sicer izčrpni bibliografiji ne – Negrija oziroma Negrija in Hardta sploh ne omenja, medtem ko slednja njegove analize postfordizma v *Imperiju* seveda omenjata.¹⁶ Kot vidimo, gre pri zoperstavitvi ljudstva in množice za nasprotje dveh množtev, ljudstva, zaprte skupnosti, vezane na teritorij, in množice, ki ostaja vselej odprta in ki nima nekega določnega teritorija. Poanta takšnega razlikovanja je, da skozi celo kopico pojmovnih dvojic – sklenjeno/odprto, enotno/razpršeno, eno/mnoštvo, teritorialno/nomadsko itn. – predstavi dva tipa množtev, množstvo kot zaprto totaliteto in množstvo kot nekaj Odprtega. In ali zoperstavitev dveh množtev, množstva kot sklenjene, zaprte Totalitete ter množstva kot odprtega, ni temeljna poteza, ki opredeljuje Deleuzovo filozofijo? Deleuze v svojem delu *Podoba-gibanje*, denimo, zapiše: »Znana so nerešljiva protislovja, v katera se zapletemo, če množico vseh množic obravnavamo kot celoto. Saj ne, da bi bil pojem celote brez pomena; zagotovo pa ni množica in nima delov. Je prej tisto, kar sleherni, še tako veliki množici, onemogoča, da bi se zaprla sama vase, in jo nasprotno sili, da se nadaljuje v večjo množico. Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napotuje na čas in celo na duha. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherni od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj 'tenka' nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdolž te niti podeljuje trajanje.«¹⁷

15. Prim. Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*, prev. Véronique Dassas, Éditions de l'éclat & Conjonctures, Montréal 2002.

16. Prim. *Empire*, nav. delo, str. 29 oziroma 422.

17. Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 29.

A preden se lotimo problematike, povezane z zoperstavitvijo dveh množtev, še dve kratki pripombi, ki zadevata oba para, v katerih v *Imperiju* nastopa množica, pripombi k paroma Imperij-množica in ljudstvo-množica. Kot je pripomnil Jacques Rancière¹⁸, je videti, da prva dvojica ni nič drugega kot stari marksistični dvojec produkcijskih sil in produkcijski odnosov!¹⁹ Vzemimo klasični odlomek iz Predgovora *Prispevka h kritiki politične ekonomije*, ki ga je Marx spisal davnega leta 1859 in ki, vsaj po našem mnenju, lepo ponazarja osnovno postavitev para Imperij-množica. Takole se zadeve glasijo pri Marxu: »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose – v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil [...] Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne produktivne sile družbe v nasprotje [...] z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ti odnosi spremenijo v njihove spone. Tedaj nastopi razdobje socialne revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi. [...] Nobena družbena formacija ne propade prej, preden se ne razvijejo vse produktivne sile, ki je zanje dovolj prostora, in novi, višji produkcijski odnosi se nikoli ne pojavijo prej, preden ne dozore materialni pogoji za njihov obstoj v okviru stare družbe same. Zato si postavlja človeštvo vedno le take naloge, ki jih lahko reši, zakaj če pogledamo natančneje, bomo vselej videli, da se poraja naloga šele tedaj, ko že obstoje materialni pogoji za njeno rešitev ali pa so le-ti vsaj v procesu svojega nastajanja.«²⁰ A Rancière gre še dlje – misel množic s svojim togim pojmovanjem le-teh v razmerju do Imperija

18. »Peuple ou multitudes«, v: *Multitudes*, št. 9, maj-junij 2002, Pariz 2002, str. 95-100.

19. *Ibid.*, str. 97.

20. Karl Marx, *Prispevek h kritiki politične ekonomije*, Predgovor, MEID IV., CZ, Ljubljana 1977, str. 105-106.

ni zanj nič drugega kot feuerbachovska različica razmerja človeka do Boga, ki mu je že Marx očital nedialektičnost in nereflektiranost. Kljub temu, da se sam pojem množic vpisuje v veliko delo marksistične misli druge polovice dvajsetega stoletja, ki je skušala razširiti pojem produktivnih sil, ne bi smeli pozabiti, opozarja v isti sapi Rancière, da tudi sam pojem produkcije le ni tako enovit, kot bi morda želela sugerirati avtorja *Imperija* – vključuje tudi lenobo, boj proti delu in zavračanje dela.

Druga Rancièrova poanta zadeva drugi ključni par, v katerem pri Hardtu in Negriju v negativni obliki nastopa množica, par ljudstvo-množica. Že z izhodiščnim vprašanjem »ljudstvo ali množice?« – opozoriti velja, da striktno govori o »multitudes« in ne o »multitude« – Rancière izpostavi dilemo, ki nastopa na ravni izbire. A še preden pride do te izbire, do tega izbora, preden se odločimo, kateri pojem oziroma besedo bi raje uporabljali, pravi Rancière, bi ne bilo napak, ce bi sploh skušali ugotoviti, kaj en ali drug pojem pokriva. »Ljudstvo« je namreč za Rancièra neko poimenovanje političnega subjekta, ki nastopa kot dopolnilo, suplement, glede na celotno logiko štetja populacije, upoštevanja, prestavljanja in računanja delov oziroma celote populacije. »Ljudstvo v tem smislu je zame generično ime za skupek procesov subjektivacije, ki tvorijo učinke egalitarne poteze, v tem, ko kot predmet spora nastopajo forme vidnosti skupnega in identitet, pripadnosti, delitev itn., ki jih definirajo. [...] Zame je interes imena ljudstvo v tem, da izpostavi dvoumje. [...] Politika je vselej eno ljudstvo več od drugega, eno ljudstvo proti drugemu.«²¹ Prvi problem je torej v tem, da oba termina, ki se ju zoperstavlja, tako ljudstvo kot množica nastopata pri Hardtu in Negriju kot enotna in enovita ter se ju kot takšnih ne problematizira. Zato je videti, da Imperij, ali če uporabimo izraz, ki ga uporabi sam Rancière, imperikalna scena, nastopa še preveč enotno in enkratno, medtem ko po

21. Jacques Rancière, »Peuple ou multitudes«, nav. delo, str. 95.

drugi strani v samem konceptu množice nastopa nekakšna fobija negativnega, »fobija politike«, pravi Rancière, »ki se definira 'proti'«, ta »contre«, »proti«, pa seveda ne zadošča, še toliko bolj, »ker se ima sámo stran množic za stran subjekta političnega delovanja, ki ga ne zaznamuje nobena delitev, 'komunistični' subjekt v tem smislu zavrača vse dispozitive in sfere subjektivacije«. ²² In kakšen je Rancièrov predlog izboljšav? »Da bi se množstvena postajanja lahko substancializirala v množicah, je potrebno nekaj drugega: ne zadošča, da je Bit afirmacija, ta afirmacija mora biti imanentna vsebina vsake negacije, razvitje Biti brez volje bi ne smelo biti prepuščeno pove-zavam naključja in njihovim proti-účinkovanjem, temveč bi jih morala naseljevati imanentna teleologija. 'Množice' je ime za tisto preobilno moč biti, ki je poistovetena z bistvom skupnosti, ki pa je hkrati nabita s svojim preobiljem brisanja meja pri svojem udejanjanju v obliki čutne skupnosti.« ²³

Skratka, Rancièrova kritika, ce jo povzamemo, prinaša več temelj-nih ugovorov: prvič, da je poistovetenje koncepta množice s produk-tivnostjo poenostavljajoče in zavajajoče hkrati, kolikor je že sam pojem produkcije sam v sebi veliko bolj razčlenjen, kot pa je to videti v *Imperiju*. Drugič, da zoperstavitev koncepta Imperija konceptu množice v najboljšem primeru spominja na tradicionalni marksistični par produkcijski odnosi-produktivne sile, v najslabšem pa prinaša tematiko, ki je pred-marksistična, saj zelo močno spominja na Feuer-bachovo zoperstavitev Boga in človeka. In tretjič, da je torej problem vsaj dvojne narave – ne le, da je problematično že samo razmerje, v katerega postavljata avtorja *Imperija* množico, že sama narava raz-merja, ki je vse preveč toga in – tega sicer Rancière ne reče – nedia-lektična, razmerje, ki torej za nobeno ceno noče biti (dialektično) protislovje (Apage, Satanas-Hegel!), razmerje, ki je v najboljšem pri-meru nekakšno nasprotje, pač pa sta problematična tudi že sama člena,

22. *Ibid.*, str. 96.

23. *Ibid.*, str. 97.

ki nastopata v tem razmerju – sklenjena, celovita in enovita. Morda tudi zato Rancière ne govori o »množici« v ednini, temveč striktno in konsekventno o »množicah«. In nazadnje, ne pa tudi na zadnjem mestu, Rancière podaja nekakšno skico temeljnih zagat, težav in simptomov, ki bi jih bilo treba odpraviti: v prvi vrsti gre za razumevanje same narave razmerja dveh členov, nadalje razmerja eno-mnoštvo, pojmovanja občega oziroma univerzalnega in singularnega.

Da je možno tudi drugačno izhodišče od Hardtovega in Negrijevega oziroma da je v osnovi Ranciérova kritika povsem upravičena, priča tudi že zgoraj omenjena razdelava koncepta množice s strani Paola Virna. Če za tukajšnje namene zgostimo sicer zanimivo in v mnogih pogledih plodno razdelavo koncepta množice pri Virnu, ki svoj prikaz ravno tako pričenja z zoperstavitvijo množice in ljudstva, potem je treba ugotoviti, da množica, ki je za Virna dandanes prevladujoči način biti, prvič, še zdaleč ni nekaj neproblematičnega in zgolj pozitivnega tako kot za Hardta in Negrija, temveč kot vsak način biti »nekaj ambivalentnega«, ²⁴ »amfibijskega«, ²⁵ drugič, da množice ni mogoče kar frontalno zoperstaviti Enemu, pač pa množica redefinira Enega, ²⁶ še več, da je nemara treba razlikovati Enega ljudstva od Enega množice, ²⁷ in tretjič, da je možna drugačna in konkretnjša razdelava množice kot produktivnosti – za Virna je množica tisto, kar pri Marxu nastopa kot »general intellect«. ²⁸ Nasploh množica v osnovi za Virna odraža probleme, ki jih postavlja postfordizem, čas, ko smo priča komunizmu Kapitala...

Če si motive in konceptualne momente, s pomočjo katerih skuša Virno misliti problematiko množice, ogledamo nekoliko поблиže,

24. Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*, nav. delo, str. 14.

25. *Ibid.*, str. 38.

26. *Ibid.*, str. 13.

27. *Ibid.*, str. 35.

28. Prim. *ibid.*, str. 65 sq.

takoj opazimo na eni strani določene sorodnosti z Negrijevim podvzetjem (denimo foucaultovsko problematiko bio-oblasti) in na drugi strani razlike (nekateri, sicer kritično predelane Heideggerjeve motive in pa predvsem opiranje na Georgesa Simondona, ne pa tudi na Gillesa Deleuza). Čeprav si Deleuze in Simondon nista tako vsak-sebi, kot je mogoče videti na prvi pogled,²⁹ je vendarle očitno, da se Virno na Deleuza ne opira. In dodajmo, da je po našem mnenju prav deleuzovsko izhodišče avtorjev *Imperija* vir določenih (vseh?) težav. To izhodišče, kot smo že poudarili, izhaja iz izbire dveh množtev, zoperstavitve dveh entitet, čeravno se ima samo, paradokсно, pravzaprav za rešitev. V čem je osnovni problem? Kot je znano, je za Deleuza množtev »več: že od začetka potrebujemo vsaj dve, dva tipa. Ne gre za to, da bi bil dualizem več vreden od enote; množstvo je natanko tisto, kar se dogaja med obema. Dva tipa potemtakem ne bosta eden nad drugim, temveč eden ob drugem, eden proti drugemu, iz oči v oči ali tesno s hrbtom skupaj«. ³⁰ Zanimivo je, da Deleuze opozarja, da teh dveh množtev ravno ne smemo razumeti skozi par Eno in množstvo. »Bistveno pojma množstvo je vendarle v tem, da vzpostavitev samostalnika, kakršen je 'mnoštvo', preneha biti predikat, zoperstavljen Enemu ali pripisljiv subjektu, določenemu kot eno. Mnoštvo ostaja povsem indiferentno do tradicionalnih problemov množstva in enega ter predvsem do problema subjekta, ki bi ga pogojeval, mislil, izpeljal iz izvora itn. Ni ne enega ne množstva, kar bi na vsak način pomenilo napotovanje na neko zavest, ki bi se pričela v enem in razvila naprej v drugem. Obstajajo zgolj redka množstva, s singularnimi točkami, praznimi mesti za tiste, ki v nekem trenutku v njih zafunkcionirajo kot subjekti, kumulativne regularnosti, ki so ponovljive in ki se lahko ohranijo na sebi. Mnoštvo ni ne aksiomatsko

29. Prim. delo Keitha Ansell Pearsona, *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London & New York 1999.

30. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 157.

ne tipološko, temveč topološko.«³¹ Za Deleuza se množstvo nahaja natanko v tem IN, ET, ki ni iste narave kot elementi in skupki, pač pa je vselej vmes. Temeljno vprašanje je tako vselej, »kaj se zgodi 'vmes'?«,³² vmes, za katerega gre, pa ni nič drugega kot drugo ime za imanenco – vselej začenjamo »vmes«, vselej pričenjamo in začenjamo »s stvarjo samo«. Filozofija je po svojem bistvu za Deleuza lahko le filozofija imanence. Deleuze tako rekoč od začetka do konca svojega opusa vztraja pri tem, da »Religija je tam, kjer je transcendenca, navpično Bitje, kraljestvo na nebu ali zemlji; Filozofija pa je tam, kjer je imanenca, četudi služi kot arena za agón in rivalstvo«³³. Toda videti je, kar kajpak Negriju ni povsem ušlo, da tudi v Deleuzovi filozofiji obstajajo momenti, ki bi jih mirno tudi po Deleuzovih lastnih standardih zlahka razglasili za transcendentne. Eden takšnih je nedvomno koncept »preleta«, nekega nad-zgodovinskega gledišča, ki bi človeku omogočal pregled nad realnostjo.³⁴ Ti momenti imajo za Negrija izvor v bergsonovski dediščini deleuzovske filozofije. Nemara temeljni moment te dediščine tvori tudi sama zoperstavitev dveh množtev, ki ima konec koncev že za Deleuza bergsonovski izvor: »Tu naletimo na nek svojstveni problem bergsonizma: obstajata tipa razločevanja, ki jih ne smemo pomešati med seboj. [...] V obeh primerih nas torej opredeljuje nek dualizem med dvema težnjama, ki se po naravi razlikujeta.«³⁵

Za Negrija je tako konec koncev treba izbrati med spinozizmom in bergsonovstvom, med spinozistično in bergsonovsko platjo Deleuzovega podvzetja. Kot pravi sam v delu *Du retour*, je postopoma vse bolj opazal, da tako pri Deleuzu kot pri nekaterih drugih francoskih

31. Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986, str. 23.

32. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, nav. delo, str. 165.

33. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, nav. delo, str. 48.

34. Prim. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, nav. delo, str. 236-237.

35. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Pariz 1966, str. 97-98.

filozofih kot ozadje nastopa kopica bergsonovskih figur, pri katerih Deleuzovi učenci in prijatelji, kljub žolčnim razpravam, debatam in prepirom, pri katerih sem sam sodeloval, pravi Negri, še vedno »enormno vztrajajo pri skupku bergsonovskih figur, ki navkljub vsemu tudi pri Deleuzu igrajo neko vlogo. Zame pa je treba, nasprotno, vztrajati pri konstitutivni moči singularnosti. Ki konstituira skupno. Singularnost se vselej nagiba k skupnemu: skupno je njen proizvod; in singularnost je razploditev skupnega. Mislim, da upor sestoji v tem procesu. Skupno in njegov upor nimata na sebi absolutno nič organskega: kot nas na to opozarja Deleuze, je singularnost vselej jecljajoča. Toda to jecljanje ustvarja skupni svet. Singularnost ga ne zanika, temveč ga, nasprotno, bogati in artikulira. Upor je smisel, ki ga skupno ponuja singularnostim«. ³⁶ Tu, v tej točki se nahaja nastavek drugačnega pojmovanja in definiranja množice, nastavek, ki po eni strani gradi na zoperstavitvi spinozizma in bergsonizma, zoperstavitvi imanence in transcendence v tem pomenu, da se za Spinozo božje nahaja v nas, da nam je dano, da živimo v tem svetu in v tem trenutku invencije, iznajdevanja, iznajdbe, ki nam ponuja neposredni dostop do večnosti³⁷, po drugi strani pa, priznava Negri, sem sam v dialogu z Deleuzom vse bolj dojemal, da se neskončno nahaja v vsaki singularnosti, prav singularnost, kakršno najdemo pri Deleuzu, pa je ključna za »razumevanje prehoda v postmodernizem«. ³⁸ Morda ta Deleuzov poudarek na singularnosti še najbolje izraža naslednji navedek, ki – mimogrede rečeno – še zdaleč ni tako nedvoumen, kot je morda videti na prvi pogled: »Vsi avtorji«, pravi Deleuze, »s katerimi sem se sam ukvarjal, so postavili ravnino imanence, utrli so polje imanence (celo Kant, ko se odpove transcendentni rabi sintez ter se pri tem drži možnega izkustva in ne realne eksperimentacije). Abstraktno ne pojasnjuje ničesar, pač pa mora biti samo pojasnjeno: univerzalije

36. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, nav. delo, str. 194.

37. Prim. *ibid.*, str. 191.

38. *Ibid.*, str. 206.

ne obstajajo, transcendentalije prav tako ne, Eden ne obstaja, ne obstajata ne subjekt (objekt) ne Um. Obstajajo zgolj procesi, ki so lahko procesi poenotenja, subjektivacije, racionalizacije, toda nič več kot to. Ti procesi se vršijo na konkretnih »mnoštvih«, mnoštvo je namreč resnični element, kjer se kaj dogaja. Ravnino imanence naseljujejo mnoštva, nekako tako kot plemena naseljujejo puščavo, ne da bi ta prenehala biti puščava. Ravnina imanence mora biti konstruirana, imanenca je nek konstruktivizem. [...] Ko se sklicujejo na transcendo, ustavljajo gibanje, da bi namesto eksperimentiranja vpeljali interpretacijo. Bellour je to lepo pokazal za film, za tokove podob. Interpretacijo se vselej počne v imenu nečesa, česar domnevno ni. Prav enotnost je tisto, kar manjka mnoštvu, tako kot je subjekt tisto, čemur manjka dogodek (»dežuje«). [...] Procesi so postajanja. Procesov ne presojamo glede na rezultat, ki jih konča, pač pa glede na kvaliteto njihovega poteka in glede na moč njihovega nadaljevanja: tako kot v primeru postajanja–žival, ali ne–subjektivnih individuacij. [...] Univerzalije ne obstajajo, obstajajo samo singularnosti. Pojem ni neka univerzalnost, pač pa množica singularnosti, vsaka od teh se razprostira vse do sosedstva z drugo singularno množico.³⁹

Je mogoče reči, da je Negri v delih, ki jih je izdal po nastanku *Imperija*, že toliko popravil svoja izhodišča, da lahko tudi že govorimo o tem, da je nakazal neko drugačno smer? Odgovor je delno pritrdilen, a hkrati ne more biti dokončen zaradi očitnega dejstva, da sam Negri še kako živo ustvarja ter nam lahko pripravi še marsikakšna presenečenja. Poskušajmo torej orisati nekatera osišča in nekatere tendence, kjer je, vsaj po našem mnenju, vidna razlika oziroma kjer se ta vsaj nakazuje. V delu *Kairòs, Alma Venus, multitude*, v katerem se je Negri lotil obdelave devetih ključnih konceptov (splošnega imena, nezmernosti, materialističnega polja, skupnega, revščine, ljubezni političnega, živega dela, odločitve – mimogrede, pomenljivo

39. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 199–200.

je, da sam kantovsko govori o »prolegomena« k tem pojmom), predstavi definicijo množice takole: »Postmoderna množica je skupek singularnosti, katerih sredstvo življenja so možgani in katerih produktivna sila je kooperacija. Drugače rečeno: če so singularnosti, ki tvorijo množico, pluralne, je način, na katerega vstopajo v razmerje, kooperativen.«⁴⁰ Na tej točki je očitno, da sicer še vedno vztraja pri edninski rabi samostalnika množica, ki pa ga na nek način razcepi, bolje rečeno, pluralizira v skupek, *ensemble*, singularnosti, in drugič, da je razmerje znotraj množice kooperacija. Videti je, da je sam krenil v podobno smer kot Virno, pri čemer je vprašanje prvenstva, vprašanje, kdo je prej formuliral nekatere teze, vsaj kolikor je nam znano, neodločljivo.⁴¹

Morda pa so še največji premiki vidni v delu, ki je časovno gledano izšlo nazadnje, v delu *Du retour*. Prvi pomemben poudarek je nemara v tem, da se v ospredje namesto kategorije produkcije prebija pojem delovanja, ki je v tesni navezavi s kategorijo resnice in skupnega. Tako Negri po eni strani poudarja, da delovanje, akcija, je in ostaja edini kriterij resnice, da samo ono omogoča, da se dotaknemo resnice, po drugi strani pa odločno poudari, da ni nevtralne resnice, da je vsaka resnica izbira tabora. »Resnica je kolektivno delovanje bitij, ki se skupaj bojujejo in se spreminjajo. Zame je delovanje nekaj takega, kar tvori skupnost, ki proizvaja substanco našega dostojanstva in našega življenja.«⁴² Tako razumljeno delovanje kot izenačitev bojevanja in delovanja pomenita ustvarjanje, ustvarjanje pa je že v *Imperiju* Negri vselej dojemal kot ustvarjanje novih oblik življenja. Tako še vedno ostaja zvest svoji definiciji življenja, ki jo na nekem mestu

40. Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude. Neuf leçons en forme d'exercices*, prevedla Judith Revel, Calmann-Lévy, Pariz 2001, str. 147.

41. Glede na to, da je delo v izvirniku izšlo leta 2000, medtem ko je Virno svoje delo v izvirniku izdal leta 2001. Mimogrede, Negri teorijo »general intellect« omenja na straneh 181, 201 itn. tega dela, prim. tudi *Empire*, nav. delo, str. 29, 364 ff., 422.

42. Antonio Negri, *Du retour*, nav. delo, str. 45.

v *Du retour* poda takole: »Radost je dispozitiv, ki nas povezuje s svetom, neločljiva je od skupnega, od imanentnega življenja. Vse to imenujem Bios; in revolucija bi v tem kontekstu pomenila postaviti ta Bios v središče človeške eksistence. Delovanje in Bios: pričakovanje spremembe in pojem prihodnosti. Misel zahteva čas, vzpostavitev misli prihodnjega zahteva čas. Leto 1968 se ne bo ponovilo, gre pa za neobrnljiv dogodek; nič več ne bo tako kot je bilo prej. Že trideset let je tega, kar se je pojem doživetega izkustva radikalno spremenil: odslej intelektualci ne more biti več ločen od življenja strasti, različni deli človeka so se na novo znašli ponovno skupaj. V naših rokah je obljuba družbe brez strahu. To je tisto, kar je trdil Spinoza, to so ponovno odkrile feministke, delavci, študentje in vsi tisti, ki so upali in hoteli, da bi se leta 1968 nekaj spremenilo, štiri stoletja po Spinozi. In nekaj se je spremenilo: to je ponovna sestava življenja.«⁴³

Kako pa je s samo opredelitvijo množice v delu *Du retour*? Prav gotovo je prav tu Negri podal še najizčrpnjšo definicijo množice, nenazadnje ima množica svoje lastno geslo, M kot »multitude«.⁴⁴ Množico je treba razumeti, vztraja Negri, v treh pomenih. Prvi pomen je filozofski in pozitiven, v njem je množica opredeljena kot množstvo subjektov, bistveno pri tej opredelitvi množice pa je, da se na ta način zoperstavimo zvajanju na eno, kar, kot pripominja Negri, zastrepnja metafizično mišljenje vse od klasične metafizike dalje. Množica je ravno nekaj nezvedljivega, neka neskončna kvantiteta točk, nek absolutno razlikovan skupek. Tako kot je absurdno, da bi lahko nek skupek državljanov zvedli na enotnost, je tudi absurdno in nemožno zvesti množico singularnosti na idejo ljudstva. Če je ljudstvo v modernem obdobju predstavljalo hipostatično zvedbo množice in če je potem v suverenost prenesla svojo bazo in svojo podobo, je s tem, ko se je suveren izgubil v meglicah Imperija, s tem, ko je njeno sestavo izničila

43. *Ibid.*, str. 48-49.

44. Prim. *ibid.*, str. 149-151.

korupcija reprezentacije, od vsega skupaj preostala zgolj množica. Na drugi ravni, množica nastopa kot razred, razred produktivnih singularnosti, razred operatorjev nematerialnega dela, ki pa je nek paradoksn razred, razred, ki ni razred, tako da lahko kvečjemu govorimo o skupku ustvarjalne sile dela. Navkljub temu, da ta delovna sila ni več razred, je izjemno močna. Razredni boj delavskega razreda sicer ne obstaja več, a se množica vseeno postavlja kot subjekt razrednega boja – da bi to zares lahko postala, mora biti najproduktivnejši razred, kar so jih sploh kadarkoli iznašli. In tretji pomen? Množica je neka ontološka moč, uteleša dispoziitiv, ki skuša reprezentirati željo in spremeniti svet. Drugače rečeno, hoče poustvariti, ponovno ustvariti svet po svoji podobi in podobnosti, se pravi, iz njega narediti veliki horizont subjektivnosti, ki se svobodno izražajo in tvorijo skupnost svobodnih ljudi. Še drugače rečeno, »množica mora demokratično odločiti o postajanju človeka«. ⁴⁵

Prvi poudarek bi bil potemtakem v tem, da je množica »skupek singularnosti«, ki ima to lastnost, da je nezvedljiv, drugi, da je razred, ki to ni, in tretji, da je ontološka moč, ki spreminja svet. V grobem je sicer mogoče reči, da omenjeni trije poudarki nastopajo že v *Imperiju*, le da je tam prevladoval predvsem tretji pomen, ki je bil razumljen in podan le z vidika produkcije, drugi pomen je skupaj s problematiko Marxa in proletariata ostajal nekako v zraku, medtem ko je očitno, da se spremembe dogajajo na nivoju prvega pomena, kjer se v ospredje prebija predvsem poudarek na ireduktibilnosti, nezvedljivosti množice, hkrati pa tudi na njeni razcepljeni naravi, kolikor je govora o množstvu subjektov. A določeni problematični elementi, kot je enostavna zoperstavitev množice ljudstvu in množica, dojeta kot polnost, še vedno ostajajo. Poglejmo: »Množica je skupek singularnosti. Treba jo je obvladati, jo spremeniti v ljudstvo. Ljudstvo so venomer dojemali skozi lik enotnosti, tako sta jo mislila Platon in

45. *Ibid.*, str. 157.

Aristotel. Kljub temu pa so določeni filozofi, kot sta Machiavelli in Spinoza, tej množici skušali dati nov obraz, skušali so rešiti probleme skupne odločitve. Najbolj nujno ta hip je ponovno brati Machiavellija in Spinozo.⁴⁶ Ne glede na to, da sicer na istem mestu nekaj vrstic kasneje Negri proces vzpostavitve množice razume kot proces konstrukcije skupnega, je težava, kot kaže, še vedno v tem, da množico še nadalje »nereflektirano« dojema kot polnost zoperstavljeno praznini. Poglejmo, kaj o tem pravi Negri v najnedavnejšem tekstu »Pour une définition de la multitude«, v katerem naj bi, ironično, ravno odgovoril na kritike in očitke v zvezi s svojo definicijo množice. Potem ko ponovi, da je »Množica ime za imanenco. Množica je skuppek singularnosti« in zatrdi, da je množica »*pojmem razreda*. Množica je dejansko vselej produktivna, vselej je v gibanju«, sledi na koncu tudi tole: »Množica je ontološko ime za polnost nasproti praznini, produkcijo nasproti parazitskim preostankom«. ⁴⁷ Nič kaj bolje ni z njegovim razumevanjem negacije – za vse je zopet krivo »Eno«, »Eden«, »L'Un«: »Eno je načelo negacije. Negacije vseh singularnosti, vseh pluralnosti. Eno, to je prazna abstrakcija, je še vedno načelo teologije, evgenizma, nekaj, kar nima ničesar skupnega z enotnostjo. Včasih filozofi, zgroženi zaradi perversnosti konsekvenc tega žanra misli skušajo zmanjšati metafizične pretenzije s tem, ko formulirajo idejo enotnosti kot interakcije singularnosti. Toda to je mistifikacija: kolikor Eno prevlada nad pojmi – ne glede na obliko te prevlade – prevlada nad stvarmi, izbriše razlike, ubije singularnosti. Eno, to je sovražnik.« ⁴⁸ Če je Eno, Eden sovražnik in če je Imperij drugo ime tega sovražnika, potem, prvič, ostaja še naprej umestno Rancièrovo opozorilo, da je imperialna scena dojeta kot preveč enovita, in drugič, nastopijo težave, kar zadeva formulacijo boja oziroma upora. Negri namreč po drugi strani opozarja, da konfliktno

46. *Ibid.*, str. 94.

47. Antonio Negri, »Pour une définition de la multitude«, nav. delo, str. 48.

48. Isti, *Du retour*, nav. delo, str. 213.

razmerje dandanes ni več frontalno, temveč kompleksno. Težko namreč najdemo tiste subjekte, ki si stojijo nasproti – oblast ni več oblast z velikim O, temveč gre za »oblasti« oziroma oblastna razmerja. Prav tako dandanes ni več subjektov upora, temveč množica subjektivnosti – »še vedno govorim o 'novem proletariatu'«, pravi Negri, »ker na razpolago nimam primerneга imena za nove subjekte množice«. ⁴⁹

In tako smo pravzaprav pred ključno nalogo, nalogo boja proti »nevidnemu sovražniku«, ⁵⁰ ključna naloga v tem boju pa je izstopiti iz te anonimnosti, »anonimnosti zatiranja« ⁵¹, ki bi mu morali poiskati obraz. Te naloge pa ni mogoče ločiti od »iskanja prav definicije« za tisti subjekt, ki tej anonimni sili stoji nasproti in ki ga Negri imenuje množica. Glede na to, da je samo iskanje nek proces, proces, katerega etape smo si skušali bolj ali manj posrečeno ogledati v pričujočem prispevku, bi za konec nemara ne bilo napak opozoriti na dvojje. Najprej velja spomniti na opozorilo, ki ga je v svoji kritiki podal Rancière, da se namreč ne uspe izogniti in uiti »alternativam, s katerimi se sicer na splošno srečuje mišljenje političnih subjektov«. ⁵² Drugače rečeno, iskanje »dobre definicije« novega političnega subjekta, množice, je deležno istih prilog, usod, premen itn. kot vsako drugo mišljenje političnega in kot misel politike in političnega nasploh. Drugo opozorilo bi morda lahko veljalo Negriju – iskanje definicije novega političnega subjekta, ki nenazadnje predstavlja enega ključnih problemov mišljenja političnega, bi se moralo varovati tega, da bi ne postalo sam sebi namenjen smoter. Da se Negri tega problema zaveda, je jasno, saj opozarja, da zaenkrat ta novi subjekt ostaja pošast, hibridna kreatura, ki še nima imena. Čeravno sam trdi, da odsotnost imena ni nekaj udobnega, pa v isti sapi priznava, da

49. *Ibid.*, str. 167.

50. *Ibid.*, str. 170.

51. *Ibid.*, str. 172.

52. Prim. Jacques Rancière, nav. delo, str. 100.

ima to tudi neko določeno učinkovitost, saj imenovati pomeni identificirati, identifikacija pa je tudi prva etapa nevtralizacije te sile kolektivne invencije, ki je še brez imena, množice.⁵³ A enkrat bo pač treba tvegati in prepričani smo, da to Negri tudi sam dobro ve.

53. Antonio Negri, *Du retour*, nav. delo, str. 167.

Sigmund Freud

O NASPROTNEM POMENU PRABESED

[Über den Gegensinn der Urworte]

Izdaje v nemškem jeziku:

1910 *Jb. psychoanalyt. u. psychopath. Forsch.*, 2. zv. (1), 179-184.

1913 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 3. zv., 280-287. (2. izd., 1921.)

1924 *Gesammelte Schriften*, 10. zv., 221-228.

1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., 214-221.

Uredniška opomba:

V izdajah pred letom 1924 je bil naslov postavljen v narekovaje; poleg tega je imel ta spis sledeči podnaslov: »Referat o istoimenski brošuri Karla Abela, 1884«.

Če sodimo po številnih omembah Abelove brošure v Freudovih delih, je Freuda to delo še posebej zanimalo. Tako je npr. leta 1911 v VI. poglavju (C) *Interpretacije sanj* (1900a) dodal opombo v zvezi s tem delom in o njem dokaj izčrpno poročal na dveh mestih glede osnovnih potez dela sanj v 11. in 15. predavanju svojih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917). Kljub temu pa si mora bralec predočiti dejstvo, da je bila Abelova brošura objavljena že leta 1884 – tako niti ni čudno, da kasnejši filologi niso potrdili nekaterih njegovih odkritij. To velja zlasti za njegove egiptološke komentarje. – Primeri, ki so citirani iz Abelovega dela, so tukaj navedeni v izvirnem zapisu.

V svoji *Interpretaciji sanj* sem navedel trditev, ki se je nanašala na rezultat mojega analitičnega prizadevanja, tega rezultata pa tedaj nisem razumel. To trditev bom sedaj ponovno navedel kot uvod v pričujoči referat:

»Najizrazitejši je način, kako sanje obravnavajo kategoriji *nasprotja* in *nasprotovanja*. Zanju se kratko malo ne zmenijo; zdi se, da 'ne' za sanje ne obstaja. S posebno naklonjenostjo združujejo nasprotja v eno ali pa jih predstavljajo kot isto stvar. Sanje si tudi jemljejo pravico, da predstavljajo poljuben element z njegovim želenim nasprotjem, tako da o nobenem elementu, ki pozna nasprotje, ne vemo takoj, ali je v sanjskih mislih navzoč na pozitiven ali negativen način.«¹

Antični razlagalci sanj so se očitno zelo korenito držali predpostavke, da lahko določena stvar v sanjah pomeni svoje nasprotje. Včasih tudi moderni raziskovalci sanj naletijo na to možnost, kolikor seveda priznavajo, da imajo sanje določen pomen in da jih je mogoče interpretirati.² Menim tudi, da ne bom izzval nobenega oporekanja z domnevo, da so vsi, ki so mi sledili na poti znanstvenega interpretiranja sanj, našli potrditev zgoraj citirane trditve.

Do razumevanja nenavadne nagnjenosti dela sanj k neupoštevanju negacije in izražanju nasprotij z istimi izraznimi sredstvi sem prišel šele tedaj, ko sem po naključju bral neko delo jezikoslovca K. Abela, ki je bilo objavljeno leta 1884 kot samostojna brošura, naslednjega leta pa je bilo vključeno tudi v avtorjeve *Jezikoslovne razprave*. Zanimivost te teme bo zadostno opravičilo, če bom na tem mestu dobesedno navajal ključna mesta iz Abelove razprave (čeprav bom večino primerov izpustil). Iz njih bomo namreč dobili presenetljivo razlago, da se pravkar navedena dejavnost dela sanj ujema z neko posebnostjo najstarejših nam znanih jezikov.

1. *Interpretacija sanj* (1900a), *Studia humanitatis*, Ljubljana 2000, str. 300.

2. Gl. npr. G. H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes* [1814], 4. izd. 1862, II. poglavje: »Govorica sanj«.

Potem ko je izpostavil starost egipčanskega jezika, ki se je moral razviti daleč pred prvimi hieroglifskimi zapisi, Abel nadaljuje (str. 4):

»V egipčanskem jeziku, tej enkratni relikviji primitivnega sveta, se nahaja dokaj veliko število besed z dvema pomenoma, od katerih eden izraža natanko nasprotno od drugega. Zamislimo si, če si je tako očiten nesmisel sploh mogoče zamisliti, da bi beseda 'močan' v nemščini pomenila tako 'močan' kot 'šibek'; da bi v Berlinu raba samostalnika 'svetloba' služila za označevanje tako 'svetlobe' kot 'teme'; da bi kak prebivalec Münchna imenoval pivo 'pivo', medtem ko bi nekdo drug uporabljal isto besedo, ko bi govoril o vodi: zamislimo si to in pred seboj bomo imeli presenetljivo prakso, kakršni so stari Egipčani običajno sledili v svojem jeziku. Komu bi zamerili, če bi pri tem samo nejeverno zamajal z glavo? ...« (Primeri.)

(*Ibid.*, str. 7): »Spričo tega in številnih podobnih primerov antitečnega pomena (glej dodatek) ne more biti nobenega dvoma, da je vsaj v *enem* jeziku obstajala obilica besed, ki so hkrati označevale določeno stvar in njeno nasprotje. Naj to zveni še tako nenavadno, soočeni smo z dejstvom in moramo z njim računati.«

Avtor v nadaljevanju zavrne razlago takšnega stanja stvari z naključnim sozvočjem in je enako odločen tudi pri poskusu zvajanja teh okoliščin na najnižjo točko duhovnega razvoja v Egiptu:

(*Ibid.*, str. 9): »Toda Egipt nikakor ni bil domovina nesmisla. Nasprotno, bil je eno od najzgodnejših prizorišč razvoja človeškega uma... Poznal je čisto in dostojanstveno moralo ter formuliral velik del desetih zapovedi, ko so ljudstva, ki jim pripada današnja civilizacija, še vedno imela navado klati človeške žrtve v čast krvoločnim idolom. Ljudstvo, ki je v tako temnih časih prižgalo baklo pravičnosti in kulture, v svoji vsakdanji govorici vendarle ni moglo biti naravnost topoglavo... Kdor je znal delati steklo in mehanično dvigati in premikati gromozanske klade, je moral imeti vsaj toliko uma, da ni imel neke stvari hkrati za njo samo in za njeno nasprotje. Kako naj sedaj to združimo z dejstvom, da so si Egipčani privoščili tako

nenavadno protisloven jezik? ... da so najbolj nasprotujočim si mislim nasploh dodelili eno in isto zvočno podlago in strnili v neke vrste nerazločljivo unijo stvari, ki so si med seboj najostreje oporekale?»

Pred vsakim poskusom razlage pa je treba omeniti še neko višjo stopnjo tega nerazumljivega delovanja egipčanskega jezika. »Od vseh ekscentričnosti egipčanskega leksikona je morda še najbolj nenavadno, da poleg besed, ki v sebi združujejo nasprotnne pomen, vsebuje druge sestavljene besede, v katerih sta dve besedi z nasprotnim pomenom združeni v zloženko, ki vsebuje pomen enega samega od obeh konstitutivnih členov. V tem izrednem jeziku torej ne obstajajo samo besede, ki pomenijo tako 'močan' kot 'šibek' ali tako 'ukazati' kot 'ubogati'; obstajajo tudi zloženske kot 'starmlad', 'dalečblizu', 'povezatiločiti', 'zunajznotraj' ..., ki kljub kombiniranju nasprotnih polov pomenijo samo 'mlad', 'blizu', 'povezati' in 'znotraj' ... Tako da so bila v teh sestavljenih besedah tako rekoč namerno združena pojmovna nasprotja, toda ne zato, da bi se ustvarilo nek tretji pojem, kot se med drugim dogaja v kitajščini, temveč zgolj zato, da bi se z zloženko izrazilo pomen enega od njenih protislovnih členov – člen, ki bi imel isti pomen že sam na sebi...«

Toda ta uganka je veliko lažja, kot je videti. Naši pojmi nastajajo s primerjanjem. »Če bi bilo vedno svetlo, ne bi razlikovali med svetlim in temnim in tako ne bi mogli imeti niti pojma svetlobe niti besede zanjo...« »Očitno je, da je vse na tem planetu relativno in da nečemu pripada neodvisna eksistenca le, kolikor se razlikuje v svojih odnosih do drugih stvari...« »Ker je tako vsak pojem dvojniki svojega nasprotja, kako je tedaj mogoče sprva pomisliti nanj, kako je o njem mogoče poročati drugim, ki so ga poskušali misliti, če ne ravno tako, da se ga primerja z njegovim nasprotjem?...« (*Ibid.*, str. 15): »Ker pojma moči niso mogli koncipirati drugače kot v nasprotju s šibkostjo, je beseda, ki je pomenila 'močan', vsebovala sočasni spomin na 'šibek' kot tisto, s pomočjo česar ji je sploh pripadel obstoj. V resnici pa ni ta beseda označevala niti 'močno' niti 'šibko', temveč razmerje in

razliko med njima, ki je v enaki meri ustvarila oba...« »Človek namreč svojih najstarejših in najpreprostejših pojmov ni mogel pridobiti drugače kot v nasprotju z njihovim nasprotjem in šele postopoma se je naučil ločiti obe strani antiteze ter misliti eno brez zavestnega primerjanja z drugo.«

Ker jezik ne služi samo izražanju lastnih misli, temveč bistveno bolj sporočanju teh misli drugim ljudem, se lahko vprašamo, na kakšen način je dal »Praegipčan« vedeti svojemu sočloveku, »kateri vidik dvopomenskega pojma je imel vsakič v mislih«? V pisavi je bilo to mogoče storiti s pomočjo tako imenovanih »določujočih« podob, ki so, postavljene za črke, navajale njihov pomen in same niso bile namenjene izgovorjavi. (*Ibid.*, str. 18): »Če naj bi egipčanska beseda *ken* pomenila 'močan', stoji za njeno zvokovno podobo, ki je zapisana v črkopisu, podoba pokončnega oboroženega moškega; če naj bi ista beseda pomenila 'šibek', sledi črkam, ki predstavljajo glasovno podobo, podoba čepečega, nemočnega človeka. Večino drugih dvopomenskih besed na podoben način spremljajo pojasnjevalne podobe.« Po Abelovem mnenju je pri govorjeni besedi temu podeljevanju zelenega predznaka služila gesta.

Po Abelu je mogoče opaziti pojav antitetičnega dvojnega pomena prav pri »najstarejših korenih«. V nadaljnjem poteku jezikovnega razvoja je ta dvopomenskost izginila in vsaj pri starem egipčanskem jeziku je mogoče slediti vsem prehodom vse do enoznačnosti besednega zaklada sodobnih jezikov. »Besede, ki so izvorno imele dvojni pomen, se v kasnejšem jeziku razcepijo na dve besedi z enim samim pomenom, in sicer tako, da dobi vsak nasprotni pomen svoje lastno glasovno 'prilagajanje' (modifikacijo) izvornega korena.« Tako se npr. v hieroglifih beseda *ken*, »močenšibek«, že razcepi na *ken*, »močan«, in *kan*, »šibek«. »Z drugimi besedami, pojmom, do katerih je bilo mogoče priti le s pomočjo antiteze, se je človeški duh sčasoma privadil, tako da je vsak od njihovih dveh delov lahko dobil samostojni obstoj in s tem svojega lastnega glasovnega zastopnika.«

Po Abelu je mogoče dokaz za obstoj protislovnih prapomenov, ki pri egipčanskem jeziku ni težak, razširiti tudi na semitske in indoevropske jezike. »Do kolikšne mere se lahko to zgodi tudi v drugih jezikovnih družinah, bo treba še ugotoviti; kajti čeprav je moral biti nasprotni pomen izvorno navzoč za misleče ljudi vsake rase, pa ni nujno, da bi bil povsod prepoznaven ali ohranjen v pomenih besed.«

Abel v nadaljevanju izpostavi dejstvo, da je filozof Bain terjal to dvopomenskost besed iz zgolj teoretskih razlogov kot logično nujnost, kot kaže ne da bi vedel, da je ta pojav dejansko obstajal. Zadevno mesto (*Logic* [1870], 1. zv., str. 54) se začne s sledečimi stavki:

»*The essential relativity of all knowledge, thought or consciousness cannot but show itself in language. If everything that we can know is viewed as a transition from something else, every experience must have two sides; and either every name must have a double meaning, or else for every meaning there must be two names.*«³

Iz »Dodatka primerov egipčanskega, indogermanskega in arabskega nasprotnega pomena« sem izbral nekaj primerov, ki lahko napravijo močan vtis tudi na vse nas, ki se ne spoznamo na jezikoslovje. V latinščini pomeni *altus* »visok« in »nizek«, *sacer* »svet« in »preklet«; v teh primerih je še prisoten popolni nasprotni pomen brez modifikacije zvočne podobe. Fonetično spremembo za ločevanje nasprotij ilustrirajo primeri kot so *clamare* (»klicati«) – *clam* (»tih«, »miren«); *siccus* (»suh«) – *succus* (»sok«). V nemščini beseda *Boden* [»podstrešje« ali »zemljišče«] še danes pomeni tako najvišjo kot najnižjo stvar v hiši. Našemu *bös* (»zloben«) ustreza *bass* (»dober«); v stari saksonščini *bat* (»dober«) ustreza angleškemu *bad* (»hudo-ben«), angleški *to lock* (»zakleniti«) pa nemški *Lücke*, *Loch* [vrzel, luknja]. Nemški *kleben* [»(z)lepiti«] lahko primerjamo z angleškim

3. [Bistvena relativnost vsake vednosti, misli ali zavesti se mora pokazati v jeziku. Če vse, kar vemo, motrimo kot prehod od nečesa drugega, mora imeti vsako izkustvo dve plati; torej mora bodisi vsako ime imeti dvojni pomen ali pa morata obstajati dve imeni za vsak pomen.]

to cleave [»(raz)cepiti«], nemško besedo *stumm* (»nem«) s *Stimme* (»glas«) itd. Tako bi lahko morda tudi zelo zasmehovana izpeljava *lucus a non lucendo*⁴ našla svoj smisel.

Abel v svoji razpravi o »Izvoru jezika« (1885, str. 305) opozori še na nekatere druge sledi starih mišljenjskih prizadevanj. Anglež še danes reče *without*, torej »zbrez«, če hoče izraziti »brez«, in isto velja za vzhodnega Prusa. Sam *with*, ki danes ustreza našemu »s/z«, je izvorno pomenil tako »s/z« kot »brez«, kar je še vedno mogoče razbrati iz *withdraw* (»umakniti«) in *withhold* (»zadržati«). Isto spremembo lahko opazimo v nemškem *wider* (»zoper«) in *wieder* (»skupaj z«).

Za primerjavo z delom sanj je pomembna še ena zelo nenavadna lastnost jezika starih Egipčanov. »V egipčanskem jeziku lahko besede – zaenkrat bomo rekli: kot je videti – obrnejo tako svojo zvočno podobo kot pomen. Zamislimo si, da bi bila nemška beseda *gut* [»dober«] egipčanska: tedaj bi lahko pomenila tako »dober« kot »slab« in bi se glasila tako *gut* kot *tug*. Številne primere takšnega obračanja zvočne podobe, ki so preveč pogosti, da bi jih lahko pojasnili kot gola naključja, je mogoče najti tudi v arijskih in semitskih jezikih. Če se najprej omejimo samo na germanske jezike, lahko opazimo: *Topf* [lonec] – *pot* [lonec]; *boat* [čoln] – *tub* [kad]; *wait* [čakati] – *täuwen* [zadrževati se]; *hurry* [hiteti] – *Ruhe* [mir]; *care* [skrbeti] – *reck* [skrbeti]; *Balken* [tram] – *Klobe* [hlod], *club* [kij]. Če upoštevamo druge indogermanske jezike, se število relevantnih primerov temu ustrezno poveča, na primer: *capere* [latinsko za »vzeti«] – *packen* [nemško za »zagrabit«]; *ren* [latinsko za »ledvica«] – *Niere* [nemško za »ledvica«]; *the leaf* [angleško za »list«] – *folium* [latinsko za »list«];

4. [Quintilian (ok. 35-95) se vpraša (*De institutione oratoria* 1, 6): »Ali smemo predpostaviti, da nekatere besede izvirajo iz svojih nasprotij, kot npr. *lucus*, gozd, ker se slabo sveti (*luceat*), saj ga zatemnijo sence?« Od tod izvira izraz »*Lucus a non lucendo*«; gozd se imenuje »*lucus*«, ker je v njem temno (*non lucet*).]

dum-a [rusko za »mišljenje«], *JumóV* [grško za »duh«, »hrabrost«] – sanskrt *mêdh*, *mûdha* [duša], *Mut* [nemško za »pogum«]; *rauchen* [nemško za »kaditi«] – *Kur-ít* [rusko za »kaditi«]; *kreischen* [nemško za »vreščati«] – *to shriek* [angleško za »vreščati«] itd.«

Abel poskuša pojasniti fenomen *obračane zvočne podobe* kot podvojitev ali reduplikacijo korena. Vendar pa bi lahko na tem mestu jezikoslovcu le s težavo sledili. V zvezi s tem se spomnimo, kako radi se otroci igrajo z obračanjem zvočne podobe in kako pogosto delo sanj sprevrača svoj predstavljeni material za različne namene. (Tu ne zamenjajo vrstnega reda črke, temveč podobe.) Iz tega razloga bi se prej nagibali k temu, da bi obračanje zvočne podobe pojasnili s kakšnim globljim momentom.⁵

V ujemanju med posebnostjo dela sanj, omenjeno na začetku, in prakso najstarejših jezikov, ki so jo odkrili jezikoslovci, lahko vidimo potrditev našega pojmovanja regresivnega in arhaičnega značaja izražanja misli v sanjah. Psihatri pa bomo morali upoštevati nadvse prepričljivo domnevo, da bi govorico sanj lahko bolje razumeli in jo lažje prevajali, če bi vedeli več o razvoju jezika.⁶

Prevedel Samo Tomšič.

5. V zvezi s fenomenom obračanja zvočne podobe (metateza), ki je z delom sanj morda še tesneje povezano kot pa nasprotni pomen (antiteza), prim. tudi W. Meyer-Rinteln, v *Kölnische Zeitung*, 7. marec 1909.

6. Poleg tega se nam vsiljuje domneva, da izvirni nasprotni pomen besed predstavlja že oblikovani mehanizem, ki ga za različne namene izkoriščajo govorni spodrsiljaji, ki izražajo nasprotno [od tega, kar je bilo zavestno mišljeno].

Émile Benveniste

*OPOMBE O FUNKCIJI GOVORICE V FREUDOVSKEM ODKRITJU¹

Če se hoče psihoanaliza uveljaviti kot znanost, smo od nje upravičeni zahtevati poročilo o njeni metodi, o njenih postopkih, o njenem projektu in jih primerjati z metodo, postopki in projektom uveljavljenih »znanosti«. Kdor hoče spoznati postopke sklepanja, na katerih temelji analitična metoda, mora priti do nenavadne ugotovitve: od ugotovitve motnje pa tja do ozdravitve vse poteka tako, kot da bi ne šlo za nič materialnega. Psihoanaliza ne uporablja ničesar, kar bi bilo mogoče objektivno verificirati. Med dvema sklepoma ni mogoče vzpostaviti tega odnosa vidne kavzalnosti, ki jo iščemo v znanstvenem sklepanju. Ko poskuša psihiater, v nasprotju s psihoanalitikom, motnjo obravnavati kot poškodbo, ima njegovo ravnanje vsaj klasično podobo raziskave, ki seže nazaj do vzroka, da bi ga obdelala. Ničesar podobnega ne najdemo v psihoanalitični tehniki. Kdor pozna analizo le iz odnosov, ki jih navaja Freud (takšen je primer avtorja teh strani), in ga ne zanima toliko praktična učinkovitost – ta ni predmet tega zapisa – kot predvsem narava fenomenov

* Pričujoči tekst je izšel v knjigi E. Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, ŠKUC, FF, Ljubljana 1988. Objavljamo ga s prijaznim dovoljenjem izdajatelja.

1. La Psychanalyse, I, 1956.

Ob referencah na Freudove spise uporabljam naslednje okrajšave: G. W. s številko zvezka za *Gesammelte Werke*, kronološko izdajo nemških tekstov, ki je izšla v Londonu, Imago publishing; S. E. za angleški tekst *Standard Edition*, katere objavljanje je v teku pri Hogarth press v Londonu; C. P. za angleški tekst *Collected Papers*, Hogarth press, London. Navedeni francoski prevodi so, če ni naznačeno drugače, izšli pri P. U. F.

in razmerij, v katera psihoanaliza te fenomene postavlja, temu se zdi, da se psihoanaliza razlikuje od sleherne druge discipline. Predvsem v naslednjem: analitik deluje na tisto, kar mu subjekt *pripoveduje*. Obravnava ga skozi njegovo govorjenje, preiskuje ga v njegovem govornem, »ustvarjalnem« vodenju in skozi to govorjenje se zanj počasi oblikuje neki drug govor, ki ga bo moral pojasniti, govor v nezavednem skritega kompleksa. Od razkritja tega kompleksa je odvisen uspeh kure, ki sam spet priča o tem, da je bilo sklepanje pravilno. Tako celoten proces, od pacienta k analitiku in od analitika k pacientu, poteka s posredovanjem govorice.

Ta odnos je tisti, ki zasluži pozornost in ki dejansko zaznamuje ta tip analize. Zdi se, da nas uči, da je celota raznovrstnih simptomov, ki jih analitik postopoma srečuje in preiskuje, proizvod neke prvotne, v glavnem nezavedne *motivacije*, ki je pogosto prestavljena v druge motivacije, tokrat zavestne in nasploh zavajajoče. Ta motivacija, ki jo je treba razkriti, osvetljuje in povezuje celotno pacientovo vedenje, vse do motnje, ki je v analitikovih očeh njen rezultat in simbolni nadomestek. V tem torej vidimo bistveno potezo analitične metode: »fenomene« upravlja *motivacijsko razmerje*, ki tu zastopa tisto, kar naravoslovne znanosti definirajo kot kavzalno razmerje. Zdi se nam, da bi bila, če bi analitiki sprejeli takšno stališče, znanstveni status njihove discipline v njej lastni posebnosti in specifični značaj njihove metode bolje določena.

Za to, da ima motivacija tu funkcijo vzroka, imamo jasen dokaz. Vemo, da je analitikov postopek v celoti regresiven, da je njegov namen v spomin in govor pacienta priklicati temeljno dejstvo, okrog katerega se bo odslej organizirala analitikova interpretacija bolezenskega procesa. Analitik torej išče neki »zgodovinski« podatek, zakopan in skrit v spominu subjekta, pa naj ga je ta pripravljen »prepoznati« in se z njim identificirati ali ne: Lahko bi nam ugovarjali, da ta ponovni vznik nekega doživetega dogodka, neke biografske izkušnje, natanko ustreza odkritju *vzroka*. Toda takoj lahko vidimo, da biografsko dejstvo ne more samo nositi teže kavzalne povezave.

Predvsem zato, ker ga analitik ne more poznati brez pomoči pacienta, ki edini ve, »kaj se mu je zgodilo«. Lahko bi ga sicer poznal, vendar ne bi vedel, kakšno vrednost naj mu pripiše. Tudi če predpostavimo, da bi v nekem utopičnem univerzumu analitik kot objektivni dokaz lahko odkril sledi *vseh* dogodkov, ki sestavljajo biografijo pacienta, bi iz tega še zmeraj lahko razbral malo in – razen v primeru srečnega naključja – ne bistveno. Kajti če je potrebno, da mu pacient vse pripoveduje in celo, da se izraža spontano in nepripravljeno, mu to ni potrebno zato, da bi odkril empirično dejstvo, ki ga je zabeležil le pacientov spomin: empirični dogodki imajo za analitika neko vrednost le v »diskurzu« in skozi »diskurz«, ki jim podeljuje avtentičnost izkustva, ne glede na njihovo historično realnost in celo (moralni bi reči: predvsem), če se govor ogiba, prestavlja ali si izmišlja biografijo, ki si jo subjekt pripisuje. Prav zato, ker hoče analitik bolj razkriti motivacije kot pa spoznati dogodke. Konstitutivna dimenzija te biografije je, da je ubesedena in da jo tako jemlje nase tisti, ki se v njej pripoveduje; njen izraz je govorni izraz, odnos analitika do subjekta pa odnos dialoga.

Vse to najavlja nastop tehnike, ki dela iz govorice svoje polje in privilegirani inštrument svoje učinkovitosti. Toda tedaj se nenadoma postavi temeljno vprašanje: kakšna je ta »govorica«, ki tako deluje kot izraža? Je identična s tisto, ki jo uporabljamo zunaj analize? Je enaka le za dva sogovorca? V svoji izvrstni razpravi o funkciji in polju govora in govorice v psihoanalizi doktor Lacan pravi (str. 103): »Njena sredstva so sredstva govora, kolikor funkcijam individua podeljuje smisel; njeno področje je področje konkretnega diskurza kot transindividualne realnosti subjekta; njene operacije so operacije zgodovine, kolikor konstituira pojavitev resnice v realnem.«

Izhajajoč iz teh upravičenih definicij in predvsem iz distinkcije med sredstvi in področjem, lahko poskušamo razmejiti različnosti »govorice«, za katero gre.

Najprej bomo naleteli na govorno veselje, ki je veselje subjektivnosti. V vseh freudovskih analizah opažamo, da subjekt uporablja

govor in diskurz zato, da bi »predstavil« samega sebe takšnega, kot se želi videti in kot želi, da ga prepozna »drugi«.

Njegov diskurz je poziv in priziv, včasih silovit poziv drugemu prek diskurza, v katerem si obupano išče mesto, pogosto lažen priziv drugemu, da bi se individualiziral v njegovih očeh. Zaradi samega dejstva nagovora tisti, ki govori o sebi, drugega umešča vase in prek njega dojema samega sebe, se konfrontira, vzpostavlja kot tak, kakršen bi želel biti, in se končno historizira v tej nepopolni in ponarejeni zgodbi. Govorica je torej tu uporabljena kot govor, spreobrnjena v ta izraz takojšnje in izmikajoče se subjektivnosti, ki je pogoj za dialog. Jezik preskrbi inštrument diskurza, v katerem se osebnost subjekta osvobaja in ustvarja, doseže drugega in se mu da prepoznati. Jezik je torej socializirana struktura, govor pa rabi individualnim in intersubjektivnim ciljem in jim tako dodaja nov, čisto oseben namen. Jezik je vsem skupen sistem, diskurz je istočasno nosilec sporočila in inštrument delovanja. V tem smislu so konfiguracije govora vsakič enkratne, četudi se realizirajo v govoricah in z njenim posredovanjem. Diskurz in jezik sta torej pri subjektu v antinomiji.

Za analitika pa se antinomija vzpostavlja na popolnoma drugem nivoju in prekriva neki drug pomen. Pozoren mora biti na vsebino govora, nič manj, in predvsem, pa na njegove razpoke. Če ga vsebina informira o predstavi, ki jo ima subjekt o situaciji in o mestu, kakršnega si v njej pripisuje, analitik prek te vsebine išče novo vsebino, vsebino nezavedne motivacije, ki izhaja iz skritega kompleksa. Onkraj simbolizma, ki je lasten govoricah, bo zaznal specifičen simbolizem, ki ga, ne da bi subjekt to vedel, tvori tako tisto, kar opušča, kot tisto, kar poudarja. In v zgodovini, v katero se subjekt postavlja, bo analitik izzval pojavitev neke druge zgodovine, ki bo pojasnila motivacijo.

Analizantov diskurz bo torej vzel za posrednika neke druge »govorice«, ki ima svoja pravila, svoje simbole in svojo lastno sintakso in ki napotuje na globoko ležeče strukture duševnosti.

■ Ko poudarjamo te razlike, ki bi zahtevale veliko dodatnih pojasnil, ki pa bi jih natančno in podrobno lahko podal le analitik, bi radi osvetlili predvsem določene nejasnosti, ki bi se lahko pojavile na področju, kjer je težko ugotoviti, o čem je govor, že ko preučujemo »naivno« govorico, in na katerega zahteve analize prinašajo še dodatno težavo. Freud je odločilno osvetlil govorno dejavnost, kakor se razkriva v njenih zatajitvah, v njeni igrivosti, v njenem svobodnem blodenju, ko je moč cenzure začasno suspendirana. Vsa anarhična moč, ki jo brzda ali sublimira normirana govorica, izvira iz nezavednega. Freud je opozoril tudi na temeljno sorodnost med temi oblikami govorice in naravo asociacij, ki se prepletajo v sanjah, drugem izrazu nezavednih motivacij. Razmišljal je tudi o delovanju govorice v njenih odnosih s podzavestnimi strukturami duševnosti in se spraševal, ali konflikti, ki določajo to duševnost, niso pustili sledov tudi v samih oblikah govorice.

■ Ta problem je izpostavil v članku, ki je izšel leta 1910 z naslovom *O nasprotnih pomenih v primitivnih besedah*. Na začetku članka najdemo bistveno opombo iz njegove *Traumdeutung*, o neobčutljivosti za kontradikcijo, ki je lastna logiki sanj: »Način, kako sanje izražajo kategorije nasprotovanja in kontradikcije, je še zlasti osupljiv: sploh jih ne izražajo, zdi se, da ne poznajo besede 'ne'. Odlikujejo se po tem, da združujejo nasprotja in jih predstavljajo v enem samem objektu. Kak element pogosto predstavijo tudi z njegovim nasprotjem, tako da ne moremo vedeti, ali ta element sanj, dovzeten za kontradikcijo, v mislih sanj izraža pozitivno ali negativno vsebino.« Freud je menil, da je v neki študiji K. Abela našel dokaz, da je »omenjeni način ravnanja, običajen za delo sanj, lasten tudi najstarejšim znanim jezikom«. Potem ko je navedel nekaj primerov, sklene: »Skladnost med posebnostmi dela sanj, na katere smo opozorili na začetku tega članka, in posebnostmi jezikovne rabe, ki jih je filolog odkril v najstarejših jezikih, se nam zdi kot potrditev naše koncepcije o izražanju misli v sanjah, koncepcije, po kateri naj bi bilo to izražanje regresivne,

arhaične narave. Psihiatrom se nam torej vsiljuje misel, da bi lahko bolje razumeli in laže prevedli govorico sanj, če bi bolje poznali razvoj jezika».²

Freudov ugled bi lahko temu prikazu podelil gotovost, v vsakem primeru pa potrdil mnenje, da gre za predlog, ki bi lahko pripeljal do plodnih raziskav. Odkrita naj bi bila analogija med potekom sanj in semantiko »primitivnih« jezikov, kjer bi isti izraz izražal tako neko stvar kot tudi njeno nasprotje. Lahko bi bila odprta pot raziskovanju, ki bi iskalo skupne strukture v kolektivnem jeziku in individualni duševnosti. Pred takšnimi perspektivami ni nekoristno pokazati, da vsa upravičenost teh razlag dejansko izhaja iz etimoloških spekulacij Karla Abela, ki so zapeljale Freuda. Tu pa nimamo več opraviti s psihopatološkimi manifestacijami govorice, temveč s konkretnimi, splošnimi in preverljivimi podatki, ki nam jih nudijo zgodovinski jeziki.

Ni naključje, da ni noben kvalificiran lingvist, niti v času, ko je Abel pisal (najti jih je bilo mogoče že 1.1884), niti kasneje, vključil tega *Gegensinn der Urworten* niti v svojo metodo niti v svoja sklepanja. Kajti če želimo seči nazaj, v tok semantične zgodovine besed, in rekonstruirati njihovo prazgodovino, mora biti prvi postopek naše metode v tem, da upoštevamo oblike in pomen, kakor so zaporedoma izpričani v vsakem obdobju zgodovine, vse do najstarejšega datuma, in da poskušamo rekonstruirati, izhajajoč le iz zadnje točke, ki jo je naša raziskava lahko dosegla. Ta princip zahteva še neki drug princip, vezan na primerjalno tehniko, ki je v tem, da podredimo primerjave med jeziki pravilnim povezavam. K. Abel se ne meni za ta pravila in kopiči vse, kar si je podobno. Iz podobnosti med nemško in angleško ali latinsko besedo drugačnega ali nasprotnega pomena sklepa na odnos po »nasprotnem pomenu«, pri čemer zanemarja vse vmesne etape, ki bi lahko pokazale na razhajanja, kadar gre za dejansko

2. *Essais de psychanalyse appliquée*, str. 59-67, Gallimard, 1933; *Collected Papers*, IV, str. 184-191; G. W., VIII, str. 214-221.

sorodnost, ali pa uničile možnost sorodnosti, tako da bi pokazale, da sta različnega izvora. Lahko je pokazati, da ne moremo obdržati nobenega od Abelovih dokazov. Da ne bi podaljševali te diskusije, se bomo omejili na primere, vzete iz zahodnih jezikov, ki bi utegnili bogati bralce, ki niso lingvisti.

Abel navaja vrsto povezav med angleščino in nemščino, ki jih Freud poudarja kot tiste, ki kažejo od jezika do jezika nasproten pomen in pri katerih naj bi šlo za »fonetično transformacijo zaradi ločitve nasprotij«. Za zdaj se ne bomo zadrževali na grobi napaki v sklepanju, ki se skriva za to preprosto opombo, zadovoljili se bomo s popravkom teh primerjav. Stari nemški prilastek *bass*, »dobro«, je v sorodu z *basser*, vendar nima nikakršne zveze z *bos*, »slab«, prav kakor v stari angleščini *bat*, »dober, boljši«, ni v odnosu z *badde* (danes *bad*), »slab«. Angleško *cleave*, »razklati«, ne ustreza nemškemu *kleben*, »lepiti (se)«, kot pravi Abel, temveč *klieben*, »razklati« (cf. Kluft). Angleškemu *lock*, »zakleniti«, v nemščini ni nasprotno *Lucke*, *Loch*, temveč se mu, nasprotno, prireja, kajti stari pomen *Loch* je »okop, skrit in zaprt kraj«. Nemško *stumm* pomeni prav »biti (jezikovno) ohromljen/ paraliziran« in se povezuje s *stammeln*, *stemmen*, ter nima nič skupnega s *Stimme*, ki v svoji najstarejši obliki, gotško *stibna*, že pomeni glas. Prav tako se latinsko *clam*, »skrivaj«, veže na *celare*, »skrivati«, nikakor ne na *clamare* itn. Drugo serijo dokazov, prav tako napačnih, Abel izvaja iz izrazov, ki imajo nasprotne pomene v istem jeziku. Takšen bi bil dvojen pomen latinske besede *sacer*, »svet« in »preklet«. Ambivalentnost pojma nas tu ne bi smela več začuditi, potem ko so številne študije o fenomenologiji svetega banalizirale njegovo temeljno dvojnost: v srednjem veku sta bila tako kralj kot gobavec dobesedno »nedotakljiva«, toda iz tega ne sledi, da *sacer* obsega dva protislovna pojma. Kulturna pogojenost je bila tista, ki je obnašanju do »svetega« objekta določila dve nasprotni stališči. Dvojen pomen, ki ga pripisujemo latinskemu *altus*, namreč »visok« in »globok«, je posledica iluzije, zaradi katere

jemljemo kategorije našega lastnega jezika za nujne in univerzalne. Tudi v francoščini govorimo o »globini« neba ali o »globini« morja. Natančneje, pojem *altus* v latinščini ocenjujemo v smeri od spodaj navzgor, to je iz globine vodnjaka navzgor ali od vznožja drevesa navzgor, ne glede na opazovalca, medtem ko je v francoščini *profond* definiran v nasprotni smeri, od opazovalca proti globini, pa naj bo to globina vodnjaka ali globina neba. V teh različnih načinih jezikovne konstrukcije naših predstav ni nič »izvirnega«. Razlage angleškega *with-out* ni treba več iskati »v izviri govornice«, temveč preprosto v začetkih angleščine. V nasprotju s tistim, kar je mislil Abel in kar nekateri še vedno mislijo, *without* ne vsebuje protislovnih izrazov »z brez«; pravi pomen *with* je tu »proti« (cf. *with-stand*) in zaznamuje nagib ali prizadevanje v neki smeri. Od tod *with-in*, »proti notranjosti«, in *with-out*, »proti zunanosti«, od koder »zunaj, brez«. Da bi razumeli, da nemško *wider* pomeni »proti«, *wieder* (s preprosto variacijo pisave) pa »spet«, je dovolj, da se spomnimo na isti očitni kontrast francoskega (prefiksa) *re-* med *re-pousser* (znova odriniti) in *re-venir* (zopet priti). V vsem tem ni nikakršne skrivnosti in uporaba elementarnih pravil razžene privide.

Toda s tem izginja možnost homologije med postopki sanj in postopki »primitivnih jezikov«. Vprašanje ima dva aspekta. Prvi zadeva »logiko« govornice. Kot skupna in tradicionalna institucija ima vsak jezik svoje nepravilnosti, svoje nelogičnosti, ki prevajajo naravi jezikovnega znaka lastno disimetrijo. Vendar pa ni nič manj res, da je jezik sistem, da je podvržen specifičnemu načrtu in da ga artikulira množica odnosov, ki so sposobni določene formalizacije. Počasno, a nenehno delovanje, ki poteka znotraj jezika, ne poteka na slepo, temveč učinkuje na tiste odnose ali opozicije, ki so ali pa niso nujni, tako da obnavlja ali pomnožuje razlike, ki so koristne na vseh izraznih ravneh. Semantična organizacija jezika iz te sistematičnosti ni izvzeta. Jezik je pač inštrument za urejanje sveta in družbe, nanaša se na svet, ki ga imamo za »realnega«, in »realni« svet tudi

zrcali. Toda vsak jezik je specifičen in oblikuje svet na svoj način. Razlike, ki jih izraža vsak jezik, moramo povezati s posebno logiko, ki jih podpira, ne pa jih takoj podvreči univerzalni oceni. V tem pogledu niso stari in arhaični jeziki nič bolj in nič manj nenavadni kot tisti, ki jih govorimo danes, drži se jih le nenavadnost, ki jo pripisujemo objektom, ki nam niso domači. Njihove kategorije, ki so orientirane drugače kot naše, pa imajo kljub temu svojo koherenco. Torej je *a priori* malo verjetno – in pozoren preizkus bo to potrdil –, da ti jeziki, pa naj jih imamo za še tako arhaične, uhajajo »principu protislovja« in dvema medsebojno izključujočima se ali vsaj protislovnima pojmom podeljujejo isti izraz. Dejansko še čakamo na resne nasprotne primere. Če predpostavimo, da obstaja jezik, v katerem »velik« in »majhen« rečemo enako, potem je to jezik, v katerem razlika med »velik« in »majhen« dobesedno nima smisla in v katerem kategorija dimenzije ne obstaja, ne pa jezik, ki bi dopuščal protisloven izraz dimenzije. Namera, da bi v kakem jeziku poiskali to razliko, pa je ne našli realizirane, bi ne dokazala neobčutljivosti za protislovje v jeziku, temveč pri raziskovalcu, kajti protislovno je prav kakemu jeziku hkrati pripisati poznavanje dveh pojmov kot protislovnih in izraz za ta dva pojma kot identična.

Prav tako je s posebno logiko sanj. Če odvijanje sanj opredelimo s popolno svobodo asociacij in z nemožnostjo dopustiti nemožnost, je to predvsem zato, ker jih obnavljamo in analiziramo v okviru govorice, značilnost govorice pa je, da lahko izrazi le tisto, kar je mogoče izraziti. To ni tautologija. Govorica je predvsem kategorizacija, kreacija objektov in odnosov med temi objekti. Zamisliti si tako »izviren« stadij govorice, kot bi hoteli, a vendarle realen in »zgodovinski«, v katerem bi bil neki objekt *poimenovan*, kot da je on sam in obenem katerikoli drug, in v katerem bi bil *izraženi* odnos odnos stalnega protislovja, torej neodnosen odnos, v katerem bi bilo vse ono samo in drugo od samega sebe, torej niti ono samo niti drugo, zamisliti si tak stadij pomeni zamisliti si čisto himero. Kolikor si

lahko pomagamo s pričevanjem »primitivnih« jezikov, da bi segli do izvirov jezikovne izkušnje, moramo, nasprotno, upoštevati izjemno kompleksnost klasifikacije in številnost kategorij. Zdi se, da nas vse to oddaljuje od »doživete« soodvisnosti med sanjsko logiko in logiko realnega jezika. Naj mimogrede opozarimo, da je prav v »primitivnih« družbah jezik daleč od tega, da bi reproduciral potek sanj, sanje so tiste, ki so reducirane na kategorije jezika, da bi jih lahko interpretirali v povezavi z aktualnimi situacijami in s pomočjo igre ekvivalenc, ki jih podreja pravi lingvistični racionalizaciji.³

Kar je Freud zaman zahteval od »historične« govornice, bi bil v določeni meri lahko zahteval od mita ali poezije. Nekatere oblike poezije so lahko podobne sanjam in sugerirajo isti način strukturiranja; v normalne oblike govornice namreč vpeljujejo ta suspenz pomena, ki ga sanje projicirajo v naše aktivnosti. Toda potemtakem bi bil lahko, paradokсно, v poetičnem nadrealizmu, ki ga, po Bretonovih besedah, Freud ni razumel, našel nekaj tistega, kar je zgrešeno iskal v organizirani govornici.

Zdi se, da so te zmote pri Freudu posledica njegovega stalnega zatekanja po pomoč k »izvirom«: izviri umetnosti, religije, družbe, govornice... Neprestano prestavlja to, kar se mu zdi »primitivno« v človeku, v nekakšno izvirno primitivnost, kajti prav v zgodovino tega sveta projicira to, kar bi lahko imenovali kronologija človeške duševnosti. Je to legitimno? Kar ontogeneza dovoljuje analitiku postaviti kot arhetipsko, je takšno le v razmerju do tistega, kar ga deformira in potlačuje. Toda če iz te potlačitve naredimo nekaj, kar je genetično koekstenzivno z družbo, si lahko poleg družbene situacije brez konflikta zamislimo tudi konflikt izven družbe. Róheim je odkril Ojdipov kompleks v najbolj »primitivnih« družbah. Če je ta kompleks

3. Cf. *Science des rêves*, pogl. II, str. 75, op. I, »... Vzhodnjaške sanjske knjige... razlagajo pomen elementov sanj po asonanci ali podobnosti besed... « *G. W.*, II-III, str. 103, *S. E.*, IX., str. 99.

lasten družbi kot taki, potem je Ojdip, ki lahko prosto poroči svojo mater, protislovno dejanje. In v tem primeru je tisto nuklearno v človeški duševnosti prav konflikt. Toda potem pojem »izvirnosti« nima več nobenega smisla.

Brž ko postavimo organizirano govorico v soglasje z elementarno duševnostjo, uvedemo v sklepanje nov podatek, ki zlomi simetrijo, za katero smo mislili, da smo jo bili vzpostavili. Dokaz za to je dal, ne da bi vedel, Freud sam v svojem izvrstnem spisu o negaciji.⁴ Polarnost jezikovne afirmacije in negacije zvaža na biopsihični mehanizem sprejetja ali izvrženja, ki je povezano z oceno dobrega in slabega. Toda tudi žival je sposobna te cenitve, ki vodi k sprejetju ali izvrženju. Značilnost jezikovne negacije je, da lahko razveljavi le tisto, kar je bilo izrečeno, da mora eksplicitno postaviti, da bi lahko odpravila, da ima sodba o neobstoju nujno tudi formalen status sodbe o obstoju. Negacija je tako najprej dopustitev. Povsem drugačna je zavrnitev predhodne dopustitve, ki jo imenujemo potlačitev. Freud sam je jasno poudaril, kaj izraža negacija: »Vsebina potlačene predstave ali misli se lahko vtihotapi v zavest s pogojem, da je *zanikana*. Negacija je način ozaveščenja tistega, kar je potlačeno, in celo ukinitvev potlačitve, ki pa kljub temu ni dopustitev potlačenega... Njena posledica je neke vrste intelektualna dopustitev potlačenega, pri čemer pa bistveno potlačenega vztraja naprej.« Mar iz tega ni razvidno, da je v tem kompleksnem procesu jezikovni dejavnik odločilen in da je negacija na neki način konstitutivna za zanikano vsebino, torej za pojavitev te vsebine v zavesti in za ukinitvev potlačitve? Kar od potlačitve vztraja naprej, je le odpor, da bi se identificirali s to vsebino, obstoj te vsebine pa ni več v oblasti subjekta. Njegov diskurz nas tu lahko ponovno zasuje z zanikovanji, ne more pa ukiniti temeljne lastnosti govorice, da namreč izrečenemu nekaj ustreza, nekaj in ne »nič«.

4. G. W., XIV, str. 11-15; C. P., V, str. 181-185.

S tem pridemo do bistvenega problema, o katerega osrednjem mestu pričajo vse te razprave in celota analitičnih postopkov: do simbolizma. Celotna psihoanaliza je utemeljena na teoriji simbola in govorica ni nič drugega kot simbolizem. Toda razlike med obema simbolizmoma ilustrirajo in povzemajo vse razlike, ki jih bomo postopoma nakazali. Freudove poglobljene analize simbolizma nezavednega osvetljujejo tudi različne poti, po katerih se udejanja simbolizem govornice. Ko o govorici pravimo, da je simbolna, izrekamo le njeno najbolj očitno lastnost. Treba je dodati, da se govorica nujno udejanja v jeziku, in tu se pokaže razlika, ki za človeka definira jezikovni simbolizem: da je *priručen*, kockstenziven s človekovim osvajanjem sveta in razumnosti, s katerima se na koncu spoji. Iz tega sledi, da se človekovi pglavitni simboli in njihova sintaksa zanj ne ločijo od stvari in izkustva, ki ga ima o njih; če jih odkriva kot realnosti, se mora vzpostaviti kot njihov gospodar. Tistemu, ki v njihovi različnosti razume te simbole, aktualizirane v izrazih različnih jezikov, kmalu postane jasno, da je mogoče odnos teh simbolov do stvari, ki naj bi jih prekrivali, le ugotoviti, ne pa upravičiti. Poleg tega simbolizma, ki se realizira v neskončno različnih znakih, povezanih v toliko številnih in različnih znakov, kolikor je jezikov, ponuja simbolizem nezavednega, ki ga je odkril Freud, popolnoma specifične in drugačne značilnosti. Nekatere moramo poudariti. Najprej univerzalnost simbolizma. Glede na opravljene študije sanj in nevroz se zdi, da simboli, ki jih prevajajo, tvorijo »slovar«, ki je skupen vsem ljudstvom, ne glede na jezik, ker očitno niso niti priučeni niti jih niso za takšne pripoznali tisti, pri katerih se pojavljajo. Še več, odnos med temi simboli in tistim, o čemer govorijo, lahko definiramo z bogastvom označevalcev in enkratnostjo označenca, kar je posledica dejstva, da je vsebina potlačena in se osvobaja le pod krinko podob. Nasprotno pa so, v nasprotju z jezikovnim znakom, ti številni označevalci in ta enkratni označenec vseskozi povezani z »motivacijskim« razmerjem. Ne nazadnje bomo opazili, da »sintaksa«, ki povezuje te nezavedne simbole, ni podvržena nikakršni logični zahtevi ali, bolje,

pozna le eno dimenzijo, dimenzijo zaporednosti, ki – kot je opazil Freud – pomeni tudi vzročnost.

Soočeni smo torej s takó posebno govorico, da bi jo bilo koristno ločiti od tistega, kar ponavadi poimenujemo s to besedo. Prav ob poudarjanju teh neskladij jo bomo lahko bolje umestili v register lingvističnih izrazov. »Ta simbolika«, pravi Freud, »ni značilna le za sanje, najdemo jo v vsej nezavedni imažeriji, v vseh kolektivnih predstavah, še zlasti ljudskih: v folklori, mitih, legendah, reklih, pregovorih, vsakdanjih besednih igrah; v teh predstavah je celo bolj popolna kot v sanjah.« S tem je postavljena raven fenomena. Glede na področje, na katerem se razkriva ta nezavedna simbolika, bi lahko rekli, da je obenem infra- in supra-jezikovna. Infra-jezikovna izvira s področja, ki je globlje od tistega, na katerega vzgoja umešča jezikovni mehanizem. Uporablja nerazstavljive znake, ki obsegajo številne individualne variante, sposobne, da se tudi same pomnožijo, tako da pritegnejo skupno področje kulture ali osebne izkušnje. Supra-jezikovna simbolika je nezavedna zato, ker uporablja izredno zgoščene znake, ki v organizirani govorici bolj ustrezajo velikim diskurzivnim enotam kot pa minimalnim. Med temi znaki se vzpostavi dinamičen odnos intencionalnosti, ki je reduciran na stalno motivacijo (»realizacija potlačene želje«) in ki uporablja kar najbolj nenavadne ovinke.

S tem se vračamo na »diskurz«. Če bi to primerjavo nadaljevali, bi lahko prišli do plodnih primerjav med nezavedno simboliko in določenimi tipičnimi postopki subjektivnosti, ki se izražajo v diskurzu. Na ravni govorice smo lahko natančnejši: gre za *stilistične* postopke diskurza. Kajti v stilu, bolj kot v jeziku, bi lahko videli mesto primerjave z lastnostmi, ki jih je Freud razkril kot opozarjajoče na »govorico« sanj. Podobnosti, ki se zarisujejo med njima, so osupljive. Nezavedno uporablja pravo »retoriko«, ki ima, tako kot stil, svoje »figure«, stari katalog tropov pa lahko obema izraznima registroma preskrbi ustrezen inventar. V njem na obeh straneh najdemo vse postopke substitucije, ki jih poraja tabu: evfemizem, aluzijo,

antifrazo, pretericijo, litoto. Narava vsebine bo omogočila pojavitev vseh vrst metafore, kajti simboli nezavednega črpajo tako svoj pomen kot svojo težavnost prav iz metaforične konverzije. Uporabljajo tudi postopka, ki ju stara retorika imenuje metonimija (vsebujoče za vsebovano) in sinekdoha (del za celoto), če pa »sintaksa« simboličnih povezav nadvse spominja na kak stilistični postopek, je to elipsa. Skratka, bolj ko bo naš seznam simboličnih podob v mitu, sanjah in drugod popoln, bolj razločno bomo po vsej verjetnosti videli dinamične strukture stila in njihove afektivne komponente. Tisto, kar je v motivaciji intencionalnega nejasno, nejasno vodi način, kako iznajditelj nekega stila oblikuje skupno snov in se na svoj način osvobaja. Kajti tisto, kar imenujemo nezavedno, je odgovorno za način, kako posameznik gradi svojo osebnost, za tisto, kar sprejema, in za tisto, kar zavrača ali noče o njem nič vedeti, pri čemer to zadnje motivira tisto prvo.

Prevedel Igor Žagar.

Jean-Claude Milner

NASPROTNI POMENI IN NERAZLOČLJIVA IMENA

K. Abel kot potlačeno E. Benvenista¹

1

Šlo bo za tri tekste: tekst Karla Abela »O nasprotnem pomenu prabesed [Über den Gegensinn der Urworte]«;² Freudov tekst, ki se podvaja na referat o Abelovem članku v *Jahrbuch für Psychoanalyse*, II, 1910, in na komentar, ki je vstavljen v izdajo *Interpretacije sanj*³ iz leta 1911; Benvenistov tekst »Opombe o funkciji govornice v freudovskem odkritju« (*La Psychanalyse*, 1, 1956, str. 3-16 = *Problemi splošne lingvistike I*, str. 85-97).⁴ Kronologija teh tekstov dopušča,

1. [Prevedeno iz: Jean-Claude Milner, *Le périple structural*, Seuil, Pariz 2002, str. 65-85.]
2. Oprli smo se na zbirko tekstov K. Abela, *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1885, str. 313-367. Abelova bibliografija je precej obsežna. Navedemo lahko eno pomembno delo: *Einleitung in ein Aegyptisch-semitisch-indoeuropaeisch Wurzelwörterbuch*, Leipzig 1886, kjer Abel poskuša dokazati lingvistično enotnost egiptovskih in indoevropskih domen. Povzetek njegovih tez in bibliografijo najdemo v njegovem referatu z 10. zasedanja Mednarodnega kongresa orientalistov, ki ga je leta 1982 organiziralo lizbonsko Geografsko društvo, »Etimološka sorodnost egiptovskega in indoevropskih jezikov«. S temi podatki me je prijazno seznanil G. Roquet.
3. [Freudovo poročilo, ki je bilo prvič objavljeno v *Jahrbuch für Psychoanalyse*, je prevedeno v pričujoči številki *Problemov*, str. 61. *Interpretacijo sanj* navajamo po izdaji *Studie Humanitatis*, Ljubljana 2000.]
4. [*Problemi splošne lingvistike I* so pri nas izšli v zbirki *Studia Humanitatis* (založba Škuc in Filozofska fakulteta), Ljubljana 1988. V pričujoči številki je ponatis teksta »Opombe o funkciji govornice v freudovskem odkritju« na straneh 69-82.]

da med njimi vzpostavimo tri asimetrična razmerja: razmerje Freuda do Abela, Benvenista do Freuda, Benvenista do Abela. Zanima nas tretje razmerje, in formulirali ga bomo takole: kaj v Abelu tako zelo šokira Benvenista in v čem je zastavek tega škandala? Vendar pa je Abel Benvenistu pomemben le zaradi reference na Freuda in prek Freuda. Tako da je pertinentno tudi razmerje Freuda do Abela; je obrnjena podoba onega drugega razmerja: kaj v Abelu je tako zelo pomembno za Freuda in v čem je zastavek tega slavospeva?

Če naj odgovorimo na to vprašanje, se je primerno opreti na *Interpretacijo sanj*. Zgolj tu lahko natančno določimo, kakšno mesto zaseda znotraj splošne ekonomije Freudovega dela sklicevanje na Abela, kot tudi kakšni so učinki potrditve, ki se jih je Freud nadejal od tega sklicevanja.⁵ Opomba o Abelu je bila dodana v tretji izdaji (1911); odstavek, na katerega se nanaša, zadeva status nasprotja (*Gegensatz*) in protislovja (*Widerspruch*) v sanjah. Splošna Freudova teza se kot je znano glasi, da »ne« za sanje ne obstaja. Od tod sledita dve konsekvenci:

1) sanje rade združijo nasprotja in jih predstavijo hkrati v enem samem elementu;

2) sanje rade nadomestijo en element z njegovim želenim nasprotjem (*Wunschgegensatz*), tako da ni mogoče takoj določiti, ali

5. M. Arrivé je v spisu »Quelques aspects de la réflexion de Freud sur le langage« (*La linguistique fantastique*, str. 300-310) podrobno preučil zgodovinska in bibliografska razmerja med Freudom in Abelom. Prav tako je restituiral notranjo logiko Abelovega dela. Glede teh točk lahko zgolj napotimo na njegov spis, h kateremu nimamo kaj dodati, razen morda naslednjega: mikalo bi nas verjeti, da je razlog za pozornost, ki jo je Freud namenil Abelu, v tem, da se je slednji predstavljal za egiptologa. Opravka bi torej imeli z nenavadno epizodo tega, kar gre imenovati freudovske egiptovske sanje, ki se kažejo v primerjavah med »jezikom sanj« in hieroglifi, pa tudi prek Egipčana Mojzesa.

Prepuštimo drugim skrb za komentiranje tega, koliko nasprotnega pomena prvotnih besed se utegne skrivati v samem Abelovem imenu, ki bi ga morali povsem logično razumeti kot možnega zastopnika Kajna. G. Roquet me je opozoril na zanimivo aluzijo na Abela in Freuda v delu Hansa Bellmerja *La Petite Anatomie de l'image*, E. Losfeld, Pariz 1977, str. 19-22.

je ta element, kolikor pozna nasprotje, navzoč na pozitiven ali negativen način.

Elementi, o katerih govori Freud, so konstitutivni elementi sanjskega predstavljanja: besede, objekti, barve itn. Tako navaja sanje, kjer bo ista cvetoča veja hkrati predstavljala seksualno nedolžnost in seksualno nečistost. Freudu se zdi, da Abel predloži natančne vzporednice tega na strogo leksikalnem področju: kar v sanjah velja za razmerje med predstavljačim materialom (cvetoča veja) in predstavljenim pomenom (nedolžnost ali nečistost), v jeziku velja za razmerje med fonetičnim materialom in označeno stvarjo.

Dejansko K. Abel izhaja iz ugotovitve, da lahko v egiptovskem jeziku isti fonetični material označuje nasprotni realnosti. Tako bo isti hieroglif (vendar, to je res, ob različnem določilu) pomenil »močan« ali »šibek«, »ukazati« ali »ubogati« itn. Tu ne gre za homoni-mične stike, kar dokazuje obstoj sestavljenk tipa »star-mlad«, »daleč-blizu«, »povezan-ločen«, ki sicer enoznačno pomenijo »mlad«, »blizu«, »povezan«. Egiptovski jezik je tako organiziran zato, ker se naši pojmi rojevajo iz primerjave: močno se določi v razmerju do šibkega itn. Tako beseda, ki na videz označuje hkrati močno in šibko, strogo vzeto ne označuje ne enega ne drugega, temveč razmerje med njima. Vsebuje celotno kategorijo moči, z njenimi različnimi stopnjami.

Ob tem pa vendarle ostaja dejstvo, da mora govoreči subjekt poskrbeti za to, da ga kar najbolj enoznačno razumejo. Zato razlikovanje med stopnjami neke kategorije pripade *gesti*, kakor ji pripade tudi to, da nakaže, na koga ob dani priložnosti meri. To je v egiptovskem jeziku očitno in je moralo držati za vse prada-vne jezike, kar potrjujejo primeri iz semitskih in indoevropskih jezikov.⁶

6. Zdi se, da pojem *Gegensinn* v lingvistični skupnosti ni izzval škandala. Ob Lizbonskem poročilu, leta 1892, je Abel deležen naklonjenih komentarjev, med drugim tudi s strani Masperea, avtoritete s področja egiptologije, in Sayocea, avtoritete s področja primerjalne slovnice. Nekateri raziskovalci so

Pri Abelu ključna danost pripada redu nerazločljivega. Ne pripada redu obrnjenega; ne gre za primere, kjer neko ime X, ki običajno označuje A, zdaj označuje ne-A. Isto velja za Freuda; če Freud spomni, da sanje »predstavijo poljuben element z njegovim želenim nasprotjem« (*Interpretacija sanj*, str. 300), nas to ne sme zavesti; pomembna je konsekvence: »o nobenem elementu (...) ne vemo takoj, ali je v sanjskih mislih navzoč na pozitiven ali negativen način« (*ibid.*). Gre za to, da logika obrnjenega, za razliko od nerazločljivosti, predpostavlja »ne«. To je tako res, da je Freud, če naj vpelje obrnjenost, prisiljen resno omejiti svojo tezo, ki jo sicer tako močno poudari, namreč tezo o odsotnosti protislovja v sanjah: tako v istem poglavju, str. 306.⁷ Logika obrnjenosti, ki je logika cenzure, je povsem drugega

prevzeli ta pojem: tako mu je na primer Pott posvetil celo knjigo, *La Linguistique égyptienne et les Études de Carl Abel sur la langue égyptienne*, amerikanist Brinton pa ga je apliciral na ameriškoindijanske jezike (*Essay of an Americanist*, Philadelphia, 1890).

Pozorni bomo na letnice: možno je, da leta 1910 Abelov ugled ni bil okrnjen. V vsakem primeru ni točno z Benvenistom reči, da »ni noben kvalificiran lingvist (...) v času, ko je Abel pisal, (...) vključil tega *Gegensinn der Urworte* niti v svojo metodo niti v svoja sklepanja«. (Str. 74.) Po drugi strani pa je res, da je Abelova avtoriteta na področju egiptologije dejansko nična (poročilo G. Roqueta). Dodajmo, da je *Gegensinn* zgolj ena plat širšega fenomena, druga je *Gegenlaut*, ki »predstavlja besede v povsem obrnjeni obliki, tako da *ser* postane *res* in da obe obliki pomenita tudi 'razcepiti' (Abel, *ibid.*, str. 7). Manjka nam prostora za obravnavo te trditve, ki je sama po sebi prav gotovo napačna, vendar vredna pozornosti. Kakorkoli že, s kombiniranjem *Gegensinn* in *Gegenlaut* se skonstruira določena teorija, ki naj bi avtorizirala kar najbolj nedoločena približevanja: enotnost semitskih, egiptovskih in indoevropskih domen postane zlahka dokazljiva. Samoumevno je, da ob takšni stopnji neovrgljivosti teorija izgubi vsak pomen.

7. »Trdil sem že, da sanje nimajo nobenega sredstva, s katerim bi izrazile protislovje, nasprotje ali 'ne'. Zdaj bom to trditev prvič zanikal.« Nato Freud vpelje kategoriji *obrnjeno*, *ravno narobe*, in razlikuje primere, kjer sta nasprotji poenoteni in pomešani, od primerov, kjer je en člen obrnjen v svoje nasprotje. Opazili bomo, da kategorija »ne« dejansko ni neposredno predstavljena: v prvem nizu primerov (kjer gre dejansko za *Gegensinn*) je prezrta; v drugem nizu je uporabljena, a ni imenovana.

reda kot *Gegensinn*. Dejansko naznanja zanikanje (ki ga bo Freud definiral leta 1925): subjekt, ki zanika, odkrito reče »ne označujem A-ja«, pri čemer uporablja sintagmično in eksplicitno negacijo. Subjekt, ki obrne, pa za označitev A-ja uporabi ime, ki običajno označuje ne-A; dejansko se opira na obstoj neke paradigme med imenom Y za ne-A in imenom X za A: nadomestitev, ki jo izvrši, je paradigmatična in implicitna.

Tega Freud nikakor ne sreča pri Abelu. Nasprotno gre za situacije, kjer ravno ni lingvistične paradigme, kjer ni nasprotij med *imeni* (čeprav so razlike med pomenjenimi stvarmi) in torej tudi ne paradigmatične negacije. Nenavadno pa je to, da Abel sam ne postavi pod vprašaj kategorije negacije; zato nastane paradoks: Freud se skliče na Abela prav tam, kjer postavi tezo, da »ne« v sanjah ne obstaja. Vendar pa Abel ne ilustrira te teze, temveč nekaj drugega: nezmožnost takoj določiti, kakšen je pomen danega elementa.

2

Če torej pozorno beremo Freuda, opazimo, da vprašanje protislovja in »ne«-ja ni najbolj odločilno. Teza o njunem neobstoju v sanjah je podana, a takoj zamejena na vse načine: sanje ne poznajo »ne«, vendar pa izvajajo obrate, ki ga predpostavljajo in, še več, same sanje so zmožne predstaviti »ne«. Kar zadeva Abela, ki naj bi podal jezikovno vzporednico neobstoja »ne«, ta o tem ne reče nič. Dejansko se vse godi tako, kot da bi bilo besedilo *Interpretacije sanj*

Toda samega tega zadržka ni mogoče zdržati do konca: sanje so zmožne predstaviti »ne«, neposredno imenovati to kategorijo: »'Nemožnost storiti' v teh sanjah torej izraža protislovje, 'ne', s tem pa je treba popraviti mojo prejšnjo trditev, da sanje ne morejo izraziti 'ne'.« (*Interpretacija sanj*, str. 315; prevod rahlo modificiran: *Widerspruch* prevajamo s »protislovje« namesto z »nasprotovanje«.)

tu podvrženo *Verschiebung*, premestitvi poudarka; pomembno ni tisto, kar je poudarjeno kot neposredna teza, temveč vse prej njena konsekvence: nerazločljivost.

Tako je potrebno obravnavati nerazločljivost kot tako in jo čimbolj razločiti od logike odsotnosti protislovja, na katero je eksplicitno navezana. Če se držimo bistvenega, se Freudova teza glasi: sanje je mogoče postopoma razčleniti na minimalne elemente. Imenujmo jih Eni. Želja sanj (*Wunsch*), misel sanj – minimalni element sanj so takšni Eni. Prav tako je mogoče jezik in realnost razčleniti na Ene: beseda, stvar, dejanje itn. Toda ti različni Eni si med seboj ne ustrezajo.

Niti z vidika kvantitete: kar je v sanjah številčno Eno, lahko predstavlja mnoštvo v realnosti (*zgostitev*) in obratno; niti z vidika kvalitete: kar je v sanjah pomembno, je lahko v realnosti nepomembno in obratno (*premestitev*); kar je v sanjah pomešano, je lahko v realnosti razločeno ali celo nasprotno (*Gegensinn*) itn.

V resnici to – kvantitativno in kvalitativno - nesovpadanje med različnimi Enimi lahko dojamemo kot temeljno gibalno analize: neko edinstveno željo je mogoče reči na številne in različne načine, jo izpolniti v številnih in različnih dejanjih. Po drugi strani pa bo to, kar v pogledu jezika nastopa kot ista zadeva, kar v pogledu realnosti nastopa kot isto obnašanje ali isti objekt, lahko ustrezalo neskončno disparatnim željam. Velika Freudova dela sistematično preiskujejo poti tega nesovpadanja; kar zadeva delo o sanjah, to sestoji zgolj v tem, da na enoten plan, imenovan sanjsko predstavljaje, projicira pakete množstva Enih, ki si ne ustrezajo.

Gegensinn je mesto, kjer Freud in Abel odmevata drug v drugem, vendar pa zgolj specifikizira neko mnogo splošnejšo konfiguracijo: nesovpadanje Enih in nerazločljivost. Vendar pa – in to je neka druga podobnost med Freudom in Abelom – se je pri obeh potrebno odločiti. V tem je vloga geste pri lingvistu. Pri psihoanalizi ni zatekanja h gestam: odločitev pripada interpretaciji in zgolj njej. Sanje niso odprte

vsem pomenom; strogo vzeto celo niso večpomenske: med seboj prepletene pomene je mogoče porazdeliti na različne linije. Eni torej ne sovpadajo, toda načelo, po katerem je Eno,⁸ zato ni odpravljeno. Nasprotno, je alfa in omega *Deutung*.⁹

Lahko bi torej rekli, da se nerazločljivost obrne: daleč od tega, da bi utemeljevala nedoločenost analize, izpostavi nujnost in moč Enega. Pravo delo interpreta je odtlej v tem, da vpelje neko razlikovanje tja, kjer preprost pogled ne zadošča. Prav to je Freudova metoda: cvetoča veja je hkrati nedolžnost in nečistost. Toda interpretacija ne pomeša linij: razlikuje jih, pri čemer predstavljeni element v sanjah ostane sebi enak. Dejansko *Gegensinn* predstavlja zanikanje leibnizovskega načela Nerazločljivosti: po Leibnizu ni mogoče, da bi bili dve entiteti, ki sta si podobni v vseh lastnostih, vendarle različni. Po Freudu je to v delu sanj mogoče.

3

Ko kritizira Abela, Benveniste dejansko napada nerazločljivost v jeziku. Njegovo argumentacijo lahko povzamemo takole:

- Abelovi filološki podatki so napačni;
- ko gre za jezik, je pojem *Gegensinn* v vsakem primeru absurden.

8. [*il y a de l'Un*; za okornejši prevod »je Eno« (namesto »Eno obstaja«) smo se odločili, ker gre za implicitno referenco na Lacanovo tezo »il y a de l'Un«, ki jo sam Lacan strogo razloči od »l'Un existe«. Op. prev.]

9. »Pri interpretaciji vsakega elementa sanj je na splošno dvomljivo:

- a) ali naj ga vzamemo v pozitivnem ali v negativnem smislu (razmerje nasprotja);
- b) ali naj ga interpretiramo zgodovinsko (kot reminiscenco);
- c) ali gre za simbol;
- d) ali pa to, da je uporabljen, izhaja iz njegove besedne oblike.

Kljub tako različnim možnostim lahko rečemo, da učinki dela sanj, ki seveda nimajo namena biti razumljivi, prevajalcu ne delajo večjih težav kot stari hieroglifi tistim, ki jih hočejo brati.« (*Interpretacija sanj*, str. 320.)

Prvi argument je očitno šibek; dejansko bi bilo mogoče, da obstajajo drugi dokazovalni podatki v prid Abelovi tezi. Resnični argument je drugi: ni mogoče, da bi en sam element jezika X označeval A in ne-A hkrati, kajti edino načelo razlikovanja med A in ne-A je ravno to, da sta po lingvističnih elementih različna: »(...) protislovno je prav kakemu jeziku hkrati pripisati poznavanje dveh pojmov kot protislovnih in izraz za ta dva pojma kot identična« (Benveniste, str. 77). To stališče bi lahko interpretirali v whorfovskem smislu: kot lingvistični nominalizem. Benvenistov tekst je prikladen za to: »Jezik je pač inštrument za urejanje sveta in družbe (...) vsak jezik je specifičen in oblikuje svet na svoj način.« (*Ibid.*, str. 76.) Vendar pa lahko onstran izrecno izrečenega tu prepoznamo radikalnejšo pozicijo: Benveniste pravi, da lingvistika nima nobenega opravka s kako jeziku zunanjo instanco. Za gesto pri Abelu in za interpretacijo pri Freudu je značilno, da izhajajoč iz zunanosti vpeljeta v objekt razlikovanja, in to na točkah, kjer se sam objekt ni razlikoval. Za Benvenista ne velja nič takega: jezik sam po sebi izpolni vse razlike, ki jih mora poznati. Razlog je v tem, da je imel Saussure prav: jezik je zgolj sistem razlik. Ta postavka pa bi bila neveljavna, če bi jezik srečeval druge razlike od tistih, ki jih vzpostavlja sam. Škandal Abelove pozicije torej zadeva neko bistveno tezo; dejansko ogroža sam koncept jezika, kakor so ga definirala *Predavanja*.¹⁰ Razumemo torej lahko Benvenistovo gorečnost.

Vendar se lahko vprašamo, če ga ta gorečnost ni zaslepila za resnični zastavek Abelove pozicije. Ponujajo se različna vprašanja: ali je Benvenistova kritika povsem nepristranska? Ali pozicija, ki jo artikulira in ki gre dejansko onstran Saussurea, vzdrži? Ali jo je sam vzdržal v svojem delu? Ali je nedoločljivost kot taka zvedljiva na to, kar o njej reče Abel in, če gre pri njej še za kaj drugega, kakšno je njeno mesto v jeziku?

10. [Gre za Saussurjeva *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, op. prev.]

Da se izognemo nesporazumu: ne gre za to, da bi postavili pod vprašaj Benvenistove strogo filološke komentarje. V tem pogledu je njegov prikaz brez vrzeli; kup indoevropskih podatkov, ki jih navaja Abel, je nepravilnih ali slabo interpretiranih.¹¹ Vendar to ne izčrpa vprašanja.

Tudi ob predpostavki, da Abelove podatke oklestimo na minimum, kažejo vsaj sledeče: priložnostno homofonijo antonimov. In to je nekaj. Vendar moramo priznati, da se lingvistika sama po sebi na tej točki prisili k molku. Obstaja še nekaj bolj zgovornega: na splošno se Benvenistovo razmišljanje nanaša na izolirane lekseme. Vendar

11. G. Roquet je bil tako prijazen, da je pregledal primere iz egiptovske domene. Povzemamo njegove izsledke (G. Roquet seveda ne more biti odgovoren za napake ali netočnosti, ki morda kalijo naš povzetek):

a) Primeri nasprotnega pomena združujejo oblike različnih datumov, ne da bi upoštevali razvoj pomenov v zgodovini jezika in prav tako ne da bi upoštevali postopno dezorganizacijo pisave, še posebej v ptolomejski dobi. So brez vrednosti.

b) Sestavljeni pridevniki tipa »star-mlad« ipd. (Abel, *Gegensinn*, str. 321) slonijo na napačnih analizah. Da bi to pokazali, bomo ohranili Abelove transkripcije, čeprav te niso v skladu z danes veljavnimi pravili.

i) *khel seri* = *khel* (star) + *seri* (mlad)

Dejansko *khel* pomeni služabnika, sužnja; v povezavi s *seri* pomeni »mlad« (cf. lat. *puer*). Abela je zavedlo to, da obstaja še druga izpeljanka *khel*, ki pomeni služabnika, vendar se je kasneje pomen specializiral v samostanskih skupnostih, tako da je začel pomeniti starejšega meniha v nasprotju z novicem.

ii) *uesèon* = *ue* (daleč) + *èon* (blizu).

Dejansko tu ne gre za sestavljenko, izhodiščni element *u-* je po vsej verjetnosti intenzivni morfem, sledeči element - *s* - pa kavzativni-faktivni morfem. Obstaja eno samo leksikalno jedro *m-*. Poleg tega pomen »blizu«, ki je dan celoti, ni točen. Prevod bi se glasil: »razširiti se, razgrniti se«.

iii) *ebolken* = *ebol* (zunaj) + *khen* (notri).

Analiza je pravilna, vendar ne gre za protislovno sestavo: interpretacija mora upoštevati gibanje iz zunanosti proti notranosti. *Gegensinn* ni tu nič bolj prisoten kot v angleški *upside down* ali francoski *sens dessus dessous*.

merodajni ne bi smeli biti leksemi, temveč rabe: dejansko si lahko predstavljamo, da nek jezik v en leksem spoji dva pojma, ki ju sicer na drugih točkah razlikuje. Tako nemščina v glagolski morfologiji ne razlikuje med punktualnim preteklikom (francoski *passé simple*) in trajajočim preteklikom (francoski *imparfait*). Vendar pa izvaja primerljivo razlikovanje v povsem drugi domeni: pri časovnih veznikih, kjer razlika med *als* (punktualno) in *wenn* (trajajoče) nima ekvivalenta v francoščini. Napak bi bilo torej trditi, da nemščina prezre neko razliko, ki je v francoščini prisotna; takšen zaključek bi se opiral zgolj na delno preučitev podatkov. Splošno vzeto je vselej tvegano reči, da je v nekem jeziku na delu neka razlika ali ne; prav Benveniste – na to ironijo velja opozoriti – je na prvo mesto postavljajl nujnost upoštevanja vseh rab, preden potegnemo tudi najmanjši zaključek.

Če podrobneje pogledamo, pri Benvenistu najdemo celo nek odmev Abela: »Če predpostavimo, da obstaja jezik, v katerem 'velik' in 'majhen' rečemo enako, potem je to jezik, v katerem razlika med 'velik' in 'majhen' dobesedno nima smisla.« (Benveniste, str. 77.) Vendar pa Abel na prvi pogled ne reče nič drugega: »Beseda, ki je izvorno združevala pojma 'močan' in 'šibak' v resnici ni označevala ne 'močnega' ne 'šibkega'.« Resda Abel nadaljuje: »Označevala je razmerje med obema in razliko med njima (...) vsebovala (...) je celotno kategorijo moči.« To zadnjo izpeljavo bi Benveniste zanikal, kajti po njegovem v takšnih okoliščinah kategorija »moč« ne bi obstajala. To izhaja iz sklepa, ki ga potegne iz nerazlikovanja med 'velikim' in 'majhnim': v tem primeru, pravi, »kategorija dimenzije ne obstaja« (*ibid.*, str. 77).

Vendar pa ta sklep ni nesporen. Tako latinska beseda *altus* kot vemo ne razlikuje med *visok* in *globok*. Benveniste glede tega poda analizo: »pojem *altus* (...) ocenjujemo v smeri od spodaj navzgor, to je iz globine vodnjaka navzgor ali od vznožja drevesa navzgor, ne glede na opazovalca« (*ibid.*, str. 76). Naj bo tako; toda lahko bi predpostavljali tudi, da latinščina označuje vertikalno dimenzijo samo

po sebi, ne da bi razlikovala, ali se spušča ali dviga. Daleč od tega torej, da bi odsotnost razlikovanja med *visok* in *globok* odpravila izraz za čisto vertikalno dimenzijo, temveč bi ga nasprotno v polni meri izpostavila. Takšna analiza ni nujno primernejša od Benvenistove; a vsaj na prvi pogled tudi ni manj primerna.

Primer latinskega *sacer* je bolj zapleten. Benveniste ga reši skrajno hitro: če obstaja dvojni pomen, pravi, je razlog zgolj v tem, da sveto kot tako zaznamuje neka »temeljna dvojnost«. V resnici beseda sama na sebi ne vsebuje nobenega *Gegensinn*: »v srednjem veku sta bila tako kralj kot gobavec dobesedno 'nedotakljiva', toda iz tega ne sledi, da *sacer* obsega dva protislovna pojma« (*ibid.*, str. 75). Naj bo, toda lahko bi stvari dojeli tako, da *sacer*, tako kot »močan/šibek« v starem egiptovskem jeziku, ne pomeni ne svetega ne prekletega, temveč razmerje med obema členoma: namreč dimenzijo meje med čistim in nečistim. Abel ne reče nič drugega.

Ko Benveniste reče: »Kulturna pogojenost je bila tista, ki je obnašanju do 'svetega' objekta določila dve nasprotni stališči«, se lahko celo vprašamo, če ne zagreši *petitio principii*. Kaj je konec koncev pomen besede *sacer*, če ne ravno neka kulturna drža? Če se slednja cepi na nasprotna bregova, moramo pač priznati, da je ista beseda vzeta v nasprotnih pomenih. Če naj rešimo Benvenistovo stališče, je primerno to stališče bolj eksplicirati, kakor ga sam. V ta namen bi se lahko zatekli k razlikovanju med pomenom (*Sinn*) in referenco (*Bedeutung*): referenca besede *sacer* sta dve nasprotni drži v jedru ene in iste kulture, toda njen *pomen* je en sam. Ta pomen bo kot kaže definiran kot čisti položaj meje.

Opazili bomo, da Benveniste res govori o pomenu in ne o referenci. Kot smo videli, takšno stališče samo po sebi ne bi bilo nezdržljivo z Abelovim komentarjem. Toda v igri je več: Benveniste ne bi mogel zagovarjati takega stališča. Če natančno preberemo njegovo analizo, dejansko vidimo, da je v primeru *sacer* določujoči faktor v celoti na strani označenega pojma; slednji pa ni *Sinn*, temveč prav

Bedeutung. Lastnosti leksema določa dvoumnost svetega. Jezik je tu zaznamovan z nečim, kar mu je radikalno zunanje in ne obratno: to ni v skladu z Whorfom; dejansko celo ni v skladu s Saussurjem. Ne gre za to, da bi takšno analizo postavljali pod vprašaj: morda je res najboljša, ko gre za lingvistični izraz določenih ključnih antropoloških kategorij. Vemo, da antropologi na splošno niso saussurjanci. Vendar je treba potemtakem pač priznati, da v določenih primerih Abelovo stališče – ne po svoji črki, temveč po svojem duhu – ni povsem nepertinentno: čeprav je primerov *Gegensinn* manj, pa je pomembno, da obstajajo.

Če pa se nasprotno želimo držati *Sinn*, moramo priznati, da je izraz svetega zgolj posebna ponazoritev splošnejše strukture. Vsaka beseda, ki označuje ločitveno mejo med dvema domenama, bi bila »podvojen« beseda. K meji lahko pristopimo s tega ali onega konca, in kolikor sta oba konca dojeta kot nasprotna, se bo dvojna možnost dovršila v *Gegensinn*. V jezikih najdemo zelo lepe primere tega. Indoevropsko ime za žensko se je na primer v angleški domeni specializiralo tako, da pomeni Žensko - tisto, ki predstavlja mejo celoti žensk v družbi: *queen* (kar je ista beseda kot grška *gynè*) tako v srednjeveški angleščini pomeni tako kraljico kot prostitutko.¹² V francoščini bomo rekli »*c'est un monde*« [»to je nezaslišano« (dobe-sedno: »to je svet«)] v zvezi, ki ravno priča o popolnem neredu in

12. Filologi menijo, da se je ta dvojnost pomena izkazala za nevzdržno in da je zato pomen »prostitutka« izginil iz rabe. Razlaga je krhka: vselej je tvegano *a priori* določevati, kakšno dvoumnost nek jezik lahko prenese ali pa ne. Poleg tega se zdi, da je bil v moderni angleščini »škandalozni« pomen znova aktiviran, in sicer s pomočjo premestitve: *queen* danes v specifični rabi označuje poženščenega moškega homoseksualca.

Povsem jasno je, da gre še vedno za položaj ženske kot meje, kakor je očitna tudi vzporednica z načinom, kako Jean Genet uporablja samostalnik *Božanska* ali *Naša-Gospa*.

Kakorkoli že, priznati je treba, da je leksem *queen* v moderni angleščini, kot tudi v srednjeveški angleščini, nosilec *Gegensinn*.

vnese dvom v obstoj kakršnegakoli sveta. *La faute* [napaka] je dejanje, ki se je zgodilo in ki se ne bi smelo zgoditi, *faute de* [zaradi odsotnosti] se uporablja, ko do nekega dejanja ne pride, a bi moralo priti. *Risquer* [tvegati] pomeni, da postavimo na kocko nekaj, kar imamo in kar se bojimo zgubiti; a pomeni tudi, da se izpostavimo doživetju nečesa, česar nimamo in kar nas je strah imeti: od tod sinonimija, po obratnih poteh, med *tvegati svoje življenje* in *tvegati smrt*.

Seznam bi bil dolg; dodamo mu lahko lepe primere, ki jih dolgujemo samemu Benvenistu. Prvi se navezujejo na razmerje med darom in zameno in nadaljujejo Maussove analize. Leta 1951 (»Dar in zamena v indoevropskem besednjaku«, *Problemi splošne lingvistike I*, str. 339-351) Benveniste pokaže, da v večini indoevropskih jezikov koreni, ki pomenijo »dati«, pomenijo tudi »vzeti«. Tako koren **dō-* pomeni »dati« v vseh jezikih, kjer nastopa, razen v hetitsčini, kjer pomeni »vzeti«. Benveniste z nemalo ironije govori o zadregi svojih kolegov, ki se trudijo bodisi iznajti dva ločena korena bodisi izpeljati pomen »dati« iz pomena »vzeti« ali obratno. Doda: »Toda problem je postavljen napak. Domnevali bomo, da **dō-* sam po sebi ni pomenil niti 'vzeti' niti 'dati', ampak eno ali drugo, odvisno od konstrukcije.« (*Ibid.*, str. 340.) Pojavi se Abelova senca, a neopaženo. Še bolj vztrajna pa je nekaj vrstic nižje: »'Vzeti' in 'dati' se v tej zelo stari fazi indoevropsčine razkrivata kot pojma, ki sta organsko povezana zaradi svoje polarnosti in ki ju lahko izraža ista beseda.« (*Ibid.*, str. 341.) Še posebej, ker se primeri množijo: koren **nem-* je predlagan kot skupni vir nemškega *nehmen*, »vzeti«, in grškega *nemo*, eden od pomenov katerega je »dati zakonito v razdelitev«. S tem se Benveniste zoperstavlja celoti komparativistov, ki so imeli semantično razliko obeh enot za neprekoračljivo. Enaka analiza velja za germanski *geben*, »dati«, v njegovem razmerju do staroirskega *gaibim*, »vzeti, imeti«. Komentar k temu ima očitno Abelovske poudarke: »Za te izraze je značilna očitna nestalnost, ki se v realnosti kaže kot dvojna vrednost, ki jo imajo glagoli s tem pomenom. Etimologi pogosto ne

priznajo teh nasprotnih pomenov [*sic*, J.-C. M.] ali pa priznavajo le en pomen in s tem odpravijo evidentne primerjave (...).« (*Ibid.*, str. 342, op. 5.) Lahko bi citirali celotni članek, tako poln je pertinentnih primerov. Priznajmo, da ima razmerje daru posebne značilnosti, ki jih ne gre posploševati; vendar kljub temu pridemo do istega sklepa: če so Abelovi podatki napačni, pa je pojav, na katerega opozarja, pristen.

Drugi primer: v grščini beseda *aidos* hkrati pomeni sramoto in čast (*Noms d'agent et Noms d'action en indo-européen*, A.-Maison-neuve, Pariz 1948, str. 79 *sq.*). Gre za kolektivni občutek časti in za obveznosti, ki iz njega izhajajo za skupino. Toda ta občutek in te obveznosti so najbolj živo občutene, ko je kolektivna čast ranjena. Tako razžaljena čast vseh postane »sramota« vsakega. Tu bi zlahka razmišljali v pojmih *Gegensinn*; lahko bi tudi zoperstavili kolektivno in distributivno, kot to stori Benveniste; lahko pa bi tudi spomnili na Lacanovo formulo: Drugi subjektu vrne njegovo sporočilo v sprevrnjeni obliki. V vsakem primeru ne bi mogli reči, da Grki niso bili sposobni razlikovati med sramoto in častjo. Iz tekstov prej izhaja to, da so obe rabi *aidos* mislili v njunem razmerju in v njuni razliki. Abel ni rekel nič drugega in tudi tu je treba priznati, da jezik kot različna pozna dva pojma, ki ju izraža z isto besedo.

5

Benvenistovega stališča torej ni mogoče v celoti vzdržati; sam je podal primere, ki ga korigirajo. Ti so zgodnejšega datuma od članka iz leta 1956. Upravičeno bi se torej čudili, da Benveniste ni sam od sebe spomnil nanje. Najprej bomo omenili razlog, ki ga komentatorji ne poudarjajo dovolj: v njegovem članku, ki nikakor ni prispevek čisto formalne narave za novo revijo *La Psychanalyse*, so opombe o *Gegensinn* postranske. Prve in zadnje strani, ki so mnogo pomemb-

nejše, razvijajo tezo o znanstvenem statusu psihoanalize, kot ga omogoča postaviti Lacan (cf. Benveniste, str. 71). V razmisleku, ki je tu podan o kavzalnosti v analizi in njenemu redefiniranju v pojmihi »motivacije«, obstajajo elementi neke ambiciozne, če ne predrzne epistemologije: v tem lahko vidimo nekakšen oddaljen odmev Politzerja, čigar pot se je v nekem trenutku križala z Benvenistovo. O Politzerjevem vplivu vsekakor priča naslov »Opombe o funkciji govorice v freudovskem odkritju«. Formulacija »freudovsko odkritje« povzema prve strani prvega poglavja *Critique des fondements de la psychologie*: »tako kot v primeru fizika, praktična učinkovitost psihoanalitične vednosti razodeva, da imamo opravka z resničnimi odkritji« (PUF, str. 30). Izgleda, kot bi Benveniste ocenil, da lahko prevzame Polizetjev načrt in se pri tem opre na novosti, ki mu jih je ponujal Lacan. V tem oziru je Abel malo pomemben. Treba je reči, da Benvenistove strogo epistemološke teze niso imele nasledkov. Ni jasno, ali jih je Lacan sprejel naklonjeno oziroma če se je sploh zmenil zanje; o tem ne reče nič; nikoli ne citira – tudi ne, da bi se od njih distanciral – opomb o *Gegensinn*.

Vendar pa vsekakor lahko rečemo še kaj več. Benvenistovemu molku glede njegovih lastnih srečanj z »nasprotnimi pomeni« je potrebno dodeliti status pozabe ali spregleda. V obeh primerih bomo zaključili, da nobena okoliščina ne zadošča za njegovo pojasnitev. Ali pa bi morala biti v igri neka brezčasna okoliščina. Vsak velik lingvist definira strukturo nekega momenta, ki je njegov moment in kjer se po njegovem dovrši *acme* lingvističnega prikaza. Bralec pa se bo zlahka prepričal, kaj je značilno za benvenistični moment *par excellence*: dokazati, da morata biti dva lingvistična objekta, ki sta po svojih jezikovnih lastnostih nerazločljiva, v pogledu analize vendarle števna kot dva.

Latinsko ime za sužnja, *servus*, ne označuje varuha tropa in ga ne gre povezovati s *servare*, »nadzorovati«, pa čeprav je materialno gledano suženj najpogosteje varuh tropa (*Le Vocabulaire des institutions*

indo-européens I, Minuit, Pariz 1969, str. 359); klasifikatorni prednik ni fizični prednik (*ibid.*, str. 210 sq.); glagol *salvere* videzu navkljub ni izpeljanka iz *salvus* (*Problemi splošne lingvistike I*, str. 300) itn. Tovrstni razmislek je tako pogost, da tvori zaznamek nekega stila, vseskozi zaposlenega z ohranjanjem razlik tam, kjer so lastnosti nerazločljive.

Obstajajo skrajni primeri. Tako po Benvenistu obstaja indoevropski koren oblike *dem-*, ki označuje najmanjšo od političnih delitev, prvi krog družbene pripadnosti: družino. Po drugi strani obstaja glagolski koren, ki pomeni »zgraditi« in ki ima tudi obliko *dem-*. Ti dve entiteti sta homofoni, vendar povsem ločeni tako v pogledu jezika kot v pogledu označene realnosti. Drugi čas: koren *dem-*, »družina«, je v izvoru izpeljanke v obliki *domos*, ki pomeni »dom« v pomenu, ko je dom materialni kraj družine; neodvisno od tega koren *dem-*, »zgraditi«, leži v izvoru izpeljanke v obliki *domos*, ki pomeni »zgradba« in še posebej hiša kot stavba (»Homophonies radicales en indo-européen«, *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 51, str. 20 sq.; *Le Vocabulaire I*, str. 307). Tako imamo dve obliki, ki sta s fonetskega vidika nerazločljivi, hkrati pa sta si tudi maksimalno blizu v pogledu pomenjenih stvari, kajti v sedentarni kulturi, kakršna je bila grška, je dom zgradba. Kljub tem maksimalnim podobnostim analiza loči obe enoti.

Tovrstni primeri dejansko napeljujejo na postavko, nasprotno Leibnizovi, da v jeziku obstajajo lingvistične entitete, različne *solo positione*: lastnosti neke lingvistične entitete so v grobem dveh redov, njene fonetične oblike in njenega pomena; če nobeden od teh dveh redov ne omogoča razlikovati enot, načelo Nerazločljivosti zaključí, da gre zgolj za eno enoto. Prav tega pa Benveniste ne zaključí; odloči se, in sicer v imenu strukture.

Ali torej tu ne naletimo na nekaj neodločljivega, ob čemer pa se je vendar potrebno odločiti: namreč na prav tisti položaj, ki je navdušil Freuda in Abela? Nedvomno ne gre ne za *Gegensinn* ne za odsotnost

protislovja ali »ne«-ja, pač pa gre za realno strukturo, katere manifestna indikatorja sta bila *Gegensinn* in odsotnost protislovja in »ne«-ja: za zavrnitev načela Nerazločljivosti in za razdružitev Enih. Dejansko gre za prepričanje, da so Eni razdruženi in da dve enoti tvorita eno zgolj z vidika njunih materialnih lastnosti, vendar pa sta dvojce z vidika lingvistične analize. Seveda je vse obrnjeno na glavo: pri Abelu in Freudu nerazločljivo obstaja v imenu nekega zunanjega razločevanja. Pri Benvenistu pa nerazločljivo nasprotno obstaja zato, ker ne obstaja zunanja instanca in ker končna odločitev pripada strukturi. Pri prvih dveh jezik – naravni jezik ali jezik sanj – ne zadošča za odločitev: zgodi se, da v označeni ali predstavljeni realnosti šteje za dvojce nekaj, kar v jeziku šteje za eno. Pri drugem je nerazločna realnost: zgodi se, da v pogledu jezika šteje za dvojce nekaj, kar v pogledu lastnosti šteje za eno.

Toda sam ta obrat ni nič drugega kot *Gegensinn*: Vselej gre za to, da dvojce šteje za eno. Abelova varljiva in fantazmatična lingvistika v njenem obratu ponavlja pozitivno in strogo Benvenistovo lingvistiko. Prva je sprevrnjena podoba druge. Smo pred zrcalom, in Benveniste v njem ni prepoznal – odsev je bil nedvomno preveč zamegljen – objekta, ki ga je neutrudno zasledoval prek rekonstrukcije indoevropsčine. Nekemu Freudu je ostala skrb za to, da ugotovi vzrok takšnega spregleda. Morda mu je kot nemško govorečemu Židu celo uspelo izreči tisto, kar je bil za francosko govorečega Žida,¹³ ki ga je tako razvnela strast do klasične antike in indoevropske lingvistike, da ni nikoli govoril o judaizmu, tisti nevidni rez brez sledov, ki lahko loči dve povsem podobni entiteti.

Prevedla Alenka Zupančič.

13. Leta 1985 sem imel Benvenista za sefarda in sem to tudi napisal v prvi verziji tega teksta. Dejansko je bil sefard samo njegov oče, Mathieu Benveniste. Gospa F. Bader je pokazala, da je bila njegova mati, Marie Malkenson, rojena v Vilni.

HEGLOV KOPERNIKANSKI OBRAT

Pot od Kanta do Hegla bi lahko predstavili kot spremembo v odnosu med partikularnim in univerzalnim. V *Fenomenologiji duha* ta odnos najbolj evidentno nastopi v poglavju z naslovom *Absolutna svoboda in teror*, ki mu sledi poglavje o moralnosti (*Samega sebe gotovi duh. Moralnost*), kjer se Hegel direktno sooči s Kantom. Razmerje med partikularnim in univerzalnim, posamezno in občo voljo, neposredno je razsvetljenski problem, ki že da slutiti Kanta, zato ne bo napak, če bomo začeli s citatom iz *Absolutne svobode*, kjer Hegel govori o jakobinski strahovladi:

»Toda najvišja in obči svobodi nasprotna dejanskost ali nasprotno edini predmet, ki za njo še postane, je svoboda in posameznost dejanskega samozavedanja samega. Kajti ona občost, ki si ne pusti priti do realnosti organske členitve in se ima namen obdržati v nedeljeni kontinuiteti, se razlikuje hkrati v sebi, ker je gibanje zavesti nasploh. In sicer se zavoljo lastne abstrakcije razloči v prav tako abstraktna ekstrema, v enostavno, neupogljivo, mrzlo občost in diskretno, absolutno, trdo togost in svojeglavo punktualnost dejanskega samozavedanja.« (PdG 436)¹

Ni težko uvideti, kako se ta ekstrema nanašata na Kantovo praktično filozofijo: prav skozi njiju – skozi *hladno občost* in *punktualnost samozavedanja* – bomo iskali nastavke za Heglovo razumevanje Kanta.

1. Citirano po straneh po izdaji: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1. Hladna občost in punktualnost samozavedanja

Hegel v poglavju o *Moralnosti* kritizira predvsem hladnost, abstraktnost, neudejanljivost kantovske univerzalnosti, medtem ko punktualnost samozavedanja kot predpostavko take moralnosti pušča ob strani; do tega drugega pola pridemo šele, če primerjamo celotna 'sistema' Hegla in Kanta, celo strukturo *Fenomenologije* proti kritičnemu načrtu.

Hladnost Kantove občosti stopi na dan v razlikovanju med *dobrim* in *blagrom*. Odtujenost in abstrakcija se seveda nanašata na *občo zakonodajo* iz Kantovega kategoričnega imperativa, katere *hladnosti* Kant ne more dovolj poudariti: občost ne meri ne na *blagor* moralno delujočega subjekta, ne tistega, katerega dejanje zadeva, *dobro* pa dobi svoj pomen tako ali tako šele naknadno, iz moralnega zakona samega. Moralni zakon se nanaša na voljo, ne na stvar, tako da med njim in dejanskostjo zazija prepad. To ločitev dveh svetov, fenomenalnega in noumenalnega, čutne in nadčutne določenosti, Hegel opiše kot »popolno *ravnodušnost* in lastno *samostojnost narave* ter *moralčnih* smotrov in dejavnosti eno nasproti drugemu kot na drugi strani zavest izključne bistvenosti dolžnosti in popolne nesamostojnosti in nebistvenosti narave«. (PdG 443) Očitke Kantu Hegel niza še nekaj deset strani, a lahko jih povzamemo zelo na kratko.

Kantova moralnost se ne more ujemati ne z dejanskostjo (saj je pomemben le odnos do volje, ne stvari) ne s čutnostjo (saj je to treba zaradi čistosti motivacije zanikati) in ne s posameznim smotrom (saj mora biti najvišji smoter le obči, motiviran po zakonu umnosti). Tu je moralnost za Hegla izgubila stik s svojimi predpostavkami, saj naj bi namreč bila teorija dejanja, udejanjenja, spreminjanja predmetne narave in dejanskosti.

Po vsem, kar smo našteali, bi lahko rekli, da je razlika v *svetovnih nazorih* kantovstva in hegeljanstva pravzaprav razlika njunih perspektiv in izhodiščnih pozicij. Hegel pomenljivo govori o *moralische*

Weltanschauung in za svetovni nazor pravzaprav tu gre. Težko bi rekli, da je na teh straneh *ovrgel* Kanta; prej velja, da je kantovskemu svetovnemu nazoru postavil ob bok svoj svetovni nazor. Protislovja, ki jih dokazuje v Kantovi praktični filozofiji namreč sploh niso nekaj, kar bi Kantu ušlo. To, kar Hegel postavlja na konec (neharmonija med moralnostjo in dejanskostjo, razumom in čutnostjo, občo in posamezno voljo), kot rezultat svoje kritike Kantovega praktičnega uma, je za Kanta pravzaprav izhodišče in predpostavka. Kantova praktična filozofija je namreč sama nastala ravno v preseganju tega, kar je mogoče misliti ali spoznati, v preseganju vsega fenomenalnega; vzpostavila se je kot razrešitev antinomij, paralogizmov in idej, ki jih je zagrešil spekulativni um. Sama ne poveča spoznanja spekulativnega uma, ampak omogoča, »da bi lahko zdaj pojme, ki jih je bilo tam mogoče predstaviti le problematično, ugledali v njihovi realni predstavitvi«. (KpV 12)²

Če Hegel Kantu očita odpravo *čutnosti*, češ da so vsi goni in nagnjenja, torej vsa orodja kakršnegakoli delovanja, vedno čutno določeni, potem je to Kant že vzel v zakup: napor njegove moralnosti je ravno najti tisto, česar *ni* (v našem fenomenalnem svetu), torej najti nek določitveni razlog volje, ki je nadčutno določen; edino pod tem pogojem obstaja (kantovska) moralnost. Asimptotično približevanje v neskončnost in postuliranje Boga sta prav tako le (logični) ceni, ki ju je treba plačati za izvirno zastavitev: za nadčutno določeni razlog volje. Hegel postavlja temu nasproti še delovanje, ki s tem, ko izvršuje, ne jemlje resno postulatov moralnosti. A prav zato pri Kantu šteje odnos do volje, ne do reči, šteje le namen, ne pa čutna realizacija dejanja.

Pol hladne občosti je pol kantovskega nadčutnega določitvenega razloga volje, kategoričnega imperativa, ene dolžnosti, katere vsebina je gola forma in gonilo le obča zakonodaja. Zdi se, da se na tem polu

2. Citirano po paginaciji ob strani po izdaji: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, 1. ponatis Ljubljana 2003.

Kant in Hegel še ne moreta srečati: nezadostno je, če Hegel opravi s Kantom le tako, da pokaže 'protislovnost' njegovega moralnega nazora, saj je ta protislovnost pri Kantu že predpostavljena: hladnost občosti je prav to, za kar Kantu gre, zato ni dovolj, da ji očitamo zgolj hladnost. Hegel mora prej pokazati, kako je že sama zahteva po goli odtujeni in abstraktni, hladni občini zakonodaji neupravičena, ne glede na postulate, ki jih ta nujno potegne za sabo. Bolj usodno srečanje med Kantom in Heglom je zato iskati na drugem polu, polu togosti in punttualnosti samozavedanja.

Zdaj moramo v Kantovem praktičnem subjektu misliti poleg hladne občine zakonodaje skupaj še njegovo diskretnost, togost, svojeglavost in punttualnost. Kaj Hegel s tem misli?

Kantov moralni zakon zahteva občo zakonodajo kot redukcijo patološke motivacije, torej kot *univerzalizacijo za ceno partikularnega*. A to še ne pomeni, da *partikularnost* kot taka pri Kantu sploh nima svojega mesta. Po eni strani šele kategorični imperativ naredi iz človeka *posameznika* v dobesednem pomenu besede; človek pod praktično zakonodajo postane *smoter sam na sebi* in v ponižnosti pred moralnim zakonom šele občuti samozadovoljstvo. Šele pod narekom občine zakonodaje človek postane neodvisen od fenomenalnega sveta, torej ne le od lastnih gonov in nagnjenj, temveč tudi od vseh socialnih vezi, časti in slave, nagrad in kazni družbenega sistema. Cena za to 'oposameznitev' pa je odprava vsakršne lastne posebnosti in partikularnosti: edino, kar na sebi tedaj spoštujemo, je to, da bi *vsak* na našem mestu *moral* ravnati tako. Hegel je tak 'avtizem' abstraktne občosti našel v jakobinski strahovladi, mi pa ta opis apliciramo na kantovski moralni subjekt: gre za 'diskretno, absolutno, trdo togost in svojeglavo punttualnost dejanskega samozavedanja'.

Iz vseh protislovij občine zakonodaje sledi največje prenašanje, *Verstellen*, tj. *vsebina* te čiste dolžnosti. Moralno samozavedanje ne prenese nobene *določene vsebine*, saj »obravna te *mnoge* dolžnosti za nebitvene; kajti gre le za *eno* čisto dolžnost, zato *zanj* nimajo

one, kolikor so *določene*, nobene resnice«. (PdG 460) Moralni subjekt torej ni sposoben nobene *določitve*, razen po goli formi občosti, in je *brezvsebinski*. Kolikor ni pri motivaciji pravišnja *nobena* določena vsebina, gre v udejanjenju skozi *vsaka* določena vsebina. Na strani udejanjanja Kant sprosti kriterije, saj je moralnost v odnosu do volje, ne do stvari. Določena dejanja so zato vedno poljubna in naključna: človek je smoter sam na sebi in se ga ne meri po njegovih dejanjih, temveč se meri sam oziroma ga meri njegov moralni zakon le v odnosu do njegove volje. Tak subjekt je absoluten – dolžnost določa le iz samega sebe, po goli formi –, tog – pozna le eno, čisto dolžnost, in nič zunanjega je ne more spremeniti –, diskreten – moralni zakon ga zapre v lasten noumenalni svet, razsodišče njegovi moralnosti je le v njem samem in nobena zunanja sodba ga ne gane – in svoje glav – njegova dejanja so vselej naključna: če ne velja nobena določena dolžnost, potem gre skozi vsako poljubno dejanje –. V bistvu so te lastnosti izraz ene same, ki bo poslej veljala za reprezentanta vseh ostalih: *punktualnosti* tega subjekta.

Sedaj se moramo povprašati o naravi Kantovega samozavedanja, o tem, kakšen subjekt vstopa v Kantovo praktično filozofijo, kako se navezuje na subjekta teoretične filozofije in ali obstaja med njima razlika. O tem, kako sta povezani *Kritika čistega* in *Kritika praktičnega uma*. Punktualnost subjekta nam torej ne pomeni le ene izmed vsebin praktičnega uma, ampak navezavo tega na 'sistem', na teoretični um.

Oglejmo si konstitucijo subjekta teoretične filozofije, spoznavnega subjekta v *Kritiki čistega uma*. Kot vemo, začnemo kritični projekt z izkustvom, čistima formama zrenja ter razumskimi kategorijami. Kot najvišji princip vse rabe razuma, kot tisto, kar slednjič poveže vse čutno raznoličje v izkustvo enega samozavedanja, Kant na koncu transcendentalne dedukcije kategorij, tega najvišjega vrha teoretične kritične filozofije, izdeducira *sintetično enotnost apercipije*. Ta je kantovski (spoznavni) subjekt, ki sliši na ime 'Jaz mislim' in je

imenovan »čista *apercepcija*, da bi jo razlikoval od *empirične*, ali tudi *izvorna apercepcija*, ker je to tisto samozavedanje, ki proizvede predstavo 'Jaz mislim', ki mora moči spremljati vse druge in je v vsej zavesti ena in ista, medtem ko nje same ne more spremljati nobena več«. (KrV B 132)³ Subjekt je čista in ne empirična *apercepcija*. 'Jaz mislim' je predstava, a spontana in ne pripadajoča čutnosti. Subjekt se torej konstituira ločeno od izkustva, nujno in ves naenkrat, in deluje po povsem drugi logiki: *njegove predstave ne spremlja nobena več*. Imamo čutno raznoličje na eni strani in transcendentalnega subjekta na drugi, ki je prvi po logiki, čeprav ne prvi po času. Ta subjekt ni *punktualen* v kartezijskem smislu, kjer je subjekt prvi tudi *po času*; Kantov teoretični subjekt potrebuje izkustvo, a vzpostavlja se kot aprioren in transcendentalen, je čist, sam in nima nobene druge vsebine, kot da spremlja vse predstave. Subjekt je naknaden, a vendar je transcendentalna enotnost. Kantovo samozavedanje je izvorno nujno eno (v nasprotju s Heglovima dvema, o čemer kasneje), enotno, transcendentalno, apriorno: temu lahko rečemo *punktualnost* samozavedanja in trdimo, da kot tak, *punktualen*, vstopa v praktično filozofijo.

Hočemo pokazati, da obstaja povezava med subjektom čistega spekulativnega uma in subjektom čistega praktičnega uma. Seveda pa obstaja med njima tudi popoln prelom. Vsaka od obeh *Kritik* se ukvarja z drugo zmožnostjo duše (Gemüt): *zmožnost spoznanja* in *zmožnost želenja*. Torej se *Kritiki* nanašata na povsem drugačni področji uma in filozofije. Pa vendar obstaja med njima povezava; dialektika čistega spekulativnega uma pusti odprte nekatere stvari – in sicer nujno, da imamo povezano rabo razuma –, ki bi jih lahko zapolnil le praktični um. Šele praktični um razreši tiste pojme, »ki jih je spekulativni um sicer lahko predstavil kot naloge, ni pa jih mogel razrešiti«. (KpV 239) Tam, kjer spekulativni um zagreši le *paralo-*

3. Citirano po: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

gizme, vsebuje *antinomije* in kar kot goli transcendentalni *ideal* pusti nedoločeno, dopolni praktični um z realno predstavo o substanci (nesmrtnost), določi objektivno realnost (postulat svobode) in daje pomen teološkemu pojmu Prabitja (Bog).

Praktični um ne bo razširil spekulativnega spoznanja. Gre za enosmerno povezavo: *Kritika čistega uma* sicer 'implicira' *Kritiko praktičnega uma*, toda ta ji nič ne *prinese nazaj*, nobene razširitve spoznanja, saj je spoznavni projekt popoln in zaključen. Moralni zakon celo »odkrije nekaj, česar nismo iskali« (KpV 193), torej praktičnega uma ne vzpostavi spoznavni interes, ampak se ta vzpostavlja povsem sam in neposredno, že takoj na začetku z moralnim zakonom kot faktumom uma. Začetek *Kritike praktičnega uma* je povsem čist: tu ni nobene razlike med *po času* in *po logiki*, tako da je *praktični subjekt v pravem pomenu besede punktualen*. (Teoretični subjekt je 'punktualen' le derivativno.) Tako bi lahko dejali, da spekulativni um *ne zahteva* praktičnega – vsaj ne po svojem spoznavnem interesu –, da pa *odpira prostor* zanj. Povezava obeh umov pa je nujna; skozi obe Kritiki gre isti, transcendentalistični naboj. Obe iščeta sintetične sodbe a priori in »absolutno totalnost pogojev za dano pogojeno«. (KpV 192) Spoznavni subjekt se kot transcendentalen odlepi od izkustva, v spoznavni nalogi ga zanimajo pogoji možnosti vsakega možnega spoznanja. Prav tako ga v moralnosti zanima le čisti določitveni razlog volje, torej *pogoji možnosti vsake možne etike*. Edina motivacija, ki ne bi žalila njegove transcendentalne dignitete, zanika vse empirično, patološko, čutno določeno. Praktični subjekt, ki je originarno punktualen, nazadnje celo seže čez spekulativnega, v *interesu uma*, »saj je sleherni interes navsezadnje praktičen in je celo interes spekulativnega uma le pogojen in popoln samo v praktični rabi«. (KpV 219)

Moralni subjekt je tisti, ki nima nobene partikularne vsebine več, hkrati pa je *smoter sam na sebi*. Punktualnost subjekta nam pomeni *nič njegove partikularnosti* (nobenih posebnih vsebin, nobene

določenosti). Razloge za tako punktualnost moralnega subjekta smo videli že v konstituciji teoretičnega subjekta, torej v 'povezanosti sistema', v navezavi praktične na teoretično filozofijo, čistega praktičnega na čisti spekulativni um. Kantova etika nam torej pomeni *univerzalizacijo kot negacijo partikularnega*.

2. Od vesti h konstituciji samozavedanja

Hegel s podpoglavjem o vesti (c. *Vest. Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje*) zaključuje poglavje o *Moralnosti* in razdelek o *Duhu*. Heglova vest je najprej orisana kot nasprotje Kantovi: kot iti nazaj vase, *Insichgehen*, kar vest uvršča kot tretje in najvišje sebstvo v kraljestvu duha (torej v dejanski zgodovini), za pravno osebo pripoznanosti v starem Rimu in duhom razdvojitve in *absolutne svobode* v svetu omike (razsvetljenstvo), ima ta vest v svoji samogotovosti vedno že vsebino za prej prazno dolžnost in prazno občo voljo, saj je odpravila prejšnja protislovja in prenaresanja vesti: dolžnost tu ni več nasprotna dejanskosti, naravi in čutnosti: vest je najprej »enostavno delovanje v skladu z dolžnostjo, ki ne izpolnjuje te ali one dolžnosti, temveč ve in stori konkretni prav«. (PdG 467)

Če je pri Kantu vest le v odnosu do volje, obstaja pri Heglu le, če se povnanji v dejanju. Tudi tu je vest tisto, ki v *sebi vé obče*, kot pri Kantu, le da ima občost drugačen pomen: ni nobene občosti brez *drugih*, edina pot do nje je prek dejanskosti, prek stvari – in ne volje –, in edino s čutno določenim, uspelim, pripoznanim dejanjem lahko participiramo na univerzalnosti. Edina pot do univerzalnosti je ta, da si umažemo roke z *madežem določnosti* (*Makel der Bestimmtheit*), edina možna vsebina občosti je vedno patološka. Imperativ moralnosti je torej, da delamo iz lastnega kroga okoliščin, tj., da sledimo lastni patologiji. Občost ni nič postuliranega, ampak jo je treba najprej *narediti*, in je tako vedno *konkretna občost*; je *obče*

pripoznanje, bit za drugo. Univerzalnost in partikularnost si podata roke preko *vsebine*, s katero partikularnost oskrbuje univerzalnost in jo univerzalnost univerzalizira, naredi iz nje *formo*. Pri Kantu je edina vsebina moralnosti *čista forma*; pri Heglu ni čiste forme in edina forma je lahko le *nečista vsebina*.

Storiti dejanje pa pomeni vzeti nase 'madež določnosti', tj. priznati patološko motiviranost svojega dejanja, svoje *zlo*. Zavest pa, ki se hoče izogniti tej negotovosti pripoznanja ali pa nujnemu zlu vsakega dejanja, lahko občo zakonodajo v svojem 'najbolj notranjem' vzame preresno, jo začne čistiti, odpravljati vsebino in si jo naredi za edinega zakonodajalca. To je v mnogočem bolj instantna zadovoljitev: zavest takoj sama pred sabo doseže status lepe duše, da ne bi tvegala zavrnitve občosti pripoznanja. Lepodušništvo je past vsake zavesti, ki v sebi skriva obča načela, je tveganje, ko človeku podelimo umnost: prav mogoče je, da se bo zaprl v svoje mišljenje in ne izstopil več v bit. To je nujni riziko razlike med partikularnim in univerzalnim.

V kantovskem univerzumu se vest vzpostavlja kot univerzalizacija in očiščenje od partikularne vsebine. V hegllovskem univerzumu pa ima univerzalnost drugačen pomen. V tem dejanskem, družbenem in zgodovinskem svetu se lepa duša kaže preprosto kot tisto, kar ne deluje, kar od sebe ne da nobene vsebine in se tako ne izroča občemu pripoznavanju. Ker je v odnosu do volje in ne stvari, se zapre v svoj svet partikularnosti brez univerzalizacije (v Heglovem smislu), tj. še vedno živi in presoja, a te partikularnosti ne izpusti v pravo občost, pripoznanje. Dejanske posledice kantovske moralnosti so tako ravno nasprotno njenim predpostavkam: Kantova zastavitev je univerzalnost brez partikularnosti, resnica Kanta pa – po Heglu – partikularnost brez univerzalnosti. (Podobo takšne partikularnosti je Hegel poimenoval *der Wahnsinn des Eigendünkels*, torej norost samopašnosti, ki v svojem donkihotovstvu misli, da ve, kaj je dobro in zlo za vse ostale.)

V nasprotju z lepo dušo mora delujoča zavest povedati, da je delovala v skladu z občo dolžnostjo, in priznati, da je vsebina njenega

dejanja patološka, torej da je tvegala zlo (kot pove Hegel v *Osnovnih črtah*: »... človek, ki deluje, se mora ukvarjati z zunanostjo. Star pregovor upravičeno pravi: kamen, ki zleti iz roke, je hudičev. Vtem ko delujem, se sam izpostavljam nesreči: ta ima torej pravico do mene in je obstoj mojega želenja« (GPR § 119)⁴). Slednjič, po priznanju svoje patološke motiviranosti, svoje partikularnosti, po priznanju zlega z *Ich bin's, Jaz sem to*, duh, ki je »v svoji absolutni gotovosti samega sebe mojster nad vsem dejanjem in dejanskostjo, to lahko zavrže in stori za nezgodeno«. (PdG 491) Drugo samozavedanje lahko zaradi lastne patološke narave odgovori le s *spravnim Da* in se tako odpove svojemu *nedejanskemu* bistvu: ravno s priznanjem *dobrega* v dejanju drugega tudi sama pripoznavajoča – in tako nedejavna – zavest postane dejanska in udeležena v *konkretni občosti*. Pripoznanje vedno potrebuje dve strani: delujočo in preso-
jajočo zavest, torej dve zavesti:

»Spravni *Da*, v katerem oba jaza odstopita od njunega nasprotnega *obstoja*, je *obstoj* v dvojnost razširjenega *jaza*, ki si v tem ostane sebi enak in ima v svoji popolni povnanjivosti in nasprotju gotovost samega sebe; to je pojavni Bog v njuni sredi, ki se veda kot čisto védenje.« (PdG 494)

Govorimo o gotovosti samega sebe in o dveh zavestih, o nasprotnem obstoju dveh jazov; tu, v spravi, se torej konča zgodba, ki jo je Hegel odprl v *Samozavedanju*, nekaj sto strani prej. Pokazali bomo, kako sprava v konkretni nravni skupnosti, delovanje vesti in pripoznanje občosti zaključujejo tisto, kar je ostalo odprto pri konstituciji samoza-
vedanja. Zato se bomo tej konstituciji posvetili v naslednjem koraku.

Teoretski problem vesti je v tem, da je povsem *neposredna* (človek jo zasliši po notranjem glasu) in je pri Heglu hkrati povsem v službi

4. Citirano po paragrafih po izdaji: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

občosti pripoznanja, tj. *posredovana* po trenutnih in zunanjih zakonih in navadah. Paradoks heglovske vesti je, da je treba v njej misliti 'najbolj čisto notranje' in 'najbolj konkretno zunanje' skupaj: *zakoni* »subjektu niso nekaj *tujega*, ampak *priča duh* o njih kot o *svojem lastnem bistvu*, v katerem ima subjekt svoj *samoobčutek/samozavest (Selbstgefühl)*«. (GPR § 147) Samoobčutek temelji pri Heglu torej v nečem najbolj zunanjem, trdnem, občeveljavnem in nespremenljivem – v zakonih.

3. Konstitucija samozavedanja

Povedali smo že, v kakšnem smislu se nam zdi *punktualen* Kantov subjekt: spoznavni projekt je zaključen in popoln, tako da je, da tako rečemo, (*spoznavno*) *teoretska konstitucija subjekta že končana*, na njene dialektične antinomije, paralogizme, ideale pa se potem cepi *subjekt zmožnosti želenja*, ki se, v skladu s tem, da je svoboda, Boga in nesmrtnost mogoče misliti le noumenalno, konstituira kot moralni subjekt abstraktne svobode, nepatološkosti, hladne obče zakonodaje. Spoznavni, teoretični subjekt je *subjekt razuma* in se vzpostavlja kot transcendentalni pogoj patologije, kot enotnost čutnega raznoličja. Praktični subjekt, *subjekt moralnosti* pa je subjekt uma, noumenalen, nepatološki in *punktualen*. Seveda kritični projekt čistega spekulativnega uma potegne za sabo tudi praktični um, a le tako, da je med njima zarez, da imamo zmožnost spoznanja in zmožnost želenja ter zarezo med *subjektom razuma* in *subjektom uma*. Subjekt se konstituira nujno dvakrat in vsakič na drugačen način. Med obema subjektoma postuliramo torej tako povezavo (transcendentalnost, totalnost pogojev) kot prelom (dve zmožnosti). Subjekt uma se vzpostavi *punktualno*, prek glasu vesti in moralnega zakona kot *faktuma uma*.

Konstitucija samozavedanja pri Heglu presega ta razcep, prelom med dvema subjektoma, med razumom in umom, spoznavo in želenjem. V *Fenomenologiji duha* sledi *Samozavedanje Zavesti*, ki se

deli na poglavja o *čutni gotovosti*, *zaznavi* in *razumu*. Samozavedanje je »refleksija iz biti čutnega in zaznanega sveta in bistveno vrnitev iz *drugosti*«. (PdG 138) Samozavedanje najprej potrebuje nek predmet, od katerega se razlikuje – in ta razlika je tisto prvo –, da se lahko v refleksiji tega predmeta, v 'vrnitvi iz drugosti', sploh šele postavi kot samozavedanje, saj ga prej še ni bilo. Torej je samozavedanje spet že postavljeno kot 'protislovno', kot gibanje, ki odpravlja nasprotje med predmetom čutne gotovosti in zaznave ter predmetom, ki je ono samo, kolikor se zaveda. Samozavedanje je torej neenakost s samim seboj in le težnja po enakosti; kot ta težnja pa je *poželenje*, *Begierde*. Podoba te reflektirane enakosti s seboj, tega povratka iz drugosti kot temelja samobitnosti, je *življenje*, tisto, ki požira vse okoli sebe, da bi ostalo ono samo. Samozavedanje se tu vzpostavlja kot odprava drugega, njemu nasprotnega samostojnega življenja, kot poželenje. Kot negacija vsakega predmeta, anulacija, použitje, bo poželenje doseglo zadovoljitev le ob drugem takem poželenju, ki bo proti njemu samemu izpeljalo enako negacijo, torej na drugem samozavedanju: »*Samozavedanje doseže svojo zadovoljitev le v drugem samozavedanju.*« (PdG 144) Eno samozavedanje sta dve samozavedanji oziroma: »*Samozavedanje je na in za sebe, v tem in kolikor je na in za sebe za drugega; tp. je le kot pripoznano.*« (PdG 145)

Tu se začneta gospodar in hlapec, podvojitev samozavedanja je gibanje pripoznavanja, osnovna celica družbenosti. Vendar si gospodar in hlapec ne stojita nasproti kot teoretična, spoznavna subjekta, ampak kot poželenji; začetek njunega boja, boja na smrt, je dejanje. Nekdo mora udariti, udariti kot prvi, tvegati zlo dejanja, a dejanje je vedno dejanje proti drugemu delujočemu (v použivanju *poželenja* še ni delovanja), tako da »ima dejanje enega že podvojen pomen, namreč biti tako delovanje (das Tun) enega kot delovanje drugega; ...«. (PdG 146) Ne gre več za rokovanje z neživimi predmeti, ampak za delovanje (das Tun) v pravem pomenu: če ubijem žival in jo pojem, ostanem sit, če pa ubijem drugo zavest, ki je prav tako samostojna in zaprta vase, izgubim tudi sebe kot pripoznano samozavedanje, kot

delujočo zavest, ki se dvigne nad golo použivanje. Delovanje je tako tisto, kar svojega predmeta (drugo zavest) ne ubije in izniči, ampak postavi nasproti njej nekaj stalnega: vsebino svojega delovanja. Med obema zavestima mora torej priti do nekakšnega ravnotežja, »ker lahko, kar naj se zgodi, nastane le skozi oba«. (PdG 147)

Samozavedanje je postavljeno kot vrnitev iz drugosti, kar bi navsezadnje lahko trdili tudi za Kantov subjekt razuma: le kot pogoj izkustva se vzpostavi transcendentalna enotnost subjekta. Vendar je pri Heglu že postavitev drugačna. Predmeti so tu predmeti poželenja, ne pa spoznavni predmeti, poenoteni v transcendentalni objekt. Vzpostavitev samozavedanja je vzpostavljena kot zadovoljitev, prehod iz poželenja po predmetih v bitje delovanja. Delovanje 'deluje' le, če lahko nekdo deluje nazaj, vrne dejanje ali pa ga pripozna. V *Jenaer Realphilosophie* Hegel zapiše: »Pomen boja za pripoznanje ni potreba po smrti drugega, ampak po tveganju lastnega življenja.« (JR 117) Tveganje življenja je v tem, da si dokažemo, da nismo le bitje poželenja, vezano na použivanje predmetov, ki ne nudijo odpora; tveganje je tisti korak, ki se odlepi od popolnoma empirične posredovanosti zavesti. Toda boj za pripoznanje gre *nujno* tako, da ena stran uspe tvegati (gospodar), druga pa ostane vezana na rečevnost (hlapec). Samozavedanje tako v svojem inavgurativnem aktu vedno ohranja tudi stran, ki ostane patološko pogojena, torej ni tveganje v celoti in se od empiričnega ne odlepi povsem!

Kantovo samozavedanje je eno, je *Jaz mislim*, transcendentalni pogoj čutnega raznoličja, ki se odlepi in insistira na povsem drugi, višji, apriorni ravni. Heglovo samozavedanje pa je dvoje, izvira iz poželenja po predmetih in je predvsem – in to si je treba zapomniti – *neenako dvoje*: je anti-punktualno. Hlapec, ki ni le naključni izid nekega boja, ampak konstitutivna postavitev samozavednosti, ni znal tvegati življenja, se odlepiti od direktne zadovoljitve gonov, zato mu preostane rečevnost in obdelovanje nje, torej *delo*. V samozavedanju torej ostane nujno ena polovica, ki je še naprej le poželenje, organsko, konkretno, 'empirično' življenje. Gospodar pa, stran samozavedanja,

ki doseže nek trenutek čistosti nepatologije, je sam še vedno le ena plat, ki kot oskrbovalca z rečmi potrebuje hlapca, ostane pa mu *užitek*.

Samozavedanje je kot forma dvoje: vrnitev iz drugosti in zavest te vrnitve; kot izid ali vsebina pa ohranja to dvojnost: »Vase nazaj potisnjena zavest (hlapec, op. J. S.) pa si postane v formiranju kot forma oblikovanih reči predmet, na gospodarju pa gleda zasebje kot zavest.« (PdG 155) Hlapec se zaveda samega sebe tako, da si postane predmet, tisti, ki obdeluje, in katerega čisto, nepatološko samozavedanje, zasebje, je *zunaj njega* (!), v gospodarju. Pa tudi gospodar, po drugi strani, se zaveda samega sebe le, če ohranja svoj predmet, svojo rečevnost, v nujnem in neodpravlljivem polu hlapca.

Tukaj se zgodi ilustrativno lep *Aufheben*: Heglovo samozavedanje *odpravlja/ohranja* vrzel čiste empirije v temelju konstitucije samozavedanja, torej v enem polu odpravlja tako, da ga ohranja v drugem polu. Kot vrnitev iz drugosti v samozavedanju nujno že leži *konkretno*. Že Heglov besednjak je empiričen in konkreten: boj, poženje, delo, zadovoljitev, užitek, tveganje (v nasprotju s Kantovim: apriorno, transcendentarno, sintetična enotnost itd.). Teoretična konstitucija samozavedanja za izpolnitev potrebuje praktično oziroma, še več, *teoretična neposredno že je praktična konstitucija*.

Pri Kantu se razhajata partikularno in univerzalno: v *Kritiki čistega uma* imamo na eni strani čutno raznoličje, svet čiste patologije, na drugi njegovo enotnost in pogojenost, torej univerzalizacijo. Praktični subjekt trpi ravno za tem razhajanjem: ker stremlje za brezpogojno totalnostjo predmeta čistega praktičnega uma, *najvišjim dobrim*, tj. univerzalnim, se mora odpovedati svoji partikularnosti. Heglovo samozavedanje, ki pa raje kot najvišje stori *konkretno dobro*, pa *sámo sploh ni nič drugega kot ta nujna podvojenost na partikularno in univerzalno*, na vezanost na rečevnost in čistost zavesti, na delo in pripoznanje. Bistveno je to, da se boj za pripoznanje ne konča v vzajemnem pripoznanju, ampak v neenakem: hlapec je tista stran samozavedanja, ki je vezana na reč in ima svojo zavest *zunaj*, v gospodarju – odpravi se kot zasebje –, torej gospodarja sploh ne

more pripoznati. *Torej postavljamo hlapca in gospodarja le kot podobi partikularnosti in univerzalnosti.*

Hkratnosti teoretičnega in praktičnega je dal Hegel tudi povsem enoznačno podobo, v *prehodu iz poželjenja v pripoznanje*: ravno v točki, ko je samozavedanje sposobno le sebičnih gonov, tvega lastno življenje; ravno v egoizmu se odpre za občost (in to občost želi povsem egoistično, kot edino zadovoljitev za poželjenje); ravno v poželjenju po zmagi nad drugim si želi od njega pripoznanje (želi ga hkrati mrtvega in živega, želi partikularno zadovoljitev v njegovi smrti in univerzalnost v njegovem pripoznanju); ravno ko je zgolj nekakšna nietzschejanska perspektiva volje do moči, spusti v svojo sredo, v temelj svoje konstitucije kal občosti kot socialne posredovanosti (gospodar in hlapec veljata kot 'osnovna celica družbenosti'); *ravno ko je samozavedanje najbolj partikularno, se zgodi njegova univerzalizacija. Patologija je kraljevska pot do občosti.*⁵

Paradoksi vesti: notranje/zunanje, patološko/obče («Kar posameznik stori zase, pride prav tudi občemu» itd.) dobijo svojo utemeljitev

5. Zaradi take konstelacije Hegel ne pozna problema kontraktualistov kot sta Hobbes in Spinoza. Tam gre za boj vseh proti vsem, razmerja gole moči že vzpostavljenih subjektov, vase zaprtih, punktualnih, patoloških, sebičnih *egov*. Nastane problem izpeljave prehoda iz naravnega v družbeno stanje, stopnje, kjer instinktivno egoistični subjekt prepozna korist v zadrževanju svojih gonov in sklene družbeno pogodbo. Hegel misli oboje skupaj, patološko in obče, s tem da v 'druženi pogodbi' sami vidi vsebino konstitucije samozavedanja. Kontraktualisti razmišljajo takole: najprej imamo kot izhodišče nek ego, vase zaprto perspektivo, ego, katerega udejanjenje je egoizem, podrejanje vseh predmetov temu centru moči. Pri Heglu pa ego ni tisto prvo; najprej imamo 'egoizem brez ega', golo poželjenje še nevzpostavljenega samozavedanja. Ko to poželjenje pride do točke, kjer hoče trajno zadovoljitev, mora v svojo konstitucijo sprejeti občost, pripoznanje. Šele tu, preko občosti se vzpostavi 'ego', samozavedanje, a le tako, da je njegov konstitutivni moment že 'družbena pogodba'. Medtem ko kontraktualisti pogodbo obravnavajo kot nekaj zunanjega, naknadnega, zgodovinsko kasnejšega, je pri Heglu ta že nujno na začetku, v temelju samozavednosti, medtem ko je prejšnje, organsko življenje poželjenja le del absolutne preteklosti. Ko imaš *jaz*, imaš takoj že *mi*.

samo v takšni konstituciji samozavedanja. Posameznik in občost se ne srečata nekje zunaj, v 'družbeni pogodbi', ampak sta oba konstitutivna za samo samozavedanje. *Vest* je le podoba prav te iste postavitve: le poslušanje notranjega glasu lahko prinese udejanjenje in pripoznanost. *Vest* je v tem, da 'v najbolj notranjem', *im Innersten*, vemo, kaj je konkretno prav in nezavedno že ubogamo zakone svoje skupnosti. *Vest* je *Selbstgefühl* in zakon obenem, samotno bogoslužje, a bogoslužje skupnosti; *vest* je najbolj notri in najbolj zunaj, oglašča se brez besed, a moramo o njej spregovoriti naglas, je neposredna in družbeno posredovana.

Če sta gospodar in hlapec razklana v neenakem pripoznanju, potem se bo njuna dialektika dovršila nekje v *dejanskem pripoznanju*. Slednje pa je ravno *sprava npravne skupnosti*, sprava ne med dvema posameznikoma, ampak med posameznikom in občostjo, na koncu *Vesti* – in na koncu *Duha*, torej tudi dejanske zgodovine duha –, tako da se v *Vesti* razreši to, kar leži vsaksebi v *Samozavedanju*. V *vesti* nekako hlapec ujame gospodarja: vsako dejanje, za katerega partikularni subjekt prizna svoje zlo (*Ich bin's*), nujno patološko motivacijo in madež določenosti, npravna skupnost, ta konkretna občost, pripozna kot dobro. Samozavedanje je forma, ki pokaže nujno hkratnost partikularnega in univerzalnega, *vest* pa njegova dovršitev in udejanjenje, dejanska sprava posameznega in občega.

Poglavje o *vesti* zaključuje razdelek *Duha*, ta pa je nujno anticipiran že v *Samozavedanju*, kjer Hegel zapiše:

»S tem je za nas že prisoten pojem *duha*. Kar bo naprej za zavest, je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni svobodi in samostojnosti njenega nasprotja, namreč različnih zase bivajočih samozavedanj, enotnost njih samih; *jaz*, ki je *mi*, in *mi*, ki je *jaz*. Zavest ima šele v samozavedanju, kot pojmu duha, svojo prelomnico (*Wendungspunkt*), na kateri iz barvitnega videza čutnega tostran in iz prazne noči nadčutnega onstran vkoraka v duhovni dan sedanjosti.« (PdG 145)

Samozavedanje je torej pojem duha. Tu lahko spet opozorimo na razlike s Kantom: ko se enkrat vzpostavi transcendentelni subjekt, smo se od izkustva odlepili in se postavili na novo raven, tu, pri Heglu, pa se v konstituciji samozavedanja odpre tista največja luknja, ki jo lahko zapolni le duh v vseh svojih konkretnih (empiričnih) manifestacijah. Postavitev samozavedanja kot vrnitev iz drugosti je forma, ki nakaže naravo tega samozavedanja: v njegovem konstitutivnem jedru vedno leži konkretno, ireduktibilna empirija, rečevnost. *Samozavedanje je torej forma, ki je vsebina*. Njegova gola forma je le v tem, da pokaže na njegov 'izkustveni' karakter, na to, da se formalno vzpostavi le prek vsebine, *izkustva duha*.

Tu ni več klasične delitve na spoznavno teorijo in etiko, ki je še vidna pri Kantu, ampak spoznavnoteoretski napor prvih sto štiridesetih strani zastavi samozavedanje kot poželenje po pripoznanju; teoretični subjekt lahko svojo spoznavno nalogo dovrši le, če se spremeni v praktičnega, čisti v povsem konkretnega, družbenega in političnega. Spoznavnoteoretska konstitucija subjekta je tu le zato, da bi pokazala tisto luknjo v subjektu, ki se mora nujno zapolniti z moralično vsebino.

A ne gre le za moralično vsebino. Doslej smo Hegla predstavljali kot nekoga, ki je vpeljal hkratnost teoretičnega in praktičnega subjekta/filozofije, spravo npravne skupnosti in vest. V resnici pa vse to prej velja za Fichteja, medtem ko je srž Heglove logike radikalno drugačna. Heglov subjekt je v svoji konstituciji mnogo bogatejši kot le teoretičen in praktičen (pomislite le na dialektiko gospodarja in hlapca), medtem ko Hegel poleg in nad spravo in vest postavlja precej manj spravljivo in npravno dinamiko, dinamiko zgodovine. Zato si kot vmesni člen med Kantom in Heglom oglejmo Fichteja.⁶

6. Kant ločuje zmožnosti spoznanja in želenja, teoretični in praktični subjekt, spoznavnost in moralnost. Na zunaj se to vidi v tem, da sta prvi dve *Kritiki* dve knjigi in da je spoznavni projekt 'v sebi zaključen'. Heglova *Fenomenologija* pa nekako pokriva obe knjigi, tako spoznavni kot npravni subjekt, in je,

4. Fichte med Kantom in Heglom

Fichteja bomo tu uporabili kot negativni primer, kot ilustracijo nevarnosti, da bi Heglovo spravo partikularnega in univerzalnega mislili preveč plakativno in organsko.

V svojem *Sistemu nraoslovja po principih vedoslovja* začenja Fichte z znano postavko o enosti subjektivnega in objektivnega (tj. um ali inteligenca, neposredno dejstvo zavesti), da bi sploh lahko obstajala kakršnakoli predstava (tj. objektivno v subjektivnem). Ta enotnost pa lahko nastane izvorno v dveh smereh: kjer subjektivno izhaja iz objektivnega, *spoznavam*, in gre za *teoretično* konstitucijo subjekta; kjer pa objektivno iz subjektivnega, *delujem*, in gre za *praktično* konstitucijo. Obe sta enakoizvorni in izraz prvega, neposrednega dejstva zavesti: ni samozavedanja brez dejavnosti in subjekt je že konstitutivno praktičen, po goli formi zavesti. Če je Jaz kot enotnost subjekta in objekta že formalno (*čista*) *dejavnost* in je ta tisto edino gotovo, medtem ko so vse ostalo le pojavi, iz tega lahko že izpeljemo našo nravnost oziroma moralnost: iz iste umnosti, ki nas (teoretično) postavlja kot enotnost subjektivnega in objektivnega, slišimo znotraj istega akta ukaz, na katerega ne moremo vplivati in ga ne moremo spremeniti, namreč, kolikor sem izvorno *samodejavnost* (konstitutivno nekdo, ki deluje, želi, spreminja svet), moram stremeti k *samostojnosti* svojega 'določitvenega razloga volje'

recimo, v sebi zaključena celota. Heglova moralnost ni le svetovni nazor, postavljen ob bok Kantovemu, ni le bolj ohlapna, *weltgewandt*, *user-friendly* verzija moralnosti, ki je praktično bolj aplikabilna in mora biti zato pač širše sprejeta; če zagovarjamo Hegla, tu ne gre za argument zdravega razuma. Heglova nravnost je, tako trdimo, enako stroga in teoretična kot Kantova, le da so drugačni njena izhodišča in postavitev. Forma sama je postavljena le kot prostor za vsebino, pri čemer vsa vsebina ni nič manj formalna (nič manj kot pri Kantu, kjer je edina vsebina le gola forma). Kako so nraвне vsebine izpeljive povsem formalno, po zahtevi gole forme, najbolje kaže ravno Fichtejev *Sittenlehre*, prikazan na naslednjih straneh.

(»Praktična digniteta uma je njegova *absolutnost* sama; njegova nedoločljivost skozi karkoli zunaj njega in popolna določenost skozi sebe samega« (Sittenlehre 58)⁷). Če je moja volja pogoj moje samozavednosti (»Kratko: izraz, ki ga edinega izvorno pripisujem zgolj meni, je volja; le pod pogojem, da se je zavedam, se zavedam samega sebe« (Sittenlehre 21)), potem je edini imperativ te volje, da je popolnoma samostojna, tj. da svoje razloge določa le iz prvega dejstva zavesti, v kantovskem smislu, da je nepatološka. Navoslovje (Sittenlehre) tako ni neka modrost, priključena teoretični filozofiji, ampak originarno vedoslovje samo. Samo golo mišljenje, prvi akt zavesti, je že agilnost inteligence, torej samodoločanje: »Jaz naj bo izvorno tendenca.« (Sittenlehre 39)

Če je pri Fichteju vsa teoretična konstitucija subjekta (subjekt-objekta) v tem, da pokaže, da je ta le praktičen in nič drugega (da je zavest zavest le kot volja, samodoločanje, dejavnost), potem lahko za praktični imperativ subjekta postuliramo le vrnitev k teoretičnemu; praktični imperativ je: bodi teoretičen. To pomeni: ti, kot Jaz, si le to in tako, kar in kolikor samo sebe določa, in nič mimo tega (mimo praktičnega); torej (in v tem je imperativ) *bodi* tako, da se boš določal edino sam sebe, iz samega sebe in prek ničesar zunanjega, torej zgolj iz lastne teoretične postavitve. Teoretično si se postavil kot tak, ki to postavitev, ta spoznavnoteoretski postulat, jemlje za svoj praktični imperativ. »Svoboda je teoretični princip.« (Sittenlehre 75)

Zdi se, da v tem, ko Jaz ni nič drugega kot svoj imperativ, tega nujno že takoj in v celoti udejanja. Toda Jaz se postavlja kot subjekt-objekt, kot X, ki si je konstitutivno netransparenten, nepojmljiv, saj je točka, ki ni le gola samoevidenca, mišljenje mišljenja, ampak vedno že mišljenje nečesa, nečesa konkretnega, in delovanje nečesa določenega (Jaz=Jaz se konstituira le prek ne-jaza). Lahko bi rekli,

7. Citirano po straneh po izdaji: J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke IV, Berlin 1971.

da je ta točka vselej 'že pri svetu' in vselej že 'skrbi v priročnosti svojega okolja' (Heidegger), in je zato jaz kot ta vedno konkretna pričujoča zavest vedno tudi že pod vplivom zunanjih, patoloških, nesamodoločilnih gonov: če izhajamo iz dejstva zavesti, moramo izhajati tudi iz *objektne* strani tega dejstva, zapletenosti v patološke motivacije fenomenalnega sveta (imamo svoje telo, zunanji svet obstaja⁸ itd.). A ker je jaz izvorno tendenca (ne substanca), je v njegovi naravi, da iz svojega delovanja reducira zunanjo motivacijo, saj velja: »Delovanje (Tun) se ne izpeljuje iz biti (...); temveč je treba bit izpeljati iz delovanja. (...) Ne jaza iz ne-jaza, življenja iz smrti, temveč narobe, ne-jaz je treba izpeljati iz jaza; in zato mora iz slednjega izhajati vsa filozofija.« (Sittenlehre 54)⁹ Teoretično ima jaz identiteto le prek zoperstavitve kontingence ne-jaza; praktična filozofija pa vnašaj popravlja prvo teoretsko zagato (dejstvo, da je jaz=jaz povsem nekonsistenten in je odvisen od naključja ne-jaza, da mora torej v svojo sredo spustiti čisto empirijo in ni samoevidenten in samopostavljajoč, temveč *pred*-postavljajoč ne-jaz), tako da naknadno naredi ne-jaz odvisen od jaza (glej spodaj: svet ti postane telo).

-
8. Ta 'ontološki dokaz o obstoju sveta' izvira ravno iz prvega dejstva zavesti, ki je dejavnost, volja, in torej, če naj kaj stori in deluje, že mora imeti objekt svoje dejavnosti v čutnem svetu.
9. Kantovo stališče bi lahko izrazili v dveh kratkih formulah: za stran hladne občutosti, kjer šteje le dobro in zlo, ne pa blagor in hudo, torej zgolj odnos do volje in ne do stvari, bi lahko dejali, da je *namen/smoter pred udejanjenjem*; za puntualnost samozavedanja, kjer je subjekt očiščen vse partikularnosti in je samosmoter, pa denimo, da je *dejavnik/storilec pred dejanjem* (*Täter vor dem Tun*). Prehod od Kanta do Hegla bomo, v iskanju najbolj enostavne formule, predstavili kot obrat obeh naših kantovskih formul: *udejanjenje je pred namenom/smotrom* in *dejanje je pred dejavnikom* (*Tun vor dem Täter*). Fichteja pa bi lahko opisali kot pozicijo, kjer sta obe strani v popolnem ravnotežju: *udejanjenje je namen* in *Tun je Täter* in namen ni nič drugega kot udejanjenje in Täter nič drugega kot Tun, torej jaz nič drugega kot tendenca. (Formulo *Tun vor dem Täter* smo si izposodili od Nietzscheja, ki je šel še korak dlje od Hegla: pri njem je le še *Tun* in nič več *Täter*, le še instantno *udejanjenje* moči in nič več *smotrov*.)

Jaz, ki se postavlja kot dejaven, že (pred)postavlja zunaj sebe objekte, si pripisuje telo, ki je instrument njegove učinkovitosti v čutnem svetu, zato pa, ker postavlja svet naključnega in zunanjega, nobeno dejanje ne udejanji popolnoma svojega namena. S prvim dejstvom zavesti je že postavljen empirični svet, ki onemogoča popolno samostojnost samozavedanja: najbolj neposredni objekt vsake možne volje je že nekaj empiričnega. Tu Fichte ponuja enak odgovor kot Kant: popolna npravnost ni mogoča, obstaja le asimptotično približevanje. Vendar pa Kant razlikuje med odnosom do volje in odnosom do stvari, ki sta pri Fichteju eno in isto: subjekt-objekt, ki se postavlja kot delujoč, s tem hkrati (pred)postavlja tudi kavzalnost v fenomenalnem svetu in učinkujočnost zunanjih objektov, tako da njegova volja neposredno pomeni tudi udejanjitev. Pri Kantu se asimptotično približujemo popolnoma čistemu odnosu do volje, po Fichteju pa 'čistim stvarem', tj. umno urejenemu svetu.

Ker so naši naravni, patološki goni postavljeni že konstitutivno, v istem aktu kot imperativ samodoločanja in samostojnosti, tj. čistih gonov, ki so neodvisni od naravnih, je edini način, da rešimo to protislovje, v tem, da priličimo naravni gon čistemu gonu. Na ta način postane čisti odnos do volje hkrati čisti odnos do stvari in moralnost je tako nujno že sredstvo udejanjanja. Odtod sledi, da je treba praktično delovati iz svojih lastnih empiričnih pogojev: *Izpolni vsakokrat svojo določitev!* Fichte postulira, v nasprotju s Kantovim čistim, vmesni gon, *der sittliche Trieb*: »Čisti gon je nekaj, kar leži zunaj zavesti, in je goli razlog pojasnitve nečesa v zavesti. / Nravni gon pa je *mešani gon* (podčrtal J. S.)... Od naravnega gona ima materialno, ... Formo pa ima zgolj od čistega.« (Sittenlehre 152)

Umno urejen svet in red v naravi pa sta cilj nravnega delovanja le toliko, kolikor lahko jaz postane popolnoma samostojen samo, če mu narava, zunanji svet ne daje nobene zunanje omejitve več. Umna narava ni smoter na sebi, ampak le ovinek do samodoločujočega jaza. Iz tega sledi cela vrsta povsem konkretnih zapovedi: obravnavaj

telo le kot sredstvo za udejanjanje umnosti, vzgajaj svojo spoznavno zmožnost, uči se, misli, raziskuj itd. Cilj vsega tega je povsem konkreten, čeprav neuresničljiv: da je vse odvisno od mene in jaz od ničesar, da razširim svojo neposredno kavzalnost na celotni svet: »Svet mi mora postati, kar mi je moje telo.« (Sittenlehre 229) Če moram torej vse spremeniti zgolj v njegovo najbolj umno rabo, potem moram upoštevati tudi druga umna bitja, jih podpirati, siliti v njihovo umnost, si postavljati skupne smotre: to medsebojno vplivanje se mora združiti v *skupnostnem pravu*, ki je *državna pogodba*, torej v *državi*. Fichte zdaj razvije celotno fenomenologijo državnega prava, ki naj bi nujno sledila iz prvega dejstva zavesti: lastniško pravo, cerkev, stanovi, izobrazba učene publike, šolstvo. Končni smoter torej nisem jaz sam, temveč *vsi*.

Podoba umnega sveta po Fichteju je v tem, da vsak prevzame svojo določitev, vsak svoj delež družbenega dela, ki ga mora optimalno opravljati. Gre za nekakšno podobo *optimizacije družbe*, kjer je vsakdo le kamenček velikega mozaika, sredstvo neke velike zunanje umnosti. Gre za spravo partikularnega in univerzalnega v najbolj enostavni obliki, tako da goli partikularnosti ne ostane več nič lastne patološke dignitete: vsak se mora odpovedati užitku in le vzgajati svoje telo kot orodje umnega učinkovanja, tako da patikularnost sama na sebi nikoli ni zadovoljena in izgine v hladnem univerzalizacijskem mehanizmu države.

Pri Kantu je človek *Selbstzweck*, njegov edini cilj je čisti odnos do lastne volje. Fichtejev človek postane nazadnje zgolj sredstvo gibanja, ki čutni svet ureja v umnega, in ne bi bil nič več od golega delca nekega stroja, če mu ne bi bila naložena refleksija lastne in torej univerzalne umnosti (pa še to, če je na primer član nižjega sloja, v zelo omejeni obliki, saj mora tedaj le poslušati nadrejene). Hegla ne smemo razumeti v slogu take mehanizacije (čeprav se da tako brati veliko njegovih izjav): njegov svet ni svet kontinuirane optimizacije, stopljenosti posameznika z družbo, temveč sta partikularno

in univerzalno v manj instantno pravem odnosu. Med njima umesti Hegel še cel svet zgodovine z vsemi vojnami in revolucijami, z logiko pripoznanja, gospodarjem in hlapcem ter z nadmoralničnimi zgodovinskimi individui.

4. Heglov kopernikanski obrat

To, kar bomo poimenovali Heglov kopernikanski obrat, nam bo po eni strani pojasnilo Heglov prelom s Kantom in njegovim moralnim subjektom kot *Selbstzweck*, po drugi pa s Fichtejevim kot *sredstvom* v mehanizmu umno urejene družbe. Heglovo samozavedanje, ki se vzpostavi v dialektiki gospodarja in hlapca, s svojo konstitucijo počaka do konca in ni nikjer utrjeno ne kot *samoeydenca* (Descartes) ne kot *smoter sam na sebi* (Kant) in ne kot *sredstvo* družbenega mehanizma (Fichte).

Najprej si oglejmo Kantov kopernikanski obrat, torej njegov prelom z Descartesom. Descartesova filozofija je filozofija *začetka*: postavitve subjekta je tudi inavgurativna gesta njegove filozofije, postavljena čisto na začetku, po kratki redukciji vseh zunanjih, empiričnih in naključnih vsebin, kot *mislim, torej sem*. Gre za analitično sodbo a priori: samonanašalnost mišljenja že *analitično* pomeni bit subjekta. Na tem začetku torej stoji samopostavljajoči subjekt kot analitično dejstvo. Ker je zgolj formalen, saj se vzpostavi ravno kot redukcija od vse vsebine, mu mora za vso vsebino že v naslednjem koraku priskočiti na pomoč Bog. *Že teoretični subjekt* je tu konstituiran, *utrjen*, kot čista forma, ki zato ne more generirati nobene vsebine. Tu ni nobene 'spoznavnoteoretske' konstitucije, nobene transcendentalne vsebine teoretične filozofije; vse velja le tako in toliko, kot jamči Bog. Če bi Bog rekel, da je $2 + 2 = 5$, potem bi obveljalo tudi to. *Že konstituiran subjekt* – tako ga nezavezujoče imenujemo mi – iz sebe ne more generirati nobene vsebine več, saj je zaključena forma. Tako postane le še skupek telesnega in

duhovnega, dveh razsežnosti: kot duhovna bit lahko posluša le Boga, ki jamči za njegovo resnico, kot telesna, *res corporea*, pa je le učinek zunanjih zakonov kavzalnosti materije. Descartesov subjekt je avtomat in kot takega ga je obravnaval tudi Descartes.¹⁰

Povsem simptomatično je, da se Descartes ni nikoli ukvarjal s praktično filozofijo, torej moralnostjo ali politično in socialno teorijo (znano je le malo spisov, med njimi neko pismo švedski kraljici Katarini¹¹). Subjekt, ki le sledi kavzalni igri sil med atomi in resnici Boga, se pač ne more vzpostaviti kot *praktični, moralni subjekt*. Vprašanja moralnosti se ne da preučevati racionalno – v kartezijanskem smislu –, zato v *Razpravi o metodi* Descartes razglša, kako je opustil klasične študije in ne bo več iskal druge znanosti kot te, ki bi jo našel v samem sebi ali pa v veliki knjigi sveta. Racionalna vednost je torej mogoča le v tistih dveh razsežnostih, duhovni (v smislu zdrave pameti) in telesni (zakoni narave), torej tam, kjer je garant Bog.

Descartes ni le zavestno izključeval praktične filozofije, ampak je tudi vsebino teoretične utemeljeval le s samovoljo Boga. Tu za nas nastopi Kant, ki velja kot tisti, ki je izvedel kopernikanski obrat v filozofiji.

Kantov kopernikanski obrat je v tem, da je subjekta iz *analitičnega* dejstva naredil v *synthetično*, v *synthetično enotnost apercipcije*, njegov *Jaz mislim*. Subjekt je pri Kantu 'tisto na koncu', tj. na koncu teoretične konstitucije, 'filozofije razuma', torej tistega najbolj trdega in osnovnega dela *Kritike čistega uma*. Gre za transcendentalni subjekt, ki na poti svoje konstitucije skozi transcendentalno logiko sam ustvarja svojo spoznavno vsebino: formi čistega zrenja, tabelo sodb

10. Descartes subjektu sicer še pripisuje ozko omejeno svobodo njegove duhovne substance, svobodo odločanja, namreč kolikor mu to dovoljuje Bog; avtomati v dobesednem pomenu pa so subjekti 'dovršene racionalizma', popolnoma determinirani conatusi Spinoze in prestabilirane Leibnizove monade.

11. Gre za *Pismo o Machiavellijevem Vladarju*, torej za 'sekundarno' literaturo; tudi v tej svoji 'politični teoriji' se Descartes navezuje na Boga.

in kategorij. Tu ni več samovolje Boga: subjekt si svojo vsebino sedaj ustvarja *sam* le zato, ker samozavedanje še ni konstituirano, ker je *po času* tisto na koncu. Prvo je izkustvo, in ko spoznavamo pogoje možnosti izkustva, se mora nazadnje kot zadnji transcendentni pogoj postaviti subjekt kot enotnost, ki spremlja vse predstave: subjekt tu ni izvorno izkustvo, ampak nujni pogoj, *postavitev*. Vsebina teoretične filozofije, spoznavne teorije, je v tem, da samo gibanje izkustva zahteva svoje transcendentalne pogoje, katerih pogoj je spet enovito samozavedanje; to je prej potreba kot dejstvo.

Prav za to gre v kopernikanskem obratu, o katerem Kant v *Kritiki čistega uma* pravi, da bi tako, kot je privzel Kopernik, da se namesto zvezde okoli gledalca vrti gledalec sam, morala tudi metafizika privzeti, da se ne ravna spoznanje po predmetih, temveč predmeti po spoznanju. Kopernik je odkril, da se Zemlja vrti okoli Sonca tako, da je vračunal našo 'subjektivno' perspektivo pogleda. V trenutku, ko je vnesel v račun našo perspektivnost, mu je zmanjkalo tal pod nogami: Zemlja je postala tista, ki se giblje. Izhajal je iz samega gibanja nebesnih teles, ne pa iz izvorne samopostavitve kot trdne točke. Če se pri Kantu predmeti ravna po spoznanju, to pomeni, da je v predmet že treba vračunati pogoje našega spoznavanja. Ko prepustimo izkustvu, da samo postavi svoje pogoje, postane tudi samozavedanje le naknadno in izpeljano, tisto, ki kroži okoli reči na sebi, *Ding an sich*, sonca kantovskega univerzuma. Subjekt se vzpostavi le *preko* in *po* predmetu in tako izgubi svojo analitičnost; a hkrati s svojo 'golo perspektivnostjo' začne tudi konstituirati svojo (teoretsko) realnost, tako da so pogoji možnosti predmetov pogoji možnosti samega spoznanja.

V Kantovem teoretičnem subjektu bi lahko videli (heglovsko) 'vrnitev iz drugosti', kar se je izkazalo za zelo produktivno: transcendentalna logika sama ustvarja svojo vsebino. Toda med teoretičnim in praktičnim subjektom obstaja prelom, oba se nanašata na druge zmožnosti uma. *Kritika praktičnega uma* ima čist začetek, brez

razlike *po času* in *po logiki*, z moralnim zakonom kot faktumom uma. Praktični subjekt se tedaj določa le kot gola forma brez vsake vsebine; reducirati mora od partikularnega, da bi dosegel univerzalno.

Težko bi spregledali strukturne podobnosti med kartezijanskim (teoretičnim) in kantovskim praktičnim subjektom: če je kartezijanski subjekt *samoevidenca*, je kantovski *smoter sam na sebi*. Ta se zapre v svoj svet brez vsebine oziroma edino vsebino, absolutno totalnost pogojev kot najvišje dobro, postulira v onstran, v Boga. Kantov praktični subjekt potrebuje Boga po identični logiki kot kartezijanski: potrebuje nekoga, ki bo jamčil za njegovo vsebino. Kant ravno ne more podati razloga, zakaj obstaja tabela kategorij, ne pa tabela zapovedi, zakaj je postavljena med spekulativni in praktični um zarez, tako da ju šele naknadno skupaj poveže v *interesu uma*. Subjekt kot smoter sam na sebi, kot pripaden le noumenalnemu svetu, kot punktualen, vase ne more več sprejeti konkretne vsebine, saj je njegova konstitucija že zaključena.

Kartezijanski subjekt je mehanski *avtomat*, kolikor je telesen, in le služabnik Boga kot duhovno bitje. Na enak način postulira Kant svoj praktični subjekt: v idealnem primeru je ta le *moralni avtomat*, ki povsem razosebljeno in nepatološko sledi glasu moralnega zakona. Če smo Descartesu očitali, da njegovo samozavedanje ni moglo izgraditi zavezujoče moralnosti, potem lahko Kantu očitamo nezgodovinskost in apolitičnost njegovega praktičnega subjekta. Ta, ki je le v odnosu do volje in ne stvari, sploh ne more biti material nobenih državotvornih in zgodovinskih gibanj, saj ta gibanja vedno zahtevajo določeno vsebino, patološko motivacijo, *Makel der Bestimmtheit* in udejanjenje. Kantovi spisi o zgodovini (npr. *Ideja k obči zgodovini v svetovljanskem oziru*) ali socialni in politični filozofiji, npr. življenju (*Utemeljitev k metafiziki nravi*) ne morejo najti mesta v kritičnem načrtu, saj zgrešijo ravno pogoj transcendentalnosti in niso sposobni generirati sintetičnih sodb a priori. Če moralnost ne sme imeti nobene *npravne* vsebine, potem tem vsebinam tudi ni mogoče dati forme univerzalnosti.

Náša teza je, da je Kant izvedel kopernikanski obrat v teoretični filozofiji (spoznavni teoriji), ni pa ga zmogel razširiti še na praktično filozofijo (etiko), tako da je v tej subjekt ostal *smoter sam na sebi*, torej, da tako rečemo, 'geocentričen', samopostavljajoč se subjekt.

Glede na Kanta lahko rečemo, da je subjekt produktiven, dokler je v *suspenzu konstitucije*, tj. dokler ohranja svojo partikularno, kontingentno naravo. Pri Kantu se to dogaja v teoretični filozofiji: subjekt postavlja svojo vsebino na poti lastne konstitucije kot univerzalizacije kontingentnega izkustva. Ko je kontingentnost izničena – v transcendentalnosti pogojev – tudi subjekt ne premore nobene vsebine več. V naslednjem koraku, v praktični filozofiji, je ta le še smoter sam na sebi, nekakšna 'praktična samoevidenca', ki se vzpostavlja le ob zanikanju partikularne vsebine.

Tako kot je Kant v osrčju teoretične filozofije – v dialektiki spoznavne teorije – odprl prostor etičnega – kar je bilo pri Descartesu nemogoče –, vendar pa še odprtega, nekonstituiranega, patološkega subjekta ni zmogel razvleči na praktično filozofijo, tako da je ta morala ostati brez vsebine, tako je Fichte v osrčju praktične filozofije, v prvem, praktičnem aktu subjekt-objekta, odprl prostor za socialno vsebino. Fichtejev subjekt ni kartezijansko 'analitično dejstvo', ampak tista izvorno praktična tendenca, ki v brezupno prazni širitvi jaz=jaz-a potrebuje tujek ne-jaza, kontingentno, patološko zunanost, ki ji šele podeli status partikularne zamejenosti, konkretnega jaza. Kantov praktični subjekt je punktualen, Fichtejev pa v svoji prvi samopostavitvi kot praktični subjekt že dvojen, zamejen: konkretno bitje v konkretnih okoliščinah, tj. partikularno individualen. Njegove okoliščine so ravno ta njegova nepunktualnost, ki mu sploh daje kakršnokoli samoidentiteto: le prek te zunanje zamejitve jaz postane jaz. A tudi Fichte to 'praktično odprtost/nepunktualnost' subjekta uspe raztegniti le čez eno področje konstitucije: skozi socialni svet. Subjektu preostane le, da se konstituira kot *socialni subjekt*, 'koristni član družbe', delec v mehanizmu celote. Pri Descartesu smo govorili

o spoznavnem avtomatu, pri Kantu o moralnem avtomatu, tu pa lahko govorimo o *socialnem avtomatu*: ravno to je podoba človeka, ki mora le 'obdelovati svoj košček zemlje', izpolnjevati svoj del v službi umnosti celote, ne da bi kdaj to celoto postavil pod vprašaj (kot se to dogaja v revolucijah; povedali smo že, da gre pri Fichteju prej za kontinuirano optimizacijo). Tak subjekt je *socialno punktualen*; tu se njegova konstitucija neha, tu je našel svoj poslednji smoter.

Hegla se dostikrat bere kot nekakšnega socialnega darvinista in se pove, da se je pri svoji logiki pripoznanja inspiriral pri škotskih ekonomistih, na primer Adamu Smithu, ki je s svojo *invisible hand* vplival na Darwina, toda Heglova logika je radikalno drugačna: mi ji bomo rekli *zgodovinska*. Smithovo logiko – recimo ji: *ekonomsko-biološka* – bi prej lahko videli v Fichteju: vsak del le zasleduje svoje partikularne egoistične cilje, na račun česar potem prosperira celota. Na prvi pogled propagiranje sebičnosti bolj spominja na Hegla, saj ta nedvoumno slavi pridobivanje premoženja, hlepenje po časti in slavi, delanje v lastno korist, medtem ko Fichte ves ta diktat egoizma preobleče v patos 'izpolnjevanja lastne določenosti'. A ravno Fichte subjekta konstituira kot 'zamejenost', tj. ven iz njegovih partikularnih okoliščin, kot da je nekakšna darvinistična entiteta adaptacije na okolje, zato da bi ga potem prepustil njegovi 'zamejenosti', ki jo mora le *izpolniti* in nikoli *preseči*. Fichtejev subjekt je mnogo bolj biološki kot Heglov: ravno biološkemu se nikoli in konstitutivno ne uspe povzpeti nad univerzalnost in nikoli ne sme zapustiti svoje partikularnosti (saj to v svetu narave pomeni golo smrt, izbris). Če je Fichtejev subjekt ubogljiv državljani, ki se mora nujno ohranjati pri življenju in čuvati svoje telo kot orodje udejanjanja umnosti, je Heglov prej individuum, ki se je vpisal v zgodovino, ki lahko žrtvuje svoje biološko življenje za 'višje cilje', slavo, čast in duhovni napredek, ki torej nima več ničesar skupnega z logiko biologije.

Fichtejevo samozavedanje se konstituira kot zamejitev, Heglovo pa v logiki pripoznanja. Zamejitev ne pozna razsežnosti časa (ko

ugotoviš, kaj je tvoja določitev, jo moraš le kontinuirano izpolnjevati do konca življenja), medtem ko je pripoznanje vedno polno suspenza, odlašanja in pričakovanja. Vprašati se je treba, zakaj je Fichteju uspelo razviti celoten imaginarij socialnega (država, pravo, cerkev, šolstvo), ne pa zgodovinskega (kot na primer Heglovi grška pravdnost, rimsko pravo, razsvetljenska omika, romantična vest). *Fenomenologijo duha* lahko beremo tako kot en velik odlog, kjer je konstitucija subjekta v svojo vsebino uspela in morala spraviti še celotno zgodovino.

Vse te prehode (Descartes-Kant, Kant-Fichte, Fichte-Hegel) lahko prikažemo kot vrsto kopernikanskih obratov. Ta obrat se godi po *logiki breztačnosti*; ko subjekt vračuna lastno perspektivo, mu zmanjka tal pod nogami: on je tisti, ki se vrti. Kartezijanski subjekt je spoznavno punktualen in stoji trdno na tleh: kot samoevidenca, vsebino pa mu tako in tako izpolnjuje Bog. Kantovski subjekt je, da tako rečemo, *'teoretsko breztačen'*: je le naknadni pogoj prvotnega izkustva; edina njegova gotovost je *'transcendentalna'*, tj. le pogoj možnosti, vse *'substancialne'* resnice (Boga, dušo, svet) pa mora spraviti pod logiko videza, v dialektiko, kjer se odpre prostor za praktično filozofijo. Kantova praktična filozofija v tem branju sploh ni nič drugega kot zapolnitev in pomiritev teoretskega subjekta, ki sam jamči za svojo resnico in ne more ne prijeti reči na sebi ne spoznati poslednjih metafizičnih resnic. Moralni zakon je tista poželena gotovost spoznavno tako nestalnega subjekta, Arhimedova točka v transcendentalnem in ne substancialnem univerzumu. Fichte gre korak naprej in prenese *breztačnost* iz teoretičnega v praktično: jaz kot izvorna tendenca dobi svojo samoidentiteto šele prek povsem konkretne in praktične zunanje zamejitve. Subjekt ni več nosilec kategoričnega imperativa, ki je nadčasoven in nadprostorski in ki subjekta punktualizira v popolno gotovost, temveč le *'izpolnjevalec svoje določenosti'*, to pomeni, pravni in družbeni subjekt. Če je Kantova praktična filozofija naknadna pomiritev teoretske breztačnosti,

potlej je Fichtejeva *nravnost* le naknadna ureditev praktične breztalnosti. Ta nastane tam, kjer trčijo absolutne moralne zahteve (pol jaza, čisti um) skupaj s konkretnimi okoliščinami (pol ne-jaza). Saj že iz vsakdanjega življenja vemo, da nravnost (celota pravnih predpisov, družbenih norm, delovnih razmerij itd.) ni nič drugega kot razvrščanje ljudi po njihovi namembnosti kot sredstev v funkciji netransparentne celote tam, kjer se pokaže nemoč moralnosti: če bi bili vsi absolutno moralni, ne bi potrebovali zakonov in družbene ureditve.

Hegel je naslednja stopnja: kaj sta *gospodar in hlapec* drugega, kot le ime za 'socialno breztalnost' samozavedanja? (Zakaj bi sicer Hegel uporabil dve tako evidentni strukturi družbenega stanu kot kategoriji samozavedanja?) To se v svoji konstituciji razpre kot neenako pripoznanje, kot 'družbeno protislovje', ki potrebuje gibanje, ki bo to protislovje izničilo in zgladilo spor. To gibanje pa je seveda zgodovina, zgodovina kot 'zgodovina razrednih bojov' (Marx). Zgodovina ni nobena *ausgeprägte Münze*, temveč nikoli vnaprej dan, skozi kri in znoj partikularnosti proizveden način doseči spravo med gospodarjem in hlapcem, univerzalnim in partikularnim; je naknadna pomiritev družbene breztalnosti subjekta. Hegel je kontingenco subjekta zadržal še dlje (v družbenem stanju je videl konflikt, dialektiko, ne pa uniformno sinergijo delov) in tako odložil njegovo konstitucijo še za en korak, na konec zgodovine.

Fichtejev prvi akt zavesti je zglob teoretičnega in praktičnega: pogoj proizvodnje socialne vsebine (Fichtejeve *Sittenlehre*) je torej v tem, da izpelje kontinuiteto med teoretičnim in praktičnim subjektom. Hegel pa v svojem samozavedanju izpelje celo trojno kontinuiteto: subjekt izhaja iz razuma (je teoretičen), je poželenje (praktičen) in boj za pripoznanje (socialen). Le na tleh te trojne kontinuitete se lahko generira zgodovinska vsebina.

To lahko pokažemo na primeru *stvari same, die Sache selbst*, v nasprotju s Kantovo *rečjo na sebi*. Glavni 'spoznavnoteoretski' dosežek Hegla v *Fenomenologiji* je gotovo ona podoba v *Razumu*, kako

zavest, ki stopa za zaveso videza, zadaj, kjer naj bi ležala 'reč na sebi', vidi le sebe, kako stopa zadaj. V tem zavest vidi, da je sama svoj predmet, in postane samozavedanje. Ravno ta predmet, ki sam vabi vase zavest, je tisto, kar sproži *premeno* iz kantovske *Ding an sich*, ki je zavesti vedno nedosegljiva, v heglovsko *die Sache selbst*.

Stvar sama dobi aplikacijo le pri realni, delujoči individualnosti, ki živi svoje *posebno*, neteoretsko življenje. Če Fichtejev subjekt dobi svojo konsistenco preko zamejitve od ne-jaza, ga dobi Heglov prek občosti pripoznanja. Samozavedanje kot dvojnost gospodarja in hlapca se je le razprlo za vsebino duha; v svoji konstituciji je socialno (»jaz, ki je *mi*, in *mi*, ki je jaz«, PdG 145) in zahteva konkretno, zgodovinsko vsebino (spomnite se 'duhovnega dneva sedanjosti'). Resnica samozavedanja kot dvojnosti partikularnega in univerzalnega je individualnost, ki postane ona sama le, če svojo partikularno vsebino izroča občosti pripoznanja, z drugimi besedami: če producira *delo*, ki je zunaj nje in je lahko pripoznano: »Individuum zato ne more vedeti, kaj *on je*, dokler se ni z dejanjem spravil v dejanskost.« (PdG 297) Tisto, kar je mediralo med posameznim in občim v *Samozavedanju*, je bilo delovanje, *das Tun*, 'delovanje tako enega kot drugega'; tu, kjer se Hegel ukvarja že z *realno individualnostjo*, dobi to delovanje, mediacija med posameznim in občim, ime *dela*, *das Werk* – in ne *die Arbeit* –, *enotnost biti in delovanja*. Delo je tisto, ki ni 'v odnosu do volje', ampak vedno tam zunaj, pri občosti. Hkrati pa le prek njega individualnost dobi svojo partikularnost, saj kolikor je delo vedno *določeno*, ima določeno vsebino, individuum šele prek tega ve, kaj on je, kaj je njegova posameznost. Prav ta enotnost 'zunanje' biti, dejanskosti, in 'notranje' dejavnosti, individualnosti, je *die Sache selbst*, ki je torej tu evidentno *praktična*, kolikor je vključena v nravno skupnost *socialna* in kolikor poganja gibanje duha celo *zgodovinska*, ne pa gola *teoretična* figura:

»Stvar sama je ... bistveno kot prežetje dejanskosti in individualnosti enotnost obeh; ... Stvar sama tako izraža duhovno dejanskost, v kateri

so odpravljeni vsi ti momenti kot veljavni zase, torej veljajo le kot obči, in v čemer je zavesti njena gotovost same sebe predmetno bistvo, *neka stvar*; ... – *Reč (das Ding)* čutne gotovosti in zaznave ima sedaj za samozavedanje svoj pomen edino skozi njega; na tem temelji razlika *reči* in *stvari (die Sache)*.« (PdG 304)

Predmet individuuma je stvar, ne teoretična reč, torej se sam vzpostavlja vedno le preko tega, kolikor kot dejaven participira na občosti pripoznanja. Svojo samoidentiteto dobi le retroaktivno iz svojega *dela*, ki ga je ustvaril in je ponujen drugim v rabo in ocenjevanje, saj je njegova konstitucija že zasnovana tako, da mora biti obče pripoznan, da bi lahko bil enota. Tu se individuumu *spodmaknejo tla*: sploh ga ni in ne ve, kaj je, dokler ne stori dejanja, ki je obče, tj. socialno posredovano. Njegov predmet, stvar sama, ni zamisljiv brez pogojev dejanskosti, v kateri udejanji svoje delo, tj. brez občosti. Če je Kantov teoretični subjekt le proizvod, časovno gledano, gibanja izkustva, potem je Heglov teoretično-praktično-socialni subjekt le proizvod gibanja inherentno zgodovinske dejanskosti kot občosti pripoznanja in je temu povsem naknaden.

Toda pri Heglu ne gre le za izpolnjevanje svoje določenosti, tako kot pri Fichteju. Od Heglovega individuuma je zahtevano delo, *das Werk*, ki lahko povsem preseže svoje partikularne pogoje. Fichtejev subjekt deluje prej po tej logiki: če se rodiš kot sin mizarja, potem nadaljuj družinsko obrt, saj je to tvoja določenost. Hegla pa zanima ravno preseganje lastne partikularne določenosti, tako da se subjekt konstituira šele naknadno iz dela, ki ga je ustvaril, ne pa po tem, kar mu je položeno v zibko:

»Takšno kot je v tem kraljestvu nasprotje, tako tudi samozavedanje še ni nastopilo v svoji pravici kot *posamezna individualnost*; ta mu velja po eni strani kot *obča volja*, po drugi kot *kri* družine; *ta posameznik* velja le kot *nedejanska senca*. – Ni zagrešeno še *nobeno dejanje* (Tat); dejanje pa je *resnično sebstvo*.« (PdG 342)

Šele prek dejanj in dela, ko individuum zapusti družinsko gnezdo in prekine s prvotno npravnostjo, odide v svet in se izroči univerzalizaciji zgodovine, se konča konstitucija subjekta. (Formalno je to prisotno že v konstituciji samozavedanja: bolj kot smrt drugega je pomembno tveganje lastnega življenja, navezanosti na svojo prvotno partikularnost, zato da bi zavest postala individuum, prava partikularnost.) Tako se subjekt tudi na nobeni točki svojega življenja ne more postaviti kot punktualen: vedno daje od sebe partikularno vsebino, ki šele čaka na univerzalizacijo. Heglova družba ni družba punktualnih posameznikov, ampak prej skupek punktualnih dejanj – del, ki že po svoji naravi že takoj veljajo tudi obče in glede na katera se potem retroaktivno vzpostavljajo individui.

Subjekt tako tudi nikoli ne pozna povsem svoje fichtejske 'določenosti', ampak vselej le živi življenje nedokončane konstitucije, stalnega odtegovanja poslednjega pripoznanja, in za nobeno svoje dejanje ne more biti vnaprej prepričan, kam ga bo postavilo (vsak mizar lahko propade, vsak bogataš obuboža: zgodovina je nestalnost družbenega sveta). Zadnje pripoznanje se vselej odteguje in umika do konca. Do katerega konca? Seveda do smrti. Še najbolj je človek pravi 'subjekt' v svoji smrti, saj, kot zapiše Hegel: »Smrt je dovršitev in najvišje delo (Arbeit), ki ga individuum kot tak prevzame za npravno skupnost.« (PdG 332) Po smrti individuum ne bo več dejaven, zato se tu *dovrši*, saj k njegovi partikularnosti ne more priti nobeno pripoznanje/univerzalizacija več. Smrt ni nobeno 'veliko delo' – saj je navsezadnje treba le izdihniti –, a se vendar pripozna kot veliko in najvišje, pa ne zaradi svoje pomembnosti ali nove vsebine, ki je bila s tem dana zgodovini duha – saj smrt pravzaprav sploh nima nobene vsebine in je pri vseh enako prazna –, ampak zgolj zaradi dejstva, ker je konec neke kontingentne partikularnosti in *novih vsebin ne bo več iz tega naslova*. Ker ni več nikogar, ki bi ga držali v suspenzu pripoznanja – saj je ta že umrl –, ni v tem več nobene produktivnosti: tedaj lahko pogledamo na ugaslo življenje kot na zaokroženo celoto in mu podelimo status prave enotnosti, zaključene individualnosti.

Le v tej *nedovršeni konstituciji*, v odtegotanju zadnjega pripoznanja, lahko individuum za vsebino svojega delovanja jemlje vse patološko, družinsko, stanovsko, družbeno, pravno in, kar je najpomembnejše, vse to v območju njemu lastnega zgodovinskega trenutka: vse to je le 'raznoličje' na poti konstitucije subjekta. A za razliko s Fichtejem mora Heglov subjekt ravno pretrgati z idiličnim svetom družinske nravnosti in vstopiti v svet družbenega/zgodovinskega pripoznanja (v parafrazi znamenitega uvodnega stavka Tolstojeve Ane Karenine bi lahko rekli: vse družine so si podobne, vsaka družba pa je urejena po svoje; tp. družinska nravnost je izvzeta iz zgodovinskega napredovanja, vsakokratna družbena ureditev pa je prav njegov izraz, tako da individuum v prehodu iz družine v družbo šele izkusi zgodovinskost; namreč če je Tolstoj pripisal enakost srečnim družinam in različnost nesrečnim, potem lahko rečemo, da je po Heglu družina kraj nereflektirane sreče, medtem ko je družba prav 'nesrečna družina', skupnost, ki jo vselej kali nestanovitnost zgodovine). Subjekt, ki se konstituira s svojim *das Werk*, je po eni strani bolj strukturno negotov, saj je vedno v suspenzu pripoznanja, po drugi strani pa ima zato bolj proste roke in je lahko bolj produktiven: njegov *Werk* je lahko nekaj povsem novega, zgodovinsko pomembnega, nekaj, kar spravi duha na naslednjo stopnjo in individuum etablira kot zgodovinsko osebnost. Ni naključje, da kot motor zgodovine Hegel v *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* uvede svetovnozgodovinske individue (Aleksandra, Cezarja, Napoleona) kot najbolj uspel primer pretrganja s starim nravnim redom. Ti *weltgeschichtliche Individuen* so namreč tisti, ki imajo pravico nad drugimi individui (smejo jih pošiljati v vojno, smrt, lakoto), smejo kršiti zakone nraвне skupnosti, saj je zgodovinska pravica že konstitutivno (formalno) nad socialno: zgodovinska konstitucija subjekta namreč bolje kot socialna zapolni razliko gospodarja in hlapca ter ju pripelje od neenakega pripoznanja k spravi. Zdi se, da bi se Heglov kategorični imperativ moral glasiti: bodi svetovnozgodovinski

individuum, saj le zgodovinska akcija pomaga zapreti konstitucijo samozavedanja.

Vidimo, kako Hegel bolj kot Kant in Fichte ohranja *digniteto partikularnega*. Kantov praktični subjekt mora zanikati vse partikularno spričo čiste univerzalizacije, zato ne more ustvariti nobene socialne vsebine. Fichtejev izgubi vsakršno posebnost, ki bi presegala golo uniformnost člena znotraj umne univerzalnosti: »Torej sem um naploh postavil zunaj sebe, v skladu z npravnim zakonom kot teoretičnim principom. (...) Vsakemu so smoter vsi drugi razen sebe; in noben ni smoter samemu sebi. (...) Vsak bo ravno s tem, da njegova individualnost izgine in se uniči, čisti prikaz npravnega zakona v čutnem svetu; ...« (Sittenlehre 254-256) Tak subjekt, ki postavlja um zunaj sebe, ni *history material*, ni producent zgodovinske vsebine. V nasprotju s to mehanizacijo, 'posredstvenjem' človeka, Hegel propagira individuuma slave, bogastva in moči, nekoga, ki, v tem ko zasleduje lastne partikularne in sebične cilje, za svojim hrbtom že koristi občosti. Njegova zgodovina ni kak sofisticiran mehanizem razosebljanja, temveč univerzalnost kar kliče po tem, da jo partikularnost preseže in postavi novo. *Partikularnost in univerzalnost sta tako v odnosu vzajemnega suspenza*. Kaj to pomeni? Kako lahko nekdo postavlja ne um izven sebe, temveč sebe nad um? Kako ima lahko nekdo nadmoralno pravico nad drugimi, da v vojnah, igrah moči in bojih za oblast sledi le lastnim patološkim ciljem? Vprašati se moramo o naravi zgodovine: kaj to sploh je zgodovina?

4. *Weltgeschichte* kot univerzalizacija partikularnega in partikularizacija univerzalnega

Prežemanje partikularnega in univerzalnega je izumil že Fichte: jaz je v svoji konstituciji čista univerzalnost, akt uma, to, po čemer vse je in dobi obstoj; in hkrati zamejitev, partikularnost, posebnost

ne-jaza, konkretni nravni subjekt. Ravno zaradi te hkratnosti partikularnega in univerzalnega je teoretična filozofija že praktična, kar konstitutivno omogoči *Sittenlehre*: ta je spet le sopogojevanje enega in drugega: individuum mora slediti svojim partikularnim ciljem le toliko, kolikor to služi univerzalnosti, saj postavlja um zunaj sebe, univerzalnost pa ni drugega kot to, kar zagotavlja vsakemu individuumu svobodo in njemu primerno mesto v celoti, tj. njegovo partikularnost. Toda pri Heglu partikularno in univerzalno nista tako instantno spravljena, ampak med njima poteka mediacija zgodovine. Že konstitutivno sta razprta v boju za pripoznanje, v napetosti dialektike gospodarja in hlapca.

Zgodovina daje po eni strani več pravic partikularnosti, po drugi strani pa je bolj nepravilna in kruta univerzalnost kot Fichtejeva uniformna država. Hegel cinično pripomni, da so *weltgeschichtliche Individuen* vsi umrli bodisi mladi (Aleksander, Cezar) bodisi detronizirani, v izgnanstvu (Napoleon); narodu, ki je duha pripeljal na višjo raven, sadež ne pade v naročje in tla zgodovine nasploh niso tla vedno večje sreče. Po eni strani zgodovina podpira 'zmagovalce', tiste, ki sledijo povsem svojim kontingentnim patološkim ciljem, po drugi pa nikoli ne ščiti gole partikularnosti, saj v gibanju 'kolesa zgodovine' predčasno umirajo na vseh straneh, tako ubogo ljudstvo kot individui z višjo moralno pravico. V čem je torej ta *pravica partikularnosti nad univerzalnostjo* (da lahko na primer Napoleon v svojo korist ukine nravni red celotne Evrope) in v čem *pravica univerzalnosti nad partikularnostjo* (da zgodovina duha ne nagrajuje tistih, ki so zanj največ storili, da lahko v korist občosti žrtvuje toliko življenj)?

Kot je treba, bodo odgovori povsem formalni, tj. nanašali se bodo strogo na konstitucijo samozavedanja. Individualnost se vzpostavi in pride do same sebe šele skozi *das Werk*, svoje delo, ki ga da ven iz sebe (v tej socialni in zgodovinski posredovanosti *die Sache selbst* se razreši teoretska zagata predmetnosti, *Ding an sich*). Da bi prišla do same sebe, se mora vedno že izročiti neki zunanosti, občosti, občosti pripoznanja:

»Individualnost lahko meni, da deluje le *zase* in *sebično*; a je boljša, kot si misli, saj je njeno delovanje hkrati *nasebno*, *obče* delovanje. Če deluje sebično, potem le ne ve, kaj dela ... (...) *Delovanje in početje individualnosti* je torej *smoter na sebi*; *raba moči*, *igra njihovih povnanjenj* je tisto, kar njim, ki bi bile sicer mrtvo nasebje, da življenje, tako da nasebje ni neizvršeno, neeksistentno in abstraktno obče, temveč je neposredno ta sedanjost in dejanskost procesa individualnosti.« (PdG 291)

Da nas ne bi zavedlo brati odlomek v Fichtejevem smislu (češ da je občost nekaj, čemur mora individualnost zavestno žrtvovati vso svojo patologijo), nam Hegel tu pomaga z uvedbo koncepta *zla* – denimo mu: *pozitivno zlo* –, kar je pri Fichteju povsem nemisljivo. Tako kot je v Heglovem spoznavnem zastavku v njegovi kritiki Kanta treba *'skočiti v vodo, da se naučimo plavati'*, tako mora konkretna individualnost *'tvegati zlo, da bi storila dobro'*. Heglov moralni imperativ je v tem, da si je treba drzniti biti patološki in partikularen, saj bo občost sama po sebi že univerzalizirala posameznikove partikularne vsebine, pa čeprav za njegovim hrbtom. Tu se pokaže še ena lastnost kopernikanskega obrata: tako kot se pri Kantu predmeti ravna po spoznanju, tako je tudi Heglov konkretni individuum napoten le na lastno patološko perspektivo, da prek nje konstituira svoj *Werk* in s tem celotno realnost (lahko bi rekli: pogoji možnosti sveta so pogoji možnosti njegove udejanljivosti s strani individuuma, njegove zgodovinskosti). Heglovo protežiranje zla, patološke motivacije, je ravno izraz socialne breztalnosti subjekta, kot je Kantova prednost izkustva po času (spoznavnega 'zla') izraz teoretske breztalnosti, nepredimosti objektov mimo njihove gole pojavnosti.¹² Kopernik je res ugotovil, da nismo v središču

12. Gre za tri načine Heideggerjeve *Geworfenheit*, za patologijo na treh ravneh: pri Kantu je subjekt vržen – tj. na tej točki še ni konstituiran – v empirični svet teoretičnega, pri Fichteju praktičnega, pri Heglu pa v empirični svet družbenega.

vesolja, a je hkrati postavil *naš pogled*, pogled opazovalcev, za konstitutiven za gibanje vseh nebesnih teles.¹³ Perspektiva je konstitutivna za realnost samo, ravno to in nič drugega pa pove koncept *die Sache selbst* oziroma individualnosti, ki pride do sebe šele s svojim delom.

Poglejmo si logiko egoista. Ta je še najmanj *ich-bezogen* ali *self-centered*; zadnje, kar bi lahko egoistu očitali, je, da je *weltfremd*, saj je on prav tisti, ki je najbolj doma v realnosti, ki zna obrniti vse v svojo korist, ki pristopa k svetu z najmanj iluzijami (v nasprotju z dobrodelneži, idealisti, profeti boljše prihodnosti; kak romantični idealist bi na primer dejal: 'sem nepredirna duša, nazamenljivi individuum, in že s tem, ker sem rojen kot človek, imam pravico do humane dignitete, svetosti življenja, itd.'). Egoist pa pravi: 'bom to, kar bom dosegel, prislужil, naredil; sem naknaden svojemu delu; a ko bom končal, mi bo ves svet na dosegu roke, torej bom konstitutiven za sam svet'). Po imenu se zdi, da gre egoistu le za njegov ego, toda s stališča konstitucije samozavedanja je egoist tisti, ki svoj ego postavlja na drugo mesto 'po času', za neko s perspektivnostjo obremenjeno realnostjo, tisti, ki se konstituira šele prek svojih dejanj, lastnine, bogastva, moči itd. Egoist ni nikoli kantovski smoter sam na sebi niti fichtejansko golo sredstvo zunanjega uma, temveč prej nikoli do konca konstituirani heglovski individuum. Lahko bi rekli, da biti egoist ni lahko, je pa lepo; ni lahko, ker nikoli *nisi*, nikoli nimaš statusa punktualne samogotovosti (ne sklicuješ se na primer na ireduktibilne človekove pravice); a ker se vselej šele konstituiraš, lahko vase – povsem formalno – povzemaš ves veličastni svet slave, bogastva in zgodovinskih zmag. (Tudi spoznavnoteoretsko Hegel

13. S Kopernikom smo izgubili geocentričnost, a pridobili perspektivnost; ta trend se nadaljuje do moderne fizike, kjer je fizika s kvantno mehaniko izgubila 'tisto najsvetejše', materijo samo – fizikalni *hylecentrizem*, da tako rečemo –, a pridobila participacijo meritve na samem merjenem, tj. nekakšno '*mensurabilnost*' vsega, kar je.

razreši odnos subjekta in realnosti na ta način: subjekt ni nobena kantovska transcendentalna enotnost, ampak je vržen vanjo in se vzpostavi kot gibanje čutne gotovosti, zaznave in razuma; a ker svojo konstitucijo odlaga, tako da lahko povzame vase vse gibanje realnosti, je subjekt hkrati konstitutiven za vso realnost in je nič ne pusti zunaj sebe: *Ding an sich* postane *die Sache selbst*.)

To lahko preberemo v naslednjem odlomku:

»Namreč, kar posameznik stori zase, pride prav tudi občemu; bolj kot je skrbel zase, večja je njegova ne le *možnost* koristiti *drugim*; temveč je njegova *dejanskost* sama le to, v povezavi z drugimi biti in živeti; njegov posamezni užitek ima bistveno pomen, s tem da drugim prepustimo, kar je njihovega, in jim pomagamo k pridobitvi njihovega užitka. V izpolnitvi dolžnosti do posameznika, torej do sebe, je izpolnjena tudi dolžnost do občega.« (PdG 475)

Ko skrbiš zase, ne koristiš občosti le kvantitativno (namreč ker si del te občosti, je na primer s tvojim bogastvom bogatejša tudi občost), ampak z lastno sebično perspektivo občost šele ustvarjaš kot medij pripoznanja, kot gospodarjev pol konstitucije samozavedanja. S tem ko skrbiš zase, dovoliš drugim, da tudi oni skrbijo zase. Hegel svari prav pred to samoiluzijo, da nekdo misli, da ve, kaj je najbolje za celotno človeštvo in za ta vzvišeni cilj žrtvuje svoje življenje (v že omenjenem poglavju *Zakon srca in norost samopašnosti* različno misleči filantropi, ko se odpovejo lastni patologiji, izgubijo stik z realnostjo, in vsak sledi le svojemu abstraktnemu občemu, ki je on-kraj pripoznanja). Kolikor je konstitucija samozavedanja postavljena kot *boj za pripoznanje*, potem je naravnost imperativno spustiti se v boj. V osnovni celici, med dvema samozavedanjema, s tem, ko si sam ne drzneš biti partikularen, tudi drugemu preprečuješ, da bi postal samozavedanje, kajti tudi to se bo lahko vzpostavilo le skozi boj. Če ekstrapoliramo na konkretno družbo: če se do drugega ne vedeš sebično in rivalsko, tudi njega ne soočiš z *bojem* za pripoznanje in

ga oviraš v tem, da bi se konstituiral v samozavedanje, saj brez vzdušja tekmovalnosti ne bo prisiljen ustvariti svoj *Werk*.¹⁴

Šele tisti, ki so mu znotraj npravnosti puščene proste roke – to pomeni, da sme zasledovati svoje patološke cilje, svojo strast, in to ne le v njemu ozko določenem mestu v družbi, ampak lahko svojo izvorno določitev celo preseže in se postavi nad npravne zakone –, se lahko vzpostavi kot zgodovinski subjekt, kot tisti, ki zamenja en družben sistem z drugim, v tem prestopa meje držav, odloča o usodi celih narodov itd. Če je torej stran partikularnosti, individuum v svoji patologiji, decentrirana in breztalna, potem tudi stran univerzalnosti ni nič bolj gotova: ta ni ne hladna občost kantovske zakonodaje ne

14. Individuum si kot svoboden in povsem partikularno želi več lastnine, stanovsko spoštovanje, zadovoljitev svojih strasti; in kot tako svoboden si lahko želi le to, kar je umno, v skladu z zakonom, želi si lahko le neko občost, državo; saj edino država jamči za last lastnine, stanove in dobrine. Zunaj države na primer ni lastnine, saj zunaj univerzalnega ni partikularnega. Zato je cilj vsakega zgodovinskega nemira in nereda neka enotnost na višji stopnji. Hegel ne bi imel nič proti bogatašem, ki 'pretirano' akumulirajo kapital, kot ni imel nič proti strastem Napoleona in Julija Cezarja. Šele v institucionaliziranem denarnem sistemu bogastvo sploh prinese užitek: v zavesti, da je tvoj bližnjik prav tako subjekt, ki bi prav tako lahko obogatel, a si namesto njega bogat ti. Tudi moč in zmaga štejeta le, če v premoči in premaganju poraženca ohraniš kot subjekta: nihče ne doživlja triumfov nad rastlinami in živalmi; kajti šele ko premaganec ohrani svoj subjektivni pogled, te lahko nazadnje pripozna kot zmagovalca. Prav tako je največje bogastvo možno le tam, kjer je največja kupna moč, tj. univerzalizacija je tem močnejša, čim večja partikularna moč stoji za njo. Zato je pogoj bogastva velika potrošnja, ki pa je možna le tam, kjer se lahko ljudje *svobodno* – vsaj v heglovem smislu – odločajo, kaj bodo kupili. In način, kako obogateti, je le v tem, da daš na trg produkt, ki bo pridobil največ strank, tj. tisti produkt, ki bo formalno pripoznal njihovo abstraktno svobodo, svobodo odločanja med izdelki, njihovo patološko potrebo, njihovo partikularnost. Biti bogat pomeni imeti 'več od drugih', saj ni nobenega nasebnega kriterija 'bogastva', postati bogat pa pomeni le pripoznati druge kot osebe. (S tem smo pokazali, da gre po Heglovi logiki v naši *hardliner*-verziji tudi v mirnem času za 'več', za partikularno preseganje gole umeščenosti v univerzalnost.)

fichtejanska optimalna država. Univerzalnost pri Heglu je ravno tista, s katero lahko individuum v svoji *pravici partikularnosti* vsak trenutek pretrga: to pa ni nič drugega kot kratka definicija zgodovine. Zgodovine nikoli *ni* pred nami – torej se tudi univerzalnosti konstitucija vselej odteguje –, ampak jo je treba šele narediti: univerzalnost zgodovine je torej vselej odvisna od partikularnih presežkov znotraj stare univerzalnosti. Zgodovina je to fino ravnotežje med partikularnostjo, ki še čaka na svojo univerzalizacijo, torej konkretnim individuum, hlapcem, ki čaka na pripoznanje občosti, gospodarja, ter univerzalnostjo, ki je v strahu pred močjo gole partikularnosti, torej dotrajanim družbenim sistemom, kjer v revolucijah hlapec s svojo močjo čiste rečevnosti vedno znova detronizira svojega gospodarja. Partikularnost je zgodovinsko produktivna, dokler je v suspenzu univerzalizacije, univerzalnost pa postane del zgodovine le, če je vselej v suspenzu partikularizacije; konkretno to pomeni: zgodovinski akter je le tisti, ki svoje samogotovosti ni dosegel na kakšni stopnji prej, v moralnem zakonu, čistem odnosu do volje (Kant), ali pa kot koristni član umno urejene družbe (Fichte); a tudi vsaka univerzalnost, vsaka zaprta in urejena družba, je vstopila v zgodovino le takrat, ko se je v njej *kaj dogajalo*, tj., ko je bila univerzalnost postavljena pod vprašaj s strani partikularnosti (v bojih za oblast, vojnah s sosednjimi državami, revolucijah; dolga obdobja miru, harmonije in sinergije členov zgodovine pač ne zanimajo). Zato se zgodovina vedno piše v krvi, v vojnah, giljotiniranjih in defenestracijah; miren prehod iz enega v drug sistem je že strukturno nemogoč, saj spregleda besnečo moč partikularnosti, ki mora prekiniti s staro univerzalnostjo.

Lahko bi rekli, da je *zgodovina univerzalizacija tistih partikularnosti, ki so partikularizirale univerzalno*. Je red tistih posebnih, partikularnih, enkratnih dogodkov, ki so zatresli celoten nravni sistem; med slednjim in prvim univerzalnim se dogaja to, čemur pravimo zgodovinsko napredovanje, napredek, menjava starega sistema z novim. Če bi nas otrok vprašal, kaj je to 'zgodovina', bi verjetno

rekli, da gre za vrsto tistih posameznih dogodkov, ki veljajo za nas vse. Ne obstaja nobena zgodovinska aristokracija ali *elitizem zgodovine*: 'zgodovinsko' po definiciji pomeni to, kar zadeva vse, tako sužnja kot sužnjelastnika, reveža in bogataša. Nemara vsaj kot postulat obstajata idealna država in čist odnos do volje, a zgodovina nujno ni ne čista ne idealna. Zgodovina je red zgolj *velikih, univerzalnih* dogodkov, ki pa zato niso nič manj *posebni in partikularni*: ponavadi so raziskani v večje detajle, zato s seboj nosi še večjo partikularno težo. Vsa zgodovina je v tej dialektiki kamenčka, ki sproži plaz, nekje med natančnim datumom, letnico, osebo in dogodkom ter epoho, posledicami, družbenim sistemom (recimo l. 1492 Kolumb odkrije Ameriko, kar pomeni začetek Novega veka, posredno pa znanstveno revolucijo in začetek kapitalizma).

Zgodovina je upodobitev dveh breztalnosti, dveh suspenzov: partikularnega, tj. dejstva, da se samozavedanje konstituira šele prek pripoznanja, ter univerzalnega, tj. dejstva, da je vsak nravni sistem le konstitucijska forma vsake partikularnosti, da je občost vedno konkretna in le refleks samozavednosti posameznih individuov, zato ima partikularnost vselej pravico, da, kolikor od nje ne dobi več konstitucijske vsebine, z njo prekine.

Ti dve breztalnosti se nemara najbolje vidita kar na življenjski zgodbi Napoleona. S popolno 'ontološko' pravico je spremenil celotno Evropo v bojišče in bil kot gola strast partikularnosti nekaj desetletij *pametnejši od zgodovine* in jo je učil, v katero smer naj gre. Zgodovina namreč sama nikoli ne pozna svoje naslednje stopnje; če bi jo poznala, bi bila že pri njej in ona sama; odločitev, kaj bo naslednje, kar bo zatreslo stari red, se vedno zgodi na mestu neke kontingentne partikularnosti (naj bo to svetovnozgodovinski individuum ali pa razjarjena revolucionarna množica); univerzalnost nikoli ne evoluirala sama od sebe, po argumentih in sklepih kakega golega hladnega uma. Toda po izgubljenih bitkah ga je zgodovina z enako pravico poslala na otoček v južnem Atlantiku. To, da poražencem zgodovina ne

prizanaša, so vedeli že pred Heglom, a le Hegel je lahko formalno izpeljal, kako je bil individuum Napoleona po porazu oropan svoje subjektivnosti. Če je subjekt le »niz njegovih dejanj« (GPR § 124), potem nedejaven individuum nima več pravice do statusa subjekta (prim. lepa duša). Če je samozavedanje dvojnost hlapca in gospodarja, partikularnega in univerzalnega, potem to dvojnost mnogo bolj predstavlja kar zgodovina sama: je nič drugega kot gibanje pripoznanja med partikularnim in univerzalnim, je samozavedanje, goli 'niz dejanj', je subjekt. Ko ji individuum ne nudi več dovolj univerzalizabilne partikularnosti (in to je ravno problem poražencev), je s tem z umikom iz logike pripoznanja izdal svoj konstitutivni karakter, torej ne more več deležiti na samozavedanju zgodovine.

Hegel ne postavlja nad subjekta kakih zunanjih, objektivnih okoliščin, vsled katerih mora oni vedno priznati poraz. Njegova rešitev je bolj prefinjena: ne gre za to, da imamo pač le eno telo, ki bo slej ko prej umrlo, da se duh ne more boriti proti stalnem spreminjanju in umiranju narave, da tudi navzlic 'objektivni' zgodovini posameznik ne pomeni nič, da je vedno le majhna marioneta povsem zunanjih, materialnih sil. Nauk Heglove *Weltgeschichte* ni, da se hrani s posameznimi samozavedanji, zato da bi na koncu od nje ostale mrtve, hladne, 'objektivne' pridobitve, ampak posamezna samozavedanja zgodovina izvrže slednjič ravno zato, ker ne zmorejo več dohitevati in se identificirati s poslednjim velikim samozavedanjem – zgodovino, tj., ker so sama premalo subjekt.

Napoleon je moral sam doživeti svoj zaton, preživeti svoj poraz in svoj 'izgon' iz zgodovine, zato je še posebej primeren primer za ponazoritev tega, kako samozavedanje preživi izgubo individuum. Ko je Napoleon umiral na Otoku sv. Helene, je bil gotovo individualnost, ki se je razbila na moči občosti. Toda na otoku je umiral le *individuum*, noben *subjekt*! Če se je Napoleon kdaj res identificiral s *kolesom zgodovine*, potem je po porazu »izgubil tudi samega sebe« in sam sebi se je gotovo zdel kot »absolutno tuje bitje« (PdG 275: v

poglavju o individuumu nasproti teku sveta, *Weltlauf*, ki ni zgodovina, ampak prej njena formalna predpostavka). Samozavedanje je njegovo izgubo preživelo, saj je zgodovina v Evropi tekla naprej, on pa, ki je bil nekdanj poenoten s samozavedanjem sveta, se je videl le še kot umirajoče telo, neuniverzalizabilna partikularnost njegove nebstvene patologije. Individuum so prepeljali na Sv. Heleno, toda subjekt je ostal v Evropi. Predstavljamo si, da tako Napoleon v svojih zadnjih dneh ni premišljeval o tem, da ga je svetovna zgodovina *nepravilno* pustila na cedilu in mu naložila telesno izčrpavanje do smrti, saj je svoje srce, svoje samozavedanje, svojo konstitucijo, pustil pri zgodovini, medtem ko je sploh izgubil vsako bistveno perspektivo nase in na svoje organsko minevanje. (V bistvu ni pomembno, kako zgodovinska oseba umre; to je stvar biografij, zgodovino pa zanimajo le trenutki, ko je bila ta oseba še *pri moči*.)

Tako kot individuum svojo notranjost najde zunaj, v svoji konkretni udejanjeni življenjski zgodbi, tako je slednjič vedno še nekaj, kar je *bolj notranje* od posamezne zavesti. *Weltgeschichte* je torej slednjič tisto *das Innerste*, najbolj notranje, najbolj samozavedno samozavedanja (medtem ko je bil Napoleon *das Innerste* le na višku svoje moči). Tudi hlapec ima svoje zasebje zunaj sebe: »Vase nazaj potisnjena zavest si postane v formiranju kot forma oblikovanih reči predmet, na gospodarju pa gleda zasebje kot zavest.« (PdG 155)

Primerjajmo dve izjavi, eno o zgodovini in drugo o konstituciji samozavedanja in ne bo nam težko videti vzporednice med njima, saj obe temeljita na *neenakem odnosu*, najprej: »To je treba imenovati *zvižčnost uma*, da um pusti strasti delati zanj, pri čemer to, skozi kar se on postavi v eksistenco, izgubi in utрпи škodo« (VPG 49)¹⁵, in potem: »... kar stori gospodar proti drugemu, stori tudi proti sebi, in kar hlapec proti sebi, stori tudi proti drugemu. Skozi to nastane enostransko

15. Citirano po straneh po izdaji: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

in neenako pripoznanje.« (PdG 152) Ta odnos hlapca in gospodarja je natanko odnos partikularnosti in univerzalnosti, saj lahko univerzalnost deluje na samo sebe le preko drugega, partikularnega (dejali smo, da se zgodovina ne dela sama), partikularno pa, naj bo še tako sebično, vedno zadeva tudi univerzalnost (bolj ko je sebično, večji je pripoznani *Werk*, bolj ko je pesnik intimen, večji bronast kip mu postavijo v središču mesta). Hlapec torej v svoji partikularnosti nujno že dela za gospodarja, ne da bi mu bil gospodar dolžan kaj vrniti, saj je gospodar le proizvod njegove konstitucije. A če je gospodar (svetovni duh, um) zvižachen in mu ni nikoli treba delati, pa sam ni sposoben nobenega dejanja in je torej konstitutivno nezaključen, nikoli ne pozna svojega naslednjega koraka in vedno le čaka, da ga naredijo drugi. Nesreča gospodarja je, da je izgubil svojo partikularnost.

Gospodar in hlapec iz boja za pripoznanje ne izideta kot dva partikularna, temveč kot partikularno in univerzalno, kot *jaz* in *mi*, ne pa kot *jaz* in še en *jaz*. Podobe hlapca v *Fenomenologiji* so tako individuum, sebstvo osebe, sebstvo omike in sebstvo vesti. Podobe gospodarja pa so *tek sveta* nasproti individuumu, *pravna pripoznanost* proti osebi, *sistem absolutne svobode* proti sebstvu omike in *npravna skupnost* proti sebstvu vesti. Če presežemo meje *Fenomenologije*, pa bi lahko rekli, da je hlapec *par excellence*, eksces partikularnosti, ki je bolj univerzalna od vsake univerzalnosti (za kratek čas) svetovnozgodovinski individuum, gospodar *par excellence*, ki si nikoli ne umaže rok in vselej le čaka v ozadju in iz vsake tragedije izide bolj bogat, iz vsake nesreče srečnejši, pa je svetovni duh, *Weltgeist*. *Weltgeschichte* pa je mediacija med njima, gibanje pripoznanja, torej samozavedanje *par excellence*.

V *Weltgeistu* kot popolnoma nesuspendirani substanci, v izrazu čistega gospodarjevega nerečevnega užitka, pa se skriva tudi velika nevarnost Heglove filozofije. Njeno produktivnost smo videli ne le v tem, da je partikularnost v suspenzu univerzalizacije, temveč da je tudi univerzalnost v suspenzu partikularizacije (da je zgodovina le

to, kar iz nje naredimo itd.). Hegla smo predstavljali kot filozofa nekega breztalnega zgodovinskega sveta, kjer vojne, revolucije in osebno pridobitništvo ne oporekajo umnosti poteka, toda hkrati je Hegel tudi mislec *jeseni* in *starostne dobe svetovnega duha*, latentno vselej že končane zgodovine in poslednje, 'idealne', lahko bi rekli: fichtejsanske, npravne skupnosti, kjer se individualnost popolnoma podredi občosti, kjer ni več one pravice gole partikularnosti in ne bo več potrebe po Aleksandru in Napoleonu. Ni slučaj, da so se profeti konca zgodovine (Kojève, Fukuyama) sklicevali ravno na Hegla, saj se da Hegla brati tudi na ta način. Toda tako branje spregleda ali pa preseže tisti osnovni napor Heglove filozofije, konstitucijo samozavedanja, ki vselej ohranja nek suspenz partikularnosti.

Konec zgodovine, golo kontinuirano optimiranje itd., je torej v našem branju prav tisto, kar slednjič oropa Heglovo filozofijo vse njene produktivnosti. Po analogiji z Descartesom, Kantom in Fichtejem, ki smo jim očitali *avtomatizem* (teoretski, moralični, socialni avtomat), je največja past heglovstva (ki ji je deloma zapadel tudi sam) to, da partikularije (individue, narode, civilizacije...) z določene perspektive, z gledišča konca zgodovine, vidimo kot *zgodovinske avtomate*, ki so po nujnosti le izpolnili to, kar je bilo v pojmu svetovnega duha vsebovano že na začetku, kar bi, če ne oni, pač storil nekdo drug na njihovem mestu. S tem bi jih oropali vse njihove partikularne dignitete, ki je sploh vzpostavila gibanje univerzalizacije. Dejali smo, da se subjekt, ko doseže status avtomata, nemudoma poveže z Bogom, torej neko nedotakljivo univerzalnostjo, ki ni več misljiva v suspenzu partikularizacije, in ni naključje, da pojem Boga Hegel uporablja ravno pri *Weltgeschichte*: »Bog vlada svetu in izvršitev njegovega plana je svetovna zgodovina.« (VPG 53) Po eni strani dobimo Boga noter že s konstitucijo samozavedanja, saj ta predpostavlja gospodarja, in kaj je Bog drugega kot čisti gospodarjev *Genuß*, garant avtomatizma. Toda tudi pri Bogu, univerzalnosti vseh univerzalnosti, lahko vidimo oni *suspenz partikularizacije* (ta sintagma

bi bila lahko drugo ime za Kristusa): kot pove Hegel v *Absolutni religiji*, mora Bog postati človek, da bi postal on sam, saj je tudi Bog le samozavedanje s svojim nujnim hlapčevskim polom.

Če torej hočemo ohraniti samozavedni karakter konstitucije vse realnosti in v tem vidimo lepoto in produktivnost Heglove logike, potem je treba postulirati *vselej nekončano zgodovino*, tj. takšno, ki se ne zgublja v neskončni progres, slabo neskončnost, a se kot končana tudi nikoli ne izbriše, ki je sicer dovolj daleč, da duh pride k samemu sebi in omogoča Heglovo stališče, a hkrati nobena univerzalnost nikoli ne doseže svoje poslednje, samozadovoljne podobe, ki izgubi vsak strah pred surovo partikularnostjo; postulirati je torej treba nekakšen stalen *večer svetovnega duha*, tj. večer, in ne noč: družbo, ki ni optimalna, ampak jo lahko vsak trenutek zamaje neka zunanja kontingenca, neko univerzalnost, ki še ni popolnoma sinergizirala svojih partikularnosti. K bolj finalističnim, mehanizacijskim stališčem, ki ne spoštujejo več suspenza partikularnosti, se je nagibal pozni Hegel (v *Grundlinien, Predavanjih o filozofiji zgodovine* itd.), zato se zdi, da ne smemo, zato da bi ostali bolj pristno hegeljanski, nikoli zapustiti navora *Fenomenologije*, da moramo torej vselej vztrajati na tej lestvi, ki vodi v sistem, saj smo tu najproduktivnejši. Ravno povezava začetka in konca tega Heglovega naslavljenjšega dela pokaže to dvostransko suspenzivnost partikularnega in univerzalnega.

Kaj je začetek *Fenomenologije* drugega kot potopitev v čisto partikularnost? Hegel zatrjuje, da lahko sistem začnemo kjerkoli, pri katerikoli povnanjivosti duha, saj bo gibanje *česarkoli*, kar vzamemo v roke, že stkalo preprogo duha. *Čutna gotovost* torej na začetku nima nobenega drugega določila kot ravno to, da je *karkoli*, najbolj nesmiselna materija, popolna kontingenca, ki se je še ni dotaknila nobena univerzalnost. Ni nič drugega kot to, da *je*: čista partikularnost je tu soočena s čisto univerzalnostjo, golo bitjo. Bogati svet neposredne čutnosti se izkaže za najrevnejšo resnico: zgolj *je*. Da

bi torej prišli do produktivne vsebine, se moramo od tu, kjer si partikularno in univerzalno stojita hladno nasproti, podati na pot *posredovanja*, lahko bi rekli *zmanjševanja razlike* med partikularnim in univerzalnim. Prek konstitucije samozavedanja z gospodarjem in hlapcem, individualnosti nasproti teku sveta in spravi znotraj npravne skupnosti na koncu vesti, pridemo do vrha in popolnega prežetja obojega, do *absolutne vednosti* na koncu. Absolutna vednost se sliši kot poslednja, finalna univerzalnost, a ni prav nič drugega kot pokaz nazaj, na celotno gibanje partikularnosti. 'Pot do resnice je resnica sama' ne pomeni nič drugega kot to, da je vsaka univerzalnost le pot partikularnosti do nje, da je poslednja gotovost le gibanje negotovosti zavesti, da se vsako dobro začne z zlom, da je vsaka vsebina univerzalnosti le odlog njene konstitucije, tveganje biti partikularen. Tako kot je zavest v svoji partikularnosti vselej napotena le na tveganje, na svojo perspektivo, tako se na poti ne more dokončno etablrirati tudi nobena univerzalnost, saj kolikor je vsaka konstituirana le prek perspektivčnosti zavesti, jo ta lahko vselej diskvalificira in stopi na višjo stopnjo. *Fenomenologija* ni sistem, ki bi začela s partikularijami in se potem dvignila k 'zunanjim' in 'objektivnim' resnicam, univerzalnostim, ampak je ravno prikaz zmage partikularnosti na koncu, kjer se vse 'objektivno' izkaže za 'subjektivno' posredovano: *substancia* je postala *subjekt*. (Zato se tudi končuje s tako *intimnimi* kategorijami kot so moralnost, vest in religija.) Absolutna vednost ni substancialna univerzalizacija, ampak ravno subjekt, je drugo ime za nemoč vsakršne vnaprejšnje, nesuspenzivne univerzalnosti.

Fenomenologija je filozofski *Bildungsroman*, sistem suspenza konstitucije, in zdi se, da smo najbolj pristno-heglovski, kolikor ohranjamo ta *Bildungscharakter* filozofske zastavitve in ne sanjamo o poslednji državi in času brez družbenih konfliktov. Že kakih deset let pred Heglom je svoj paradigmatični *Bildungsroman* objavil Goethe, svoja *Učna leta Wilhelma Meistra*, ki se berejo kot *Fenomenologija avant la lettre*. Goethe začne svoj roman s stavkom: »Igra

je trajala zelo dolgo« (WML 5)¹⁶, in tako spoznamo Wilhelma kot junaka, ki je strasten ljubitelj dramske umetnosti, gledanja predstav na odru, tam zunaj, usod, ki ga ne zadevajo, in so le nekakšna 'čutna gotovost' romanesknega junaka. Toda nekje na poti omike mu reče ena od njegovih žensk, potem ko je v njem odkrila sorodno dušo:

»'Oh, kako je lepo', je zaklicala, 'svoje lastno prepričanje slišati iz tujih ust! Kako postanemo zares mi sami šele, ko nam nekdo drug da popolnoma prav. (...)'. Ko je to rekla, je vzdihljaj razrahljal njene prsi in lepa solza se je zalesketala v njenem desnem očesu. 'Ne verjemite', je nadaljevala, 'da sem tako jokava in da me je tako lahko ganiti! Le oko je tisto, ki joče. Na spodnji vekli sem imela majhno bradavico, ki so mi jo uspešno odstranili, toda oko je odtlej ostalo šibko in najmanjši povod mi privre solze na oči. Tukaj je bila bradavička, o kateri ne vidite nobene sledi.'

Ni videl nobene sledi, a videl ji je v oko, ki je bilo jasno kot kristal, in zdelo se mu je, da vidi v dno njene duše.

'Sedaj sva', je dejala, 'izgovorila geslo najine zveze; naj se čim prej kot je mogoče do konca spoznava. *Zgodba človeka je njegov karakter.*' (podčrtal J. S.) (WML 364)

Je mogoče še lepše prikazati povezavo med zunanjo kontingentnostjo in domnevno tako stanovitnim karakterjem človeka kot z bradavico, za katero ni ostala niti sled, in posledično rahločutnostjo nravi? Ko torej Wilhelm sprejme lastno življenjsko zgodbo, vrsto biografskih naključij, za svojo pravo konstitucijo – kajti njegov karakter ni drugega kot njegova zgodba –, ko mu nazadnje neka prostozidarska loža, Heglov 'za nas', pove, da ga je spremljala od vsega začetka, a da je njemu, 'za zavest', pustila, da dela svoje napake in se tako *bildet*, tedaj spozna, da so zunanje drame na odru le njegova notranja drama, in se odpove svoji ljubezni, gledališču, ter postane

16. Citirano po straneh po izdaji: J. W. von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Hamburger Lesehefte Verlag.

akter v svojem konkretnem življenju (se poroči itd.). Prvi stavek govori o gledališču, zadnji stavek romana pa o tem, kako je *Welt-theater* junak povzel v svojo konstitucijo; nekdo mu pravi: »'Zdiš se mi kot Savel, sin Kisa, ki je odšel iskat očetove oslice in našel kraljestvo.' / 'Vrednosti kraljestva ne poznam', je odvrnil Wilhelm, 'toda vem, da sem dosegel srečo, ki je ne zaslužim in je ne bi želel zamenjati z ničimer na svetu.'« Sreča, ki je ne zasluži, je njegova identiteta, njegov *gebildetes Selbst*, in zasluži si je ne, ker ga prej sploh ni bilo, saj je bil še v konstituciji; jaz ni nič drugega kot proizvod kontingence, tako kot bradavice in druge peripetije, in karakter ni nič drugega kot njegova zgodba. Toda tega, kar sedaj ima, lastne subjektivnosti, ne more junak več zamenjati z ničimer, saj je ves svet le gibanje njegove konstitucije, in kraljestvo, ki ga je našel, ni več menljivo.

Goethe in Hegel nam skušata povedati, da je subjekt filozofsko najbolj produktiven takrat, ko njegova konstitucija še ni zaključena. Tako junak *Bildungsromana* slednjič ugotovi, da lahko, kolikor se odreče lastni puntualnosti, samozadostnosti Arhimedove točke, en sam človek spremeni svet.

NEKAJ PRIPOMB O ODNOSU MED ŽIDOVSKO IN KRŠČANSKO SUBTRAKCIJO

Ko se ukvarjamo z erotično-religioznim tekstom, kakršen je »Visoka pesem«, nas komentatorji brž hitijo opozarjati, da je potrebno njeno skrajno in izrazito erotično podobe brati alegorično, kot metaforo: recimo, ko v pesmi ljubimec poljubi ženske ustnice, to »v resnici pomeni«, da Bog izroči židom deset božjih zapovedi. Kar se skratka zdi kot opis »čisto človeškega« spolnega srečanja, simbolično predstavlja duhovno povezanost Boga in židovskega ljudstva. Vendar pa najbolj pronicljivi preučevalci Svetega pisma sami prvi poudarjajo meje takšnega metaforičnega branja, ki opisano čutno vsebino odpravi kot »zgolj prisposodobu«: prav to »simbolično« branje je namreč »čisto človeško«, se pravi branje, ki vztraja na zunanjem nasprotju med simbolom in njegovim pomenom in ki vroči spolni vsebini okorno pripisuje »globlji pomen«. Dobesedno branje (recimo »Visoke pesmi« kot skorajda pornografske erotike) in alegorično branje sta tako dve strani iste operacije: delita si skupno predpostavko, da je »resnična« spolnost »čisto človeška«, ne da bi bila v njej navzoča kakšna božanska razsežnost. (Seveda se tu pojavi vprašanje: če je spolnost zgolj metafora, zakaj potem sploh potrebujemo ta problematičen ovinek? Zakaj resnične duhovne vsebine ne podamo neposredno? Mar zato, ker nam zaradi omejitev naše čutne končne narave ta vsebina ni neposredno dostopna?) Kaj pa če »Visoke pesmi« sploh NE bi smeli brati kot alegorijo, temveč precej bolj dobesedno, kot opis čisto čutne erotične igre? Kaj če »globlja« duhovna dimenzija deluje že v samem strastnem spolnem razmerju? Resnična naloga potemtakem ni v tem, da spolnost zreduciramo na golo alegorijo,

temveč da razkrijemo tisto njeno inherentno »duhovno« razsežnost, ki za vselej ločuje človeško spolnost od živalskega parjenja. Toda ali je mogoče napraviti ta korak od alegorije k polni identiteti znotraj židovstva? Mar ni to tisto, za kar gre pri krščanstvu, ki zatrjuje neposredno identiteto Boga in človeka?¹

V zvezi z »Visoko pesmijo« nastopa še en problem. Standardna obramba »psihoanalitičnega židovstva« pred krščanstvom se opira na dve trditvi: prvič, le v židovstvu se srečamo s strahom pred travmatičnim Realnim Zakona, pred breznom želje Drugega (»Kaj hočeš?«); krščanstvo pa to brezno prekrije z ljubeznijo, tj. z imaginarno spravo med Bogom in človeštvom, v kateri je strah zbujaajoče srečanje z Realnim že ublaženo – zdaj vemo, kaj Drugi hoče od nas: Bog nas ljubi, Kristusova žrtev je končni dokaz tega... In drugič, mar teksti, kot je »Visoka pesem«, ne prikazujejo nazorno ravno tega, da je židovstvo, daleč od tega, da bi bilo (zgolj) religija strahu, tudi in predvsem religija ljubezni, in to celo bolj goreče ljubezni od krščanstva? Mar ni zaveza med Bogom in židovskim ljudstvom najvišje dejanje ljubezni? Vendar pa ta židovska ljubezen, kot smo pravkar pokazali, ostaja »metaforična«; kot takšna je prav imaginarna sprava med Bogom in človeštvom, kjer je strah zbujaajoče srečanje z Realnim že ublaženo. Oziroma, povedano bolj neposredno in brutalno: mar ni »Visoka pesem« prav ideologija v najčistejši obliki, kolikor seveda ideologijo razumemo kot imaginarno ublažitev travmatičnega Realnega, kot »Realno božanskega srečanja s človeškim obrazom«?

Kako torej zdaj preidemo od tod do samega krščanstva? Ključ do Kristusa nam ponuja podoba Joba, čigar trpljenje je prapodoba

1. Kaj ni katoliški celibat konec koncev antikrščanski, preostanek poganstva? Mar se ne opira na tisto pogansko predstavo, da si tisti, ki žrtvujejo svoje zemeljske spolne užitke, prislužijo dostop do božanske *jouissance*?

Kristusovega trpljenja. *Jobova knjiga* ni tako provokativna enostavno samo zaradi navzočnosti različnih perspektiv brez jasne razrešitve njihove medsebojne napetosti (dejstvo je namreč, da Jobovo trpljenje odpira drugačno perspektivo od tiste, kjer lahko verno zaupamo v Boga); Jobova zbežanost izhaja iz dejstva, da Boga izkuša kot nedoumljivo Reč, negotov je, kaj Bog pravzaprav sploh hoče od njega s težkimi preizkušnjami, ki mu jih nalaga (lacanovski »Che vuoi?«), in nazadnje, Job ne more dognati, kako se sam prilega v celoten božanski red, ne more prepoznati svojega mesta v njem.

■ Za ta skorajda neznosen vtis, ki ga *Jobova knjiga* napravi na človeka, ni kriv toliko sam pripovedni okvir (hudič se tu pojavi kot sogovornik Boga in skupaj se lotita precej okrutnega preizkusa, s katerim bi preverila Jobovo vero), kot pa njen zaključek. Daleč od tega, da bi namreč dobili neko zadovoljivo razlago Jobovega nezasluženga trpljenja; božji nastop se na koncu izteče v čisto bahanje, v grozljivko z elementi burke – čisti argument avtoritete, ki temelji na osupljivem razkazovanju moči: »Vidiš, kaj vse lahko naredim? Pa ti, lahko ti to narediš? Kdo si torej, da se upaš pritoževati?« Kar torej dobimo, ni niti dobri Bog, ki bi dal Jobu vedeti, da je bilo njegovo trpljenje le božja skušnja, ki bi preverila njegovo vero, niti temni Bog onkraj Zakona, Bog čiste kaprice, temveč Bog, ki deluje kot nekdo, ki smo ga zalotili v trenutku njegove nemoči ali vsaj šibkosti in ki se poskuša iz te zadrege izkopati s praznim bahanjem. Na koncu tako dobimo nekakšno poceni hollywoodsko grozljivko z veliko posebnimi efekti. Nič čudnega torej, da se poskuša mnogo komentatorjev Jobove zgodbe odkrižati kot še nekega ostanka prvotne poganske mitologije, ki bi ga bilo potrebno iz Biblije izločiti.

Da ne bi zapadli tej skušnjavi, je potrebno natančno določiti Jobovo resnično veličino: v nasprotju z običajno predstavo Job namreč NI potrpežljiv trpin, ki bi božjo skušnjo prenašal s trdno vero v Boga – prav nasprotno, ves čas se pritožuje in zavrača svojo usodo (tako kot Ojdip na Kolonu, ki je ponavadi tudi napačno razumljen kot potrpež-

ljiva žrtev, vdana v svojo usodo). Ko Joba obiščejo trije teološki prijatelji, njihova argumentacija ni drugega kot navaden ideološki sofizem (če trpiš, si torej po definiciji MORAL narediti nekaj narobe, kajti Bog je pravičen). A njihovo dokazovanje ni omejeno le z ugotovitvijo, da Job pač mora biti nekako kriv; na neki bolj radikalni ravni gre prav za (ne)smiselnost Jobovega trpljenja. Tako kot Ojdip na Kolonu tudi Job vztraja na popolni NESMISELNOSTI svojega trpljenja – kot nam pove že naslov *Jobove knjige* 27: »Job prisega, da je nedolžen.«² Kot takšna pa nam Jobova knjiga ponuja morda prvi vzorčen primer kritike ideologije v človeški zgodovini, saj pred nas odkrito postavi osnovne diskurzivne strategije, kako upravičiti trpljenje: Jobovo resnično etično dostojanstvo je v načinu, kako trdovratno zavrača idejo, da bi njegovo trpljenje lahko imelo kakršenkoli smisel, bodisi kot kazen za njegove storjene grehe bodisi kot preizkušnja njegove vere, nasproti trem teologom, ki ga bombardirajo z možnimi pomeni. In presenetljivo, Bog se na koncu postavi na Jobovo stran, ko pravi, da je bila vsaka beseda, ki jo je izrekel Job, resnična, in vsaka, ki so jo izrekli teologi, napačna.

Prav zaradi te izjave o nesmiselnosti Jobovega trpljenja pa je treba tudi vztrajati na podobnosti med Jobom in Kristusom, na tem, da Jobovo trpljenje naznanja križev pot: Kristusovo trpljenje je PRAV TAKO nesmiselno; to ni dejanje neke smiselne zamenjave. Razlika je seveda v tem, da je v Kristusovem primeru ta vrzel, ki ločuje trpečega, obupanega človeka (Joba) od Boga, premeščena v Boga samega kot njegova lastna radikalna razcepljenost oziroma, bolje, samo-zapuščenost. To pomeni, da bi morali tvegati precej bolj radikalno branje tistega Kristusovega »Oče, zakaj si me zapustil?«,

-
2. Po Jungu se Bog v zavestnem trpljenju Kristusa spokori za trpljenje Joba: »... kajti tako kot mora človek trpeti zaradi Boga, mora tudi Bog trpeti zaradi človeka. Drugače med njima ne more biti sprave« (C. G. Jung, *Answer to Job*, Bollingen, Princeton 1958, str. 39). Tu gre v osnovi še vedno za menjavo: eden trpi za drugega...

kot pa je to običajno. Ker tu nimamo opravka z vrzeljo med človekom in Bogom, temveč z razcepom v Bogu samem, tudi rešitev ne more biti v tem, da se Bog (ponovno) prikaže v vsej svoji veličastnosti in Kristusu razkrije globlji pomen njegovega trpljenja (da je bil le nedolžna žrtev, žrtvovana, da odreši človeštvo). Kristusov »Oče, zakaj si me zapustil?« ni tožba VSEMOGOČNEMU muhastemu Bogu-Očetu, čigar poti so nam, smrtnikom, nedoumljive, temveč tožba, ki namiguje na NEMOČNEGA Boga: bolj spominja na otroka, ki verjame v očetovo moč, potem pa z grozo odkrije, da mu oče ne more pomagati. (Ali če si prikličemo v spomin primer iz nedavne zgodovine: v trenutku Kristusovega križanja je Bog-Oče v podobnem položaju kot bosanski oče, ki je bil prisiljen pričati posilstvu svoje hčere in prenašati skrajno travmo njenega sočutno-očitajočega pogleda: »Oče, zakaj si me zapustil?«...) Skratka, s tem »Oče, zakaj si me zapustil?« je Bog-Oče tisti, ki dejansko umre, razkrije pri tem svojo popolno nemoč, nato pa vstane od mrtvih v preobleki Svetega Duha.

Zakaj Job po bahavem nastopu Boga molči? Mar ni to smešno bahanje (pompozen napad z retoričnimi vprašanji tipa »Kje si bil, ko...«: »Kdo je ta, ki zatemnjuje posvet/ z govori brez znanja?!.../ Kje si bil, ko sem utemeljeval zemljo?! povej to, če imaš kaj razuma!« (Job 38, 2-5)) prav način, s katerim se pokaže njegovo nasprotje in na katero lahko človek odgovori le s preprostim: »V redu, ampak če lahko narediš vse to, ZAKAJ SI ME POTEM PUSTIL TRPETI NA TAKO NESMISELN NAČIN?« Mar gromeče besede Boga ne napravijo vse bolj očiten njegov molk, odsotnost odgovora? Kaj če je prav TO tisto, kar je Job doumel in zaradi česar je obmolknil? Job je ostal tiho, a ne zato, ker bi ga potolkla strašna božja prisotnost, pa tudi ne zato, da bi s tem kazal svojo nadaljnjo upornost (kajti dejstvo je, da se je Bog izognil odgovoru na njegovo vprašanje), temveč zato, ker je z gesto tihe solidarnosti dojel božjo nemoč. Bog ni ne pravičen ne nepravičen, temveč enostavno nemočen. Job je nenadoma razumel, da v nadlogah, ki so ga doletele, dejansko ni bil na preizkušnji on,

temveč Bog sam, ki pa je na preizkusu klavirno pogorel. In človeka mika, da bi stvar še nekoliko zaostрил in tvegala radikalno anahronistično branje: Job je predvidel prihodnje trpljenje samega Boga – »Danes jaz, jutri tvoj sin; a takrat ne bo nikogar, da bi se zavzel ZA NJEGA. Kar vidiš zdaj v meni, je prapodoba tvojega lastnega trpljenja.«³

Ker je funkcija obscenega nadjazovega dodatka k (božanskemu) Zakonu, da zakrije to nemoč velikega Drugega, in ker krščanstvo to nemoč RAZKRIJE, je zato prva (in edina) religija, ki radikalno pusti za seboj razkol med uradnim/javnim tekstom in njegovim obscenim iniciacijskim dodatkom: v njem ni več nobene skrite, zamolčane zgodbe. Natanko v tem smislu je krščanstvo religija Razodetja: v njej je vse razodeto, njenega javnega sporočila ne spremlja noben obscen nadjazovski dodatek. V starih grških in rimskih religijah je bil javni tekst vselej še dopolnjen s skrivnimi iniciacijskimi rituali in orgijami; po drugi strani pa se vsi poskusi, da bi bilo krščanstvo obravnavano na isti način (se pravi, da bi se razkril Kristusov »skrivni nauk«, ki je nekako vkodiran v Novo zavezo ali pa najden v apokrifnih evangelijih), končajo kot njegov heretični vnovični vpis v pogansko gnostično tradicijo.

In ko že ravno govorimo o krščanstvu kot »razodeti religiji«, bi si morali potemtakem zastaviti tudi neizbežno neumno vprašanje:

3. Kar zadeva »židovsko izjemo«, se ponuja skušnjava, da bi tvegali radikalno ponovno branje tistega Freuda, ki je židom pripisal nepriznavanje izvirnega zločina (Mojzesovega očetomora): kaj če so tudi alternativna freudovska branja, ki predlagajo hipotezo nadomestnega zločina (dejansko je bil Mojzes sam kriv »očetomora«, umora faraona), napačna? Kaj če Mojzesov resnični zločin ni bil umor, temveč PONIŽANJE faraona, javno razgaljenje njegove nemoči? Kaj ni to hujše kot takojšen umor: oče, ki je bil ubit, se namreč vrne kot idealna instanca Zakona, medtem ko ponižani oče preživi le kot smešen, nemočen izmeček? Kaj če je bilo to ponižanje očeta predpogoj za vzpostavitev židovstva kot prve velike religije, ki izvorno in tudi večino časa NI bila državna religija, temveč religija neke skupine brez državne identitete? In še več, kaj če je prav TO tisto, zaradi česar je ideja izraelske države problematična?

kaj je pravzaprav v krščanstvu sploh razodeto? Se pravi, mar ne razodevajo VSE religije neke skrivnosti, katere božje sporočilo naj bi ljudem ponesli preroki? Celo tisti, ki vztrajajo na nedoumljivosti *dieu obscur*, dopuščajo, da obstaja neka skrivnost, ki se upira razkritju, v gnostičnih različicah pa ta skrivnost JE razkrita, in sicer maloštevilnim izbrancem v iniciacijskih obredih. Pomenljivo je, da gnostična prisvajanja krščanstva vztrajajo ravno na prisotnosti takšnega skritega sporočila, ki da ga je potrebno razbrati iz uradnega krščanskega teksta. Kar je torej v krščanstvu razodeto, ni zgolj celotna vsebina, temveč predvsem to, da ZADAJ NI NIČESAR, NOBENE SKRIVNOSTI, KI BI JO BILO POTREBNO RAZODETI. Ali če parafraziramo znano Heglovo formulo iz *Fenomenologije duha*: za zaveso javnega teksta se skriva le tisto, kar smo mi sami položili tja. Ali če naredimo še korak naprej in zadevo formuliramo z nekoliko bolj patetičnimi izrazi: kar Bog razodene, ni njegova skrita moč, temveč njegova nemoč kot taka.

Kje torej v razmerju do te opozicije stoji židovstvo? Ni mar zadnja podoba Boga v Jobovi zgodbi, tam, kjer se hvali s svojimi čudeži in monstrumi, ki jih je ustvaril, natanko tak obscen fantazmatski spektakel, namenjen temu, da prikrije njegovo nemoč? Vendar pa so zadeve tukaj nekoliko bolj zapletene. Eric Santner uvede v svoji razpravi o Freudovi podobi Mojzesa ključno razlikovanje med simbolno zgodovino (nizom eksplicitnih mitičnih pripovedi in ideološko-etičnih predpisov, ki predstavljajo tradicijo neke skupnosti – tisto, čemur bi Hegel rekel njihova »etična substanca«) in njenim obscenim Drugim, nepriznано »fantomsko« fantazmatsko skrivno zgodovino, ki dejansko vzdržuje eksplicitno simbolno tradicijo, a mora, če naj v resnici učinkuje, ostati izključena.⁴ V svoji knjigi o Mojzesu (zgodba o Mojzesovem umoru itd.) si Freud prizadeva rekonstruirati ravno

4. Cf. Eric Santner, »Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism«, v: Renata Salecl, ur., *Sexuation*, Duke UP, Durham 2000.

takšno fantomsko zgodovino, ki preganja prostor židovske verske tradicije. Pravi član neke skupnosti človek ne postane preprosto tako, da se poistoveti z njeno eksplicitno simbolno tradicijo, temveč še takrat, ko sprejme tudi tisto fantomsko razsežnost, ki to tradicijo vzdržuje, njene 'nemrtve' duhove, ki preganjajo žive, skrivno zgodovino travmatičnih fantazem, ki se izroča »med vrsticami«, skozi luknje in popačenja eksplicitne simbolne tradicije – ali kot pravi Fernando Pessoa: »Vsak mrtvi je verjetno še vedno kje živ.« Židovska trdovratna navezanost na nepriznano nasilno utemeljitveno gesto, ki preganja zakoniti javni red kot njegov fantomski dodatek, je židom omogočila, da so tisočletja vztrajali in preživeli brez svoje zemlje in skupne institucionalne tradicije: uprli so se temu, da bi zavrgli svoje duhove in presekali vezi s svojo skrivno, nepriznano tradicijo. Paradoks židovstva je v tem, da ohranja zvestobo utemeljitvenemu nasilnemu Dogodku prav s tem, da ga NE priznava, da ga NE simbolizira: ravno ta »potlačeni« status Dogodka je tisto, kar židovstvu daje njegovo enkratno vitalnost.

Vendar, ali to potemtakem pomeni, da razkol med »uradnimi« teksti Zakona z njihovim abstraktnim legalnim asekualnim značajem na eni strani (Tora – Stara zaveza, Mišna – formulacija zakonov in Talmud – komentarji zakonov; vsi naj bi bili del božjega razodetja na gori Sinaj) in pa Kabalo na drugi strani (to vrsto globoko seksualiziranih obskurnih uvidov, ki morajo ostati skriti – spomnimo se tistih razvpitih odlomkov o vaginalnih sokovih) znotraj židovstva ponovno ustvari napetost med čistim simbolnim Zakonom in njegovim nadjazovskim dodatkom, skrivno iniciacijsko vednostjo? Glavno ločnico je tu treba potegniti med židovsko zvestobo nepriznanim duhovom in na drugi strani pogansko obsceno iniciacijsko modrostjo, ki spremlja javni ritual. Nepriznana židovska fantomska pripoved ne pripoveduje obscene zgodbe o božji nedoumljivi vsemogočnosti, ampak ravno nasprotno, zgodbo njene NEMOČI, prikrito s klasičnimi poganskimi obscenimi dodatki. Skrivnost, ki ji ostajajo židje zvesti,

je groza božje nemoči in TA skrivnost je v krščanstvu »razodeta«. To je hkrati tudi razlog, da se je krščanstvo lahko pojavilo šele po židovstvu: razkriva namreč grozo, s katero so se prvi soočili židje. Le če torej upoštevamo to ločnico med poganstvom in židovstvom, lahko resnično dojamemo sam prodor krščanstva.

To pomeni, da nas židovstvo, s tem ko nas prisili, da se spoprimemo z breznom želje D drugega (v preobleki nedoumljivega Boga), in s tem ko zavrača, da bi to brezno prekrili z določenim fantazmatiskim scenarijem (artikuliranim v obscenem iniciacijskem mitu), prvokrat sooči s paradoksom človeške svobode. Izven travmatičnega srečanja z neprosojnostjo želje D drugega ni nikakršne svobode: svoboda ne pomeni, da se preprosto znebim želje D drugega – ko se soočim s to neprosojnostjo kot tako, sem tako rekoč vržen v svojo svobodo, prikrajšan za fantazmatsko zakrivalo, ki bi mi povedalo, kaj Drugi hoče od mene. V tem težavnem položaju, polnem tesnobe, ko vem, DA Drugi nekaj hoče od mene, ne da bi hkrati tudi vedel, KAJ hoče, sem vržen nazaj sam vase, prisiljen prevzeti nase tveganje svobodnega določanja koordinat svoje želje.

Po Rosenzweigu razlika med židovskimi in krščanskimi verniki ni v tem, da slednji ne bi poznali tesnobe, temveč v tem, da je njeno žarišče premeščeno: kristjani občutijo tesnobo v intimnosti svojega stika z Bogom (kot Abraham?), medtem ko se pri židih tesnoba pojavi na ravni židovstva kot kolektivne entitete brez svoje lastne dežele, ogrožene v svojem obstoju.⁵ In morda bi tu morali navezati na šibko točko Heideggrove *Biti in časa* (»nelegitimen« prehod od individualne biti-k-smrti in sprejemanja kontingentne usode k zgodovinskosti kolektiva): ZGOLJ v primeru židovskega ljudstva bi bil tak prehod od individualne na kolektivno stopnjo »legitimen«.

5. Cf. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.

V čem se torej krščanska skupnost razlikuje od židovske? Pavel si predstavlja krščansko skupnost kot novo utelešenje izbranega ljudstva: kristjani so resnični »otroci Abrahama«. Če je šlo v prvem utelešenju za ločeno etnično skupino, imamo zdaj skupnost svobodnih vernikov, ki opusti vse etnične razlike (oziroma bolje, zareže ločnico ZNOTRAJ vsake etnične skupine) – izbrano ljudstvo so vsi tisti, ki zaupajo v Kristusa. Imamo torej nekakšno »*transsubstanciacijo*« *izbranega ljudstva*: Bog je držal svojo obljubo židovskemu ljudstvu, da ga bo odrešil, a v toku samega procesa je zamenjal identiteto izbranega ljudstva. Teoretična (in politična) pomembnost tega pojma skupnosti je, da poda prvi primer kolektiva, ki ga ne oblikuje in ne drži skupaj mehanizem, kakršnega opisuje Freud v svojih delih *Totem in tabu* in *Mojzes in monoteizem* (skupna krivda očetomora) – mar nista nadaljnji različici tega istega kolektiva revolucionarna partija in psihoanalitično združenje? »Sveti Duh« označuje nov kolektiv, ki ga ne drži skupaj Označevalec-Gospodar, temveč zvestoba Stvari, napor, potegniti novo ločnico, ki teče »onkraj Dobrega in Zlega«, se pravi, ki teče skozi razlike obstoječega družbenega telesa in jih suspendira. Ključna razsežnost Pavlove geste je potemtakem v tem, da je prelomil z vsako obliko komunitarnosti: njegov univerzum ni več univerzum množstva skupin, ki hočejo »najti svoj glas« in braniti svojo posebno identiteto, svoj »način življenja«, temveč univerzum bojujočega se kolektiva, ki temelji na sklicevanju na brezpogojni univerzalizem.

V kakšnem odnosu je torej krščanska subtrakcija do židovske? Mar ni neke vrste subtrakcija vpisana že v samo židovsko identiteto? Kaj jih niso ravno zato hoteli nacisti pobiti, saj so med vsemi narodi židje »del, ki ni noben del«, kolikor niso preprosto narod med narodi, ampak ostanek, tisto, kar nima svojega pravega mesta v »redu narodov«? In v tem seveda tiči strukturna težava države Izrael: je možno iz tega ostanka izoblikovati državo, kakršne so vse ostale? Na to je opozoril že Rosenzweig:

»Toda židovstvo, in samo ono na celem svetu, se ohranja s subtrakcijo, s kontrakcijo, s formiranjem vedno novih preostankov. [...] V židovstvu je človek vedno tako rekoč preživel, nekaj notranjega, česar zunanost je zajel tok sveta in jo odnesel proč, medtem ko on sam, kar je še ostalo od njega, še vedno ostaja na obrežju. Nekaj znotraj njega čaka.«⁶

Židje so tako ostanek v dvojnem pomenu: ostanek niso le glede na vse druge »normalne« narode, temveč so vrh tega ostanek tudi Z OZIROM NA SAME SEBE, ostanek V SAMIH SEBI IN SAMIH SEBE – preostanek, ki ostaja in vztraja po vseh preganjanjih in uničevanjih. Ti dve razsežnosti sta strogo korelativni: če bi bili židje le ostanek v prvem (zunanjem) smislu, bi tvorili samo še eno samoidentično etnično skupino. A ko govorimo o židih kot ostanku, moramo biti zelo natančni pri definiranju tega, česa ostanek so: seveda so ostanek samih sebe, A HKRATI SO TUDI OSTANEK ČLOVEŠTVA KOT TAKEGA, kolikor ga je zapustil Bog. Kot takšni, brez svojega mesta, židje zasedajo mesto univerzalnega človeštva kot takega. Le na ozadju tega lahko pravilno razumemo pavlovsko »transsubstanciacijo« Izbranega ljudstva (to niso več samo židje, torej določena etnična skupina, temveč vsakdo, ki se prepozna v Kristusu, ne glede na svoj izvor): Pavel se tako rekoč samo obrne nazaj k univerzalnosti, tj., zanj so kristjani ostanek človeštva. Z drugimi besedami: *mi vsi, celotno človeštvo, kolikor je odrešeno, smo preostanek* – a česa?

6. Franz Rosenzweig, *op. cit.*, str. 404-405. Ta navedek seveda dolgujem Ericu Santnerju, ki je do podrobnosti razvil to idejo židovske identitete v svojem izjemnem delu *On the Psychotheology of Everyday Life*, The University of Chicago Press, Chicago 2001. Zanimivo je, da je ta ideja ostanka tudi del tradicionalne slovenske narodne identitete. Travmatična zareza v slovenski zgodovini je protireformacijska ofenziva konec 16. stoletja, ko je bila – če sledimo Cankarju – tretjina Slovencev pobitih, tretjina jih je pobegnila, da so lahko ostali protestanti, ostanek, izmeček, ki je kompromitiral svojo zvestobo, pa so obstoječi Slovenci...

Tu bi se morali vrniti k heglovski postavki, da je vsaka univerzalna Celota razdeljena na svoj Del (partikularno vrsto) in Preostanek. Del (partikularno kot nasprotje univerzalnega) je obsceni element obstoja – recimo, na ravni zakona je to obsceni nenapisani dodatek, ki vzdržuje dejanski obstoj univerzalnega Zakona, Zakona kot delujoče moči. Spomnimo se samo na napetost med univerzalnim in partikularnim, kadar uporabljamo besedo »poseben«: če nekdo na primer reče »Imamo posebne zaloge!«, to pomeni ilegalne ali vsaj skrivne zaloge, in ne le poseben del splošnih zalog; ali ko na primer spolni partner reče »A bi rad(a) kaj posebnega?«, s tem meri na kako neobičajno »perverznost«; ali pa ko se policist ali pa novinar sklicujeta na »posebne metode v zasliševanju«, to pomeni mučenje ali druge podobne nezakonite pritiske. (In ali niso bile v nacističnih koncentracijskih taboriščih enote, ki so bile ločene od ostalih in ki so jih uporabljali za najgrozljivejše naloge pobijanja in sežiganja tisočev ter odstranjevanja njihovih trupel, imenovane *Sonderkommando*, posebne enote?) Na Kubi pa se recimo težavno obdobje po razpadu vzhodnoevropskih komunističnih režimov omenja kot »posebno obdobje«.

V skladu s tem bi bilo treba tudi slaviti genij Walterja Benjamina, ki se kaže že v samem naslovu njegovega zgodnjega eseja »O jeziku na splošno in človeškem jeziku posebej«. Ne gre za to, da bi bil človeški jezik vrsta nekega univerzalnega jezika »kot takega«, ki bi vključeval tudi druge vrste (jezik bogov in angelov? jezik živali? jezik kakih drugih inteligentnih bitij iz vesolja? računalniški jezik? jezik DNA?). Ne obstaja nikakršen drug dejansko obstoječi jezik razen človeškega jezika, a da bi razumeli ta »partikularni« jezik, MORAMO uvesti neko minimalno razliko, pojmovati ga moramo glede na zev, ki ga ločuje od jezika »kot takega« (čiste strukture jezika brez insignij človeške končnosti, erotičnih strasti in smrtnosti, bojev za prevlado in obscenosti moči). Partikularni jezik je torej »resnično-obstoječi jezik«, jezik kot niz dejansko izrečenih izjav v nasprotju s formalno jezikovno strukturo. To Benjaminovo poanto

pa je zgrešil Habermas, ki naredi natanko to, česar NE bi smel narediti – idealni »jezik nasploh« (pragmatične splošne pojme) postavi NEPOSREDNO kot normo dejansko obstoječega jezika. Glede na Benjaminov naslov bi bilo torej potrebno opisati temeljno konstelacijo družbenega zakona kot »Zakona nasploh in njegove obscene nadjazovske hrbtne strani posebej« ... »Del« kot tak je torej »grešni« neodrešeni in neodrešljivi aspekt Univerzalnega. Ali če to prevedemo v aktualne politične termine: vsaka politika, ki se utemeljuje s sklicevanjem na neke substancialne (etnične, religiozne, seksualne, življenjsko-stilne...) posebnosti, je po definiciji reakcionarna. Zato tista delitev, ki jo uvede in brani emancipatorični (»razredni«) boj, NI delitev med dvema partikularnima razredoma Celote, temveč med Celoto-v-svojih-delih in njenim Ostanekom, ki znotraj Partikularnosti zastopa Univerzalno, Celoto »kot tako« v nasprotju z njenimi deli.

Drugače rečeno: opraviiti imamo z dvema vidikoma pojma ostan-ka, in sicer z ostanekom kot tistim, kar ostane po subtrakciji vse partikularne vsebine (elementov, specifičnih delov Celote), in ostan-kom kot končnim rezultatom delitve Celote na njene dele, ko čisto na koncu te delitve ne dobimo več dveh partikularnih delov oziroma elementov, dveh Nekaj, temveč Nekaj (Ostane) in Nič. Natanko v tem smislu bi morali tudi reči, da je s perspektive Odrešitve (»Posled-nje sodbe«) neodrešeni del nepreklicno izgubljen, vržen v ničnost; edino, kar ostane, je natanko Ostanek sam. Na ta način bi morda morali brati tudi geslo proletarske revolucije »Bili smo nič, bodimo Vse« – s perspektive Odrešitve bi torej tisti, ki znotraj ustaljenega reda ne šteje nič, ostanek tega reda, njegov del brez svojega deleža, postal Vse...

Strukturna skladnost med starožidovskim in pavlovskim mesijan-skim časom ter logiko revolucionarnega procesa je tu odločilna: »Prihodnost ni prihodnost brez te anticipacije in notranje prisile, brez te 'želje sprožiti prihod Mesije pred njegovim časom' in skušnjave, da bi 'prisilili božje kraljestvo v obstoj'; brez tega je le preteklost, ki

se razteza v neskončnost in se projicira vnaprej«. ⁷ Mar te besede ne ustrezajo natanko Rosi Luxemburg in njenemu opisu nujne iluzije, ki pripada revolucionarnemu dejanju? Rosa Luxemburg v nasprotju z revizionisti poudarja, da če čakamo na »pravi trenutek«, da bi začeli z revolucijo, ta trenutek ne bo nikoli prišel – treba je tvegati in se vreči v revolucionarne akcije, kajti le skozi vrsto »prenagljenih« akcij (in njihovih neuspehov) se ustvarijo (subjektivni) pogoji za »pravi« trenutek.

Agamben zagovarja tezo, da je Pavel postal berljiv šele v 20. stoletju z »mesijanskim marksizmom« Walterja Benjamina: ključ do Pavlove nujnosti bližajočega se »konca časa« je iskati v revolucionarnem izrednem stanju. To izredno stanje je v ostrem nasprotju z današnjo liberalno-totalitarno nujnostjo »vojne proti terorju«. Ko namreč država razglasi izredno stanje, to po definiciji stori kot del skrajne strategije, da bi se IZOGNILA resničnemu izrednemu stanju in spravila stvari nazaj v »normalen tek«. Spomnimo se na značilnosti vseh reakcionarnih razglasitev »izrednih stanj«: vse so bile usmerjene PROTI vsesplošnemu nemiru (»zmedi«) in predstavljene kot odločitve, da se ponovno vzpostavi normalno stanje. V Argentini, Braziliji, Grčiji, Čilu, Turčiji je vojska razglasila izredno stanje, da bi obrzdala »kaos« vsesplošne politizacije: »Ta norost se mora ustaviti! Ljudje naj se vrnejo na svoja delovna mesta; delo se mora nadaljevati!«

V določenem smislu bi se dalo zagovarjati, da se dandanes dejansko približujemo neke vrste »koncu časa«. Zdi se namreč, da je samopoganjajoča se eksplozivna spirala globalnega kapitalizma usmerjena proti trenutku (socialnega, ekološkega in celo subjektivnega) kolapsa, v katerem bosta totalni dinamizem in mrzlična aktivnost sovpadla z globljo imobilnostjo. Zgodovina bo odpravljena v večnem sedanjiku

7. Rosenzweig, *op. cit.*, str. 227.

mnogovrstnih narativizacij; narava bo odpravljena v biogenetski razpoložljivosti; samo stalno prekoračevanje norme bo postalo brez-pogojna norma... Vendar pa je vprašanje, »kdaj se običajen čas ujame v mesijansko zanko«, zavajajoče: vznika mesijanskega časa se ne da deducirati iz »objektivne« analize zgodovinskega procesa. »Mesijanski čas« konec koncev meri na vdor subjektivnosti, ki se je ne da zreducirati na »objektiven« zgodovinski proces. To pa pomeni, da se lahko stvari KADARKOLI zasučejo v mesijanstvo, čas se lahko vedno »zgosti«.

Čas Dogodka ni nek drug čas onkraj »normalnega« zgodovinskega časa in nad njim, temveč je nekakšna notranja zanka znotraj tega časa. Spomnimo se klasičnega zapleta zgodb o potovanju skozi čas: junak potuje v preteklost, da bi posegel vanjo in spremenil sedanost, a na koncu ugotovi, da je tisto, kar je hotel spremeniti v sedanosti, sprožil prav on sam s svojim posegom – njegovo potovanje skozi čas je bilo že vključeno v tek stvari. V tem radikalnem zaprtju torej nimamo opraviti enostavno le s popolnim determinizmom, pač pa z določenim absolutnim determinizmom, ki vnaprej vključuje naše svobodno dejanje. Če proces opazujemo z oddaljene razgledne točke, se zdi, da se razgrinja v ravni črti, a kar pri tem izgubimo izpred oči, so subjektivne notranje zanke, ki to »objektivno« ravno črto podpi-
rajo. Zato je tudi vprašanje, »v kakšnih okoliščinah dozori čas Dogodka«, napačno: vključuje namreč vnazajšen vpis Dogodka v stvaren zgodovinski proces. To pomeni, da časa izbruha Dogodka ne moremo uvesti z natančno »objektivno« zgodovinsko analizo (v stilu »ko objektivna protislovja dosežejo takšno in takšno stopnjo, bo izbruhnilo«) – ni Dogodka zunaj angažirane subjektivne odločitve, ki ga ustvarja; če čakamo, da bo čas zrel za Dogodek, se Dogodek ne bo nikoli zgodil. Spomnimo se oktobrske revolucije: trenutek, ko je bila izčrpana njena avtentična revolucionarna nujnost, je bil natanko tisti trenutek, ko je v teoretični diskusiji prevladala tema različnih faz socializma, njegovega prehoda iz nižje na višjo stopnjo – na tej točki

je bil revolucionarni čas vpisan v linearni »objektivni« zgodovinski čas z njegovimi fazami in prehodi med fazami. V nasprotju s tem pa se avtentična revolucija vselej zgodi v absolutni Sedanjosti, v brezpogojni nujnosti Zdaja.

Natanko v tem smislu v avtentični revoluciji predestinacija soppade z radikalno odgovornostjo: resnično trdo delo nas čaka naslednje jutro, ko je entuziastični revolucionarni izbruh mimo in se soočimo z nalogo, kako prevesti ta izbruh v novi Red stvari, kako potegniti iz njega vse posledice in mu ostati zvest. Z drugimi besedami: resnično težko delo ni tiho pripravljanje in ustvarjanje pogojev za Dogodek revolucionarnega izbruha; resno delo se začne PO Dogodku, takrat ko lahko rečemo »končano je«...⁸

Premik od židovstva h krščanstvu glede na Dogodek je najbolj viden na primeru statusa Mesije. V nasprotju z židovskim pričakovanjem Mesije je osnovna krščanska drža ta, *da je pričakovani Mesija že prišel*, da smo torej že odrešeni: čas živčnih pričakovanj, silne prevzetosti ob pričakovanem Prihodu je mimo, *mi že živimo v času posledic Dogodka, vse – Velika Stvar – se je že zgodilo*.⁹ Rezultat tega Dogodka paradokсно seveda ni atavizem (»Se je že zgodilo, smo že odrešeni, torej lahko zdaj kar počivamo in čakamo...«), temveč nasprotno skrajna nuja po delovanju: *zgodilo se je, zdaj moramo torej prenašati to skorajda neznosno breme, ko je treba živeti v skladu s tem Dejanjem, ko je treba do konca izpeljati vse njegove posledice...* »Človek obrača, Bog obrne« – človek je nenehno dejaven, posega

8. Na tej ravni bi si morda morali zastaviti tudi staro vprašanje, ki je zadnje čase očitno spet postalo aktualno, in sicer o tistem, kar loči žival od človeka: na ravni pozitivnega obstoja razlike seveda ni – človek je le žival s posebnimi lastnostmi in sposobnostmi; razlika postane očitna šele iz položaja, kjer smo angažirani in ujeti v proces.

9. Morda je najbolj pregananten odgovor krščanstvu, njegovi predstavi, da je Mesija že tu, dal Kafka, ko je rekel, da bo Mesija zagotovo prišel, vendar prepozno, ko se ga bo človeštvo že naveličalo čakati, ko njegov prihod sploh ne bo več pomemben in bo ljudi pustil brezbržne.

vmes, a o tem, kako se bo stvar iztekla, na koncu odloči božje dejanje. Pri krščanstvu pa je ravno obratno: ne »Človek obrne, Bog obrača«, ampak v obratnem vrstnem redu: »(Najprej) Bog obrne, (in šele potem) človek obrača.« Prav čakanje na prihod Mesije nas sili v pasivno držo čakanja, medtem ko njegov prihod deluje kot znamenje, ki sproži aktivnost.

To pomeni, da je tudi običajna logika »zvijačnosti uma« (delujemo, posegamo vmes, a vendar nikoli ne moremo biti prepričani o resničnem pomenu in končnem izidu naših dejanj, kajti razsrediščeni veliki Drugi, substancialni simbolni Red je tisti, ki odloča) čudno postavljena na glavo – v lacanovskih terminih bi rekli, da je tu človeštvo, in ne Bog, veliki Drugi. Bog je sam napravil pascalovsko stavo: s tem ko je umrl na križu, je napravil tvegano potezo brez garancije glede končnega izida, se pravi, da je Bog oskrbel nas, človeštvo, s praznim S1, Označevalcem-Gospodarjem, na človeštvu pa je, da ga izpolni z verigo S2. Božje dejanje torej, daleč od tega, da bi zagotavljalo končno piko na i, prej predstavlja odprtost Novega Začetka, na človeštvu pa je, da živi v skladu z njim, da določi njegov pomen, da iz njega nekaj naredi. Tako kot v Predestinaciji, ki nas obsoja na mrzlično aktivnost: Dogodek je ČISTI PRAZNI ZNAK, mi sami moramo delati na tem, da proizvedemo njegov pomen. »Mesija je tu« – to priča o strašnem TVEGANJU RAZODETJA: »Razodetje« pomeni, da je Bog prevzel nase to tveganje, da vse postavi na kocko, da se popolnoma »eksistencialno angažira«, in sicer tako, da tako rekoč stopi v svojo lastno sliko, postane del stvarstva, se izpostavi popolni kontingenci obstoja. Tu bi se lahko oprli na heglovsko-marksovsko opozicijo formalne in aktualne subsumpcije: z Dogodkom (Kristusa) smo FORMALNO odrešeni, subsumirani v Odrešitev, zdaj pa se moramo lotiti težavnega dela njegove aktualizacije. Resnična Odprtost ni v neodločljivosti, temveč v življenju po Dogodku, v tem, da do konca izpeljemo posledice – česa? Ravno novega prostora, ki ga je odprl Dogodek.

To v teoloških terminih pomeni, da nismo mi ljudje tisti, ki se lahko zanesemo na pomoč Boga, temveč nasprotno: MI MORAMO POMAGATI BOGU. To idejo je razvil Hans Jonas, sklicujoč se na dnevnik Etty Hillesum, mlade židinjke, ki se je leta 1942 prostovoljno prijavila v koncentracijsko taborišče, da bi tam pomagala in delila usodo svojih ljudi: »Samo ena stvar mi postaja bolj in bolj jasna: da nam ti ne moreš pomagati, ampak moramo mi pomagati tebi, s tem pa nazadnje pomagamo tudi samim sebi. [...] Od tebe ne terjam nobenega odgovora; ti nas boš kasneje klical na odgovor.«¹⁰ Jonas poveže ta stavek z radikalno idejo božje nemoči, kajti po njegovem je edino tako mogoče razložiti, kako je Bog lahko dopustil, da se je zgodilo kaj takega kot Auschwitz. Že sama ideja stvarjenja vsebuje samo-kontrakcijo Boga: Bog se mora najprej umakniti v samega sebe, skrčiti svojo vseprisotnost, zato da bi lahko najprej ustvaril Nič in nato iz njega svet. Ko ustvari svet, ga pusti svobodnega, da gre po svoje, odreče se svoji moči, da bi posegal vanj: samo-omejitev je ekvivalent pravega dejanja stvarjenja. Spričo takšnih grozot, kot je Auschwitz, je Bog potemtakem tragičen, nemočen opazovalec – edini način, da se vmeša v zgodovino, je bil ravno ta, da »pade vanjo«, da se v njej pojavi v podobi svojega Sina.

Takšen padec, s katerim Bog zgubi distanco, se angažira in postane del človeškega niza, lahko vidimo v klasični šali iz Nemške demokratske republike, v kateri se Richard Nixon, Leonid Brežnjev in Erich Honecker srečajo z Bogom in vsak od njih ga povpraša o prihodnosti svoje države. Nixonu Bog odgovori: »Leta 2000 bo ZDA komunistična!« Nixon se obrne proč in začne jokati. Brežnjevu reče: »Leta 2000 bo Sovjetska zveza pod kitajskim nadzorom.« In Brežnjev se obrne proč in začne jokati. Nazadnje vpraša še Honecker: »In kako bo v moji ljubljeni NDR?« In Bog se obrne proč in začne jokati...

10. Cit. po Hans Jonas, *Mortality and Morality*, Northwestern University Press, Evanston 1996, str. 192.

Pa še skrajna različica: trije Rusi, vsi obsojeni zaradi političnih prestopkov, si skupaj delijo celico v zaporu Lubjanka. Ko se spoznavajo, prvi reče: »Obsojen sem bil na pet let, ker sem nasprotoval Popovu.« Drugi reče: »Oh, ja, potem pa se je partijska linija zamenjala in mene so obsodili na deset let, ker sem podpiral Popova.« Nazadnje reče še tretji: »Jaz sem bil obsojen na dosmrtno. Jaz *sem* Popov.« (Je potrebno sploh dodati, da je dejansko obstajal bolgarski visoko kominternski funkcionar, imenovan Popov, tesni sodelavec samega Georgija Dimitrova, ki je v poznih tridesetih izginil v čistkah?) Kaj ne bi bilo možno tega povzdigniti v model, s katerim bi lahko razumeli tudi Kristusovo trpljenje? »Vržen sem bil levom v areno, ker sem verjel v Kristusa!«, »Sežgali so me na grmadi, ker sem zasramoval Kristusa!«, »Umrli sem na križu. Jaz *sem* Kristus!« Morda je ta trenutek vstopa v vrsto, ta končni preobrat, s katerim utemeljitvena Izjema (Bog) tako rekoč pade v svojo stvaritev, se znajde v vrsti običajnih bitij, tisto, kar je edinstveno pri krščanstvu – skrivnost utelešenja, skrivnost Boga, ki ne le, da se pojavi kot človek, ampak postane človek.

Spričo tega moramo korenito razločiti krščansko »ljubezen do bližnjega« od levinasovske teme Drugega kot nedoumljivega bližnjega. Kolikor je poslednji Drugi Bog sam, bi lahko tvegali trditev, da je epohalni dosežek krščanstva v tem, da je svojo Drugost zreduciralo na Istost: sam Bog je Človek, »eden izmed nas«. Če je, kot poudarja Hegel, tisto, kar umre na križu, sam onstranski Bog, radikalni Drugi, potem pomeni istovetenje s Kristusom (»življenje v Kristusu«) natanko ukinitev Drugosti. Namesto te se pojavi Sveti Duh, ki pa NI Drugi, ampak skupnost (oziroma, bolje, *kolektiv*) vernikov: »bližnji« je član našega kolektiva. Zadnji horizont krščanstva potemtakem ni spoštovanje bližnjega zaradi brezna njegove nedoumljive Drugosti; možno je stopiti onkraj tega – ne seveda tako, da bi direktno prodrli v Drugega in ga dosegli takega, kot je »sam na sebi«, ampak tako, da se zavemo, da za masko (varljivim videzom) Drugega ni nikakršne skrivnosti, nobene skrite resnične vsebine. Skrajna

idolatrija ni čaščenje maske, same podobe, temveč vera, da je za masko neka prikrita pozitivna vsebina.¹¹

In tu nam ne pomaga nobena doza »dekonstrukcije«: skrajna oblika idolatrije je prav dekonstruktivno očiščenje tega Drugega, tako da je vse, kar ostane od njega, njegovo mesto, čista oblika Drugosti kot mesijanske Obljube. Tu naletimo na mejo dekonstrukcije: kot je v zadnjih dveh desetletjih postalo jasno že samemu Derridaju, se mora dekonstrukcija, bolj ko je radikalna, tem bolj opirati na svoj inherentni nedekonstruktibilni pogoj dekonstrukcije, mesijansko obljubo Pravičnosti. Ta obljuba je resničen derridajevski objekt VEROVANJA in Derridajev poslednji etični aksiom je, da je to verovanje ireduktibilno, »nedekonstruktibilno«. Tu lahko Derrida pusti prostor za vse mogoče paradokse; med drugim, denimo, trdi, da samo ateisti resnično molijo – prav s tem, ko zavračajo nagovor Boga kot pozitivne entitete, nemo nagovorjajo čisto mesijansko Drugost... Tu pa je treba poudariti tisto vrzel, ki loči Derridaja od hegelske tradicije:

»Prelahko bi bilo pokazati, da se, merjeno z neuspehom uveljavitve liberalne demokracije, vrzel med dejstvom in idealnim bistvom ne kaže le v /.../ tako imenovanih primitivnih oblikah vlade, teokracije in vojaške diktature /.../. Ta neuspeh in ta vrzel prav tako *a priori* in po definiciji karakterizirata vse demokracije, vključno z najstarejšimi in najstabilnejšimi od tako imenovanih zahodnih demokracij. Tu gre za sam pojem demokracije kot pojem obljube, ki lahko nastane le v takšni *diastemi* (razmik, neuspeh, neustrezanje, disjunkcija, razkol, biti 'out of joint'). Zato tudi vedno predlagamo, da bi govorili o *prihajajoči* demokraciji, ne pa o *prihodnji* demokraciji, v prihodnjem sedanjiku, pa tudi ne o regulativni ideji v kantovskem smislu ali pa

11. Kar velja za žensko v psihoanalizi (maškarada ženskosti pomeni, da zadaj, za vsemi sloji mask, ni nobenega nedostopnega X, kajti te maske nazadnje ne prikrivajo drugega kot samo dejstvo, da ni česa prikrivati), velja tudi za bližnjega: »Skrivnosti Egipčanov so bile skrivnosti za same Egipčane.«

o utopiji – vsaj do te mere, da bi njihova nedosegljivost še vedno ohranila časovno obliko *prihodnjega sedanjika*, prihodnje modalitete *žive sedanjosti*.¹²

Tu dobimo razliko med Heglom in Derridajem v najčistejši obliki: Derrida sprejme Heglovo temeljno lekcijo, da ne moremo zagovarjati nedolžnega ideala nasproti njegovi popačeni realizaciji. To ne drži le za demokracijo, marveč tudi za religijo – vrzel, ki ločuje idealni pojem od njegove aktualizacije, je že inherentna samemu pojmu: na enak način kot trdi Derrida, da »Bog že oporeka samemu sebi«, da vsaka pozitivna pojmovna določitev božanskega kot čiste mesijanske obljube le-to že izda, bi morali reči tudi, da »demokracija že oporeka sami sebi«. Na tem ozadju Derrida razdela vzajemno implikacijo religije in radikalnega zla:¹³ radikalno zlo (politično: »totalitarizem«) se pojavi takrat, ko je religiozna vera ali um (ali sama demokracija) postavljena v prihodnji sedanjik. Vendar pa Derrida v nasprotju s Heglom vztraja na ireduktibilnem presežku v idealnem pojmu, ki da se ga ne da zreducirati na dialektiko ideala in njegove aktualizacije: na mesijanski strukturi »prihajajočega«, presežku brezna, ki ga ne bo nikoli mogoče pozitivirati v njegovo aktualno določeno vsebino. Heglova lastna pozicija je tu precej bolj zapletena, kot se morda zdi na prvi pogled: njegova poanta ni, da bi bilo možno s postopnim dialektičnim napredovanjem obvladati vrzel med pojmom in njegovo aktualizacijo in doseči popolno samo-transparentnost pojma (»absolutno vednost«). Prej gre za to, če nekoliko špekuliramo, da zagovarja »čisto« protislovje, ki ni več protislovje med nedekonstruktibilno čisto Drugostjo in njenimi neuspešnimi aktualizacijami/določitvami, ampak povsem imanentno protislovje, ki predhodi vsaki Drugosti. Aktualizacije in/ali pojmovne določitve niso »sledi nedekonstruktibilne

12. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993, str. 110.

13. Cf. Jacques Derrida, »Faith and Knowledge«, v: *Religion*, ur. Jacques Derrida in Gianni Vattimo, Stanford University Press, Stanford 1998.

božanske Drugosti«, temveč ZGOLJ SLEDI, ki zaznamujejo le svojo vmesnost. Ali če rečemo še nekoliko drugače, v nekakšni sprevrnjeni fenomenološki *epoche* Derrida Drugost reducira na tisto »prihajajoče« čiste potencialnosti, jo povsem de-ontologizira, postavi v oklepaj njeno pozitivno vsebino, tako da na koncu ostane zgolj privid obljube. In kaj če je naslednji korak ta, da odvržemo še ta minimalni privid same Drugosti, tako da ostane edino prelom, vrzel kot taka, ki preprečuje, da bi entitete dosegle svojo samo-identičnost? Spomnimo se na stari očitek francoskih komunističnih filozofov Sartrovemu eksistencializmu: Sartre je zavrzel celotno vsebino meščanskega subjekta in obdržal le njegovo čisto obliko, naslednji korak pa je, da zavrže še to obliko samo. Kaj ni *mutatis mutandis* tudi Derrida zavrzel vso pozitivno ontološko vsebino mesijanizma in obdržal le čisto obliko mesijanske obljube, naslednji korak pa bi torej bil, da zavržemo še to obliko? In spet, kaj ni to tudi prehod od židovstva h krščanstvu? Židovstvo zreducira obljubo Drugega življenja na čisto Drugost, mesijansko obljubo, ki ne bo nikoli postala povsem sedanja in aktualizirana (Mesija je vedno »prihajajoči«), medtem ko krščanstvo, daleč od tega, da bi zahtevalo popolno uresničitev obljube, napravi nekaj precej bolj *unheimlich*: Mesija JE TU, PRIŠEL JE, končni Dogodek se je že zgodil, *a vendar vrzel (vrzel, ki je vzdrževala mesijansko obljubo) še vedno ostaja...* Človeka skorajda mika, da bi tu predlagal vrnitev k zgodnejšemu Derridaju *razlike, la différance*: kaj če (kot je med drugim predlagal že Ernesto Laclau¹⁴) Derridajev obrat k »post-sekularnemu« mesijanizmu ni nujen rezultat njegovega začetnega »dekonstrukcijskega« zagona? Kaj če ideja neskončne mesijanske Pravičnosti, ki deluje v nedoločenem suspenzu, kot vedno prihajajoča, kot nedekonstruktibilni horizont dekonstrukcije, že skali »čisto« razliko, čisto vrzel, ki razlikuje entiteto od same sebe? Kaj ni mogoče misliti te čiste vmesnosti PRED vsakršno idejo mesijanske

14. Cf. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London 1995.

pravičnosti? Derrida se vede, kot da gre za izbiro med pozitivno onto-etiko, gesto transcendiranja obstoječega k drugemu višjemu stvarnemu Redu, in pa čisto obljubo fantomske Drugosti. In kaj če vse to sklicevanje na Drugost povsem opustimo? Kar potem ostane, je bodisi Spinoza – čista pozitivnost Biti – bodisi Lacan – minimalna izkrivljenost gona, minimalna »prazna« (samo-)razlika, ki nastopi takrat, ko stvar začne delovati kot substitut ZA SAMO SEBE:

»Kar je substituirano, se lahko v razmerju 1:1 tudi samo pojavi v vlogi substituta – obstajati mora le neka poteza, ki zagotavlja, da ni dojeto kot ono samo. Takšno potezo oskrbi prag, ki ločuje mesto substituirajočega od mesta substituiranega – oziroma simbolizira njuno ločitev. Vse, kar se pojavi pred pragom, velja za nadomestek, vse, kar leži za njim, pa velja za tisto, kar je substituirano.

Obstaja množica primerov takšnih nerazpoznavnosti, ki se jih ne da doseči z miniaturizacijo, temveč le s pomočjo rafinirane premestitve. Kot je opozoril že Freud, se npr. prav tista dejanja, ki jih religija prepoveduje, izvajajo v imenu religije. V takih primerih – denimo pri ubijanju v imenu vere – lahko tudi religija shaja povsem brez miniaturizacije. Prepričani in bojeviti zagovorniki človeškega življenja, na primer, ki nasprotujejo splavu, so pripravljeni za svojo stvar iti preko trupel kliničnega osebja, ki ga sami ubijejo. Radikalno desničarski nasprotniki moške homoseksualnosti v ZDA delujejo na podoben način: organizirajo tako imenovane »gay-bashings«, kjer pretepejo homoseksualce in jih nazadnje še posilijo. Tako je torej mogoče doseči tudi skrajno homocidno ali homoseksualno zadovoljitev nagonov, če je le izpolnjen pogoj, da se ustvari vtis, kot da je šlo za protukrep. Navidezni 'proti' ima ta učinek, da lahko prav tisti x, pred katerim bi se bilo treba ubraniti, sam nastopi in obvelja za ne-x.«¹⁵

Tu se že spet srečamo s heglovsko *gegensätzliche Bestimmung*, nasprotnostno določitvijo: v podobi nasilneža, ki posiljuje homo-

15. Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 2002, str. 175-176.

seksualca, homoseksualec sreča samega sebe v svoji nasprotnostni določitvi, tj. tautologija (samo-identičnost) se pojavi kot največje protislovje. Ta prag lahko deluje že tudi kot sam tuj pogled: ko recimo razočaran zahodnjak dojema Tibet kot rešitev svoje krize, Tibet že izgubi svojo neposredno samo-identičnost in se spremeni v znak samega sebe, v svojo lastno »nasprotnostno določitev«. V nasprotju s pretepanjem in posiljevanjem homoseksualcev, kjer je homoseksualna želja zadovoljena pod krinko svojega nasprotja, je v primeru zahodnjaškega oboževalca Tibeta popolna ZAVRNITEV Tibeta, izdajstvo tibetanske civilizacije, dosežena pod krinko svojega nasprotja – občudovanja Tibeta. Nadaljnji primer bi bila skrajna oblika interpasivnosti, ko snemam film, namesto da bi ga enostavno gledal po televiziji, in ko ta odlog dobi popolnoma samo-refleksivno obliko: ker me skrbi, da ne bi bilo med snemanjem slučajno kaj narobe, ves čas zaskrbljeno gledam televizijo, medtem ko se kaseta vrti; samo toliko, da se prepričam, da se res vse v redu snema, da bo film res posnet, pripravljen, da ga bom lahko nekoč v prihodnosti gledal. Paradoks je seveda v tem, da film dejansko GLEDAM, celo zelo natančno, vendar v nekakšnem suspendiranem stanju, ne da bi mu resnično sledil – v resnici me zanima samo to, da je vse tam, da snemanje poteka v redu. Mar ne najdemo nekaj podobnega tudi v določeni perverzni seksualni ekonomiji, ko neko dejanje izvajam le zato, da bi se prepričal, da ga bom lahko tudi v prihodnosti res izvedel: tudi če se dejanja v resnici ne da razločiti od »normalnega« dejanja, ki sem ga storil zaradi zadovoljstva, zaradi njega samega, pa je libidinalna ekonomija, ki stoji za tem, popolnoma drugačna?

Tu torej ponovno naletimo na logiko refleksivne določitve, kjer se gledanje filma izkaže za svojo lastno nasprotnostno določitev. Z drugimi besedami, gre za isto strukturo kot pri Moebiusovem traku: če dovolj dolgo napredujemo po eni strani, pridemo do izhodiščne točke (gledanje filma, homoseksualen spolni odnos), toda na nasprotni strani traku. Lewis Carroll je imel zato prav: dežela LAHKO služi

kot svoj lasten zemljevid, kolikor je model/zemljevid stvar sama v svoji nasprotnostni določitvi, tj., kolikor nevidni zaslon zagotavlja, da stvar ne bo razumljena kot ona sama. Natanko v tem smislu »izvorna« razlika ni razlika med samimi stvarmi, tudi ne med stvarmi in njihovimi znaki, temveč med stvarjo in praznino nevidnega zaslona, ki popači naše zaznavanje stvari, tako da ta ni dojeta kot ona sama. Pri premiku od stvari k njihovim znakom ne gre za to, da stvar nadomesti njen znak, ampak za to, da stvar sama postane znak – ne druge stvari, temveč – SAME SEBE, praznina v samem njenem jedru.¹⁶ Ta vrzel je lahko tudi tista vrzel, ki ločuje sanje od realnosti: ko človek sredi noči sanja o težkem kamnu ali pa živali, ki sedi na njegovih prsih in mu povzroča bolečino, te sanje seveda reagirajo na dejstvo, da ima človek v resnici bolečino v prsih – izmisli si torej neko zgodbo, s katero razloži bolečino. Vendar pa stvar ni le v tem, da si izmisli zgodbo, temveč gre za nekaj bolj radikalnega: zgodi se lahko, da človek, ki ima v prsih bolečino, sanja o tem, da IMA V PRSIH BOLEČINO – da se torej zaveda, da sanja, a samo dejstvo, da bolečino prestavi v sanje, ima pomirjujoč učinek (»Saj ni resnična bolečina, samo sanje so!«).

Ta paradoks nas pripelje do odnosa med človekom in Kristusom: tautologijo »človek je človek« je potrebno brati kot heglovsko ne-

16. In isto velja tudi za odnos do maskiranja. Decembra 2001 so se v Argentini ljudje podali na ceste, da bi protestirali proti takratni vladi, še posebno proti Cavallu, ministru za gospodarstvo. Ko se je množica zbrala okoli Cavallove hiše in je grozilo, da bo vanjo vdrla, je Cavallo pobegnil z masko samega sebe na obrazu (te so namreč prodajali na stojnicah, da so lahko ljudje brili norca iz njega). Kaže, da se je vsaj Cavallo nekaj naučil iz razširjenega lacanovskega gibanja v Argentini – to, da je stvar svoja lastna najboljša maska. In kaj ni to tudi končna definicija božanskosti – tudi Bog mora nositi masko samega sebe? Morda je »Bog« beseda za ta najvišji razcep med absolutnim kot noumenalno Stvarjo in absolutnim kot pojavom samega sebe, kajti dejstvo je, da sta oba isto, da je razlika med njima čisto formalna. Natanko v tem smislu »Bog« poimenuje najvišje protislovje: Bog – absolutni nepredstavljeni Onstran – se mora pojaviti kot tak.

skončno sodbo, kot srečanje »človeka« s svojo nasprotnostno določitvijo, s svojim dvojnikom na nasprotni strani Moebiusovega traku. Na isti način kot »zakon je zakon« že v našem vsakdanjem dojemanju pomeni svoje nasprotje, sovpadanje zakona z arbitrarnim nasiljem («Kaj hočeš, zakon je pač zakon! Moraš ga ubogati, pa četudi je nepravilen in samovoljen!«), tudi »človek je človek« označuje nesovpadanje človeka s človekom, pravi NEČLOVEŠKI presežek, ki kali njegovo samo-identičnost. – In kaj je nazadnje Kristus drugega kot ime tega presežka, inherentnega človeku, človekovo ekstimno bistvo, monstrozni presežek, ki ga lahko, sledeč nesrečnemu Ponciju Pilatu, enemu redkih etičnih junakov v Bibliji (drugi je seveda Judež), označimo kot »ecce homo«?

Mojca Kumerdej

LAŽ IN PREVARA V STARI ZAVEZI

Kaos laži in prevar

Ko na neki karikaturi kratkohlačnik na vprašanje starejše knjižničarke, kakšna tema ga zanima, jedrnato odgovori: *sex, crime & violence*, mu ta v roko pomoli Biblijo. Njena gesta se zdi najmanj kar bogokletna, saj Biblija velja za temeljni moralni kodeks zahodne civilizacije, Nova zaveza pa za razodetje božje ljubezni. Toda prav seks, zločin in nasilje so teme, nemalokrat povezane s prevarami in lažmi, skozi katere se prepletajo svetopisemske pripovedi. V nasprotju s splošnim mnenjem, da so v Bibliji prevare in laži navzoče kot primeri človeške grešnosti in kot take sankcionirane, pa bomo pokazali, da to za Staro zavezo v celoti nikakor ne drži.

V prvi zbirki Salomonovih pregovorov z naslovom »Koreni znanja so grenki, plodovi sladki«, preberemo: »Lažnive ustnice so Gospodu gnusoba, všeč pa so mu tisti, ki si prizadevajo za resnico.«¹ Laž prav tako najdemo med sedmimi gnusobami: »Šest reči sovraži Gospod, sedem se jih gnusi njegovi duši: prevzetne oči, lažniv jezik in roke, ki prelivajo kri poštenega, srce, ki kuje zle naklepe, noge, ki se spuščajo v tek za hudobijo, kriva priča, ki govori laži in kdor seje prepire med brati.«²

1. Pregovori, Salomonovi pregovori, 12:22, *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, str. 1004.

2. *Ibid.* Pregovori, Razprava o modrosti, 6, Sedem gnusob pred Gospodom, str. 994.

Pa je temu res tako? Videli bomo, da še zdaleč ne in da resnica nikakor ni tisto, na osnovi česar so v biblijskih zgodbah vrednotena človekova dejanja in kar židovski Bog od človeka brezpogojno pričakuje.

Znotraj židovskega kanona³ pomeni dekalog – sistem obče veljavnih, etičnih prepovedi in zapovedi – radikalno zarezo, ki vzpostavlja nerazumljiv konflikt med biblijskimi zgodbami zlasti Prve Mojzesove knjige (Geneze) ter ostalim delom Peteroknjižja in »knjigami modrosti« (Preroki, Pregovori, katerih jedro predstavljajo enovrstični izreki), ki eksplicitno poveljujejo resnicoljubnost in obsojajo laž. Če je interpretacija laži in prevar po primopredaji desetih zapovedi bolj ali manj jasna in nedvoumna, pa pomeni preddekaloško obdobje, ki mestoma spominja na šov Jerryja Springerja, interpretativno sila trd oreh.

V Genezi namreč ne gre le za navzočnost laži in prevar, ampak, kot ugotavlja Ora Horn Prouser,⁴ te pogosto niso obsojane, na nekatere, celo ključnih mestih, pa je njihov pomen pozitiven. Laž tako ni razumljena kot absolutna moralna vsebina, pač pa gre za očiten moralni relativizem,⁵ stvar pa je še toliko bolj zapletena, ker v biblijskih zgodbah ne lažejo le tako pozitivni kot negativni človeški liki, ampak laže in vara celo sam židovski Bog, ki nemalokrat k prevaram napeljuje ljudi in jih v veččinah laži tudi inštruira. Kako torej pojasniti razkol med biblijskimi zgodbami Geneze in ostalimi besedili Stare zaveze, ki vključujejo inherentno, božansko vrednoto iskrenosti in obsodbo laži? Prav stališče slednjih besedil je tradicionalno privzeto kot reprezentativno za Biblijo v celoti, kar pa, kot bomo pokazali, še zdaleč ne drži.

3. Sveto pismo Stare zaveze po židovskem kanonu obsega tri dele: osrednji del je Mojzesova Postava (Tora) ali Peteroknjižje (Pentatevh), drugi del so Preroki in tretji Pisci, po začetnicah hebrejskih poimenovanj posamičnih delov pa se je pri židih udomačila akronimno tvorjena hebrejska beseda TaNaK.
4. Cf. Ora Horn Prouser, *The phenomenology of the lie in biblical narrative*, The Jewish Theological Seminary of America, 1991, U.M.I., Order Number 9217738, Chapter 1: Introduction.

Definicija laži v *The Interpreter's Dictionary of the Bible* je naslednja: »Laž: Greh, ko govorimo ali ravnamo lažno, varljivo ali izdajalsko... V hebrejski misli se laž pojavlja kot duhovna pohabljenost, ki povzroča nasilje človeški resnični biti, njegovim razmerjem v skupnosti in njegovemu odnosu z Bogom. Tako kot je resnicoljubnost v opomin božjemu ljudstvu, tako sta laž in prevara prepovedana.«⁶

Četudi sta laž in prevara uporabni sredstvi samo v družbi, ki temelji na iskrenosti, in je laž učinkovita le v primeru, ko prevaranec verjame, da posluša resnico, sta pretvarjanje in hlinjenje sumljivo pogosta taktika v biblijskih zgodbah. Prouser se tu navezuje na Susan Niditch, ki trdi, da biblijski prevaranti reprezentirajo pozicijo antiestablišmenta. Prevarantski liki, ki sta jim pogosto pripisana modrost in inteligenca, so relativno nestabilni, iz koristoljubja delujejo proti vodilni moči, ko pa je prevara odkrita, se umaknejo. »Prevarant in modrec, bodisi junak ali junakinja, imata veliko skupnega: prikrito doma osnovano moč žensk in poudarjeno bistrost, z zvitim manipuliranjem tistih z višjim statusom pa želijo zaščititi svoje interese oziroma koristi. Prevaranti se z establišmentom poigravajo, ko pa se nerazkriti umaknejo in obidejo avtoriteto, varajo ponovno. Prevaranti tako utelešajo kaos, marginalnost in neopredeljivost, modri liki pa poskušajo postati del sistema, ki jih ogroža, in iz njega izvleči čim večjo korist, s čimer personificirajo svet, v katerem je vse na pravem mestu.«⁷ Laž je v Bibliji ne le sredstvo ohranitve skupnosti oziroma položaja njenih posameznikov, ampak je nemalokrat uporabljena kot legitimno sredstvo šibkejših, z namenom da bi, med drugim tudi vojaško, ukanili močnejšega nasprotnika.⁸

5. Cf. *ibid.*, str. 182.

6. *Ibid.*, str. 1: S. J. De Vries, »Lying«, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. IV, izd. George Arthur Buttrick.

7. *Ibid.*, str. 9-10: Susan Niditch, *Underdogs and Tricksters*, San Francisco: Harper and Row, 1987.

8. Tu se ne moremo izogniti primerjavi s tarotom, ki po vsej verjetnosti izvira iz starega Egipta, od koder je Izraelsko ljudstvo izšlo iz sužnosti; I. in XXII.

Ora Horn Prouser navaja kar štirinajst jezikovnih korenov,⁹ ki se v biblijski hebrejščini pomensko navezujejo na laž in prevaro in od katerih vsak, glede na žrtev prevare, izraža specifično pomensko nianso. Zanimivo pa je, da je v hebrejščini le malo besed, zgolj pet, ki konotirajo resnico in iskrenost. Četudi je iz odsotnosti oziroma razširjenosti določene besede mogoče razumeti določeno kulturo, pa je vendarle preenostavno sklepati, da takšno razmerje med resnico in lažjo dokazuje, da so židje še prav posebni lažnivci, številne hebrejske korene, ki označujejo laž, ali pa primerjati s številnimi označevalci za sneg pri Eskimih ali z enim samim označevalcem za sneg in led pri Aztekih. Vsekakor pa sumljivo razmerje med označevalci laži in resnice kaže na pomembnost in predvsem zapleteno navzočnost laži v biblijskih zgodbah, problem pa je še toliko bolj pereč, ker imajo v stari hebrejščini določene besede, ki označujejo prevaro in laž, tako pozitivne kot negativne konotacije, poleg tega pa na nekaterih mestih ni jasno, ali lik dejansko laže.

Prouser, kot tudi mnogi drugi avtorji, ugotavlja, da ni nobenega zunanjega ključa, po katerem bi lahko ob vsakem dejanju z gotovostjo rekli, ali je varljivo dejanje ovrednoteno pozitivno ali negativno. Četudi je o moralnem vrednotenju včasih mogoče sklepati iz tona biblijskega pripovedovalca, ki je včasih naklonjen prevarantu, drugič prevarancu, komentar »vsevednega« in »verodostojnega« biblijskega pripovedovalca nemalokrat na ključnem mestu umanjka, saj besedilo Stare zaveze vsebuje ogromno vrzeli, ki jih poskušajo interpretacije zapolniti. Slednjemu se gotovo ne bomo mogli izogniti tudi v tem besedilu, poskušali pa bomo odkriti ključ, s katerim bi bilo mogoče pojasniti kaotično stanje laži in prevare pred dekalogom. Ob tem zgolj omenimo, da v židovski tradiciji poleg pisane Tore obstaja zapisana ustna Tora (midraši, Mišna, Gemara), ki se nemalokrat bistveno

(zadnja) karta sta prav mag (modrec) in norec, skratka modri heroj in izmuzljivi prevarant.

9. Cf. Prouser, Chapter II: »The Language of Lying«.

razlikuje od dobeseidnega (pešet) pomena pisane tore. V besedilu se bomo osredotočili na interpretacijo pisane Tore, v zadnjem poglavju, ki zadeva aktualne razprave o genezi in človeški reprodukciji, pa seveda tudi na živ organizem židovske halake. Naš namen je pokazati, da interpretacije laži v preddekaloškem obdobju Stare zaveze spodletijo, ko se jih poskuša brati in interpretirati za nazaj, skozi dekalog, ob tem pa bomo poseben poudarek namenili ženskam v Stari zavezi, ki na splošno veljajo za sekundarne like, ki pa so kot akterke pogosto vključene v dejanja prevar in laži.

Božja ginekologija

Med glavnimi liki Prve Mojzesove knjige, Geneze, med katere spadajo Adam, Eva, Abraham, Sara, Izak, Rebeka, Jakob in Jožef, so prav vsi ženski liki kot akterji, in ne kot žrtve, vpleteni v prevare in laži, od moških pa zgolj Jakob, pa še ta kot sredstvo prevare njegove matere Rebeke.

Prouserjeva utemeljuje, da ženske prevaro uporabljajo zato, ker so v podrejenem družbenem položaju, ne pa, ker bi bila prevara del »ženske narave«.¹⁰ Tudi večina drugih interpretacij, ki jih navaja avtorica, prevare žensk pojasnjuje kot »subverzivno« dejanje, s katerim želijo ohraniti skupnost. Po nekaterih feminističnih interpretacijah so ženske v Stari zavezi na splošno portretirane negativno, merilo, ali je njihova prevara ovrednotena negativno ali pozitivno, pa je odvisno od tega, ali njihova varljiva dejanja služijo za ohranitev skupnosti ali za zadovoljevanje njihovih lastnih sebičnih interesov. Esther Fuchs trdi, da Biblija portretira ženske kot razred, ki mu ni mogoče zaupati. Četudi oboji, tako moški kot ženske, lažejo, Fuchs navaja tri strategije, ki so v Stari zavezi uporabljene za diskriminacijo

10. Cf. *ibid.*, str. 115.

žensk. Najprej zakrit oziroma nejasen motiv prevarantk: četudi v Bibliji mnoge ženske lažejo zaradi strahu in nemoči, kar je pogojeno z njihovo podrejeno družbeno pozicijo, Biblija bralcu tega jasno ne predstavi. Druga strategija je umanjkanje zaključka v zgodbah, v katerih ženske lažejo, kar bralca napeljuje k mnenju, da v primeru žensk prevare ni potrebno kaznovati. Tretja strategija pa so pogosto nejasni indici biblijskega pripovedovalca, zaradi katerih ženska prevarantska dejanja ostajajo dvoumna. Ali rečeno drugače: umanjkanje obsojanja lažnivk in prevarantk lahko kaj hitro vodi v razumevanje, da so ženskam prevare in laži inherentne.¹¹

Druge interpretacije pa skušajo prevarantke v Stari zavezi opravičevati. Ann W. Engar¹² ugotavlja, da kadar ženske, ki so praviloma podrejene, prevare in laži izpeljejo z lastno iniciativo, inteligenco ter pogumom za skupno dobro, tedaj je njihovo dejanje moralno sprejemljivo (ali vsaj ne obsojano), v nasprotnem primeru, ko ravna iz sebičnih interesov, pa doživijo obsodbo oziroma sankcije. Vendar pa so vse te interpretacije pomanjkljive in kot razočarano ugotavlja tudi Prouser, v resnici ne obstaja nobeno pravilo, po katerem so nekatere laži sankcionirane oziroma obsojane, druge pa ne. Toda sklepanje, da ne obstaja nikakršna logika v Genezi, po kateri bi bilo mogoče pojasniti na prvi pogled etični kaos laži in prevar, je mnogo preenostavno, saj imamo opravka s svetim tekstom, ki kot tak pomeni konstitucijo družbenega imaginarija.

Na prvi pogled se zdi absurdno, da je ena največjih zaprek v Genezi natanko geneza sama, namreč spolna reprodukcija. Ne sicer v vseh primerih, zato pa v vseh ključnih, saj imajo vse štiri matriarhinje: Abrahamova žena Sara, Izakova žena Rebeka ter Jakobovi

11. Cf. *ibid.*, str. 116: Esther Fuchs, »For I have the Way of Women: Deception, Gender and Ideology in Biblical Narrative«, Semeia.

12. Cf. *ibid.*, str. 124: Ann W. Engar, »Old Testament Women as Tricksters«, v: *Mappings of the Biblical terrain*, izd. Vincent L. Tollers and John Maier, Lewisburg: Bucknell University 1990.

ženi Lea in Rahela, žene treh vodilnih moških likov Geneze, ki se jim je »Bog prikazal, preden se je razodel Mojzesu,«¹³ težave s spočetjem. Medtem ko njihove služabnice in druge ženske rojevajo in spočenjajo kot za šalo, pri štirih matriarhinjah pride do spočetja zgolj z intervencijo Boga. V razdelku Abraham in Abimeleh¹⁴ beremo, da ima Bog moč, da ženskam »zapira in odpira« naročja, kar z drugimi besedami pomeni, da ima nadzor nad njihovo plodnostjo. In kot bomo pokazali, moške na to nimajo prav nikakršnega vpliva, razen da se s prošnjo po potomstvu obračajo na Boga. Poglejmo si ginekološke zaplete vseh štirih matriarhinj.

Ker je bil zakon Abrahama (tedaj še Abrama) in Sare (tedaj še Saraje) brez otrok, reče Sara svojemu možu: »Glej, Gospod mi ni dal, da bi rodila. Pojdi k moji dekli! Mogoče bom po njej dobila otroka.«¹⁵ Ko Abram z egiptovsko deklo Hagaro spočne Izmaela, se mu oglasi Bog: »Sklenil bom zavezo med seboj in teboj in silno te bom namnožil.«¹⁶ Iz Abrama ga preimenuje v Abrahama, se mu predstavi kot njegov Bog in Bog njegovih potomcev, mu v večno last obljubi kanaansko deželo, obenem pa ta zaveza vključuje še eno zahtevo: obrezovanje za vse moške kot znamenje zaveze med Bogom in ljudstvom. Bog nato Sarajo preimenuje v Saro in reče Abrahamu: »Blagoslovil jo bom in ti dal sina tudi od nje; blagoslovil jo bom, da bodo iz nje nastali narodi in bodo kralji ljudstva izšli iz nje«, ob

13. SP, 2 Mz, str. 111.

14. SP, 1 Mz, Abraham in Abimeleh, str. 71. To je edino mesto, kjer se zdi, da se Abraham zlaže. Ko pride z ženo Saro v pokrajino Negeb, kralju Abimelehu reče, da je Sara njegova sestra, saj se je je bal, da bi ga kralj dal ubiti in si Saro prisvojil, če bi mu rekel, da sta mož in žena. Ni se zmotil, saj kralj dejansko pošlje po Saro, še isto noč pa ga Bog v sanjah opozori, naj Saro pusti pri miru, ker je Abrahamova žena. Toda v resnici se Abraham ne zlaže povsem, saj je bila Sara njegova polsestra – hči njegovega očeta, ne pa tudi matere.

15. Takšna je bila praksa v primerih neplodnosti; z namenom nadaljevanja rodu je žena možu izbrala eno od svojih služabnic – koncept nadomestne matere torej.

16. SP, 1 Mz, str. 67.

čemer Abraham »pade na obraz in se zasmije«. Po sklenjeni zavezi se Bog prikaže Abrahamu v podobi treh mož in mu reče: »Čez leto dni se bom vrnil k tebi, in glej, tvoja žena Sara bo imela sina.« Ob tej napovedi se v šotoru devetdesetletna Sara sama pri sebi zasmije, češ: »Mar naj zdaj, ko sem uvela, še občutim slast? Tudi moj gospod je star.« Boga Sarin smeh ujezi, zato reče Abrahamu: »Zakaj se je Sara zasmejala in rekla: Ali bom res rodila, ko pa sem že ostarela? Ali je za Gospoda kaj pretežko? Ko bom čez leto dni v tem času spet prišel k tebi, bo Sara imela sina.« Sara zanika, da se je zasmejala, ker se je bala, kot nas podučí pripovedovalčev glas, Bog pa ji vseeno užaljeno odvrne: »Pač, zares si se zasmejala.«¹⁷

Sarino na videz nedolžno zanikanje smeha je eno najbolj znanih mest laži v Stari zavezi. Kot pravi Prouser, Sara ni opisana kot ženska, ki bi se objestno ali muhasto izmikala, ampak je v tekstu jasno, da ob očitku svoj smeh zanika iz strahu. Toda ko Bog Abrahamu prvič obljubi spočetje, se Abraham celo zakrohota, tako močno, da »pade na obraz«, pa Bog niti ne trzne. Boga torej nikakor ne užali Sarino lažnivo zanikanje svojega smeha, ampak nekaj drugega; ne ujezi ga toliko njen dvom v svojo rodnost – ki je biološko povsem upravičen –, pač pa njena izjava, da nima več sle, poželenja – želje torej. S tem namreč Sara zavrne natanko tisto, kar je bila prva »zaveza« med Bogom in človekom – željo, ki je neobhodna za izpeljavo projekta geneze in katere poligon (kot smo podrobneje pokazali v tekstu »Zvijačnost izгона iz raja«) se vzpostavi s prvim grehom prvega para, ko prekršita prepoved, da bi jedla z drevesa spoznanja in s posledičnim izgonom iz raja. Prva zaveza, s katero se vzpostavi izhodišče »prijateljskega« razmerja med Bogom in človekom, nesimbolizabilna zaveza med Bogom in žensko ter s tem med Bogom in človeštvom, namreč temelji na želji, na ženski želji po potomstvu, ki je tudi želja Boga. Boga torej ujezi zavrnitev Sarine želje kot želje

17. Cf. SP, 1 Mz, Bog v gosteh pri Abrahamu, str. 68-69.

D drugega. Ob tem pa je ključno tudi to, da Bog v dialogu z Abrahamom in Saro ne izreče, da bo Abraham dobil sina, pač pa dvakrat ponovi isti stavek: »Ko bom čez leto dni v tem času spet prišel k tebi, bo Sara imela sina.« In kot bomo pokazali, je pomensko ista dikcija navzoča tudi ob nosečnostih ostalih treh matriarhinj.

Ker se je geneza zatikala tudi v zakonu njunega sina Izaka, slednji Boga »prosi za ženo Rebeko, ker je bila nerodovitna«. ¹⁸ Bog ga usliši in Rebeka spočne. Toda med nosečnostjo se Rebeka brez pripovedovalčevega pojasnila obrne na Boga z naslednjim vprašanjem: »Če je tako, čemu naj še živim?« Bog ji odvrne: »Dva naroda sta v tvojem telesu, dve ljudstvi se bosta izločili iz tvojega naračja. Eno bo močnejše od drugega in starejše bo služilo mlajšemu.« Toda Rebeka božjega oraklja ne zaupa niti možu niti sinovoma – starejšemu Ezavu in mlajšemu Jakobu –, ampak rošado z dvojčkoma izpelje na lastno roko. Ko ostareli Izak narači Ezavu, naj ulovi divjad in mu pripravi okusno jed, kar je bil del obreda pri podeljevanju blagoslova oziroma rodovnega nasledstva, Rebeka narači mlajšemu Jakobu, naj odere kozliča, iz katerega nato pripravi jed. Jakob, ogrnjen v kozličevo kožo, jed ponudi slepemu očetu Izaku, ki po otipu rok sklepa, da gre za Ezava (ta je bil v nasprotju z Jakobom poraščen) in Jakoba blagoslovi. Prouser poudarja, da iz svetopisemskega besedila nikakor ni jasno, zakaj Rebeka Božjega sporočila ne obelodani družinskim članom, zato vrzel zapolnjuje s pojasnjevanjem, da Rebeka oraklja Izaku ne posreduje zato, ker je ta slep in senilen pa ker je imel raje starejšega Ezava itd. Rebekina prevara, ki velja za pozitivno dejanje, je eno najmanj razumljivih mest v Stari zavezi, zlasti zaradi njenega izjemnega pomena, saj, kot poudarja Prouser, je Rebeka tista, in ne Izak, ki pomeni povezavo med Abrahamom in Jakobom, ki ga Bog kasneje preimenuje v Izraela. Ob tem se seveda zastavlja vprašanje, zakaj je bila sploh potrebna maškarada s kozličevimi kožami in

18. Cf., SP, I Mz, Jakob, str. 76.

preprosto ni bil Jakob tisti, ki bi se rodil pred Ezavom, glede na to, da je bil po tedanjih pravilih semitskih družb prvorojenec predviden za nadaljevalca glavne linije rodu. Toda prvorojenstvo je s strani židovskega Boga uzakonjeno šele v Drugi Mojzesovi knjigi, po odhodu Izraelcev iz Egipta.¹⁹

Poglejmo si še zadnji primer:²⁰ Izakov sin Jakob s svojo ljubšo ženo Rahelo v ženitvenem paketu prejme njeno starejšo sestro Leo. »Ko je Gospod videl, da je Lea zapostavljena, ji je odprl naročje, Rahela pa je ostala nerodovitna. Lea je spočela in rodila sina. Dala mu je ime Ruben; rekla je namreč: 'Gospod se je ozrl na mojo bedo. Zdaj me bo mož ljubil.' Spet je spočela in rodila sina. Rekla je: 'Gospod je slišal, da sem zapostavljena, in mi je dal še tega.' Dala mu je ime Simeon. In spet je spočela in rodila sina. Rekla je: 'Zdaj se bo mož vendar držal mene, saj sem mu rodila tri sinove.' Zato mu je dala ime Levi. Spet je spočela in rodila sina. Rekla je: 'Tokrat bom hvalila Gospoda.' Zato mu je dala ime Juda. Potem ni več rodila. Ko pa je Rahela videla, da Jakobu ne rojeva otrok, je bila ljubosumna na sestro in je rekla Jakobu: 'Daj mi otrok, sicer bom umrla.' « Jakobova reakcija ob Rahelini zahtevi pa je sila nenavadna, saj se razjezi in Raheli odvrne: »Sem mar jaz namesto Boga, ki ti je odrekel telesni sad?« ali rečeno drugače: Kaj pa imam jaz s tvojim spočetjem!? Rahela nato Jakobu izbere deklo, ki mu rodi sina, čemur sledi »reprodukcijski turnir« med sestrama prek njunih dekel, vse dokler Bog spet ne usliši Lee: »... Bog je Leo uslišal, spočela je in rodila Jakobu petega sina. Ob rojstvu šestega Lea reče: 'Bog me je obdaril z lepim darilom, zdaj me bo mož uslišal, kajti rodila sem mu šest sinov.' In po sedmem otroku, Dini, se Bog spomni Rahele: Bog jo je

19. SP, 2 Mz, Prvorojenci – posvečeni Bogu, str. 119. »Gospod je spregovoril Mojzesu in rekel: 'Posveti mi vse prvorojeno! Kar koli prvo odpre materino naročje pri Izraelcih, pri ljudeh in pri živini, je moje!' « To Bog Mojzesu oznani tik zatem, ko nad Egipčane pošlje zadnjo od nadlog – smrt, ki pokosi vse egipčanske človeške in živalske prvorojence.

20. SP, 1 Mz, Jakobovi sinovi, str. 81-82.

uslišal in odprl naročje, in ona ob Jožefovem rojstvu reče: 'Bog mi je odvzel sramoto. Naj mi Gospod doda še drugega sina!' »

V primerih štirih matriarhinj je neprestano poudarjeno, da otroke, ki jih »dajejo« svojim možem, »dobivajo« od Boga, kar je mogoče razumeti ne le kot metaforo, ampak skrajno dobesedno – z Bogom. To pomeni, da je pravi (oziroma tako in drugače realni) oče Bog sam, medtem ko vloga treh vodilnih moških likov v Genezi bolj kot na biološko očetovstvo spominja na vlogo kasnejšega moškega lika iz evangelijev, Jožefa kot telohranitelja in varuha Božjega Sina. V Genezi je torej na ključnih mestih, ki zadevajo glavno rodovno linijo, implicitno navzoč motiv božjega spočetja. Seveda je evangelijsko čudežno spočetje povsem drugače prešito kot pri židih; poročene ženske v Genezi nikakor niso device, a kljub temu, zlasti v Sarinem primeru, ni mogoče reči, da ne gre za »čudeže«, ki so jih kasnejši pisci evangelijev brez dvoma opazili in jih v primeru Jezusovega spočetja prešili kot eksplicitno intervencijo Boga.²¹

Kako torej v okviru ginekoloških zapletov pojasniti, zakaj Sarina na videz povsem nedolžna laž doživi obsodbo, medtem ko velja Rebekin teater ne le za neproblematično, ampak celo za pozitivno dejanje? Naš odgovor je naslednji: v univerzumu Geneze obstaja en sam imperativ za vrednotenje dejanj – množite in plodite se! – geneza torej. Bog nikoli ne sankcionira dejanj, ki so usmerjena k izpeljavi geneze, celo več, četudi so ob izvedbi glede na kasnejši dekalog uporabljeni najbolj podli triki, Bog tovrstna dejanja vselej bogato nagraduje.

Etični imperativ geneze pa ni na delu le v glavni rodovni liniji, ampak tudi v stranskih zgodbah, kot denimo v primeru Tamarine prevare.²² Juda, oče treh sinov, najstarejšega poroči s Tamaro. Ker je

21. Prav tako bi bilo mogoče najti povezavo med tremi možmi, v podobi katerih se Bog prikaže Abrahamu in mu naznani Izakovo rojstvo, ter kasnejšim motivom Svetih treh kraljev.

22. Cf. SP, I Mz, str. 90.

bil Judov prvorojenec Era hudoben (za kakšne vrste hudobijo gre, ne zvemo), ga Bog usmrti. Juda uporabi svaško pravo in veli drugemu sinu Onanu, naj spi s svakinjo, Bog pa zaradi *coitusa interruptusa* ubije tudi Onana: »V Gospodovih očeh je bilo to hudobno, kar je delal, zato je tudi njega usmrtil.« Po dveh spodletelih poskusih Juda reče Tamari, naj kot vdova prebiva v njegovi hiši, vse dokler ne dozori najmlajši sin Šela. Medtem umre Judova žena, Šela odraste, toda Juda svoje obljube Tamari ne izpolni. Ko gre Juda nekoč strič drobnico, Tamara odide za tastom in preoblečena v prostitutko z njim spi in zanosi. Ob odkritju nosečnosti jo Juda ukaže sežgati, ko pa mu Tamara pokaže njegov pečatni prstan, trak in palico, ki jih je pridobila ob njunem seksualnem srečanju, Juda prepozna njen trik in reče: »Pravičnejša je od mene, ker je nisem dal sinu Šelaju.« Tekst nadaljuje, da je po tistem ni več spoznal, kar pomeni, da po tistem nista imela več imela spolnega stika, Tamare pa ne obsojata niti Juda, ki svojo napako, ker ni izpolnil obljube, prizna, niti biblijski pripovedovalec.

Tamarin družbeni položaj je bil pred njeno prevaro iztirjen, saj je ženska v tedanjih družbah lahko zasedala le dve mesti: ali je bila devica v hiši svojega očeta ali mati otrok v hiši svojega moža. Tamara ni bila ne eno ne drugo; da bi postala drugo, ji je preprečeval tast, zato je stvari vzela v svoje roke in s tastom spočela dvojčka. Motiv njene prevare ni bil v želji po otroku »iz osebnih, sebičnih interesov« (če že ne gre drugače, pa pač s tastom), ampak v želji po potomstvu, ki bi nosilo moževo ime, kar je bilo v njenem primeru izvedljivo s svaškim pravom, s tem pa bi tudi sebe ubranila pred negotovo usodo. S prevaro tasta je omogočila ne le nadaljevanje moževega rodu, ampak tudi rodu Božjega ljudstva, saj je bil eden njenih z Judo spočetih dvojčkov Davidov prednik. Susan Niditch ugotavlja, da je bil Tamarin namen vnesti red v družbeno strukturo. Ker je Juda predstavljal oviro, je bilo njeno dejanje, ki ga je izpeljala z uporabo ali, natančneje, z zlorabo ovire povsem na višini pojma geneze. Ali če parafraziramo

Johna Elsterja:²³ Tamara, in ne Juda, je torej tista, ki hoče ohraniti temeljno strukturo družbe, s svojim prevarantskim dejanjem pa je nosilka sprememb, ki so nujne za ohranitev družbene strukture.

Skozi imperativ geneze je mogoče pojasniti tudi uničenje Sodome in Gomore. Nikjer do Postave ni homoseksualnost prepovedana, kot tudi ni prepovedan incest. Toda zakaj Bog uniči Sodomo in Gomoro, obenem pa niti ne trzne ob incestu Lotovih hčera? Poglejmo si najprej prvi primer: po prihodu angelov v Sodomo se pred Lotovo hišo, kjer se božja odposlanca nastanita, zberejo vsi prebivalci moškega spola, »od dečkov do starcev«, in od Lota zahtevajo, naj jim pripelje oba tujca, da »ju bodo spoznali«; kot pojasnjuje svetopisemski komentar, pomeni v Bibliji »spoznati nekoga« imeti z njim spolni kontakt, in glede na moško množico pred hišo se je angeloma obetala prava orgija. Poenostavljeno bi bilo sklepati, da je imel Bog do svojih angelov kakršnokoli empatijo in ju je želel pred posilstvom obvarovati. To, kar jezi Boga in zaradi česar pošlje angelsko izvidnico v Sodomo, ki jo nato skupaj z Gomoro uniči, je namreč dejstvo, da gre v homoseksualnosti za povsem »nekoristno« trošenje semena. Temu nasprotno pa se mu nikakor ne zdi problematičen incest. Ker po uničenju Sodome in Gomore daleč naokoli ni moških, hčeri Lota (čigar žena se po uničenju mest spremeni v solni kamen) z namenom, da bi nadaljevali rod, očeta opijanita in z njim spita. Njuna prevara pa se kljub temu, da gre za incest, Bogu nikakor ne zdi »hudobna«, saj je izvedena na višini pojma geneze, prav tako pa je ne obsoja biblijski pripovedovalec.²⁴

Nikakor se ni mogoče strinjati s trditvijo Ore Horn Prouser, da v Bibliji ni zavedanja spola, saj če kje, potem je prav v Genezi spol še kako pomemben, prav tako tudi ni mogoče sprejeti avtoričine teze, da so ženske v Genezi sekundarni liki; kajti če geneza, kot

23. Cf. Jon Elster, *Kislo grozdje*, Krt, Ljubljana 2000, str. 100.

24. Cf. SP, I Mz, str. 69-71.

smo pokazali na primerih štirih matriarhinj, lahko teče brez moških, nikakor ne more brez žensk. Ob tem pa v Genezi ne gre le za spolno reprodukcijo. V naslednjem poglavju bomo pokazali, da imajo moški in ženske različno razmerje z Bogom, in pojasnili, zakaj se Bog v sicer patrilienarni družbeni strukturi, v kateri teče linija izbranega rodu po moški strani, večinoma naslavlja na moške in sila redko na ženske.

Verniki in nosilke vedenja

Obrezovanje, ki ga Bog zahteva od Abrahama po Izmaelovem rojstvu in pred rojstvom Izaka, Freud razlaga kot simbolično nadomestilo kastracije, ki jo je praoče v obilju svoje popolne oblasti naložil svojim sinovom.²⁵ Židovski Bog Geneze od zahteve obrezovanja naprej eksplicitno deluje kot prvobitni mitični oče brez omejitve, zunaj simbolne kastracije, ki so mu v univerzumu Geneze dostopne vse ženske. Toda simbolna kastracija moških je implicitno navzoča še pred zahtevo obrezovanja. Le tako je mogoče razumeti incest, ki ga z Lotom izvršita njegovi hčeri: »Tisti večer sta torej napojili očeta z vinom in starejša je šla in legla k očetu. Pa ni zaznal, ne ko je legla ne ko je vstala...«²⁶ Kljub temu, da incest, ki ga hčeri izpeljeta brez očetovega zavestnega pristanka, ne doživi nikakršne obsodbe, to ne pomeni, da je dovoljen ali da ga Geneza celo priporoča. Lot namreč incesta, pa kakorkoli že pasivno, ne opravi pri polni zavesti, ampak v alkoholiziranem snu, v katerem dobesedno realizira lastno incestuozno željo, ki vključuje privilegij velikega očeta, ki ne pozna omejitev in mu je dosegljivo polno ugodje.

25. Cf. Sigmund Freud, »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, v: *Psihoanaliza in kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981, str. 94.
26. SP, I Mz, str. 70.

Po interpretaciji Lacana, ki jo je podal Bruce Fink,²⁷ je moški podrejen Bogu kot falični funkciji in ga popolnoma določa simbolna kastracija; vsak njegov delec pade v območje označevalca in noben njegov del ne uide zakonu, ki je inherenten označevalcu. Medtem ko se moški vpisuje kot ves in ga kot celega določa meja – tj. izključitev falične funkcije –, pa je ženska ne-vsa, zaradi česar v ženski eksistira del, ki falično funkcijo zavrača, in Falosu, kljub temu, da mu je povsem podrejena, uhaja. Del ženske torej ne eksistira, ampak ex-sistira. Ko Fink pravi, da obstaja še eno obličje Drugega, to zagotovo drži za Boga Geneze. Gre za obličje Boga, ki je iz simbolnega izključeno, in prav s tem obličjem Drugega – z realnim Bogom oziroma Realnim Boga – imajo ženske v Genezi neposreden odnos; ne sicer vse, zato pa ključne, izbrane ženske Stare zaveze. S tem ko so ženske povsem podrejene falični funkciji, pa imajo obenem dostop onstran Falosa, imajo dostop do Drugega užitka, ki ex-sistira. Ta pa je v nasprotju s faličnim, spolnim užitkom, asekstualen, ne-spolen, in ga Lacan povezuje z religiozno ekstazo.

V tem smislu je mogoče dobesedno razumeti izbranost izraelskega »božjega ljudstva«, čigar reprodukcija, kar zadeva vodilno linijo potomcev matriarhinj, poteka skozi dostop do Drugega užitka, ki je užitek ne-spolne človeške reprodukcije in o katerem zvemo bore malo. Želja žensk v Genezi je natanko želja Boga: rojevanje otrok, nadaljevanje rodu, geneza torej. Prav v tem tiči odgovor, zakaj padli angel v podobi kače nagovori žensko in ne moškega. Kot smo dejali, se s sprožitvijo želje že na samem začetku vzpostavi neizrečena zaveza med židovskim Bogom in (njegovimi) ženskami. Ta neizrečena zaveza se začne z Evo in se nadaljuje s Saro, Rebeko, Rahelo in Leo, Tamaro, skozi to logiko pa je mogoče pojasniti tudi prevaro in laž egipčanskih babic, sicer po rodu Hebrejk. Slednji kljub

27. Cf. Bruce Fink, »Ni spolnega razmerja, eksistenca in formule seksuacije«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII. Razprave-Problemi*, Ljubljana 1993.

faraonovem ukazu, naj ob rojstvu pobijeta vse hebrejske novorojenčke moškega spola, te ohranita pri življenju. Babici se nato faraonu zlažeta, češ, Hebrejke niso kot Egipčanke, so močne ženske in rodijo, preden prideva do njih, Bog pa njuno prevaro nagradi s tem, da vsaki od njiju »da hišo«, kar po svetopisemskem komentarju pomeni, da jima da potomstvo.²⁸

Ne-spolna reprodukcija, ki je implicitno navzoča v primeru žensk Geneze, pa je kot eksplicitna dogma vzpostavljena v krščanstvu. Marija ne le brezmadežno zanosi, ampak po katoliški²⁹ doktrini tudi brezmadežno rodi, njene genitalije pa tudi po porodu ostajajo brezmadežne. Vendar ne-spolnost ni navzoča le v samem aktu Marijinega spočetja in poroda, ampak tudi kar zadeva željo. Marija je pred čudežnim dogodkom brez vsakršne želje; o njeni želji ne zvemo ničesar, ne po otroku ne po seksu. Za otroka ne prosi Boga, kaj šele moškega, ampak je o izvedeni čudežni operaciji zgolj naknadno informirana. Čudež torej ni le njena ne-spolna zanositev, neomadeževana z mislijo na spolni akt, ampak tudi to, da po porodu združuje glede na zakone narave povsem nezdružljivo dvojnost matere in device. Če gre torej pri matriarhinjah za njihovo predhodno željo kot željo Drugega, Boga, pa je Marijina želja kot želja Drugega zgolj v tem, da pokorno sprejme svoje »blagoslovljeno stanje«. To pa potegne za seboj ključne razlike v odnosu do seksualnosti in telesnosti med židovstvom in krščanstvom. Židovski imperativ spolne reprodukcije izbranega ljudstva v krščanstvu nadomesti imperativ duhovne ljubezni, ki ni spolna in ki presega ljubezen do pripadnikov svojega ljudstva in je v tem smislu univerzalna. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe namreč nikakor ne vključuje nadaljevanja: ... in sovraži tujca.

Moški v Genezi sprejemajo besedo gospodarja, S1, brez dvomov in zadržkov; ko Bog obljubi Abrahamu, da bo Sara dobila sina, biblijski pripovedovalec to komentira: »Veroval je Gospodu in ta

28. SP, 2 Mz, Stiska Izraelovih sinov, str. 107.

29. V tem se katolicizem razlikuje od protestantizma.

mu je to štel v pravičnost.«³⁰ Podobno pohvalo prejme Abraham od angela, ker Bogu ni odrekel žrtvovanja sina Izaka. Nasprotno pa ženske ne najdejo svoje meje v S1, kot kaže primer Sarinega smeha. Ženska spodkopava univerzalnost falične funkcije prav zaradi dejstva, da v njej ni izjeme, da se tej funkciji nič ne upira.³¹

Naša teza je torej naslednja: medtem ko moški Geneze v Boga verjamejo in poslušno izpolnjujejo njegove ukaze in so torej verujoči, pa ženske, glede na drugačen, neposreden odnos z Bogom, posedujejo določeno vednost Realnega, ki moškim ni dostopna in ne pripada simbolnemu, pač pa realnemu Boga. Resda Rebeka prevara svojega moža in prvorojenca Ezava, toda ob tem sledi védenju, ki ga prejme neposredno od Boga. Podobno ravna Sara, ki po Izakovem rojstvu Abrahamu naroči, naj nažene deklo Hagaro in njenega sina Izmaela, češ, sin te dekle ne sme dedovati skupaj z mojim sinom Izakom. Ko se Abraham temu odločno upre, se oglasi Bog in mu reče: »Naj ti ne bo žal ne dečka ne dekle! Poslušaj Saro, karkoli ti poreče! Kajti po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo. A tudi iz deklinnega sina bom naredil narod, kajti tvoj potomec je!«³² Bog da torej Abrahamu jasno vedeti, da ima Sara določeno védenje, ki je njemu, Abrahamu, nedostopno.

Skózi optiko črpanja védenja iz realnega je mogoče razložiti tudi sila problematično zgodbo o *Jaeli*,³³ ki vsebuje kršitev gostoljubnosti, enega najpomembnejših tabujev na Bližnjem vzhodu. Po porazu vojске kanaanskega kralja Jabina njen poveljnik Sisera zbeži do šotora Jael, žene Kenejca Heberja. Ker med kraljem Jabinom in hišo Heberja ni bilo konflikta, je Sisera v Jaelini hiši pričakoval zatočišče. Jaela, ki je bila tedaj doma sama, ga najprej gostoljubno povabi v

30. SP, I Mz, Božje obljube in zaveza, str. 66.

31. Cf. Slavoj Žižek, »Schelling za Hegla: Izginevajoči posrednik II«, *Problemi* 7-8/1995.

32. SP, I Mz, str. 72.

33. SP, Sodniki, 4-5, str. 305-306.

šotor, po prijateljskem sprejemu pa ga v spanju kruto ubije. Ko do šotora prispe poveljnik Barak iz nasprotnega tabora, mu Jaela stopi nasproti, rekoč, pridi in pokažem ti moža, ki ga iščeš.

Četudi nekatere interpretacije Jaelo označujejo kot primer versko zaslepljenega patriotizma, pa Jaela vendarle velja za pozitiven, inteligenten lik, ki svoj cilj doseže s prevaro. Toda Jaelin osebni ali kakršenkoli drug motiv za uboj nekoga, ki ni veljal za sovražnika njene hiše, je povsem zamegljen. Prouser poudarja, da je bila njena prevara dvojna: najprej je Sisera pozdravila in izvedla ritual gostoljubnosti, ki je na starem Bližnjem Vzhodu veljal za temeljno normo, potrebno za varno potovanje popotnikov; po Miekeju Balu³⁴ je namreč kršitev gostoljubnosti pomenila skrajno obliko izdajstva in transgresijo tabuja. Druga Jaelina prevara pa je bila v tem, da Sisera ni bil zgolj navaden popotnik, ampak se je zatekel v hišo, v kateri je pričakoval azil. Dana Fewell in David Gunn³⁵ pojasnujeta, da Jaela Sisera ni zavmila iz strahu, ker je bila doma sama in torej nezaščitena, z njenim strahom pa pojasnujeta tudi Siserin umor, saj bi bilo v primeru, da bi ga Izraelci odkrili v njenem domu, ogroženo njeno življenje. Toda takšne razlage so enostavno prekratke. Jaela namreč svojega izjemno krutega dejanja ne opravi na lastno roko, kajti pred tem sodnica in prerokinja Debora – ena redkih prerokinj sploh v Stari zavezi – poveljniku Baraku prerokuje, da bo Sisera, poveljnik vojske kanaanskega kralja Jabina, ki je zatiral Izraelce, umrl od ženske roke. Debora tako sama pokliče Baraka in ga napoti, naj gre s svojo vojsko proti vojski Sisere, ob čemer doda: »Vendar slava na poti, ki jo nastopaš, ne bo tvoja. Gospod bo Siseraja izročil v ženske roke.« Po izvršenem političnem atentatu prerokinja Debora opeva

34. Cf. Prouser, str. 137: Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death*, Bloomington: Indiana UP, 1988.

35. Cf. *ibid.*, str. 139: Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, »Controlling Perspectives: Women, Men and the Authority of Violence in Judges 4&5«, *Journal of the American Academy of Religion*.

Jaelo kot junakinjo,³⁶ na kakšen način pa je Jaela prejela navodilo za »vojaško operacijo«, pa, vsaj v Sodnikih, ostaja skrito. Večina moških v Genezi (četudi so izjeme, denimo Miha) ve zgolj tisto, kar jim Bog eksplicitno pove oziroma pokaže. Kako pa ženske pridejo do védenja, do dekaloga največkrat ostaja prikrito. Res se torej Bog pogosteje eksplicitno naslavlja na moške in z njimi govori, toda čemu neki bi to počel z ženskami, ko pa z njimi spi? Toda ta neposreden odnos med Bogom in žensko obstaja le do dekaloga, s katerim se »ženska narava« spremeni in postane nečista.³⁷

Geneza ni univerzum sistema izključujočih objektivnih prepovedi. Izrazito subjektivni ukazi in napotki nimajo objektivne narave univerzalnega zakona, ampak ostajajo na ravni kapric oziroma tega, kaj je Bogu »všeč« oziroma se mu zdi »hudobno«. Zato pa v Genezi obstaja ena sama zapoved, ki velja za izbrano, izraelsko ljudstvo: množite in plodite se med seboj! Namesto sistema zakonov, ki temeljijo na izključitvi, imamo tako v univerzumu židovskega Boga Geneze (natančneje, do primopredaje zapovedi v drugi Mojzesovi knjigi) opraviiti s hrbtno stranjo Zakona – z nadjazovskim imperativom neomejene reprodukcije, ki je absolutno indiferenten do načinov in poti izvedbe. Izbrano izraelsko ljudstvo Geneze ima tako opravka z realnim Boga oziroma z Realnim Bogom, ki ne eksistira, pač pa ex-sistira. In če je govorica tista, ki določa realnost in stvari eksistirajo, le kolikor besede privedejo stvari do biti, je mogoče reči, da Bog ustvari svet in v njem izbrano ljudstvo zato, da bi prek človeka iz ex-sistence stopil v eksistenco, zato da bi mu skozi govorico podelili bivanje. Po eshato-

36. SP, Sodniki, str. 307: »Blagoslovljena med ženami bodi Jaela, žena Kenejca Heberja, med ženami v šotoru bodi blagrovana. Vode jo je prosil, dala mu je mleka, v dragoceni posodi mu je prinesla smetane. S svojo levico je segla po klinu, z desnico po kovaškem kladivu. Udarila je Siseraja, mu glavo razbila, strla in prebodla njegova senca. Ob njenih nogah je omahnil, padel in obležal, ob njenih nogah je omahnil in padel; kjer je omahnil, je mrtev obležal.«

37. Prim., SP, 3 MZ, str. 162.

loški koncepciji židovske mistike o človekovem mističnem partnerstvu z Bogom, ki ga je razvila pozna kabala, namreč ne odrešuje le Bog človeka, ampak tudi človek Boga.³⁸ Človek pa Boga odrešuje natanko njegove ex-sistence oziroma neeksistence ali, če povemo s Heglom: Bog skozi odnos s človekom prehaja od pojma k biti.

Skozi to branje je torej mogoče izpeljati bistveno razliko med Genezo in podekaloškim obdobjem. Če Zakon temelji na izključitvi izjeme in gre v tem primeru za moško strukturo izjeme, kjer označevalec Φ pomeni omejitev, ima Geneza, ki jo obvladuje en sam nadjazzovski imperativ, brez izjeme, imperativ ne-vsega, brez izključitev, žensko strukturo. Namesto prepovedi je v Genezi na delu ena sama zapoved, nad-jazovski imperativ užitka reprodukcije – užitka, ki je sam na sebi neomejen in velja za oba spola, pri čemer pa se zdi, da imajo ženske ta imperativ nekako ponotranjen, medtem ko ga je treba moškim nenehno polagati na srce in jih obenem omejevati pri nereproduktivnih seksualnih praksah.

Toda ta imperativ pomeni tudi za ženske omejitve, saj je spolnost zunaj zakonske zveze, ki ne vključuje motiva reprodukcije, obsojena. Primer ženske spolne nebrzdanosti je zgodba o Potifarjevi ženi, ki se Jožefu, ki zavrne njeno zapeljevanje, maščuje tako, da ga obtoži spolnega nadlegovanja, zaradi česar ga Potifar vrže v ječo. Motiv Potifarjeve žene, ki je ne le poročena, ampak Egipčanka, tujka torej, je nedvoumen: nereproduktivni seks iz golega užitka, zaradi česar ta ženski lik velja za negativnega.³⁹

Če židovski Bog pred dekalogom pomeni neposrednost predbolnega realnega, pa vendarle ne drži, da židje pred dekalogom niso živeli v okviru določene simbolne ureditve. Univerzum Geneze namreč pomeni nekakšno tranzicijo iz predbolnega v simbolni red,

38. Cf. Vid Snoj, »Hasidsko občestvo z Bogom. Martin Buber, Pripovedi Hasidov«, *Literatura*, Ljubljana 1991.

39. SP, 1 Mz, Jožef in gospodarjeva žena, str. 91-92.

ki se vzpostavi z dekalogom, s katerim incestuozni *das Ding* končno postane nedosegljiv. V preddekaloškem obdobju Stare zaveze se, če se navežemo na Žižka, odvija prehod od Realnega (materinske reči-Telesa) k vladavini Simbolnega zakona, prehod od gonov k želji, ki jo uravnava Zakon in jo vzdržuje temeljna Prepoved. Ta prehod pa ni neposreden: med »čisto«, »predčloveško« naravo in redom simbolnih menjav se namreč umešča Realno gonov, ki ni več zaprti krog instinktov in njihovega notranjega ritma zadovoljitve (goni so že »iztirjena narava«), vendar pa tudi še ni simbolna želja, ki jo vzdržuje Prepoved. Univerzum Geneze obvladuje Božji glas, ki predhodi pisavi in gibanju razlike. Glas, skozi katerega se subjektivira označevalna veriga, pravi Žižek, pa ni glas kot medij transparentne samoprezenca Pomena, temveč točka mrka pomena, točka, v kateri pomen zdrzne v užitek. Pri Lacanu je glas, ki predhodi pisavi (in gibanju razlike), objekt gona, ki je kot tak ujet v antagonizem zaprtega krožnega gibanja, in šele s tem, ko svojo lastno neprosojno materialnost izvrže v »zunanost« pisave, glas samega sebe vzpostavi kot idealni medij samotransparentnosti.⁴⁰

Primopredaja zapisane božje besede v obliki Postave, ki velja za pisano Toro, se namreč posreči šele v drugem poskusu. Prvi plošči, ki ju Mojzes v besu nad svojim grešnim ljudstvom raztrešči, veljata za neposredno, ustno Božje izročilo – ustno Toro. Stabilnost tega izvirnega pomena Božjega glasu, kot smo dejali na začetku, v pisni obliki »ohranja« Talmud, kolikor v židovstvu, ki nima vrhovne instance, ki bi pomen avtorizirala, sploh lahko govorimo o stabilnosti pomena. Ne nazadnje židje sami svojo nagnjenost k živahnim diskusijam pogosto plastično označijo s stavkom: Dva žida – tri mnenja.

40. Cf. Žižek, »Schelling za Hegla: Izginevajoči posrednik«, *Problemi* 6/1995, str. 14.

Židovski Bog kot trangresija

V prejšnjem poglavju smo namignili, da univerzum ženske strukture v Genezi pomeni kršitev neke druge družbene ureditve, nekega drugega univerzuma moške strukture »vsega«, ki temelji na izključitvah in izjemah. Nikakor ni nepomembno, da Lotovi hčeri ne položita odprtih kart na mizo, češ, oče, ker pač ne gre drugače, naš rod pa se mora nadaljevati, opravimo to skupaj. V spanju realizirana Lotova želja namreč ne bi bila želja, če se ne bi lepila na določeno prepoved – na prepoved incesta v družbenem registru starih semitskih družb. In natanko ta register pomeni etično za židovsko ljudstvo pred dekalogom.

Židovski Bog Geneze s svojimi intervencijami in navajanjem ljudi k prevaram in lažem pomeni transgresijo ureditve starih semitskih družb, po katerih so živeli ljudje Geneze, pa tudi egipčanskega reda. Primer kršitve egipčanske ureditve so inštrukcije prevar in laži, ki jih Bog posreduje Mojzesu pred odhodom Izraelcev iz Egipta.⁴¹ Bog da Mojzesu natančna navodila, kako ukaniti faraona in izpeljati ekso-dus: najprej naj se faraonu zlaže, da nameravajo za tri dni v puščavo, kjer bodo opravili versko praznovanje, od Egipčanov pa naj si »sposodijo« srebrne in zlate predmete in oblačila. Ko jim pobeg iz Egipta uspe, nam Sveto pismo ponudi zgolj hladen komentar: »Tako so oplenili Egipčane.«⁴²

Po ureditvah semitskih družb bi moral Izaka naslediti prvorojenec Ezav in ne mlajši Jakob, tako da Rebekina prevara, ki sledi sporočilu židovskega Boga, ne pomeni le prevare družinskih članov, ampak predvsem kršitev semitske ureditve. Na ta način je mogoče pojasniti tudi Rahelino krajo terapima. Ker Laban Jakobu ne dovoli oditi z ženama, Labanovima hčerama Rahelo in Leo, vsi trije pobegnejo. Pred pobegom pa Rahela očetu ukrade terapim – kipce hišnih bogov,

41. Cf. SP, 2 Mz, Izraelci gredo iz Egipta, str. 111-117.

42. *Ibid.* str. 119.

ki so predstavljali hišne zavetnike, varuhe ognjišča; ti so po semitskem pravu pripadali dednemu nasledniku in so bili kasneje, v Drugi Mojzesovi knjigi, strogo prepovedani: »Ne delaj si rezane podobe ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo.«⁴³ Kljub temu, da je Laban častil druge bogove, je židovski Bog z njim komuniciral in mu na poti, na katero se je besen odpravil za ubežniki, sporočil, naj Jakobu »ne očita ničesar«. Ko jih Laban dohiti, preišče tudi šotor Rahele, ki sedé kipce skriva pod krilom in se očetovi preiskavi izmakne z lažnim izgovorom, češ da ne more vstati, »ker se ji godi, kakor se dogaja ženskam«, tako da mu kipcev ne uspe odkriti. Rahelina kraja terapima očetu, ki je z zvijačami podaljševal odhod hčera in zeta in s tem sam ostajal poglavar družine, tako pomeni zvijačen prevzem očetove simbolne moči.⁴⁴

Za konec si oglejmo še Abrahamovo darovanje Izaka. Če ta odlomek preberemo natančno, v nasprotju z običajnimi branji o Abrahamovem oklevanju in grozi pred dejanjem žrtvovanja, vidimo, da Abraham ob tej Božji zahtevi ne izrazi nikakršne zagate, ampak je dejanje pripravljen izvesti brez vsakršnih pomislekov. Morda je prav Abrahamov avtomatizem v poslušnosti Bogu in njegova hladna pripravljenost, da ubije lastnega sina, tisto, kar moškim interpretom povzroča takšno tesnobo, da med branjem zgodbo mehčajo s pridevniki o (domnevni) Abrahamovi stiski. Ne nazadnje, na ravni dejstev, Izak sploh ni bil edini Abrahamov otrok. »Edinec« postane šele, ko po Sarinem navodilu ta pošlje od hiše Izmaela in njegovo mater Hagaro, in mu Bog oznani, da je odslej Izak njegov edini sin.

Nekatere židovske interpretacije Abrahamove preizkušnje se bistveno razlikujejo od krščanskih. Kolumnist tednika *The Jerusalem Post*⁴⁵

43. SP, Mz 2, Deset zapovedi, str. 127.

44. Cf. Mz 2, str. 83-84.

45. Shlomo Riskin, »Between Father and Son«, *The International Jerusalem Post*, 2. november 2001.

Šlomo Riskin v duhu halaških razprav navaja komentatorja Tore, Rava Josepha Ibn Kaspija (1279-1340), ki pojasnjuje, da Abrahamov resnični preizkus ni bil v njegovi pripravljenosti, da žrtvuje Izaka, pač pa v tem, da uboga angela, ki mu v zadnjem hipu zadrži roko pred sinovim žrtvovanjem. Ibn Kaspi poudarja, da je bilo v Abrahamovem času krvno žrtvovanje otrok bogu Molohu normativna religiozna obveza. Prava preizkušnja, na katero je postavljen Abraham, potemtakem ni njegova pripravljenost žrtvovati sina, ampak nasprotno – to, da ga po angelovem opozorilu ne žrtvuje, kar je v nasprotju s semitskimi pravili, po katerih je živel Abraham z družino. Torej bi bilo treba obrniti običajno interpretacijo, ki izhaja iz Kierkegaardovega razumevanja. Abrahamova odločitev kot religiozno dejanje sicer pomeni transgresijo etičnega, vendar nikakor ne etičnega dekaloga, ki vsebuje zapoved 'Ne ubijaj!'. Abrahamovo žrtvovanje sina bi bilo namreč povsem na ravni »etičnega« semitskih družb, to, da posluša angela in se v zadnjem hipu odloči, da sina ne ubije, pa pomeni transgresijo etičnega poganskih semitskih družb, ki je vključevalo žrtvovanje otrok.

Obenem pa je mogoče Abrahamovo žrtvovanja Izaka razumeti tudi kot motiv, ki se v krščanstvu ponovi skozi ključno pomensko prešitje – žrtvovanje Božjega sina. Tako v židovstvu kot krščanstvu gre za akt človeškega žrtvovanja: če v Abrahamovem primeru pomeni darovanje sina transgresijo družbenega etičnega, pa v krščanstvu Bog svojega sina žrtvuje zato, da se vzpostavi nov etično – krščanski univerzum Svetega duha, to žrtvovanje 'enega izmed nas' pa po Freudu pomeni odrešitev krivde za očetomor.⁴⁶ Žižek v tekstu »Krščanstvo, dejanje, zlo« navaja dve različni branji Kristusovega žrtvovanja: po prvem branju je Bog vsemogočni perverzni subjekt, ki ustvari trpljenje le zato, da nato sam poseže vanj, z žrtvovanjem svojega sina pa si zagotovi neskončno hvaležnost človeške vrste.

46. Cf. Sigmund Freud, »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, *op. cit.*, str. 106.

Drugo branje pa je naslednje: Bog ni vseмогоčen, njegovo dejanje stvaritve proizvede nehotene strašne posledice, in zato da bi se ponovno vzpostavilo ravnotežje Pravice, žrtvuje tisto, kar mu je najdražje, svojega lastnega sina. Bog je po tem drugem branju, zaključuje Žižek, prvobitni Abraham. V krščanstvu je smrt Božjega sina srečni dogodek – v njem se struktura žrtvovanja samoukine, porodi novega subjekta, ki ni več ukoreninjen v posebni substanci in je odrešen vseh posebnih vezi (Sveti Duh), s svetim Pavlom pa sta Kristusovo žrtvovanje in njegova smrt prešita tako, da ne gre več za travmatski, pač pa za srečni dogodek, ki dokončno zapečati 'prijateljski odnos' med Bogom in človekom.⁴⁷

Kristusovo žrtvovanje je potemtakem mogoče razumeti kot ponovitev travmatskega dejanja, kot ponovitev darovanja Izaka oziroma Abrahamove pripravljenosti, da daruje sina. Glede na našo tezo, da je realni oče Izaka (realni) Bog, pa se ni mogoče strinjati z Žižkom, da je Abraham na mestu krščanskega Boga. Tako v prvem kot v drugem primeru je tisti, ki dejansko zahteva sinovo smrt, Bog, Abraham pa zaseda mesto, ki ga ima v Kristusovem žrtvovanju izraelsko ljudstvo, ki sproži Jezusovo smrtno obsodbo. Ko angel zaustavi Abrahamovo roko, to pomeni zmago nad verovanjem v naravne zakone, prav to pa pomeni tudi Kristusovo vstajenje; Kristus sicer na križu umre, toda s svojim telesnim vstajenjem premaga naravni zakon smrti.

Židovski Bog pred dekalogom tako pomeni transgresijo etičnega semitskih družb, s čimer se kaže njegova vseмогоčnost in prevlada nad poganskimi, semitskimi bogovi »zlatega teleta«, ki ne pomenijo nič drugega kot personifikacijo naravnih sil; med njimi največji konkurent židovskega Boga, Baal, upodobljen z bikovo glavo, je namreč bog plodnosti. V tem smislu židovski Bog Geneze pomeni transgresijo univerzuma, ki temelji na zakonih narave. Kot pravi Freud v

47. Cf. Slavoj Žižek, »Krščanstvo, dejanje, zlo«, *Razpol* 11, *Problemi* 7-8/1999.

Nelagodju v kulturi, se red, ki ga vnaša kultura, v svoji osnovni gesti sprva opre na naravo kot na svoj model.⁴⁸

Tako so torej še razumljivejše intervencije Boga v reprodukcijo izbranega ljudstva: transgresijo zakonov narave pomeni tako Sarina zanositev kot tudi drugi posegi »zapiranja in odpiranja naročja«, Sodome in Gomore pa ne uniči zato, ker bi bila homoseksualnost proti naravi, ampak ker je proti oblikujoči se kulturi. V tem smislu pa je mogoče razumeti tudi preprečitev Izakovega žrtvovanja, saj je to v nasprotju s poganskim žrtvovanjem ljudi, katerega cilj je bilo, kot denimo v primeru hude suše, harmoniziranje naravnih procesov.

»Jude je ustvaril en sam človek, Mojzes. Njemu se mora to ljudstvo zahvaliti za svojo trdoživost, pa tudi za veliko tiste sovražnosti, ki jo je doživljalo in jo še doživlja. 'Velikemu možu' torej ohranjamo mesto v verigi vzročnosti«,⁴⁹ pravi Freud, simbolnemu očetu, ki je v značaj svojega Boga verjetno vnesel poteze svoje osebnosti, med drugim togost in neizprosost, pri čemer naj bi veliko religiozno idejo prevzel od egipčanskega faraona Ehnatona. Z Mojzesovim sprejemom dekaloga v drugi Mojzesovi knjigi židovsko ljudstvo postane »zrelo« za sistem objektivne zakonodaje, Mojzes pa s tem postane simbolni oče Izraela in tako posrednik med Bogom in izraelskim ljudstvom. Prehod iz Geneze v univerzum Dekaloga pomeni prehod od matere k očetu, zmago duhovnosti nad čutnostjo, pri čemer Freud poudarja, da je med predpisi Mojzesove religije eden, ki je pomembnejši, kot bi si sprva mislili: prepoved napraviti božjo podobo, ki vsebuje zahtevo po čaščenju Boga, ki ga ni mogoče videti. Ta prepoved je namreč pomenila zapostavljanje čutne zaznave v korist abstraktne predstave, zmagoslavje duhovnosti nad čutnostjo, v strogem pomenu pa odpoved gonu z vsemi nujnimi psihološkimi posledicami. Torej je še bolj razumljiva ideja stvarjenja človeka po

48. Cf. Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 117.

49. Cf. Freud, »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, *op. cit.*, str. 84.

Božji podobi, stvarjenja po podobi Boga, ki je abstrakten, nad-naraven, izven-čutni bog, v nasprotju z drugimi bogovi, ki so zmes živali in človeka in kot taki upodobljive personifikacije naravnih sil. Po Freudu se s tem odpre novo kraljestvo duhovnosti, v katerem so postali odločilni predstave, spomini in sklepanja, v nasprotju z nižjo psihično dejavnostjo, katere vsebina so bile neposredne zaznave čutil. Mojzesova prepoved tako vzdigne Boga na višjo raven duhovnosti in odpre pot za nadaljnje spremembe božje predstave.⁵⁰

Genezo je tako mogoče brati kot pripoved o postopnem učlovečenju človeka, o njegovem prehajanju iz narave v kulturo, ki jo Freud v *Nelagodju v kulturi*⁵¹ definira kot skupek dejavnosti in ustanov, ki služijo dvojnemu smotru: ščitijo človeka pred naravo in urejajo medsebojne odnose med ljudmi. Kot kulturne pripoznavamo vse dejavnosti in vrednosti, ki človeku služijo s tem, ko mu naredijo zemljo služnostno, ga varujejo pred silo naravnih sil. In prav delo je poleg reprodukcije prva dejavnost, ki prvi par doleti po izgonu iz raja: »In Gospod Bog je odpravil človeka iz edenskega vrta obdelovat zemljo, iz katere je bil vzet«,⁵² z Abelom in Kajnom pa se človeški rod razdeli na živinorejce in poljedelce.

V Genezi gre torej za postopno sublimacijo gonov, ki so po svoji inherentni strukturi sublimativni, gon pa svojo zadovoljitev dobi indirektno s tem, ko njegov objekt zdrsne v nadomestni objekt ali, če se navežemo na Freuda v *Nelagodju*: prvi korak je obdelovanje narave z delom, s čimer človek postane Bog s protezo. Z izgonom iz raja, če ne morda celo že s prvim prepovedanim objektom, se za človeka prvič postavi nasproti »objekt« kot nekaj, kar je zunaj, in s čimer jaz iz sebe izloči zunanji svet. Ali, kot pravi Mladen Dolar, šele demarkacijska črta med jazom in zunanjim svetom vzpostavlja jaz, ki tako

50. Cf. *ibid.*, str. 86.

51. Cf. Freud, *Nelagodje v kulturi*, op. cit., str. 38.

52. SP, I Mz, 2:3, 56.

postane le skrčeni preostanek domnevno vseobsegajočega jaza.⁵³ Brezmejni, neomejeni jaz v raju torej še ni bil jaz ali, kot smo razvili na nekem drugem mestu, prva človeka sta bila pred prvim grehom sicer človeka, ne pa že tudi subjekta. To postaneta šele, ko se zunanji svet najavlja preko umanjkanja zadovoljitve, umanjkanja ugodja, privacije, bolečine. In ena od tehnik obrambe pred trpljenjem je premestitev libida s sublimacijo nagonov.

Ključno pa se z dekalogom uzakoni zaježitev nagonov seksualnosti. »Kulturna« zaježitev seksualnosti se zgodi tik po kršitvi v raju, ko si prva človeka zaradi sramu genitalije pokrijeta s figovimi listi, pri čemer je v Svetem pismu figa metafora kulture: figovo drevo sicer lahko raste v divjini, da pa bi rodilo dobre sadeže, mora biti kultivirano.⁵⁴ Poleg restrikcije seksualnosti, pravi Freud, pa vstop v kulturo terja še en davek – restrikcijo konstitutivnega nagnjenja k agresivnosti do drugih. Moč posameznika tako nadomesti moč skupnosti, kar je odločilni korak kulture, njeno bistvo pa je v tem, da si člani skupnosti omejujejo možnosti zadovoljitve, medtem ko pri posamezniku ni takšne omejitve. Ker v okviru Mojzesove religije ni bilo prostora za neposreden izraz morilskega sovraštva do očeta, se kot reakcija nanj pojavi občutek krivde zaradi tega sovraštva, slaba vest, da so se pregrešili proti bogu in še kar naprej grešijo. Ta občutek krivde, nad katerim so neprestano bdeli preroki, pa postane integralna vsebina religioznega sistema. Ob tem Freud poudarja, da etika ne more zatajiti, da izvira iz slabe vesti zaradi zatrtega sovraštva do boga, njen skriti namen pa je, da kaznuje.⁵⁵

Kultura, ki je grajena na odpovedovanju nagonov in terja njihovo potlačitev, je v Genezi še vedno na pol poti. Kar v Genezi umanjka,

53. Cf. Mladen Dolar, »Spremna študija« k Freudovemu *Nelagodju v kulturi*, *op. cit.*, str. 101.

54. Cf. »Insight of the Scriptures, Fig«, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1988, str. 830.

55. Cf. Freud, »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, *op. cit.*, str. 103-107.

je namreč prav ponotranjeni občutek krivde, saj gre v Genezi bolj kot za tesnobo pred nadjazom za strah pred avtoriteto. Četudi Kajn po uboju brata Abela govori o krivdi, pa ne gre za krivdo kot nadjazovsko tesnobo, ampak za neposreden strah pred uničevalno močjo avtoritete. Če nas strah pred avtoriteto prisili, da se odrečemo zadovoljevanju nagonov, pa nas tesnoba pred nadjazom, ki mu prepovedanih želja ne moremo prikrivati, za povrh priganja še h kaznovanju.⁵⁶ Časovno zaporedje, pravi Freud, je torej naslednje: najprej odpovedovanje nagonom zaradi tesnobe pred agresijo zunanje avtoritete – to je tesnoba pred izgubo ljubezni, ljubezen varuje pred agresijo kazni –, nato vzpostavitev notranje avtoritete, odpovedovanje nagonom zaradi tesnobe vesti. V drugem primeru gre za enako vrednotenje zlega dejanja kot zlega namena, od tod zavest o krivdi, ta notranja avtoriteta pa v Genezi še ni navzoča, ampak se vzpostavi šele z dekalogom.⁵⁷ Kljub temu pa je mogoče reči, da so že v Genezi na delu učinki nadjaza in sicer učinki nadjazovske zapovedi človeške reprodukcije. Kot smo si podrobno ogledali primere mož matriarhinj, jim je prav ta neposredni ukaz – mnogo učinkoviteje kot pa bi bilo to v primeru prepovedi – preprečeval dostop do užitka in jih, milo rečeno, napravil impotentne.

Prehod iz Geneze v obdobje Dekaloga torej pomeni prehod iz univerzuma ženske v univerzum moške strukture, prehod od nadjazovskega imperativa geneze v sistem objektivno veljavnih občin zakonov. Šele s postavo, ki vzpostavi univerzum moške strukture izjeme, prevare in laži pomenijo kršitev Zakona, s tem pa postanejo interpretacije laži in prevar tudi manj zapletene in zlasti nedvoumne, vsaj kar zadeva dobesedne (pešet) interpretacije Svetega pisma. Nikakor pa to ne drži za zapisano izročilo ustne Tore, saj je talmudsko morje ne le prostrano in polno skritih globin, ampak nakazuje tudi pomanjkanje oblike.⁵⁸

56. Cf. Freud, *Nelagodje v kulturi*, op. cit., str. 77.

57. Cf. *ibid.*, str. 78.

58. Cf. *Izreki očetov*, Talmudski traktat Pirke Abot, KUD Logos, Ljubljana 2002, str. 52.

Od Geneze do kloniranja

Ko je Clonaid lani decembra v javnosti udaril z novico o prvem (domnevno) uspešnem kloniranju človeka, z duhovito izbranim imenom Eva, so se v javnosti poleg stroke besno oglasile predvsem rimskokatoliška cerkev in druge krščanske skupnosti, medtem ko so ostajale židovske pa tudi islamske skupnosti nekako sumljivo tiho. Stvar je še toliko bolj zanimiva, ker Clonaid upravičenost človeškega kloniranja argumentira s poenostavljenim židovskim izročilom, na katerega pripne ufologijo.⁵⁹

Židje se vprašanja kloniranja resno lotevajo od prvega uspešnega kloniranja žabe v 70. letih, razdelava odnosa med sodobno tehnologijo, biomedicinsko etiko in židovskim zakonom pa je v polnem razmahu zadnjih petdeset let. Ena vodilnih židovskih avtoritet na področju biomedicinske etike, Rabbi Michael J. Broyde v tekstu »Cloning People and Jewish Law: A Preliminary Analysis«⁶⁰ poudarja, da v židovstvu nove tehnologije, in še posebej reproduktivne tehnologije, niso niti določno prepovedane niti določno dovoljene, pač pa so predmet analize in kot take evalvirane glede na temeljni kamen moralnega sistema – halako, ki pomeni korpus židovskih zakonov in etike. Ob tem gre poudariti, da v nasprotju z rimskokatoliško cerkvijo v židovstvu ne obstaja vrhovna avtoriteta, ki bi s svetega sedeža žugala in razglasila poenoteno in nediskutabilno resnico o etičnih vprašanjih, pač pa se nasprotno izjemno dinamične halaške razprave ne ustavijo pred malone nobeno možno kombinacijo, pa naj bo ta na ravni konkretne izvedbe še tako neverjetna in osupljiva.

59. Cf. <http://mailbox.univie.ac.at>. Clonaid med drugim razglša, da Elohim v resnici ni bil Bog, pač pa inteligentna nezemeljska bitja, ki so ustvarila človeka, poleg kloniranja pa naj bi se bojda ukvarjala tudi s pridobitvijo dovoljenja, da bi v Jeruzalemu postavila tretji Tempelj – ambasado za nezemljane, ki naj bi o tem projektu že od leta 1979 telepatsko komunicirali z rabini...

60. Cf. Rabbi Michael J. Broyde, »Cloning People and Jewish Law: A Preliminary Analysis«, www.us-israel.org/jsource/Judaism/clone1.html.

Če je v krščanstvu že razmišljanje o določenih vsebinah in možnostih grešno, je za žide diskutiranje o tako pomembnih vsebinah natanko pot oziroma način, kako se dokopati do Boga vsečne resnice.

Broyde poudarja, da je ob vprašanju kloniranja, zlasti reproduktivnega kloniranja, židovska tradicija razpeta med dve obveznosti: po eni strani gre za splošno obveznost pomagati ljudem, zlasti ko gre za reševanje in ohranitev življenja ter reprodukcijo, po drugi strani pa za splošni inherentni moralni konzervativizem, ki temelji na veri v objektivno moralo, dano od Boga, kar pomeni, da ni vse, kar si človeštvo želi oziroma zmore, tudi primerno ali, rečeno drugače, Bogu všečno. To zadeva predvsem seksualnost, ki je v židovski tradiciji natančno sankcionirana.

Ob vprašanju kloniranja se najostreje kopje lomi – in pri kristjanih tudi nepopravljivo zlomi – ob vprašanju statusa zarodka in definiciji življenja, česar se loteva John H. Evans v poročilu »Cloning Adam's Rib«. ⁶¹ Izhodiščno vprašanje se glasi: Ali ima zarodek status osebnosti ali pa je zgolj skupek celic? Odgovor rimskokatoliške cerkve je jasen in nedvoumen: zarodki so osebnosti, zato jih je treba obravnavati kot rojene, žive osebe, in četudi bi bilo kloniranje izvedljivo, ne da bi ob tem padali talci – kar je malo verjetno –, rimskokatoliška cerkev tako terapevtskemu kot reproduktivnemu kloniranju absolutno nasprotuje, kot tudi nasprotuje večini reproduktivnih tehnologij, in to z argumentom, da je v takšnih postopkih reprodukcija ločena od seksualnosti.

Podobno stališče imajo tudi protestantske skupnosti, ki prav tako obsojajo obe vrsti kloniranja, le da je njihovo argumentiranje bolj plastično. Gilbert Mailander je v pričanju pred National Biethics

61. Cf. John. H. Evans, »Cloning Adam's Rib: A Primer on Religious Responses to Cloning.« A report prepared for the Pew Forum on Religious and Public Life, Institute for Advanced Study in Princeton, NJ and the Departement of Sociology at the University of California, San Diego, <http://pewforum.org/publication/reports/adamsrib.pdf>.

Advisory Commission (NBCA) leta 1997 uporabil argument, da bi bili rezultat kloniranja otroci, ki ne bi bili spočeti, ampak narejeni (*Children who were made, not begotten*). Nasprotovanje metodistične cerkve vključuje tudi politične razloge, saj kloniranje predstavlja možnost zlorabe ljudi, izkoriščanja žensk ter nevarnost, da bi raziskave in biznis kontrolirale korporacije. Med protestantskimi skupnostmi pa se nekatere taktično izmikajo jasni opredelitvi do kloniranja, kot denimo Združena cerkev Kristusova, ki v primeru, da bi šlo za raziskave na zarodkih, mlajših od dveh tednov, terapevtskemu kloniranju kategorično ne nasprotuje, ameriška presbiterijska cerkev pa po eni strani ne ponuja jasnega vodila glede obeh vrst kloniranj, obenem pa na IVF klinikah podpira raziskave embrionalnih celic.

Mnogo težje kot v primeru krščanskih skupnosti je izluščiti islamsko stališče, ki je načeloma, kot bomo videli v nadaljevanju, bližje židovskemu kot krščanskemu stališču. Po besedah profesorja Abdulazizija Sachedine so različni pogledi različnih islamskih šol osredotočeni na vprašanje učinkov kloniranja na sorodstvena razmerja. Sachedina meni, da bi bilo kloniranje, ki bi se zgodilo znotraj zakonite zveze moškega in ženske v primeru njune neplodnosti, dovoljeno, bi pa zahtevalo »duhovno in moralno povezavo med moškim in žensko«. Še dopustneje pa se mu zdi terapevtsko kloniranje, saj ima zarodek v islamu moralni status šele od štiridesetega oziroma sto dvajsetega dne, zato terapevtsko kloniranje zarodkov, mlajših od štirideset dni, nikakor ne bi bilo moralno sporno. Kot navaja Sachedina, pa zaradi omejenih virov v islamskem svetu in spričo drage tehnologije, potrebne za raziskave in izvajanje, med islamskimi verskimi voditelji za zdaj obstaja konsenz o prepovedi kloniranja.

Podobno kot v islamu je težko splošiti tudi židovski odnos do kloniranja, saj, kot rečeno, nad številnimi gibanji znotraj židovske tradicije ne obstaja vrhovna avtoriteta, ki bi izrekala poenoteno resnico, kljub temu pa, kot bomo pokazali, imajo različna židovska

gibanja do kloniranja podoben odnos. Po židovski halaki je moralni status dejanja vrednoten s tremi kategorijami, in sicer: ali je dejanje dovoljeno (*mutar*), prepovedano (*assur*) ali dobro (*mitzvah*). Abortus je v židovstvu *assur*, prepovedan, toda nikakor ne zato, ker bi imel zarodek status osebnosti, saj v židovski tradiciji oseba postane oseba šele z rojstvom. Zarodek tako pomeni potencialno življenje, vendar ne le kot potencialna osebnost – razen če se že nahaja v maternici –, v primeru, da še ni implantiran v maternico, kot denimo pri oploditvi in vitro, pa ni nič več kot skupek celic, s katerim je mogoče ustvariti novo življenje ali pa rešiti že obstoječe, rojeno življenje. Za žide je oploditev in vitro povsem sprejemljiv postopek v primeru zakoncev, ki imajo težave s plodnostjo. Pri tem pa je zanimivo, da se med žensko in Bogom še vedno ohranja nekakšen neposreden, misteriozen odnos, saj je to, ali se bo spočeti zarodek v maternici »prijel« in ga bo ženska zdravega donosila, absolutno v Božjih rokah.

Kakšna pa naj bi bila usoda odvečnih zarodkov, ustvarjenih in vitro? Židom se zdi absolutno nesprejemljivo, da se jih preprosto odplakne po odtočnih ceveh ali pa da negotovo in obenem nekoristno čakajo v kakšnem zamrzovalniku. Zarodki namreč ne vsebujejo le življenjskega potenciala za kreacijo novega življenja-osebnosti, ampak so tudi »material« za reševanje že obstoječih življenj in jih je mogoče uporabiti za raziskave, denimo Alzheimerjeve ali Parkinsonove bolezni. Ko židje trdijo, da so *pro-life*, to mislijo zelo dobesedno. Židovstvo uči resnično *pro-life* lekcijo, pravi Rabbi Barry H. Block; ker si z raziskavami izvornih celic prizadeva odpraviti trpljenje milijonov trpečih ljudi, Bog žrtvovanje zarodkov dovoljuje.⁶² V židovski tradiciji je za rešitev življenja mogoče prekršiti vsako pravilo; tako je denimo na *jom kipur* dovoljeno jesti, in to celo prepovedano hrano, če bi si s tem lahko rešili življenje.⁶³ Prav zato, poudarja

62. Cf. Rabbi Barry H. Block, »Stem Cells, Cloning, and Judaism«, 2001, www.beth-elsa.org/be_s0914a.htm.

63. Na tem mestu zgolj omenimo razliko med krščanstvom in židovstvom glede

Block, ne bi smela nobena vlada (pri čemer kot ameriški državljani seveda misli Bushevo vlado) omejevat Boga z zakonsko prepovedjo terapij oziroma raziskav, ki bi potencialno lahko rešile življenja.

Kaj pa reproduktivno kloniranje? Rabini v besedilih, na začetku sicer previdno, v nadaljevanju pa brez zadržkov, kot argumenta za dopustnost kloniranja ne navajajo prav nič drugega kot natanko imperativ Geneze: množite in plodite se! Ob tem je zanimivo, da obveznost reprodukcije velja zgolj za moške, ne pa tudi za ženske, iz česar bi bilo mogoče sklepati, da v židovstvu človeška reprodukcija ne izhaja iz kombinacije genskega materiala moškega in ženske. Poleg tega je glede na prejšnja poglavja mogoče sklepati, da naj bi bila želja po reprodukciji ženskam inherentna, medtem ko je treba moške z zapovedjo po reprodukciji vseskozi brzdati, da jim ne bi slučajno padlo na pamet in bi »legli z moškim, kot se leže z žensko«, kar je v Levitiku prepovedano. (A ker se želja hrani s prepovedjo, so razumljivo med klientelo prostitutov tudi religiozni židje, in to celo v ultraortodoksnem jeruzalemskem četrti Mea Shearim.)

Kršćanstvo in laična stroka kloniranje pogosto obsojata z metaforo, da se človek igra boga, pri čemer pa židje te oznake ne jemljejo metaforično, ampak zelo dobesedno. Odgovor na vprašanje o dopustnosti človeškega kloniranja, pravi Jonathan R. Cohen,⁶⁴ je odvisen od branja prvega stavka Geneze, in sicer, ali stavek o Božjem stvarjenju neba in zemlje beremo kot dovršeno ali nedovršeno dejanje. Če prvi stavek beremo kot dovršeno dejanje: 'Na začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo', potem to pomeni, da je vsakršno vtikanje v Božje stvarstvo nedopustno, transgresija meja, ki jih je vzpostavil

motivov, zakaj imeti otroka. Če krščanstvo v zakonski zvezi moža in žene spočetje prepušča kombinatoriki božje rulete, se mnogim rabinom nikakor ne zdi sporno, da bi se v primeru, ko bi imeli otroka z okvaro ledvic, odločili za drugega otroka z namenom, da bi drugi prvemu daroval ledvico. Kajti če v židovstvu imeti otroka pomeni *mitzvah*, gre v primeru, ko z otrokom rešimo življenje še nekoga drugega, za dvojni *mitzvah*.

64. Cf. Jonathan R. Cohen, »Playing God«, <http://uahe.org/rjmag/998jc.html>.

Bog, pa grešna in kazniva. Tako kot Bog prepoveduje seks med človekom in živaljo, seks med moškima (a zanimivo, pri vsej kombinatoriki prepovedanih seksualnih stikov v Stari zavezi ni omenjena prepoved seksa med ženskama!), tako kot prepoveduje paritev različnih živalskih vrst, sejanje polja z dvema vrstama semena ter celo nošenje oblačil iz dveh različnih niti (npr. iz lana in volne), bi v tem smislu tudi človeško kloniranje pomenilo prekoračitev meja narave, kakršno je ustvaril Bog.

Toda, nadaljuje Cohen, ta stavek lahko beremo tudi drugače, in sicer: 'Ko je Bog začel ustvarjati nebo in zemljo' oziroma 'Na začetku Božjega stvarjenja neba in zemlje'; skozi takšno branje pa Božje stvarstvo ni razumljeno kot dovršen akt, ampak kot nenehno spreminjajoč se proces, kot *work in progress*, v katerem čudež Božjega stvarjenja ni omejen na šest dni, ampak pomeni proces, s katerim Bog poganja svet iz kaotičnega ničla v urejen, z življenjem naseljen prostor. Kakšna je skozi to drugo branje nedovršenega stvarstva vloga človeka – človeka, ki ga je Bog ustvaril po svoji lastni podobi? Kaj je torej tisto v človeku, po čemer je človek Bogu podoben, a vendarle ni Bog? Medtem ko krščanstvo z lahkoto upodablja Boga kot starca, ki na svoje stvarstvo zre iz nebes, je v Levitiku upodabljanje Boga strogo prepovedano. Kakšna je torej narava človeka, ki ga je Bog ustvaril po svoji lastni podobi in ki je, paradokсно, človeku nedostopna, saj kot reče Bog Mojzesu: »... noben človek me ne more videti in ostati živ.«⁶⁵ Hegel v *Absolutni religiji*, v razdelku o določitvi človeka, pravi: »Ko rečemo, da je človek po naravi dober, rečemo nekaj bistvenega: človek je na sebi duh, je umnost, ustvarjanje po božjem liku in z njim. Bog je dobro in človek kot duh je božje zrcalo; človek je dobro na sebi.«⁶⁶ Prav na tem stavku leži možnost človekove sprave, nadaljuje Hegel, vendar pa dvoumnost tega stavka

65. SP, 2 Mz, str. 141.

66. G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, str. 40.

leži v nasebju. To, da je človek dober na sebi, vsebuje pomanjkljivost, saj kar je po naravi dobro, je zgolj neposredno dobro. Tako so dobre naravne reči, kot so živali, človeku pa tovrstna bit ne more pripadati, saj kolikor je človek dober, mora to biti s svojo voljo. Človek, ki je dober na sebi, je dober le na notranji način, po svojem pojmu, ne pa tudi po svoji dejanskosti. V fizikalni naravi ni ločitve bivanja od njegovega zakona, njegovega substancialnega bistva, zato ker individuum tu ni svoboden. Kolikor pa je človek duh – duh pa ni nekaj naravnega in neposrednega –, pa mora dejansko, za sebe biti to, kar resnično je. Šele človek duh izstopi iz naravnosti, s čimer preide v ločitev svojega pojma in svojega neposrednega bivanja. Človek, ustvarjen kot zrcalna božja podoba, torej pomeni, da se človek zoperstavi svoji naravi, svojemu nasebstvu in tako stopi v to ločitev.⁶⁷

Naravni človek, vpet v fizikalne zakone, tako ni prav nič več kot žival in je po svoji naravnosti nedolžen, nedolžnost pa za Hegla pomeni biti brez volje, biti brez zla, s tem pa dejansko tudi brez dobrega. Naravni človek zgolj sledi svojim strastem in nagonom, njegova neposrednost je zanj zakon. Naravni človek tako nikakor ne more zrcaliti Božje podobe, odsev Božjega obličja je lahko le človek duh, saj se šele kot duh lahko zoperstavi svoji naravi, svojemu nasebstvu. In če sklenemo: podobnost med človekom in Bogom je torej v tem, da sta oba duhovni bitji s svobodno, avtonomno voljo in kot taki zmožni kreacije, s katero presegata zakone narave. Ob tem velja opozoriti, da ima znanje oziroma védenje v židovstvu neprimerno višje mesto kot v krščanstvu; če je v krščanstvu navzoča fascinacija z nedolžnostjo kot odsotnostjo védenja, denimo nedolžno mlado dekle, nedolžni otrok itd., pa v židovstvu odsotnost védenja pomeni tudi odsotnost dobrega. Ali kot preberemo v Pregovorih: »Kjer ni spoznanja, ni dobrega čuta, kdor je zaletavih nog, greši.«⁶⁸

67. Cf. *ibid.*, str. 40–41.

68. SP, Pregovori, 19:2, str. 1012.

Po tem drugem branju, pravi Cohen, smo ljudje torej kreativna bitja, naša dejanja pa pomenijo vajo iz odgovornosti v odnosu do Boga, ki je povezana z močjo, dano od Boga, sprejemanje odgovornosti pa nam omogoča zrelejše razumevanje nas samih, Boga in Božje oblasti. Tudi praški Rabbi Judah Luria je poudarjal moč človeške kreativnosti, ki je bila človeku dana ob njegovem stvarjenju, z njo človek lahko preoblikuje univerzum, s tem pa izpolnjuje Božji mandat, da zagospodari na zemlji, kar po židovski tradiciji pomeni, da gospodari nad naravo in jo spreminja tako, da postane človeku dostopnejša in podložna. Poleg tega, poudarja Cohen, pa židje niso poklicani k čaščenju narave, ampak k čaščenju Boga, ki je stvarnik narave in ki hkrati naravo presega. Človeško kloniranje torej pomeni enega od načinov gospodarjenja nad naravo, ki pa je moralno dopustno le, če ga uporabljamo za cilje človeškega napredka. »Kloniranje je podobno drogam in jedrski energiji«, Cohen navaja Rabbija Elliota Dorfa, »droge so lahko blagoslov, kadar se uporabljajo v medicinske namene, ali prekletstvo v primeru odvisnosti. Jedrska energija lahko pomaga ohraniti naš svet z zmanjšanjem odvisnosti od fosilnih goriv, mogoče pa jo je uporabiti tudi kot orožje za množično uničevanje«. Kmalu bomo gledali svet, v katerem bodo nekateri ljudje klonirani oziroma ustvarjeni z genetskim inženiringom, drugi pa bodo ustvarjeni na tradicionalne načine, predvideva Cohen in dodaja, da bodo Bogu všeč oboji, podobno kot mu je všeč tako grozdje gojene vinske trte kot grozdje divje trte. Ali torej obstajajo situacije, v katerih kloniranje pomeni odliko, če ne celo obveze? Cohen navaja odgovor Rabbija Mosheja Tendlerja: »Samo pokažite mi mladeniča, ki je neploden in čigar družina je preminila v holokavstu in je zadnji predstavnik svoje rodovne linije – jaz bi tega mladeniča vsekakor kloniral.«

Kot vidimo, večina halaških razprav po previdnem uvodu na koncu kloniranju prižge zeleno luč, četudi z zadržkom, da kloniranje nikakor ni idealen način reprodukcije, a če ne gre drugače in ni na voljo nobena druga metoda, ga židovski zakon dovoljuje, za neplod-

nega moškega, ki bi se zanj odločil, pa bi bilo to dejanje *mitzvah*. Preden pa se lotimo klonovega sorodstvenega statusa, ki je za žide, podobno kot za muslimane, eno ključnih vprašanj, si pogledimo, zakaj ima klon, kot je mogoče razumeti iz povedanega, status človeka.

V židovstvu bojda obstaja več stoletna tradicija ustvarjanja golemov – umetnih ljudi, ki naj bi njihovim stvarnikom služili kot težaška delovna sila. Golemi so bili narejeni po Božjem receptu v mističnem postopku iz prahu, pri čemer je stvarnik bitje oživil tako, da je izgovoril eno od Božjih imen oziroma je bitju na čelo pritrdil listič z izpisanim Božjim imenom. Kljub človeškemu videzu pa golemi niso imeli statusa človeških bitij, kar pomeni, da je bilo golema mogoče nekaznovano uničiti.⁶⁹ Broyde pojasnjuje, da golemi niso imeli statusa človeka zaradi načina, kako so bili narejeni, ob čemer navaja *Talmudsko enciklopedijo* (*Encyclopedia Talmudica*): »Osebo, ki je rojena iz druge osebe – iz ženske maternice –, je prepovedano ubiti. Kdor pa ubije nekoga, ki je ustvarjen v mističnem postopku oziroma z mešanjem svetih črk, pa prepovedi ubijanja ne krši.« Ob tem seveda ostaja odprto, kaj je z bitji, ki ne ustrezajo preprosti definiciji človeškosti – biti rojen iz ženske maternice –, kar se bo po Broydejevih predvidevanjih po vsej verjetnosti zgodilo v primeru kloniranja, ko bo nosečnost potekala v posebnih inkubatorjih. V primeru, da bi se klonirani zarodek razvijal v maternici in bil rojen na klasičen način, pa njegov status ni vprašljiv, saj bi imel umetni človeški klon natanko isti status, kot ga imajo naravni kloni – enojajčni dvojčki.

Toda kakšen je klonov družinski status? Ali je klon klonirančev otrok ali zgolj nekakšen sorodnik? In kaj v primeru, ko bi oče umanjkal?

69. Kot navaja Broyde, so se podobne razprave odvijale tudi okoli statusa morskih deklic, ki naj bi bile zmožne imeti potomstvo z moškimi. Kljub zmožnosti reprodukcije s človeško vrsto pa morske deklice niso dobile statusa človeških bitij, ampak so bile uvrščene nekam med delfine, med ne-košer ribe, kar pomeni, da jih je bilo mogoče brez kršenja dekaloga, torej nekaznovano, ubiti, prepovedano pa jih je bilo pojesti.

In pa zlasti, kdo bi bila mati v primeru, ko bi bilo v postopek vključenih več oseb, tako da bi bila prva ženska darovalka genskega materiala, druga ženska darovalka jajčne celice, tretja pa bi zarodek donosila in rodila? Mnenja glede materinstva so deljena, nekateri menijo, da bi bila v tem primeru prava mati donatorka genskega materiala, drugi v duhu Talmuda trdijo, da bi bila prava mati tista, ki bi ga rodila, tretjim pa se nikakor ne zdi sporno, da bi bile matere lahko kar vse tri, posledica tega pa bi bila prepoved klonovih incestnih razmerij s sorodniki vseh treh mater. Ob tem pa Broyde dodaja, da takšno materinstvo, glede na to, da ženske reprodukcija ne obvezuje, za nobeno od treh žensk ne bi bilo *mitzvah*, ampak moralno nevtravno in dopustno dejanje, *mutar*.

Na koncu lahko sklenemo, da je glede človeške reprodukcije krščanstvo mnogo bližje poganskim religijam kot pa židovstvu. V krščanstvu gre podobno kot v poganskih religijah zgolj za ohranjanje domnevne harmonije naravnih zakonov, kar vključuje različne oblike žrtvovanja, v vuduju npr. zakol piščanca, v krščanstvu pa odrekanje kateremu od ugodij, denarju v obliki odpustkov itd. Nasprotno pa je v židovstvu, sicer po temeljitem etičnem premisleku, interveniranje v naravne zakone dopustno, če ne celo obvezno, ker pomeni poskus obvladovanja narave. V tem smislu je v krščanstvu še kako na mestu sintagma božjih ovac, saj reprodukcijo ohranja na ravni živalskega sveta ali, rečeno drugače: tako kot se plodijo kristjani, se plodi vsaka običajna ovca, če le z naravnimi zakoni ni nič narobe; če ti zaškipajo, potem preostane le še vera v čudež.

Kloniranje kot zunajseksualna reprodukcijska metoda v židovstvu pomeni dobesedno ponovitev akta Božjega stvarjenja človeka, tako da je natanko z aktom kloniranja človek najbolj podoben svojemu stvarniku – Bogu.

Literatura:

- Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997.
- Horn Prouser, Ora, *The phenomenology of the lie in biblical narrative*, The Jewish Theological Seminary of America, 1991, U.M.I.
- Fink, Bruce, »Ni spolnega razmerja, eksistenca in formule seksuacije«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII, Problemi-Razprave* 1993.
- Elster, Jon, *Kislo grozdje*, Krt, Ljubljana 2000.
- Freud, Sigmund, »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, v: *Psihoanaliza in kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981.
- *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001.
- Dolar, Mladen, »Spremna študija« v: Freud 2001.
- Žižek, Slavoj, »Krščanstvo, dejanje, zlo«, *Razpol* 11, *Problemi* 7-8/1999.
- »Schelling za Hegla: Izginevajoči posrednik«, *Problemi* 6/1995.
- »Schelling za Hegla: Izginevajoči posrednik II«, *Problemi* 7-8/1995.
- Hegel, G. W. F., *Absolutna religija*, Analecta, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988.
- Izreki očetov*. Talmudski traktat Pirke Abot, KUD Logos, Ljubljana 2002.
- Snoj, Vid, »Hasidsko občestvo z Bogom,« spremna beseda v: Martin Buber, *Pripovedi Hasidov*, Ljubljana, revija *Literatura* 1991.
- »Insight in the Scriptures«, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1988.
- Riskin, Shlomo, »Between Father and Son«, *The International Jerusalem Post*, November 2, 2001.
- Broyde, Rabbi Michael J., »Cloning People and Jewish Law: A Preliminary Analysis«, www.us-israel.org/jsource/Judaism/clone1.html.
- Evans, John H., »Cloning Adam's Rib: A Primer on Religious Responses to Cloning«, a report prepared for the Pew Forum on Religious and

Public Life, Institute for Advanced Studies in Princeton, NJ, and the Departement of Sociology at the University of California, San Diego; [Http://pewforum.org/publication/reports/adamsrib.pdf](http://pewforum.org/publication/reports/adamsrib.pdf).

Block, Rabbi Barry H., »Stem Cells, Cloning, and Judaism,« 2001, www.beth-elsa.org/be_s0914a.htm.

² The passage in Genesis, The Hebrew Bible, at Mark, vi Mark, vi, 19-20, is a fragment of a larger passage, the source of which is not clear. It is a fragment of a larger passage, the source of which is not clear. It is a fragment of a larger passage, the source of which is not clear.

Claude Lévi-Strauss

STRUKTURA MITOV¹

»Zdi se, da je mitološkim svetovom namenjeno, da razpadejo, komaj so se izoblikovali, da bi lahko iz njihovih črepinj nastali novi svetovi.«

FRANZ BOAS, uvod v: James Teit, *Tradition of the Thompson River Indians of British Columbia*, *Memoirs of the American Folklore Society*, VI, 1898, str. 18.

Videti je, da se je antropologija v zadnjih dvajsetih letih in kljub nekaterim razpršenim poskusom postopoma odvrnila od preučevanja religioznih dejstev. To so izkoristili ljubitelji najrazličnejših provenienc, ki so zavzeli področje etnologije religij. Njihovo naivno poigravanje se odvija na območju, ki smo ga zanemarili, in njihove nezmernosti skupaj z našo nezadostnostjo ogrožajo prihodnost našega dela.

Kaj je vzrok za takšen položaj? Utemeljitelji etnologije religij, Tylor, Frazer, Durkheim, so vedno posvečali pozornost psihološkim problemom; ker pa sami niso bili poklicni psihologi, niso mogli slediti hitremu razvoju psiholoških idej, še manj pa so ga lahko predvidevali. Njihove interpretacije so zastarele tako hitro kot psihološke predpostavke, ki so bile v njih zajete. Vseeno pa jim moramo kot zaslugo priznati njihovo spoznanje, da se problemi etnologije religij navezu-

1. Po prvotnem članku: *The Structural Study of Myth*, v: *Myth, A Symposium*, *Journal of American Folklore*, 78. zvezek, št. 270, okt.-dec. 1955, str. 428-444. Nekoliko dopolnjen in predelan prevod.

jejo na intelektualistično psihologijo. Skupaj s Hocartom – ki je to že omenjal na začetku nedavno objavljenega, postumnega dela – lahko obžalujemo, da je moderna psihologija prepogosto zanemarjala intelektualne fenomene in je raje preučevala čustveno življenje: »Notranjim pomanjkljivostim psihološke šole ... se tako priključuje še zmotno prepričanje, da se lahko jasne ideje rodijo iz zmedenih čustev.«² Morali bi razširiti okvire naše logike, da bi vanjo lahko vključili mentalne operacije, ki se na videz razlikujejo od naših, a so ravno tako intelektualne. Namesto tega pa so jih poskušali zvesti na brezoblična in neizrekljiva občutja. Takšna metoda, znana pod imenom fenomenologija religij, se je pogosto izkazala za neplodno in duhamorno.



Med vsemi odseki etnologije religij zaradi takšnega položaja najbolj trpi mitologija. Nedvomno lahko navedemo upoštevanja vredne prispevke M. Dumézila in M. H. Grégoira, ki pa vendarle ne spadajo v etnologijo v pravem pomenu besede. Tej pa je takšna zmešnjava tako kot pred petdesetimi leti še naprej pogodu. Obnavljajo se stare interpretacije: sanjarije o skupinski zavesti, božansko povzdigovanje zgodovinskih osebnosti ali obratno. Kakršenkoli že je pristop k mitom, jih vse po vrsti nekako zvede na breznamensko igro ali pa na robato obliko filozofske spekulacije.

Ali to pomeni, da lahko pri poskusu razumevanja mitov izbiramo samo med plitkostjo in sofizmom? Nekateri zatrjujejo, da vsaka družba v svojih mitih izraža temeljna čustva, kot na primer ljubezen, sovraštvo, maščevanje, ki so skupni vsemu človeštvu. Za druge miti predstavljajo poskus pojasnjevanja težko razumljivih fenomenov: astronomskih, meteoroloških... Toda družbe niso neprepustne za pozi-

2. A. M. HOCART, *Social Origins*, London, 1954, str. 7.

tivne interpretacije, četudi so tiste, ki jih sprejmejo, napačne; zakaj bi imele namesto njih nenadoma raje take v mrak ovite in zapletene načine razmišljanja? Po drugi strani pa bi psihoanalitiki in tudi nekateri etnologi kozmološke in naturalistične interpretacije radi nadomestili z drugimi, prevzetimi iz sociologije in psihologije. A stvari tedaj postanejo preveč preproste. Če neki mitološki sistem namenja pomembno mesto določeni osebi, denimo zlonamerni stari materi, bo to pojasnjeno s tem, da imajo v tej družbi stare matere sovražen odnos do svojih vnukov; mitologija bo pojmovana kot odsev družbene strukture in družbenih odnosov. In če opazovanja oporekajo hipotezi, se bo iznajdljivi odgovor glasil, da je namen mitov natanko v tem, da realnim, a potlačenim čustvom ponudijo možnost odvoda. Kakršnakoli že je realna situacija, bo takšna, v vsakem primeru zmagoslavna dialektika, našla način, da se dokoplje do pomena.

Priznajmo raje, da nas preučevanje mitov privede do protislovnih ugotovitev. V mitu je vse mogoče; videti je, da se zaporedje dogodkov v njih ne podreja nikakršnim pravilom logike ali povezanosti. Vsakemu subjektu lahko pripade kakršenkoli predikat; možen je vsak zamisljiv odnos. Vendar pa se ti, na videz poljubni miti z enakimi značilnostmi in pogosto tudi enakimi podrobnostmi ponavljajo v različnih predelih sveta. Tako se zastavi problem: če je vsebina mitov popolnoma kontingentna, kako je potem mogoče razumeti, da so si miti od enega do drugega konca sveta tako podobni? Samo pod pogojem, da se zavemo te temeljne antinomije, ki izhaja iz narave mita, lahko upamo, da jo bomo razvozlali. To protislovje je dejansko podobno tistemu, na katerega so naleteli prvi filozofi, ki so se zanimali za govorico, in zato, da se je jezikoslovje lahko vzpostavilo kot znanost, je bilo najprej treba odstraniti to oviro. Filozofi so nekoč o govorici umovali tako, kot danes še vedno umujemo o mitologiji. Ugotavljali so, da v vsakem jeziku določene skupine glasov ustrezajo določenim smislom, in zagrizeno so poskušali razumeti, kakšna notranja nujnost povezuje te *smisle* s temi *glasovi*. Ti poskusi so bili brezplodni, saj je bilo enake glasove mogoče najti v drugih jezikih, vendar so se

tam navezovali na drugačne smisle. In protislovje se je razrešilo šele tedaj, ko je bilo ugotovljeno, da se pomenska funkcija jezika ne navezuje neposredno na same glasove, ampak na način, kako se ti glasovi kombinirajo med seboj.

Mnoge novejšje teorije o mitologiji izvirajo iz podobne zmešnjave. Po Jungu naj bi bile določene mitološke teme, ki jih imenuje arhetipi, povezane z natančno določenimi pomeni. Takšno umovanje je enako umovanju filozofov govornice, ki so bili dolgo prepričani,³ da različni glasovi posedujejo naravno nagnjenost k povezovanju s tem ali onim smislom: tako naj bi bili jezični plosmoglasniki, ki jih v francoščini označuje izraz *liquides* (tekoči), namenjeni temu, da zbujajo misel na temu ustrezno stanje snovi; odprti samoglasniki naj bi se najraje izbirali za oblikovanje imen za velike, zajetne, težke ali zvoneče predmete itd. Saussurjevo načelo o *poljubnem značaju jezikovnih znakov* bi bilo zagotovo potrebno ponovno obdelati in popraviti;⁴ vendar pa bodo vsi jezikoslovci soglasno priznali, da je z zgodovinskega gledišča zaznamovalo neobhodno etapo jezikoslovnih razmišljanj.

Vendar pa spodbujanje mitologa, naj svoj negotovi položaj primerja z jezikoslovčevim položajem iz predznanstvenega obdobja, ni dovolj. Če bi ostali samo pri tem, bi se nam namreč zlahka zgodilo, da bi iz ene težave strmoglavili v drugo. Primerjanje mita z govorico ničesar ne razreši: mit je sestavni del jezika; poznamo ga preko govora, izhaja iz diskurza.

Če hočemo predočiti svojevrstni značaj mitske misli, moramo torej postaviti, da je mit sočasno v govorici in onkraj nje. Tudi takšna dodatna težavnost jezikoslovcu ni tuja: kaj mar govorica sama ne združuje različnih ravni? Saussure je z razločevanjem med *jezikom* (*la langue*) in *govorom* (*la parole*) pokazal, da govorica ponuja dva,

3. Ta hipoteza ima še vedno svoje zagovornike. Na primer: Sir R. A. PAGET, *The Origin of Language...*, *Journal of World History*, I, št. 2, Unesco, 1953.

4. Prim. E. BENVENISTE, *Nature du signe linguistique*, *Acta Linguistica*, I, 1, 1939, in 5. poglavje pričujočega dela, *Strukturalna antropologija*.

dopolnjujoča se vidika: enega strukturalnega, drugega statističnega; jezik pripada območju obrnljivega časa, govor pa območju neobrnjivega časa. Če je v govorici mogoče izolirati ti dve ravni, potem nič ne izključuje, da ne bi mogli definirati še tretje.

Jezik in govor smo razločili s pomočjo časovnih sistemov, na katere se vsak od njiju nanaša. Mit pa tudi opredeljuje neki časovni sistem, ki kombinira značilnosti prvih dveh. Mit se vedno sklicuje na pretekle dogodke: »pred stvarjenjem sveta« ali »v najstarodavnejših časih«, v vsakem primeru pa »davno tega«. A bistvena vrednost, ki se pripisuje mitu, izhaja iz dejstva, da dogodki, ki naj bi se odvijali v določenem trenutku v času, tvorijo tudi neko trajno strukturo. Ta se sočasno nanaša na preteklost, sedanjost in prihodnost. To temeljno dvoumnost lahko jasneje razložimo s pomočjo primerjave. Nič ni bolj podobno mitski misli kakor politična ideologija. V naših sodobnih družbah je ena mogoče samo nadomestila drugo. In kaj počne zgodovinar, kadar omenja francosko revolucijo? Sklicuje se na vrsto preteklih dogodkov, katerih daljne posledice je nedvomno mogoče še vedno občutiti preko celotnega, neobrnjivega niza vmesnih dogodkov. A za politika in za tiste, ki ga poslušajo, je francoska revolucija povsem drugačna dejanskost: sekvenca preteklih dogodkov, ob tem pa tudi obrazec, ki mu pripade neka trajna učinkovitost in s pomočjo katerega je mogoče interpretirati družbeno strukturo sedanje Francije, nasprotja, ki se kažejo v njej, ter predvideti zasnutke prihodnjega razvoja. Michelet, politični mislec in obenem tudi zgodovinar, se izraža takole: »Tedaj je bilo mogoče vse... Občutiti je bilo prihodnost ... se pravi, več časa, preblisk večnosti.«⁵ Takšna dvojna struktura, ki je obenem *historična* in *ahistorična*, pojasnjuje, da se lahko mit sočasno navezuje na območje *govora* (in ga je mogoče analizirati kot takega) in na območje *jezika* (v katerem je izražen), obenem pa

5. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1. To navedbo sem prevzel od M. MERLEAU-PONTYJA, *Les Aventures de la dialectique*, Pariz, 1955, str. 273.

na tretji ravni kaže enak značaj absolutnega objekta. Tudi ta tretja raven ima jezikoslovno naravo, a se vendarle razločuje od prvih dveh.

Naj tu naredim krajši oklepaj in z opombo ponazorim, kakšno izvirnost ponuja mit v primerjavi z vsemi drugimi jezikoslovnimi dejstvi. Mit bi lahko definirali kot zvrst diskurza, v katerem se vrednost obrazca *traduttore, traditore* tako rekoč nagiba k ničli. S tega gledišča se mit na lestvici zvrsti jezikoslovnega izraza umešča na mesto, ki je popolnoma nasprotno mestu poezije, ne glede na vse trditve, ki so ju poskušale zbližati. Poezija je oblika govorice, ki jo je izjemno težko prevesti v tuji jezik in vsak prevod za seboj potegne številne deformacije. Nasprotno pa se vrednost mita kot mita ohrani kljub še tako slabemu prevodu. Četudi še tako slabo poznamo jezik in kulturo prebivalstva, pri katerem so določen mit zasledili, ga vsak bralec, kjerkoli na svetu, dojame kot mit. Bistvo mita ni v stilu niti v načinu pripovedovanja niti v sintaksi, ampak je v *zgodbi*, ki jo pripoveduje. Mit je govorica, vendar govorica, ki deluje na zelo visoki ravni, na kateri se smislu posreči *odlepiti se* od jezikovne podlage, od katere je bil na začetku odvisen.

Povzemimo torej začasne zaključke, do katerih smo prišli. Trije so: 1. Če imajo miti neki smisel, ta ne more izhajati iz izoliranih elementov, ki se vključujejo v njegovo sestavo, ampak iz načina, kako so ti elementi kombinirani. 2. Mit se navezuje na red govorice, njegov sestavni del je; vseeno pa govorica, kakršna se uporablja v mitu, kaže svojevrstne značilnosti. 3. Te značilnosti lahko zasledujemo le *nad* običajno ravni jezikovnega izražanja; z drugimi besedami, njihova narava je kompleksnejša od narave tistih, ki jih srečamo v povprečnem jezikovnem izražanju.

Če so te tri točke pripoznane, četudi samo kot delovne hipoteze, iz njih izhajata dve zelo pomembni posledici: 1. kakor vsako jezikovno entiteto mit tvorijo sestavne enote; 2. te sestavne enote predpostavljajo navzočnost enot, ki so običajno udeležene v strukturi jezika, namreč fonemov, morfemov in semantemov. A do zadnjih so

v enakem odnosu, kot so ti v odnosu do morfemov in kot so ti v odnosu do fonemov. Vsaka oblika se od prejšnje razlikuje po višji ravni kompleksnosti. Zaradi tega bomo elemente, ki izhajajo posebej iz mita (in ki so najkompleksnejši od vseh), imenovali velike sestavne enote.

S kakšnim postopkom bomo prepoznali in izolirali te velike sestavne enote ali miteme? Vemo, da se ne ujemajo niti s fonemi, niti z morfemi, niti s semantemi, ampak se umeščajo na višjo raven: sicer se mit ne bi razlikoval od katerekoli oblike diskurza. Morali jih bomo torej iskati na ravni stavka. V uvodnem delu raziskave bomo postopali s pomočjo približkov, poskusov in napak in se ravnali po načelih, ki služijo kot temelj vsem oblikam strukturalne analize: ekonomija razlage; enotnost rešitve; možnost obnovitve celote na osnovi fragmenta in možnost predvidevanja kasnejšega razvoja iz sedanjih danosti.

Do sedaj smo uporabljali naslednjo tehniko: vsak mit se analizira neodvisno, pri čemer se zaporedje dogodkov poskuša izraziti z najkrajšimi možnimi stavki. Vsak stavek je vpisan na listek s številko, ki ustreza njegovemu mestu v zgodbi. Tako opazimo, da vsak karton predstavlja dodelitev predikata subjektu. Drugače povedano: narava vsake velike sestavne enote je *odnos*.

Zgornja definicija še ni zadovoljiva in to iz dveh razlogov. Kot prvo: strukturalni jezikoslovci dobro vedo, da vse sestavne enote, ne glede na raven, na kateri jih izoliramo, tvorijo odnosi. Kakšna je torej razlika med *velikimi* enotami in drugimi enotami? Kot drugo: metoda, ki smo jo malo prej predočili, se vedno umešča v okvir neobrnljivega časa, saj so kartoni oštevilčeni po zaporedju zgodbe. Svojevrstni značaj, ki smo ga priznali mitskemu času – njegova dvojna narava, obenem obrnljiva in neobrnljiva, sinhrona in diahrona –, je torej še vedno nepojasnen.

Te opazke nas pripeljejo do nove hipoteze, ki seže do jedra problema. Domnevamo namreč, da resnične sestavne enote mita niso izolirani odnosi, ampak *svežnji odnosov* in da sestavne enote dobijo

pomensko funkcijo šele kot kombinacije takšnih svežnjev. Odnosi, ki izhajajo iz istega svežnja, se lahko pojavljajo v dolgih razmakih, če zavzamemo diahrono gledišče, če pa nam uspe, da jih obnovimo v njihovi »naravni« razporeditvi v skupine, se nam obenem posreči mit urediti v funkciji časovnega referenčnega sistema novega tipa, ki zadosti zahtevam izhodiščne hipoteze. Ta sistem je dejansko dvodimenzionalen: diahron in sinhron obenem in torej združujoč tako značilne lastnosti »jezika« kot »govora«. Dve primerjavi nam bosta pomagali razumeti to misel. Predstavljajmo si arheologe, ki bi se nekoč v prihodnosti znašli na zemlji, potem ko je z njenega površja že izginilo vsako človeško življenje, in bi izkopavali na območju, kjer je stala ena naših knjižnic. Ti arheologi ne bi vedeli ničesar o naši pisavi, vendar bi jo poskušali razvozlati, kar najprej predpostavlja ugotovitev, da se abeceda, kakršno tiskamo, bere od leve proti desni in od zgoraj navzdol. Vendar pa bi tako ostala nerazvozljiva določena kategorija tiskanih zvezkov. Namreč glasbene partiture, shranjene na muzikološkem oddelku. Naši znanstveniki bi nedvomno vztrajno znova in znova prebiral notno črtovje, drugo za drugim, začenjajoč na vrhu strani; nato bi opazili, da se nekatere skupine not v enaki obliki ali deloma ponavljajo v določenih razmakih in da so si nekatere glasbene vijuge, ki so na videz oddaljene druga od druge, med seboj podobne. Morda bi se tedaj vprašali, če ne bi morali teh vijug namesto zaporedoma obravnavati kot elemente neke celote, ki jo je treba pojmovati globalno. Tako bi odkrili princip tega, kar imenujemo *harmonija*: glasbena partitura ima smisel samo, če jo beremo diahrono, sledeč neki osi (stran za stranjo, od leve proti desni), a obenem tudi sinhrono, sledeč drugi osi, od zgoraj navzdol. Z drugimi besedami: vse note na eni vertikalni liniji tvorijo veliko sestavno enoto, sveženj odnosov.

Druga primerjava se ne razlikuje toliko, kot se morda zdi. Predstavljajmo si opazovalca, ki ne ve ničesar o naših igralnih kartah in ki nekaj časa sledi delu vedeževalke. Vidi in razvršča njene stranke,

uganja je njihovo približno starost, spol, videz, družbeni položaj itd., približno tako, kot etnograf ve nekaj o družbah, katerih mite preučuje. Opazovalec posluša pogovore, jih morda tudi snema na magnetofon, da bi jih lahko po mili volji preučeval in primerjal, podobno kot mi, ko poslušamo naše domorodske informatorje. Če je opazovalec dovolj nadarjen, če je zbral dovolj obsežno dokumentacijo, bo verjetno lahko obnovil strukturo in sestavo uporabljenih kart, se pravi število kart (32 ali 52), razdeljenih v štiri ustrezajoče si serije, sestavljene iz enakih sestavnih enot (kart), z eno samo razlikovalno značilnostjo – barvo.

Zdaj moramo neposredneje ponazoriti metodo. Vzemimo kot primer mit o Ojdipu, ki ima to prednost, da je splošno znan, torej nam ga ni treba obnavljati. Vendar pa ta primer ni najbolj pripraven za ponazoritev. Z mitom o Ojdipu smo se seznanili preko fragmentarnih in poznih zapisov, ki so vsi po vrsti literarne predelave in izhajajo bolj iz estetskega ali moralnega prizadevanja kot pa iz religiozne tradicije ali obredne rabe, če je bil sploh kdaj vključen v takšne okvire. Vendar pa nam tu ne gre za verjetno interpretacijo mita o Ojdipu, še manj pa za razlago, ki bi bila sprejemljiva za strokovnjake. Na ta način – in ne da bi iz tega potegnili kakršenkoli zaključek v zvezi z njim – bi radi samo ponazorili določeno tehniko, ki je zaradi omejenih nezanesljivosti verjetno ni upravičeno uporabljati v tem primeru. »Ponazoritev« moramo torej razumeti samo v smislu, ki ga temu izrazu pripisuje – ne učenjak, ampak – poulični prodajalec: ne gre za doseganje rezultata, ampak za kar se le da hitro razlago delovanja male priprave, ki jo poskuša prodati radovednežem.

Mit bomo obdelali, kot bi se to zgodilo z glasbeno partituro, ki bi jo kak perverzni ljubitelj črtovje za črtovjem transkribiral v obliki nepretrganega melodičnega zaporedja in ki bi jo poskušali obnoviti v njeni izvorni ureditvi. Nekako tako, kot če bi nam predstavili zaporedje celih števil tipa: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, in nam zastavili nalogo, naj v razpredelnici

povežemo vse 1, vse 2, vse 3:

1	2	4		7	8
	2	3	4	6	8
1		4	5	7	8
1	2		5	7	
		3	4	5	6
					8

Enako bomo postopali z mitom o Ojdipu in zaporedoma preizkušali različne razporeditve mitemov, dokler ne bomo naleteli na razporeditev, ki bi zadostila zgoraj navedenim pogojem strukturalne analize. Na slepo vzemimo, da eno od takšnih razporeditev predstavlja naslednja razpredelnica (pri čemer še enkrat opomnimo, da je nikakor ne poskušamo vsiliti niti predlagati strokovnjakom za klasično mitologijo, ki bi jo gotovo hoteli spremeniti, če ne kar zavreči):

Kadmos išče sestro Evropo, ki jo je ugrabil Zevs		Kadmos ubije zmaja	
	Sparti se pobijajo med seboj		Labdak (Lajev oče) = »šepavi« (?)
	Ojdip ubije svojega očeta Laja	Ojdip pokonča Sfingo	Laj (Ojdipov oče) = »nerodni« (?)
Ojdip se poroči z Jokasto, svojo materjo			Ojdip = »otečenih nog« (?)
Antigona pokoplje brata Polinejka in s tem prekrši prepoved	Eteokel ubije brata Polinejka		

Znajdemo se pred štirimi vertikalnimi stolpci, med katerimi vsak združuje več odnosov, ki pripadajo istemu »svežnju«. Če bi morali samo *povedati* mit, ne bi upoštevali takšne razporeditve v stolpce in bi brali vrstice od leve proti desni, od zgoraj navzdol. A takoj ko hočemo *razumeti* mit, polovica diahronega reda (od zgoraj navzdol) izgubi svojo funkcionalno vrednost in »branje« se odvija od leve proti desni, stolpec za stolpcem, pri čemer se vsak stolpec obravnava kot celota.

Vsi odnosi, združeni v istem stolpcu, hipotetično kažejo skupno potezo, ki jo je treba izluščiti. Tako vsi pripetljaji, združeni v prvem stolpcu, zadevajo krvne sorodnike, katerih bližnja razmerja so, lahko bi rekli, pretirana: ti sorodniki so predmet intimnejšega občevarja, kot to dovoljujejo družbena pravila. Denimo torej, da je skupna poteza prvega stolpca v *precenjenih sorodstvenih odnosih*. Takoj se pokaže, da drugi stolpec izraža enak odnos, ki pa mu je podeljen nasprotni predznak: *podcenjeni ali razvrednoteni sorodstveni odnosi*. Tretji stolpec zadeva pošasti in njihovo uničenje. Pri četrtem stolpcu je potrebnih nekaj dodatnih pojasnil. Pogosto je bil poudarjen hipotetični smisel lastnih imen na očetovi strani Ojdipovega sorodstva. A jezikoslovci temu ne pripisujejo nikakršnega pomena, saj je smisel nekega izraza praviloma lahko definiran le, če ga nadomešča v vseh kontekstih, v katerih je izpričan. Lastna imena pa so po definiciji izven konteksta. Ob naši metodi bi se težava lahko zdela manjša, saj je mit po njej preurejen tako, da se sam vzpostavlja kot kontekst. Pomenske vrednosti ne ponuja več morebitni smisel vsakega posameznega imena, ampak dejstvo, da imajo vsa tri imena neko skupno značilnost: da namreč vsebujejo hipotetične pomene, ki vsi opominjajo na *nezmožnost vzravnane hoje*.

Preden nadaljujemo, si oglejmo odnos med desnima stolpcema. Tretji stolpec se nanaša na pošasti: najprej na zmaja, htonsko pošast, ki jo je treba uničiti, da bi se ljudje lahko rodili iz zemlje; nato na Sfingo, ki se z ugankami, spet povezanimi s človekovo naravo, trudi

odvzeti življenje svojim človeškim žrtvam. Drugi člen torej ponavlja prvega, ki se nanaša na *človekovo samoniklost*. Ker obe pošasti nazadnje premagajo ljudje, lahko rečemo, da je skupna poteza tretjega stolpca v *negaciji človekove samoniklosti*.⁶

Te hipoteze nam pomagajo razumeti smisel četrtega stolpca. V mitologiji so ljudje, rojeni iz zemlje, v trenutku, ko se pojavijo, pogosto prikazani kot še nezmožni hoje ali zelo nerodni pri hoji. Tako so

6. Naš namen ni odpirati razpravo s strokovnjaki, kar bi bilo z naše strani domišljavo in tudi brezpredmetno, saj je mit o Ojdipu tu le samovoljno obravnavani primer, vendar bi se morda htonski značaj Sfinge lahko zdel kot nekaj presenetljivega, ob čemer bomo navedli pričevanje gospe Marie Delcourt: »V arhaičnih legendah se zagotovo rojevajo iz zemlje same.« (*Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, str. 108). Četudi se naša metoda še tako razlikuje od metode gospe Delcourt (in nedvomno bi se razlikovali tudi naši zaključki, če bi bili pristojni, da temeljito obdelamo problem), je po našem mnenju prepričljivo utemeljila Sfingin značaj v arhaični tradiciji: ženska pošast, ki napada in pošiljuje mladeniče, z drugimi besedami: poosebljenje ženskega bitja z obratnim predznakom, kar pojasnjuje, zakaj sta v lepi ikonografiji, ki jo je gospa Delcourt zbrala na koncu svojega dela, moški in ženska vedno v obrnjenem položaju »nebo/zemlja«.

Kot bomo opozorili kasneje, smo mit o Ojdipu zbrali kot prvi primer zaradi opaznih podobnosti, ki očitno obstajajo med določenimi vidiki arhaične grške misli in misli Puebllov, pri katerih smo si izposodili naslednje primere. S tem v zvezi bomo opozorili, da se Sfingina oseba, kakor jo je obnovila gospa Delcourt, ujema z dvema osebama iz severno-ameriške mitologije (ki verjetno tvorita eno samo osebo). Na eni strani gre za »old hag«, staro čarovnico odurnega videza, ki s svojo telesno zunanostjo zastavlja uganko mlademu junaku: če bo ta razrešil uganko – se pravi, če se bo odzval zapeljevanjem gnusnega stvora –, bo ob prebujenju na svojem ležišču našel cvetočo mladenko, ki ga bo popeljala do samostojnosti (v takšni obliki je to tudi keltska tema). Sfinga še bolj spominja na »child-protuding woman« Indijancev Hopi, falično mati, če je obstajala: na mlado žensko, ki so jo njeni med težavnim preseljevanjem zapustili v trenutku, ko je rojevala, in ki odtlej blodi po puščavi, Mati Živali, ki jih noče prepustiti lovcem. Kdor naleti nanjo, oblečeno v okrvavljene obleke, »se tako prestraši, da doživi erekcijo«, ki jo ona izkoristi in ga posili, za to pa ga nato poplača z zanesljivim lovskim uspehom (glej H. R. VOTH, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, *Field Columbian Museum*, objava št. 83, *Anthropol. Series*, III. zvezek, št. 4, Chicago, 1903, str. 352-353 in 353, n. I).

pri Pueblih htonska bitja, na primer Shumaikoli ali Muyingwu,⁷ ki sodelujejo pri njihovem vzniku, šepava (v besedilu so imenovana »Krvaveče-Stopalo«, »Ranjeno-Stopalo«, »Mlahavo-Stopalo«). Enako lahko ugotovimo za bitja Koskimo iz mitologije kwakiutl: potem ko jih je pogoltnila htonska pošast Tsiakish, se znova povzpnejo na zemeljsko površino, »opotekajoč se naprej in na stran«. Skupna poteza četrtega stolpca bi torej lahko bila *stanovitnost človeške samoniklosti*. Iz tega bi izhajalo, da je četrti stolpec v enakem odnosu s tretjim stolpcem, kot je prvi stolpec z drugim. Nemožnost povezave med skupinama odnosov preseže (ali natančneje: nadomesti) trditev, da sta med seboj protislovna odnosa istovetna v tem, da sta oba protislovna sama sebi. Takšen način formuliranja strukture mitske misli ima še vedno zgolj približno vrednost. V tem trenutku je to dovolj.

Kaj naj bi torej pomenil mit o Ojdipu po takšni »ameriški« interpretaciji? Izražal naj bi nezmožnost družbe, ki izpoveduje vero v človekovo samoniklost (tako Pausanias, VIII, XXIX, 4: rastlinstvo je zgled za človeka), da bi od te teorije prešla k spoznanju dejstva, da je vsak izmed nas v resnici rojen iz združitve med moškim in žensko. Problem je nerešljiv. A mit o Ojdipu ponuja nekakšno logično orodje, s pomočjo katerega je mogoče napraviti most med izvirnim problemom – ali se rodimo iz enega ali iz dveh? – in izpeljanim problemom, ki ga lahko formuliramo približno takole: se enako rodi iz enakega ali iz drugega? Tako se izlušči naslednja soodnosnost: precenjevanje krvnega sorodstva je v odnosu do podcenjevanja let tega enako kot prizadevanje ubežati samoniklosti v odnosu do nemožnosti, da bi to uspelo. Izkušnja lahko teorijo zanika, vendar pa družbeno življenje potrjuje kozmologijo v toliko, kolikor obe izdajata enako protislovno strukturo. Kozmologija ima torej prav. Napravimo tu krajši oklepaj in dodajmo dve opombi.

7. In ne Masauwu, čigar ime se v angleškem besedilu te študije pojavlja zaradi daktilografske napake.

V zgornjem poskusu interpretacije smo lahko pustili vnemar vprašanje, s katerim so se strokovnjaki v preteklosti precej ubadali: odsotnost določenih motivov v starejših (homerskih) različicah mita o Ojdipu, na primer Jokastinega samomora in Ojdipove prostovoljne oslepitve. Vendar pa ta dva motiva ne predrugačita strukture mita, v kateri si zlahka najdeti svoje mesto, prvi kot še en primer samodestrukcije (3. stolpec) in drugi kot še ena tema telesne pohabljenosti (4. stolpec). Takšno kopičenje samo pripomore k jasnejšemu izoblikovanju mita, saj prehod od stopala h glavi razkrije soodvisnost z nekim drugim preходом: preходом od zanikane samoniklosti k samouničenju.

Ta metoda nas torej razbremeni težave, ki je bila doslej ena od pglavitnih ovir za napredek mitoloških raziskav, namreč iskanja izvirne ali prvotne različice. Sami nasprotno predlagamo, naj vsak mit definira celota vseh njegovih različic. Drugače povedano: mit ostane mit tako dolgo, dokler ga dojemamo kot takega. To načelo dobro ponazarja naša interpretacija mita o Ojdipu, ki se lahko opre na freudovsko formulacijo in jo v zvezi z njo gotovo lahko uporabimo. Problem, ki ga je Freud postavil kot »ojdipovskega«, zagotovo ni več vprašanje alternative med samoniklostjo in dvo-spolnim razmnoževanjem. A še vedno gre za razumevanje, kako se lahko *eno* rodi iz *dveh*: kako to, da nimamo enega samega roditelja, ampak mater in poleg nje očeta. Zato ne bomo oklevali, ali naj Freuda uvrstimo za Sofoklom med naše vire mita o Ojdipu. Njuni različici si zaslužita enako zaupanje kot druge, starejše in na videz bolj »izvirne«.

Zgornje trditve za seboj potegnejo tehtno posledico. Ker mit sestavlja celota njegovih različic, jih mora strukturalna analiza vse enako obravnavati. Po preučitvi znanih variant tebenske različice se bomo torej lotili še drugih: zgodb, ki zadevajo stranski Labdakov rod, zajemajoč Agavo, Pantejo in samo Jokasto; tebenskih variant o Liku, v katerih Amfion in Zetos nastopata kot utemeljitelja mesta; bolj oddaljenih variant, povezanih z Dionizom (Ojdipov bratranec

po materini strani) in atenskih legend, v katerih vloga, ki se v Tebah pripisuje Kadmu, pripade Kekropsu. Za vsako teh variant bomo napravili razpredelnico, v kateri bo vsak element razporejen tako, da ga bo mogoče primerjati z ustreznim elementom v drugih razpredelnicah: Kekropsovo uničenje kače z vzporedno epizodo v zgodbi o Kadmosu; zavrženje Dioniza z zavrženjem Ojdipa; moža »Otečenih-stopal« z Dionizom, ki je *loxias*, se pravi, da hodi postrani; iskanje Evrope z iskanjem Antiopae; ustanovitev Teb s strani Špartancev z drugima ustanoviteljema, dioskuroma Amfionom in Zetom; Zevsa, ki ugrabi Evropo ali Antiopo, s podobno epizodo, v kateri je žrtev Semela; tebanskega Ojdipa in argoškega Perzeja. Tako bomo dobili več dvodimenzionalnih razpredelnic, od katerih bo vsaka namenjena eni varianti in ki jih bomo postavili drugo ob drugo kot vzporedne ravni ter tako dobili trodimenzionalno celoto: ki jo je mogoče »brati« na tri različne načine: od leve proti desni, od zgoraj navzdol, od spredaj nazaj (ali obratno). Te razpredelnice ne bodo nikoli popolnoma enake. Toda izkušnje dokazujejo, da razločevalni razmaki, ki jih bomo neizogibno opazili, med seboj kažejo zgovorne soodnosnosti, zaradi katerih je s pomočjo zaporednih poenostavitev njihovo celoto mogoče podvreči logičnim operacijam in se nazadnje dokopati do strukturalnega zakona obravnavanega mita.

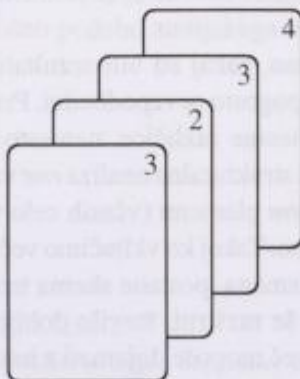


Figura 16

Lahko bi ugovarjali, da takšen poskus ne more biti dokončan, ker razpolagamo samo s tistimi različicami, ki jih poznamo danes. Kaj bi se zgodilo, če bi se pojavila nova različica, ki bi preobrnila dobljene rezultate? Če razpolagamo z zelo maloštevilnimi različicami, je to resničen problem, ki pa z naraščanjem njihovega števila hitro postane zgolj teoretičen. Izkušnja nas bo poučila, kolikšno je približno število zahtevanih različic; ne bo zelo visoko. Če sta nam pohištvo v sobi in njegova razporeditev poznana samo preko podob, ki jih odsevata ogledali, pritrjeni na nasprotnih stenah, sta možni dve situaciji. Pri strogo vzporednih ogledalih bo število podob teoretično neskončno. Če pa je, nasprotno, eno od ogledal pritrjeno poševno glede na drugo, se bo sorazmerno z velikostjo kota število hitro manjšalo. A tudi v tem primeru nam bo štiri ali pet podob že lahko zagotovilo, da noben pomemben kos pohištva ne bo ostal neopažen, če nam že ne bodo mogle ponuditi popolne informacije.

Po drugi strani pa moramo vedno znova poudarjati, kako nepreklicno nujno je, da ne izpustimo nobene izmed že zapaženih variant. Če so Freudovi komentarji o Ojdipovem kompleksu – kot smo sami prepričani – sestavni del mita o Ojdipu, potem je spraševanje o tem, ali je Cushingova transkripcija mita o izvoru Zunijev dovolj zvesta, da jo lahko ohranimo, brezsmiselno. Ne obstaja »prava« različica, vse druge pa bi bile njeni posnetki ali popačeni odmevi. Vse različice so del mita.

Zdaj lahko razumemo, zakaj so bili rezultati študij s področja splošne mitologije tako pogosto nevzpodbudni. Primerjalci so najprej poskušali odbrati prednostne različice, namesto da bi obravnavali vse. Nato smo videli, da strukturalna analiza ene variante *enega* mita, ki so jo zasledili pri *enem* plemenu (včasih celo v *eni* vasi) prinese dvodimenzionalno shemo. Takoj ko vključimo več variant istega mita iz iste vasi ali istega plemena, postane shema trodimenzionalna, in če hočemo primerjavo še razširiti, število dobljenih dimenzij tako hitro narašča, da jih ni več mogoče dojemati z intuitivnimi postopki.

Tako pogosta zmedenost in plehkost rezultatov splošne mitologije je torej posledica nepoznavanja večdimenzionalnih referenčnih sistemov, ki so dejansko potrebni, a se jih naivno nadomešča z dvo- ali tro-dimenzionalnimi sistemi. V resnici je kaj malo upanja, da bi primerjalna mitologija lahko dosegla napredek, ne da bi si pomagala s simbolizmom z matematično podlago, ki ga je mogoče uporabiti pri takšnih večdimenzionalnih sistemih, preveč zapletenih za naše tradicionalne empirične metode.

Teorijo, ki smo jo na kratko predstavili na zgornjih straneh, smo v letih 1952-1954 poskušali potrditi z izčrpno analizo vseh znanih verzij zunijskih mitov o izvoru in vzniku:⁸ Cushing, 1883 in 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. To analizo je dopolnila primerjava dobljenih rezultatov s podobnimi miti pri drugih, zahodnih in vzhodnih skupinah Puebllov; nazadnje smo opravili uvodno raziskavo mitologije Ravninskih Indijancev. Rezultati so vsakič potrdili hipoteze. Ta izkušnja ni samo na novo osvetlila severno-ameriške mitologije, ampak se nam je tudi posrečilo odkriti in včasih definirati logične operacije prepogosto zanemarejenega tipa ali ki so jih opazili na področjih, zelo oddaljenih od našega. Na tem mestu se ne moremo spuščati v podrobnosti, zato se bomo omejili le na predstavitev nekaterih rezultatov.

Sledeča razpredelnica, ki je seveda skrajno poenostavljena, nam bo predstavila splošno podobo zunijskega mita o vzniku.

8. Glej *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1952-1953, str. 19-21, in 1953-1954, str. 27-29.

SPREMEMBA			SMRT
mehanska uporaba rastlin (lestve za vzpenjanje iz spodnjih svetov)	vznik, ki ga izpeljeta Ljubljena dvojčka	incest med bratom in sestro (izvor voda)	iztrebljenje človeških otrok pod vodstvom bogov (z utopitvijo)
prehranjevalna uporaba divjih rastlin	selitev, ki jo izpeljeta dva Newekwe (obredna klovna)	žrtvovanje brata in sestre (da bi dosegli zmago)	čarobno tekmovanje z Ljudstvom rose (nabiralci proti vrtnarjem)
prehranjevalna uporaba gojenih rastlin		posvojitev brata in sestre (v zameno za koruzo)	
periodičnost poljedelskih dejavnosti			vojna proti skupini Kyanakwe (vrtnarji proti lovcem)
prehranjevalna uporaba divjačine (lov)	vojna, ki jo izpeljejo Bogovi vojne		
neizogibnost vojne		žrtvovanje brata in sestre (da bi premagali potop)	odrešitev plemena (odkritje središča Sveta)
SMRT			TRAJANJE

Hiter pregled razpredelnice je dovolj za razumevanje njene narave. Gre za nekakšno logično orodje, ki naj bi posredovalo med življenjem in smrtjo. Prehod je za pueblo mišljenje težaven, saj si ta človeško življenje zamišlja po zgledu rastlinskega kraljestva (vznik iz zemlje). Ta interpretacija je skupna z antično Grčijo in mita o Ojdipu kot prvi primer nismo izbrali popolnoma poljubno. V tu obravnavanem ameriškem primeru je rastlinsko življenje zaporedoma analizirano z več vidikov, od najenostavnejšega h kompleksnejšemu. Poljedelstvo zavzema najvišje mesto, vendar pa kaže periodični značaj, se pravi da gre v njem za menjavanje med življenjem in smrtjo, kar je v protislovju z začetno predpostavko.

Če zanemarimo to protislovje, se nižje v razpredelnici znova jasno pokaže: poljedelstvo je vir hrane, se pravi življenja; a tudi lov prinaša hrano, četudi je podoben vojni, ki je smrt. Problem je torej mogoče obravnavati na več načinov. Cushingova različica se osredotoča na nasprotje med prehranjevalnimi dejavnostmi, ki prinašajo takojšen rezultat (nabiranje divjih rastlin), in prehranjevalnimi dejavnostmi, pri katerih lahko na rezultat računamo šele na koncu. Z drugimi besedami: da bi bilo poljedelstvo mogoče, mora biti smrt vključena v življenje.

V Parsonsovi različici se izvrši prehod od lova k poljedelstvu, medtem ko se v Stevensonovi različici pojavlja obratno zaporedje. Vse druge razlike med temi različicami lahko obravnavamo soodnosno s temi temeljnimi strukturami. Tako vse tri različice opisujejo veliko vojno, ki so jo zunijski predniki bojevali z mitsko skupino Kyanakwe, v zgodbo pa uvajajo zgovorne variacije: 1. glede zaveznitva ali sovražnosti bogov; 2. glede priznanja končne zmage temu ali onemu taboru; 3. glede simbolne funkcije, dodeljene ljudem Kyanakwe, ki so enkrat opisani kot lovci (v tem primeru imajo loke, na katerih so napete živalske tetive), drugič kot poljedelci (na njihovih lokih so napeta rastlinska vlakna):

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
Bogovi, Kyanakwe { zavezniki, uporabljajo rastlinske tetive	samo Kyanakwe, rastlinske tetive	Bogovi, Ljudje { zavezniki, uporaba rastlinskih tetiv
zmagujejo nad	zmagujejo nad	zmagujejo nad
Ljudmi, ki so sami, uporabljajo živalske tetive (ki jih kasneje nadomestijo z rastlinskimi vlakni)	Bogovi, Ljudmi { zavezniki, uporabljajo živalske tetive	Kyanakwe, ki so sami, uporabljajo živalske tetive

Ker so rastlinska vlakna (poljedelstvo) vedno boljša od živalskih tetiv (lov) in ker je zavezništvo bogov (v manjši meri) bolj zaželeno od njihovega sovraštva, so torej v Cushingovi različici ljudje v obeh pogledih v slabšem položaju (sovražni bogovi, živalske tetive); v obeh pogledih v prednosti v Stevensonovi različici (naklonjeni bogovi, tetive iz rastlinskih vlaken); Parsonsova različica pa ponazarja vmesni položaj (naklonjeni bogovi, a živalske tetive, saj primitivno človeštvo živi od lova).

<i>Nasprotja</i>	<i>Cushing</i>	<i>Parsons</i>	<i>Stevenson</i>
bogovi/ljudje	–	+	+
rast. vlakna/žival. tetive	–	–	+

Bunzelova različica ponuja enako strukturo kot Cushingova. Vendar se od nje (in tudi od Stevensonove) razlikuje po tem, da ti dve različici predstavljata vznik kot rezultat prizadevanj ljudi, da bi ubežali svojemu bednemu položaju v notranjosti zemlje, Bunzelova različica pa vznik obravnava kot posledico klica, s katerim so ljudi pozvale sile iz višjih območij. Tako si postopki, delujoči v smeri vznika, med Bunzelom na eni strani in Stevensonom in Cushingom na drugi strani sledijo v simetričnem in obratnem vrstnem redu. Pri

Stevensonu in Cushingu od rastlin k živalim; pri Bunzelu od sesalcev k žuželkam in od žuželk k rastlinam.

Pri vseh mitih zahodnih Puebllov ostaja logično izoblikovanje problema enako: izhodišče in zaključek umovanja sta nedvoumna, dvoumnost se pojavi na vmesni stopnji:

ŽIVLJENJE (= RAST)		
(Mehanska) uporaba rastlinskega kraljestva, ki se ozira samo na rast.		IZVOR
Prehranjevalna uporaba rastlinskega kraljestva, omejena na divje rastline.		NABIRANJE
Prehranjevalna uporaba rastlinskega kraljestva, vključujoča divje in gojene rastline.		POLJEDELSTVO
Prehranjevalna uporaba živalskega kraljestva, omejena na živali.	<i>(a tu se pojavi protislovje, saj gre za negacijo življenja = uničevanje, iz česar izhaja:)</i>	LOV
Uničevanje živalskega kraljestva, razširjeno na ljudi.		VOJNA
▼ SMRT (= UPADANJE)		

Nastop protislovnega člena v samem osrčju dialektičnega procesa je povezan z vznikom dvojnega niza dioskurovskih parov, katerih funkcija je posredovanje med obema poloma:

1.	2 božja poslanca	2 obredna klovna	2 bogova vojne
2.	istovrstni par: dioskura (brata)	otroka istih staršev (brat in sestra)	par (mož- žena) raznovrstni par (stara mati, vnuk)

ali pa niza kombinatoričnih variant, ki izpolnjujejo isto funkcijo v različnih kontekstih. Tako lahko razumemo, zakaj lahko klovnom v

pueblo obredih pripadejo vojaške funkcije. Problem, ki je pogosto obveljal za nerešljivega, izgine, ko ugotovimo, da klovni v odnosu do proizvodnje hrane (klovni so požeruhi, ki lahko nekaznovano zlorablajo poljedelske proizvode) zavzemajo enako funkcijo kot bogovi vojne (ki v dialektičnem procesu nastopa kot *zloraba* lova: lov na človeka namesto na živali, ki so primerne za človeško potrošnjo).

Nekateri miti osrednjih in vzhodnih Puebllov pa potekajo drugače. Najprej postavijo temeljno enakost med lovom in poljedelstvom. Takšno enačenje se na primer odraža v mitu o izvoru koruze, ki jo pridobi Oče Živali tako, da namesto semena poseje jelenove parklje. Življenje in smrt se torej tako poskušata izpeljati iz nekega globalnega člena. Namesto enojnih skrajnih členov in razpolovljenih vmesnih členov (kakor pri zahodnih Puebljih) se razpolovijo skrajni členi (na primer 2 sestra pri vzhodnih Puebljih), medtem ko se v ospredju pojavlja enojen vmesni člen (Poshaiyanne pri Zia), ki pa mu pripadejo dvoumni atributi. Zahvaljujoč takšni shemi lahko tudi izpeljemo attribute, ki bodo takšnemu »mesiji«⁹ pripadli v raznih različicah, glede na trenutek, v katerem se pojavi v mitu: dobrotljiv, kadar nastopi na začetku (Zuni, Cushing); dvoumen na sredini (osrednji Puebli); zlonosen na koncu (Zia), razen v Bunzelovi različici zunijskega mita, kjer je sekvenca obrnjena, kot smo že omenili.

S sistematično uporabo takšne metode strukturalne analize lahko vse znane različice enega mita uredimo v niz, ki tvori nekakšno skupino zamenjav in v katerem različici na obeh skrajnih koncih niza druga z ozirom na drugo kažeta simetrično, a obratno strukturo. Tako torej uvedemo zametek reda tja, kjer je bilo vse kaos, kar ima za dodatno korist še to, da se izluščijo določene logične operacije, ki so temelj mitske misli.⁹ Že zdaj lahko izločimo tri tipe operacij.

Oseba, ki je v ameriški mitologiji običajno imenovana *trickster*, je dolgo predstavljala uganko. Kako je mogoče pojasniti, da je skoraj

9. Glede druge rabe te metode glej našo študijo: *Four Winnebago Myths, v: Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.

v vsej Severni Ameriki ta vloga pripadla kojotu ali krokharju? Razlog za takšno izbiro se pokaže, ko spoznamo, da mitska misel izhaja iz ozaveđenja določenih nasprotij in se nagiba k njihovi postopni poravnavi. Vzemimo torej dva člana, med katerima na videz ni mogoč prehod, in ju najprej zamenjajmo z enakovrednima členoma, ki pa dopuščata dodaten, vmesni člen. Nato enega od skrajnih členov in vmesni člen spet zamenjajmo z novo triado in tako naprej. Dobimo torej posredovalno strukturo naslednjega tipa:

<i>Začetni par</i>	<i>Prva triada</i>	<i>Druga triada</i>
Življenje	Poljedelstvo	Travojedci Mrhovinarji
	Lov	Roparice
	Vojna	
Smrt		

Ta struktura nadomešča implicitno sklepanje: mrhovinarji so kot roparice (jedo živalsko hrano), a tudi kot proizvajalci rastlinske hrane (ne ubijajo tega, kar jedo). Puebli, za katere je poljedelsko življenje »pomembnejše« od lova, enako sklepanje izrazijo nekoliko drugače: krokharji so glede na vrtove isto kot so roparice glede na travojedce. A travojedce je bilo že prej mogoče pojmovati kot posrednike: dejansko so kot nabiralci (vegetarijanski) in zagotavljajo živalsko hrano, ne da bi bili sami lovci. Tako torej dobimo posrednike na prvi, drugi in tretji stopnji itd., vsak člen pa pri tem z nasprotjem in soodnosnostjo porodi naslednjega.

Takšno zaporedje operacij je v mitologiji Ravninskih Indijancev močno opazno in ga lahko uredimo v niz:

Posrednik (ki ne doseže uspeha) med nebom in zemljo:

(žena »*Star-husband-a*«).

Raznovrstni par posrednikov:

(stara mati/vnuk).

Napol-istovrstni par posrednikov:

▼ (»*lodge-boy*«/»*thrown-away*«).

Medtem ko je pri Puebljih (Zuni) temu ustrezen niz naslednjega tipa:

Posrednik (ovenčan z uspehom) med nebom in zemljo:

(Poshaiyanki).

Napol-istovrstni par posrednikov:

(Uyeyewi in Matsailema).

Istovrstni par posrednikov:

▼ (oba Ahaiyuta).

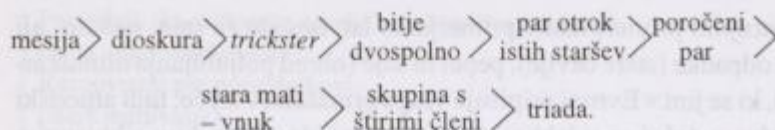
Soodnosnosti enakega tipa se lahko pokažejo tudi na vodoravni osi (to drži tudi na jezikovni ravni: na primer pri mnogovrstnih konotacijah korena *pose* v jeziku Tewa, kot ugotavlja Parsons: kojot, megla, skalp itd.). Kojot (ki je mrhovinar) je vmesni člen med travojedci in mesojedci, *kot je* megla med nebom in zemljo; *kot je* skalp med vojno in poljedelstvom (skalp je vojaška »žetev«); *kot je* snet med divjimi rastlinami in gojenimi rastlinami (razvija se na zadnjih, na način prvih); *kot so* oblačila med »naravo« in »kulturo«; *kot so* smeti med naseljeno vasjo in goščavo; *kot je* pepel (in saje) med ognjiščem (na tleh) in ostrejšem (podobo nebesnega svoda). Ta veriga posrednikov (če lahko uporabimo tak izraz) ponuja niz logičnih spojk, s pomočjo katerih je mogoče razrešiti razne probleme, ki jih zastavlja ameriška mitologija: zakaj je bog rose obenem tudi gospodar živali; zakaj je bog, ki poseduje bogata oblačila, pogosto moška Pepelka (*Ash-boy*); zakaj skalpi proizvajajo roso; zakaj se Mati Živali povezuje s snetjo itd.

Lahko pa se tudi vprašamo, če se nismo tako dokopali do splošno veljavnega načina za urejanja danosti izkustvenega zaznavanja. Z

zgornjimi primeri lahko primerjamo lat. besedo za snet, *nebula*; ali pa odpadke (stare čevlje), pepel in saje (obred poljubljanja dimnikarja), ki se jim v Evropi pripisuje vloga prinašalcev sreče; tudi ameriški cikel o *Ash-boy*-u lahko primerjamo z indo-evropskim ciklusom o Pepelki. Oba lika sta falični figuri (posrednika med spoli); gospodarja rose in divjih živali; imetnika razkošnih oblačil; sociološka posrednika (zakonska zveza med plemenitaši in bajtarji, med bogatimi in revnimi). Takšnih paralelizmov pa ni mogoče pojasniti z izposojanjem (kot so včasih poskušali), kajti zgodbe, povezane z *Ash-boy*-em in Pepelko, so v najmanjših podrobnostih simetrične in obratne, medtem ko zgodba o Pepelki, kakršno si je Amerika dejansko izposodila (glej zunijsko pripovedko o *Puranji pastirici*), ostaja vzporedna svoji predlogi. To nam da naslednjo razpredelnico:

	<i>Evropa</i>	<i>Amerika</i>
spol	ženski	moški
družina	dvojna družina (oče se drugič poroči)	brez družine (sirota)
videz	ljubko dekle	odvraten fant
drža	nihče je ne mara	ljubi brez povračila
preobrazba	preoblečena v razkošna oblačila, zahvaljujoč nadenaravni pomoči	odrešen svojega odvratnega videza, zahvaljujoč nadenaravni pomoči

Kakor *Ash-boy* in Pepelka je torej *trickster* posrednik in ta funkcija pojasnjuje, da se v njem ohranja nekaj dvojnosti, ki naj bi jo presegel. Od tod njegov dvoumni in večsmiselni značaj. A *trickster* ni edini možni obrazec posredništva. Pri nekaterih mitih se zdi, da so v celoti namenjeni izčrpnemu obdelovanju vseh modalitet prehoda od dvojnosti k enosti. Če primerjamo vse variante zunijskega mita o vzniku, lahko izluščimo urejen niz posredovalnih funkcij, pri katerih vsaka po soodnosnosti ali nasprotju izhaja iz prejšnje:



V Cushingovi različici takšno dialektiko spremlja prehod iz prostorskega okolja (posredovanje med nebom in zemljo) v časovno okolje (posredovanje med poletjem in zimo, drugače povedano: med rojstvom in smrtjo). Vendar pa ne glede na to, da se prehod dogodi med prostorom in časom, končni obrazec (triada) ponovno uvede prostor, saj v tem primeru triado sestavlja dioskurovski par, ki se pojavlja *sočasno* z mesijo; po drugi strani pa velja, da je bil v začetnem obrazcu, ki je bil izražen s prostorskimi členi (nebo in zemlja), vendarle zaobjet pojem časa: mesija moleduje, *zato se nato* dioskura spustita z neba. Vidimo, da logična zgradba mita predpostavlja dvojno zamenjavo funkcij. K temu se bomo vrnili po obravnavanju operacij drugega tipa.

Po dvournem značaju *trickster*-ja je namreč mogoče razložiti še drugo značilnost mitoloških bitij. Tu mislimo na dvojnost, ki je lastna enemu samemu božanstvu: to je z ozirom na okoliščine zdaj naklonjeno zdaj zlonamerno. Če primerjamo variante hopijskega mita, ki utemeljuje obredno figuro Šalaka, ugotovimo, da jih lahko uredimo glede na naslednjo strukturo:

$$\begin{aligned}
 (\text{Masauwu} : x) &= (\text{Muyingwu} : \text{Masauwu}) = (\text{Šalako} : \\
 &\text{Muyingwu}) = (y : \text{Masauwu}),
 \end{aligned}$$

v kateri x in y predstavljata poljubni vrednosti, ki pa ju je vendar potrebno uporabiti kot predpostavko pri obeh »skrajnih« različinah. V teh različicah so bogu Masauwu, ki nastopa sam in ne v odnosu s kakšnim drugim bogom (različica 2), ali pa je celo odsoten (različica 3), dodeljene funkcije, ki so vendarle še vedno relativne. V prvi različici je Masauwu (ki je sam) ustrežljiv do ljudi, a to vendarle ni

brezpogojno; v različici 4 je sovražen, a bi bil lahko še bolj. Njegova vloga je potemtakem – vsaj implicitno – definirana v primerjavi z drugo možno, a ne specificirano vlogo, ki je tu predstavljena z vrednostima x in y . Nasprotno pa je v različici 2 Muyingwu razmeroma bolj ustrežljiv kot Masauwu, kot je v različici 3 Shalako razmeroma bolj ustrežljiv kot Muyingwu.

Oblikovno podoben niz lahko rekonstruiramo tudi iz keresanskih različic sorodnega mita:

$$(\text{Poshaiyanki} : x) = (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) = (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) = (y : \text{Poshaiyanki})$$

Ta tip strukture si zasluži posebno pozornost, saj so sociologi že naleteli nanj na dveh drugih področjih: pri razmerjih podrejanja pri perutnini in drugih živalih (*pecking-order*) in pri sorodstvenih sistemih, kjer smo ga imenovali *vsesplošna menjava*. Če ga zdaj izločimo še na tretjem področju, področju mitske misli, se lahko nadejamo, da bomo lažje prepoznali njegovo resnično vlogo v družbenih fenomenih in izoblikovali teoretično interpretacijo splošnejšega pomena.

Če se nam nazadnje posreči celoten niz variant urediti v skupino zamenjav, se lahko nadejamo, da bomo odkrili zakon take skupine. Ob trenutnem stanju naših raziskav se moramo zadovoljiti z zelo približnimi označbami. Ne glede na natančnejše razlage in spremembe, ki jih bo še zahteval spodnji obrazec, lahko očitno že zdaj zatrdimo, da je vsak mit (obravnavan kot celota svojih različic) mogoče zvesti na normativni odnos naslednjega tipa:

$$F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{a-1}(y),$$

v kateri sta člena a in b , kot tudi funkciji x in y , dana sočasno, ob čemer predpostavljamo, da med situacijama obstaja odnos enakovrednosti, obe situaciji pa definira obrat *členov* in *odnosov* pod dvema

pogojema: 1. da enega od členov zamenja njegovo nasprotje (v zgornjem obrazcu a in $a - 1$); 2. da med *vrednostjo funkcije* in *vrednostjo člena* pri obeh elementih pride do soodnosnega obrata (tu zgoraj: y in a).

Zgornji obrazec bo dobil ves svoj smisel, če se spomnimo, da sta po Freudu potrebni dve travmi (in ne ena sama, kot se pogosto domneva), da se lahko rodi individualni mit, ki tvori nevrozo. Če bomo poskušali uporabiti obrazec pri analizi takšnih travm (za kateri bomo predpostavili, da obe izpolnjujeta zgoraj omenjena pogoja 1 in 2), nam bo nedvomno uspelo natančneje in neizpodbitneje izraziti generični zakon mita. Predvsem pa bomo zmožni vzporedno razvijati sociološko in psihološko študijo mitske misli in le-to morda celo obdelovati kot v laboratoriju, tako da bomo delovne hipoteze eksperimentalno preverjali.

Obžalovanja vredno je, da negotovi pogoji znanstvenega raziskovanja v Franciji v tem trenutku ne dopuščajo bolj poglobljenega nadaljevanja našega dela. Mitska besedila so izjemno obsežna. Analiza njihovih sestavnih enot zahteva skupinsko delo in tehnično osebje. Pri varianti povprečnih razsežnosti dobimo več sto kartonov. Da bi prišli do najboljše razporeditve teh kartonov v stolpce in vrste, bi potrebovali navpične urejevalnike velikosti 2 x 1,5 metra, s predalčki, po katerih bi lahko kartone poljubno razporejali in premeščali. In če bi hoteli izdelati trodimenzionalne modele, bi za primerjanje več variant potrebovali enako število urejevalnikov in tudi dovolj prostora, da bi jih lahko prosto premikali in razmeščali. In če bi se nazadnje referenčni sistem opiral na več kot tri dimenzije (do česar lahko pride zelo hitro, kot smo pokazali zgoraj), bi si morali pomagati s preluknjanimi kartoni in mehanografijo. Ker se trenutno ne moremo nadejati niti dodelitve primernih prostorov za oblikovanje ene same skupine, bomo kot sklep pričujočega pregleda zgolj podali tri opazke.

Kot prvo se je pogosto zastavljalo vprašanje, zakaj miti in splošneje ustna književnost tako pogosto uporabljajo podvojitve, potrojitev

ali početverjenje iste sekvence. Če sprejmemo naše hipoteze, je odgovor preprost. Značilna funkcija ponavljanja je, da očitno izpostavi strukturo mita. Pokazali smo, da sinhrono-diahrona struktura, ki je značilna za mit, omogoča ureditev njegovih elementov v diahrone sekvence (vrste v naših razpredelnicah), ki jih je treba brati sinhrono (stolpci). Vsak mit ima torej listnato strukturo, ki se na površini prikaže v postopku ponavljanja in z njegovo pomočjo.

Vendar pa (in to je druga točka) listi niso nikoli dosledno identični. Če je namen mita res v tem, da zagotovi logični model za razrešitev nekega protislovja (neuresničljiva naloga, kadar gre za realno protislovje), bo nastalo teoretično neskončno število listov, med katerimi se bo vsak rahlo razlikoval od predhodnega. Mit se bo razvijal v nekakšni spirali, dokler se ne bo izčrpala umska spodbuda, ki ga je porodila. *Rast* mita je torej nepretrgana, v nasprotju s *strukturo*, ki je pretrgana. Če si lahko dovolimo tvegano podobo, bomo rekli, da je mit besedno bitje, ki na področju govora zavzema mesto, podobno tistemu, ki v svetu fizičnih snovi pripade kristalu. V odnosu do *jezika* na eni strani in *govora* na drugi strani je njegov položaj dejansko podoben položaju kristala: vmesni predmet med statističnim skupkom molekul in molekularno strukturo samo.

In nazadnje: sociologi, ki so si zastavljali vprašanje o razmerju med tako imenovano »primitivno« miselnostjo in znanstveno mislijo, so ga večinoma razrešili s sklicevanjem na kvalitativne razlike v načinu, kako človeški duh deluje v eni in v drugi. Vendar pa niso postavili pod vprašaj, ali se duh v obeh primerih nanaša na iste predmete.

Zgornje strani privedejo do drugačnega pojmovanja. Logika mitske misli se nam je zdela ravno tako zahtevna kot tista, na kateri temelji pozitivna misel, in v temelju ne tako različna od nje. Kajti razlika ni toliko v kvaliteti umskih operacij kot v naravi stvari, ki jih te operacije zadevajo. Tega so se tehnologi na svojem področju že zdavnaj zavedli: železna sekira ni boljša od kamnite sekire, ker je

ena »bolje narejena« od druge. Obe sta enako dobro narejeni, a železo ni isto kot kamen.

Morda bomo nekega dne odkrili, da v mitski misli deluje enaka logika kot v znanstveni misli in da je človek vedno enako razmišljajal. Napredek – če torej lahko sploh uporabimo ta izraz – se torej ne bi odvijal na prizorišču zavesti, ampak na prizorišču sveta, na katerem bi se človeštvo, obdarjeno s stalnimi sposobnostmi, skozi svojo dolgo zgodovino neprestano spopadalo z novimi predmeti.

Prevedla Suzana Koncut.

POVZETKI

POLITIKA GLASU

Mladen Dolar

UDK: 321.01

Tekst poskuša pokazati politično relevanco glasu. Izhajajoč iz Aristotelove delitve glas/logos in njene analogije z delitvijo zoe/bios, ki postavlja glas v območje predpolitične zoe, se tekst loteva analize vznika glasu v ključnih socialnih in političnih situacijah (religiozni rituali, sodišče, univerza, volitve). Od tod skuša zakoličiti eminentno vlogo glasu v totalitarizmu skozi analizo Chaplinovega *Velikega diktatorja* in pretresti kočljivo razmerje med glasom in črko zakona.

Ključne besede: glas, politika, logos, zoe, bios, izredno stanje, Agamben, fašizem, Chaplin, zakon, črka

POLITIKA MNOŽICE?

Peter Klepec

UDK: 321.01

Avtor obravnava problematiko množice v delu Antonija Negrija. Pričenja z razdelavo tega pojma v delu *Imperij*, ki ga je Negri spisal skupaj z Michaelom Hardtom. Pokaže nekatere probleme takšnega pojmovanja s posebnim oziroma kritiko Negrija (Rancièrè) in drugačne razdelave problematike množice (Virno). V nadaljevanju sam

izpostavi deleuzovsko izhodišče kot vir temeljnih težav definiranja množice, česar se je Negri v svojih nedavnih delih sicer deloma zavedel in skušal tudi popraviti z nekaj drugačnimi poudarki (oziroma z razločitvijo bergsonovskih in spinozovskih komponent znotraj deleuzovskega izhodišča), čeravno ostaja »iskanje dobre definicije množice« kot novega političnega subjekta na pol poti.

Ključne besede: Negri, množica, Eno, Deleuze, politično

HEGLOV KOPERNIKANSKI OBRAT

Jure Simonitti

UDK: 1 Hegel G.W.F.:930.1, 1 Kant I.:930.1

Iz razlike med moralno filozofijo Kanta in Hegla spričo spremembe odnosa partikularnosti in univerzalnosti zasledujemo določeno tendenco v zgodovini filozofije s postajami Decartes – Kant – Fichte – Hegel, ki se jo da predstaviti kot serijo kopernikanskih obratov na vedno višjih ravneh. Medtem ko je Decartes lahko utemeljil le teoretični subjekt, Kant le praktičnega in Fichte socialnega, Hegel združi vse tri nastavke v svetovnozgodovinsko samozavedanje. Svetovno zgodovino kot dejanski subjekt Heglove filozofije definiramo tako kot univerzalizacijo partikularnega kot tudi kot partikularizacijo univerzalnega.

Ključne besede: svetovna zgodovina, partikularno, univerzalno, Kant, Hegel

NEKAJ PRIPOMB O ODNOSU MED ŽIDOVSKO IN KRŠČANSKO SUBTRAKCIJO

Slavoj Žižek

UDK: 2:159.964.2

V čem je prelom krščanstva glede na poganke religije in glede na judovstvo? Krščanstvo nas prisili, da obrnemo tradicionalno reklo »človek obrača, bog obrne«: bog je bil tisti, ki je tvegaj, naredil dejanje, in na nas je, da zagotovimo pomen tega dejanja. Zato avtentična krščanska drža ni »Bog pomagaj!«, ampak »Bog rabi našo pomoč«.

Ključne besede: krščanstvo, judovstvo, psihoanaliza, nadjaz, subtrakcija

LAŽ IN PREVARA V STARI ZAVEZI

Mojca Kumerdej

UDK: 22:215

V židovskem kanonu pomeni dekalog – sistem obče veljavnih, etičnih prepovedi in zapovedi – radikalno zarezo, ki vzpostavlja sila nerazumljiv konflikt med biblijskimi zgodbami zlasti Prve Mojzesove knjige Geneze, kjer nesankcioniranih prevar in laži kar mrgoli, ter ostalim delom Peteroknjižja in »knjigami modrosti«, ki eksplicitno poveljujejo resnicoljubnost in obsojajo laž in katerih stališče je tradicionalno prevzeto kot reprezentančno za Biblijo v celoti. Avtorica se osredotoči na ženske like v Genezi in pokaže, da ima univerzum Geneze žensko strukturo, v kateri so dejanja izbranega Božjega ljudstva pozitivno vrednotena glede na izpolnjevanje ene same zapovedi – imperativa geneze oziroma človeške reprodukcije.

Židovski Bog kot nadčutni, nad-naravni Bog pomeni tako z intervencijami v človeško reprodukcijo kot z inštruiranjem svojega ljudstva v prevarah in lažeh transgresijo ureditve starih semitskih družb, po kateri so dejansko živeli ljudje Geneze, s čimer se kaže njegova prevlada nad semitskimi poganskimi bogovi zlatega teleta, ki pomenijo personifikacijo naravnih sil. Genezo je torej mogoče brati kot pripoved o postopnem človekovem prehajanju iz narave v kulturo, prehod iz Geneze v obdobje dekaloga pa pomeni prestop iz univerzuma ženske v univerzum moške strukture in s tem prehod od nadjazzovskega imperativa geneze v sistem obče veljavnih zakonov. Natančno imperativ geneze pa je tudi eden glavnih argumentov, s katerim židje utemeljujejo dopustnost uporabe sodobnih medicinskih reproduktivnih tehnologij ter reproduktivnega in terapevtskega kloniranja.

Ključne besede: laž, prevara, Biblija, Bog, geneza, ženska, kloniranje

ABSTRACTS

THE POLITICS OF THE VOICE

Mladen Dolar

The paper tries to show the political relevance of the voice. Starting from Aristotle's division voice/logos and its analogy with the divide zoe/bios, which places the voice into the realm of the pre-political zoe, it attempts an analysis of the resurgence of the voice in crucial social and political situations (religious rituals, court proceedings, university, elections). From there it attempts to show the preeminent role of the voice in totalitarianism, with an analysis of Chaplin's *The Great Dictator*, and scrutinize the tricky relations between the voice and the letter of the law.

Key words: voice, politics, logos, zoe, bios, state of emergency, Agamben, fascism, Chaplin, law, letter

POLITICS OF MULTITUDE?

Peter Klepec

Author deals with the problematics of »multitude« in the work of Antonio Negri. The analysis starts with the definition and development of concept »multitude« presented in recent work of Antonio Negri written together with Michael Hardt *Empire*. Major flaws and other open questions regarding conception of multitude are shown with the special emphasis on the critique presented by French philosopher Jacques Rancière and alternative developments of the

same topics by Italian theoretician Paolo Virno. There is, author claims, also another source of Deleuzian origin for the troubles with the conceptualisation of multitude in Negri's work. It seems, however, that Negri has realized that and that he started to repair the damage (by, for example, the differentiation between Bergsonian and Spinozian pole in Deleuze's work), but some more radical interventions would still nonetheless be needed in order to finalize the »search for the good definition of multitude, new subject of the political.

Key words: Negri, multitude, multiplicity, One, Deleuze, political

HEGELS KOPERNIKANISCHE WENDE

Jure Simonitti

Aus der Differenz der Moralphilosophie Kants und Hegels aufgrund der Veränderung des Verhältnisses zwischen Partikularität und Universalität verfolgen wir eine gewisse Tendenz in der Geschichte der Philosophie mit den Anhaltspunkten Descartes – Kant – Fichte – Hegel, die sich als eine Serie der stets neuen kopernikanischen Wenden auf immer höheren Stufen darstellen läßt. Während Descartes nur ein theoretisches Subjekt, Kant nur das praktische und Fichte das soziale begründen konnte, vereint Hegel die theoretischen, praktischen und sozialen Ansätze in einem weltgeschichtlichen Selbstbewußtsein. Die Weltgeschichte als das eigentliche Subjekt der Hegelschen Philosophie definieren wir sowohl als die Universalisation des Partikulären (im Gegensatz zu Kant) wie auch als die Partikularisation des Universellen (im Gegensatz zu Fichte).

Schlüsselwörter: Weltgeschichte, das Partikuläre, das Universelle, Kant, Hegel

SOME REMARKS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN JEWISH AND CHRISTIAN SUBTRACTION

Slavoj Žižek

In what resides the break of Christianity with regard to pagan religions and to Judaism? Christianity compels us to turn around the traditional motto »Man proposes, God disposes«: god himself was the one who took the risk and accomplished the deed, while it is our task to secure the meaning of this act. For this reason, the authentic christian attitude is not »God help us!«, but »God needs our help«.

Key words: Christianity, Judaism, psychoanalysis, subtraction

LIE AND DECEPTION IN OLD TESTAMENT

Mojca Kumerdej

Decalogue, as a system of general ethical prohibitions and commands, presents within the jewish canon a radical cut, which constitutes an incomprehensible conflict between biblical narratives, specially of First Book of Moses – Genesis, which is swarmed with unsanctioned deceptions and lies, and other parts of Pentatevh and "books of wisdom", where truthfulness and lies are explicitly condemned and the statement of which is representative for the Bible on the whole. Focusing on the female characters in Genesis author shows, that the structure of the univers of Genesis is female, in which the deeds of the chosen nation are positively valuated, according to fulfillment of nothing else but the imperative of genesis – imperative of human reproduction. Jewish God as a super-sensual, super-natural god by interventions in the human reproduction as well as by instructing his

nation in deceptions and lies represents a transgression of the order of old semitic societies, according to which the people of Genesis actually lived; by his interventions God shows his predomination over semitic gods of golden calf, who are personification of the natural forces. Therefore Genesis could be explained as a narrative of man's gradual passing from nature into culture; and so the crossing from the univers of Genesis into the univers of decalogue could be elucidated as the transition from univers of female structure into the univers of male structure and by that from the superego imperative of genesis to the system of general valid laws. And it is exactly the imperative of genesis which jews use as one of the crucial arguments for permissive utilization of contemporary medical reproductive technologies as well as reproductive and therapeuthic cloning.

Key words: lie, deception, Bible, God, genesis, woman, cloning

PROBLEMI 4-5/2003, letnik XLI

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršić, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Glavna urednica: Alenka Zupančič

Odgovorni urednik: Mladen Dolar

Tajnica uredništva: Simona P. Grilec

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

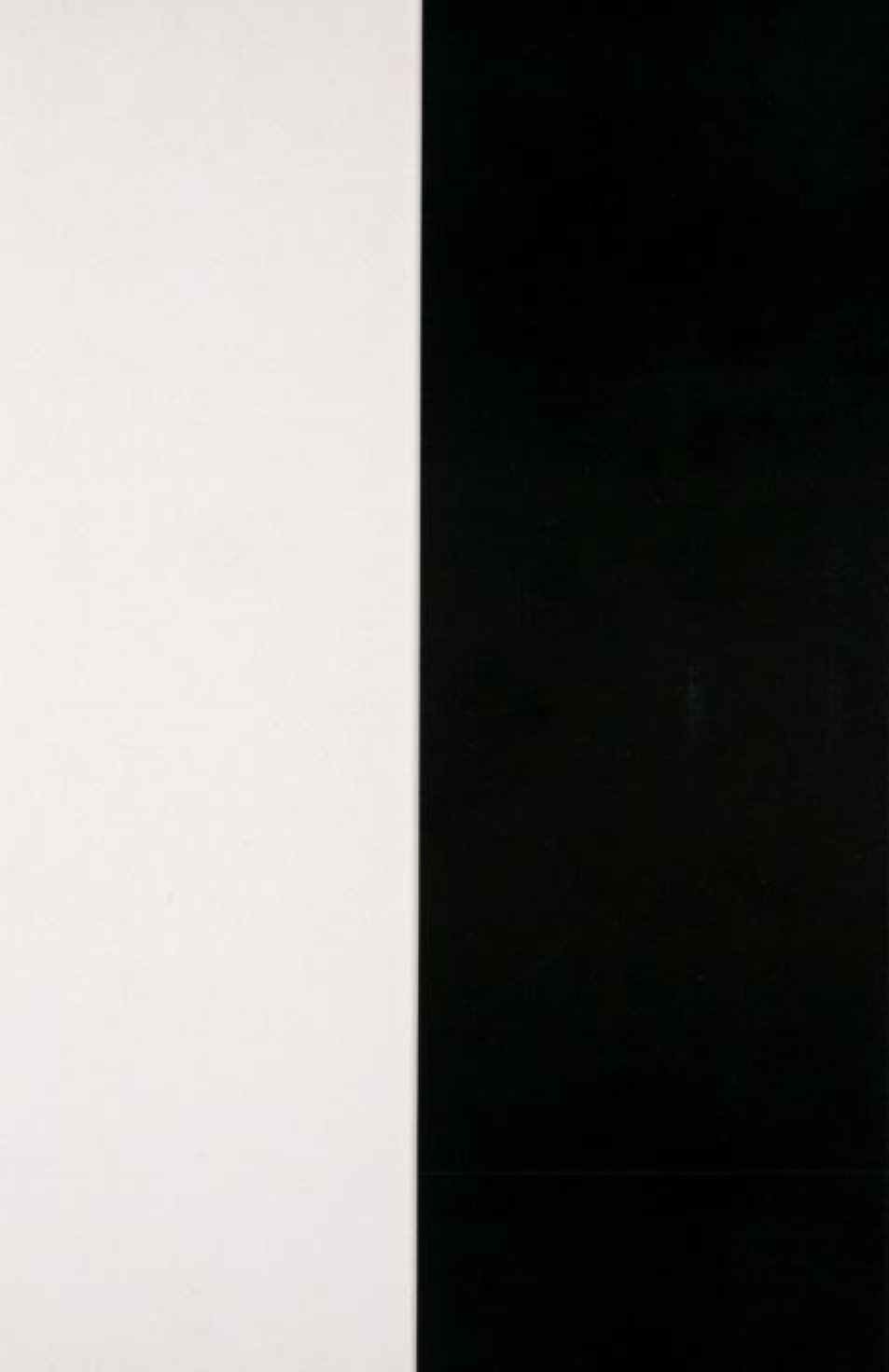
Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2003: 5425 SIT

Cena te številke: 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.



2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012