

# Spleti v ozadju filozofske resnice

Monique David - Ménard

## I.

Za nekoga, ki tako spoštuje um, kakor je, na neki drugi ravni, zmožen v njem slišati in brati predelave sekundarnega procesa, v freudovskem pomenu besede, je vprašanje odnosa psihoanalize do filozofije vprašanje, ki se ga moramo lotiti v mnogih smereh: lahko se, na primer, vprašamo, ali je res, da psihoanaliza, tako popolnoma kot zatrjuje, prelamlja z znanstvenimi in filozofskimi trendi časa, znotraj katerih se sama definira. Lahko se tudi vprašamo, do katere mere je naše vedenje o želji, kot se razkriva v zdravljenju, bistveni del tega, za kar gre v njem in vprašamo se lahko tudi, ali obstajajo ali ne obstajajo neposredne korelacije med tem vedenjem in drugimi vrstami vedenja ali načini mišljenja. Nadalje, lahko se vprašamo, kako ostaja praksa psihoanalize zavezana metafizičnemu pojmovanju realnosti, to je, psihični realnosti, ki je povezana z utemeljitvijo analitične strukture in ki, medtem ko trdi, da služi kot instrument ponavljanja v transferju, to se pravi, kot instrument realnega (*le réel*) nezavednega, korenini v trivialni realnosti. Naš pristop k vprašanju bo, vsaj na začetku, drugačen. Kaj nastane iz filozofovega prizadevanja po resnici, ko ga preizkusimo s psihoanalitičnim procesom? Vprašanje smo se odločili pojasniti na tak način zato, ker ne vsiljuje statusa metajezika načinu mišljenja, ki je uporabljen, da bi izrazil vprašanje. Zares, naš način mišljenja je prej tisti, ki skuša upoštevati vpliv, ki ga nasproti filozofskemu idealu iskanja resnice zaradi ljubezni do resnice uveljavlja psihoanaliza. Če se samo za trenutek prehitimo in si ogledamo naš sklep, lahko ugotovimo, da ko se mora želja filozofije po resnici na temelju tistega, kar o njej odkriva psihoanalitično branje, premisliti drugače, nikakor ne opušča filozofiranja, saj ve, da ne bo mogla proizvesti lastnega produktivnega podjetja, ker v prizadevanju filozofije po resnici, ko ta redefinira mišljenje, obstaja »slepa pega«. Ta slepa pega ni niti neka drugačna resnica niti nek nov način preišljevanja resnice. Sprememba, ki jo idealu resnice nalaga psihoanalitsko branje filozofskih tekstov, ni niti huserlijanska postavitev v oklepaje niti derridajevska dekonstrukcija, kajti tadva sistema mišljenja predpostavljata, da filozofija lahko integrira tisto, kar do nje prihaja od zunaj, da je kontinuiteta možna in da resnice, ki jih razglašča filozofski sistem, lahko popravimo z drugačno resnico, ki te prve resnice problematizira. Vprašanja se ne bomo lotili s tega kota, kajti tisto, kar problematizira ideal filozofske resnice, je resnica drugačnega reda: ta ne more niti popraviti niti redefinirati filozofije,

saj je bolj podobna neki sitnosti kot resnici, bolj je podobna neki zapreki, da se filozofski diskurz še naprej definira, kot se je definiral v preteklosti. Kako lahko prikaz dejstva modificira ideal resnice in kako lahko prispeva k redefiniranju načinov njegovega delovanja?

Da bi pojasnili to izjavo, bomo uporabili dva primera: prvič, primer kantovske filozofije v zvezi s Kantovo fascinacijo s Swendenborgom; in drugič, Descartov metafizični dualizem telesa in duše, preizprašan ob njegovem srečanju z Elizabeto Češko, preizkus, iz katerega filozof z objavo svoje »Razprave o strasteh duše« nemara ni izšel zmagoslavno.

Predhodna in nemara začasna negotovost glede interesa filozofije po resnici nastopi potem, ko upoštevamo način, na katerega je filozofski nauk spočetka zadolžen negotovim in protislovnim mislim. V Kantovem primeru se je to zgodilo ob njegovi strastni polemiki z vizionarjem, Swendenborgom. V delu »Sanje duhovidca pojasnjene s sanjami metafizike«<sup>1</sup> Kant priznava, da se čuti razdvojenega, soočen s tem avtorjem, ki je okultni privid in vsakdanjo komunikacijo z dušami mrtvih razvil v docela konsekventno teorijo irealnosti narave. Kanta tako moti dejstvo, da je lahko Leibnizov idealistični filozofski nauk do takšne mere podoben prividu, da si glede Swendenborga večkrat premisli: enkrat predlaga, da bi ga zaprli z norci njegove vrste, drugič pa, nasprotno, posveti skrbno pozornost nasledkom sokrivde med idealizmom in prividom, in, resnično, rezultat tega je njegov sklep, da je potrebno filozofijo redefinirati kot znanost o mejah človeškega uma, ki se bo, leta 1781, imenovala kritična filozofija. Prav zaradi protislovja in omahovanja glede objekta, ki zmotilo metafizično čistost idealističnega nauka, je bilo tako Kantovo mišljenje inovativno in je določilo nov koncept razmerja med mišljenjem in eksistenco objektov, ki jih je skušalo mišljenje spoznati. Na delen, a odločilen način, je zaradi omahovanja, nedoslednosti, nastalo novo pojmovanje realnosti in resnice. Vseeno bi lahko kdo porekel, da je vse to zgolj vprašanje zgodovine — zadeva Swendenborg je bila samo trenutek v razvoju transcendentalne filozofije. Sam datum — 1766, polnih petnajst let pred prvo izdajo *Kritike čistega uma* — bi kot dokaz tega zadoščal in tako bi bila transcendentalna teorija spoznanja navidez neomadeževana s tistim, kar je bil zgolj moment napačne smeri /misdirection/, od koder se je Kant hitro vrnil k »čisto« konceptualnemu oblikovanju transcendentalne sinteze kot sredstva našega duha za dojetanje empirične realnosti. Pa vendar se stvar zaplete, ko se izkaže, kako prva izdaja *Kritike* vsebuje mnoge elemente, ki so bili izvorno izpostavljeni kot škandalozna skladnost med idealizmom in prividom. Tako Kantova redefinicija modalnosti

1. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* v: Immanuel Kant, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, zv. II., 923-989.

sodb, možnega, dejanskega in nujnega, identificira nekaj, kar je nemožno v transcendentalnem smislu, to je nekaj, kar »ne moremo šteti med možnosti«<sup>2</sup>. Ta tip nemožnega obstaja v dveh oblikah: v obliki Leibnizovih noumena in v obliki takoimenovanih temeljnih sil okultistov.

Toda to ni edini primer, ki izpričuje kako Kantovo razmerje do Swendenborga tvori urejeno osnovo za filozofovo kasnejše mišljenje in za njegove ideje, ki so neposredneje povezane z njegovim pojmovanjem realnega in resničnega. Nek drug primer zadeva logično razdelavo vprašanj, obravnavanih v prvi *Kritiki*: v odgovor na transcendentalno analitiko je, kot vemo, drugi del naslovljen transcendentalna dialektika. V odgovor na konstrukcijo objekta v sodbah, naletimo na iluzije uma, to je, na argumente, pri katerih mišljenju umanjka objektivnost. Zlasti v argumentih, ki zadevajo kozmološke ideje, mišljenju, ko napačno uporabi logično negacijo v sodbah, kar Kant imenuje »dialektični konflikti«, umanjka objektivnost, realno tistega, o čemer govori. Ta oblika dialektičnega konflikta je smiselna le v zoperstavljenosti transcendentalni logiki realnega konflikta, ki v analitiki in sledeč eseju »Poskus uvajanja pojma negativne velikosti v modroslovje« (1763), določa logiko realnega objekta.

Kant vzporeja spoznanju nedosegljivi objekt z objektom, ki ga dejansko spoznamo, ko glede na Swendenborga preiskuje razliko med budnimi sanjarijami in prividom: pri prividu ni ovir, v pomenu mej, našim fantazijam, pri budnih sanjarijah, ki tu pomenijo normalnost kot uspešno izognitev halucinaciji, pa tisto, kar imenujemo zaznava, zagotavlja nasprotje imaginarnemu, ki dejansko ni ukinjeno, temveč prej funkcionira vis-à-vis zaznavi. Zaznani objekt je tako tisti, ki zamejuje prikazovanje imaginarnega v halucinaciji. Takšen je Kantov prvi pojem objekta, ki se, kot vidimo, izoblikuje samo s pomočjo razlikovanja med budno sanjarijo kot normalno in halucinacijo kot patološko. Tu, pri Kantu, ne naletimo, kot navadno naletimo v filozofiji ali psihologiji, na *petitio principii*, ki zadeva primarno in nesporno naravo zaznave kot elementarne funkcije, s katero lahko dojemamo realno. Vendar potem, ko je — leta 1781 — vzporejanje halucinacije in budne sanjarije povezano s premislekom določene negacije kot sredstva za razločevanje spoznanega objekta v njegovi logični strukturi, ta relativistični problem niti ni opuščen<sup>3</sup>, temveč je prej potrjen, kajti mišljenje vodi do spoznanega objekta prek razločevanja med njim in racionalnimi argumenti glede dialektičnega konflikta. Tu, kot poprej, mišljenju umanjka njegovo spoznanje na področju kozmoloških idej. Kantova fascinacija s Swendenborgovim prividom in strah pred njim sta zelo spretno vpletena v razvoj njegovega sistema formalne logike v transcendentalno logiko. Ta element strasti in verjetja je ena izmed osi, okoli katere je zgrajena *Kritika čistega uma*.

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, navedena izdaja, zv. III. in IV. str. A 95

3. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, Vrin, Pariz 1990, poglavje 1.

V tem, ko Kant, glede na realno, razlikuje med fenomenom in rečjo na sebi in ko definira transcendentalno sintezo kot bistveni akt, s katerim lahko duh skozi zore dojema realno, je nov način preizpraševanja resnice. Filozofsko rečeno, ideja sinteze bi lahko povzeli kot resnico vseh metafizičnih tez glede na razmerje racionalnega mišljenja do realnega: v transcendentalni filozofiji je racionalno mišljenje, enkrat in za vselej, čisto, glede na svojo zmožnost, da določi eksistenco — ta zmožnost je dejanska, če je ne omejujejo pogoji zora. Obstajajo določene trditve, ki jih Kant postavlja, kakor da so samoumevne, na primer: ideja, da mišljenje nikoli ne ustvari vsebine tistega, kar skuša spoznati; ali, da med konstrukcijo objekta apriorna načela predelajo heterogene elemente, ki so tako različni od samih sebe, da nikoli ne moremo preprosto enačiti resnice z mišljenjem ali z realnim. In kljub temu, v prvi izdaji »Kritike čistega uma«, glede na izjavo o empiričnem realizmu, sam Kant zapiše neko misel, ki se nanaša bolj na prepričanje (Überredung) kot na dokaz (Beweisen). Splača se ponovno prebrati ta tekst, ki zadeva četrti paralogizem čistega uma in se imenuje »O idealiteti«: ker je empirični realizem metafizično stališče, ki logično izhaja iz kritike dogmatičnega idealizma in absolutnega realizma, in ker sta slednja kritizirana kot verjetji, tretje stališče, ki ga želi Kant uveljaviti, ugotavlja, da je zatrditev realnosti objektov v prostoru sama zaznamovana z značajem verjetja. Kot je znano, bo filozof leta 1787 ta odlomek izločil iz teksta, ker bi ogrozil avtonomijo metafizičnega uma v odnosu do reda verjetij, dobljenih s pomočjo diskurza in neke drugje pa bo, nasprotno, dodal paragraf z naslovom: »Ovržba idealizma«.

Tukaj bi radi pokazali, da bi bilo treba preizprašati Kantovo prvotno pobudo, toda zaradi razloga, o katerem si sam ni bil na jasnem. To je, da je izjava o zatrditvi realnosti objektov v prostoru, celo v subtilnem pomenu transcendentalnega idealizma, ki implicira empirični realizem, izjava, ki ni brez povezave s skrbno organizirano zavrnitvijo vezi med prividom in idealizmom. Celó v svojih najbolj racionalnih trenutkih ne počiva Kantovo mišljenje ne »predvsem na Swedenborgu in ne predvsem na Leibnizu, ki sta pravzaprav eno in isto«. To je tisto, kar ga vodi k definiciji metafizičnega stališča, ki ga imenuje empirični realizem in transcendentalni idealizem. Pa vendar od tu dalje postane, kot je opazil Kant skupaj z drugimi filozofi, metafizična resnica neogibno vezana na prefinjene elaboracije verjetja. Verjetje, znotraj uma, deluje kot dejavnik, ki um prežene iz njegove lastne sfere ali iz absolutne suverenosti nad njegovo lastno sfero. Tisto, kar um zatrjuje, da proizvaja kot filozofsko resnico, je, od sedaj dalje, merjeno v primerjavi z resnico drugačnega reda: kako daleč gre filozof, na pojmovni ravni, v svoji transcendentalni teoriji objektivnosti, v priznavanju transformacije osnovnih virov svojega sistema mišljenja; drugače rečeno: ali filozof, v svojih najbolj filozofskih trenutkih, vé, kaj govori?

Ta drugi red resnice ni deležen istega kriterija kot resnica v filozofskem pomenu

besede. Ta drugi red resnice premišlja racionalne fraze, ohranja njihovo specifičnost v odnosu do drugih načinov mišljenja, pa vendar v njih odkriva, kakor v kakem simptomu, razmerje med protislovnimi elementi: s tega gledišča je, na primer, tekst iz leta 1766 »Sanje duhovidca...« bližje resnici kot »Prolegomena za vsako prihodnjo metafiziko, ki se skuša predstaviti kot znanost« (1787); v tem tekstu Kant poroča o zgodovini svojega mišljenja, izjavljajoč, da je bil Hume tisti, ki ga je prvi prebudil iz njegovega dogmatičnega dremeža. Čeravno vsebuje protislovja, je tekst »Sanj...« bližji resnici, ker dopušča, da redefinicija filozofije kot kritične filozofije izhaja iz soočenja z mišljenjem privida, ki ga ne smemo ločiti od idealizma. Nadalje, upošteva to oceno Kantovega vztrajanja pri pomenu njegovega filozofskega sistema, bi lahko izrekli sodbo, ki ni nedvoumna: videli smo, da transcendentalna analitika poveže prvo teorijo primerjajoče funkcije zaznanega objekta v razmerju do neomejenega razvitja fantazme, z logično teorijo negacije in s teorijo zora; način, na katerega so te tri teme druga z drugo večje prepletene v tekstu »Kritike«, nam dopušča, da delno prezremo pomembnost prve teme.

V tem pomenu bi lahko rekli, da je Kantova nova ideja pojma objekta odkrita s pomočjo premestitve, ki je na področju racionalne misli identična s premestitvijo, ki povzroči simptom v prisilni nevrozi. Po letu 1766 Kant uporablja logiko določene negacije, da bi udobno pozabil, da je njegova teorija, s katero racionalno mišljenje pristopa k realnemu, globoko ukoreninjena v problemu halucinacije. Zadnji sunek te premestitve ene izmed prvotnih tem, lahko najdemo v določenih delih »Kritike«, kjer, začevši s prvo izdajo, Kant zanika svojo prvo teorijo zaznanega objekta kot tistega, ki je, v budnih sanjarijah, dovolj razločen od fantazme, tako da ne more postati halucinacija. Leta 1781, nasprotno, Kant odločno zapiše, da bi brez zmožnosti zaznave, sanje sploh ne bile možne. Ta izjava predstavlja za kritično in transcendentalno mišljenje nek trenutek »obrata v notranjost«, toda ta trenutek ne traja, kajti v istem delu Kant uvaja kontrapunkt med dialektično logiko iluzij uma in določeno logiko konstrukcije objekta. Ta kontrapunkt ovekoveča definicijo zaznanega objekta kot tistega, ki omejuje izraz imaginarnega v budnih sanjarijah, to je, navsezadnje, v fantazmi.

Potemtakem lahko predlagamo začasen sklep: če s filozofsko resnico menimo tisto, kar dani filozofski sistem zapopada s svojimi lastnimi postulati, potem imamo lahko racionalno mišljenje za kompromisno tvorbo. Tekste lahko beremo kot vselej podvržene variiranju med ustvarjanjem iz virov, ki tu in tam te vire upošteva in jih tu in tam pozablja. S tega gledišča nismo prisiljeni izbirati med idejo, da je Kantova transcendentalna filozofija resnična, ker ponovno predela svoje temeljne ideje v resnični filozofski sistem, in idejo, da je, nasprotno, Kant regresiral, ker je v tej predelavi opustil nekatere izmed svojih najbolj obetajočih

uvidov, ki zadevajo razmerje med objektivnim in iluzoričnim. V nekaterih tekstih lahko opazimo, da predelava misli, v pomenu, v katerem je Freud govoril o predelavi sanj, iznajde drugačne in protislovne compromise, na načine, ki transformirajo in prikrijejo del svojega lastnega materiala. Oboje lahko obstaja, toda ne smemo pomešati dveh redov resnice, s katerima lahko alternativno beremo nek filozofski tekst: reda resnice v metafizičnem smislu, reda, ki priznava, da je zgrajen na sistemu logike in reda resnice v psihoanalitičnem smislu, reda, ki je tudi branje in ne samo interpretacija, toda branje, ki podeljuje pomen nezdržljivostim, ki so s pomočjo racionalnosti nastale v transformaciji elementov mišljenja.

## II.

Naš drugi primer zbližuje, na nek paradoksen način, pojmovno gradivo nekega metafizičnega problema in incidenco dopisovanja med dvema sogovornikoma: med Descartesom in Elizabeto Češko<sup>4</sup>, v letih med 1643 in 1649. Elizabeta postavi filozofu vprašanje po tistem, kar v filozofiji dualizma ostaja nejasno, po dejstvu namreč, da duša lahko povzroči gibe telesa. Razprava med Descartesom in princeso, ki se razvija na konceptualni ravni, na koncu zaide v slepo ulico. Descartes pričinja z odgovorom, da če njegova dopisovalka opaža neko racionalno nevzdržno skrivnost v ideji, da duša animira telo, je to zato, ker dojema dušo in gibanje na aristotelski način, namesto, da bi si ju predstavljala kot jasni in razločni ideji.

Toda Elizabeta zavrne ta odgovor in pokaže, da je glede duše — ali duha — in telesa zelo dobro razumela stališče dualizma, ki v resnici prepoveduje konstrukcijo predstave na način, na katerega volja deluje na materijo. Zelo umesten je njen ugovor temu kartezijskemu dokazu, ko pokaže način ustvarjanja imaginarnega sovražnika, ki mora biti ovržen. Samega Descartesa porine nazaj v aristotelsko zamenjavo, v katero sama nikoli ne pade, in, v imenu nove, jasne in razločne ideje duha kot substance, izjavlja, da je delovanje duše na telo nedoumljivo. Kako nenavadno je, da Descartes, ki je ostro kritiziral podobne dokaze, ko so ti izvirali od njegovega učenca Régiusa, sedaj, ko ti prihajajo od Elizabete, mlade princese v izgnanstvu, ki ga je prvotno prosila, da jo ozdravi slabosti njenega duha in njene »melaholije«, te dokaze sprejme. Tu imamo zopet opravka z zamenjavo dveh redov resnice, ki sta navidez precej različna po svojih načelih, katerih bližina pa ima vendarle pomemben učinek na filozofsko resnico. Prva resnica je konceptualna: ali gre z idejo tistega, čemur pravi »tretja substanca«, v svoji teoriji strasti Descartes »dlje«, kakor je šel v zadnji od metafizičnih »Meditacij«? Ali kartezijska teorija strasti proizvede specifično oblikovanje

4. René Descartes, »Correspondance avec Elizabeth et autres lettres,« introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade, Paris, G. F. Flammarion, 1989.

tretje substance ali pa je bolj neka etična teorija, ki to tretjo substanco zvede na nekakšno mešanico duše in telesa; ali je etična teorija tehnološkega odnosa do samega sebe, v katerem so neugodje in strasti dojete kot notranji sovražniki, »s katerimi smo se prisiljeni sporazumevati in moramo zato vseskozi ostati na preži, da bi ne bili oškodovani; samo eno zdravilo poznam, ki naj od njih odvrne, kolikor je le mogoče, našega duha in čute in ko smo se po Previdnosti z njimi prisiljeni soočiti, se naj to zgodi samo s pomočjo razuma:«<sup>5</sup> Če subtilnost kartezijanske teorije strasti počiva na tej spretni reduktivni operaciji, potem ne rešuje metafizičnega problema, ki ga je filozofu predstavila princesa in kartezijanstvo bi bilo kot kaže zgrajeno na aporetični resnici. V tem primeru najdemo v korespondenci že zelo zgodaj zagato, ki jo kasnejša razvijanja niso rešila, samo prikrila so jo. Prav tako drugi red resnice, ki se pojavi v teh pismih zadeva premestitev nerešenega metafizičnega vprašanja: kot smo že omenili, Elizabeta, čeravno postavlja filozofsko vprašanje, v prvem pismu Descartesu na zapeljiv način omenja svojo šibkost duha. Descartes sprejme to vlogo zdravnika prijateljičinega razuma, medtem ko se sam istočasno izkaže za nezmožnega, da bi rešil problem, ki mu ga predstavi Elizabeta. In ta situacija vzajemnega zapeljevanja se poglobi, ko Elizabeta mirno igra na to aporijo s tem ko svojega prijatelja prosi, da bi ne zdravil samo šibkosti njenega duha, temveč tudi tisti del njene duše, ki je podlegel melanholiji. Njeni lastni simptomi so predstavljeni kot objekti, ki jih je treba razumeti in kot bolezen, ki jo je treba zdraviti, toda ta nova prošnja je tudi neka ponudba, da bi nerešljivo metafizično vprašanje transformirali v neko možno etično teorijo. Teorija strasti se izoblikuje samo, ko princesa zdravnikovemu-filozofovemu nasvetu ponudi svoj lastni primer in v resnici ne vemo več, kdo je čigav terapevt, kajti Descartes ob priporočanju svoje lastne metode za obravnavanje neugodij, razkrije subjektivnost svoje odločitve, da postane nekogaršnji zdravnik:

*Zavedam se, da karkoli napišem, vé Vaša Visokost ravno tako kot jaz, in da v tej zadevi, ni tako problematična teoretična, temveč praktična razsežnost. Skrajna ljubeznivost, ki jo izkazujete z vašo željo, da bi slišali moje mnenje o tem predmetu, me opogumlja, da se o njih izražam svobodno, ter da pristavim, da sem zdravilo, ki sem vam ga ravnokar opisal, preizkusil na sebi kot učinkovito zdravilo za podobno in celo nevarnejšo bolezen. Samo nekaj dni po mojem rojstvu je moja mati umrla zaradi boleznj pljuč, ki so ga povzročile določene nevšečnosti; od nje sem podedoval suh kašelj in blede polt, ki me je spremljala več kot 20 let in zaradi katere so mi vsi zdravniki, ki so me dotlej zdravili, napovedovali, da bom umrl mlad. Toda prepričan sem, da mi je moje nagnjenje, da vselej iščem najboljši način za pristop k stvarjem in da delujem na takšen*

5. Ibid., Pismo Descartesa Elizabeti, maj ali junij 1645.

*način, da je moje ugodje odvisno samo od mene, omogočilo, da je ta fizična nezmožnost, ki je postala moja druga narava, postopoma izginila.*<sup>6</sup>

Med vso njuno korespondenco je bila Descartesu in Elizabeti skupna velika opreznost pred zdravniki. Toda na koncu njuno zaveznitvo ni šlo dlje od tega, četudi sta se iskreno vzajemno občudovala. Toda Elizabeta, ki metafiziku predloži svoje simptome kot način za to, da bi ušel svojim lastnim težavam, ostaja v nekem dvoumnem položaju do samega konca: Descartes je vsekakor izpopolnil svojo analizo strasti, to pa zato, ker upošteva prepričljivost, priznava določeno mero resnice, emfatičnemu razlikovanju, ki mu ga predstavi princesa, ko mu piše:

*Povsem priznavam, da bi bil izbris vsega tistega, kar se mi v neki zadevi zdi neprijetno (in kar verjamem, da sem si predstavil iz domišljije), zdravju koristen in bi si s tem, sama iz strasti, ki sem jih pretrpela, oskrbela zdravila. Toda kaj takega mi ni nikoli uspelo, dokler ni čustvo že povzročilo svojih učinkov. Celo v napovedljivih nesrečah ostaja nek element presenečenja, ki ga lahko obvladam šele po preteku določenega časa.*<sup>7</sup>

Četudi imenuje to melanholijo »prekletstvo svojega spola«, vztraja Elizabeta pri svoji trditvi, da je to nek resnični položaj. In kartezijski »napredek« v teoriji strasti — v kateri skuša filozof, v svojem lastnem jeziku, izkazati upravičenost temu neredu telesa, za katerega princesa trdi, da lahko vodi do resnice — ne konča njenega soočenja. Medtem ko je v Berlinu, 1646, princesa piše, da je na koncu dognala, da je zdravilo, ki ga je našla za svojo melanholijo nekaj drugega kot prijatelj jev nasvet:

*Opazila sem tudi, da se stvari, ko sledim svojim lastnim notranjim vzgibom, končajo uspešneje kot takrat, ko puščam, da me vodijo nasveti pametnejših od sebe.*<sup>8</sup>

Vemo, kako je Descartes reagiral na to nasilje: svojo celotno korespondenco z Elizabeto — ki naj bi ostala skrivnost — je predal neki drugi princesi, Kristini Švedski, na katere dvoru je kasneje umrl, in ostal je zvest svojim lastnim teorijam. Tu lahko rečemo, da realnost tega srečanja in ločitev, s katero se je končalo, uvaja določen red resnice: red resnice razmerja med spoloma, ki je popolnoma ločen od metafizičnega vprašanja dualizma. Pa vendar — smo o tem lahko tako prepričani, ko opazujemo način, na katerega je njuno nestrinjanje glede etične teorije strasti konvergiralo z metafizično aporijo, se z njo nahranilo in jo premestilo, ne da bi razrešilo zagato?

In na koncu se lahko vprašamo, ali ne obstajajo tudi druga filozofska vprašanja,

6. Ibid..

7. Op. cit., Elizabeta Descartesu, 22. junij 1645.

8. Op. cit., Elizabeta Descartesu, 29. november 1646.



katerih konceptualna čistost bi bila skaljena, če bi odkrili, kako se nekatere konceptualne polemike nanašajo na neke vrste *de facto* nasilje, ki je bilo utišano.

### *Sklep*

Oba primera predvsem izpričujeta, da moramo razmerje med psihoanalizo in filozofijo preučevati kot paradokсна artikulacijo dveh redov resnice: resnico fantazme in resnico pojma. Branje Kanta, ki smo ga podali na tem mestu, opozarja na vprašanja, ki jih filozofijo sili zastaviti psihoanaliza. Metafizični dualizem telesa in duše ima nemara malo opraviti s fantazmo, kakor jo je definirala psihoanalitična teorija, toda kartezijska etična teorija strasti ne more prezreti svojega odnosa do reda resnice kot fantazme. In ob upoštevanju Kantove potlačitve Swendenborga v »Ovržbi idealizma«, moramo skrbno preučiti razliko med transcendentalnim idealizmom in empiričnim realizmom, na eni strani, in redom resnice kot fantazme, na drugi. Kljub temu ne gre za vprašanje zvajanja pojmov na fantazmo: odkritje natančno določenega načina, na katerega sta lahko v diskurzu ali v sistemu mišljenja prepletene dva reda resnice, ne pomeni odprave enega ali drugega. Tisto, kar predlaga psihoanaliza, je prej neka radikalizirana kritična filozofija, takšna, ki dopušča pluralnost resnic.

*Prevedel Peter Klepec*