

ŽIŽEK

KAKO BITI NIHČE



Jacques Lacan
SPISI

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE I.

Jacques Lacan
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza
DVE RAZPRAVI

Alain Badiou
ETIKA

Slavoj Žižek
KUGA FANTAZEM

Jacques Derrida
O GRAMATOLOGIJI

G. W. F. Hegel
FENOMENOLOGIJA DUHA

G. W. F. Hegel
UM V ZGODOVINI

Jacques Derrida
O DUHU

Alain Badiou
SVETI PAVEL

David Hume
DIALOGI O NARAVNI RELIGIJI

Slavoj Žižek
KRHKI ABSOLUT

Sigmund Freud
OČRT PSIHOANALIZE

Immanuel Kant / Sigmund Freud
KRITIKA ČISTEGA UMA 1/4 /
INHIBICIJA, SIMPTOM IN TESNOBA

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Alenka Zupančič
NIETZSCHE
FILOZOFIJA DVOJEGA

G. W. F. Hegel
PREDAVANJA O ESTETIKI
DRAMSKA POEZIJA

Slavoj Žižek
»STRAH PRED PRAVIMI SOLZAMI«
KRZYSZTOF KIESLOWSKI IN ŠIV



Slavoj Žižek

KAKO BITI NIHČE

Slavoj Žižek

KAKO BITI NIHČE

ANALIZA

Ljubljana 2003

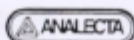


Slavoj Žižek

KAKO BITI NIHČE

Izberi si svojo voljo!	7
Kopernik, Darwin, Freud ... in mnogi drugi	11
Novi znanosti o vidnem zaznavi	25
Odpori razstavljanja	33
When the God Comes Around	49
Desublimirani objekt postideologije	61
Nevarnost? Kakšna nevarnost?	77

Postavljajte predpostavke ... »kajzarskega«	83
Hegel kot »kajzarski«	99
Lahna nezavestnost	109
Čustva lažne »kajzarske«	125
Hegel, Marx, Žižek ... »kajzarske«	141
O »fizike«	151
Nezavestnost	161



Ljubljana 2005

Slavoj Žižek
KAKO BITI NIHČE

Zbirka ANALECTA

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor: Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha,
Alenka Zupančič (predsednica), Slavoj Žižek

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Prvi natis

Naklada 700 izvodov

Ljubljana 2005

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1(497.4)"20"

1 Žižek S.

ŽIŽEK, Slavoj

Kako biti nihče / Slavoj Žižek. - 1. natis. - Ljubljana :
Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005. - (Zbirka Analecta /
Društvo za teoretsko psihoanalizo)

ISBN 961-6376-25-X

223008512

KAZALO

Izberi si svojo votlino!	7
Kopernik, Darwin, Freud ... in mnogi drugi	11
Novi znanosti o videzu nasproti	25
Odpori razčaranju	33
When the God Comes Around	49
Desublimirani objekt postideologije	61
Nevarnost? Kakšna nevarnost?	73
»Postavljanje predpostavk«	83
Hegel kognitivist?	99
Lažna neprozornost	109
Čustva lažejo ali kje se Damasio moti	125
Hegel, Marx, Dennett	145
Od fizike k načrtu?	155
Nezavedno dejanje svobode	163
Jezik zapeljevanja, zapeljevanje jezika	175

IZBERI SI SVOJO VOTLINO!

Temeljna dispozicija Platonove alegorije o votlini je sledeča (*Država*, 514-520a). Zamislite si zapornike, ki so od otroštva priklenjeni z verigami v globoki jami: ne samo njihovi udi, tudi njihove glave so imobilizirane, tako da ujetniki strmiijo v steno. Za zaporniki je velikanski plamen, med plamenom in zaporniki pa brv, po kateri pazniki nosijo oblike različnih živali, rastlin in drugih predmetov. Oblike mečejo sence na steno, ki je v središču vidnega polja zapornikov. Ko eden od nosačev oblik kaj reče, njegov glas odmeva od stene in zaporniki mislijo, da besede prihajajo od senc. Zaporniki se zamotijo z nečim, kar se nam zdi kot igra: poimenovanje oblik, ki se premikajo mimo njih. A to je edina realnost, ki jo poznajo, četudi vidijo samo sence oblik. Zamislite si, da je eden od zapornikov osvobojen in prisiljen, da vstane in se obrne. Njegove oči bo zaslepila svetloba plamena in mimoidoče oblike se mu bodo zdele manj resnične od njihovih senc. Podobno se bo zgodilo, če ga bodo izvlekli iz votline v sončno svetlobo: njegove oči bodo tako zaslepljene, da ne bo videl ničesar; najprej bo lahko videl temnejše oblike, npr. sence, in šele kasneje vse svetlejše predmete. Zadnji objekt, ki ga bo lahko videl, bo sonce, v katerem se bo sčasoma naučil videti vzrok vseh stvari, ki jih je gledal v votlini. Ko bi bil tako razsvetljen, bi se osvobodjeni zapornik nedvomno hotel vrniti v votlino, da bi osvobodil svoje vkle-

njene tovariše; težava pa je v tem, da oni ne bi hoteli te osvoboditve: ko bi se spustil nazaj v votlino, bi se morale oči osvobojenca znova prilagoditi in za nekaj časa se ne bi znašel v nesmiselnem procesu razpoznavanja oblik na steni. Zaradi tega bi vsi njegovi sozaporniki hoteli umoriti vsakogar, ki bi jih skušal osvoboditi.

Kot se vedno zgodi v primeru alegorij, literarno tkivo Platonove pripovedi grozi, da bo preraslo svoje kasnejše interpretacije, tako da moramo nenehno izbirati: koliko dobesedno moramo razumeti tekst? Katere detajle je treba interpretirati in kateri detajli so zgolj fantazijski? Na primer: so lutkarji, ki upravljajo oblike, politični manipulatorji, Platon pa torej postavlja implicitno teorijo ideološke manipulacije; ali pa smo mi, jamski ljudje, tisti, ki manipuliramo s seboj? A tu je globlji problem, ki se ga da najbolje podati s Heglovimi besedami. Seveda bi lahko začeli z naivnim razumevanjem, po katerem ljudje zaznavajo pravo realnost z omejene/izkrivljene perspektive, s čimer ustvarjajo v domišljiji lažne malike, ki jih nato napačno razumejo kot pravo stvar; težava s tem naivnim pojmovanjem je, da za nas ohranja zunanjo pozicijo nevtralnega opazovalca, ki lahko s svojega varnega mesta primerja pravo resničnost z njeno izkrivljeno (napačno) zaznavo. Pri tem pozabimo, da smo vsi ljudje v votlini – kako naj torej, zatopljeni v jamski spektakel, nekako stopimo na lastna ramena in pridobimo vpogled v pravo resničnost? Ali bi morali iskati drobne nekonsistentnosti v kraljestvu senc, ki bi nakazovale, da je to, kar imamo za resničnost, umetni spektakel (kot v prizoru iz *Matrice*, v katerem mačka teče čez prag dvakrat, kar opozarja na napako v delovanju matrice)? V vsakem primeru moramo mi, jamski ljudje, trdo delati za to, da bi prišli do ideje o »pravi resničnosti« izven votline – resnična substanca, *predpostavka* našega sveta je v tem smislu *vedno-že postavljena*, je REZULTAT dolgega procesa destilacije, ekstrakcije jedra realnosti iz prhutanja zavajajočih senc.

Morda pa moramo tvegati drugačen pristop in brati Platonovo priliko kot mit v Lévi-Straussovem smislu ter iskati delčke pomena ne z neposredno interpretacijo, temveč s postavitvijo prilike v serijo variacij, torej s primerjanjem z drugimi različicami iste zgodbe. Elementarni okvir tako imenovanega »post-modernizma« lahko dejansko razumemo kot mrežo treh načinov inverzije Platonove alegorije. Najprej je tu inverzija pomena osrednjega vira svetlobe (Sonca): kaj če je to središče nekakšno Črno Sonce, grozljiva in strašljiva Zlobna Stvar, ki je *zaradi tega* ni mogoče zdržati? Drugič, kaj če (sledeč Sloterdijkovim *Sferam*) obrnemo pomen votline: zunaj, na odprtem, je hladno in vetrovno, prenevarno za preživetje, tako da so se ljudje odločili, da bodo izkopali jamo, ki jim bo služila kot zavetje/dom/sfera? S tega stališča je votlina prvi primer grajenja doma, varnega izoliranega kraja prebivanja – graditev lastne jame je to, kar nas razlikuje od zveri, je prvo dejanje civilizacije ... Navsezadnje je tu standardna postmoderna variacija: pravi mit je ravno zamisel, da je izven senčnega teatra nekakšna »prava resničnost« ali središčno Sonce – vse, kar dejansko je, so samo različni teatri senc in njihovo nenehno vzajemno prepletanje. Ustrezen lacanovski obrat zgodbe bi bil, da se nam znotraj votline Realno, ki je izven votline, lahko pokaže le kot *senca sence*, kot zev med različnimi senčnimi modusi ali območji. V tej razlagi sama nezvedljivost pojava na njegovo substancialno oporo, njegova »avtonomnost« glede na to oporo, rodi svojo lastno Stvar, resnično »pravo Stvar«.

Thomas Metzinger v svojem delu *Biti nihče*¹ predlaga novo variacijo, izhajajoč iz nevroznosti: Platon je imel prav – z dodatkom, da *ni nikogar* (nobenega opazujočega subjekta) v votlini.

1. Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge 2004.

Votlina projicira SAMO SEBE (svoj celotni ustroj) na zaslon: teater senc deluje kot avto-reprezentacija (model jaza) votline. Z drugimi besedami, opazujoči subjekt je sam senca, rezultat mehanizma reprezentacije: »Jaz« pomeni način, kako človeški organizem izkusi samega sebe, kako se kaže samemu sebi, in NIHČE, nobena substancialna realnost, ne stoji za zastorom samo-prikazovanja:

Tej iluziji se ne da upreti. Za vsakim obrazom je jaz. Znamenje zavesti vidimo v lesku očesa in si zamišljamo nekakšen eterični prostor za lobanjskim svodom, ki ga razsvetljujejo premikajoči se vzorci občutkov in misli, nabiti z intencijo. Neko *bistvo*. A kaj najdemo v tem prostoru za obrazom, ko pogledamo vanj? / Kruto dejstvo je, da tam ni ničesar razen materialne substance: kri in meso in kosti in možgani. [...] Pogledaš v odprto glavo, gledaš, kako možgani utripajo, gledaš, kako kirurg povleče s skalpelom in sondira, ter z absolutno gotovostjo dojameš, da ni ničesar več razen tega. Tam ni nikogar.²

Ali ni to ultimativna paralaksa – ta absolutna zev med izku-
stvom, da srečamo nekoga, in tem »ničem pod« odprto lobanjo?
Zdi se, da s to kognitivistično naturalizacijo človekovega duha
proces, ki ga je Freud opisal kot vrsto ponižanj človeka v modernih
znanostih, doseže svoj vrhunec.

2. Paul Broks, *Into the Silent Land. Travels in Neuropsychology*, Atlantic Books, London 2003, str. 17.

KOPERNIK, DARWIN, FREUD ... IN MNOGI DRUGI

Zgodba o treh zaporednih ponižanjih človeka, o treh »boleznih narcizma« (»Kopernik-Darwin-Freud«), je kompleksnejša kot se zdi na prvi pogled. Najprej je treba opozoriti na to, da zadnji znanstveni dosežki tej seriji dodajajo vrsto nadaljnjih »ponižanj«, ki radikalizirajo prva tri ponižanja, tako da psihoanaliza, kot je bistro-umno pripomnil Peter Sloterdijk, v primerjavi z današnjimi »nevroznanostmi« pripada tradicionalnemu polju »humanistike«, ki ga ogrožajo ta zadnja ponižanja. Ali ni dokaz za to prevladujoča reakcija psihoanalitikov na zadnje dosežke znanosti o možganih? Njihova obramba psihoanalize pogosto zveni kot še ena variacija standardne filozofsko-transcendentalne geste opominjanja na dejstvo, da pozitivna znanost nikoli ne more zaobjeti in razložiti samega pomenskega horizonta, znotraj katerega deluje ... Vendar je ta podoba bolj zapletena. Prvič: od samega začetka moderne se zdi, da ponižanje, »bolezen narcizma«, ustvarja občutek večvrednosti, ki je paradoksalno utemeljen v sami zavesti o bedi naše eksistence. Kot je to na nepresegljiv način povedal že Pascal: človek je zgolj nepomembno zrnce prahu v neskončnem vesolju, a on VE za svojo ničevost, in v tem je vsa razlika. Tako pojmovanje veličine ne kot zgolj nasprotja bede, temveč kot samozavedne bede, je paradigmatično moderno ... Drugo opažanje zadeva natančni status te vednosti: ta ni zgolj vednost o našem lastnem napuhu, temveč tudi

njena inherentna narobna stran, tehnološki *savoir-faire*, vednost, ki je moč. Strogi korelat »ponižanja« človeka je eksponencialna rast tehnološke dominacije človeštva nad naravo v moderni. Ta *savoir-faire* implicira izginotje razlike med načelom in njegovo uporabo: načelo JE logika svoje aplikacije, natanko tako kot za Wittgensteina pomen besede JE uporaba besede. Ključni aspekt Wittgensteinovega pojma pravila je, da pravilo JE uporaba pravila: če ne znaš pravilno uporabiti pravila, ne »dojameš« samega pravila. Tako je na primer v zvezi s filozofskim (psevdo)problemom o tem, kako smo lahko prepričani, da se pomen besed res nanaša na predmete in procese v realnosti, samo vprašanje nesmiselno, kajti pomen stavka JE način, kako referira in se nanaša na realnost uporabnikovega življenjskega sveta. In isto velja za ljubezen, zaradi česar v primerih, ko ženska nejevoljno privoli svojemu ljubimcu, češ, »če je seks pogoj za najin ljubezenski odnos, ga bom prenašala, četudi ga raje ne bi« (s čimer implicira, da jo ljubimec, ki hoče seks kot del njunega ljubezenskega odnosa, v resnici izsiljuje), ženska dejansko dokazuje, da ga ONA ne ljubi: seks ni vulgaren izraz-aplikacija ljubezni, temveč je del definicije ljubezni, »practiciranja« ljubezni (dobesedno: ljubljenja).

Če povežemo vse te poteze, dobimo osnovni paradoks moderne filozofije subjektivnosti: povezava med ponižanjem empiričnega človeka in povzdignjenjem transcendentalnega subjekta. Že Descartes, ki je postavil *cogito* kot začetek filozofije, je hkrati vso resničnost z življenjem vred reducirjal na *res extensa*, področje materije, ki ji vladajo zakoni mehanike. V tem natančnem smislu misel moderne subjektivnosti NI »humanizem«, temveč je od samega začetka »antihumanistična«: humanizem je značilen za misel renesanse, ki je slavila človeka kot krono stvarstva, najvišji člen v verigi ustvarjenih bitij, medtem ko se prava moderna dogodi šele tedaj, ko človek izgubi svoje privilegirano mesto in je redu-

ciran na zgolj enega izmed ostalih elementov realnosti – korelat tej izgubi privilegiranega mesta pa je vznik subjekta kot čiste nematerialne praznine, ne pa kot substancialnega dela realnosti. Sam Kantov pojem sublimnega temelji na tej zevi: sublimno je prav izkustvo nemoči in ničevosti človeka (kot dela narave), ko je izpostavljen mogočnemu razodevanju naravnih sil, ki na negativen način evocira veličino človeka kot noumenalnega etičnega subjekta. Zaradi tega je Darwinovo odkritje tako neznosno: ne to, da je človek nastal z naravno evolucijo, temveč sam *značaj* te evolucije – kaotičen, neteleološki, norčevanje sleherni »uglasitvi duha s svetom«:

Medtem ko je Lamarck dajal velik pomen razumnosti in resničnosti narave, je Darwin užival v njenih ekscentričnostih in zvižajah, občasno celo v njeni prismojenosti. Iskal je to, kar je obrobno, kar je pokvarjeno, da bi podkrepil svoje argumente v prid naravni selekciji [...] »Lahko bi rekli, da je narava uživala v tem, da je kopičila kontradikcije zato, da bi odstranila vsak temelj teoriji o predobstoječi harmoniji med zunanjim in notranjim svetom.« V tem je kvintesenca darvinizma. Nobenega posebnega stvarjenja, nobene popolne adaptacije, nobene vnaprej dane uglašenosti med duhom in svetom. Prav disharmonije so bile tiste, ki so pritegnile Darwinovo pozornost.³

Še en paradoks, na katerega je vredno opozoriti, je povezava med moderno znanostjo in neko teološko tradicijo. Paradoks znanstvenega diskurza je, da NI polje vednosti brez potrebe po »praznem« označevalcu-gospodarju; in ta potreba prav tako ni utemeljena v elementarnem dejstvu, da znanstveni diskurz ostaja vpet v naš življenjski svet in se mora kot tak zato zanašati na vsakdanji

3. Jeremy Campbell, *The Liar's Tale*, Norton, New York 2001, str. 27.

jezik kot svoj ultimativni meta-jezik. Z drugimi besedami, medtem ko je iluzorna percepcija znanstvenega diskurza to, da gre za čisto deskripcijo faktičnosti, je njegov paradoks v sovpadanju gole faktičnosti in radikalnega voluntarizma: faktičnost se lahko ohrani kot nesmiselna, kot nekaj, kar »samo je tako, kot je«, le če jo naskrivaj podpira arbitrarna božja volja. Zato je Descartes postal utemeljitelj moderne znanosti prav tedaj, ko je postavil celo najelementarnejša matematična dejstva, kot je $2+2=4$, v odvisnost od arbitrarne božje volje: dva in dva je štiri, ker je Bog tako hotel, brez skritih obskurnih vzročno-posledičnih verig za tem dejstvom. Celó v matematiki je ta nepogojni voluntarizem viden v njeni aksiomatični naravi: začne se z arbitrarnim postavljanjem vrste aksiomov, iz katerih naj bi sledilo vse ostalo.

Vse te komplikacije pa so del standardne zgodbe o moderni: kar dejansko moti ustaljeno podobo moderne znanosti, je dejstvo, da so »ponižanja« iz dvajsetega stoletja precej bolj ambivalentna, kot se zdi – zato pa retroaktivno izpostavljajo ambivalentnost klasičnih ponižanj samih. Z drugimi besedami, Marx, Nietzsche in Freud si delijo isto »desublimirajočo« hermenevtiko sumničenja: neka »višja« zmožnost (ideologija in politika, morala, zavest) se razkrije kot senčno gledališče, ki ga dejansko vodijo konflikti sil, ki potekajo na drugem »nižjem« prizorišču (ekonomski proces, konflikt nezavednih želja). Danes pa so šle stvari še precej dlje: v kognitivizmu se samo človekovo mišljenje razlaga po modelu delovanja računalnika, tako da zev med razumevanjem (izkustvo pomena, odprtosti sveta) in »nemim« delovanjem stroja potencialno izgine; v neodarvinizmu se (ne le) človeške posameznike razume kot gole instrumente ali, bolje, nosilce reproduciranja »njihovih« genov, na soroden način pa se tudi človekovo kulturo, kulturno dejavnost človeštva, razume kot sredstvo za širjenje »memov« ... Tu nas mika teza, da kolikor je »demistifikacija« 19. stoletja reduk-

cija plemenitega videza na »nižjo« realnost (Marx-Nietzsche-Freud), potem dvajseto stoletje tu opravi dodaten obrat z *rehabilitacijo* (čudaškega in v tej obliki prej nepoznanega) videza *samega*. Tu je značilna Husserlova *fenomenologija*, prvi resnični dogodek filozofije dvajsetega stoletja, ki z »redukcijo« teži k opazovanju fenomenov »kot takih«, v njihovi avtonomnosti, ne pa kot atributov/izrazov/učinkov nekih bolj temeljnih »resničnih bitnosti« – s tem se odpre smer razvoja, ki vodi k tako različnim figuram, kot so Bergson, Deleuze, Wittgenstein in kvantna fizika, ki vse težijo k avtonomiji čistega tokovnega dogodka postajanja nasproti realnemu bivajočemu (»stvarem«).

Skratka, mar ni premik od substancialne Realnosti k Dogodku (v različnih oblikah) ena od opredeljujočih značilnosti modernih znanosti? Kvantna fizika kot temeljne realnosti ne postavlja prvotnih elementov, temveč nekakšne »vibracije« strun, torej bitnosti, ki se jih da opisati le kot desubstancializirane procese; kognitivizem in teorija sistemov se osredotočita na skrivnost »emergentnih lastnosti« [*emerging properties*], ki so prav tako značilne za povsem procesualne samo-organizacije itd. Ni torej čudno, da trije najpomembnejši sodobni filozofi – Heidegger, Deleuze, Badiou – razvijajo tri načine mišljenja Dogodka: pri Heideggru je to Dogodek kot epohalno razprtje konfiguracije Biti; pri Deleuzu Dogodek kot desubstancializirano čisto postajanje Smisla; pri Badiouju pa je Dogodek referenca, na kateri temelji postopek Resnice. Za vse tri je Dogodek ireduktibilen na red biti (v smislu pozitivne realnosti), na množico svojih materialnih (pred)pogojev. Za Heideggro je Dogodek zadnji horizont misli, zato je nesmiselno poskusiti misliti »onstran« njega ali tematizirati postopek, ki naj bi ga ustvaril – tak poskus bi bil enak ontični razlagi ontološkega horizonta; po Deleuzu ni mogoče reducirati vznika nove umetniške zvrsti (*film noir*, italijanski neorealizem itd.) na zgodovinske okoliščine njenega nastanka ali jo razložiti na ta način; za Badiouja

je Dogodek Resnice povsem heterogen glede na red Biti (pozitivno realnost). Čeprav pri vseh treh Dogodek zavzema mesto prave zgodovinskosti (eksplozije novega) nasproti historicizmu, so razlike med temi filozofi seveda ključne. Za Heidegggra Dogodek nima nič z ontičnimi procesi; Dogodek označuje »dogodek« novega zgodovinskega razprtja Biti, vznik »novega sveta« (kot horizonta pomena, znotraj katerega se pojavljajo vse bitnosti); Deleuze je vitalist, ki vztraja na absolutni imanenci Dogodka v redu Biti in pojmuje Dogodek kot Vse-Eno množecih se razlik v Življenju; Badiou pa nasprotno poudarja radikalni »dualizem« Dogodkov in reda biti. Tu, na tem terenu, je treba vzpostaviti današnjo varianto boja med idealizmom in materializmom: idealizem postavlja idealni Dogodek, ki se ga ne da razložiti z njegovimi materialnimi (pred)pogoji, medtem ko je materialistična stava, da JE MOGOČE iti »za« dogodek in raziskati, kako Dogodek eksplodira iz zevi v/ od reda biti. Prvi, ki je formuliral to nezaslišano nalogo, je bil Schelling, ki je v svojih odlomkih *Weltalter* zarisal mračni teritorij »predzgodovine *logosa*«, tega, kar se je moralo zgoditi v pred-ontološki proto-realnosti, da bi se odprtost *logosa* in časovnosti lahko zgodila. V zvezi s Heideggrom bi bilo treba tvegati korak onstran Dogodka z imenovanjem/zarisovanjem reza, grozljive polastitve/kontrakcije, ki omogoča sleherno ontološko razprtje.⁴ Težava s Heideggrom ni le to (kar dokazuje John Caputo),⁵ da omalovažuje ontično bolečino na račun ontološkega bistva, temveč tudi to, da omalovažuje samo (pred)ontološko bolečino Realnega (»simbolno kastracijo«).

4. Tu ima Sloterdijk prav, četudi se lahko ne strinjamo z njegovo varianto razlage: Heidegggra je treba dopolniti z razlago, kako nastane sama Jasnina. Glej Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet*, Suhrkamp, Frankfurt 2001.

5. John Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

✎ V nasprotju s Heideggrom pa Deleuze in Badiou opravita isto paradoksalno filozofsko gesto, da KOT MATERIALISTA branita avtonomijo »nematerialnega« reda Dogodka. Kot materialist se Badiou osredotoči na IDEALISTIČNI topos *par excellence*: kako lahko človeška žival zavrže svojo živalskost in svoje življenje postavi v službo transcendentne Resnice? Kako se lahko dogodi »transsubstanciacija« iz življenja *posameznika*, usmerjenega k ugodju, v življenje *subjekta*, posvečenega Cilju? Z drugimi besedami, kako je mogoče svobodno dejanje? Kako se lahko iztrgamo mreži kavzalnih povezav pozitivne realnosti in si zamislimo dejanje, ki se začne s seboj in v sebi? Skratka, Badiou v *materialističnem okviru ponovi elementarno gesto idealističnega anti-redukcionizma*: človekovega Uma ni mogoče reducirati na evolucijsko adaptacijo, umetnost ni zgolj vzvišena procedura pre-skrbovanja s čutnim ugodjem, temveč medij Resnice in tako dalje. Poleg tega je treba nasproti napačnemu vtisu, da je ta gesta usmerjena tudi proti psihoanalizi (mar ni ključno za pojem »sublimacije« to, da so domnevno »višje« človekove dejavnosti zgolj ovinkast »sublimirani« način za doseg »nižjega« cilja), poudariti, da prav v tem leži pomemben dosežek psihoanalize: stališče psihoanalize je, da same seksualnosti, spolnih nagonov, značilnih za človeško žival, ni mogoče razložiti z evolucijo.⁶ S tem postane jasen pravi pomen Badioujeve geste: da bi materializem zares premagal idealizem, ni dovolj, da zmaga »redukcionistični« pristop, in dokazati,

6. V tem // moramo videti premik od biološkega instinkta h gonu: instinkt je zgolj del fizike živalskega ŽIVLJENJA, medtem ko gon (gon SMRTI) vpelje meta-fizično dimenzijo. Pri Marxu najdemo temu ustrezno razlikovanje med delavskim razredom in proletariatom: »delavski razred« je empirična družbena kategorija, dostopna sociološki vednosti, medtem ko je »proletariat« subjekt-dejavnik revolucionarne Resnice. Podobno trdi Lacan, ko pravi, da je gon ETIČNA kategorija.

kako se da duha, zavest itd. nekako vseeno razložiti znotraj evolucijsko-pozitivističnega okvira materializma. Nasprotno, materialistična stava mora biti višja: SAMO materializem lahko pravilno razloži fenomene duha, zavesti itd., idealizem pa je »vulgaren«, ker vedno-že »reificira« te fenomene.

Ko Badiou poudarja neodločljivost Realnega Dogodka, je njegovo stališče radikalno različno od standardnega dekonstrukcijskega pojma neodločljivosti. Za Badiouja pomeni neodločljivost to, da ni nobenih nevtralnih »objektivnih« kriterijev za Dogodek: Dogodek se zdi tak zgolj tistim, ki se prepoznajo v njegovem pozivu, oziroma, kot to pove sam Badiou, Dogodek je avtoreferencialen, samega sebe – svoje lastno imenovanje – vključuje v svoje sestavne dele.⁷ Čeprav to pomeni, da se je treba ODLOČITI glede

-
7. Glej Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Éditions du Seuil, Pariz 1989. Badiou določi štiri možna področja, na katerih se lahko zgodi Dogodek-Resnica, štiri področja, v katerih lahko nastanejo subjekti kot »operatorji« resničnostne procedure: znanost, umetnost, politika in ljubezen. Mar ne ustrezajo prve tri procedure (znanost, umetnost in politika) klasični logiki triade Resnično-Lepo-Dobro – znanost resnice, umetnost lepote, politika dobrega? Kaj je tedaj s četrto proceduro, ljubeznijo? Ali ne štrli iz serije, ker je nekako bolj temeljna in univerzalna? Tako nimamo enostavno štirih resničnostnih procedur, temveč *tri in eno* – dejstvo, ki ga morda Badiou ne poudari dovolj (četudi v zvezi s spolno razliko poudari, da ženske težijo k temu, da ostale tri procedure obarvajo z ljubeznijo). V tej četrti proceduri ni zaobjet zgolj čudež ljubezni, temveč tudi psihoanaliza, teologija in sama filozofija (LJUBEZEN do modrosti). Ali ni ljubezen Badioujev »aziatski produkcijski način« – kategorija, v katero zmeče vse resničnostne procedure, ki ne spadajo med ostale tri? Ta četrta procedura je tudi nekakšen osnovni formalni princip ali matrica vseh procedur (kar razloži dejstvo, da Badiou sicer religiji zanika status resničnostne procedure, a vseeno trdi, da je bil Pavel prvi, ki je razvil samo formalno matrico Dogodka-Resnice). Poleg tega, mar ni še ena ključna razlika med ljubeznijo in ostalimi resničnostnimi procedurami v tem, da za razliko od ostalih resničnostnih procedur, ki skušajo izsiliti neimenljivo, v »resnični ljubezni« vzamemo nase/sprejememo

Dogodka, ta odločitev, ki je navsezadnje brez temelja, ni »neodločljiva« v klasičnem smislu: na nedomačen način je podobna Heglovemu dialektičnemu procesu, v katerem, kot je Hegel jasno povedal že v uvodu v *Fenomenologijo duha*, »podoba zavesti« ni merjena s kakršnimkoli zunanjim standardom resnice, temveč absolutno imanentno, skozi zev med samo seboj in svojo eksemplifikacijo/uprizoritvijo. Dogodek je zato »ne-ves« v natančnem Lacanovem pomenu: nikoli ga ni mogoče povsem verificirati ravno zato, ker je neskončen/neomejen, tj. ker nima zunanje meje. Sklep, ki ga moramo iz tega povleči, je, da je iz istega razloga heglowska »totalnost« prav tako »ne-vsa«. Z drugimi (Badioujevimi) besedami, Dogodek ni NIČ DRUGEGA KOT svoj lastni vpis v red Biti, rez/razpoka v redu Biti, zaradi katere Bit nikoli ne more tvoriti konsistentne Celote. Seveda se Badiou kot materialist zaveda prežee nevarnosti idealizma:

Poudariti moramo, da glede na svojo materialnost dogodek ni čudež. Kar hočem reči, je, da to, kar tvori dogodek, vedno korenini v situaciji, se vedno nanaša nazaj na singularno množstvo, na svoje stanje, na jezik, ki je povezan z njim itd. Dejansko, da ne bi zapadli v obskurantistično teorijo kreacije *ex nihilo*, moramo priznati, da dogodek ni nič drugega kot del dane situacije, nič več kot *fragment biti*.⁸

Tu pa je treba iti še dlje, kot je pripravljen iti sam Badiou: ni nobenega onostranstva Dogodka, ki bi se vpisalo v red biti – nič drugega ni razen reda Biti. Tu se moramo spet spomniti na paradoks

ljubljenega Drugega PRAV ZARADI NEIMENLJIVEGA X V NJEM/NJEJ. Z drugimi besedami, »ljubezen« označuje spoštovanje partnerja v tem, kar mora ostati neimenljivo v ljubljenem – »o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, je morda temeljno pravilo ljubezni.

8. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Continuum, London 2004.

Einsteinove splošne teorije relativnosti, v kateri materija ne krivi prostora, temveč je učinek ukrivljenosti prostora: Dogodek ne ukrivlja prostora Biti s svojim vpisom vanj – nasprotno, dogodek ni NIČ DRUGEGA KOT ukrivljenost prostora Biti. »Vse, kar je«, je špranja, ne-samo-sovpadanje Biti, je torej ontološka nezaprtoost reda Biti.⁹ »Minimalna razlika«, ki vzdržuje zev paralakse, je tako razlika, na podlagi katere so »iste« serije realnih pripetljajev, ki so v očeh nevtralnega opazovalca zgolj del vsakodnevne resničnosti, v očeh angažiranega udeleženca vpisi zvestobe Dogodku. Tako so »isti« pripetljaji (boji na ulicah Peterburga), ki so za nevtralnega zgodovinarja zgolj nasilni preobrati v ruski zgodovini, za angažiranega revolucionarja del epohalnega Dogodka Oktobrske revolucije. To pomeni, da z Lacanove perspektive pojma paralaksne zevi in »minimalne razlike« ubogata logiko ne-Vsega.¹⁰

Ko torej David Chalmers predlaga, da bo treba osnovo zavesti najti v novi, dodatni, temeljni – izvorni in nezvedljivi – naravni sili, kot je gravitacija ali elektromagnetizem, v nečem takem, kot je elementaren samo-občutek ali zavedanje,¹¹ mar nam ne ponuja

9. Zato moramo postaviti ključno vprašanje: ali obstaja Bit brez Dogodka, ki bi bila povsem zunanja Dogodku, ali pa je VSAK red Biti zanikanje-pozaba utemeljitvenega Dogodka, »perverzni« *je sais bien, mais quand même ...*, redukcija-ponovni vpis Dogodka v kavzalni red Biti?

10. Badioujev protiargument Lacanu (ki ga je med drugimi izrazil Bruno Boostels) je, da to, kar je res pomembno, ni Dogodek kot tak, srečanje z Realnim, temveč njegove posledice, njegov vpis, konsistentnost novega diskurza, ki izhaja iz Dogodka. Mika nas, da bi ta protiargument obrnili proti samemu Badiouju. Nasproti njegovi »opozicijski« pozi zagovarjanja nemogočega cilja polne prezence brez stanja reprezentacije bi zatrдили, da je treba zbrati moči za »prevzem« oblasti, ne zgolj vztrajati v varnosti opozicijske poze. Če tega nismo pripravljeni storiti, se tedaj še vedno zanašamo na državno oblast kot to, zoper kar definiramo lastno pozicijo.

11. David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.

novega dokaza, kako idealizem sovpadе z vulgarnim materializmom? Tu je treba mobilizirati temo končnosti v strogo Heideggrovem smislu: če skušamo dojeti zavest znotraj ontološko povsem udejanjenega polja realnosti, se nam lahko zdi le kot dodaten pozitivni moment; a kaj če bi povezali zavest s samo končnostjo, ontološko nepopolnostjo človeškega bitja, z njegovo bitjo, ki je izvorno vržena s tečajev [*out of joint*] in vržena-v, izpostavljena konstelaciji, ki jo presega?

Da bi lahko točno opredelili pomen materializma, moramo tu uporabiti Lacanove formule seksuacije: obstaja temeljna razlika med trditvijo »vse je materija« (ta trditev temelji na svoji konstitutivni izjemi – pri Leninu, ki je v *Materializmu in empiriokriticizmu* padel v to past, je ta izjema samo mesto izjavljanja subjekta, čigar duh »zrcali« materijo) in trditvijo »ničesar ni, kar ne bi bilo materija« (ta trditev pa skupaj s svojo narobno stranjo »ne-Vse je materija« odpre prostor za razlago nematerialnih fenomenov). To pomeni, da je resnično radikalen materializem po definiciji neredukcionističen: nikakor ne trdi, da je »vse materija«, temveč podeli »nematerialnim« fenomenom določeno pozitivno ne-bit.

Ko Chalmers kot argument proti reduktivni razlagi zavesti zapiše, da »tudi če bi poznali vsak najmanjši detajl fizike vesolja – konfiguracijo, kavzalne zveze in evolucijo vseh polj in delcev v prostorsko-časovnem kontinuumu –, nas te informacije ne bi vodile k postuliranju obstoja zavestnega izkustva«, ¹² naredi standardno kantovsko napako: taka popolna vednost je strogo nesmiselna, epistemološko IN ontološko. To je narobna stran vulgarnomaterialističnega pojmovanja, ki ga je znotraj marksizma artikuliral Nikolaj Buharin, ko je zapisal, da bi bili v primeru, če bi poznali vso fizično realnost, zmožni tudi natančno napovedati izbruh revo-

12. *Ibid.*, str. 101.

lucije. Tako argumentiranje – v katerem je zavest eksces, presežek nad fizično totaliteto – je zavajajoče, kajti uporabiti mora nesmiselno pretiravanje: ko si zamišljamo Celoto realnosti, ni več prostora za zavest (in subjektivnost). Na izbiri sta dve možnosti: bodisi je subjektivnost iluzija bodisi je realnost NA SEBI (ne samo epistemološko) ne-Vsa.¹³

V zvezi z Deleuzom: mar ni ontologija risank ontologija čistega postajanja v Deleuzovem natančnem pomenu tega izraza? Risanke se dogajajo v vesolju radikalne plastičnosti, v katerem so bitnosti oropane sleherne substance in reducirane na čisto površino: dobesedno nimajo globine, ničesar ni pod povrhnjico, v njihovi notranjosti ni mesa, kosti in krvi, zato lahko delujejo in reagirajo kot baloni: lahko počijo; ko jih zbodemo z iglo, izgubijo zrak in se sesedejo kot počen balon itd. Spomnimo se more, ko sprožimo kapljanje vode, ki se nikoli ne ustavi: ko v *Alici v čudežni deželi* Alica začne jokati, njene solze postopno preplavijo celotno sobo; ko Freud v *Interpretaciji sanj* poroča o prizoru, v katerem otrok urinira na robu ulice, tok njegovega urina pa zraste v reko in nato v ocean z ogromno ladjo, ki pluje po njem; in če se pomaknemo bliže našemu vsakdanjemu izkustvu: kdo od nas, ko opazuje deroči dež, je imun na »iracionalni« strah, da se dež enostavno ne bo

13. Argument Saula Kripkeja proti klasični teoriji identitete (»Identity and Necessity«, v: *Identity and Individuation*, ur. Milton K. Munitz, NYU Press, New York 1971) je tako zanimiv in provokativen zaradi krepke trditve, da je za ovrženje identitete med subjektivnim izkustvom in objektivnimi možganskimi procesi dovolj, če si lahko ZAMISLIMO subjektivno izkušnjo (na primer bolečine) brez njenega materialnega nevronskega korelata. – Bolj na splošno je ključno, kako celotna argumentacija proti identiteti sledi Descartesu v smislu, da se zateka k pretirani domišljiji: možno si je ZAMISLITI, da moj duh obstaja neodvisno od mojega telesa (ali v bolj modernih variantah: zamisliti si, da četudi bi vedel vse o možganskih procesih neke osebe, še vedno ne bi vedel, kaj je njena subjektivna izkušnja).

nikoli ustavil ... Kar se zgodi v takih tesnobnih trenutkih, je to, da tok postajanja pridobi avtonomnost in izgubi svojo zasidranost v substancialni realnosti.

Zrcalo, eden od manj znanih filmov Ingmarja Bergmana, govori o srečanju med znanstvenikom (predstavnikom državne oblasti), pozitivističnim racionalistom, ki trdno verjame v naravno razlago vseh fenomenov, in režiserjem in igralcem v mali, nepomembni potujoči gledališki skupini, katere delo je ustvarjanje čarobnih, včasih grozljivih iluzij. Med njunim ključnim soočenjem neke viharne noči igralec uprizori morasti spektakel pošastnih senc, ki pri racionalistu povzroči trenuten živčni zlom – četudi kasneje racionalist spet pridobi nazaj svojo prisebnost, se povsem zaveda, da je bil premagan, da je podlegel grozi cenениh magičnih trikov. Sporočilo *Zrcala* ni ceneni obskurantizem: Bergman je eden od velikih materialistov dvajsetega stoletja, ne samo med filmskimi režiserji; napisal je enostavne, a fascinantne strani o osvobajajoči moči spoznanja, da ni absolutno ničesar, kar bi nas čakalo po smrti, nobenega »globljega« duhovnega kraljestva. Kar je res pomembno pri *Zrcalu*, je to, kar je Lacan po Freudu imenoval realno iluzij. A vseeno je nekaj naivnega in zastarelega na osrednji konfrontaciji v *Zrcalu* – zakaj? Ker sodobne znanosti nič več ne težijo k enostavni in neposredni redukciji zavajajočih videzov na golo materialno realnost: njihova osrednja tema je paradoksalna psevd-avtonomija in učinkovitost »iluzij«, iluzornega videza samega.¹⁴

zdravje ljudi. Čeprav se v tem ne zanaja le na to, kar je v resnici, temveč tudi na to, kar bi lahko bilo, je vendarle v svoji poeziji krinko pojma kvalitativno (kvalitativno). Če na primer trdimo, da nekdo, ki je zavestno neklonjen, hlasta, v resnici v sebi hrani

14. V kvantni fiziki so zadeve še bolj zapletene, ker njen osrednji pojem »kolapsa« kvantne funkcije vključuje proces, ki je skoraj simetrično nasproten rojstvu videza iz realnosti: rojstvo naše skupne realnosti – enoglasne realnosti materialnih predmetov – iz čiste procesualnosti kvantnih oscilacij.

NOVI ZNANOSTI O VIDEZU NASPROTI

Še bolj ključno je to, da nam uvid v avtonomnost fenomenov omogoča, da se na nov način lotimo samih klasikov »demistifikacije«. Pri Marxu ne najdemo zgolj »redukcije« ideologije na ekonomsko bazo in, znotraj te baze, menjave na proizvodnjo, temveč precej bolj ambivalentni in skrivnostni fenomen »blagovnega fetišizma«, ki označuje nekakšno proto-»ideologijo«, ki je inherentna realnosti same »ekonomske baze«. Freud doseže strogo analogen prodor v zvezi s paradoksalnim statusom fantazme: ontološki paradoks, celo škandal pojma fantazme je v dejstvu, da sprevrača standardno opozicijo med »subjektivnim« in »objektivnim«: seveda fantazma po definiciji ni »objektivna« (v naivnem smislu »obstaja neodvisno od zaznave subjekta«); a prav tako ni »subjektivna« (v smislu, da bi se jo dalo reducirati na zavestno izkušene intuicije subjekta). Fantazma spada v »bizarno kategorijo objektivno subjektivnega – kakšne se stvari dejansko in objektivno zdijo tebi, četudi se tebi ne zdijo take« (kot je to rekel Dennett v svoji jedki kritiki pojma kvalijev [*qualia*]). Ko na primer trdimo, da nekdo, ki je zavestno naklonjen Judom, v resnici v sebi hrani globoke antisemitske predsodke, ki se jih ne zaveda, mar s tem ne trdimo (kolikor ti predsodki ne prikazujejo Judov, kakršni so v resnici, temveč takšne, kakršni se zdijo njemu), da se ne zaveda, kakšni se mu Judje zdijo? Ali, če isti paradoks formuliramo dru-

gače: temeljna fantazma je konstitutivna za (naš pristop k) realnost(i) (»vse tisto, kar nam je mogoče zajeti od realnosti, ostaja zakoreninjeno v fantazmi«),¹⁵ a prav zaradi tega neposredno predstavljanje ali udejanjanje fantazme lahko pripelje do katastrofe: »Po čemer v svojih fantazijah [subjekti] najmočneje hrepenijo, pred tem vendarle tudi bežijo, kadar jim dejanskost pride nasproti ...«¹⁶ Kot nam pove že ljudska modrost: nočna mora so uresničene sanje.

V zvezi z blagovnim fetišizmom sam Marx uporabi izraz »objektivno nujni videz«. Ko kritični marksist naleti na buržoaznega subjekta, zatopljenega v blagovni fetišizem, marksistov očitek ni »Blago se ti morda zdi magični objekt, obdarjen s čudežnimi lastnostmi, a v resnici je zgolj opredmeten izraz medčloveških odnosov«; dejanski marksistov očitek je »Ti si morda misliš, da je blago zgolj utelešenje družbenih odnosov (da je na primer denar zgolj nekakšno potrdilo, s katerim izkazuješ pravico na delu družbenega proizvoda), a to ni način, kakšne se ti stvari v resnici zdijo – v tvoji družbeni realnosti s svojo udeležbo v družbeni menjavi si priča nedomačemu dejstvu, da se ti blago res kaže kot magični predmet s čudežno močjo ...« Ta razlika med dvema videzoma (kako se nam stvari v resnici zdijo in kako se nam zdi, da se nam zdijo) je povezana s strukturo znanega Freudovega štosu o Judu, ki se pritožuje svojemu prijatelju »Zakaj mi praviš, da greš v Lemberg, če greš res v Lemberg?«: v primeru blagovnega fetišizma, ko neposredno zaznavam denar zgolj kot vozlišče družbenih odnosov, ne pa kot čudežni predmet, in ga uporabljam kot fetiš zgolj v svoji praksi, tako da je prizorišče fetišizma moja družbena praksa,

15. Jacques Lacan, *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka *Analecta*), Ljubljana 1985, str. 78 (VII. poglavje).

16. Sigmund Freud, »Odlomek iz analize nekega primera histerije [‘Dora’]«, v: *Pet analiz*, Društvo za teoretsko psihoanalizo/Studia humanitatis, Ljubljana 2005, str. 101.

bi mi kdo lahko dejansko očital: »Zakaj praviš, da je denar zgolj vozlišče družbenih odnosov, ko pa denar dejansko JE zgolj vozlišče družbenih odnosov?« Jean Laplanche je pisal o »prvotni laži« histeričarke, ki izoblikuje izvirno fantazmo: »[...] izraz *proton pseudos* ne meri na subjektivno laž; kaže na nekakšen prehod od subjektivnega k utemeljevanju, celo, bi lahko rekli, k transcendentalnemu; v vsakem primeru gre za nekakšno objektivno laž, vpisano v dejstva.«¹⁷ Mar ni to tudi status Marxovega blagovnega fetišizma? – ne zgolj subjektivna iluzija, temveč »objektivna« iluzija, iluzija, vpisana v sama dejstva (družbeno realnost). Pazljivo preberimo prvi stavek prvega poglavja *Kapitala*:

Blago se zdi na prvi pogled samoumevna, trivialna reč. Njegova analiza pokaže, da je zelo kočljiva reč, polna metafizične zvitosti in teoloških muh.¹⁸

Kojin Karatani¹⁹ pravilno povezuje ta citat z izhodiščno točko Marxove kritike, slavnim citatom iz leta 1843 o tem, da je »kritika religije predpostavka vseh kritik«:²⁰ s tem stavkom se je krog neko sklenil, tj. na koncu kritike dejanskega življenja (ekonomskega procesa) spet naletimo na teološko dimenzijo same družbene REALNOSTI. Karatani se tu sklicuje na Freudov pojem gona [*Treib*] v nasprotju z množtvom človeških želja: kapitalizem temelji v

17. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Pariz 1989, str. 58.

18. Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije*, I. zvezek, 1. knjiga, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 7.

19. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, MIT Press, Cambridge (MA) 2003.

20. Karl Marx, »Prispevek h kritiki Heglove *Pravne filozofije*«, v: *Izbrana dela Marxa in Engelsa (MEID)*, I. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 191.

Realnem nekega kvaziteološkega neosebnega »gona«, gona reproduciranja in rasti, širitve in akumulacije profita.²¹

To je tudi eden od možnih načinov natančne opredelitve pomena Lacanove trditve o konstitutivnemu »razsrediščenju« subjekta: bistvo ni v tem, da moje subjektivno izkustvo uravnavajo nezavedni mehanizmi, ki so »razsrediščeni« glede na moje samo-izkustvo in so kot taki izven mojega nadzora (kar bi zatrdil sleherni materialist), temveč nekaj precej bolj vznemirljivega – prikrajšan sem celo za svoje najintimnejše »subjektivno« izkustvo, kakšne se mi stvari »zares zdijo«, za mojo temeljno fantazmo, ki konstituira in garantira jedro moje biti, to pa zato, ker je nikoli ne morem zavestno izkusiti in je prevzeti ... V skladu s standardnim pogledom je konstitutivna dimenzija za subjektivnost fenomenalno (samo)-izkustvo – subjekt sem v trenutku, ko si lahko rečem: »Ne glede na neznane mehanizme, ki vladajo mojim dejanjem, zaznavam in mislim, mi nihče ne more vzeti tega, kar zdaj vidim in čutim.« Če sem na primer strastno zaljubljen in me biokemik obvesti, da so vsa moja intenzivna čustva zgolj rezultat biokemičnih procesov v mojem telesu, mu lahko odgovorim tako, da se oprem na videz: »Vse, kar praviš, morda drži, a vseeno mi nihče ne more vzeti intenzivnosti strasti, ki jo izkušam v tem trenutku ...« Lacanova poanta pa je ravno v tem, da je psihoanalitik tisti, ki natanko to LAHKO odvzame subjektu, tj. njegov končni cilj je prikrajšati subjekta prav za temeljno fantazmo, ki regulira veselje njegovega (samo)izkustva. Freudov »subjekt nezavednega« vznikne šele, ko postane ključen aspekt subjektovega fenomenalnega (samo)izkustva (njegova »temeljna fantazma«) zanj nedostopen, ko je torej

21. Ta aspekt – teološko jedro kapitalizma, ki pa nima nič z Webrovo tezo o protestantski etiki in vzponu kapitalizma – je poudaril Walter Benjamin v besedilu »Capitalism as Religion«, *Selected Writings*, Volume 1, Harvard University Press, Cambridge 1996, str. 288–291.

»primarno potlačen«. V svoji najradikalnejši izvedbi je Nezavedno nedostopni fenomen, ne pa objektivni mehanizem, ki regulira moje fenomenalno izkustvo. V nasprotju z ustaljenim mnenjem, da imamo opravka s subjektom v trenutku, ko neko bitje izkazuje znamenja »notranjega življenja«, tj. fantazmatskega samo-izkustva, ki se ga ne da reducirati na zunanje vedenje, moramo zatrditi, da je za pravo človeško subjektivnost značilna zev med notranjim izkustvom in zunanjim vedenjem, torej dejstvo, da fantazma v svoji najelementarnejši obliki postane nedostopna subjektu; zaradi te nedostopnosti postane subjekt »prazen«. S tem pridobimo odnos, ki povsem obrne na glavo standardni pojem subjekta, ki naj bi neposredno izkušal samega sebe, svoja »notranja stanja«, dobimo namreč »nemogoči« odnos med praznim nefenomenalnim subjektom in fenomeni, ki mu ostanejo nedostopni. Ko David Chalmers postavi opozicijo med fenomenalnim in psihološkim konceptom duha (zavedanje/izkustvo in to, kar duh dejansko počne), navaja Freudovo nezavedno kot zgled psihološkega duha, vnaneja fenomenalnemu duhu: kar Freud imenuje delo nezavednega, je kompleksna mreža duhovne kavzalnosti in vedenjskega nadzora, ki se dogaja »na drugi sceni«, ne da bi jo subjekt izkusil.²² Vendar, ali je v resnici tako? Mar ni status nezavedne fantazme v nekem nezaslišanem smislu FENOMENALEN? Mar ni TO ultimativni paradoks Freudovega nezavednega – da določi način, kako se nam stvari »v resnici zdijo«, onstran zavestnega videza? Tedaj nikakor ne drži, da bi Freuda presegla zadnja odkritja nevroznanosti: Freudovo razsrediščenje je precej bolj presunljivo in radikalno kot Chalmersovo, ki ostaja znotraj meja preproste naturalizacije: odpre novo polje čudaških »asubjektivnih fenomenov«, videzov brez subjekta, pred katerim bi se kazali. Samo tu subjekt »ni več gospodar v lastni hiši« – v hiši (samo)videzov samih.

22. David Chalmers, *op. cit.*, str. 231.

Razvoj »trdih« znanosti v dvajsetem stoletju je porodil isti paradoks: v kvantni fiziki »pojav« (zaznava) delca določa njegovo realnost. Sam vznik »trde realnosti« iz kvantnih fluktuacij preko kolapsa valovne funkcije je izid opazovanja, torej intervencije zavesti. Zavest tako ni območje potencialnosti, več možnosti izbire itd. v nasprotju s trdo eno realnostjo – realnost PRED svojo zaznavo je tekoča-mnoga-odprta, zavestna zaznava pa reducira to spektralno, pred-ontološko mnoštvo na eno ontološko popolnoma konstituirano realnost. Na ta način kvantna fizika dojema odnos med delci in njihovimi interakcijami: na prvi pogled se zdi, kot da bi bili najprej (vsaj ontološko) delci, ki vzajemno delujejo med seboj kot valovi, nihanja itd.; v drugem momentu pa smo prisiljeni radikalno spremeniti perspektivo – prvotno ontološko dejstvo so sami valovi (trajektorije, nihanja), delci pa niso nič drugega kot vozlišča, v katerih trčijo različni valovi.

Zato nas kvantna fizika na najradikalnejši način sooči z razpoko med Realnim in realnostjo: v njej najdemo matematizirano Realno formul, ki se ga ne da prevesti v ontološko konsistentno realnost, ali, rečeno po kantovsko, formule ostanejo čisti pojmi, ki se jih ne da »shematizirati«, prevesti/prenesti v objekte izkustva. Tako je po preteku dvajsetih let 20. stoletja kvantna fizika praktično rešila krizo svoje ontološke interpretacije: odrekla se je poskusom, da bi pridobila tako interpretacijo – kvantna fizika je znanstvena formalizacija v najbolj radikalni izvedbi, formalizacija brez interpretacije. Ali ni tedaj točno, če rečemo, da kvantna fizika pomeni nekakšen obrat Kantove transcendentalne ontologije?²³ Pri Kantu imamo dostop do navadne izkustvene realnosti, v trenutku, ko pa skušamo uporabiti naše transcendentalne kategorije na samem noumenalnem Realnem, se zapletemo v kontradikcije; v kvantni

23. Za to opažanje sem dolžan zahvalo Adrianu Johnstonu.

fiziki pa lahko noumenalno Realno dojamemo in izrazimo v konsistentni teoriji, vendar se v trenutku, ko skušamo prevesti to teorijo v izkustvo fenomenalne realnosti, zapletemo v nesmiselne kontradikcije – čas teče nazaj, isti objekt je na dveh mestih hkrati, neka bitnost je delec in val itd. (Še vedno pa lahko rečemo, da te kontradikcije nastanejo šele, ko skušamo prenesti »Realno« kvantnih procesov v našo izkustveno realnost – na sebi ostane ta realnost enaka kot prej, konsistentno kraljestvo, s katerim smo dobro seznanjeni.)

Torej: ne samo, da je videz inherenten realnosti; poleg tega obstaja čudaški razcep v sami realnosti, nezaslišani modus, »kako se nam stvari zares zdijo« v nasprotju tako z njihovo realnostjo kot z njihovim (neposrednim) pojavljanjem za nas. Ta premik od razcepa med pojavom in realnostjo k razcepu, notranjem samemu pojavu, med »resničnim« in »lažnim« pojavom, je treba povezati z njegovim nasprotjem, z razcepom znotraj same realnosti.

Stališče – Subjekti: subjekti vznikajo iz predsubjektnih tekstualnih procesov) spreminja afirmacija subjektivnosti (tisti kognitivisti, od Nagela do Chalmersa, ki utemnjujejo ireduktibilni/nerazločljivi značaj izkustva; standardno transcendentno-filozofska obramba (ali njena obnova) ireduktibilnosti (samo)zavedi preko kritike njegovega refleksivnega modela; obstaja dimenzija samopoznavanja, ki prehodi refleksivni samo-spoznavi v drugem (Dieter Heinrich in njegova šola); Freudov subjekt, kot ga je premislil Lacan: nestrukturalni *cogito* II; subjekt nezavednega).

Paradoksalni kratki stik znotraj tega prostora, ki ga ni mogoče odpraviti kot zgolj rezultata napačnega razumevanja, je stališče kognitivnih heideggerjancev (Hubert Dreyfuss, Augé Haugenland). Namreč: s heideggerjanskega stališča je kognitivna psihologija skrajna »nevarnost« porabe bistva človeka: sam človekov duh je reduciran na enega od objektov znanstvenega raziskovanja

ODPORI RAZČARANJU

Danes srečujemo vrsto pristopov k subjektivnosti, ki bi jih lahko površno razdelili v tri pare nasprotij: vsako od treh velikih »antihumanističnih« in/ali »antisubjektivističnih« pozicij (kognitivistično-biologistični redukcionizem: opustitev samega subjektivnega samo-izkustva kot gole »iluzije uporabnika«; Heideggrova pozicija: bistva človeka se ne da reducirati na subjektivnost, obstaja prvotnejša dimenzija človekove biti; dekonstrukcijsko »razsrediščenje« Subjekta: subjekt vznikne iz predsubjektnih tekstualnih procesov) spremlja afirmacija subjektivnosti (tisti kognitivisti, od Nagela do Chalmersa, ki utemeljujejo ireduktibilni/nerazložljivi značaj izkustva; standardna transcendentalno-filozofska obramba (ali njena oživitve) ireduktibilnosti (samo)zavesti preko kritike njenega refleksivnega modela: obstaja dimenzija samopoznavanja, ki predhodi refleksivni samo-spoznavi v drugem (Dieter Heinrich in njegova šola); Freudov subjekt, kot ga je premislil Lacan: nesubstancialni *cogito* JE subjekt nezavednega).

Paradoksalni kratki stik znotraj tega prostora, ki ga ni mogoče odpraviti kot zgolj rezultata napačnega razumevanja, je stališče kognitivnih heideggerjancev (Hubert Dreyfuss, Auge Haugenland). Namreč: s heideggerjanskega stališča je kognitivna psihologija skrajna »nevarnost« pozabe bistva človeka: sam človekov duh je reduciran na enega od objektov znanstvenega raziskovanja

in manipulacije – s kognitivno psihologijo se filozofija »spremeni v empirično znanost o človeku, o vsem, kar lahko za človeka postane izkustveni objekt njegove tehnologije«. ²⁴ A kljub temu obstajajo kognitivisti, ki zato, da bi razrešili pasti svojega pristopa, uporabijo Heideggra, s čimer ironično potrjujejo Heideggrov najljubši Hölderlinov izrek: »Kjer je nevarnost, rase rešilno [*das Rettende*] tudi.« ²⁵

Kar se tiče vezi med nevroznanostmi in psihoanalizo, ta nikoli ne bo vzpostavljena z neposrednim vzajemnim dopolnjevanjem obeh pristopov znotraj skupnega konceptualnega polja; treba je razviti nek koncept do njegovih skrajnosti in radikalno abstrahirati od drugega – na primer z razvitjem nevroznanosti v najčistejši obliki. V tej točki bi nato naleteli na zev, ki odpre prostor za drugi pristop. Zdi se, da današnji dosežki nevroznanosti uresničujejo Freudovo vizijo znanosti, ki bi nadomestile psihoanalizo: ko so biološki mehanizmi bolečine, ugodja, travme, potlačitve itd. znani, psihoanaliza ne bo več potrebna, ker ne bo več posegala na nivoju interpretacije, temveč bo lahko neposredno usmerjala biološke

24. Martin Heidegger, »Vprašanje po tehniki«, v: *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 37.

25. Paradoks šole Dieterja Heinricha in Manfreda Franka je drugačen: čeprav sta skušala rešiti Kantovo transcendentalno dediščino in kritizirala kognitivizem, je njun način argumentiranja že »analitičen« – čisto abstraktno argumentiranje (najboljši primer je argument, da samorefleksija, torej prepoznavanje subjekta v njegovem drugem, predpostavlja samo-poznavanje, ali pa Heinrichova klasična analiza dvoumnosti Heglovega pojma neposrednosti) brez reference na zgodovinsko dimenzijo problema. (Nič čudnega, da je njun status že vmesen: nekateri pregledi analitične filozofije duha že vsebujejo poglavje o njiju, ponavadi pod naslovom »Nove koncepcije samozavedanja«.) In natanko to je Heglova dediščina, ki pa tu izgine: kar trdi Hegel, je, da je zgodovinski aspekt nekega pojma – v vseh smislih in dimenzijah te besede (kako debatiramo o njem, kako je vzniknil, njegova preteklost) – že del tega pojma samega.

proces, ki porajajo patološke psihične fenomene. Od tod dva odgovora psihoanalitikov na te izzive:

– bodisi so se zatekli k standardni filozofsko-transcendentalni gesti opozarjanja na to, da pozitivna znanost nikoli ne more zaobjeti samega horizonta pomena, znotraj katerega deluje (»Četudi bo nevroznanostim uspelo popolnoma objektivizirati simptom in formulirati njegov bionevrološki ekvivalent, bo pacient še vedno moral privzeti subjektivno stališče do te objektivnosti ...«). Celo Jacques-Alain Miller se je v svoji debati z Etchegoyanom zatekel k tej rešitvi; ko bo znanost povsem objektivizirala naše misli in dosegla to, da mentalne procese prevede v njihove nevronske korelate, bo moral subjekt še vedno subjektivirati to dejstvo, ga vzeti nase, ga integrirati v svoje vesolje pomenov – in ta presežek simbolne integracije, kaj bo to odkritje »pomenilo nam in za nas«, ubeži znanosti ... Vendar je ta samozadovoljni odgovor vse prekratek: če bi res subjektivno vzeli nase uspeh nevroznanosti, bo to spodkopalo sam status nas samih kot subjektov pomena. (*Mauvais foi* te geste je jasen že iz nihanja kritikov nevroznanosti med dvema skrajnostima: po pravilu kombinirajo hitri »transcendentalni« odgovor (»znanost že a priori ne more objektivizirati našega subjektivnega odnosa do objektivnosti«) z empiričnimi argumenti proti vsakokratnim neuspehom – ki se jih veselijo – znanstvenih razlag možganov: prav ta specifični način argumentacije ima pomen samo na ozadju možnega uspeha.)

V skladu s temi premisami je standardni neokantovski očitek kognitivistom, ki postavljajo pod vprašaj obstoj svobodne volje v človeku, da zakrivijo »kategorialno zmešnjavo«: z nelegitimno operacijo reducirajo normativno raven razlogov (motivacij) dejanja na njegove pozitivne vzroke (kako je to dejanje umeščeno v tkivo fizične realnosti, katere del je). Moj »Da!« na poroki se lahko

opiše kot fizično dejanje, vključeno v kavalno tkivo materialne (nevronske, biološke itd.) realnosti, a to ne poda razlogov, zakaj sem rekel »Da!«. V človeških bitjih obstaja normativna dimenzija (iskanje resnice, dobrote, lepote zaradi njih samih, to iskanje pa ni del preživetvene strategije), ki deluje na ravni, ontološko različni od faktične realnosti, in se je ne da zvesti nanjo ... Ta odgovor zgreši bistvo pristopa nevroznanosti: ko te trdijo, da se dá načeloma vse naše izbire razložiti z nevronskimi procesi, postavljajo trditev, ki bi, če bi bila resnična, dejansko spodkopala našo svobodo in jo reducirala na iluzorno izkušnjo, na napačno prepoznavo bioloških procesov, ki dejansko vodijo predstavo. Z drugimi besedami, kognitivisti ne zanikajo razkoraka med normativno ravno, ki vzdržuje naše subjektivno izkustvo svobode in nas kot biološke mehanizme; trdijo pa, da je ta razkorak razkorak med realnostjo in iluzorno subjektivno izkušnjo te realnosti.²⁶

Maja 2002 so znanstveniki z New York University poročali, da so pripeli računalniški čip, ki je lahko sprejemal signale, neposredno na možgane podgane, tako da so jo lahko kontrolirali (določali, v katero smer bo tekla) s pomočjo upravljalnega mehanizma (tako kot nekdo upravlja avtomobil na daljinsko upravljanje). Prvič je »voljo« živega živalskega agensa, njegove »spontane« odločitve o gibanju, prevzel zunanji stroj. Seveda je veliko filozofsko vprašanje: kako je nesrečna podgana »izkusila« svoje gibanje, ki je bilo dejansko odločeno od zunaj? Ali ga je še vedno »izkusila« kot nekaj spontanega (tj. ali se sploh ni zavedala, da

26. Ko pa so vendar soočeni s praktičnimi posledicami svojih epistemoloških trditev (»Ali to pomeni, da Hitler ni bil odgovoren za svoje zločine in da ne bi smel biti kaznovan?«). Večina (s častno izjemo zakoncev Churchland) ponavlja svojo različico neokantovskega umika in trdi, da bi v svojem vsakodnevem življenju morali spoštovati naše samoizkustvo svobodnih odgovornih delujočih ljudi in še naprej kaznovati zločince ...

njena gibanja upravlja nekdo drug?) ali pa se je zavedala, da je »nekaj narobe«, da je tu neka druga vnanja moč, ki odloča o njenih premikih? Še pomembnejša je aplikacija iste argumentacije na identični eksperiment, opravljen na ljudeh (ki, če pustimo ob strani etična vprašanja, s tehničnega stališča ne bi smel biti nič težji kot v primeru podgane). Pri podgani bi lahko utemeljevali, da ji ne bi smeli pripisovati človeške kategorije »izkustva«, medtem ko bi v primeru človeškega bitja tako vprašanje morali postaviti: ali bo upravljano človeško bitje še vedno »izkusilo« svoje gibe kot nekaj spontanega? Ali mu bo povsem prikrito, da z njim upravlja nekdo drug, ali se bo zavedel, da »je nekaj narobe«, da neka druga zunanja sila odloča o njegovem gibanju? In kako natančno naj bi se ta »zunanja sila« prikazovala – kot nekaj »znotraj mene«, kot nezaustavljivi notranji gon, ali kot gola zunanja prisila? Če bo subjekt povsem nepoučen glede dejstva, da njegovo vedenje upravljamo od zunaj, ali se res lahko še naprej sprenevedamo, da to nima nobenih posledic za naš pojem svobodne volje?

– bodisi psihoanalitiki obupano visijo na vzporednicah ali strukturnih podobnostih med psihoanalizo in nevroznanostmi (»vidite, prav smo imeli, obstaja nevronski proces, ki ustreza potlačitvi«). V tem stališču je več kot samo sled obupane strategije »če jih ne moreš premagati, se jim pridruži«: kognitivizem naj bi dal psihoanalizi znanstveno legitimacijo.

Ali ne gre tu že spet za sloviti argument počenega lončka (naštevaje argumentov, ki se vzajemno izključujejo)? Prvič, kognitivizem se glede dejstev moti. Drugič, četudi bi bil faktično točen, ga omejuje njegov znanstveni horizont. Tretjič, kognitivizem potrjuje, kar je že dolgo tega napovedala psihoanaliza v zvezi z delovanjem našega duha ... Oba pristopa – ki se medsebojno dopolnjujeta

s svojimi medsebojnimi ekscesi, prvi z abstraktno aroganco, drugi s servilno skromnostjo – sta prešibka za izziv nevroznanosti: edini ustrezen odgovor temu izzivu je, da nevronske Realno nevroznanosti soočimo z drugim Realnim, ne pa, da zgolj utemeljimo Freudov *semblant* z nevronskim Realnim. Z drugimi besedami, da bi psihoanaliza preživela in ohranila svoj ključni status, *je treba najti mesto zanjo znotraj samih nevroznanosti, začeti pa je treba z njihovimi inherentnimi prazninami in nezmožnostmi*. Za vse različice vznika zavesti, od Dennetta do Damasia,²⁷ se zdi, da se »zataknejo« pri istem paradoksu določenega samosprožilnega mehanizma, zaprte zanke avtoreferencialnosti, ki je konstitutivna za zavest: vsakdo kaže na ta paradoks in ga skuša opisati kar se le da natančno, a se zdi, da zgreši njegovo pravo formulacijo in se tako izgubi v nejasnih metaforah ali direktnih nekonsistentnostih. Hipoteza, ki jo bomo skušali utemeljiti, je, da ta manjkajoči pojem – nekakšen odsotni Vzrok kognitivističnih razlag – ni nič drugega kot to, kar je nemški idealizem imenoval avtoreferencialna negativnost, Freud pa »gon smrti«.

Prvi vtis, ki ga dobimo ob kognitivnih znanostih, je množica nekompatibilnih razlag nastanka zavesti – od kod zavest? Presenetljivo je, kako »vse gre«, vsi mogoči odgovori soobstajajo, od tega, da se vprašanje odpravi kot brez pomena, preko evolucionističnih razlag do tega, da se ga razglasi za nerešljiv misterij in se trdi, da zavest nima nobene (evolucijske) funkcije, da je stranski proizvod, ne osrednji fenomen, pač pa epifenomen. Posebej opazno je, da se zdi, da se evolucionistične ali kognitivistične razlage vedno spotaknejo ob isti oviri: ko nam uspe zgraditi stroj z umetno inteligenco, ki lahko reši tudi zelo kompleksne probleme, takoj vskoči vprašanje »Toda saj lahko to naredi zgolj kot stroj,

27. Za podrobnejšo analizo glej naslednje poglavje.

kot slepa delujoča stvar – zakaj potrebuje (samo)zavedanje, da bi to naredil?«. Skratka: bolj ko dokazujemo, da je zavest marginalna, nepotrebna, nefunkcionalna, bolj enigmatična postaja – zavest sama je tu realno nedeljivega preostanka. – Na splošno lahko to množico stališč reduciramo na štiri glavne pozicije:

1. Radikalni/reduktivni materializem (Patricia in Paul Churchland): kvaliji enostavno ne obstajajo, ni »zvesti«, obstajajo le kot »naturalizirane« kognitivne zmote. Anti-intuicionistična lepota te pozicije je, da obrne na glavo subjektivistični fenomenalizem (zavedamo se zgolj fenomenov, ni absolutne gotovosti, da onstran nje obstaja karkoli) – tu je čista fenomenalnost tista, ki ne obstaja!

2. Antimaterializem (David Chalmers): zvesti-zavedanja se ne da razložiti z drugimi naravnimi procesi, treba jo je razumeti kot izvorno dimenzijo narave, tako kot gravitacijo ali magnetizem.

3. Pozicija »kognitivnega zaprtja«, ki zatrjuje inherentno nespoznavnost zavesti (Colin McGinn, celo Steven Pinker): čeprav je zavest nastala iz materialne realnosti, je nujno nespoznavna.

4. Nereduktivni materializem (Daniel Dennett): zavest obstaja, a je rezultat naravnih procesov in ima jasno evolucijsko funkcijo.

Te štiri pozicije očitno sestavljajo greimasovski semiotični kvadrat: glavna opozicija je med 2 in 4, med idealizmom in materializmom; 1 in 3 data vsaka posebej kognitivni obrat materializmu in idealizmu. To pomeni, da tako 2 kot 4 verjameta v možnost znanstvene razlage zavesti: obstajata objekt (»zvest«) in njegova razlaga, bodisi preko ne-zavestnih naravnih procesov (materializem) ali s koncipiranjem zavesti kot ireduktibilne dimenzije (idealizem). Vendar pri poziciji 1 znanstvena razlaga privede do tega, da objekt-ki-ga-je-treba-razložiti ne obstaja, da je epistemološka napaka, tako kot flogiston; 3 obrne to pozicijo: kar tu izgine,

ni objekt, temveč sama razlaga (čeprav je materializem resničen, a priori ne more razložiti zavesti).

Morda bi morali problem zavesti formulirati po Badioujevo: kaj če je nastanek MISLI ultimativni Dogodek? Mar problem zombijev (kako razlikovati zombija, ki deluje kot človek, od »realnega« človeka z notranjim življenjem?) ne kaže naravnost na NERAZ-LOČLJIVOST nastanka zavesti – ne obstajajo »objektivni« kriteriji, ki bi nam omogočali, da razlikujemo zombija od »realnega« človeka, tj. to razliko se da zaznati samo OD ZNOTRAJ, s stališča zavestnega subjekta? Rečeno po Kierkegaardovo, problem je v tem, da razumemo »duh-v-nastajanju«: ne že-konstituiranega duha v nasprotju s telesno realnostjo, temveč način, kako je duh »za telo«, tj. prelom (izginevajoči posrednik) kot tak.

Standardno filozofsko opazanje je, da je treba razlikovati med vednostjo o fenomenu in priznanjem, sprejetjem fenomena, obravnavanjem fenomena kot obstoječega – »ne vemo v resnici«, če imajo ljudje okoli nas res dušo ali so zgolj roboti, programirani, da slepo delujejo. Vendar ta opazka zgreši poanto: če bi »resnično poznal« dušo mojega sogovornika, bi intersubjektivnost kot taka izginila, sogovornik pa bi izgubil subjektivni status in se – zame – spremenil v prozoren stroj. Z drugimi besedami, ne-biti-spoznan za druge je ključna poteza subjektivnosti, tega, kar mislimo, ko našim sogovornikom pripisujemo »duha«: nekdo »v resnici ima duha«, če je ta duh nepresojen zame. Morda bi moral nekdo rehabilitirati dobro staro heglovsko-marksistično temo povsem INTER-SUBJEKTIVNEGA značaja mojega najbolj notranjega subjektivnega izkustva. Hipoteza o zombijih je napačna zato, ker: če so vsi ostali ljudje zombiji (natančneje, če jih jaz zaznavam kot zombije), jaz tudi SEBE ne morem zaznavati, kot da imam polno fenomenalno zavest.

V trenutku, ko uvedemo paradoksalno dialektiko identitete in podobnosti, ki jo najbolje prikazuje vrsta vicev bratov Marx (»Nič čudnega, da izgledaš kot X, saj SI X!«; »Ta človek izgleda kot idiot in se obnaša kot idiot, a naj vas to ne zavede – on JE idiot!«), postane jasna nedomačnost kloniranja. Vzemimo znani primer ljubljenega edinčka, ki umre, starši pa se nato odločijo, da ga bodo klonirali in ga dobili nazaj: ali ni povsem jasno, da je rezultat grozljiv? Novi otrok ima vse lastnosti umrlega, a *prav zaradi te podobnosti je razlika toliko bolj otipljiva* – četudi izgleda povsem enak, on ni ISTA OSEBA, temveč je kruta šala, grozljivi slepar, ne izgubljeni sin, temveč bogokletna kopija, ki nas lahko le spomni na stari štos iz *Noči v operi* bratov Marx: »Vse na tebi me spominja nate – tvoje oči, tvoja ušesa, tvoja usta, tvoje ustnice, tvoje roke in noge ... vse razen tebe!«²⁸

Te kognitivistične slepe ulice izpričujejo dejstvo, da današnja znanost pretresa osnovne predpostavke pojma realnosti našega vsakdanjega življenjskega sveta. Proti temu prelomu so možne tri drže. Prva je, da enostavno vztrajamo na radikalnem naturalizmu, tj. da heroično sledimo logiki znanstvenega »razčaranja realnosti« ne glede na žrtve, četudi so s tem razbite temeljne koordinate našega horizonta smiselnega izkustva. (V nevroznanostih sta Patricia in Paul Churchland najradikalneje izbrala to držo.) Druga drža je poskus nekakšne njuejdžerske »sinteze« med znanstveno Resnico

28. Kaj pa kloniranje za proizvodnjo organov, tj. »vzgajanje« osebe zgolj zaradi uporabe njenih organov? Etična grozljivost te procedure je očitna: oseba je reducirana na nosilca svojih organov. Poleg tega nas soočenje med »naravnim« originalom in klonom neizogibno sooči s sledečo alternativo: bodisi klona ne priznamo kot povsem človeške osebe, zgolj kot brezdušno živeči stroj (ker ni bil »naravno spočet«, kot pravijo v krščanstvu); bodisi, če je povsem človeški, potem ni navsezadnje nobene temeljne razlike med originalom in njegovim klonom (in dejansko NI nobene razlike), in zakaj ne bi uporabili tudi originala za organe?

in predmodernim svetom Pomena: trdi se, da sami novi znanstveni rezultati (na primer kvantna fizika) silijo k opustitvi materializma in kažejo v smeri neke nove (gnostične ali vzhodnjaške) duhovnosti – tu je standardna različica tega motiva: »Osrednji dogodek dvajsetega stoletja je strmoglavljenje materije. V tehnologiji, ekonomiki in politiki nekega naroda bogastvo v obliki fizičnih virov vztrajno pada v vrednosti in v pomenu. Moči uma se povsod dvigajo nad grobo močjo stvari.«²⁹ Ta argumentacija je ideologija v najslabši možni izvedbi: ta ponovni vpis pristno znanstvenih problemov (vloga valovanja in nihanja v kvantni fiziki itd.) v ideološko polje »duh proti grobim stvarjem« zakrije resnično paradoksalni rezultat razvpitega »izginotja materije« v moderni fiziki: kako so sami »nematerialni« procesi izgubili svojo duhovno naravo in postali legitimna tema naravnih znanosti. – Tretja opcija je neokantovska državna filozofija, katere zgled je danes Habermas. Žalostno je gledati Habermasa, kako poskuša nadzirati eksplozivne rezultate biogenetike tako, da bi omejil filozofske posledice biogenetike – vsi njegovi naporji izdajajo strah, da bi se nekaj dejansko zgodilo, da bi vzniknila nova dimenzija »človeškosti«, da bi stara podoba človekovega dostojanstva in avtonomije ostala nedotaknjena. Zelo pretirane reakcije so simptomatične, kot je na primer njegova absurдна reakcija na Sloterdijkov govor v Elmau o biogenetiki in Heideggru,³⁰ ko je slišal odmeve nacistične evgenike v (precej razumnem) Sloterdijkovem opažanju, da nas biogenetika sili k formuliranju novih etičnih pravil. Ta drža nasproti znanstvenemu napredku navsezadnje ni nič drugega kot nekakšna »skušnjava (preprečevanja) skušnjave«: skušnjava, ki jo je treba preprečiti, je ravno psevdoetična drža, da znanstvene raziskave predsta-

29. George Glider, nav. v: John L. Casti, *Would-Be Worlds*, Wiley and Sons, Inc., New York 1997, str. 215.

30. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt 1999.

vimo kot skušnjava, ki nas lahko vodi »predaleč« – na prepovedano ozemlje (biogenetskih manipulacij itd.) – in s tem ogroža samo bistvo naše človeškosti.

Zadnja etična »kriza« v zvezi z biogenetiko je torej dejansko ustvarila potrebo po nečem, kar lahko povsem upravičeno imenujemo »državna filozofija«: filozofija, ki bi po eni strani opravičila znanstveno raziskovanje in tehnološki proces, po drugi strani pa omejila njun družbeno-simbolni vpliv, tj. preprečila, da bi postala grožnja obstoječi teološko-etični konstelaciji. Nič čudnega, da so neokantovci tisti, ki so najbliže temu, da bi zadostili tem zahtevam: Kant sam se je osredotočil na to, kako po eni strani povsem upoštevati newtonovsko znanost, po drugi strani pa zagotoviti, da obstaja prostor etične odgovornosti, ki je izvzet iz dosega znanosti, ali, kot je povedal sam Kant, omejil je obseg vednosti, da bi ustvaril prostor za vero in moralo. Mar niso današnji državni filozofi soočeni z isto nalogo? Ali niso osredotočeni na to, da bi z različnimi verzijami transcendentalne refleksije omejili znanost na njen predoločen horizont pomena in s tem razglasili njene posledice v etično-religiozni sferi za »nelegitimne«?

Zanimivo je, da je Sloterdijkova rešitev, četudi jo je Habermas ostro napadel, kot »humanistična« sinteza nove znanstvene Resnice in starega horizonta Pomena, čeprav precej bolj pretanjena in ironično-skeptična kot Habermasova »državna filozofija«, navsezadnje razložena od nje s komaj zaznavno razmejitveno črto (natančneje, zdi se, da vztraja v ambivalentnosti med Habermasovim kompromisom in njuejdževsko obskurantistično sintezo). Po Sloterdijku »humanizem« vedno vključuje neko spravo, most med starim in novim: ko znanstveni rezultati spodkopljejo staro vesolje pomena, je treba najti način, da jih spet vključimo v vesolje Pomena ali, bolje, da metaforično razširimo stari univerzum Pomena tako, da ta lahko »pokrije« tudi nove znanstvene trditve. Če

nam v tej posredniški nalogi ne uspe, obtičimo v brutalni dilemi: bodisi reakcionarno zavračanje znanstvenih rezultatov bodisi presunljiva izguba samega okrožja pomena. Danes smo soočeni z istim izzivom: »Matematiki bodo morali postati pesniki, kibernetiki filozofi religije, zdravniki skladatelji, informacijski delavci pa šamani.«³¹ Vendar: mar ni ta rešitev prav *obskurantizem* v smislu poskušanja, da se pomen in resnica še vedno vprežeta skupaj?

... najenostavnejša opredelitev Boga in religije je ideja, da sta resnica in pomen ena in ista stvar. Smrt Boga je konec ideje, ki jemlje resnico in pomen kot eno in isto stvar. Dodal bi še, da smrt komunizma prav tako implicira ločitev pomena in resnice, kar se zgodovine tiče. Izraz »pomen zgodovine« ima dva pomena: po eni strani »orientacijo«, to, da zgodovina nekam gre; potem pa, da ima zgodovina pomen, ki je zgodovina človekove emancipacije preko proletariata itd. Dejansko je bila celotna doba komunizma obdobje, v katerem je obstajala gotovost, da je mogoče sprejeti pravilne politične odločitve; v tistem trenutku nas je nosil pomen zgodovine [...] Tako smrt komunizma postane druga smrt Boga, vendar na področju zgodovine. Med obema dogodkoma je povezava in njuna posledica je, če lahko tako rečemo, da bi se morali zavedati, da je proizvajanje resničnosti učinkov, ki so prvotno lokalni (naj bodo psihoanalitični, znanstveni itd.), vedno učinek lokalne resnice, nikoli globalne resnice [...] Danes bi lahko imenovali »obskurantizem« poskus, da bi ju vpregli skupaj – pomen in resnico.³²

Badiou tu pravilno opozarja na zev med pomenom in resnico – tj. na ne-hermenevtični status resnice – kot minimalno razliko, ki loči religiozni idealizem od materializma. Tu je tudi razlika med

31. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet*, str. 365.

32. »A Conversation with Alain Badiou«, *lacanian ink* 23 (New York 2004), str. 100–101.

Freudom in Jungom: medtem ko Jung ostaja znotraj horizonta pomena, stremi Freudova interpretacija k artikulaciji resnice, ki ni več utemeljena v pomenu. Badiou ima tako prav glede formulacije ultimativne alternative, s katero smo danes soočeni, ko nam je vsiljena nemožnost konjunkcije pomena z resnico: bodisi sprejmemo »postmoderno« stališče in se povsem odrečemo dimenziji resnice ter se omejimo na medsebojno preigravanje mnogoterih pomenov bodisi se angažiramo v poskusu, da bi odkrili dimenzijo resnice izven pomena – skratka, dimenzijo resnice kot REALNE.

Kar pa zveni lažno, je paralela med smrtjo Boga in smrtjo komunizma, ki implicitno napeljuje na stari dolgočasni antikomunistični kliše o komunizmu kot »sekularni religiji«; s to lažnostjo je povezano tudi prehitro sprijaznjenje s »postmoderno« koncepcijo, da smo v današnji politiki vsi omejeni na »lokalne« resnice, ker brez utemeljevanja v globalnem pomenu ni več mogoče formulirati vseobsegajoče resnice. Dejstvo, zaradi katerega je ta sklep problematičen, je samo dejstvo kapitalistične globalizacije – kaj je kapitalistična globalizacija? Kapitalizem je prva družbeno-ekonomska ureditev, ki *de-totalizira pomen*: kapitalizem ni globalen na ravni pomena (ne obstaja »kapitalistični svetovni nazor«, ni nobene prave »kapitalistične civilizacije« – temeljni nauk globalizacije je prav v tem, da se lahko kapitalizem prilagodi vsaki civilizaciji, od krščanske do hindujske in budistične); njegovo globalno dimenzijo je mogoče artikulirati zgolj na ravni resnice brez pomena, kot »realno« globalnega tržnega mehanizma. Kolikor kapitalizem že udejanja razkol med pomenom in resnico, se mu je mogoče upreti na dveh ravneh: bodisi na ravni pomena (konzervativne reakcije v smeri ponovnega uokvirjenja kapitalizma v neko družbeno polje pomena, da bi zadržali njegovo samosproženo gibanje v meje sistema »vrednot«, ki povezujejo »skupnost« v njeni »organski enotnosti«) bodisi z izpraševanjem realnega kapi-

talizma glede njegove resnice izven pomena (kar je v osnovi počel Marx). Seveda je prevladujoča sodobna religiozna strategija v tem, da se skuša zamejiti znanstveno realno znotraj meja pomena – religija najde svoj *raison d'être* kot odgovor na znanstveno realno (utelešeno v biogenetskih grožnjah):

Ne le, da znanost ni zatrla religije ali celo organizirane religije, temveč ta vsak dan napreduje v svojem procesu formacije. Lacan je rekel, da je ekumenizem za uboge na duhu. Glede teh vprašanj obstaja čudovito soglasje med sekularnimi in vsemi religioznimi avtoritetami, ki si razlagajo, da bi se morali v čem vendarle strinjati, da bi proizvedli enako čudovite odmeve, celo v trditvi, da je sekularnost navsezadnje religija kot vse druge. To se razodene v tem, da se je znanstveni diskurz deloma povezal z gonom smrti. Religija je postavljena v pozicijo brezpogojne obrambe živečega, življenja v človeštvu, kot varuh življenja, ki dela iz življenja absolut. In to se razteza na varstvo človekove narave [...] To [...] daje prihodnost religiji skoz pomen, namreč s postavljanjem ovir – kloniranju, izkoriščanju človeških celic – in z vpisom znanosti v umerjen napredek. Vidimo čudoviti napor, novo mladostno zagnanost religije, ki si prizadeva preplaviti realno s pomenom.³³

Ko torej papež postavlja krščansko »kulturo življenja« nasproti »kulturi smrti«, ne gre zgolj za to, da bi izkoriščal različne odnose do splava. Njegove izjave je treba vzeti precej bolj dobesedno in hkrati univerzalno: ne gre zgolj za to, da Cerkev varuje »veselo oznanilo«, zaupanje v našo prihodnost, Upanje, ki zagotavlja Smisel Življenja; par kultura Življenja/kultura Smrti je treba povezati s freudovsko opozicijo med goni Življenja in Smrti. »Življenje« pomeni vladavino »načela ugodja«, homeostatično stabilnost ugo-

33. Jacques-Alain Miller, »Religion, Psychoanalysis«, *lacanian ink* 23 (New York 24), str. 18–19.

dij, zavarovanih pred pretiranimi šoki presežne *jouissance*, tako da je papeževa stava v tem, da, paradoksalno, religiozna duhovnost ne le ni v nasprotju z zemeljskimi ugodji, temveč nam ZGOLJ ta duhovnost ponuja okvir za polno in zadovoljeno življenje v ugodju. »Smrt« pa nasprotno pomeni območje »onstran načela ugodja«, vse ekscese, s katerimi Realno moti homeostazo življenja, od ekscesne seksualne *jouissance* do znanstvenega Realnega, ki generira umetne pošasti ... Millerjeva preprosta, vendar pomembna analiza se konča s presenetljivo parafrazo Heideggra, ko Miller analitika opredeli kot »pastirja realnega«. Vendar Miller pusti nekatera vprašanja neodgovorjena. Ali ni gon smrti, ki ga zastopa in s svojo dejavnostjo sprosti znanost, hkrati tudi EKSCES OBSCENEGA ŽIVLJENJA, življenja kot realnega, izključenega in izvzetega iz pomena (življenja, utelešenega v Kafkovem »odradku«, kot tudi v »tujcu« iz filma *Sedmi potnik*)? Ne smemo pozabiti, da je gon smrti Freudovo ime za nesmrtnost, za pritisk, za prisilo, ki vztraja onstran smrti (in ne pozabimo, da je nesmrtnost nekaj, kar znanost implicitno obljublja). Zato bi bilo treba afirmirati tudi vrzel med življenjem in pomenom, podobno vrzeli med resnico in pomenom – življenje in pomen se nikakor ne prekrijeta v celoti.³⁴

34. Poleg tega: mar se ne bi morali spomniti na ključno razliko med resnico in vednostjo? Ali ni z neke določene standardne perspektive »resnica« prav ime za spoj med vednostjo in pomenom, tako da glavna naloga materializma ni razločitev vednosti in pomena, temveč artikulacija dimenzije *resnice* izven pomena?

WHEN THE GOD COMES AROUND

Ključno vprašanje religije danes je: ali lahko vse religiozne izkušnje in prakse dejansko zajamemo znotraj te dimenzije stika med resnico in pomenom? Ali ne kaže judaizem s svojim vsiljenim travmatičnim Zakonom na dimenzijo resnice izven pomena (zato je judaizem smrtni sovražnik slehernega gnostičnega obskurantizma)? In ali to na drugi ravni ne velja tudi za samega Pavla?

Najboljša začetna točka te smeri razmišljanja je točka, kjer se religija sooči s travmo, šokom, ki razpusti vez med resnico in pomenom, z resnico, ki je tako travmatična, da se upira integraciji v vesolje pomena. Vsak teolog se prej ali slej sooči z vprašanjem skladnosti obstoja Boga z dejstvom *shoah* ali podobnega prekomernega zla: kako uskladiti obstoj vsemogočnega in dobrega Boga z grozljivim trpljenjem milijonov nedolžnih ljudi, na primer otrok v plinskih celicah? Teološki odgovor je začuda (ali pa tudi ne) zgrajen na čudnem zaporedju heglovskih triad. Prvič, tisti, ki hočejo, da ostane božja suverenost nedotaknjena in morajo zato bogu pripisati odgovornost za *shoah*, najprej ponudijo (1) »legalistično« teorijo greha in kazni (*shoah* mora biti kazen za pretekle grehe človeštva – ali Judov samih); nato preidejo na (2) »moralistično« teorijo vzgoje značaja (*shoah* je treba razumeti, podobno kot zgodbo o Jobu, kot najradikalnejši preizkus naše vere v Boga – če preživimo ta preizkus, bo naš značaj ostal trden); in končno se

zatečejo k nekakšni »neskončni sodbi«, ki naj bi bila zadnja rešitev po tem, ko izgine vsaka skupna mera med *shoah* in njenim pomenom, k (3) teoriji božje skrivnosti (dejstva, kot je *shoah*, izpričujejo nepredirno brezno božje volje). Skladno s Heglovim pravilom podvojene skrivnosti (skrivnost Boga za nas mora biti tudi skrivnost za Boga samega) je lahko resnica te »neskončne sodbe« le v zanikanju polne božje suverenosti in vsemogočnosti. Naslednjo triado postavljajo tisti, ki *shoah* ne morejo kombinirati z božjo vsemogočnostjo (kako je On lahko to dopustil?) in se odločijo za nekakšno božjo omejitev: (1) Bog je neposredno postavljen kot omejen ali vsaj zadržan, ne vsemogočen, ne vseobsežen: preplavljen z gosto inercijo svojega lastnega stvarstva; (2) nato se ta omejitev reflektira nazaj v samega Boga kot njegovo svobodno dejanje: Bog je samo-omejen, prostovoljno je omejil svojo moč zato, da bi pustil odprt prostor za človekovo svobodo, tako da smo mi, ljudje, tisti, ki smo povsem odgovorni za vse zlo na svetu – skratka, fenomeni, kot je *shoah*, so cena, ki jo moramo plačati za božji dar svobode; (3) navsezadnje je samoomejitev pozunanjena, oba momenta sta postavljena kot avtonomna – Bog se bori, kajti obstaja protisila ali načelo demonskega Zla, ki deluje v svetu (dualistična rešitev). A šele tu pridemo v osrčje vprašanja o izvoru Zla.

Standardno metafizično-religiozno pojmovanje Zla je podvajanje, privzemanje distance, opuščanje referiranja na velikega Drugega, na naš Izvor in Cilj, odvrnitev od izvirnega božanskega Enega, ujetje v avtoreferenčno egoistično zanko, s čimer se odpre vrzel v globalnem ravnotežju Vse-Enega. Enostavni, vse pregladki postmoderni odgovor na to je, da je pot iz te samonaložene brezizhodnosti v opustitvi same predpostavke prvotnega Enega, od katerega naj bi se odvrnili, tj. v sprejetju tega, da je naša izvirna situacija kompleksna, da vsebuje množico tujih elementov – zgolj

teološko-metafizična predpostavka nas sili k temu, da dojemamo proizvod (naše) odtujitve kot tujek.³⁵ S te perspektive Zlo ni podvojitve izvirnega Enega, odvrnitev od njega, temveč prav vsiljenje vseobsežnega Enega v prvotno razpršitev. Toda kaj če resnična naloga mišljenja ni nič drugega kot misliti samorazdelitev Enega, misliti samo Eno kot notranje razcepljeno, kar vključuje inherentno vrzel?

Samo razpoko med gnosticizmom in monoteizmom lahko tako razložimo izhajajoč iz izvora zla: medtem ko gnosticizem postavi izvirno dvojnost Dobrega in Zla v samega Boga (materialno veselje, v katerega smo padli, je stvaritev zlobnega in/ali neumnega božanstva, kar pa nam daje upanje, je dobro božanstvo, ki drži pri življenju obljubo druge resničnosti, našega pravega doma), monoteizem rešuje enotnost (enost) Boga tako, da izvor zla postavi v našo svobodo (zlo je bodisi končnost na sebi, inercija materialne resničnosti, bodisi duhovno dejanje hotene odvrnitve od Boga). Obe stališči lahko enostavno združimo, če rečemo, da je gnostični dualizem boga zgolj »refleksijska opredelitev« našega spremenjenega odnosa do Boga: kar mi dojemamo kot dva Boga, je dejansko razcep v naši naravi, v našem odnosu do Boga. Vendar je resnična naloga v tem, da postavimo izvor razcepa med dobrim in zlim v Boga samega *in hkrati ostanemo v polju monoteizma* – naloga, ki so jo skušali opraviti nemški mistiki (Jakob Boehme) in kasnejši filozofi, ki so od njih prevzeli to tematiko (Schelling, Hegel). Z drugimi besedami, naloga je v tem, da človekovo »zunanjostno refleksijo«, ki udejanja razcep med dobrim in zlim, prevedemo nazaj v *Enega Boga samega*.

Spomnimo se na nerodno situacijo, v kateri se znajde oseba z avtoriteto, ko ne more opraviti dobrega dejanja, ki ga je obljubila

35. Glej Sloterdijk, *op. cit.*, str. 99.

svojemu podložniku, četudi bi to hotela – v taki zadregi je edini način, da ohrani videz svoje moči, pretvarjanje, da v resnici tega ni hotela storiti, bodisi zato, ker si subjekt tega ne zasluži, bodisi zato, ker ni tako dober, kot je izgledal, ampak ima v sebi zlo plat. Kazati se »zlobnega« lahko torej pomeni obupano strategijo, da bi se rešil videz polne moči. Mar ne velja isto za Boga samega?

Če se vrnemo k *shoah*, nas pravkar povedano popelje k tretjemu stališču, ki je nad prvima dvema in onstran njiju (suvereni Bog, končni Bog), stališču *trpečega Boga*: ne triumfalističnega boga, ki na koncu vedno zmaga, četudi »so skrivnostna njegova pota«, ker na skrivaj vleče vse niti; ne Boga, ki izvaja hladno pravičnost, ker ima po definiciji vedno prav; temveč boga, ki – tako kot trpeči Bog na križu – trpi, vzame nase breme trpljenja v solidarnosti s človekovo bedo.³⁶ Že Schelling je zapisal: »Ker je Bog življenje, ne zgolj bit. [...] Cela zadeva ostaja nerazumljiva brez pojma Boga, ki trpi človeško [...]«³⁷ Zakaj? Ker trpljenje Boga pomeni, da je Bog vpleten v zgodovino, da ga ta prizadeva, ne pa, da je zgolj transcendentni Gospodar, ki vleče niti od zgoraj: božje trpljenje pomeni, da človeška zgodovina ni zgolj gledališče senc, temveč kraj resničnega spopada, spopada, v katerega je vpleten sam Absolut in v katerem je odločeno o njegovi usodi. To je filozofsko ozadje globokega uvida Dietricha Bonhoefferja, da po *shoah* »nas zdaj lahko reši samo trpeči Bog«³⁸ – ustrezno dopolnilo Heideggrovega »samo nov bog nas lahko reši!« iz njegovega zadnjega inter-

36. Za koncizen opis teh treh stališč glej Franklin Sherman, »Speaking of God after Auschwitz«, v: *A Holocaust Reader*, ur. Michael L. Morgan, Oxford University Press, Oxford 2001.

37. F. W. J. Schelling, »Filozofska raziskovanja o bistvu človekove svobode in o predmetih, ki so z njimi povezani«, v: *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 218.

38. Nav. v: *A Holocaust Reader*, str. 237.

vjuja.³⁹ Zato je treba vzeti izjavo, da je »neizrekljivo trpljenje šestih milijonov ljudi tudi glas Božjega trpljenja«, precej dobesedno:⁴⁰ sam eksces tega trpljenja preko vsake »normalne« človeške mere ga naredi za božanskega. Nedavno je ta paradoks jedrnat izrazil Jürgen Habermas: »Sekularni jeziki, ki zgolj odpravijo nekoč intendirano substanco, nas motijo. Ko se je greh spremenil v krivdo, prelom božanskih zapovedi pa v kršitev človekovih zakonov, se je nekaj izgubilo.«⁴¹ Zaradi tega dojemamo sekularno-humanistične reakcije na fenomene, kot sta *shoah* ali gulag (IN ostale), kot nezadostne: da bi bili na ravni takih fenomenov, je potrebno nekaj precej močnejšega, nekaj, kar je podobno stari religiozni temi kozmične perverzije ali katastrofe, v kateri je ves svet »vržen s tečajev« – ko smo soočeni s fenomenom, kot je *shoah*, je edini pravi odgovor zgroženo vprašanje »Zakaj se nebo ni stemnilo?« (naslov slovite knjige Arna Mayorja o *shoah*). V tem je paradoks teološkega pomena *shoah*: četudi se jo ponavadi dojema kot ultimativni izziv teologiji (če bog je in če je dober, kako je lahko dopustil, da se je zgodila taka grozota?), po drugi strani *samo teologija lahko ponudi okvir, znotraj katerega lahko nekako zaobjamemo obseg te katastrofe* – polom boga je še vedno polom BOGA.

Spomnimo se druge Benjaminove *Teze o filozofiji zgodovine*: »Preteklost piše skrivni seznam, s katerim opozarja na odrešenje. [...] Če je tako, potem obstaja skriven dogovor med preteklimi in našimi rodovi.«⁴² Ali lahko še vedno zatrdimo to »šibko mesijan-

39. Martin Heidegger, »Pogovor (1966)«, *Nova revija* št. 73–74/1988, str. 613–626.

40. David Tracy, »Religious Values after the Holocaust«, *A Holocaust Reader*, str. 237.

41. Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003, str. 110.

42. Walter Benjamin, *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 216.

sko moč«, ko smo soočeni s *shoah*? Kako kaže *shoah* v smer prihajajoče odrešitve? Ali ni trpljenje žrtev *shoah* nekakšen absolutni izdatek, ki se ga nikoli ne da retroaktivno razložiti, odrešiti, opomeniti? Prav v tej točki nastopi trpljenje Boga kot znak poloma sleherne *Aufhebung* samega dejstva trpljenja. Tu ne odmeva toliko judovska tradicija kolikor osnovni protestantski nauk: ni neposrednega dostopa do svobode/avtonomije; v vmesnem prostoru med odnosom človek-bog, ki je strukturiran kot odnos menjave med gospodarjem in hlapcem, ter polno zatrditvijo človekove svobode mora nastopiti vmesno stanje absolutnega ponižanja, v katerem je človek reduciran na čisti objekt nedoumljive božje kaprice.

Ali ne tvorijo tri glavne verzije krščanstva nekakšne heglovske triade? V zaporedju pravoslavja, katolicizma in protestantizma je vsak novi pojem del, odcepljen od predhodne enotnosti. Triado Univerzalno-Partikularno-Singularno je mogoče ponazoriti s triado treh reprezentativnih utemeljiteljev (Janeza, Petra, Pavla), kot tudi s tremi rasami (slovanska, latinska, germanska). V vzhodnjaškem pravoslavju imamo bistveno enotnost besedila in skupnosti vernikov, zato je vernikom dovoljeno, da interpretirajo sveto Besedilo, Besedilo se nadaljuje in živi v njih, ne obstaja izven žive zgodovine kot njen zgledni standard in model – substanca religioznega življenja je krščanska skupnost sama. Katolicizem pomeni radikalno odtujitev: bitnost, ki posreduje med utemeljitvenim svetim Besedilom in skupnostjo vernikov, torej Cerkev, religiozne Institucije, pridobi svojo polno avtonomnost. Najvišjo avtoriteto ima Cerkev, zato ima tudi Cerkev pravico, da interpretira Besedilo: Besedilo se med mašami bere v latinščini, v jeziku, ki ga navadni verniki ne razumejo, kot greh se šteje celo to, da bi navadni vernik neposredno bral Besedilo in zaobšel duhovnikovo vodstvo. Za protestantizem je navsezadnje edina avtoriteta samo Besedilo, stava pa je na neposrednem stiku vsakega vernika z Božjo Besedo,

kot je prenesena v Besedilu; posrednik (Partikularno) tako izgine, zbledi do nepomembnosti, s čimer lahko vernik prevzame vlogo »občega Singularnega«, posameznika v neposrednem stiku z božjo Univerzalnostjo, kar zaobide posredniško vlogo partikularne Institucije.⁴³ A ta sprava je možna šele tedaj, ko se odtujitev pripelje do skrajnosti: v nasprotju s katoliškim pojmovanjem skrbnega in ljubečega Boga, s katerim je mogoče komunicirati ali se celo pogajati, se protestantizem začne z Bogom, ki nima nobene »skupne mere« s človekom, Bogom kot nepresojnim Onstran, ki deli milost na povsem kontingenten način.⁴⁴ Sledi tega popolnega sprejemanja Božje nepogojne in muhaste avtoritete je mogoče zaznati v zadnji pesmi, ki jo je Johnny Cash posnel pred smrtjo, »When the Man Comes Around«, zgledni artikulaciji tesnobe baptistov z ameriškega Juga:

43. Ti trije krščanski pristopi tudi pomenijo tri različne načine Božje prisotnosti v svetu. Začnemo z ustvarjenim vesoljem, ki neposredno odseva slavo svojega Stvarnika: vse bogastvo in lepota našega sveta izpričujeta božjo ustvarjalno moč, ustvarjena bitja pa, ko niso pokvarjena, svoj pogled naravno usmerjajo proti Njemu ... Katolicizem se prestavi na bolj pretanjeno logiko »vzorca v preprogi«: Stvarnik ni več neposredno prisoten v svetu, Njegove sledi so razpoznavne v podrobnostih, ki ubežijo prvemu površnemu pogledu, Bog je torej kot slikar, ki se umakne iz svojega končanega proizvoda, svoje avtorstvo pa signalizira zgolj s komaj opaznim podpisom na robu slike. Končno protestantizem afirmira Božjo radikalno odsotnost iz ustvarjenega vesolja, iz tega sivenga sveta, ki teče kot slep mehanizem in kjer postane Božja prisotnost opazna zgolj preko neposrednih intervencij njegove Milosti, ki kršijo normalni potek stvari.

44. Poznavalcem Hegla ni težko najti tega presežnega elementa: na samem koncu *Znanosti logike* se Hegel ukvarja z naivnim vprašanjem, koliko momentov je treba šteti v dialektičnem procesu, tri ali štiri? Njegov odgovor je, da jih lahko štejemo kot tri ali štiri: srednji moment, negativnost, se podvoji v neposredno negacijo in avtoreferencialno absolutno negativnost, ki neposredno preide v vrnitev k pozitivni sintezi.

And I heard, as it were, the noise of thunder: One of the four beasts saying: "Come and see." And I saw. And behold, a white horse.

There's a man goin' 'round takin' names. An' he decides who to free and who to blame. Everybody won't be treated all the same. There'll be a golden ladder reaching down. When the man comes around.

The hairs on your arm will stand up. At the terror in each sip and in each sup. For you partake of that last offered cup, Or disappear into the potter's ground. When the man comes around.

Hear the trumpets, hear the pipers. One hundred million angels singin'. Multitudes are marching to the big kettle drum. Voices callin', voices cryin'. Some are born an' some are dyin'. It's Alpha's and Omega's Kingdom come.

And the whirlwind is in the thorn tree. The virgins are all trimming their wicks. The whirlwind is in the thorn tree. It's hard for thee to kick against the pricks.

Till Armageddon, no Shalam, no Shalom. Then the father hen will call his chickens home. The wise men will bow down before the throne. And at his feet they'll cast their golden crown. When the man comes around.

Whoever is unjust, let him be unjust still. Whoever is righteous, let him be righteous still. Whoever is filthy, let him be filthy still. Listen to the words long written down, When the man comes around.

Hear the trumpets, hear the pipers. One hundred million angels singin'. Multitudes are marchin' to the big kettle drum. Voices callin', voices cryin'. Some are born an' some are dyin'. It's Alpha's and Omega's Kingdom come.

And the whirlwind is in the thorn tree. The virgins are all trimming their wicks. The whirlwind is in the thorn tree. It's hard for thee to kick against the pricks.

In measured hundredweight and penny pound. When the man comes around.

And I heard a voice in the midst of the four beasts, And I looked and behold: a pale horse. And his name, that sat on him, was Death. And Hell followed with him.*

To je pesem o armagedonu, koncu dni, ko se bo prikazal Bog in opravil Zadnjo Sodbo, ta dogodek pa je prikazan kot čisti arbitrarni teror: Bog se prikaže skorajda kot poosebljeno Zlo, kot nekakšen politični ovaduh, kot človek, ki »pride sem« in seje grozo s tem, da si »piše imena« ter odloča, kdo je odrešen in kdo izgubljen. Cashev opis nas spominja, če sploh na kaj, na znani prizor ljudi, ki čakajo v vrsti na brutalno zaslišanje, ovaduh pa kaže na izbrance za mučenje: ni usmiljenja, ni odpuščanja grehov,

* V zasilnem prevodu: In slišal sem nekaj kakor grom: ena od štirih zveri je rekla »Pridi in poglej.« In pogledal sem. In glej, beli konj. / Sem gre mož, gre povsod, imena piše. In pove, kdo svoboden je in kdo kriv. Vsak ne bo enak. Zlata lestev segala k nam bo od višav. Ko bo mož prišel sem. / Dlake na roki bodo strumno stale, ko boš srkal grozo in goltal strah. Užil boš ono zadnjo čašo ali izginil v krsti siromaka. Ko bo mož prišel sem. / Slišiš trobente, slišiš piskače. Sto milijonov angelov prepeva. Trume korakajo po taktu velikih pavk. Glasovi kličejo, glasovi vpijejo. Eni so rojeni, eni umirajo. Kraljestvo Alfe in Omega je tu. / In vihar hrumi v robidi. Device režejo si stenj. Vihar hrumi v robidi. Težko je z glavo siliti skozi zid. / Do armagedona nič *salam*, nič *šalom*. Ko skrbni oče otročiče klical bo v nadržje nazaj. Modreci se bodo klanjali pred tronom. In svoje zlate krone položili mu pred noge, ko mož bo prišel sem. / Kdor krivičen je, krivičen naj ostane. Kdor pravičen je, pravičen naj ostane. Kdor nagnusen je, naj bo gnusen venomer. Prisluhni davno zapisanim besedam, ko mož pride sem. / Slišiš trobente, slišiš piskače. Sto milijonov angelov prepeva. Množice korakajo po taktu velikih pavk. Glasovi kličejo, glasovi vpijejo. Eni so rojeni, eni umirajo. Kraljestvo Alfe in Omega je tu. / In vihar hrumi v robidi. Device režejo si stenj. Vihar hrumi v robidi. Težko je z glavo siliti skozi zid. Kar storjeno je, bo zmerjeno do zadnjega stotina. Ko bo mož prišel sem. / In slišal sem glas sred štirih zveri in pogledal sem in glej! blede konj. In njegovo ime, njegov jezdec, je bila Smrt. In Pekel je sledil.

nobene radosti, naše vloge so fiksno določene, pravični ostanejo pravični, umazani pa umazani. Še huje, ta božanski razglas ni zgolj pravična sodba: o tem smo informirani od zunaj, kot da bi izvedeli za arbitrarno odločitev, da smo bili pravični ali grešni, da smo rešeni ali obsojeni – ta odločitev nima nič opraviti z našimi lastnostmi.⁴⁵ In spet, ta mračni izgrede brezobzirnega božjega sadizma – eksces glede na podobo strogega, a vseeno pravičnega Boga – je nujno negativna, narobna stran presežka krščanske ljubezni nad judovskim Zakonom: ljubezen, ki ukine Zakon, nujno spremlja arbitrarna krutost, ki prav tako ukine Zakon.

Ko v seminarju *Etika psihoanalize* Lacan trdi, da je »vrhovno Dobro – *das Ding*«,⁴⁶ lahko to enačenje vrhovnega Dobrega z zlobno Rečjo pravilno razumemo le kot paralaksični premik: ista reč, ki se nam kaže kot vrhovno Dobro, če jo gledamo s prave razdalje, se spremeni v odvratno Zlo v trenutku, ko se ji preveč približamo. Zato je napak krščanskega Boga Ljubezni postavljati nasproti judovskemu bogu krute pravičnosti: ekscesna krutost je nujna narobna stran Krščanske Ljubezni – in spet, odnos med njima je paralaksa: ni »vsebinske« razlike med Bogom Ljubezni in bogom pretirane-arbitrarne krutosti, *lo 'mperador del doloroso regno*, to je en in isti bog, ki se kaže v različni luči zgolj zaradi paralaksičnega premika naše perspektive.⁴⁷

45. Mimogrede, v *Eksodusu* 4, 24–26, najdemo travmatičen dogodek, v katerem se zgodi natanko to, da »človek pride naokoli«: Bog sam pride do Mojzesovega šotorja, zakrinkan v skrivnostnega tujca, in ga napade (»V nekem prenočišču na poti ga je srečal Gospod in ga hotel usmrtiti.«); Mojzesa reši žena Cipora, ki omehča Boga tako, da mu ponudi kožico s penisa njunega sina.

46. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 72 (V. poglavje).

47. V Koranu je znani odlomek o tem, kako je Satan zmedel Preroka: »Pred teboj ni bilo nobenega poslanca in glasnika vere, ki mu satan ne bi česa

Martin Luther je brez slepomišljenja govoril o ekskrementalni naravi človeka: človek je nekakšen božji drek, padel je iz Božjega anusa. Seveda bi se lahko posvetili vprašanju globokih kriz, ki so Luthra pahnile v njegovo novo teologijo, temu, kako je bil ujet v nasilen nadjazovski cikel: bolj ko je deloval, se kesal, se kaznoval in mučil, delal dobra dela itd. itd., toliko bolj krivega se je počutil. Zaradi tega je prišel na misel, da so dobra dela plod kalkulacije, umazana, sebična: vse prej, kot da bi bila Bogu všeč, povzročajo Božji bes in vodijo v pogubo. Odrešitev pride iz vere: samo naša vera, vera v Jezusa kot odrešenika, nam omogoča, da se rešimo iz nadjazovske slepe ulice.⁴⁸ Vendar njegove »analne« definicije človeka ni mogoče reducirati na rezultat nadjazovskega pritiska, ki ga je potiskal v samo-poniževanje – v tem je nekaj več: zgolj znotraj te protestantske logike človekove ekskrementalne identitete je možno artikulirati pravi pomen Utelešenja. V pravoslavju Kristus navsezadnje izgubi svoj izjemni status: prav njegova ideali-

vrnil med besede. Gospod je odstranil, kar je satan dodal, in nato učvrstil svoje besede.« (Koran 22, 52; Učila International, Tržič 2005.) Ideja je v tem, da Satan pogosto zmede duha prerokov in jih prisili v to, da izrečejo herezijo, kot na primer pri slavnih »satanskih stihih«: medtem ko je Mohamed recitiral 53. suro, je Satan izkoristil njegovo duhovno stanje in mu v usta položil dva stiha, ki slavita tri poganske boginje kot legitimne posrednice med človekom in Bogom: »To so vzvišeni žerjavi (posredniki) in njihovo sredništvo je nekaj, v kar moramo upati.« Ta dopustek politeizmu je seveda zelo razveselil pogane, ki jim je Mohamed recitiral to suro; kasneje je Gabrijel okaral Mohameda zaradi njegovega lapsusa, a ga je Bog pomiril ... Vendar, kaj če – po hipotezi, da sta Bog in Satan eno in isto – je bil sam Bog vpleten v nekakšno manipulacijo? In kaj če je najprej zmedel Preroka ter ga prisilil, da se je zatekel k politeizmu, zato da bi zapeljal pogane – ko je bila naloga izpolnjena, pa je ta dopustek izbrisal?

48. Luther je bil obseden z analnimi telesnimi funkcijami, trpel je za (psihološko pogojenim) zaprtjem – nič čudnega, da je človeka definiral kot nekaj, kar je padlo iz božjega anusa, kot božji drek.

zacija, povzdignjenje v plemeniti ideal, ga reducira na idealno *podobo*, podobo, ki jo je treba *posnemati* (vsi ljudje bi si morali prizadevati, da postanejo Bog) – *imitatio Christi* je bolj pravoslavna kot katoliška formula. V katolicizmu je prevladujoča logika logika *simbolne menjave*: katoliški teologi uživajo v sholastičnih pravniških debatah o tem, kako je Kristus plačal za naše grehe itd. – nič čudnega, da se je Luther uprl najnižkotnejšemu rezultatu te logike, redukciji odrešenja na nekaj, kar se lahko kupi pri Cerkvi. Protestantizem nazadnje postavi odnos kot *realen* in dojame Kristusa kot Boga, ki se s svojim dejanjem Utelešenja svobodno *identificira s Svojim lastnim dreckom*, s tem ekskrementalnim realnim, ki mu pravimo človek – in samo na tem nivoju lahko razumemo pristno krščansko pojmovanje božanske ljubezni kot ljubezni do tega bednega ekskrementalnega bitja, ki mu pravimo »človek«.

DESUBLIMIRANI OBJEKT POSTIDEOLOGIJE

Ta ekskrementalna identifikacija človeka, ključni element protestantske revolucije, je odprla pot dvema tendencama, katerih učinek lahko v polni meri izkusimo šele danes, v našem obdobju pozne moderne. Prvič je tu, očitno, popolna znanstveno-tehnološka naturalizacija človeka: božji drek je dejansko mogoče obravnavati tako kot vsak drug fenomen naravne evolucije. Potem je tu, manj očitno, a morda z večjimi posledicami, povzdignjenje užitka v središčno etično-politično kategorijo: božji drek je oropan sleherne »višje« poklicanosti, navsezadnje je reduciran na stroj, ki niha med iskanjem homeostatičnega ravnotežja ugodij in usodno privlačnostjo neke presežne *jouissance*, ki grozi z motenjem tega homeostatičnega ravnotežja.

Težava z današnjo nadjazovsko zapovedjo uživanja je, da v nasprotju s prejšnjimi načini ideološke interpelacije ne ponuja nobenega pravega »sveta« – zgolj referira na skrivnostno Neimenljivo. V tem – in samo tem – smislu res živimo v »postideološkem vesolju«: kar se naslavlja na nas, je neposredni »desublimirani« poziv *jouissance*, ki ni več prekrit z ideološko naracijo v pravem pomenu besede.⁴⁹ Kaj natančno je ta »odsotnost sveta«? Kot po-

49. Paradoks današnjega javnega življenja je, da je način, kako postati javna osebnost, v javnem razkritju zasebnega življenja (hobiji, ljubezenske afere, idiosinkratični okusi) – televizijski *talk show* je model za to.

udari Lacan v *Seminarju XX: Še, jouissance* vključuje logiko, ki natanko ustreza strukturi ontološkega dokaza Božjega obstoja. V klasični verziji je dokaz v tem, da moje zavedanje o sebi kot o končnem, omejenem bitju neposredno porodi pojem neskončnega, popolnega bitja, in ker je to bitje popolno, sam njegov pojem vsebuje njegovo eksistenco; na enak način naše izkustvo nam dostopne *jouissance* kot končne, lokalizirane, delne, »kastirane« takoj porodi pojem popolne, dopolnjene, neomejene *jouissance*, njeno eksistenco pa nujno predpostavlja subjekt, ki jo pripiše drugemu subjektu, svojemu »subjektu, za katerega se predpostavlja, da uživa«. ⁵⁰

Naš prvi odgovor je seveda, da je ta absolutna *jouissance* mit, da nikoli ni dejansko obstajala, da je njen status čisto diferencialen, da torej obstaja zgolj kot negativna referenca, v primerjavi s katero je vsaka dejansko izkušena *jouissance* nezadovoljiva (»naj bo še tako ugodno, to ni TO!«). Vendar nam zadnja odkritja nevroznosti omogočajo drugačen pristop: lahko si zamislimo (in ne več samo zamislimo) situacijo, v kateri bolečine (ali ugodja) ne ustvarjamo več preko čutne zaznave, temveč z neposrednim vzdraženjem ustreznih nevronskih centrov (z mamili ali električnimi impulzi) – kar bo subjekt izkusil v tem primeru, bo »čista« bolečina, bolečina »kot taka«, REALNO bolečine, oziroma, da uporabimo natančne Kantove izraze, neshematizirana bolečina, bolečina, ki še ne korenini v izkustvu resničnosti, kot ga konstituirajo transcendentalne kategorije. ⁵¹

50. Kaj naj torej rečemo o dvojici očetovske avtoritete in ženske kot podobe za očetov pogled? V tem odnosu je moški tisti, ki je kastiran – njegova kastracija je pozitiven pogoj/cena za njegovo avtoriteto, medtem ko je ženska ravno nekastirana in prav zaradi tega razloga impotentna ter reducirana na objekt.

51. V prvih mesecih neodvisnosti Slovenije leta 1991 stari jugoslovanski denar

Da bi to pravilno razumeli, moramo narediti ovinek skozi to, kar je Lacan imenoval *jouissance de l'Autre* – kaj je ta skrivnostna *jouissance*? Zamislimo si (sicer resničen klinični primer) dva partnerja, ki se vznemirjata tako, da eden drugemu pripovedujeta svoje najintimnejše seksualne fantazije do take mere, da doživita orgazem, ne da bi se dotaknila, zgolj kot učinek »golega govorjenja«. Posledic takega presežka intimnosti si ni težko zamisliti: po tako radikalnem vzajemnem razgaljenju ne bosta več mogla vzdržati svoje ljubezenske vezi – preveč je bilo izrečenega ali, raje, govornega beseda, veliki Drugi, je bila preveč preplavljena z *jouissance*, tako da sta v zadregi, ko sta skupaj, in se počasi oddaljujeta drug od drugega, začneta se izogibati prisotnosti drugega. TO, ne pa perversna orgija, je pravi eksces: ne »prakticiranje tvojih najintimnejših fantazij, ne zgolj govorjenje o njih«, temveč prav GOVORJENJE o njih, dopuščanje, da vdrejo v medij velikega Drugega do take mere, da je mogoče dobesedno »fukati z besedami«, da elementarna konstitutivna ovira med jezikom in *jouissance* popusti. Po teh standardih je najekstremnejša »resnična orgija« slab substitut.

Prikaz spolnega akta v filmu *Nezvesta* Adriana Lynea povsem pravilno prikaže logiko ženske *jouissance de l'Autre*: potem ko se partnerja (poročena Diane Lane in mladi Francoz) objameta v njegovem stanovanju, sledi neposredni rez, nakar se Diane Lane že vrača domov s podzemno železnico in se spominja. Njeno spo-

ni več veljal, nove slovenske valute pa še niso dali v obtok; da bi premostili to obdobje, so oblasti izdale začasno valuto z enotami od 1 do 5.000, vendar BREZ IMENA – ta papirnati denar je imel oznako Banke Slovenije, številka je označevala njeno vrednost, a imena (»dinar« ali karkoli) ni bilo. Tako smo imeli čiste enote brez kakršnekoli shematizacije (v Kantovem smislu), brez podrobne določitve, enote česa so bile: cena knjige je bila tako na primer 350 – 350 česa? Ničesar, zgolj 350 enot ... Kolikor čudno to že je, ni nihče niti opazil te odsotnosti.

minjanje (prikazano z medigro nerodnih nasmeškov, solza, izrazov nejevere ob tem, kar se je zgodilo) prekinjajo kratki fragmenti para, ki se ljubi – akt ljubljenja vidimo tako rekoč v *futur antérieur*, kot je v spominu. Neposredna spolna *jouissance* je takoj »sublimirana« v *jouissance* Drugega, ena in druga se magično prekrijeta. Nauk je, da »prava« *jouissance* ni niti v samem aktu niti v srhu pričakovanja ugodja, ki prihaja, temveč v melanholičnem spominjanju nanj. In vprašanje tukaj je: si lahko zamislimo seksualni akt, v katerem udeleženca, medtem ko »to zares počneta«, že razmišljata, kako se ga spominjata, z mesta, od koder ga ZDAJ uživata? Dalje, ali lahko rečemo, da je melanholična pozicija *futur antérieur* ženska, medtem ko je *jouissance*, ki jo sproži srhljivo pričakovanje bodočih ugodij, moška? Spomnimo se slavnega prizora iz *Persone*, v katerem Bibi Andersson pripoveduje o orgiji na plaži in strastnem ljubljenju, ki se ga je tam udeležila: ne vidimo nobenih prizorov v *flashbacku*, in vendar je to eden najbolj erotičnih prizorov v celotni filmski zgodovini – vznemirljiv je način, kako to pripoveduje, in to vznemirjenje, ki prebiva v samem govoru, je *jouissance féminine* ...

In to dimenzijo *jouissance* Drugega ogroža možnost »čiste« *jouissance*. Mar ni ta kratki stik osnovna in najbolj moteča poteza uživanja drog zaradi doseganja užitka? Droge obljubljajo povsem avtistično *jouissance*, do katere lahko pridemo brez ovinka skozi Drugi (simbolni red) – *jouissance* ne porajajo fantazmatske predstave, temveč neposreden napad na naše nevronske centre za ugodje. V tem smislu droge pomenijo razpustitev simbolne kastracije, katere najbolj osnovni pomen je prav v tem, da je *jouissance* dostopna zgolj skozi medij simbolne kastracije. To brutalno Realno *jouissance* je narobna stran neskončne elastičnosti domišljije, ki je ne omejujejo več pravila realnosti. Pomenljivo je, da izkušnja drog zajema oba ekstrema: na eni strani Realno noumenalne

(neshematizirane) *jouissance*, ki zaobide predstave; na drugi strani divje razraščanje fantaziranja (spomnimo se znanih poročil o tem, da ljudje pod vplivom drog vidijo prizore, za katere si ne bi nikoli mislili, da so jim lahko dostopni – nove dimenzije oblik, barve, vonjave ...).

Morda se kdo še spomni fenomena tamagoči izpred slabega desetletja: virtualna domača živalca, s katero lastnik komunicira le preko zaslona male elektronske igrčke in si z njo izmenjuje znamenja. Mediji nas obveščajo, da je marca 2005 tamagoči končno odrasel: za tiste, ki so naveličani izgube časa, truda in stroškov, ki jih zahteva resnična punca, je tovarna programske opreme iz Hong Konga Artificial Life na tržišče poslala virtualno punco Vivienne. Ta proizvod, sestavljen iz računalniško sintetiziranega glasu, videa in tekstovnih sporočil, naj bi bil vaba za novo, še višetehnološko, tretjo generacijo (3G) mobilnih telefonov.⁵² Vivienne rada hodi v kino in v bare, rada prejema v dar rože in čokolado, se pa nikoli ne sleče in nikoli ne gre dlje od tega, da komu vrže poljub; vendar so nekatere družbe že kontaktirale Artificial Life, ker jih zanima bolj razposajena, morda celo pornografska varianta Vivienne. Vivienne naj bi prišla v letu 2005 v Zahodno Evropo, morda pa tudi že v nekaj ameriških mest, kmalu pa se ji bo morda pridružil virtualni fant za ženske ter po tem virtualni fant za geje in virtualna punca za lezbijke. Artificial Life poudarja, da Vivienne ni nadomestek za punco iz mesa in krvi: gre bolj za vajo pred resnično punco – ali pač? Na prvi pogled Vivienne ni nič drugega kot logični naslednji korak v razvoju naših medčloveških odnosov – zakaj torej kar ne odvržemo osebe iz mesa in krvi? To nas, presenetljivo,

52. Keith Bradsher, »Sad, Lonely? For a Good time, Call Vivienne«, *The New York Times*, 24. februar 2005. Zahvaljujem se Jeffu Martineku, da me je opozoril na ta primer.

vrne k izvirnemu testu človekove inteligence Alana Turinga: stroj ima človeško inteligenco, če človeški sogovornik po dolgem razgovoru z njim ne more ugotoviti, ali je to človek ali stroj.

Vivienne seveda igra na fantazmatsko strukturo »duha v stroju«, ki ga tudi sam izkusim vsakokrat, ko uporabljam avtomat za kavo na letališču ali železniški postaji: ne morem se znebiti nore ideje, da je v stroju palček, ki hitro vlije vodo v lonček in ga postavi v ustrezno odprtino, ko stranka pritisne na gumb in vstavi kovance ... Učinkovitost Vivienne – četudi se uporabniki dobro zavedajo, da »ona v resnici ne obstaja« – nas spomni na pomen Lacanovega *il n'y a pas de rapport sexuel*: ne samo, da je masturbacija seks z izmišljenim partnerjem (to si delamo sami, vzbujamo se preko fantaziranja o aktivnosti s partnerji); na strogo simetričen način ima »resnični seks« strukturo *masturbacije z realnim partnerjem*: dejansko uporabljam partnerja iz mesa in krvi kot oporo za masturbacijo, za udejanjanje mojih fantazij. Z drugimi besedami, izkusiti Vivienne je tako travmatično za tiste, ki so navezani na »resnično komunikacijo z resničnimi ljudmi«, ne zaradi reza v odnos z osebo iz mesa in krvi, temveč zato, ker moramo priznati, kako je bil seks vedno že »virtualen«, kako smo osebe iz mesa in krvi uporabljali kot oporo za to, da smo živeli svoje fantazme.

V kakšnem odnosu je tedaj ta popolna virtualizacija spolne igre, to presekanje vezi z »resnično osebo«, z Realnim *jouissance*? Spet nam da ključ Heglova »neskončna sodba«, v kateri nasprotja sovpadajo: »strast Realnega« in »strast dozdevka« sta dve plati istega fenomena, tj. REALNOST »partnerja iz mesa in krvi«, izključenega v popolni virtualizaciji seksa, se maščevalno vrne v Realnem, kot gon po doživetju Realnega ugodja/bolečine v najskrajnejših oblikah.

Tako moramo razumeti nauke nedavnih biotehnoloških odkritij. Leta 2003 so japonski ponudniki telekomunikacijskih storitev iznašli prvi mobilni telefon, ki poslušalcem omogoča, da poslušajo klice v svojih glavah – s prevajanjem zvoka skozi kost. Telefon je opremljen z zvočnikom »Sonic Speaker«, ki prenaša zvok preko vibracij, ki potujejo od lobanje do kladivca v notranjem ušesu, namesto običajnega postopka, pri katerem zvok udarja na zunanji bobnič. Z novo opremo je torej mogoče slišati bolje v hrupnem okolju tako, da zamašimo ušesa in s tem preprečimo zunanjemu hrupu, da moti zvoke, ki se prenašajo po kosti. Tu spet naletimo na Lacanovo razlikovanje med realnostjo in Realnim: ta spektralni glas, ki ga slišimo v naši notranjosti, četudi nima mesta v zunanji realnosti, je najčistejše Realno.

Nadaljnji korak je leta 2003 opravil Center za nevroinženiring na Duke University, kjer so opice z možganskimi vsadki naučili premikati robotsko roko z mislimi: v možgane dveh opic so vsadili vrsto elektrod z drobnimi žicami; računalnik je nato zapisal signale možganov obeh opic, ko sta upravljali z igralno ročico, ki je vodila robotsko roko, v zameno pa sta dobili nagrado – nekaj požirkov soka. Kasneje so ročico odklopili, roko, ki je bila v sosednji sobi, pa so upravljali neposredno možganski impulzi iz vsadkov. Opici sta navsezadnje nehali uporabljati ročico, kot da bi vedeli, da robotsko roko upravljajo možgani. Raziskovalci z Duka zdaj že preučujejo podobne človeške vsadke: poleti 2004 so poročali, da jim je uspelo začasno vsaditi elektrode v možgane prostovoljcev; ti so nato igrali videoigrice, medtem ko so elektrode beležile možganske signale – znanstveniki pa so računalnik naučili prepoznati možgansko aktivnost, ki ustreza različnim gibanjem ročice. Ta procedura elektrodnega »prisluškovanja« možganskemu digitalnemu prasketanju (medtem ko računalniki uporabljajo ničle in enke, nevroni kodirajo naše misli z električnimi impulzi po načelu

vse ali nič) in prenašanja signalov računalniku, ki lahko bere možgansko kodo, nato pa uporabi signale za nadzor, že ima ime: vmesnik možgani-stroj. Nadaljnji obeti ne vključujejo zgolj bolj zapletenih nalog (na primer vsaditve elektrod v jezikovne centre možganov, ki bo omogočila brezžično prenašanje notranjega glasu osebe stroju, s tem pa »neposredni« govor brez glasu ali pisanja), temveč tudi pošiljanje možganskih signalov stroju, ki je tisoče kilometrov stran, in tako upravljanje od daleč. Kaj pa pošiljanje signalov nekomu, ki je v moji bližini z elektrodami v njegovih centrih za sluh, tako da lahko »telepatsko« sliši moj notranji glas?⁵³ Orwellov pojem »nadzora misli« bo tako zadobil precej bolj dobeseden pomen.

Celo pregovorni meziniec Stephen Hawkinga – minimalna vez med njegovim duhom in zunanjo realnostjo, edini del njegovega paraliziranega telesa, ki ga Hawking še lahko premika – tako ne bo več potreben: z umom bomo lahko NEPOSREDNO premikali stvari, sami možgani bodo služili kot daljinski upravljalnik. Znotraj nemškega idealizma je Kant temu rekel »intelektualni zor« (*intellektuelle Anschauung*), premostitev vrzeli med duhom in realnostjo, miselni proces, ki kavzalno neposredno vpliva na realnost; sposobnost, ki jo je Kant pripisal zgolj neskončnemu Božjemu umu, je zdaj načeloma dostopna vsakomur, in s tem smo morda oropani ene od osnovnih značilnosti naše končnosti. Ker pa, kakor smo se učili tako od Kanta kot od Freuda, je ta vrzel končnosti hkrati vir naše ustvarjalnosti (distanca med »golo mislijo« in kavzalnim vplivanjem v zunanjo realnost nam omogoča, da preizkusimo hipoteze v našem umu in, kot je rekel Karl Popper, omogočimo, da umrejo hipoteze in ne mi sami), neposredni kratki stik med duhom in realnostjo vsebuje obet radikalnega zaprtja.

53. Glej poročilo Carla Zimmerja, »The Ultimate Remote Control«, *Newsweek*, 14. junij 2004, str. 73.

V seminarju o *Etiki* Lacan govori o »točki apokalipse«, ⁵⁴ nemo-gočem nasičenju Simbolnega z Realnim *jouissance*, popolni poto-pitvi v masivno *jouissance*. Ko se heideggerjansko vpraša »Smo mar šli predaleč [...] v svetu, v katerem živimo?«, ⁵⁵ misli na dej-stvo, da je »možnost smrti Simbolnega postala otipljiva realnost«. ⁵⁶ Lacan omenja grožnjo jedrskega holokavsta; a danes lahko vidimo druge različice te smrti Simbolnega, med katerimi je najpomemb-nejša znanstvena naturalizacija človekovega uma. ⁵⁷

Enako lahko rečemo z Nietzschejevimi besedami – kaj je dejan-sko Nietzschejevo večno vračanje enakega? Ali pomeni dejansko ponavljanje, ponavljanje preteklosti, ki jo je treba hoteti tako, kot je bila, ali pa pomeni Benjaminovo ponovitev, vrnitev-ponovno aktualizacijo tega, kar je bilo izgubljeno, ko se je zgodilo v pretek-losti, virtualni presežek dogodenega, njegov odrešitveni potencial? Dobre razloge imamo za to, da to beremo kot heroično pozicijo potrditve faktičnega ponavljanja: spomnimo se, kako Nietzsche emfatično poudarja, da moram ob soočenju s slehernim dogodkom iz mojega življenja, tudi najbolj bolečim, zbrati moči za to, da radostno hočem njegovo večno vračanje. Če beremo to misel več-nega vračanja na ta način, Agambenovo sklicevanje na holokavst

54. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, gl. zg. op. 46, str. 206.

55. Lacan, *op. cit.*, str. 228.

56. Lorenzo Chiesa, *op. cit.*, str. 233.

57. Ena najdalgočasnejših levičarskih manier v zvezi z digitalizacijo vsakda-njega življenja je »Ob naši fascinaciji z digitalizacijo, kiberprostorom itd. ne smemo pozabiti, da vse to zadeva le razvito manjšino – več kot pol človeštva ni nikoli uporabilo telefona, njihov problem ni digitalizacija, temveč hrana, zdravje in druga vprašanja enostavnega preživetja ...«. Ta argument je sumljiv zato, ker ga je med drugimi uporabil tudi sam Bill Gates. Proti tej humanistični puhlosti si je treba zapomniti nauk kiberpanka: digitalizacija, virtualna realnost, biogenetika lahko povsem dobro živijo skupaj z revščino slamov.

kot dokončni argument proti večnemu vračanju ohrani svojo polno težo: kdo hoče, da bi se večno vračal? Kaj pa če zavrnamo pojem večnega vračanja enakega kot ponovitev realnosti preteklosti, ker ta temelji na preveč primitivnem pojmovanju preteklosti, na redukciji preteklosti na enodimenzionalno realnost »tega, kar se je res zgodilo«, kar izbriše virtualno realnost preteklosti? Če bomo večno vračanje enakega kot odrešitveno ponovitev pretekle virtualnosti? Če na ta način uporabimo Nietzschejevo večno vračanje enakega na mori holokavsta, to pomeni natanko to, da je treba hoteti vrnitev potenciala, ki je bil izgubljen v realnosti holokavsta, potenciala, katerega neaktualizacija je odprla prostor za dogoditev holokavsta.

Vendar obstaja v zvezi z večnim vračanjem enakega še ena težava. Kaj bi digitalna virtualizacija našega življenja, premik naše identitete od strojne k programski opremi, naša pretvorba iz končnih smrtnikov v »nemrtva« virtualna bitja, ki lahko obstajajo nedoločno dolgo, se selijo iz ene oblike materialne opore v drugo, skratka: kaj bi ta prehod iz človeškega v postčloveško pomenil v Nietzschejevem okviru? Je ta postčloveškost varianta večnega vračanja? Je digitalni postčloveški subjekt varianta (zgodovinska aktualizacija) Nietzschejevega »nadčloveka«? Ali pa je ta digitalna verzija postčloveštva varianta Nietzschejevega poslednjega človeka? Kaj če je bolj točka nerazločljivosti med obema, in kot taka znamenje omejenosti Nietzschejeve misli? Z drugimi besedami: ali večno vračanje korenini v človekovi končnosti (ker vrzel med virtualnostjo in realnostjo obstaja le znotraj horizonta končnosti) ali pa pomeni našo oddvojitev od končnosti?

Ko se današnja subjektivnost slavi kot izkoreninjena, selitvena, nomadska, hibridna itd. – ali ni digitalizacija poslednji horizont teh selitev, horizont usodnega premika od strojne k programski opremi, torej presekanje vezi med duhom in njegovim fiksim

materialnim utelešenjem (možgani posameznika) ter nalaganje celotne vsebine duha na računalnik, kar omogoča, da se duh pretvori v programsko opremo, ki lahko nedoločno dolgo migrira od enega k drugemu utelešenju in s tem pridobi nekakšno nemrtvost? Metempsihoza, selitev duš, tako postane tehnološko vprašanje. Ideja je, da »vstopamo v ureditev, ki je tako radikalno drugačna od naše človeške preteklosti, kot smo ljudje različni od nižjih vrst živali«:⁵⁸ če se naložiš na računalnik, postaneš »karkoli hočeš. Lahko si velik ali majhen; lahko si lažji od zraka; lahko hodiš skozi zidove.«⁵⁹ S starimi dobrimi Freudovimi izrazi lahko rečemo, da se tako znebimo minimuma odpora, ki definira (našo izkušnjo) realnost(i), in vstopimo v območje, kjer načelo ugodja vlada brez zaprek, brez popuščanja načelu realnosti, ali, kot je to povedal David Pearce v svojem precej ustrezno naslovljenem delu *Hedonistični imperativ*:

[...] nanotehnologija in genetski inženiring bosta odpravila negativne izkušnje iz sveta življenja. Približno v naslednjih tisoč letih bo biološki substrat trpljenja popolnoma odpravljen, ker bomo dosegli nevrokemični precizni inženiring sreče za vsak čuteči organizem na planetu.⁶⁰

(Bodite pozorni na budistični prizvok tega odlomka!) In, seveda, ker je ena od definicij človekove biti to, da je odstranitev dreka problem, bo del te nove postčloveškosti tudi to, da bosta umazanija in drek izginila:

58. Vernoir Vinge, nav. v: Bill McKibben: *Enough. Staying Human in an Engineered Age*, Henry Holt and Company, New York 2004, str. 102.

59. J. Storrs Hall, nav. v: *Enough*, str. 102.

60. Nav. v: *Enough*, str. 102–103.

[...] superčlovek mora biti čistejši od človeka. V prihodnosti bo naš odtok (tako naših tekočin kot novorojencev) čistejši in spodobnejši. Tisti, ki bodo to hoteli, bodo trošili zgolj hrano brez odpadkov, presežna voda pa bo v celoti izhlapela skozi pore. Druga alternativa je, da bodo spremenjeni organi občasno izločali majhne, suhe kompaktne ostanke.⁶¹

Tu je še zmešnjava okrog funkcij naših telesnih odprtín: ali niso »večuporabnostna usta nerodna in primitivna«? – »Zunajzemeljskemu bitju bi se zdelo nenavadno, da imamo organ, ki zadošča zahtevam po dihanju, požiranju, okušanju, žvečenju, grizenju, včasih pa tudi boju, pomoči pri uporabi igel, kričanju, žvižganju, predavanju in pačenju«⁶² – da ne omenimo poljubljanja, lizanja in sesanja, oralne erotike ... Ali ni tu poslednji cilj sam penis, ki spravlja v zadrego s prekrivanjem najvišjega (osemenitve) z najnižjim (uriniranje)?

61. Robert Ettinger, nav. v: *Enough*, str. 102.

62. *Ibid.*

NEVARNOST? KAKŠNA NEVARNOST?

Zaradi obetov biogenetske manipulacije s človekovimi telesnimi in duševnimi značilnostmi je pojem »nevarnosti«, vpisane v moderno tehnologijo, kot jo je analiziral Heidegger, dandanašnji postal splošno znano blago. Heidegger poudarja, da resnična nevarnost ni fizično samouničenje človeštva, grožnja, da bo šlo pri biogenetskih intervencijah nekaj strašansko narobe, temveč natanko to, da *NiČ ne bo šlo narobe*, da bodo genetske manipulacije gladko delovale – v tem trenutku bo krog na nek način sklenjen, odprtost, značilna za bit človeka, pa bo odpravljena. Z drugimi besedami, mar ni Heideggrova nevarnost [*Gefahr*] ravno nevarnost, da bi ontično »požrlo« ontološko (z redukcijo človeka, tega *Tu* Biti, na zgolj še en objekt znanosti)? Ali ne srečamo tu spet strahu pred nemogočim: bojimo se, da bi se to, kar se ne more zgoditi (ker je ontološka dimenzija nezvedljiva na ontično), vendarle zgodilo ... Enako tezo na bolj običajen način postavljajo tudi kulturni kritiki od Fukuyame in Habermasa do McKibbena, ki se bojijo, da bodo zadnja tehnološko-znanstvena odkritja (ki bi načeloma človeški vrsti omogočila, da se načrtuje na novo in se redefinira) prizadela našo človeško bit – poziv, ki se s tem v zvezi običajno sliši, najbolje povzema naslov knjige Billa McKibbena: »Dovolj«. Človeštvo kot kolektivni subjekt mora postaviti meje in se prostovoljno odreči nadaljnjemu »razvoju« v to smer. McKibben skuša empirično

določiti to mejo: somatska genska terapija je še na tej strani meje, onkraj katere rečemo »dovolj!«, to še lahko prakticiramo, ne da bi zapustili svet, kot smo ga poznali, v katerem zgolj posegamo v telo, ki je nastalo na star »naravni« način; manipulacije z zarodnimi celicami [*germline*] so na oni strani, v svetu brez pomena.⁶³ Ko manipuliramo z duševnimi in telesnimi lastnostmi posameznika, še preden je sploh spočet, stopimo čez prag v območje totalnega planiranja, posameznike spremenimo v proizvode, onemogočimo jim, da bi bili sami odgovorni za svoja dejanja in se izobrazili/formirali tako, da bi se potrudili in osredotočili svojo voljo in s tem izkusili zadovoljstvo ob uspehu – taki posamezniki do sebe nimajo več odnosa kot do oseb, odgovornih za svoja dejanja ... Nezadostnost takega razmišljanja je dvojna. Prvič, kot bi rekel Heidegger, preživetje človeške biti človeka ne more biti odvisno od ontične odločitve ljudi. Četudi skušamo na ta način določiti meje dovoljenega, *se je prava katastrofa že zgodila*: sebe že izkusimo kot nekaj, s čimer se načeloma da manipulirati, in se zgolj prostovoljno odrečemo polnemu razvitju te možnosti. A bistveno je to, da bo z biogenetskim načrtovanjem izginilo naše pomensko veselje, da so torej opisi digitalnega raja utopija, ker izhajajo iz podmene, da pomensko veselje obstaja še naprej; tudi negativni opisi »brezpomenskega« veselja tehnološke samomanipulacije so prav tako posledica perspektivne prevare, ker prav tako merijo prihodnost z neustreznimi sodobnimi vatli. Z drugimi besedami, prihodnost tehnološke samo-manipulacije se nam zdi »oropana pomena« samo, če jo merimo z merilom (ali, bolje, če smo znotraj horizonta) tradicionalnega pojmovanja tega, kaj je veselje pomena. Kdo ve, kakšen dejansko bo ta »postčloveški« univerzum »na sebi«? Kaj če ni enega preprostega odgovora in kaj če sodobni

63. McKibben, *op. cit.*, str. 127.

trendi (digitalizacija, biogenetska manipulacija) razprejo množico možnih simbolizacij? Kaj če sta utopija – perverzne sanje o prehodu iz strojne na programsko opremo subjektivnosti, ki prosto lebdi med različnimi utelešenji – in antiutopija – mora o ljudeh, ki se prostovoljno spremenijo v programirana bitja – zgolj pozitivna in negativna plat iste ideološke fantazme? In kaj če nas zgolj in prav ta tehnološki obet v celoti sooči z najradikalnejšo dimenzijo naše končnosti?

Dandanašnji je možno kupiti prenosne računalnike, ki umetno oponašajo odpor, ki ga je prstom nudil stari pisalni stroj, kakor tudi zvok črke, kako zadane ob papir – ali je kak boljši primer sodobne potrebe po psevdokonkretnosti? Danes, ko ne le družbeni odnosi, temveč tudi tehnologija postajajo bolj in bolj netransparentni (kdo si lahko zamisli, kaj se dogaja znotraj osebnega računalnika?), obstaja velika potreba po ponovnem stvarjenju umetne konkretosti, da bi omogočili posameznikom, da bivajo v teh zapletenih okoljih kot v pomenskem življenjskem svetu. V računalniškem programiranju je ta korak uspel Applu: psevdokonkretnost ikon. Stara formula Guya Deborda o »družbi spektakla« je torej prešla skozi nov presenetljiv obrat: podobe ustvarimo zato, da bi zapolnili vrzel, ki loči novo umetno vesolje od našega starega življenjskega sveta, da torej »udomačimo« to novo vesolje.

Skozi dvajseto stoletje se je filmsko umetnost – najznačilnejšo umetnost tega stoletja – opredeljevalo kot prizorišče neodpravljljive napetosti med mehanično pasivnostjo kamere, ki zgolj beleži dogajanje, in aktivnim uveljavljanjem režiserjeve volje preko postavitve zabeleženega prizora ter nato (re)kombiniranjem v montaži: ne glede na manipulacije nad prizorom je v njem vedno ostal element neodpravljljive pasivnosti, tega, da »se je res moralo zgoditi«. (Zaradi česar je, kot je pravilno opozoril Jacques Rancière, »dokumentarni film« nič manj, morda celo bolj, »fiktiven« kot igrani film.)

Zdi se, da je ta napetost prešla skozi radikalen premik z nedavnim vzponom digitalizacije: ko je na primer v *Gladiatorju* publika v areni, ki spremlja boje, generirana in dodana digitalno ali ko so v zadnjih delih *Vojne zvezd* in nekaterih drugih znanstvenofantastičnih filmih nekateri liki v celoti zgolj digitalne kreacije, ne da bi sploh omenili (realistično) možnost, da digitalno oživimo mrtve zvezde, tako da bomo kmalu lahko videli nove filme z Marilyn Monroe in Humphreyjem Bogartom, se nekaj radikalno spremeni. Filmska snov izgubi svojo pasivnost, svoj minimum Realnega, in se spremeni v čisto elastični medij, v katerem lahko svobodno vladajo naše inventivne sposobnosti.⁶⁴

»Nevroteologi« lahko identificirajo možganske procese, ki spremljajo intenzivna verska izkustva: ko na primer nek subjekt izkusi sebe kot brezčasnega in neskončnega, kot del kozmične Celote, osvobojen omejitev svojega Jaza, področje njegovih možganov, zadolženo za procesiranje informacij o prostoru, času in prostorski orientaciji, »zatemni«; ob blokiranju čutnih vložkov, do katerega pride med intenzivno meditativno koncentracijo, možgani nimajo druge izbire, kot da zaznavajo jaz kot brezkončen in intimno prepleten z vsakim in vsem. Enako velja za vizije: te jasno ustrezajo abnormalnim izbruhom električne aktivnosti v senčenih predelih (»epilepsija senčenih predelov«). Nasprotni dokaz je: čeprav res vse, kar izkusimo, obstaja tudi kot nevrološka aktivnost,

64. V bližnji prihodnosti bo digitalna tehnologija verjetno omogočila izdelavo popolnih ponaredkov spolnih prizorov: resnični videoposnetki resnične osebe bodo spremenjeni tako, da bomo lahko videli isto osebo ob seksualnih aktivnostih, ki se jih ne bo dalo razlikovati od »resničnih« posnetkov trde pornografije. Vendar bi bila primerna prevara v tem, da bi ta oseba v obtok spustila posnetke svojih DEJANSKIH spolnih dejanj in pri tem računala, da bi vsakdo domneval, da gre za digitalne ponaredke – resnica je še vedno najučinkovitejša oblika laži.

to nikakor ne reši vprašanja kavzalnosti. Ko jemo jabolko, je zadovoljitev zaradi dobrega okusa jabolka tudi nevronska aktivnost, vendar to nikakor ne vpliva na dejstvo, da je bilo jabolko res tu in je povzročilo to aktivnost. Na enak način je popolnoma neodločeno, ali naše možgansko omrežje ustvari (naše izkustvo) Boga ali pa je Bog ustvaril naše možgansko omrežje ... Vendar: ali ni vprašanja kavzalnosti mogoče enostavno razrešiti? Če (zdravnik, ki eksperimentira) neposredno interveniramo v ustrezne predele možganov in povzročimo zadevno možgansko aktivnost, ali ni to dokončni odgovor? Nadaljnje vprašanje je, kako bo subjekt, ki se vsega tega zaveda, *subjektiviral* svojo religiozno izkušnjo? Ali jo bo še naprej izkusil kot »religiozno« v pristno-ekstatičnem pomenu besede? Ekstremno rešitev ponuja religiozna sekta iz ZDA, ki trdi, da je Bog, ki nas ves čas opazuje in je opazil pomanjkanje avtentičnih religioznih izkustev med verniki, povzročil odkritje mamil, ki lahko povzročijo taka izkustva ... Nadaljnji eksperimenti so pokazali, da posamezniki, pri katerih se lahko neposredno stimulirajo nevronske centri za ugodje, ne zapadejo slepemu prisilnemu gonu po ekscenem ugodju, temveč si dovolijo ugodje samo takrat, ko presodijo, da so si ga »zaslužili« (s svojimi vsakodnevnimi deli) – vendar, ali tega ne počne marsikdo od nas v zvezi z ugodjem, doseženim po »normalni« poti? Vse to nam kaže, da ljudje, ki so izkusili neposredno generirano ugodje, ne utrpijo zloma svojega simbolnega vesolja, temveč te izkušnje ugodja gladko integrirajo v to vesolje ali se celo opirajo nanje, da bi okrepili svojo izkušnjo sakralnega pomena. A vprašanje je spet, kakšna odrekovanja so povzročena s tako integracijo: ali res lahko sprejemem to, da industrijsko proizvedena tableta v moji roki omogoča stik z Bogom?

Zavest je »fenomenalna« v nasprotju z »realnimi« možganskimi procesi, a V TEM je resnični (heglovski) problem: ne to, kako preiti iz fenomenalnega izkustva k realnosti, temveč kako in zakaj

fenomenalno izkustvo znova vznikne/eksplodira sredi »slepe«/ brezsvetne realnosti. Obstajati mora ne-vse, zev, luknja v sami realnosti, zapolnjena s fenomenalnim izkustvom. Kaj se zgodi s to zevjo in s »fenomenalno« ravno, ko računalniki komunicirajo med seboj? Kako naj si predstavljamo to komunikacijo? Ko borzna posrednika svojima računalnikoma dovolita, da skleneta posel, stroja seveda *stricto sensu* ne komunicirata, temveč zgolj izmenjujeta signale, ki dobijo pomen na obeh skrajnih točkah – *ni nobenega »vmesnika«, ko računalnika medsebojno delujeta*. Komunikacija je tako reducirana na golo predpostavko – in to je intuitivno težko sprejeti. Spomnimo se sklepnega prizora *Matrice: revolucije*, ko se par, ki sklepa posel, (ženski) Orakelj in (moški) Arhitekt, srečata *znotraj virtualne resničnosti same Matrice* – zakaj? Oba sta zgolj računalniška programa, virtualni vmesnik je tu zgolj za človeški pogled – sama računalnika ne komunicirata preko zaslona virtualnega imaginarnega, temveč si neposredno izmenjujeta digitalne bite ... Za čigav pogled je tedaj ta prizor uprizorjen?

Skozi razvoj komunikacijske tehnologije se to, kar je prvotno služilo kot sredstvo, nenadoma spreobrne v »stvar samo«. Računalnike se je najprej uporabljalo za namizno založništvo, kot orodje za učinkovitejše tiskanje, »prava stvar« je bil torej še vedno natisnjen končni proizvod; nato se je začelo dojemati virtualno besedilo v računalniku že kot »stvar samo«, ki se jo bo kasneje natisnilo na papir ali pa ne. In kaj če se bo enako zgodilo z »mislečimi« računalniki? Konstruirani so bili kot sredstvo za olajšanje človekovega mišljenja, na neki točki pa bodo delali »stvar samo«, ljudje, ki jih bodo brali, pa bodo reducirani na estetsko dopolnilo – tako kot tiskana knjiga v digitalni eri?

Možnost radikalne samoobjektivizacije, do katere je pripeljal kognitivizem, lahko le vzbudi tesnobo – zakaj? Tu je treba slediti Lacanu, ki je obrnil Freudovi temeljni tezi o tesnobi: (1) v nasprotju

s strahom, ki se nanaša na določene objekte ali situacije, tesnoba nima objekta; (2) tesnobo povzroči izkustvo grožnje izgube (kastracije, odstavitve od prsi). Lacan obrne ti tezi na glavo (ali, natančneje, poskuša dokazati, kako je to storil že sam Freud, ne da bi vedel): strah je tisti, ki zamegli svoj objekt, medtem ko ima tesnoba natančen objekt – *objet a*; tesnoba ne vznikne, ko smo ta objekt izgubili, temveč ko smo mu prišli preblizu. Enako velja za odnos med tesnobo in (svobodnim) dejanjem. Na prvi pogled se zdi, da tesnoba nastane, ko smo popolnoma določeni, objektivirani, prisiljeni v predpostavko, da svobode ni, da smo zgolj nevronske lutke, samoprevarani zombiji; radikalneje rečeno pa tesnoba vznikne, ko smo prisiljeni v soočenje s svojo svobodo. (Enako je pri Kantu: ko nam uspe identificirati patološki vzrok za neko naše dejanje, to ne more biti nič drugega kot olajšanje od tesnobe svobode; ali, kot bi rekel Kierkegaard, resnična groza je v spoznanju, da smo NESMRTNI, da imamo višjo Dolžnost in odgovornost – kako lažje bi bilo, če bi bili zgolj naravni mehanizem ...) Zato kognitivistična samoobjektivacija povzroča tesnobo, kajti – čeprav na nivoju izjavljene vsebine »objektivizira« – ima nasprotni učinek glede impliciranega mesta izjavljanja: sooči nas z breznom naše svobode in hkrati z radikalno kontingenco nastanka zavesti:

Zavest je proizvod naših možganov, ki so sami proizvod evolucije. A emergentne lastnosti možganov so posledica naključnih pridobitev [...] kar je naravna selekcija morda okrepila šele *po* tem, ko so nastali možgani.⁶⁵

To pomeni, da človekovi možgani niso nastali »zaradi« svoje bodoče uporabe (ker bi bili neogibno potrebni za kako določeno

65. Nicholas Humphrey, *A History of the Mind*, Simon & Schuster, New York 1992, str. 171.

biološko funkcijo); nenadoma so eksplodirali znotraj procesa, v katerem »nova kombinacija značilnosti naključno proizvede povsem nenapovedljiv rezultat«. ⁶⁶ Tu je na delu bolj pretanjeno dialektično razmišljanje, kot bi se zdelo na prvi pogled. Na prvi pogled se zdi, da ni velike razlike med tem pojmovanjem »eks-aptacije« in standardnim darvinističnim razumevanjem: sam Daniel Dennett se z odobravanjem sklicuje na Nietzschejevo idejo, da narava deluje kot *bricoleur*, ki ponovno uporabi organe, ki so se izvorno razvili za drugačno funkcijo. »Trdi« darvinisti se torej povsem zavedajo, kako evolucijska adaptacija zgolj uporablja (izbira) različne variacije, ki nastanejo na kontingenten, aleatoričen način brez smotra. Vendar je razlika med »trdimi« darvinisti in pravimi dialektiki, kot je bil Stephen Jay Gould, dvojna. Prvič, pravilni dialektični pristop je STRUKTURALEN: Novo ne nastane kot element, temveč kot struktura. Na aleatoričen način iz Kaosa nenadoma vznikne novi Red, nova harmonija. Čeprav lahko (retroaktivno) ugotovimo dolgo obdobje porajanja, je nek zadnji element, ki sproži hitri premik k novemu redu – pri »trdih« darvinistih ni govora o taki strukturni »totalnosti«. Druga razlika: tega novega Reda ni mogoče razložiti z »adaptacijo« – ne gre le za to, da manjka nedvoumni *ad quem* (adaptacija ČEMU?), prav tako je nemogoče postaviti nedvoumnega nosilca tega reda (adaptacija ČESA?). Začarani krog je neodpravljljiv: nastanka organizma se ne da razložiti s strategijo adaptacije. Če naj se organizem prilagodi zaradi preživetja, mora najprej sploh biti. Organizem se razvije zaradi preživetja, a ne more nastati zaradi preživetja: nesmiselno je reči, da obstajam ZATO, da bi se prilagodil. Skratka, nov nastajajoči Red »ustvari« (»postavi«) svoje okolje – preko referiranja na druge se nanaša nase:

66. Ian Taterstall, *Becoming Human*, Harvest Press, New York 1998, str. 170.

Evolucija zavesti ni bila postopen proces, ne glede na trenutek in kraj, kjer se je zgodila. Nekateri filozofi, ki nočejo prepoznati velikih diskontinuitet v naravi, so domnevali, da je zavest nastajala postopoma in stopenjsko, od »manj« zavestnih živali k »bolj« zavestnim živalim in tako naprej. [...] Dejansko zavest ne bi mogla nastati, če in dokler ne bi dejavnost retroaktivnih zank dosegla ravni povratno delujoče dejavnosti, ena od lastnosti povratnih zank pa je načelo »vse ali nič«: bodisi povratno delujočo aktivnost podpira dovolj dolgo življenje bodisi ta aktivnost umre ob rojstvu [...] Dosežen je bil prag, po katerem je zavest nastala iznenada, tako kot na pragu med spanjem in budnostjo.⁶⁷

Zakaj torej nastane Novo? Navsezadnje obstajata le dve konsistentni razlagi: (odkrita ali skrita) teleologija ali to, kar je Varela imenoval »ženska ontologija«:

Kajti med vsemi temi možnostmi je bila tudi možnost nastanka. Je učinek situacije. Enako verjetno bi se lahko zgodil ali ne zgodil. V svetu obstaja zelo aleatorna dimenzija, povezana s pojmom »blage evolucije« ali »genetskega drsa«. Zdi se, kot da bi bila ontologija sveta zelo ženska, ontologija dopuščanja, ontologija možnosti. Dokler je mogoče, je mogoče. Ni mi treba najti upravičenja v idealni optimalnosti. Sredi vsega življenje poskuša mogoče, življenje je kolaž.⁶⁸

Ta pojem »ženske ontologije« nikakor ne temelji na nejasni metafori, temveč v popolnosti ustreza koordinatam Lacanove logike ne-Vsega: nujnost »ni vse«, a vendar ji nič ne ubeži. Kaj nam torej to ne-Vse pove v zvezi s človeško svobodo?

67. Humphrey, *op. cit.*, str. 268.

68. Francesco Varela, »Le cerveau n'est pas un ordinateur«, intervju s H. Kempfom, *La Recherche* 308 (Pariz 1998), str. 112.

»POSTAVLJANJE PREDPOSTAVK«

Vesolje risank uboga dve nasprotujoči si pravili, ki kršita logiko naše vsakdanje realnosti. Prvič: maček hodi čez prepad, brez tal pod tačkami, pade pa šele takrat, ko pogleda navzdol in opazi, da nima tal pod tačkami. Drugič: maček (ali filmski igralec) opazuje dogajanje, ki je v nasprotju z njegovimi interesi (nekdo se pelje mimo v njegovem ukradenem avtomobilu itd.): maček se prijateljsko nasmehne in celo pomaha mimoidočemu, prepozno pa se zave, da je bil avtomobil njegov – šele v tem trenutku se njegov nasmeh spremeni v osuplo grimaso ... Oba gega družijo časovni zamik: igralec prepozno opazi, da proces, ki se dogaja pred njim, zadeva njega samega ... Vendar je vloga zavesti obrnjena: prvi primer je podoben kvantni fiziki, kajti opažanje, zabeleženje, registracija, ozavedenje dogodka so pogoj njegove aktualizacije – dejansko se zgodi šele, ko se nekdo zave svoje situacije; v drugem primeru zavest pride prepozno, ko se je stvar že zgodila – ne za očmi subjekta, temveč pred njim –, komični učinek pa izvira iz tega, da mi vidimo, kaj se dogaja pred njegovimi očmi (nekdo vozi njegov avto), ne da bi se subjekt zavedel, kako ga to zadeva, kako je v to vpleten. Četudi se obe situaciji zdita nadnaravni, skoraj absurdni, se v obeh odraža dejanska življenjska situacija. Mar ni res, da politični sistem v globoki krizi *životari naprej zgolj zato, ker ne opazi, da je že mrtev* – ključen je trenutek, v katerem oblastniki

(kot ponavadi rečemo) »izgubijo vero vase«, nehajo verjeti sami sebi, priznajo, da je igre konec. In vedno obstaja časovni zamik med tem ozavedenjem, da je »igra končana«, ter dejansko izgubo oblasti – oblastniki se je lahko še naprej krčevito držijo, bitke se lahko nadaljujejo z veliko krvi in trupel, četudi je igre dejansko konec. Isti proces razkroja oblastne strukture je primer tudi za drug proces, v katerem je zavest v zaostanku glede na dejansko stanje stvari: oblastniki se ne zavedajo, da je z njimi konec, da je proces, ki ga opazujejo, njihov lastni pogreb, zato se smehljajo in mahajo kot idiot, ki maha tatu, ki mu je izmaknil avtomobil ... Obe nasprotujoči si proceduri se da poenotiti v enotnem procesu: zgodi se katastrofa X, vendar se prizadeta oseba tega ne zave in nadaljuje s svojim običajnim življenjem; šele ko zabeleži/zazna svoje stanje udejanjene katastrofe, jo ta zadene z vso močjo.⁶⁹ Ali ni to sklepni nauk slavnega eksperimenta Benjamina Libeta (o katerem več kasneje)?⁷⁰ Zavest nima več vsebinske vloge, marveč zgolj beleži proces, ki poteka neodvisno od nje – a to zabeleženje je ključno za aktualizacijo »objektivnega« procesa.

Proti koncu Spielbergovega *Manjšinskega poročila*⁷¹ je uprizorjen nekakšen pristni etični akt. John Anderton (Tom Cruise) se končno sooči s človekom, ki naj bi šest let pred tem posilil in ubil

69. Tarantinov film *Ubila bom Billa 2* to časovno strukturo privede do skrajnosti, do same smrti: v končnem soočenju lik, ki ga igra Uma Thurman, ubije svojega očeta (»Billa«) tako, da mu zada vrsto posebnih udarcev okrog srca. Ti udarci ga ne pokončajo takoj – za kako minuto lahko Bill hodi naokoli in se normalno počuti, šele po tem zamiku bo nenadoma padel. Ostrina prizora je seveda v tem, da se Bill zaveda svojega položaja živega mrtveca, nekoga, ki je na nek način že mrtev, četudi še naprej hodi normalno naokoli, spije svojo zadnjo pijačo ...

70. Benjamin Libet, »Do We Have Free Will?«, *Journal of Consciousness Studies*, 1999, 1. zv., str. 47–57.

71. Film temelji na zgodbi Philipa K. Dicka z istim naslovom.

njegovega sina;⁷² ko pa je na tem, da ustreli morilca (za kar je bil predoločeno, kakor so to videli trije »predkognitivci«), se ustavi, prepreči izvršitev svoje odločitve, zaustavi svoje dejanje – mar s tem ne potrdi Libetovega »heglovskega« uvida, da je osnovno dejanje svobode, manifestacija svobode volje, to, da rečeš ne, da zaustaviš izvršitev neke odločitve? V svoji najosnovnejši obliki svoboda ni svoboda narediti to, kar hočeš (slediti svojim nagnjenjem brez ovir, vsiljenih od zunaj), marveč da narediš to, česar NOČEŠ narediti, da PREPREČIŠ »spontano« udejanjenje vzgiba. V tem je povezava med svobodo in Freudovim »gonom smrti«, ki je tudi gon po oškodovanju nagnjenosti k ugodju. Ali ni zaradi tega Freuda tako fasciniral Michelangelov Mojzes? Freud ga je bral kot upodobitev trenutka, v katerem je besni Mojzes nameraval raztreščiti table postave, a je zbral moči za to, da se je ustavil sredi dejanja. Ko torej Daniel Wegner⁷³ na zelo kantovski način trdi, da je prostovoljno dejanje »nekaj, kar lahko nekdo stori, če se ga prosi za to«, je v trditvi implicirano ravno to, da nekdo uboga ukaz, ki je NASPROTEN njegovim spontanim vzgibom. Tu se Badiou moti: elementarno etično dejanje je negativno, preprečitev lastnih neposrednih nagnjenj.

To svobodno dejanje temeljito spremeni koordinate celotne situacije: Anderton predre zaprtje prihodnje/pretekle *možnosti*. Idejo, da nastanek nečesa radikalno Novega retroaktivno spremeni preteklost – seveda ne dejanske preteklosti (ne živimo v znanstveni

72. Zanimivo bi bilo povezati *Manjšinsko poročilo* s Spielbergovim predhodnim (neuspelim) filmom *AI*, v katerem je junak prav tako soočen z izgubo sina. – Še več, mar ni Agata »daljnovidni« kognitivni medij, potopljen v vodo, potopljen v čisti medij gona, reduciran na nekakšnega agambenovskega »muslimana«, živega mrtveca? Mar ni njen beg iz vode prebuditev subjektivnosti?

73. V svoji *The Illusion of Conscious Will*, MIT, Cambridge 2002.

fantastiki), temveč pretekle možnosti ali, da smo nekoliko bolj formalni, resničnostno vrednost modalnih propozicij o preteklosti –, je prvi raziskal Henri Bergson. V svojih »Dveh izvorih morale in religije« Bergson opisuje čudni občutek, ki ga je izkusil 4. avgusta 1914, ko je bila razglašena vojna med Francijo in Nemčijo: »Ne glede na svojo razburjenost in čeprav se mi je vojna, tudi zmagovita, zdela katastrofa, sem izkusil to, o čemer je govoril [William] James, občutek občudovanja nad preprostostjo prehoda iz abstraktnega v konkretno: kdo bi si mislil, da se lahko tako velik dogodek zgodi v realnosti brez tolikšnega hrupa?«⁷⁴ Tu je ključen način preloma med prej in potem: pred izbruhom se je vojna Bergsonu zdela »*hkrati verjetna in nemogoča*: kompleksen in kontradiktoren pojem, ki je vztrajal do konca«;⁷⁵ po izbruhu je vojna nenadoma postala realna IN možna, paradoks pa je prav v tem vnašanjem videzu verjetnosti:

Nikoli nisem trdil, da je mogoče vstaviti realnost v preteklost in tako delati nazaj v čas. Vsekakor pa lahko v preteklost vstavimo mogoče ali, bolje, v vsakem trenutku možnost sebe vstavi v preteklost. Kolikor nepredvidljiva in nova realnost ustvari samo sebe, se njena podoba zrcali za seboj v nedoločni preteklosti: ta nova realnost odkrije, da je ves čas bila možna: a le natančno v trenutku svojega dejanskega nastanka *začne vedno že biti*, in zato pravim, da njena možnost, ki ne predhodi njeni realnosti, bo predhodila tej realnosti, ko bo ta nastala.⁷⁶

Te izkušnje kažejo na omejenost navadnega »zgodovinskega« pojma časa: v vsakem trenutku obstajajo številne možnosti, ki čakajo na aktualizacijo; ko se ena od njih udejanji, so ostale izbri-

74. Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, Pariz 1991, str. 1110–1111.

75. *Ibid.*

76. Bergson, *op. cit.*, str. 1340.

sane. Vrhunski primer takega dejavnika zgodovinskega časa je Leibnizov Bog, ki je ustvaril najboljšega od možnih svetov: pred stvarjenjem je imel v duhu celoten nabor možnih svetov, njegova odločitev pa je bila izbira ene od teh možnosti. Tu možnost predhodi izbiri: izbira je izbira med možnostmi. Kar ni mogoče misliti znotraj tega horizonta, je pojem *izbire/dejanja, ki retroaktivno razpre svojo lastno možnost*.⁷⁷ Natanko to stori Anderton s svojim negativnim dejanjem: razbije zaprti krog determinizma, ki legitimira predhodne aretacije, in vpelje moment ontološke odprtosti.⁷⁸ To dejanje ne le »spremeni prihodnost«; prihodnost spremeni tako, da SPREMENI SAMO PRETEKLOST (v Bergsonovem smislu vstavitve nove možnosti v preteklost).

Kot so opazili inteligentni udeleženci debate o »svobodi in nevroznanostih«, problema ne bi smeli zvesti na dilemo »je (deterministična) naravna kavzalna povezava popolna ali obstaja vrzel v njej, ki omogoči odprtost za svobodno dejanje?«, kot se ponavadi dogaja med filozofi, ki mislijo, da je tedaj, ko se enkrat »dokaže« – ponavadi z nejasnim sklicevanjem na kvantno fiziko –, da obstaja pristna nedoločljivost/kontingenca v naravi, svoboda možna, njeno mesto je »ontološko zagotovljeno«. Že Daniel Dennett je pokazal,⁷⁹ da si je v nasprotju s tem argumentiranjem mogoče zlahka zamisliti vesolje, v katerem ima pristna izbira svoje mesto, a v katerem ni svobode: četudi moja odločitev, da nekaj storim ali ne (na primer, da v tem trenutku neham pisati), v resnici ni povsem pokrita s predhodnimi kavzalnimi mrežami, vseeno ni »svobodno dejanje«, če je s tem mišljeno zgolj to, da je povsem mehanska

77. Za natančnejšo analizo tega stanja glej »Appendix« v: Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, MIT Press, Cambridge (MA) 2003.

78. Za to opozorilo na *Manjšinsko poročilo* se zahvaljujem Juanu Jorgeju Micheleju Farini (Buenos Aires).

79. V svoji *Freedom Evolves*, Penguin Books, Harmondsworth 2003.

kontingenca (na primer met kovanca) moje odločanje usmerila v eno ali drugo smer. »Svoboda« ni zgolj nasprotje deterministične kavzalne nujnosti: kot je vedel že Kant, svoboda pomeni poseben način kavzalnosti, samodoločitev delujoče osebe. Tu gre dejansko za kantovsko antinomijo svobode: če je dejanje popolnoma določeno s predhodnimi vzroki, potem seveda ni svobodno; a če je odvisno od gole kontingence, ki začasno preseka nepretrgano kavzalno verigo, prav tako ni svobodno. Edini način razrešitve te antinomije je vpeljava drugostopenjske refleksivne kavzalnosti: določajo me vzroki (naj bodo ti grobi naravni vzroki ali motivacije), prostor svobode pa ni čudežna razpoka v prvostopenjski kavzalni verigi, temveč moja sposobnost, da se retroaktivno odločim/določim, kateri vzroki me bodo določali. »Etika« v svoji najosnovnejši obliki pomeni pogum za tako odgovornost.

Če je bila kaka figura v sodobni literaturi, ki je utelešala etični poraz, je bil to Ted Hughes. Resnična Druga Ženska, žarišče sage Hughesa in Sylvie Plath, ki sta jo prezrla oba tabora, je Assia Wevill, temnolasa judovska lepotica, ki je preživela holokavst, Tedova ljubica, zaradi katere je zapustil Sylvio. Bilo je, kot da bi zapustil ženo in se poročil z noro žensko – vendar, kako se je Wevillova sama ubila? Leta 1969 je naredila samomor na enak način kot Sylvia (zadušitev s plinom), a ubila je tudi Shuro, hčerko, ki jo je imela s Tedom. Zakaj? Kaj je gnalo NJO v to grozljivo ponovitev? TO je bila resnična Tedova etična izdaja, ne Sylvia – zato so njegova *Pisma za rojstni dan* in njihova lažna mitologizacija etično odvratno besedilo, ki krivi mračne sile Usode, ki nam vlada, Assio pa uprizori kot mračno zapeljivko: »Ti si mračna sila. Ti si mračna sila, ki je uničila Sylvio.«⁸⁰ (Psihoanalitični pojem

80. Nav. po Elaine Feinstein: *Ted Hughes*, Weidenfeld & Nicolson, London 2001, str. 166.

Nezavednega je prav nasprotje tej instinktivni iracionalni Usodi, na katero preložimo svojo odgovornost.) Spomnimo se citata iz *Pomembno je imenovati se Ernest* Oscarja Wilda: »Izgubiti enega starša se lahko jemlje kot nesreča; izgubiti oba izgleda kot raztresenost.« – mar ne velja enako za Teda Hughesa? »Izgubiti eno ženo zaradi samomora se lahko jemlje kot nesreča; izgubiti dve izgleda kot raztresenost.« Hughesova verzija je dolga variacija Valmontove »*ce n'est pas ma faute*« iz *Nevarnih razmerij*: nisem bil jaz, bila je Usoda – kot pravi, je odgovornost »izmislek, ki velja le v svetu pravnikov in moralistov«. ⁸¹ Vse njegovo blebetanje o Boginji, Usodi, astrologiji itd. je etično ničvredno. Tako se je tu dogodila spolna razlika: ONA je bila histerična, inkvizitorna, avtentična, samodestruktivna, medtem ko je ON mitologiziral in prelagal krivdo na Drugega. ⁸²

Že pri Kantu sem določen z vzroki, a (lahko) retroaktivno določim, kateri vzroki me bodo določali: nas subjekte pasivno aficirajo patološki objekti in motivi, a skozi refleksijo imamo minimalno moč, da sprejmemo (ali zavrnemo), da smo določeni na tak način, da torej retroaktivno določimo vzroke, ki jim dovolimo, da nas določijo, ali vsaj NAČIN te linearne določitve. »Svoboda« je torej inherentno retroaktivna: v svoji najbolj elementarni obliki ni zgolj svobodno dejanje, ki kar zlepa začne novo kavzalno verigo, temveč vnazajšnje dejanje sprejetja tiste povezave/sekvence nujnosti, ki me bo določila. Tu bi lahko dodali heglovski obrat Spinoze: svoboda ni enostavno »pre/poznana nujnost«, temveč prepoznana/predpostavljena nujnost, nujnost, ki se konstituiral/udejanja skozi

81. Nav. po Feinstein, *op. cit.*, str. 234.

82. Morda bi bilo treba tvegati kratek stik, da bi proizvedli razsvetljujoči potujitveni efekt: posneti najbolj slavljene pesmi Sylvie Plath, začenši z »Očkom«, kot popularne pesmi v stilu iz njenega časa, ki je bil čas pred rockom (Connie Francis itd.), skupaj z »bogato« kičasto orkestracijo.

to prepoznanje. Ta presežek učinka nad svojimi vzroki tudi pomeni, da je učinek retroaktivno vzrok svojega vzroka – ta časovna zanka je minimalna struktura življenja. Na nivoju realnosti obstajajo zgolj telesa, ki medsebojno delujejo: »pravo življenje« vznikne na minimalno »idealni« ravni, kot nematerialni dogodek, ki priskrbi formo enotnosti živega telesa kot »istega« v nenehnem spreminjanju njegovih materialnih sestavnih delov. Temeljni problem evolucijskega kognitivizma – nastanek idealnega vzorca življenja – ni nič drugega kot stara metafizična uganka odnosa med kaosom in redom, med Mnogim in Enim, med deli in njihovo celoto. Kako lahko dobimo »red zastonj«, torej, kako lahko red nastane iz prvotnega nereda? Kako lahko razložimo celoto, ki je večja od gole vsote svojih delov? Kako lahko Eno z razloženo samoidentiteto nastane iz interakcije mnogih sestavnih delov? Vrsta sodobnih raziskovalcev, od Lynn Margulis do Francisca Varele, trdi, da resnično vprašanje ni, kako organizem in njegovo okolje vzajemno delujeta in se povezujeta, temveč nasprotno: kako razločeni samoidentični organizem vznikne iz svojega okolja? Kako celica ustvari membrano, ki loči njeno notranjost od zunanosti? Resnično vprašanje tako ni, kako se organizem prilagodi svojemu okolju, temveč, ali sploh obstaja nekaj, razločeno bitje, ki se mora prilagoditi. In prav tu, na tem kritičnem mestu, jezik sodobnih biologov postaja srhljivo podoben Heglovemu jeziku. Ko na primer Varela razlaga svoj pojem *autopoiesis*, skoraj dobesedno ponovi Heglovo pojmovanje življenja kot teleološkega, samourejajočega se bivajočega. Osrednji Varelov pojem zanke ali vezalke kaže na Heglovo *Setzung der Voraussetzungen* (postavitev predpostavk):

Z autopoiezijo skušam opredeliti edinstvenost nastanka življenja v elementarni celični obliki. Značilna je za nivo celice. Gre za

krožni ali mrežni proces, ki proizvede paradoks: samourejajoča se mreža biokemičnih reakcij proizvede molekule, ki naredijo nekaj posebnega in edinstvenega: ustvarijo mejo, membrano, ta pa omeji mrežo, ki je proizvedla sestavne dele membrane. To je logična zanka: mreža proizvede bitnosti, ki ustvarijo mejo, ta pa zameji mrežo, ki je ustvarila mejo. Prav ta zanka je edinstvena za celice. Samorazlikovana bitnost nastane, ko je zanka sklenjena. Ta bitnost je proizvedla svojo lastno mejo. Ne zahteva zunanjega dejavnika, da bi jo opazil, ni ji treba reči »Tukaj sem.« Sama na sebi je samorazlikovanje. Samo sebe potegne za vezalke iz juhe kemije in fizike.⁸³

Iz tega moramo sklepati, da je edini način, kako razložiti nastanek razlike med »zunaj« in »znotraj«, konstitutivne za živi organizem, postavitve nekakšnega samorefleksivnega obrata, s katerim – hegllovsko rečeno – Eno organizma kot Celote retroaktivno »postavi« kot svoj rezultat, kot to, čemur vlada in kar upravlja, množico svojih lastnih vzrokov (namreč množstvenega procesa, iz katerega je nastalo). Na ta – in samo ta – način organizma ne omejujejo več zunanji pogoji, temveč je v temelju samoomejen – spet, kot bi to rekel Hegel, življenje nastane, ko se zunanja omejitve (bitnosti s strani njenega okolja) pretvori v samoomejitve.⁸⁴ S tem se vračamo k vprašanju neskončnosti: za Hegla prava neskončnost

83. Francesco Varela, »The Emergent Self«, v: John Brockman (ur.), *The Third Culture*, Simon & Schuster, New York 1996, str. 212.

84. Ali ni vzajemna prepletenost impotence (motenega spolnega življenja) in družbeno-simbolnih težav propadlega zakona prav tako zgled heglavske prepletenosti postavk in predpostavk? Rečemo lahko, da naraščajoči konflikti in napetosti odsevajo skrito dejstvo spolne nekompatibilnosti partnerjev (»kregata se, ker nista spolno zadovoljena«), lahko pa tudi rečemo, da je spolna nekompatibilnost rezultat in znamenje družbeno-simbolnih napetosti med partnerjema, da te napetosti »postavljajo svoje predpostavke« (propadlo spolno življenje, ki ga te napetosti izražajo).

ni neomejeno večanje, temveč aktivna samoomejitev (samodoločitev) v nasprotju z določenostjo po drugem. V tem natančnem smislu je življenje (celo v najbolj elementarni obliki: kot živa celica) osnovna forma prave neskončnosti, ker že vključuje minimalno zanko, zaradi katere nek proces ni več zgolj določen z Zunanostjo svojega okolja, temveč sam lahko (nad)določi način te določitve in tako »postavi svoje predpostavke«. Neskončnost pridobi svojo prvo aktualno eksistenco v trenutku, ko začne celična membrana delovati kot meja. Ko torej Hegel v kategorijo »življenja« vključi tudi minerale kot najnižjo obliko organizmov, mar ne napoveduje Lynn Margulis, ki prav tako vztraja na tezi o življenjskih oblikah, ki predhodijo rastlinskemu in živalskemu življenju? Nadaljnje ključno dejstvo je, da na ta način pridobimo minimum idealnosti. Lastnost, ki nastane, je povsem virtualna in relacijska, brez substancialne identitete:

Moj občutek sebstva obstaja zato, ker mi daje vmesnik s svetom. Jaz sem »jaz« za interakcije, toda moj »jaz« ne obstaja substancialno v smislu, da ga ni mogoče nikjer locirati. [...] Emergentna lastnost, ki jo proizvede mreža pod površjem, je koherentno stanje, ki omogoča sistemu, v katerem obstaja, da komunicira na tej ravni – z drugimi jazi ali identitetami iste vrste. Nikoli ne moreš reči »Ta lastnost je tukaj; je v tej komponenti«. V primeru avtopoezije ne moremo reči, da je življenje – stanje, v katerem se samoproizvaja – v tej molekuli ali v DNK ali v celični membrani ali v beljakovini. Življenje je v konfiguraciji in v dinamičnem vzorcu, in ta uteleša življenje kot emergentno lastnost.⁸⁵

To je minimum »idealizma«, ki definira pojem Sebstva: Sebstvo je natanko bitnost brez kakršnekoli substancialne gostote, brez

85. Varela, *op. cit.*, str. 215–216.

trdega jedra, ki bi zagotavljalo njegovo konsistentnost. Če prodremo skozi površino organizma in zremo globlje in globlje vanj, nikoli ne naletimo na nekakšen osrednji nadzorni element, *Sebstvo*, ki bi naskrivaj vodilo njegove organe. Konsistentnost *Sebstva* je tako povsem virtualna; tako je, kot da bi se *Notranjost* prikazala samo, če jo gledamo od Zunaj, na vmesniškem zaslonu – v trenutku predrtja površine, ko poskušamo dojeti *Sebstvo* »substancialno«, kot je »na sebi«, *sebstvo* izgine kot pesek med rokami. Materialistični redukcionisti, ki trdijo, da »v resnici ni nobenega *sebstva*«, imajo torej prav, a vseeno zgrešijo poanto. Na ravni materialne realnosti (skupaj s psihološko realnostjo »notranjega izkustva«) *Sebstvo* dejansko ne obstaja: *Sebstvo* ni »notranje jedro« organizma, temveč površinski učinek. »Resnično« človeško *Sebstvo* funkcionira na nek način kot računalniški zaslon: »za« njim ni nič drugega razen mreže »brezjavnega« nevronskega ustroja. Heglovo tezo, da »subjekt ni substanca«, je treba zato vzeti dobesedno: v opoziciji med telesno-materialnim procesom in čistim »sterilnim« videzom je subjekt videz, ki se samoreflektira, je *nekaj, kar obstaja samo, če se prikazuje samemu sebi*. Zato je zmotno iskanje »pravega jedra« subjektivnosti za videzom: za videzom je ravno nič, zgolj brezpomenski naravni mehanizem brez »globine«.

Ko Heidegger poudarja, da se avtentična *Dasein* svobodno odloča, ali bo udejanjila avtentično svobodo, v nasprotju s tistimi, ki zgolj sledijo »se«-ju, njegov pojem svobode vključuje enako paradoksalno prekrivanje svobode izbire/odločitve in prevzemanja nase predoločene nujnosti, na katero naletimo v protestantski teologiji ter pri Nietzscheju in Wagnerju (najvišja svoboda je svobodno prevzetje in udejanjanje lastne usode, tega, kar se bo neizogibno zgodilo): kar je zares osvobojeno v avtentični odločitvi, ni *Dasein* kot taka, temveč njena usoda – »moč usode se osvo-

bodi«. Če povemo zelo odločno: kar naredi mojo odločitev svobodno, ni primarno to, da se sam svobodno odločim, temveč da odločitev osvobodi moč same Usode ... Ali ni upravičeno tu razpoznati vez s heglovskim »postavljanjem predpostavk«? Vendar ta vez vsebuje temeljno dvoumnost: ali gre za to, da subjekt dobesedno in enostavno prevzame predhodno nujnost, ali pa gre za to, da je njegova odločitev »performativna« v smislu, da retroaktivno POSTAVI prevzeto nujnost? Vprašanje »Kako je možno svobodno dejanje? Ali obstaja kavzalnost svobode?« je torej enako vprašanju *Kako lahko videz uveljavi lastno kavzalnost?*

Darwinova nagrada leta 2001 za najneumnejše dejanje je bilo posthumno podeljena nesrečni ženski z romunskega podežolja, ki se je zbudila med svojim lastnim pogrebom; ko je splezala iz krste in ugotovila, kaj se dogaja, je slepo odbrzela v grozi, dokler je ni na bližnji cesti povozil kamion, tako da je bila na mestu mrtva ... Ali ni to ultimativni zgled tega, čemur pravimo usoda? Vprašanje svobode v najelementarnejši obliki je vprašanje, kako je mogoče pretrgati zaprti krog usode. Odgovor je seveda, da se ga lahko pretrga ne zato, ker »v resnici ni povsem sklenjen«, ker naj bi v njem obstajale razpoke, temveč nasprotno, ker je pre-sklenjen, ker je sam trud subjekta, da zbeži iz njega, vnaprej vpisan vanj. Z drugimi besedami, ker so vsi naši poskusi afirmacije svobode in ubežanja usodi sami instrumenti usode, je edini način ubežanja usodi v tem, da se ODPOVEMO tem poskusom, da sprejmemo usodo kot neizogibno. (Ojdipova usoda – uboj očeta, poroka z materjo – se je uresničila prav skozi poskuse njegovih staršev, da bi se ji izognili: brez poskusov izogibanja usodi se usoda ne more uresničiti.) Spomnimo se anekdote, o kateri poroča W. Somerset Maugham, o srečanju v Samari: sluga na potepu po živahni bagdaski tržnici zagleda Smrt; zgrožen od njenega pogleda teče domov h gospodarju in ga prosi za konja, da bo jezdil ves dan vse do

Samare, kjer ga Smrt ne bo našla. Dobri gospodar ne samo preskrbi slugo s konjem, temveč gre tudi sam na trg, poišče Smrt in jo okara, da straši njegovega slugo. Smrt odvrne: »Saj nisem hotela preplašiti služabnika. Samo presenečena sem bila, da je bil tu, ko pa sem zmenjena z njim nocoj v Samari ...«

Kaj če sporočilo te zgodbe ni neizogibnost človekove smrti oziroma bo zaradi poskusov ubežanja njen objem le še tesnejši, temveč prav nasprotno: sprejmi usodo kot neizogibno in izvil se boš njenemu objemu – a kako? *Manjšinsko poročilo* spet vsebuje pravičen namig: naslov se nanaša na neskladje med vizijami prihodnosti treh »predkogov« – kot izvemo v filmu, ima eden izmed njih včasih drugačno videnje prihodnosti. In kolikor so trije »predkogi« neposredni medij »velikega Drugega«, njihovo neskladje ni zgolj subjektivno, napačna zaznava prihodnosti, temveč neposredno prikazovanje inherentnih razpok v samem »velikem Drugem«. – Dick v zgodbi navaja osupljivejši razlog, zakaj je »soglasje vseh treh predkogov pojav, ki je zaželen, a redkokdaj dosežen«:

Pogosteje dobimo celotno večinsko poročilo dveh predkogov in manjšinsko poročilo z drobno variacijo, ponavadi glede časa in kraja, s strani tretjega mutanta. To se razlaga s teorijo *mnogih prihodnosti*. Če bi ostajala le ena pot v času, bi bila predkognitivna informacija nepomembna, saj ne bi bilo nobene možnosti, da bi kljub vedenju te informacije lahko spremenili prihodnost.⁸⁶

Razlaga s konca zgodbe, zakaj je bil junak zgodbe Anderton obtožen prihodnjega umora, je še natančnejša: temelji na časovnosti simbolizacije. Vsak od treh predkogov, Donna, Jerry in Mike, je napisal svoje poročilo (videnje prihodnosti) ob različnem času,

86. Philip K. Dick, *Minority Report*, Golancz, London 2002, str. 20.

v vmesnem času pa je potencialni morilec (Anderton) izvedel za prvo poročilo in spremenil svoje načrte za prihodnost: naslednji predkog je v svojem poročilu upošteval to vednost, tj. njegovo poročilo je že upoštevalo prejšnje poročilo in njegove posledice kot dejstvo. Tu je razloženo najprej Jerryjevo »manjšinsko poročilo«:

»Jerryjevo« videnje je bilo časovno zamaknjeno. Zaradi blodne narave predkognicije je preučeval časovno območje, ki je bilo nekoliko drugačno od območja, ki sta ga preiskovala njegova tovariša. Zanj je bilo poročilo, da bo Anderton zakrivil umor, dejstvo, ki ga je moral vključiti v poročilo skupaj z ostalimi dejstvi. Ta trditev – in Andertonova reakcija – je bila še en podatek. Seveda je »Jerryjevo« poročilo nadomestilo večinsko poročilo. Ker je Anderton vedel, da bo zagrešil umor, se je glede tega premislil in umora ni storil. Predvidenje umora je izbrisalo umor, prepričan je bil s tem, da je bil Anderton obveščen. Že je nastala nova časovna pot.⁸⁷

Iz končne Andertonove pripovedi izvemo, da ni bilo nobenega večinskega poročila – le tri manjšinska poročila:

Res je, »Mike« je bil zadnji. Ker sem vedel za prvo poročilo, sem se odločil, da *ne* bom ubil Kaplana. Iz tega je nastalo drugo poročilo. Ko pa sem izvedel za *to* poročilo, sem si spet premislil. [...] Tretje poročilo je razveljavilo drugo poročilo tako, kot je drugo poročilo razveljavilo prvo.⁸⁸

A zakaj je tedaj računalnik, ki je bral videnja predkogov, proizvedel »večinsko poročilo« in iz napovedi večine predkogov, da bo Anderton ubil Kaplana, sklepal, da je treba Andertona aretirati za prihodnji umor?

87. Dick., *op. cit.*, str. 23–24.

88. *Op. cit.*, str. 42.

Vsako poročilo je bilo drugačno. Vsako je bilo edinstveno. A dve sta soglašali v nečem. Če bi me pustili pri miru, *bi ubil Kaplan*. To je ustvarilo iluzijo večinskega poročila. Dejansko je to vse, kar je bilo – iluzija. »Donna« in »Mike« sta predvidela isti dogodek – a v dveh povsem različnih časovnih poteh, ki sta potekali v povsem različnih situacijah. »Donna« in »Jerry«, tako imenovano manjšinsko poročilo in polovica večinskega poročila, sta se motila. Od vseh treh je imel prav »Mike« – ker po njegovem poročilu ni bilo nobenega novega poročila, ki bi ga spodbilo.⁸⁹

»Mnoštvo prihodnosti« torej ni neposredna posledica nekakšne radikalne nedoločenosti ali »ontološke odprtosti«, vpisane v tkivo realnosti: ontološka »cepitev«, alternativne poti prihodnje realnosti nastanejo, ko delujoča oseba, katere prihodnja dejanja so prerokovana, *izve zanje*, se pravi, vir teh prihodnosti je avtoreferenčnost vednosti.⁹⁰

Formalni svoj ontološki razlikave možganov se opredeljuje na »kro maza«, neposredno materialno oporo človekove inteligence, na orvan, v karriem »biva različen«, nezvezadnja, evolucijski pristop analize vzpon človekove inteligence kot del zapletenega družbeno-ontološkega procesa interakcije med ljudmi in njihovim okoljem znotraj skupnega življenjskega sveta. Presenetljivo je, da je najbolj »reduktivistični« nevroznanstveni pristop tudi najbolj dialektičen, saj poudarja neskončno plastičnost možganov – kar je bistvo provokativnega boglovskega branja nevroznanosti, ki ga je opravila Catherine Malabou.⁹¹ Na možgane sili in Malabou pravi, da o zgodovini ljudi ustvarjajo svoje

89. *Ibid.*

90. Tu moramo upoštevati radikalno dvoumnost Lacanovega »velikega Druga«: ta hkrati pomeni simbolno »substanco« (določujoči red, ki »vleče niti« preko »zvičajnosti uma«; subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve) IN čisti videz (veliki Drugi, ki »ne sme vedeti«, za katerega je treba ohraniti videz, tako da bo njegova blažena nevednost ostala nemotena; subjekt, za katerega se predpostavlja, da NE ve).

HEGEL KOGNITIVIST?

Kje torej lahko najdemo sledi hegllovskih motivov v novih nevroznanostih? Tri razlage človekove inteligence – digitalna, računalniško modelirana; nevrobiološko raziskovanje možganov; evolucijski pristop – tvorijo nekakšno hegllovsko triado: model človekovega duha kot računajočega (podatke obdelujočega) stroja je povsem formalni stroj; biološke raziskave možganov se osredotočijo na »kos mesa«, neposredno materialno oporo človekove inteligence, na organ, v katerem »biva mišljenje«; navsezadnje, evolucijski pristop analizira vzpon človekove inteligence kot del zapletenega družbeno-biološkega procesa interakcije med ljudmi in njihovim okoljem znotraj skupnega življenjskega sveta. Presemetljivo je, da je najbolj »redukcionistični« nevroznanstveni pristop tudi najbolj dialektičen, saj poudarja neskončno plastičnost možganov – kar je bistvo provokativnega hegllovskega branja nevroznanosti, ki ga je opravila Catherine Malabou:⁹¹ na možgane aplicira Marxov znani izrek o zgodovini: *ljudje ustvarjajo svoje možgane, le da tega ne vedo*. Malaboujeva tu misli na nekaj, kar zelo podrobno in temeljito podpirajo znanstveni rezultati: na radikalno *plastičnost* človekovih možganov. Ta plastičnost ima tri moduse: plastičnost razvoja, moduliranja in popravil. Naši mož-

91. Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, Bayard, Pariz 2004.

gani so proizvod zgodovine, razvijejo se v interakciji človekove prakse z okoljem. Ta razvoj ni vnaprej predpisan z geni; geni počnejo ravno nasprotno: določijo strukturo možganov, ki je plastična, tako da se nekateri njeni deli bolj razvijejo, če se pogosteje uporabljajo; če so onespособljeni, lahko njihove funkcije prevzamejo drugi deli itd. Tu ne gre za diferenciacijo, temveč za transdiferenciacijo, »spreminjanje razlike«. Učenje in spomin igrata vlogo pri krepitvi ali rahljanju sinaptičnih povezav: nevroni se »spominjajo« svojih stimulov, jih aktivno strukturirajo itd. Vulgarni materializem in idealizem družno nastopata proti tej plastičnosti: idealizem zato, da bi dokazal, da so možgani zgolj materija, relejna postaja, ki jo je treba premikati od zunaj, ne pa sedež dejavnosti; materializem pa zato, da bi utemeljil svoje mehanično deterministično videnje realnosti. To razloži čudno prepričanje mnogih, ki še vedno vztraja, četudi je zdaj empirično ovrženo: za razliko od ostalih organov naj možgani ne bi rasli in se ne regenerirali, celice naj bi zgolj postopoma odmirale. Obe stališči zgrešita dejstvo, da naši možgani niso zgolj zrcalo sveta, temveč so del transformativne izmenjave s svetom, da »zrcalijo« možnosti transformacije, da možgani vidijo svet skozi možne »projekte«, transformacija je tudi avtotransformacija, ta izmenjava pa spremeni tudi možgane kot biološki »sedež« možganov.

A šele ko sprejmemo ta uvid, smo postavljeni pred ključno vprašanje: KAKŠNA plastičnost? Tu Malaboujeva vzpostavi vzporednico med modelom možganov v nevroznanostih in prevladujočimi ideološkimi modeli družbe.⁹² Obstajajo jasne paralele med današnjim kognitivizmom in »postmodernim« kapitalizmom: ko na primer Dennett zagovarja prehod od kartezijskega pojma

92. Take paralele imajo dolgo zgodovino: dobro znano dejstvo je, da je Darwin razvil svoj pojem evolucijske selekcije s prenosom Malthusovih ekonomskih pogledov v naravo.

jaza kot nadzornega centralnega organa duševnega življenja k avtopoetični interakciji konkurenčnega mnoštva različnih agensov – mar ni to podobno prehodu od osrednjega birokratskega nadzora in planiranja h konekcionizmu, k zapletenim interakcijam med mnogimi lokalnimi agensi, iz katerih nastane »Jaz« kot spontana »emergentna lastnost«? Ne gre torej le za to, da so možgani socializirani, temveč je sama družba naturalizirana v možganih,⁹³ zato ima Malaboujeva prav, ko poudarja ključno vprašanje: »Kako preprečiti, da zavest možganov ne bi neposredno in enostavno sovpadla z duhom kapitalizma?« Ali v zvezi s plastičnostjo: ali s tem mislimo samo sposobnost neskončne prilagodljivosti potrebam in pogojem, ki jih vnaprej postavlja naše okolje – v tem primeru bi šlo za neskončno prilagodljiv »protejski jaz« –, ALI s tem mislimo Jaz, zmožen »negativnosti«, odpora do in uničenja pritiskov okolja, izhoda iz »samo-ohranjanja«, ki ima za ideal ohranjanje homeostaze?

Med sodobnimi nevroznanstveniki je Damasio v podrobnostih razvil koncept »proto-Jaza« kot agensa, ki uravnava homeostazo telesa – to, čemur je Freud rekel *Lust-Ich*, avtoregulativni agens, ki ohranja telo v mejah stabilnosti in avtoreprodukcije. To pa še ni območje »duhovnega« v pravem pomenu besede: »proto-Jazu« sledi nastanek samo-zavedanja, singularnega »jaza«, in navsezadnje nastanek »avtobiografskega Jaza«, organiziranja narativne zgodovine »tega, kar sem«.⁹⁴ Prav resnično dialektična napetost med singularnim Jazom in pripovedjo je tu ključna: singularni Jaz je moment eksplozivne, destruktivne, avtoreferencialne negativnosti, odmika od neposredne realnosti, in zato nasilen prelom organske homeostaze, medtem ko »avtobiografija« označuje

93. Malabou, *op. cit.*, str. 88.

94. Glej V. in VI. poglavje knjige Antonia Damasia, *The Feeling of What Happens*, Vintage, London 2000.

oblikovanje nove, kulturno ustvarjene homeostaze, ki se uveljavi kot naša »druga narava«. To motnjo lahko razumemo na dva načina: bodisi kot vdor zunanjih pripetljajev, ki motijo mojo notranjo homeostazo – v tem primeru organizem nenehno išče ravnotežje med ohranjanjem konstantnosti (ali »avtobiografskega Jaza«) in izpostavljenostjo te konstantnosti pripetljajem, kontingentnim srečanjem z drugimi; »samozavedni« postanemo skozi zunanje šoke, ki grozijo homeostazi, naša intencionalna dejanja so navsezadnje trud, da vključimo te motnje v novo homeostazo. Tu pridemo do temeljnega vprašanja teorije sistemov: kako naj organizem ali sistem ohrani svoje uravnoteženo funkcioniranje na način, da vključi zunanje motnje? Drugo razumevanje motnje je, da njen vir postavimo v samo srce Jaza – Hegel je to rekel že zdavnaj, ko je opisoval dvojno gibanje: prvič, radikalni samoumik v »Noč Sveta«, brezno čiste subjektivnosti; in drugič, vzpon novega reda skozi sposobnost imenovanja: simbolni red in njegove homeostaze so človeški nadomestek za izgubo naravne homeostaze. Svobodni Jaz ne samo vključi motnje, temveč jih USTVARI, razkroji vsako dano formo ali oviro. To je ničelna raven »duhovnega«, ki jo je Freud imenoval »gon smrti«: najbolj travmatična Stvar je srečanje s samim Jazom.

Temeljna heglovska poanta pa je, da ne moremo enostavno postaviti nasproti dveh ekstremov in vzpostaviti njune interakcije od zunaj (naše življenje je nihanje med eksplozijami – zunanje ali notranje – negativnosti, ki moti dano ravnotežje, in vzpostavitvijo novega homeostatičnega reda, ki spet stabilizira naše stanje). Standardna »dialektika« med homeostazo in šoki (travmatičnimi srečanji) ni dovolj – s strogo heglovske perspektive moramo to opozicijo razviti do avtoreferencialnosti: *skrajni šok je nasilna vzpostavitev homeostatičnega reda, določitev meje med Znotraj in Zunaj.*

Tu sta potrebni dve opazanji. Prvič: konstitucija samega sebe ni enostavno prilagoditev (biološko ALI kulturno) dani formi: nekdo se »formira« samo skozi ODPOR danim formam (kar je Hegel imenoval *Bildung*). Drugič: sama »duševnost« eksplodira znotraj nevralnosti v nekakšni »ontološki eksploziji«;⁹⁵ govorjenje o vzporednicah med nevronske in duševne, o tem, kako je duševno utemeljeno v nevronske, kako mora imeti vsak mentalni proces svoj nevronske korelat itd. je nezadostno; pravo vprašanje je »metonimično«: kako se nastanek/eksplozija duševne zgori na samem nevronske nivoju? Heglovsko moramo dojeti to identiteto (»duševno je nevronske«) kot »neskončno sodbo«, ki kaže na radikalno (samo)protislovnost: »duševno je nevronske« ne pomeni »duševnost se da reducirati na nevronske procese«, temveč »duševnost eksplodira iz nevronske mrtve točke«. To »spontano heglovstvo« je najjasneje izrazil John Taylor, ki je postavil model zavesti kot *relacijskega* fenomena (tega prepričljivo potrjujejo podrobne raziskave aktivnosti možganske skorje).⁹⁶ Po Taylorju zavestna vsebina vznikne z »uporabljanjem preteklosti za zaposljevanje sedanjosti«:

[...] Zavest vključuje spominske strukture ali reprezentacije preteklosti, ki so epizodičnega, avtobiografskega, semantičnega, polpredelanega in čustvenega značaja. Te strukture se uporabljajo za to, da input dobi zavestno vsebino tako, da te izkušnje dobijo pomen, povezan s preteklostjo. Tako zavest vznikne iz prepletanja zabeleženih preteklih izkušenj s prihajajočo sedanjo dejavnostjo; kot tak je proces dinamičen.⁹⁷

95. *Op. cit.*, str. 147.

96. Taylorjevo delo je dober primer nevroznanosti, ki ni »bestsellerska«, temveč gre za potrpežljivo delo, ki se bolj zanima za natančne formulacije novih spoznanj kot za velike provokativne svetovnonazorske izjave.

97. John G. Taylor, *The Race for Consciousness*, MIT Press, Cambridge (MA) 2001, str. 37. (Številke v oklepajih za citati se nanašajo na to knjigo.)

Zavest je posledično strogo *relacijski* fenomen: vznikne iz interakcije med različnimi množicami možganskih aktivnosti (med sedanjim inputom in shranjenimi spomini relevantnih preteklih izkušenj); ta relacijskost podeli duševnim procesom »navidezno nesubstancialnost« (122):

Takšno zapolnjevanje inputa daje nevronske aktivnosti, ki izhaja iz njega, videz nesubstancialnosti. [...] Input je sprožil množico povezanih dejavnosti. Sprožilni proces povzdigne izvorni input v nekaj, kar se zdi kot samoohranjajoče in popolnoma novo polje. Zdi se, kot da bi se drsalec zagnal na led in brez truda drsel po njem v nasprotju s predhodno nerodnostjo, ko je skušal hoditi proti drsališču na drsalkah. Začetna nerodna hoja je predprocesiranje, še vedno spojeno z inputom, ki ga je povzročil; šele ko pridemo do ledu – ko nastane zavest –, dosežemo stopnjo avtonomije, ki povzdigne nevronske aktivnosti, da se giblje, kot da bi bila osvobodena trenja Zemlje, na katero je pripeta. Mislim, da je tako sproženje nevronske aktivnosti – zagnati se na led – temelj lastnostim, kot so kvaliji, neizrekljivost, prozornost, samoumevnost in tako dalje. (123)

Vsak novi input sproži dejavnost »delovnega spomina«, katerega namen je zapolnitev vrzeli; v tem predprocesnem modulu se vzporedno aktivirajo različne interpretacije inputa: »V danem delovnem spominu se bije konkurenčni boj med nevronskimi aktivnostmi, ki predstavljajo različne interpretacije inputov v prejšnji sekundi« (249), in zmagovalec tega lokalnega tekmovanja pridobi dostop do zavesti, torej vznikne kot zavestna »vsebina«: »Veliko strojev mora hrumeti za kulisami, preden zavest nastopi v vsej svoji moči.« (157) Ta vrzel med kompleksnostjo predprocesnega dela mediacije in navidezno »preprostostjo« rezultata razloži »neposredni«, »grobi« značaj kvalijev, ki

jih ni mogoče iskati globlje v sistemu. Ta lastnost vznikne, ko se v končni nastanek zavesti vplete precej oster in nepovraten procesni korak. Možganski inputi se zelo veliko gibljejo sem ter tja, preden vzniknejo v fenomenalno zavedanje, ko se zaprte zanke nevronske aktivnosti usmerijo k vsem mogočim končnim dejavnostim. A zdi se, da je končni korak na poti do zavesti kratek, oster in dokončen. Zdi se, da ni mogoče iti nazaj in motriti načina, kako je prišlo do njenega nastanka. (275)

Nevronski pogoj (materialna opora) tega kolapsa kompleksne predprocesne dejavnosti v navidezno neposrednost rezultata je »nastanek mehurčkov aktivnosti v lokalnih možganskih regijah zaradi povratne zanke nevronske aktivnosti«:

Ko je input aktiviral nevron, ta nevron sproži aktivnost v povratni zanki, v kateri so on in sosednji nevroni, tako da ostanejo vsi aktivni. Mehurčke sproži majhen input, ti mehurčki pa funkcionirajo kot ojačevalec tega inputa. Da bi lahko naprej delovala, mora vzburljajoča povratna zanka [*excitatory feedback*] prehajati od enega nevrona do njegovih najbližjih sosedov; da se ne bi mehurček razširil in razkropil preko celotne možganske skorje, mora obstajati tudi inhibicija na daljši doseg. (276)

S tem se vrnemo k bistvu vprašanja, ki (kot se pogosto zgodi pri razumljivih kognitivistih) ga lahko izrazimo le s kvaziheglovskimi izrazi. Zavest nastane kot rezultat edinstvenega kratkega stika med sedanostjo (inputom) in preteklostjo (delovnim spominom): v nasprotju s standardnim *après-coup*, pri katerem sedanja obdelava retroaktivno vzpostavi pomen preteklih spominskih sledi, je tu sedanja izkušnja tista, ki se konstituira po ovinku v preteklost. Ta interakcija med sedanostjo in preteklostjo mora doseči točko avtoreference, v kateri preteklost in sedanost nista zgolj v interakciji ali v medsebojnem odnosu, temveč se precej

bolj intimno prepletata: v referiranju na preteklost sedanje izkustvo *referira nase*, postane to, kar je. Na tej točki nastopi metafora »mehurčkov«, kakor tudi čudovita metafora o drsanju: ko se zgodi kratki stik avtoreferenčnosti, nevronska aktivnost

ni več suženjsko priklenjena na input, ki jo proizvaja, temveč steče na drsališče in se zasučje v piruetah, čudežno osvobodjena vezi, ki so jo prej vklepale. Ta proces se sprosti s pomočjo mehurčkov aktivnosti v zunanjih plasteh možganske skorje. (345)

Prag je prekoračen, ko se zgodi čudežni skok v »avtonomijo« nevronske avtoreference, tj. ko nevronska aktivnost začne »drseti naokoli, kakor da bi bila izven nadzora oblasti trdne zemlje« (335) – po heglovski, kot da bi *retroaktivno postavila lastne predpostavke*; in ta kratki stik porodi učinek »neposrednosti«, značilen za kvalije; skozenj je »presežena [*aufgehoben*]« kompleksna dinamična mreža nevronskih posredovanj v enostavno neposrednost direktne zaznave. »Grobi« značaj našega neposrednega izkustva je tako rezultat zapletenega posredniškega dela, njegova inercija se opira na svoje nasprotje, na lahkotnost »svobodne misli«, ki prosto drsi v zraku. – To je tudi razlog, zakaj (povedano po Kantovo) ni prave zavesti brez samo-zavesti: ne gre samo za to, da »jaz« nastane kot avtorelacijska interakcija sedanjosti z mojo lastno preteklostjo; kar imenujemo »Jaz«, je elementarna forma bega pred »oblastjo trdne zemlje« skozi avto-referenco. Zaradi tega jaz leži v temelju vseh drugih oblik bega: avtoreferencialnost agensa percepcije/zavedanja nekako ustvari (razpre) prizorišče, na katerem se lahko prikaže »zavestna vsebina«, priskrbi univerzalno FORMO te vsebine, oder, na katerem se lahko dogodi kolaps predprocesnega dela posredovanja v neposredno »grobo« danost njegovega proizvoda. Magični trik avtoreferencialnosti je v tem, kako

se moje »razsrediščenje« – *nezmožnost* jazove neposredne avtoprezenze, nujnost tega, kar bi Derrida imenoval nevronska *différance*, minimalni ovinek skozi pretekle mnemične sledi – spremeni v mehanizem, ki omogoči neposredno »grobo« samozavedanje.

Tu je treba razlikovati med subjektom in objektom. Nevronsko avtoreferencialnost označuje čudežni trenutek, ko nevronska aktivnost ne kroži več okrog inputa, temveč *generira svoj lastni »objekt«*, žarišče, okrog katerega kroži nevronska aktivnost. Tako z nevronsko avtoreferenco nastane nov kvaziobjekt, ki pa je paradoksalni nesubstancialni objekt, ki zgolj utelesi to referenco »kot tako« – nevronski »atraktor«: končna stanja »atraktorskih mrež« lahko razumemo tako, »da privlačijo začetno aktivnost, ki postane podobna njihovi« (79). Atraktor ima tedaj podobno formalno strukturo kot Lacanov *objet a*: tako kot magnetno polje je žarišče dejavnosti, točka, okoli katere kroži nevronska aktivnost, a v sebi je povsem nesubstancialen, ker *je ustvarjen-postavljen-porojen iz samega procesa, ki reagira nanj in se ukvarja z njim*. Situacija je podobna staremu vicu o rekrutu, ki je igral duševno bolezen, da bi se izognil vojaški službi; njegov »simptom« je bil v tem, da je kompulzivno preučil vsak papir v svojem dosegu in izjavil »To ni to!«; ko ga pregledajo vojaški psihiatri, stori isto, tako da mu psihiatri končno izdajo papir, ki potrjuje, da je rešen vojaške službe. Rekrut ga vzame v roke, pregleda in vzklikne: »To je to!« Tudi v tem primeru samo iskanje porodi svoj objekt ...

Če torej avtoreferiranje pomeni, da ni »subjekta« pred dejavnostjo (»to, kar« deluje, je »samo-postavljeno«, rezultat svoje lastne aktivnosti), v čem je natančno razlika med subjektom in nesubstancialnim »objektom«, ki je atraktor? Ključno je, da ne pozabimo, da je razlika zgolj topološka: »subjekt« in »objekt« nista dve bitnosti, ki bi medsebojno delovali na isti ravni, temveč en in isti X na nasprotnih straneh Möbiusovega traku – povedano po Heglo-

vo-Kierkegaardovo, »subjekt« in »objekt« označujeta en in isti X, ki ga dojamemo bodisi v modusu »biti« (objekt) bodisi v modusu »postajanja« (subjekt), bodisi v modusu samo-identične (neposredne) konsistentnosti rezultata bodisi v modusu dinamike generativnega procesa. *Objet a* je paradoksalni objekt, ki neposredno »je« subjekt.

Tako nevroznanosti razprejo prostor svobode: daleč od tega, da bi bil v nasprotju z genetskim programiranjem, ki naj bi ga kršil, je prostor svobode sam »programiran«. Na primer, zdaj vemo, da zdaj vemo, da nevroni, specializirani za jezik, v atrofiji odmrejo, če jih ne stimulira materin glas: geni položijo temelj nepredvidljivim intersubjektivnim interakcijam.

LAŽNA NEPROZORNOST

Standardni izraz za končni cilj debate med humanistiko in kognitivizmom je »premostitev« – namreč zevi med naturo in kulturo, med »slepimi« biološkimi (kemičnimi, nevronskimi ...) procesi in izkustvom zavedanja in smisla –, vendar, ali je morda to napačna naloga? Morda pa dejanski problem ni premostitev prepada, temveč njegova FORMULACIJA kot taka, njegovo ustrezno dojetje? Tu je, bolj kot kjerkoli drugje, pravilno dojetje prepada rešitev problema – zakaj? Ker je v naravi zavesti, da *napačno zazna* prepad, ki jo loči od »grobe narave«: jaz JE svoj lastni pojav, ker je jaz model, ki se ne more zaznati kot model in tako obstaja samo, kolikor se ne zazna kot model – ali, če citiramo koncizno formulacijo Thomasa Metzingerja: »Kar se v filozofiji imenuje 'fenomenalni jaz', in to, kar se v znanstvenih in poljudno-psiholoških kontekstih pogosto imenuje kar 'jaz', je vsebina *fenomenalno transparentnega modela jaza*.«⁹⁸ Metzinger definira »transparentnost« zelo natančno: »Za vsako fenomenalno stanje je stopnja fenomenalne transparentnosti obratno sorazmerna introspektivni stopnji pozornostne razpoložljivosti predhodnih stopenj procesiranja.« (165) Prozornost je tako paradoksalno »posebna

98. Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, str. 331. (Številke v oklepajih za citati se nanašajo na to knjigo.)

oblika teme« (169): nečesa ne moremo videti, ker je transparentno in ker vidimo skozenj. Metzingerjeva temeljna teza je, da je taka prozornost formativna za našo zavest na dveh ravneh – prvič, na splošno, mi

ne izkusimo realnosti okoli nas kot vsebine procesa reprezentacije, prav tako si ne predstavljamo sestavnih delov realnosti kot notranjih nameščenecv [...] drugega, zunanjega nivoja realnosti. Izkusimo jo enostavno kot *svet, v katerem živimo*. (169)

Enako tedaj velja za naš zavestni Jaz, za neposrednost samo-zavedanja, ki je naša duševna reprezentacija in tedaj prav tako temelji na taki iluziji, na epistemološko neupravičenem kratkem stiku zavedanja nečesa kot »stvari same«, čeprav je ta model dejansko zgolj predstava, model, ki ga je o sebi oblikoval naš organizem: »Vsebine naše samo-zavedi ne izkusimo kot vsebine procesa predstavljanja, prav tako je ne izkusimo kot nekakšnega kavzalno aktivnega notranjega nadomestka za sistem v vseobsežnem modelu realnosti tega sistema, ampak enostavno kot *nas, ki živimo v svetu prav ta trenutek*.« (331)

Temeljni mehanizem »transparentnosti« je dobro znan iz hegllovsko-marksistične tradicije kritike fetišistične iluzije: delujoča oseba svojo lastno »refleksivno določitev« napačno zazna kot lastnost (zaznanega) objekta. Metzinger logiko te iluzije pripelje do ekstrema in jo uporabi na *samem zaznavajočem agensu*: logiko objektne formacije, (napačnega) zaznavanja našega afenomenalnega izkustva, kot da se neposredno nanaša na »objekte tam zunaj«, se uporabi na SAMEM SUBJEKTU. Jaz sam ne »obstajam zares«, temveč se samo pojavljam kot rezultat enako strukturirane fetišistične iluzije. Nikoli ne more obstajati subjekt (Jaz), ki bi si bil povsem »nepresojen« v smislu, da bi zaznaval mehanizem, ki ustvarja njega samega – vsako spoznanje take vrste je omejeno,

vpeto v globalen prozorni kontekst: »Kognitivna avtoreferenca se vedno dogaja na ozadju transparentnega, predpojmovnega avto-modeliranja [*self-model*].« (333) Čeprav se torej kognicija v pravem smislu lahko zgodi samo, ko se subjekt zave vrzeli med videzom in realnostjo, torej tega, kako njegovo fenomenalno izkustvo ni »stvar sama«, temveč zgolj predstava, ki je morda iluzija, je »prozorni proces modeliranja nujno pogoj možnosti za kognitivne oblike avto-modeliranja višjega reda«. (338)

V tem natančnem smislu Metzinger govori o »avtoepistemološkem zaprtju« človekovega duha: »Zavestno izkustvo resno omejuje možnosti pridobivanja vednosti o nas samih. Subjektivno izkustvo se ni razvilo zato, da bi stremelo po starem filozofskem idealu samospoznanja.« (175) Nič skrivnostnega ni na tem »zaprtju« – jasno se ga da razložiti kot evolucijsko prednost: sistemu omogoča, da se osredotoči na rezultat svoje aktivnosti in se ne izgubi v introspektivnem raziskovanju korakov, ki so vodili do njega. In enako velja za tisti specifični objekt, ki je Jaz sam: »Fenomen *transparentnega* avtomodeliranja se je razvil kot evolucijsko ustrezna strategija, ker je bil zanesljiv način za to, da je postala dostopna informacija, povezana s sistemom, brez zapletanja sistema v neskončne notranje zanke avtomodeliranja višjega reda.« (338) Metzingerjev sklep je tako jasen in radikalen:

Fenomenalno sebstvo izhaja iz avtoepistemološkega zaprtja avto-reprezentativnega sistema; je pomanjkanje informacij. Predrefleksivno, predreprezentativno izkustvo *biti nekdo* izhaja neposredno iz vsebine trenutno aktivnega avto-modela, ki je transparenten. [...] Taka stvar, kot je jaz, ne obstaja. Po splošnem načelu ontološke varčnosti ni potrebno (ali razumno) predpostaviti obstoja jaza, ker kot teoretska entiteta nima nobene nujno potrebne razlagalne funkcije. Kar obstaja, so sistemi za procesiranje informacij, ki delujejo v transparentnem procesu fenomenalnega avto-modeliranja. (337)

Sebi smo dani samo skozi FAM (fenomenalni avto-model): naša fenomenalna neposrednost »ni referencialna neposrednost« (578), se pravi, ko sebe izkusim »neposredno« kot Sebe, po definiciji udejanjim epistemološko neupravičeni kratki stik in napačno zaznam reprezentacijski fenomen kot »realnost«. Kot je rekel Lacan, je v zvezi z egom vsako prepoznanje (kognicija) napačno prepoznanje, ker je ego objekt (naš avtomodel), s katerim se identificiramo v prozornosti našega samoizkustva: »Jaz sem to!« – ali spet z Metzingerjevimi besedami: »Fenomenalna lastnost sebstva kot taka je konstrukt predstavljanja; dejansko gre za *fenomenalno* lastnost v smislu, da gre zgolj za videz. Za vse znanstvene in filozofske potrebe se lahko pojem jaza – kot teoretske bitnosti – mirno odpravi.« (563)

V prvi *Tezi k filozofiji zgodovine* Benjamin omenja sloviti šahovski avtomat, ki ga je leta 1769 zgradil baron von Kempelen, kasneje pa izboljšal Johann Nepomuk Meltzel: očitno mehanska lutka indijskega svamija sedi v sumljivi zaprti kamri, njena vrata in predali pa se sukcesivno odpirajo, da bi lahko publika »sama videla«, da v notranjosti ni ničesar razen mehanizma. Svami nato igra šah na šahovnici, ki je del kamrice, proti človeškemu nasprotniku in ponavadi zmaga. Rešitev (ki jo je zaslutil E. A. Poe v svoji pronicljivi analizi primera) je, da se je v kamrici v resnici skrival pritlikavi šahist, ki je premikal figure – sistem ogledal je ustvaril iluzijo, da je bil v njej samo mehanizem. Poe je prišel do pravilne rešitve na podlagi napačne kartezijanske premise: racionalnega sklepanja ne more opraviti slepi stroj, temveč je duh nujna predpostavka zanj. Kognitivisti, ki v nasprotju s Poejem zagovarjajo idejo umetne inteligence, ta šahovski avtomat uporabljajo kot metaforo za dejansko delovanje naših možganov: mi smo dejansko kot lutka svamija, medtem ko delo sklepanja opravljajo »neosebni« nevronske avtomati, iz katerih so sestavljeni naši možgani ... Benja-

min se sklicuje na isti avtomat, da bi razložil odnos med historičnim materializmom in teologijo: historični materializem (marksizem) je lutka, ki vedno zmaga, samo zato, ker je globoko v kamrici skrita lutka, ki simbolizira teologijo (mesijanski motiv odrešitve). Vprašanje, ki se tu zastavlja, je seveda: kaj se zgodi, če sprejmemo, da NI skrite lutke, marveč samo slepi avtomat?

Nekateri kognitivisti, obarvani z New Ageom, ustvarijo prostore za »genialnost« v opoziciji med »jazstvom« (»Me«) in »jazom« (egom): »jazstvo« je »substancia« jaza, pomeni vse bogastvo vsebine, ki me konstituira kot osebo.⁹⁹ Najprepričljivejša argumentacija zagovornikov »jazstva« se sklicuje na trenutke, v katerih »spontano delujemo« brez zavestnega načrtovanja in vseeno z zelo natančnim in neverjetno obsežnim sklepanjem, tako kot nogometaš, ki zgolj igra, ne da bi mislil na to, a vseeno opravlja gibe, ki vključujejo kompleksne in hitre strateške odločitve. Ali ti fenomeni ne dokazujejo, da je v meni nekaj več kot samo moj zavestni refleksivni »jaz«, agens, ki ve precej več, četudi intuitivno in spontano? Mar ni dejstvo, da tako dejavnost izkusim kot paradoksalno prekrivanje čisto spontane svobode in pasivnega »prepuščanja«, prepuščanja notranjemu »jazstvu«? S strogo kognitivističnega stališča pa je ta premik od jaza k »jazstvu« zelo problematičen: ko priznamo, da ni svobode (zavestne) volje (kajti delček sekunde, PREDEN se »svobodno« odločimo za neko dejanje, sprememba električnega toka v naši nevronske mreži nedvoumno označuje, da SEM SE ŽE odločil), nas mika, da bi se za ohranitev svobodne volje agensa svobode premaknili od »jaza« k »jazstvu«. Na ta vse prelahek njuejdževski način nastane nova bitnost – »jazstvo« kot

99. Seveda bi bilo treba v podrobnejši analizi vpeljati dodatno razliko med »sebstvom« [*self*] kot podobo jaza in »jazstvom« kot njegovo nepredstavljivo substanco.

PSIHIČNI dejavnik –, za katero v kognitivističnem okviru ni absolutno nobenega prostora. Njuejdževska rešitev se torej umakne pred radikalnostjo kognitivističnih posledic: vse, na kar nas kognitivistično stališče prisili, je domneva, da so naše zavestne odločitve vnaprej določene z nevropsihološkimi ASUBJEKTIVNIMI (OBJEKTIVNIMI) procesi – pripisovati te procese DRUGEMU »globljemu« jазstvu je povsem neupravičen korak, ki navsezadnje v »slepoto« nevrofiziologije projicira psihično substanco. Mar ni *frisson* kognitivizma prav radikalna koncepcija zavesti, ki dejansko JE »uporabniška iluzija«, za katero (tako kot za zaslonom osebnega računalnika) so le slepi asubjektivni nevronske procesi, in posledično ni absolutno nobene teoretske potrebe, da predpostavimo nekakšno globalno psihično Bitnost, nekaj, kar je »v meni več od mene«, pravi dejavnik mojih dejanj? Paradoksalno moramo prav kot pristni freudovci zavreči pojem »jазstva« kot vsebinskega ozadja ega.

V zvezi s temo »kognitivnega zaprtja« se morda zdi, da rešitev leži v strogi distinkciji med *izkustvenim* zaprtjem in pristno *kognitivnim* zaprtjem: eno je reči, da v našem »živem« samoizkustvu sebe nujno (napačno) zaznavamo kot svobodno delujoče; drugo pa je precej močnejša trditev, da je za nas kognitivno nemoogoče, da bi povsem spoznali bio-nevronske delovanje duha. Prvi primer je podoben dejstvu, da tudi potem, ko iz astronomije izvemo, da je Sonce precej večje od Zemlje, Sonce še vedno vidimo kot majhno žogo – to nikakor ne ovira naše vednosti (ki tudi razloži to zavajajočo percepcijo); v drugem primeru – ki je seveda resnično filozofsko zanimiv – je taka vednost nedosegljiva na sebi. – A kar postavlja to lahko rešitev pod vprašaj, je izredni status našega fenomenalnega samo-izkustva: ne gre le za to, da je to izkustvo neodpravljeni poslednji horizont naše vednosti; tu gre za to, da naš Jaz obstaja le kot fenomen: ne obstaja nobena »resnična

substancia« Jaza pod njegovim videzom samega sebe (kot v primeru »resničnega« Sonca tam zunaj v nasprotju s tem, da se nam Sonce kaže kot rumena žoga na nebu), jaz »je« le svoje prikazovanje samemu sebi.

Tu smo naleteli na stari paradoks bitnosti, ki obstaja samo, kolikor ostane neznana, v nekakšnem čudnem obratu klasične solipsistične formulacije *esse = percipi*: tukaj nekaj JE samo, kolikor NI zaznano-izkušeno kot to, kar je. Moramo na ta način razumeti tudi Lacanovo tezo o egu kot simptomu? Freudovski simptom, v nasprotju s standardnim medicinskim pomenom te besede, je tudi nekaj, kar eksistira (ali, bolje, insistira) le, kolikor je njegova kavalnost neznana, kot nekaj, kar je dobesečno utelešena nevednost. Metzinger tu nasprotuje Colinu McGinnu,¹⁰⁰ ki predpostavlja kognitivno zaprtje jaza v smislu načelne nedostopnosti teoretskemu samospoznanju: njegovo »avtoepistemično zaprtje« je strogo fenomenalno, nujna iluzija izkustva, ne pa apriorna omejitev naše vednosti. Kognitivno lahko poznamo teorijo FAM subjektivnosti, a ne moremo »zares verjeti« vanjo – tu se spet vračamo k ideji fetišističnega zanikanja, tega *je sais bien, mais quand même ...*

Ti ne moreš verjeti v to. [...] FAM je teorija, v katero ne moreš biti prepričan, in to načelno. [...] To dejstvo je resnično bistvo in najgloblje jedro tega, kar dejansko mislimo, ko govorimo o »uganki« – ali včasih celo o »misteriju« – zavesti. [...] Če je ta zgodba resnična, ni načina, kako bi bila intuitivno resnična. (627)

Po tej tezi, ki je strukturno enaka marksistični teoriji blagovnega fetišizma, teoretična vednost ne odpravi praktičnega fetišizma. – Vendar, ali ne obstaja onstran teoretskih naporov mišljenja nemisljivega (brezjaznega sveta) tudi možnost ŽIVETI to nemisljivo,

100. Colin McGinn, *The Mysterious Flame*, Basic Books, New York 1999.

živeti tako, da »sem nihče«? Metzinger dopušča izjemo: budistično razsvetljenje, v katerem Jaz neposredno-izkustveno prevzame nase svojo nebit, tj. sebe prepozna kot reprezentativno fikcijo – taka situacija, v kateri postanejo fenomenalne sanje *prozorne same sebi*, »naravnost sovпада s klasičnim filozofskim pojmom, dobro razvitim v azijski filozofiji vsaj pred 2500 leti, namreč budističnim pojmom 'razsvetljenja'«. (566) Tako razsvetljeno zavedanje ni več samo-zavedanje: nisem več jaz tisti, ki izkusim samega sebe kot agensa mojih misli, »moje« zavedanje je neposredno zavedanje brez-jaznega sistema, brezjazne vednosti.

Metzinger najjasneje artikulira svoje stališče skozi ponovno branje/radikalizacijo treh standardnih metafor človekovega duha: Platonove votline, metafore reprezentacije, metafore totalnega simulatorja letenja. Glede Platonove votline Metzinger – kot smo že videli –prevzame njeno temeljno predpostavko: fenomenalni »senčni teater« (našo neposredno izkušnjo realnosti) napačno zaznamo kot realnost, ta iluzija nas omeji na nujno »avtomatičen« način, in prizadevati si moramo, da bi dosegli resnično samo-spoznanje. Od Platona se razlikuje v zelo preciznem momentu: ne obstaja jaz, ki bi bil priklenjen na tla sredi votline in bi lahko zapustil votlino v iskanju resnične sončne svetlobe:

Obstajajo nizkodimenzionalne fenomenalne sence zunanjih objektov percepcije, ki poplesujejo na nevronske uporabniške površini možganov človeka v votlini. To je res. Vsekakor prav tako obstaja fenomenalna senca *jaza*. Vendar, senca *česa* je ta nizkodimenzionalna projekcija? [...] To ni senca ujete osebe, temveč votline kot celote. [...] Ni resničnega subjekta ali homunkulusa v votlini, ki bi se lahko zamešal s čimerkoli. Votlina kot celota je tista, ki epizodično, med fazami budnosti in sanj, projicira svojo senco na enega svojih mnogih notranjih zidov. Senca votline je tu. Votlina je prazna. (550)

S tem prehajamo na drugo metaforo, reprezentativno metaforo: naše fenomenalno izkustvo je dinamična multidimenzionalna mapa sveta – a s trikom: »podobno kot nekatere, sicer zelo redke, *zunanje* mape, ki jih uporabljajo človeška bitja, ima ta mapa tudi malo rdečo puščico. [...] Fenomenalni jaz *je* mala rdeča puščica v tvoji zavestni mapi realnosti.« (551) Metzinger ima tu v mislih mape mest, letališč ali nakupovalnih centrov, na katerih mala rdeča puščica kaže opazovalčevo lokacijo v prostoru, zaobjetem z mapo (»Vi ste tukaj!«):

Mentalni avto-modeli so male rdeče puščice, ki pomagajo fenomenalnemu geografu, da se orientira po svojem kompleksnem zemljevidu realnosti. [...] Najpomembnejša razlika med malo rdečo puščico na zemljevidu podzemne železnice in malo rdečo puščico v možganih našega nevrofenomenološkega troglodita je, da je zunanja puščica *neprozorna*. Vedno je jasno, da je samo reprezentacija – nadomestek za nekaj drugega. [...] Zavestni avto-model v samih možganih človeka v votlini pa je v veliki meri prozoren: [...] to je fenomenalni jaz, za katerega ni značilno samo popolno predrefleksivno utelešenje, temveč vseobsežna, vseobsegajoča subjektivna izkušnja tega, *da je umeščen*. (552)

Ta »rdeča puščica« je seveda to, kar je Lacan imenoval označevalec, ki zastopa subjekta za druge označevalce, in naša totalna utopitev v mapo nas napoti k tretji metafori, *totalnemu simulatorju letenja*:

Možgani se razlikujejo od simulatorja po tem, da jih ne uporablja pilot vajenec, ki občasno »vstopi« vanj. [...] Totalni simulator letenja je avtomodelirano letalo, ki je vedno letelo brez pilota in je ustvarilo kompleksno notranjo podobo samega sebe znotraj *svojega* notranjega simulatorja letenja. Ta podoba je prozorna. Informacija, da gre za notranje generirano podobo, še ni dostop-

na sistemu kot celoti. [...] »Pilot«, podobno kot nevrofenomenološki človek iz votline, se rodi v virtualno realnost na samem začetku – brez možnosti, da bi to dejstvo kdajkoli odkril. (557)

Ta verzija argumenta votline pa vsebuje začarani krog (votlina projicira samo sebe na svoje stene in *porodi-simulira samega opazovalca*): medtem ko lahko votlina simulira bistveno identiteto/ vsebino opazovalca, ne more simulirati FUNKCIJE opazovalca, ker bi bila sicer v tem primeru fikcija, ki opazuje samo sebe, podobno kot Magrittova roka, ki riše roko, ki nato riše prvo roko. Z drugimi besedami, medtem ko je to, s čimer se opazovalec identificira v izkustvu samozavedanja, fikcija, nekaj brez pozitivnega ontološkega statusa, *je sama dejavnost opazovanja pozitivno ontološko dejstvo*.

Ko podrobno analizira kartezijanski »Gotov sem, da obstajam« (398-403), Metzinger vpelje razlikovanje, ki je zelo podobno Lacanovi distinkciji med »subjektom izjavljanja« in »subjektom izjave«. Za Metzingerja je ključno razlikovanje med obema »jazoma« v stavku »Jaz sem gotov, da jaz obstajam«: medtem ko drugi »jaz« enostavno označuje vsebino *prozornega* modela jaza – Lacanov »subjekt izjave«, ego kot *objekt* –, prvi »jaz« označuje *neprozorno* komponento misleca, ki misli (torej poraja) svoje misli – Lacanov »subjekt izjavljanja«. Kartezijanska zmešnjava je v tem, da je avtotransparentna misleča substanca, ki neposredno izkusi samo sebe, porojena z neupravičeno identifikacijo obeh jazov, kjer je drugi jaz vključen v prvega: neprozorna komponenta »je že bila *vpeta* v nenehno aktivno ozadje prozornega modela jaza«. (401) Z drugimi besedami, čeprav se drugi »jaz« (X, ki misli prav to misel) nedvomno nanaša na *nekaj*, na sistem, ki poraja to misel, »ni jasno, ali je ta sistem resnično neki *jaz*«. (405) Ali ni bil Kant tu precej natančnejši, ko je poudarjal popolnoma nesub-

stancionalni značaj subjekta in definiral njegovo noumenalno podstat kot »jaz ali on ali ono, ki misli«, s čimer je dejansko impliciral, da je nevednost o lastni noumenalni naravi pozitiven pogoj za mislečo subjektivnost?

Ključno je poudariti, kako je TA Metzingerjeva nenatančnost (po Lacanovo, njegova nezmožnost razlikovanja med »subjektom izjavljanja« in »subjektom izjave«) tesno povezana z njegovo drugo nenatančnostjo, njegovim neuspehom pri razlikovanju med »zunanjjo« neprozornostjo generativnega sistema in »inherentno« neprozornostjo pomena. To razlikovanje se najjasneje izkaže v zvezi s procesom družbenega (napačnega) prepoznavanja: kot je poudarjal Lacan, je Drugi zame po definiciji brezno, je »neprozoren«, tj. vedno se zavedam, da je moje izkustvo fenomenalna površina, ki me lahko prevara:

Ti si moja žena – navsezadnje, kaj pa veš o tem? Ti si moj gospodar – ali si v resnici tako prepričan v to? Utemeljujočo vrednost teh besed ustvari cilj sporočila, kakor tudi to, kar se manifestira v tej pretvezi, da je namreč drugi tu kot absolutni Drugi. Absolutni pomeni, da je priznan, ni pa znan. Na isti način je za pretvarjanje značilno to, da navsezadnje ne veš, ali gre za pretvarjanje ali ne. V bistvu je ta neznani element drugost drugega, ki je značilna za govorno razmerje na ravni, na kateri se govori drugemu.¹⁰¹

Šele ko smo soočeni s takim neprozornim Drugim, se postavi vprašanje PRIPOZNANJA: kjer obstaja popolno spoznanje, je prepoznanje nesmiselno. Vendar ta nepredirnost drugega ni narobna stran imaginarnega napačnega prepoznavanja Drugega: ne gre za reflektivni uvid v proces, ki poraja to, kar se nam zdi Jaz. Metzin-

101. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III: Les psychoses*, Éditions du Seuil, Pariz 1981, str. 48.

ger tu ne razlikuje med DVEMA različnima vrstama netransparentnosti: netransparentnost generativnega medija (bio-fizikalni procesi možganov, ki generirajo izkustvo pomena, ki jim lokalno sledi izkustvo pomena) IN *netransparentnost, inherentna fenomenalnemu izkustvu kot takemu*, netransparentnost maske ali znamenja, ki obeta, da je nekaj za njim. Ko nekdo nosi masko, se kot skrivnost za masko NE uveljavi to, kar »je v resnici zadaj«, fizična realnost človekovega obraza, temveč druga neprozorna grozeča dimenzija. Enako se zgodi, ko pogledamo neki osebi globoko v oči: neprozorno brezno, ki ga ob tem izkusimo, ni nevronska realnost te osebe – spomnimo se zgoraj navedenega odlomka iz Broksa: »Za vsakim obrazom je jaz. Mi vidimo znamenje zavesti v lesku očesa in si zamišljamo nekakšen eterični prostor za lobanjskim svodom, ki je razsvetljen s spreminjajočimi se vzorci čustva in misli, nabitih z intencijo.« S kognitivističnega stališča je ta videz »globine« iluzija – Metzinger pa ne more razložiti, kako ta iluzija ni neposredno iluzija transparentnosti, temveč prav iluzija netransparentnosti: če v iluziji transparentnosti napačno prepoznamo generativni proces, ki vzdržuje to, kar nam je neposredno dano, tedaj v iluziji netransparentnosti *napačno predpostavljamo »globino«, ki je ni*. Ti iluziji nista simetrični: druga iluzija, iluzija netransparentnosti, je pristno *simbolna*, ker gre za reflektivno, avto-reflektivno iluzijo, *iluzijo same iluzije*, iluzijo, ki nas zavede prav v to, da mislimo, da je to, kar neposredno vidimo, zgolj iluzorna površina, ki skriva nekakšno neprozorno globino. Povezava med obema primeroma Metzingerjeve nenatančnosti je jasna: druga netransparentnost, ki je inherentna fenomenalnemu izkustvu kot takemu, je najradikalnejša netransparentnost »subjekta izjavljanja«.

Korelat dvema tipoma netransparentnosti sta dva tipa transparentnosti: pogoj izkustva (jezikovnega) pomena je, da mora biti (jezikovni) medij transparenten (ta transparenca propade, ko se

nenadoma zavemo obscene prisotnosti materije v zvoku besed): da bi izkusili pomen, moramo »gledati skozi« besede. Vendar ta transparentnost NI isto kot »fetišistična« transparentnost generativnega procesa, ki bi ga zasenčil njegov proizvod: pomen je po definiciji neprediren, generira svojo novo neprozornost. Spominimo se velikega premika v zgodnjih fazah razvoja osebnih računalnikov, »Applove revolucije«: premik od programiranja k simuliranemu okolju, od »poznavanja pravil« k »potopitvi« v digitalni prostor. Danes izkusimo kiberprostor kot nov TRANSPARENTEN umetni življenjski svet, v katerem ikone simulirajo našo običajno realnost – in tega okolja po definiciji ne moremo nadzirati, ker izkazuje svojevrstno neprozornost, nikoli ga ne obvladamo, zaznavamo ga kot fragment večjega vesolja; ustrezen odnos do njega torej ni programsko mojstrstvo, temveč *kolaž*, improvizacija, tipanje za potjo v nepredirni gostoti tega prostora. Težava je v tem, da ta netransparentnost še zdaleč ni »realna« transcendenca, zavedanje realnega generativnega procesa virtualnega okolja, temveč je *sama iluzija*, najčistejša iluzija, iluzija neskončnega vesolja, ki vzdržuje naše fragmentirano okolje, kot v primeru izpisa dolgega besedila na osebem računalniku, kjer avtomatično zaznamo vrstice, ki jih vidimo, kot fragment kontinuiranega besedila, ki obstaja nekje za zaslonom in »drsi«.

Metzinger konča z optimističnim sklepom: samo dejstvo, da ni Jaza, odpre novo možnost zavedanja. Ko trdimo, da ni Jaza, da v izkustvu nas samih kot Jazov »zamešamo« sebe z našim fenomenalnim modelom jaza, je ta formulacija še vedno zavajajoča, ker implicira, da obstaja nekdo, ČIGAR iluzija je – tu so sklepne vrstice knjige:

Nikogar ni, *čigar* iluzija bi lahko bil zavestni jaz, nikogar, *ki* zameša sebe s čimerkoli. V trenutku, ko dojamemo ta temeljni uvid,

[...] se odpre nova dimenzija. Vsaj načeloma se lahko prebudimo iz naše biološke zgodovine. Lahko odrasemo, definiramo lastne cilje in postanemo samostojni. In lahko začnemo odgovarjati Materi Naravi ter dvignemo njen pogovor s samo seboj na novo raven. (634)

Presenetljivo, kako prav na vrhuncu naturalistične redukcije človeške subjektivnosti naletimo na zmagoslavno vrnitev razsvetljenskega motiva samostojnega ... česa? Vsekakor ne Jaza. A vendar je to zmagoslavje medvedja usluga – medtem ko Metzinger meni, da je umetna subjektivnost mogoča, zlasti v smeri hibridne biorobotike, in je zato posledično »empirično, ne pa filozofsko« (620) vprašanje, poudarja njen etično problematičen značaj: »Nikakor ni jasno, ali je biološka oblika zavesti, kakor se je razvila z evolucijo na našem planetu, *zaželen*a oblika izkustva, dejansko *dobra sama na sebi*« (620). Problematični aspekt sta tu zavestna bolečina in trpljenje: evolucija »je ustvarila naraščajoči ocean trpljenja in zmešnjave tam, kjer ju prej ni bilo. Ker ne narašča le enostavno število individualnih zavestnih subjektov, marveč tudi dimenzionalnost njihovih možnih stanj, se ta ocean poglablja.« (621) In razumno je pričakovati, da bodo nove umetno ustvarjene oblike zavesti ustvarile nove »globlje« oblike trpljenja ... Tu moramo biti pozorni (ali, kot bi rekel sam Metzinger: »Prosim, bodite pozorni na ...«)¹⁰² na to, da ta etična teza ni značilna za Metzingerja

102. Metzingerjevo pisanje je idiosinkratično na način, ki se ga ne da spregledati: da bi natančneje določil ali kvalificiral nek stavek, kompulzivno (tako rekoč na vsaki strani) stavek začne s »Prosim, bodite pozorni na ...« ali »Prosim, ne spreglejte, da ...«. Mimogrede, Metzingerjeva idiosinkratičnost je precej sprejemljivejša kot bolj pretenciozna idiosinkratičnost Damasia, ki zato, da bi »sivo« tezo o delovanju naših možganov zvil v prikupnejšo embalažo, rad navaja primere iz visoke kulture in umetnosti – ko na primer razlago slušnega mehanizma začne z: »Pred nekaj dnevi me

kot zasebnega posameznika, temveč gre za posledico, ki konsistentno izhaja iz njegovega teoretskega okvira: takoj ko sprejmemo popolno naturalizacijo človekove subjektivnosti, nam odstranitev bolečine in trpljenja nujno postane dokončna etična referenca. Kaj najdemo na koncu te poti? Marca 2005 so bile ZDA v krempeljih primera Terri Schiavo: leta 1990 je utrpela poškodbo možganov, ko je njeno srce za trenutek nehalo biti kot posledica kemičnega neravnotežja, baje povzročenega z motnjo pri prehranjevanju: zdravniški izvedenci so trdili, da je v trajnem vegetativnem stanju brez upanja na ozdravitev. Medtem ko je njen mož hotel, da jo odklopijo in pustijo umreti v miru, so njeni starši trdili, da bi se njeno stanje lahko izboljšalo in da nikoli ne bi hotela, da bi ji odvzeli hrano in vodo. Primer je segel do vrhov vlade ZDA in sodišč, z Vrhovnim sodiščem in predsednikom vred, s Kongresom, ki je sprejemal resolucije po hitrem postopku itd. Absurdnost situacije, če jo postavimo v širši kontekst, jemlje sapo: medtem ko na desetine milijonov ljudi umira od aidsa in lakote povsod po svetu, se je javno mnenje v ZDA osredotočilo na en sam primer podaljševanja GOLEGA ŽIVLJENJA, trajnega vegetativnega stanja brez vseh specifično človeških značilnosti. TO je resnica trditev predstavnikov Katoliške cerkve, ki govorijo o »kulturi življenja« v nasprotju s »kulturo smrti« sodobnega nihilističnega hedonizma. Tu gre dejansko za nekakšno heglovsko neskončno sodbo, ki zatrjuje spekulativno identiteto najvišjega in najnižjega: Življenje Duha, božja duhovna dimenzija, in življenje, reducirano na nemočno vegetiranje.

je obiskal vrhunski portugalski pianist in v mojem stanovanju zaigral nekaj čudovitih Bachovih skladb ...«

ČUSTVA LAŽEJO ALI KJE SE DAMASIO MOTI

Rdeča nit Metzingerjevih kompleksnih obdelav je uvid v paraksično vrzel med »notranjim« izkustvom pomena in »zunanjim« pogledom ploskega, brezpomenskega organizma, tega kosa mesa, ki vzdržuje naše izkustvo:

Subjekt se na noben način ne more »od znotraj« zavesti svojih nevronov. Poznani so lahko le objektivno, »od zunaj«. Ne obstaja nobeno notranje oko, ki bi opazovalo možgane ter zaznavalo nevrone in glija-celice. Možgani so »prozorni« s stališča subjekta, ne pa s stališča zunanjega opazovalca.¹⁰³

Opozicija med endogenim in eksogenim pogledom, med »biti notri« in »biti zunaj« sistema, je operativna v celotni znanstveni misli, od relativnostne teorije (Einsteinov prelom bi lahko povzeli v vprašanju, ki si ga je postavil: kako bi videl stvari, če bi bil na svetlobnem žarku in ga ne bi zgolj opazoval s strani) in neizogibnega Gödelovega teorema o nepopolnosti (ne pozabimo, da ta pravi, da *znotraj* kateregakoli konsistentnega logičnega sistema lahko tvorimo stavke, ki se jih ne da dokazati ali ovreči z uporabo pravil tega sistema – če pogledamo na sistem od zunaj, je *lahko*

103. Todd Feinberg, nav. v: Metzinger, *op. cit.*, str. 177.

popoln!) do genetike in okoljske biologije.¹⁰⁴ A čeprav se zdi, da je naše subjektivno izkustvo (kaj pomeni »biti« X, »prebivati« to gledišče, izkusiti ga od znotraj) ultimativni dokaz, ima to za posledico tudi čuden zaplet: tu je »notranjost« na nek način »zunanja«. Z drugimi besedami, naše neposredno notranje zavestno (samo)izkustvo je po definiciji proces, ki poteka na površini, na ravni videza, ko pa ga skušamo razložiti na nevro-biološki način, to naredimo tako, da z ZUNANJEGA stališča konstruiramo nevronski proces, ki lahko porodi tako izkustvo – spomnimo se pregovornega pogleda v odprto lobanjo: ko vidimo golo meso človeških možganov, smo lahko le šokirani: »To je to? Ta kos mesa poraja naše misli?« Razlika med simulacijo in modelom je tu ključna. Simulacija skuša oponašati (reproducirati) zunanji rezultat z uporabo drugačnega generativnega mehanizma, medtem ko skuša model zajeti notranjo strukturo fenomena, njegovo »notranje delovanje« brez kakršnekoli podobnosti z rezultatom (s tem, »kako se stvari res kažejo« v njihovi neposrednosti). Pri človeškem bitju pa se simulacija podvoji: mi lahko bodisi zgradimo robota, ki bi simuliral človekovo aktivnost (ki bi – za zunanjega opazovalca – deloval kot človek, se pogovarjal itd.), bodisi robota, katerega »notranje izkustvo« bi simuliralo izkustvo človeka (z zavedanjem, čustvi itd.).

Iz tega moramo potegniti enak sklep, kot ga je Francisco Varela že dolgo nazaj: zavest (zavedanje) ni stvar notranjosti, temveč »vmesnika«, površinskega stika med notranjostjo in zunanjostjo.¹⁰⁵

104. Glej John L. Casti, *Would-Be Worlds*, John Wiley & Sons, Inc., New York 1997, str. 183–187.

105. Ta paralaksični premik od »notranjosti« k »zunanjosti« ni simetričen nasprotnemu premiku, med katerim doživimo presunljivo izkušnjo objekta, ki nenadoma in nepričakovano pokaže znake prisotnosti subjekta in začne govoriti (*Frankenstein, Klic neznanca ...*). V prvem primeru se premakne-

To zapleteno razmerje med Notranjostjo in Zunanjostjo dejansko spodkoplje standardno pojmovanje kartezijskega subjekta kot *res cogitans* (misleče substance): otipljivo postane dejstvo, da subjekt ravno NI substanca. V kakšnem odnosu je ta antikartezijski obrat do druge velike kognitivistične ovržbe kartezijskega subjekta, ki jo je opravil Antonio Damasio? Presenetljivo je, da Damasio svojo kritiko zastavi v nasprotno smer: če kaj, Damasio še bolj poudarja »substancialno« naravo subjekta, njegovo vpetost v biološko realnost telesa.

Proti kartezijskemu pojmovanju zavesti kot čisti brezinteresni dejavnosti refleksije, ki se šele sekundarno umaže s čustvi (čustva kot cena, ki jo naš duh plača zaradi prekletstva, da je empirično ukoreninjen v biološkem telesu, kar zamegli jasnost misli), Damasio¹⁰⁶ afirmira konstitutivno nujno vez med čustvom in zavestjo: zavest je »čustvena reakcija« – na kaj? Zavest je na najelementarnejši ravni zavedanje MOTENJA homeostaze organizma, ki jo je povzročilo srečanje z zunanjim (ali notranjim) objektom, ki deluje kot njena »priložnost«. (171) Zato je zavest inherentno »čustvena«: udejanji pristransko, »zainteresirano« reakcijo organizma na motnjo ... Kdorkoli, ki le malo pozna nemški idealizem, mora

mo od subjektivne empatije do desubjektiviranega objekta (»Glej, ni Jaza za obrazom, samo meso in kri utripajočih možganov«), v drugem primeru, podobnem dobro znanemu prizoru iz znanstvene fantastike, v katerem se za mrtev objekt izkaže, da je živ (»Glej, živo je! Ta kos mesa MISLI!«), ne opravimo zgolj poti nazaj po isti cesti – gre bolj za to, da objekt OSTANE objekt, tuje telo, ki se upira subjektivaciji ali subjektivni empatiji, in KOT TAK, kot nemogoči NEČLOVEŠKI objekt, se »počloveči« in začne govoriti. Objekt, ki govori, ostane pošast – nekaj, kar NE BI SMELO govoriti, začne govoriti.

106. Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Vintage, London 2000. (Številke v oklepajih za citati se nanašajo na to knjigo.)

biti osupel nad vzporednostjo z J. G. Fichtejem, za katerega transcendentalni jaz, (samo)zavest, prav tako nastane kot reakcija na neodpravljlivi zunanji *Anstoss* (nemška beseda s čudovito ustreznim dvojnim pomenom: »ovira«, ob katero se spotaknemo, in »spodbuda«). Zato za Fichteja subjekt ni substanca: subjekt (zavesti) ni organizem, čigar homeostaza bi bila predhodna vsaki motnji in ki bi si prizadeval za ponovno vzpostavitev te homeostaze po vsaki motnji; subjekt nastane z motnjo homeostaze organizma, »je« sama aktivnost spoprijemanja z motnjami.

Kot smo že videli, Damasio razlikuje med tremi vrstami Jaza. (174-175) Prvi je nezavedni, še povsem organsko-nevrnski *proto-Jaz*: vzajemno povezana in koherentna zbirka nevrnskih vzorcev, ki reprezentirajo trenutno notranje stanje organizma, tj. nevrnska »mapa«, ki jo organizem ustvari o sebi, da bi lahko upravljal in ohranjal homeostazo, ki jo nenehno motijo vdori objektov. Nato nastane zavestni *jedrni Jaz*, »neverbalna razlaga, ki se zgodi vsakokrat, ko objekt spremeni proto-jaz«. (174) Ničta oblika zavesti je torej to, kar Damasio imenuje »jedrna zavest«, »sama misel o tebi – sam občutek o tebi – kot individualnem bitju, vpletenem v proces poznavanja svoje lastne eksistence in eksistence drugih« (127) – to, kar nekateri filozofi, na primer David Chalmers, razumejo kot »težko« vprašanje:

Prvi temelj zavesti je občutek, ki vznikne v re-representaciji *nezavednega proto-jaza v procesu modifikacije* znotraj razlage, ki določi vzrok modifikacije. (172)

Ta »gosta zavest« [*thick consciousness*] je neodpravljlivo zavest smrti: lahko se igramo (tako kot Dennett) dolgočasne igre v stilu »zavest je virtualni program, ki je na nek način nesmrten, zmožen preživeti prehod od ene strojne opreme k drugi«, medtem ko je »gosta« zavest »absolutno moja«. Nič čudnega torej, da lahko

slišimo odmeve ontološkega dokaza v kognitivističnih debatah o »gosti zavesti«: ali ni čisto pasivno samozavedanje brez kognitivne/kavzalne funkcije, česar se ne da razložiti z evolucijo, natanko isto kot čisti presežek biti, čisti *Dass-sein*, ki se ga ne da razložiti s koncepti (Kant: »bit« ni predikat)? Ali ne gre tu za podobno strukturo kot pri »čutni gotovosti«, prvi figuri zavesti v Heglovi *Fenomenologiji duha*? Hegel lahko zažene dialektično gibanje samo tako, da predpostavi, da je struktura že konceptualna.¹⁰⁷

Navsezadnje ta jedrni jaz dopolni še *avtobiografski Jaz*, ki temelji na »implicitnih spominih na številne primere individualnih izkušenj iz preteklosti in pričakovane prihodnosti« (174). Jedrna zavest je temelj in pogoj avtobiografskega jaza: ta je virtualna množica spominov in projektov, ki se jih da uprimeriti/aktualizirati le v živem samozavedanju jedrnega jaza. Jedrni Jaz eksplodira kot

nagla, neverbalna razlaga drugega reda, ki pripoveduje zgodbo o *organizmu, ujetem v dejanju reprezentiranja svojega lastnega spremenjenega stanja, medtem ko se ukvarja z reprezentiranjem nečesa drugega*. Osupljivo dejstvo pa je, da je bila vedoča bitnost lovilca pravkar ustvarjena v pripovedi o procesu lova. (170)

To je še en temeljni Fichtejev motiv: jaz ni agens, ki deluje, temveč agens, ki nima substancialne identitete izven svojega delo-

107. Z »gosto zavestjo« eksplodira neka vrzel, ki postane vidna v agnoziji: oboleli subjekt lahko fiziološko zaznava vse oblike, barve itd., vendar ne »vidi« ničesar, tj. ni sposoben prepoznati znanih objektov v zaznavah. Na ravni Realnega njegovi zaznavni mehanizmi normalno funkcionirajo, vendar je nezmožen subjektivirati zaznavni input – paradoksalno ostanejo njegove zaznave (ali, bolje, občutki) objektivne. Zato bi morali postaviti radikalno diskontinuiteto med »objektivnimi« občutki in »subjektivnimi« zaznavami: med njimi je ontološka vrzel, občutki niso osnovni elementi, iz katerih so sestavljene zaznave objektov.

vanja, ki »je« svoje delovanje, ki povsem sovpadе s svojo dejavnostjo. Jaz se pozna, a ta »se« se povsem pokrije s samim procesom vednosti: jaz ve zase kot za vedočega. Ali, kolikor reakcija organizma na vdor ustvari minimalno pripoved (homeostazo organizma zmoti srečanje z objektom; organizem je od njega aficiran in spremenjen ter nanj reagira zato, da bi ohranil in/ali ponovno vzpostavil svojo homeostazo), je subjekt/zavest pripovedovalec, ki paradoksnost nastane skozi pripovedovanje, ki obstaja zgolj znotraj lastnega pripovedovanja:

Zgodbe, podane v podobah jedrne zavesti, ne pripoveduje nekakšen bister homunkulus. Prav tako zgodbe ne pripoveduješ *ti* kot sebstvo, kajti jedrni *ti* se rojeva samo s pripovedovanjem zgodbe, *znotraj zgodbe same*. Ti obstajaš kot mentalno bitje, ko se pripovedujejo prvobitne zgodbe, in samo takrat; dokler se pripovedujejo prvobitne zgodbe, in samo takrat. Ti si glasba, dokler glasba traja. (191)

Kako se zgodi to samorojevanje samega pripovedovalca skozi zgodbo, ki jo pripoveduje? Damasijeva začetna točka je to, da je organizem kot enota konstantno projiciran kot mapa v možganih organizma; ko organizem naleti na (ga aficira) objekt, je ta objekt prav tako del možganske mape; tako organizem kot objekt sta del mape iz nevronske vzorce, ki so mape prvega reda:

Ko možgani ustvarijo podobo objekta – kot so na primer obraz, melodija, zobna pasta, spomin na dogodek – in ko podobe objekta aficirajo stanje organizma, druga raven možganske strukture ustvari hitro neverbalno razlago dogodkov, ki se dogajajo v raznih regijah možganov, ki so se aktivirale zaradi interakcije med objektom in organizmom. (170)

Zemljevidi, ki zadevajo objekt, povzročijo spremembe v mapah, ki zadevajo organizem, in TE spremembe se lahko ponovno re-prezentirajo spet v drugih mapah (drugega reda), ki tako reprezentirajo odnos med objektom in organizmom. Ta razlaga kavzalnega odnosa med objektom in organizmom je lahko zajeta le v nevronske mapah drugega reda. To načrtovanje map drugega reda povzroči minimum avtorefleksivnosti: jaz ne zgolj vem, jaz čutim, da vem (da sem jaz tisti, ki ve); jaz ne zgolj zaznam objekt, jaz se zavedam sebe, ki se zaznavam; jaz ne samo delujem, jaz čutim, da sem jaz tisti, ki deluje. *Jaz nisem zgolj v odnosu (interakciji) z objektom: jaz sem v odnosu do tega odnosa »kot takega«*. Zato je zavest vedno tudi samo-zavest: ko vem, hkrati vem (»čutim«), da sem jaz tisti, ki ve, ker jaz nisem nič izven te vednosti – jaz sem svoja vednost o sebi.

Paradoks o subjektu kot »lovilcu, ustvarjenem v pripovedi o lovu«, je tako dopolnjen s skoraj simetričnim nasprotjem: ne samo, da (1) subjekt nastane kot rezultat iskanja subjekta, da je svoj lastni proces, ne substanca; hkrati (2) je subjektovo zavedanje odgovor pred vprašanjem, najdeno, še preden se ga je iskalo – subjekt je »odgovor Realnega«, kot bi rekel Lacan:

Odgovore je bilo treba najti najprej, [...] organizem je moral zgraditi najprej tako vrsto vednosti, ki se pojavlja kot odgovori. Organizem je moral biti zmožen spontano proizvesti tisto prvobitno vednost, da bi se lahko utemeljil proces vednosti. (189)

Na prvi pogled se obe plati vzajemno izključujeta: najprej je tu proces iskanja, ki sam ustvari objekt, ki ga išče, tj. proces, ki se – tako kot Lažnivi Kljukec, ki se povleče iz močvirja za lastne lase – obrača v svojem začaranem krogu brez bistvene zunanje podpore; nato imamo grobi rezultat, odgovor, nekaj danega, nekaj, kar se

pojavi, ne da bi to kdorkoli iskal. Vendar je tu ključna vez med paradoksoma: če sem jaz samo znotraj zgodbe, ki jo pripovedujem/izkusim, če nimam bistvene identitete/vsebine izven nje, je tedaj ob mojem samoizkustvu zgodba zmeraj-že tu, pred njo ni subjekta, ki bi določil cilj iskanja; vprašanje, na katero odgovarja zgodba – prvobitna pripoved, ki ustvari jedrni jaz –, je »razlaga, preden je kdorkoli zaprosil zanjo«:

Kdo *stori*? Kdo *ve*? Ko se odgovor prvič pojavi, nastane občutek jaza, in nam, bitjem, obdarjenim z bogatim znanjem in avtobiografskim jazom [...] se zdi, kot da je bilo postavljeno vprašanje in da je jaz tisti, ki ve. / Nobenega vprašanja tedaj. Ni potrebe, da bi jedrni jaz izprašali o situaciji, in jedrnemu jazu ni treba interpretirati ničesar. Vednost je velikodušno podarjena zastonj. (191-192)

Iluziji moramo torej misliti skupaj, kot sprednjo in zadnjo plat istega kovanca: iluzijo, da subjekt išče nekaj, kar je že tu in čaka, da bo odkrito, tj. iluzijo, da sem jaz agens-pripovedovalec, ki je pred pripovedjo (»Nekdo mora pripovedovati zgodbo, zgodba se ne more pripovedovati sama, sicer bi bila enako nesmiselna kot zgodba o slikarju, ki je naslikal popolno umetnino in nato samo vstopil vanjo ter v njej izginil.«), IN iluzijo, da je vednost odgovor na prej postavljeno vprašanje. Tu gre za paradoksalno eno bitnost, ki je »dvakrat vpisana«, ki je hkrati presežek in pomanjkanje – paradoks, ki ga je dolgo tega zarisal Deleuze v *Logiki smisla*: takoj ko nastane simbolni red, že naletimo na bivajoče, ki je hkrati – glede na strukturo – prosto, nezasedeno mesto in – glede na elemente – presežni element brez mesta.

Ta vijugasta struktura vsebuje namig na pomanjkljivost Damasiove ideje zavesti, ki temelji na izdelavi mape drugega reda, preslikavi, ki registrira sam kavzalni odnos med obema bitnostima

(organizmom in objektom), katerih interakcijo beleži mapa prvega reda: jasno je, da ta vse preveč preprosta komplikacija ne bo generirala samega agensa preslikovanja (oziroma proizvedla zavesti o njem). Če preslikava drugega reda zabeleži preslikavo prvega reda, dobimo zgolj dvonivojsko preslikavo preslikavanja, ne pa *procesa preslikave, ki bi vase vključil preslikani proces*. Da bi se to zgodilo (tj. da bi bil sam agens vključen v proces, ki ga vzgiba), je potrebna neka vrsta samo-preslikave, nekakšen kratki stik med dvema nivojema reprezentacije (preslikave) – in Lacanova definicija označevalca (»označevalec predstavlja subjekta za drugi označevalec«) priključita natanko tako dvoravensko preslikavo: označevalec, ki reprezentira subjekta, je »refleksivni« označevalec drugega reda, ki deluje kot subjektov namestnik v seriji označevalcev prvega reda. Ta refleksivnost je heglovski moment, ki ga Damasio v svoji razlagi spregleda. Razložimo to z morbidno šalo: pacient v veliki bolniški sobi s številnimi posteljami se pritožuje zdravniku nad nenehnim hrupom in kriki drugih pacientov, zaradi katerih se mu meša. Ko mu zdravnik razloži, da se ne da nič storiti, če se pacienti tako obnašajo, nihče jim ne more prepovedati obupa, ker vsi vedo, da umirajo, pacient nadaljuje: »Zakaj jih ne namestite v ločeno sobo za umirajoče?« Zdravnik gladko odgovori: »Pa saj to JE soba za umirajoče.« ... – Zakaj vsakdo, ki ve nekaj malega o Heglu, takoj zapazi »heglovski« priokus te morbidne šale? Zaradi končnega obrata, v katerem je spodkopana pacientova subjektna pozicija: ugotovi, da je vključen v serijo, do katere je hotel ohraniti distanco.¹⁰⁸

108. In ker se tu ukvarjamo s Heglom, nas takoj zamika, da bi to šalo dojeli kot prvi del triade. Ker je torej osnovni obrat te šale v vključitvi navidezne izjeme v serijo (pacient, ki se pritožuje, sam umira), bi bila njena »negacija« šala, katere končni obrat bi nasprotno vseboval izključitev iz serije, tj. ki bi temeljil na izključitvi Enega, na njegovi vstavitvi kot izjeme k

Zdaj lahko razumemo, zakaj je Damasijeva rešitev stare uganke dveh plati jaza (Jaz kot nenehno spreminjajoči se tok zavesti proti jazu kot trajnemu stabilnemu jedru naše subjektivnosti) zgrešena: »Navidez spreminjajoči se jaz in navidez stalni jaz, četudi sta tesno povezana, nista eno, temveč dvoje« (217), prvi je jedrni jaz, drugi pa avtobiografski jaz. A tu ni prostora za to, kar mi kot govoreča bitja izkusimo (ali, bolje, predpostavimo) kot prazno jedro subjektivnosti: kaj sem jaz? Jaz nisem niti moje telo (jaz imam telo, nikoli pa ne drži, da jaz »sem« neposredno svoje telo, kljub vsem subtilnim fenomenološkim deskripcijam v stilu Merleau-Pontyja, ki nas poskušajo prepričati v nasprotno) niti trdno jedro mojih avtobiografskih pripovedi, ki ustvarjajo mojo simbolno identiteto; kar »jaz sem«, je čisto Eno praznega Jaza, ki ostane isto Eno v konstantnem spreminjanju avtobiografskih pripovedi. To Eno je porojeno iz jezika: ni niti Jedrni jaz niti avtobiografski jaz, temveč to, v kar se jedrni jaz transsubstancializira (ali raje desubstancializira), ko je preveden v jezik. Na to je mislil Kant, ko je

pravilu, tako kot v sodobni bosanski šali, v kateri se Fata (pregovorna običajna bosanska žena) pritožuje zdravniku, da se njen mož Mujo ljubi z njo več ur vsak večer, tako da se niti v temni spalnici ne more dovolj naspiti – Mujo vedno znova skoči nanjo. Dobri zdravnik ji predlaga šok terapijo: na svoji strani postelje naj ima ob sebi močno luč, tako da lahko, ko bo povsem naveličana seksa, nenadoma razsvetli Mujov obraz in ta šok bo vsekakor ohladil njegovo pretirano strast ... Še isti večer se po več urah seksanja Fata ravna po nasvetu – in spozna Hasa, Mujovega prijatelja. Presenečena ga vpraša: »Kaj pa ti delaš tukaj? Kje je Mujo, moj mož?« Haso ji v zadregi odvrne: »No, zadnjič sem ga videl pred vrati, kako je pobiral denar od tistih, ki čakajo v vrsti ...« – Tretji korak bi bila šala, ki bi ustrezala »neskončni sodbi«, tautologija kot vrhovna kontradikcija, kot v anekdoti o človeku, ki se zdravniku pritožuje, da pogosto sliši glasove oseb, ki jih ni v sobi. Zdravnik ga vpraša: »Res? Da bi razumel pomen te halucinacije, ali bi mi lahko opisali, kdaj natančno slišite glasove oseb, ki jih ni v vaši bližini?« – »No, ponavadi se to zgodi, ko govorim po telefonu ...«

razlikoval med »osebo« (bogastvom avtobiografske vsebine, ki je vir substancialne vsebine mojega Jaz) in čistim subjektom transcendentalne apercepcije, ki je zgolj prazna točka avtoreferiranja.

Damasijeva temeljna »althusserjanska« teza je, da »ne obstaja osrednji občutek pred nastopom ustreznega čustva, da je izraz (čustvo) pred občutkom«. (283) Mika nas, da bi to čustvo, ki predhodi občutku, povezali s čistim subjektom (\$): čustva so že subjektova, a pred subjektivacijo, pred njihovim prevodom v subjektivno izkustvo občutka. \$ je tako subjektivni korelat čustvom pred subjektivnim izkustvom občutka: šele skozi občutke jaz postanem »polni« subjekt živega samoizkustva. In tega »čistega« subjekta se ne da več zajeti v okvir življenjske homeostaze, tj. njegovo funkcioniranje ni več omejeno z biološkim mehanizmom uravnavanja življenja. Ko Damasio pravi, da

moč zavesti izhaja iz dejanske povezave, ki jo vzpostavi med biološkim regulacijskim mehanizmom individualnega življenja in biološkim mehanizmom misli. Ta povezava je temelj stvarjenja individualne skrbi, ki prežema vse aspekte miselnega procesa, osredotoči vse aktivnosti reševanja problemov in navdihuje rešitve, ki iz tega sledijo. (304)

– zanemari resnično prazno jedro subjektivnosti (\$), ki razbije okvir homeostaze, ki ureja življenje, in tako sovпада s tem, kar je Freud imenoval gon smrti. Tako se vzpostavi veriga ekvivalenc med »praznim« *cogito* (kartezijanski subjekt, Kantov transcendentni subjekt), heglovsko temo avtoreferenčne negativnosti in Freudovo temo gona smrti. Je ta »čisti« subjekt brez čustev? Stvari niso tako enostavne: prav zaradi ločitve od neposredne potopitve v življenjsko izkustvo vznikne dvojje novih (ne čustev ali občutkov, temveč bolj) afektov: tesnoba in groza. Tesnoba kot korelat soočenja s praznino, ki tvori jedro subjekta; groza kot izkustvo odvratnega

življenja v najčistejši obliki, kot »nemrtvega« življenja.¹⁰⁹ – V svoji knjigi *Sinaptični jaz* se Joseph LeDoux sooči z istim problemom. Šesti od sedmih osnovnih principov delovanja možganov, ki sklene knjigo, je: »Čustvena stanja monopolizirajo možganska sredstva.« Ko je organizem ogrožen z grozečim stimulom, čustveni odziv, ki mu takoj sledi,

pošlje direktno povratno informacijo preko nevronske povezave do področij možganov, ki pokrivajo občutke, in spodbuja te predele, da ostanejo osredotočeni na tiste aspekte sveta stimulov, ki so kritični. [Ta] povratna informacija doseže tudi druge predele možganske skorje, ki se ukvarjajo z mišljenjem in eksplicitno formacijo spominov, ter jih spodbuja k temu, da mislijo določene misli in ustvarijo določene spomine o trenutni situaciji.¹¹⁰

Poleg tega so seveda drugi čustveni odzivi inhibirani: ko je nekdo na smrt prestrašen, ne misli na seks ali hrano ... Vse prej kot to, da bi bilo tako enostransko osredotočenje zgolj ovira »uravnoveženemu« racionalnemu mišljenju, je dejansko prav zagon naše kognitivne in vedenjske dejavnosti: ko smo pod čustvenim pritiskom, mislimo in delujemo bistveno hitreje ter uporabimo vsa sredstva. Ko torej rečemo, da čustvo »obarva« naše misli in dejanja, moramo to razumeti (*cum grano salis*) v Lacanovem pomenu »hegemonije«: posebna lastnost, ki podeli celoti poseben okus.

109. Afekte se ponavadi razume kot ovire našega dostopa k realnosti, kot nekaj, kar zamegli, izkrivi našo percepcijo realnosti – v jasnem nasprotju s tem Lacan določi tesnobo kot (edini) afekt, ki signalizira naš pristop k Realnemu, ki zagotavlja naš dostop do Realnega. Vendar: je tesnoba edini afekt te vrste? Kaj je z navdušenjem (entuziazmom)? Morda bi lahko celotni Badioujev spopad z Lacanom povzeli v to lastnost – da je za Badiouja navdušenje (nad zvestobo Dogodku) TUDI signal našega dostopa do Realnega.

110. Joseph LeDoux, *Synaptic Self*, MacMillan, London 2002, str. 320.

Njen izvor je neuravnoteženost, ki jo je nastanek jezika vstavil med človekove spoznavne zmožnosti in njegove emotivne/motivacijske zmožnosti:

Jezik je hkrati zahteval dodatne kognitivne sposobnosti in omogočil nove, te spremembe pa so zahtevale prostor in povezave. Problem prostora je bil rešen [...] s tem, da se je premešal obstoječi kortikalni prostor in da se je dodalo še več prostora. Vprašanje povezav pa je bilo le delno rešeno. Del, ki je bil rešen, povezave s procesnim omrežjem možganske skorje, je omogočil povečane kognitivne zmožnosti možganov hominida. Del, ki pa ni bil povsem rešen, je povezava med kognitivnimi sistemi in drugimi deli mentalne trilogije – emocijskimi in motivacijskimi sistemi.¹¹¹

V tej luči bi bilo zanimivo koncipirati specifičnost »človekove biti« kot utemeljeno v tej vrzeli med kognitivnimi in emocionalnimi sposobnostmi: človeško bitje, v katerem bi čustva dohitela kognitivne sposobnosti, ne bi bilo več človek, temveč hladna pošast, oropana človeških čustev ... LeDoux je treba dopolniti z bolj strukturalnim pristopom: ne gre zgolj za to, da čustva zaostajajo za našimi kognitivnimi sposobnostmi, zaostalimi na primitivni živalski ravni: *sama ta vrzel deluje kot »čustveno« dejstvo, vzpodbudi nastanek novih, značilno človeških čustev*, od tesnobe (za razliko od golega strahu) do (človeške) ljubezni in melanholije. Ali je možno, da LeDoux (in Damasio, na katerega se LeDoux tukaj opira) zgreši to potezo zaradi temeljne šibkosti (ali raje dvoumnosti) proto-althusserjanskega razlikovanja med čustvi in občutki? To razlikovanje je očitno paskalovsko (in čudno je, da Damasio v svoji obsežni kritiki »Descartesove napake«¹¹² ne omeni

111. LeDoux, *op. cit.*, str. 323.

112. Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Quill, New York 1995.

Pascala, velikega Descartesovega kritika): telesna čustva ne izkazujejo notranjih čustev, temveč jih nasprotno ustvarjajo. Kljub temu pa tu nekaj manjka: vrzel med čustvi kot biološko-organskimi gestami in čustvi kot naučenimi simbolnimi gestami v skladu s pravili (na primer Pascalovo poklekanje in molitev). Značilno »človeška« čustva (na primer tesnoba) nastanejo le, ko človeška žival ni več zasidrana v bioloških instinktih in ko to izgubo nadomestijo simbolno urejena čustva kot človekova »druga narava«.

Vrzel, ki loči nezavedno nevroznanosti od Freudovega nezavednega, ni nikjer jasnejše razvidna kot v zvezi s statusom čustev. Za Damasia je nezavedno čustveno: čustva izkazujejo »spontane« reakcije organizma na srečanje s subjektom, ki moti homeostatično ravnotežje organizma, tako da tudi tedaj, ko se človeško bitje kognitivno ne zaveda svojega resničnega odnosa do objekta, njegov čustveni odziv izda ta odnos. Standardni primer je razizem: jaz sem lahko iskreno prepričan, da so Judje ljudje kot vsi ostali, a ko naletim na Juda, moja govorica telesa, ne da bi to vedel, izkazuje čustveno reakcijo, ki priča o mojem nezavednem antisemitskem stališču. »Nezavedno« je tu gosto nepredirno ozadje čustvene strukture, v očitnem nasprotju s Freudom. Ko Lacan razvije Freudovo tezo, da je tesnoba afekt, ki ne laže (zaradi česar je tesnoba znamenje bližine Realnega), je posledica te teze, da je tesnoba izjema: vsa ostala čustva LAŽEJO, lažejo iz principa. V svoji *Interpretaciji sanj* Freud omeni sanje, v katerih ženska preprosto ponovi dogodek prejšnjega dne, pogreb dragega prijatelja, ovit v atmosfero intenzivne žalosti: Freud razloži sanje tako, da je sanjavka na pogrebu ponovno srečala moškega, ki ga je pred leti strastno ljubila in do katerega je še vedno imela seksualne želje. Poanta ni le v tem, da je treba pomen sanj iskati v podrobnosti, ki ni povezana z njihovo totalnostjo (interpretacija *en détail* v nasprotju s hermenevtično interpretacijo *en masse*), temveč da spremlja-

joče čustvo, izkušeno kot občutek intenzivne žalosti, laže: služi kot maska, zaščitni zaslon z nalogo prikrivanja veselja ob srečanju z ljubljeno osebo – kot tako nima nič opraviti z nezavednim.

Ta zavajajoča narava afektov ni nikjer jasnejša kot v glasbi. Z vzponom romantike se zgodi temeljna sprememba v samem ontološkem statusu glasbe: glasba ni več gola spremljava govornih sporočil, temveč začne vsebovati/podajati lastno sporočilo, »globlje« od besednega sporočila. Rousseau je prvi jasno artikuliral ta ekspresivni potencial glasbe kot take, ko je trdil, da glasba ne bi smela zgolj oponašati afektivnih značilnosti verbalnega govora, temveč bi morala imeti pravico, da »govori zase« – v nasprotju z zavajajočim verbalnim govorom je v glasbi, če parafraziramo Lacana, sama resnica tista, ki govori. Kot je rekel Schopenhauer, glasba neposredno udejanji/podaja noumenalno Voljo, medtem ko ostane govor omejen na raven fenomenalne reprezentacije. Glasba je substanca, ki podaja pravo srce subjekta, kar je Hegel imenoval »Noč Sveta«, brezno radikalne negativnosti: glasba postane nosilec resničnega sporočila onstran besed s premikom od razsvetljenskega subjekta racionalnega logosa k romantičnemu subjektu »noči sveta«, tj. s premikom od metafore za jedro subjekta od Dneva k Noči. Tu naletimo na *das Unheimliche*, nedomačno: to ni več zunanja transcendenca, po Kantovem transcendentnem obratu je to presežek Noči v samem srcu subjekta (dimenzija Nemrtvega), kar je Tomlinson imenoval »notranja onstranskost, ki jo zaznamuje kantovski subjekt«. ¹¹³ Kar glasba podaja, ni več »semantika duše«, temveč »noumenalni« podzemni tok *jouissance* onstran jezikovne pomenskosti. Ta noumenalna dimenzija je radikalno drugačna od predkantovske transcendentne božanske Resnice: je nedostopni presežek, ki tvori samo jedro subjekta.

113. Gary Tomlinson, *Metaphysical Song*, Princeton University Press, Princeton 1999, str. 94.

A če si zadevo ogledamo pobliže, se ne moremo izogniti sklepu, da sama glasba – kot substancialno »strastno« podajanje čustev, ki ga je slavil Schopenhauer – ne samo lahko tudi laže, temveč *temeljno laže glede samega svojega statusa*. Vzemimo vrhunski primer glasbe kot neposrednega podajanja subjektive potopitve v presežni užitek »Noči Sveta«, Wagnerjevega *Tristana*, v katerem se zdi, da glasba sama izvaja to, kar besede le nemočno označujejo, način, kako je ljubeči par neuklonljivo gnan k uresničenju svojih strasti v »najvišji radosti« [*höchste Lust*] ekstatičnega samouničenja – vendar, ali je to metafizična »resnica« te opere, njeno resnično neizrekljivo sporočilo? Zakaj tedaj to neuklonljivo drsenje v brezno uničenja znova in znova prekinjajo (pogosto absurдни) vdori fragmentov vsakdanjega življenja? Vzemimo kar najvišji primer, sam finale: tik pred prihodom Brangaene, ko bi se glasba lahko takoj prelila v končno Preobrazbo dveh ljubimcev, ki umreta v objemu – zakaj se tedaj tu zgodi absurдни prihod druge ladje, ki pospeši počasni ritem dejanja na skoraj komičen način? –, se v nekaj minutah zgodi več stvari kot v celotni predhodni operi (boj, v katerem umreta Melot in Kurwenal itd.) – podobno kot v Verdijevem *Il trovatore*, v katerem se v zadnjih dveh minutah zgodi še in še stvari. Je to zgolj Wagnerjeva dramatična šibkost? Tu ne smemo pozabiti, da ta nenadna hektična aktivnost NI zgolj začasna preložitev počasnega, a neustavljivega drsenja proti orgazmičnemu samoiztrebljenju; ta hektična aktivnost sledi imanentni nujnosti, MORA se zgoditi kot kratek »vdor realnosti«, ki omogoči Tristanu, da uprizori sklepno Izoldino samouničenje.¹¹⁴ Brez tega nepričakovane vdora realnosti bi se Tristanova agonija NEZMOŽNO-

114. Tu sprejemamo branje *Tristana*, po katerem sta Izoldin prihod in smrt halucinaciji umirajočega Tristana. Glej Mladen Dolar in Slavoj Žižek, *Opera's Second Death*, Routledge, New York 2001.

STI umreti vlekla v neskončnost. »Resnica« ni v strastnem drsenju proti samouničenju, temeljnemu afektu opere, temveč v absurdnih narativnih pripetljajih/vdorih, ki jo prekinjajo – veliki metafizični afekt spet LAŽE.

Damasio uporablja »eno samo besedo: homeostaza«¹¹⁵ kot najboljši povzetek elementarne avtoregulacije organizma, njegove osrednje sestavne dele pa opisuje zelo podobno freudovskemu »načelu ugodja«, po katerem bolečina in ugodje nista sama na sebi cilja aktivnosti, temveč bolj signala tega, da je homeostaza organizma ogrožena ali ohranjena: vedenje ter čustva ugodja in bolečine »so usmerjeni, tako ali drugače, neposredno ali posredno, na uravnavanje življenjskih procesov in pomoči preživetju«. (35) Veliko vprašanje, ki temu sledi, je: kako preiti od tod k temu, kar je Freud imenoval »onstran načela ugodja«? Ali ni res, da bi se za doseg tega cilja ugodje in bolečina morala odmakniti od svoje instrumentalne funkcije signaliziranja in se spremeniti v samosmoter? Vloga bolečine je tu elementarnejša od vloge ugodja: elementarna formula »osamosvojitve« bolečine je *odkritje ugodja v sami bolečini*. Namesto da bi reagiral na bolečino na standarden preživetveni način (z izogibanjem), se je držim in v njej dosežem zadovoljitev. In kaj če se sama vrzel med čustvom in občutkom, na kateri vztraja Damasio, lahko zgodi samo skozi dezinstrumentalizacijo čustva? Kaj če prvobitna ničelna raven občutka ni enostavni »prenos« telesnega čustva bolečine v občutek bolečine, temveč OBCUTEK ugodja ob ČUSTVU bolečine (ali obratno)? Omejitev Damasijevega pristopa je najbolj vidna v njegovih poskusih, da bi razložil rasistične čustvene izbruhe kot napačno aplikacijo čustvene reakcije, ki je bila sicer povsem primerna za svojo izvirno funkcijo:

115. Antonio Damasio, *Looking for Spinoza*, Heinemann, London 2003, str. 30.

[...] reakcije, ki vodijo do rasnih in kulturnih predsodkov, delno temeljijo na avtomatični uporabi družbenih čustev, ki so bila koncipirana za detektiranje *razlik* v drugih razmerah, kajti razlika je lahko signal za tveganje ali nevarnost in spodbudi umik ali napad. Taka reakcija je verjetno dosegla uporabne cilje v plemenski družbi, a ni več uporabna, še manj pa primerna za našo. Lahko imamo jasen uvid, da naši možgani še vedno vsebujejo mehanizem za reagiranje, nastal v zelo drugačnem kontekstu več epoh nazaj. In lahko se naučimo zanemariti take reakcije in naučiti ostale, da naredijo enako. (40)

Težava te razlage je, da ne razloži dveh ključnih sestavin rasiističnega »gnusa« nad drugačnim Drugim: kako ta gnus nastane (oz. se vzbudi njegov mehanizem) kot premik neke DRUGE travmatične izkušnje, ki je s tem »potlačena« (na primer: v našem sovraštvu rasnega Drugega agresivno »udejanjimo« in zakrijemo našo družbeno impotenco, naše pomanjkanje družbenega »risanja kognitivnih map«); in to, da je v rasiistični čustveni reakciji na prisotnost etničnega Drugega gnus očitno povezan s perversnim ugodjem, fascinacijo in zavistjo. Da bi razložili te komplikacije, ne smemo pozabiti osnovne antidarvinistične lekcije psihoanalize, ki jo je Lacan vedno znova poudarjal: človekova radikalna in temeljna *ne*-adaptacija, *slaba* adaptacija na okolje. »Človekova bit« je v korenu »razdvojitev« iz potopitve v okolje, sledenje določenemu avtomatizmu, ki zanemarja zahteve adaptacije – navsezadnje je to »gon smrti«. Psihoanaliza ni »deterministična« (»Kar naredim, determinirajo nezavedni procesi«): »gon smrti« kot struktura, ki sabotira samo sebe, podaja minimum svobode, vedenja, razdvojenega od utilitaristično-preživetvenega odnosa. »Gon smrti« pomeni, da organizem ni več popolnoma določen z okoljem, da »eksplodira/implodira« v cikel avtonomnega vedenja. Tu leži ključna vrzel: med utilitarizmom kot radikalnim »ontičnim« zanikanjem

svobode (tisti, ki nadzirajo pogoje, ki determinirajo moje vedenje, nadzirajo mene) in Kantovo (ter, ne pozabimo, de Sadovo) zatrditvijo brezpogojne avtonomije (moralnega zakona, kaprice uživanja) – v obeh primerih se pretrga veriga biti.

HEGEL, MARX, DENNETT

Obstaja tretja, še vplivnejša kognitivistična ovrha kartezijskega kognita: dolga polemika Daniela Dennetta proti tako imenovaniemu »kartezijanskemu tečaju«, ideji, da je v človekovem duhu osrednja točka sknavanja-odločanja, pri kateri se vse prihajajoče informacije zbirajo, ocenijo in nato pretvorijo v ukaze za (re)akcijo. Ena od pretanjenih teorij moderne zgodovine idej je, da je bil prvi, ki je predstavil človekov duh kot decentralizirano »kakočnanje«, nihče drug kot Lev Tolstoj. Tolstoj se ponavadi dojema kot precej manj zanimivega avtorja od Dostojevskega – obsepa zastareli realisti, za katrega v bistvu ni pravega v moderni, za razliko od eksistencialne teorije Dostojevskega. Nareda pa je prišel čas za popolno rehabilitacijo Tolstaja, njegove silnične teorije umetnosti in človeka na splošno, v kateri najdemo odmeve Spinozovega pojma *infinite affecti* ali Dawkinsovega pojma *memes*. »Oseba je hominid z okuženimi možgani, gostitelj milijonov kulturnih simbiozov, najbolje pa jih omogočajo simbiotski sistemi, znani kot jeziki¹¹⁶.¹¹⁷ – ali ni ta citat iz Denneta čisti Tolstoj? Temeljna kategorija Tolstojeve antropologije je *infekcija*: človeški subjekt je pasiven prazen medij, inficiran z kulturnimi elementi, nabitimi z ideji, ki se kot najdaljši bacili širijo od enega posa-

116. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, str. 173.

HEGEL, MARX, DENNETT

Obstaja tretja, še vplivnejša kognitivistična ovržba kartezijanskega kogita: dolga polemika Daniela Dennetta proti tako imenovanemu »kartezijanskemu teatru«, ideji, da je v človekovem duhu osrednja točka zaznavanja-odločanja, pri kateri se vse prihajajoče informacije zbirajo, ocenijo in nato pretvorijo v ukaze za (re)akcijo. Ena od pretanjenih ironij moderne zgodovine idej je, da je bil prvi, ki je predstavil človekov duh kot decentralizirano »kakofonijo«, nihče drug kot Lev Tolstoj. Tolstoja se ponavadi dojema kot precej manj zanimivega avtorja od Dostojevskega – obupno zastarali realist, za katerega v bistvu ni prostora v moderni, za razliko od eksistencialne tesnobe Dostojevskega. Morda pa je prišel čas za popolno rehabilitacijo Tolstoja, njegove edinstvene teorije umetnosti in človeka na splošno, v kateri najdemo odmeve Spinozovega pojma *imitatio affecti* ali Dawkinsovega pojma me-ma. »Oseba je hominid z okuženimi možgani, gostitelj milijonov kulturnih simbiotov, najbolj pa jih omogočajo simbiotski sistemi, znani kot jeziki«,¹¹⁶ – ali ni ta citat iz Dennetta čisti Tolstoj? Temeljna kategorija Tolstojeve antropologije je *infekcija*: človeški subjekt je pasiven prazni medij, inficiran s kulturnimi elementi, nabitimi z afekti, ki se kot nalezljivi bacili širijo od enega posa-

116. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, str. 173.

meznika k drugemu. In Tolstoj gre tu do kraja: temu širjenju afektivnih infekcij ne postavlja nasproti resnične duhovne avtonomije, ne predlaga heroične vizije samovzgoje v zrelega avtonomnega etičnega subjekta, ki bi se znebil nalezljivih bacilov. Edini spopad je spopad med dobrimi in slabimi bacili: samo krščanstvo je infekcija, čeprav dobra. Ultimativna ironija je, da je kristjan Tolstoj konsekvantnejši in radikalnejši od Dawkinsa: medtem ko Dawkins poudarja, da so memi »virusi duha«, parazitske bitnosti, ki »kolonizirajo« človekovo moč in jo uporabljajo kot sredstvo za svoje razmnoževanje, še vedno vztraja, da vsi memi niso zgolj virusi:

Dobri, koristni programi se širijo zato, ker jih ljudje ocenjujejo, jih priporočijo in prenesejo naprej. Računalniški virusi se širijo samo zato, ker utelešajo kodirano navodilo: »Razširjaj me.« Znanstvene ideje, tako kot vsi memi, so podvržene nekakšni naravni selekciji, in to na videz podobno kot virusi. A sile selekcije, ki skrbno preiskujejo znanstvene ideje, niso arbitrarne ali muhaste. [...] Hitra širitev dobre ideje v skupnosti znanstvenikov se lahko zdi podobna epidemiji ošpic. A če analiziramo razloge za to, ugotovimo, da so ti razlogi dobri, da gre za zadovoljitev zahtevnih standardov znanstvene metode. V zgodovini širjenja neke vere bomo našli bolj malo razen epidemiologije, in to kavzalne epidemiologije. [...] Pri znanstvenem verovanju epidemiologija zgolj pride kasneje in opiše zgodovino njegovega sprejemanja. Za religiozno verovanje je epidemiologija temeljni vzrok.¹¹⁷

Dennett je povsem upravičeno pospremil te navedbe s kritičnim komentarjem v svojem značilnem jedkem slogu:

Ko iščemo razloge za širjenje znanstvenih memov, nam Dawkins zagotavlja, da »najdemo samo dobre razloge«. Tega standardnega

117. Richard Dawkins, »Viruses of the Mind«, v: *Dennett and His Critics*, ur. Bo Dahlbom, Blackwell, Oxford 1993, str. 26.

stališča znanosti se ne da zanikati s tega stališča samega, a je za islamskega mulo in nuno zgolj izogibanje vprašanju – kakor tudi za Rortyja, ki bi dokaj primerno vprašal Dawkinsa: »Kje imaš dokaz, da so te 'vrednote' *dobre* vrednote? Opozarjaš na to, da ljudje ocenjujejo te meme in jih prenašajo naprej – a če ima Dennett prav, so ljudje [...] sami v veliki meri stvaritev memov. [...] Kako bistri so tisti memi, ki se zberejo skupaj, da bi ustvarili meme-ocenjevalce, ki so naklonjeni *njim*! Kje je tedaj Arhimedova točka, s katere lahko znanosti daruješ svoj blagoslov?«¹¹⁸

S heglovskega stališča je ključni Dennettov dosežek, da je pokazal, kako dobesedno »vidimo« pojme in sodbe. Ko na primer vidim »sobo, polno rdečih stolov«, jih ne pregledam vseh v hipu; dejansko jih nekajkrat testno preletim, iz tega »skleпам«, da so vsi stoli rdeči – in takoj VIDIM ta rezultat. Dennettova teza je še radikalnejša od Kantove ideje transcendentalne konstitucije realnosti: ne gre le za to, da je vidni input »predelan« s transcendentalnimi kategorijami, temveč je sam rezultat, ki ga vidimo – s fizičnimi lastnostmi vred – rezultat predhodne sodbe. Tako je tudi treba ustrezno razumeti Dennettov paradoksalni radikalni odgovor na standardni fenomenalistični očitek materializmu »Kaj pa je s kvaliji, enkratno neposredno izkušnjo sladkobe, žeje itd.?« – KVALIJI NE OBSTAJAJO. To pomeni, da ni neposrednega stika z realnostjo, nobenega neposrednega izkustva, ki bi bilo nato predelano v našem duhu – kar izkusimo kot »realnost«, je že rezultat te predelave.

Glavni rezultat Dennettove kritike pojma kvalijev je torej, da je neposrednost kvalijev posredovana, rezultat kolaža fragmentnih zaznav, povezav, sodb. (Ni nobenega »polnjenja« vrzeli, ker ni

118. Daniel Dennett, »Back from the Drawing Board«, v: *Dennett and His Critics*, str. 204–205.

treba zapolniti nobenih vrzeli za to, da bi konstituirali gladko-zvezno zaznavo.) Tu se Dennett sooči s problemom reflektiranih videzov, kako nekaj »kaže, kako se kaže«: »kvaliji« označujejo iluzijo neposrednega izkustva/videza in če ni kvalijev, to pomeni, da SE NAM STVARI NE KAŽEJO TAKE, KAKOR SE NAM ZDI, DA SE NAM KAŽEJO. ZDI SE nam, da neposredno izkusimo kvalije, medtem ko je dejansko ta neposrednost retroaktivno konstruirana. Dennett hoče izbrisati ta »videz videza« druge stopnje in ohraniti zgolj fragmentarni kolaž tega, kar se dejansko dogaja v našem umu: na eni strani so tu fragmenti zaznav, asociacij itd., na drugi strani pa slepo realno nevronske procese – vmes pa ni ničesar.¹¹⁹

Če to povemo v terminih »kontinentalne« filozofije – pri Dennettu postane vidna nepresegljiva opozicija med fenomenologijo in dialektiko. Vrzeli med obema lahko najboljše prikažemo v povezavi s temo simbolne »odtujitve« v jezikovnih klišejah: za fenomenologijo so take »mrtve metafore« vedno »usedline« ali »okostenele oblike« nekoč neposredne žive izkušnje. Ko rečem »Kako sem vesel, da te vidim!«, tega seveda ne mislim dobesedno, gre le za olikano frazo; za fenomenologijo pa mora ta olikana fraza temeljiti na pretekli prvobitni izkušnji, ko je bila ta fraza »mišljena resno« – za fenomenologijo je nemogoče, da nekaj *neposredno nastane kot »kliše«*, da ni bilo *nikoli »resno mišljeno«*. Friedrich Engels v svojem branju Morgana naredi podobno napako v zvezi s t. i. družinami »punalua« havajskih plemen (plemeni sta medsebojno povezani tako, da so vsi bratje iz enega plemena poročeni z vsemi sestrmi iz drugega plemena in obratno): medtem ko danes plemeni živita v monogamnosti, vsi moški prvega plemena

119. Seveda so tu še odprta vprašanja: je iluzija kvalijev konstitutivna iluzija ali se je lahko »odvadimo«? In kakšna je vloga fantazme v freudovskem pomenu »objektivnega« videza?

imenujejo vse ženske drugega plemena »žene«. – Engels, sledeč Morganu, interpretira to dejstvo kot jezikovno sled-ostanek nekdanje družine »punalua«.¹²⁰ Engels se seveda moti: antropologija je dokazala, da ni nikoli obstajala organizacija družinskega življenja »punalua«: izraz »žena« za vse ženske drugega plemena je bil *metafora od samega začetka*.

Tu je bil Engels žrtev »fenomenološke zdrave pameti«, po kateri mora biti ničta raven jezika neposredna vpetost tega jezika v konkretno konstelacijo življenjskega sveta, ko izjave neposredno referirajo na družbeni kontekst, vzpon »mrtvih« klišejev pa je sekundarni fenomen alienacije, postopne osamosvojitve forme od vsebine. Za pristno dialektiko pa ima nasprotno *forma prednost pred vsebino*: prvi označevalec je PRAZEN, ničti označevalec, čista »forma«, prazna obljuba pomena-ki-bo-prišel; šele naknadno se okvir tega procesa postopoma zapolni z vsebino.

Ta odtujitev ponuja ključ Heglove slavne formulacije »Skrivnosti starih Egipčanov so bile skrivnosti za same Egipčane«: ko se soočim s skrivnostnim religioznim ritualom neke »primitivne« kulture, je moje prvo izkustvo izkustvo skrivnosti, ki je ni mogoče predreti (»Ko bi le imel dovolj informacij, da bi lahko razvozlal skrivni pomen tega, kar zdaj opazujem!«); vendar, kaj če je »pomen« tega rituala skrivnost za njegove udeležence? *In kaj če je prvobitna forma pomena tak odtujeni pomen – »to mora nekaj pomeniti, čeprav ne vem, kaj«?* Kaj pa če je to odporno jedro frustrirajočega ne-smisla tisto, ki spremeni goli pomen (enostavno denotativno referenco izjave ali prakse) v globlji Smisel? Ta presežek nad prozornim pomenom se lahko pojavi tudi v nasprotni obliki, kot ironična distanca do pomena nekega govora. V *Poto-*

120. Glej Friedrich Engels, »Izvor družine, zasebne lastnine in države«, *MEID*, V. zvezek, str. 201–399.

vanju v strah, klasični vohunski srhljivki Erica Amblerja, začne eden od junakov ob večerjah zagovarjati socializem samo zato, da bi spravil v zadrego in živcirjal svojo bogato ženo; a postopoma ga njegovi lastni socialistični argumenti zapeljujejo, dokler ne konča kot pravi socialist ... morda pa je to paradigma delovanja ideologije.

Začetek torej ni avtentična artikulacija izkustva iz življenjskega sveta, ki si jo nato prilastijo oblastniki, da bi jo uporabili za doseganje svojih partikularnih interesov in/ali vsilili svojim podložnikom, da bi iz njih naredili pohlevne koleščke družbenega stroja; precej zanimivejši je inverzni proces, ko podložniki ideološko stavbo, ki so jo vsilili kolonizatorji, prevzamejo kot sredstvo za artikulacijo svojega »avtentičnega« občutka krivice. Spomnimo se klasičnega primera Virgen de la Guadalupe iz zgodnjega obdobja kolonizirane Mehike: ko se je pojavilo krščanstvo (ki je do tedaj služilo kot vsiljena ideologija španskih kolonialistov), si ga je prilastilo domorodno prebivalstvo kot sredstvo simbolizacije svojega grozljivega trpljenja. V tem duhu Dennett citira sloviti Lincolnov izrek »Lahko imaš za norca vse ljudi nekaj časa in lahko imaš za norca nekatere ljudi ves čas, a ne moreš imeti za norca vseh ljudi ves čas,« in opozori na njegovo logično dvoumnost: ali to pomeni, da obstajajo (isti) ljudje, iz katerih se da vedno delati norca, ali da bo ob vsaki priložnosti obstajal kdo, ki ga bo nekdo imel za norca? Dennettova poanta¹²¹ je, da je napačno vprašanje »Kaj je zares mislil Lincoln?« – verjetno se sam Lincoln ni zavedal te dvoumnosti. Hotel je samo povedati nekaj duhovitega in stavek »se mu je vsilil«, ker »je dobro zvenel«. To je zgled tega, kako pri subjektu, ki ima nejasen namen pomenjanja in »išče pravi izraz« (kot ponavadi rečemo), vpliv poteka v obe smeri: ne gre le za to, da

121. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York 1991, str. 244.

med množico tekmecev zmaga najboljši izraz, temveč se lahko vsili izraz, ki bolj ali manj znatno spremeni sam namen-pomenjanja ... ali ne gre tu za Lacanovo »učinkovitost označevalca«?

Na drugi ravni družbenega življenja lahko isto logiko zaznamo v tem, kar Marx v *Kapitalu* imenuje »formalna subsumpcija (produktivnih sil) pod kapital«: v zgodnjih fazah razvoja kapitalizma so bila predkapitalistična (obrtniška) produkcijska sredstva formalno subsumirana pod kapitalistične odnose (na primer: tkalce, ki so prej prodajali svoj proizvod neposredno na tržišču, je zdaj plačeval in s surovinami oskrboval kapitalist); šele po tej formalni subsumpciji se je zgodila materialna subsumpcija, tj. razvila so se nova proizvodna sredstva (veliki stroji itd.), ki so lahko delovala samo znotraj kapitalistične tovarniške organizacije. Z drugimi besedami, »ni še nobene spremembe v samem produkcijskem načinu. *Tehnološko gledano se delovni proces* nadaljuje tako kot prej z dopolnilom, da je zdaj *podrejen* kapitalu. Znotraj produkcijskega procesa pa [...] pride do dveh sprememb: (1) *ekonomske* odnos nadrejenosti in podrejenosti, kajti kapitalistovo porabo delovne sile naravno nadzira in usmerja kapitalist sam; (2) delo postane precej bolj kontinuirano in intenzivno.«¹²² Z nadaljnjo realno subsumpcijo dela pod kapital »se zgodi popolna (in nenehno ponavljana) revolucija v produkcijskem načinu, v produktivnosti delavcev in v odnosih med delavci in kapitalisti. Z realno subsumpcijo dela pod kapital vse spremembe delovnega procesa [...] zdaj postanejo realnost [...] *kapitalistična produkcija* se zdaj vzpostavi kot produkcijski način *sui generis* in ustvari nov način materialne produkcije.«¹²³ Skratka, pride do premika

122. Karl Marx, *Capital: Volume I*, Penguin Books, Harmondsworth 1990, str. 1026.

123. *Op. cit.*, str. 1035.

od organizacijskega principa, ki je z izkoriščanjem in podreditvijo presajen na logiko polavtonomnega sveta, do principa, ki aktivno strukturira samo materialno realnost proizvodnje, izmenjave in cirkulacije. V nasprotju z vulgarno-evolucijsko marksistično dokso o spremembah v produkcijskih razmerjih, ki sledijo revoluciji v produkcijskih silah, so se torej produkcijske sile šele po formalni subsumpciji tako spremenile, da so ustrezale kapitalističnemu procesu. Kar zadeva sam razvoj strojev, se je tudi treba spomniti, da so v prvem obdobju eksplozivnega razvoja avtomatov in drugih strojev (v 17. stoletju) avtomate gradili kot neuporabne izume, igrače za zabavo Gospodarjevega pogleda (na primer premikajoči se mehanski kipi v vrtovih Ludvika XIV.): šele kasneje, v 18. stoletju, so to znanje uporabili za izgradnjo strojev za produkcijo (parni in tkalni stroji).

V svoji interpretaciji *Antigone* v *Fenomenologiji duha* Hegel tovrstno prazno, čisto formalno gesto razume kot najelementarnejšo formo simbolizacije: prvi akt simbolizacije je pogreb, ritual pokopa, s katerim je sama smrt, ultimativni primer »slepega« naravnega procesa izven našega nadzora, prevzeta in ponovljena kot kulturni proces, skratka: »formalno subsumirana«. V realnosti se nič ne spremeni, vse, kar se zgodi, je to, da se prazna forma doda neizogibnemu naravnemu procesu. In enako velja za graditev konceptov: ko se Hegel norčuje iz znanstvene razlage, ki zgolj doda »znanstveni« termin procesu, ki ga je treba razložiti (ljudje se obnašajo destruktivno, ko so pod urokom gona smrti – in kaj je gon smrti? Ime za tako destruktivno obnašanje ... ali primer iz zdravniške prakse: ko se pacient upira temu, da bi ostal v bolnici, se njegova diagnoza glasi »hospitalitis« – kar pomeni, da se pacient upira temu, da bi ostal v bolnici), zlahka zgrešimo resnično ironijo. Heglova poanta je, da mora biti tako dejanje imenovanja prvi korak: z njim se razpre prostor, ki ga je nato treba zapolniti z novo

vsebinsko. – Vendar ali ni ta prednost forme v jasnem kontrastu z drugim heglovskim temeljnim motivom »tihega tkanja Duha«, kjer je formalna sprememba sklepni akt zabeleženja tega, kar se je že zgodilo? Tako kot lik iz risank, ki lebdi v zraku in pade šele, ko pogleda navzdol, je treba le spomniti mrtvega, da je mrtev, in že se razblini – Hegel spet v *Fenomenologiji duha* citira sloviti citat iz Diderotovega *Rameaujevega nečaka* o »nemem, nadaljnem tkanju duha v enostavni notrini njegove substance«:

[Duh] se plazi skozinsko skozi plemenite dele in se je brž temeljito polastil vsega drobovja in udov brezzavestnega malika, in »nekega lepega jutra s komolcem butne v kamerada, in bumf! štrbunk!, malik leži na tleh«. *Nekega lepega jutra*, katerega poldne ni krvavo, če je okužba prežela vse organe duhovnega življenja.¹²⁴

A to ni Heglova sklepna misel: nadaljuje s tem, da je »to nemo nadaljnje tkanje duha v enostavni notrini njegove substance, kateri se njegovo početje skriva, le *ena* plat realizacije čistega uvida«; ker je Duh tudi zavesten, »mora svoje momente upostaviti v odločnem očitnem bivanju in biti navzoč kot glasen hrup in nasilen boj z nasprotnim kot takim«. ¹²⁵ V prehodu na Novo se dogaja strastni boj, ki je končan, ko nasprotna sila zazna, kako je njeno lastno nasprotovanje že prežeto z logiko nasprotnika (kot na primer pri reakcionarni protirazsvetljenski argumentaciji, ki na skrivaj temelji na ideoloških predpostavkah Razsvetljenstva; od polemike Roberta Filmerja proti Johnu Locku do današnjih televangelistov, pri katerih samo podajanje sporočila spodkoplje sporočilo – ti s svojim nastopom sami izkazujejo poteze, ki jih tako divje kritizirajo pri

124. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka *Analecta*), Ljubljana 1998, str. 280.

125. *Op. cit.*

svojih liberalnih nasprotnikih, od narcističnega samopopuščanja do komercializiranega mediatičnega spektakla). Tako moramo torej misliti navidezno nasprotujoče si poteze (prednost forme; »tiho tkanje duha«) skupaj: »tiho tkanje duha« ne zadeva vsebine, temveč formo – v primeru televangelističnega pridigarja »tiho tkanje« spodkoplje njegovo sporočilo na ravni njegove forme (način posredovanja sporočila subvertira njegovo vsebino).

OD FIZIKE K NAČRTU?

Dennettova razlaga pa postavlja vrsto vprašanj. Prvič, opozoriti je treba, da mora Dennett, kljub vztrajanju na končnosti, kontingenci, evoluciji kot kolažu itd., vpeljati protoplatonski element: pojem Mendlove knjižnice (po vzorcu Borgesove Babilonske knjižnice), logični prostor vseh kombinacij genoma; evolucija se dogaja v vmesnem prostoru med ogromno sinhrono »večno« logično matrico vseh možnih kombinacij in izginjajočim empiričnim prostorom izvedljivih kombinacij, ki so dejansko dostopne.¹²⁶ Tako spet pridemo do znane vrzeli med večno logično kombinatoriko in našo realnostjo, kjer smo omejeni na partikularno kontingentno situacijo.¹²⁷

Druga pripomba se nanaša na dualistično ontologijo, na katero se opira Dennett pri svojem prehodu od »fizike« k »načrtu« (36–

126. Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves*, str. 109–122. (Številke v oklepajih za citati se nanašajo na to knjigo.)

127. Dennett zazna potrebo po »pogovornih zamaških« v neskončnem iskanju argumentov, ki se zaradi končnosti in omejenosti naše situacije nikoli ne konča: vedno ostanejo novi aspekti, ki jih je treba upoštevati itd. (506) Ali ni to potreba po tem, kar je Lacan imenoval označevalec-gospodar (Dennett se sam sklicuje na »čudežno besedo« ali na lažno dogmo): nekaj, kar bo presekalo gordijski vozle nenehnega navajanja argumentov za in proti z dejanjem (navsezadnje arbitrarne in nepopolne) odločitve?

40) – dva osnovna nivoja realnosti sta deterministična fizikalna raven in »višja« raven načrta oziroma dizajna. Tu je njegov lasten enostaven in jasen primer: dvodimenzionalna mreža pikslov, od katerih je vsak lahko PRIŽGAN ali UGASNJEN (poln ali prazen, črn ali bel). Vsak piksl ima osem sosedov, štiri sosednje piksele in štiri diagonalno. To »vesolje« se spremeni z vsakim bitjem ure po sledečem pravilu: za vsako od celic na mreži preštej, koliko njenih sosedov je PRIŽGANIH; če je odgovor tri, bo celica v naslednjem trenutku PRIŽGANA ne glede na njeno lastno trenutno stanje: pod vsemi ostalimi pogoji je v naslednjem trenutku celica UGASNJENA. S potekanjem trenutkov se tu nič ne »premika«, posamezne celice se samo PRIŽGAJO in UGAŠAJO na povsem determinističen način. A ko stopimo nekoliko stran in opazujemo večje vzorce, se dogajajo presenetljive stvari. Odkrijemo, da se nekatere oblike (trije piksli, ki so PRIŽGANI vodoravno ali navpično) obnašajo kot »bleščice« [*flashers*], ki nenehno izmenjujejo vodoravno postavitve z navpično; druge oblikujejo kvadrat in se ne spreminjajo več; spet tretje oblike, na primer nekatere kombinacije petih pikslov, se obnašajo kot »drsalcı«, ki plavajo podobno kot amebe sem ter tja po površini. Kaj pa se zgodi, ko ena konfiguracija poseže v drugo? Tedaj dobimo »jedce« (forme, ki goltajo druge forme), »parne vlake«, nekatere oblike izginejo itd. itd. Na ta način nastane nova raven, ki sicer temelji v fizikalni realnosti, vendar uboga svoja pravila:

Na fizikalni ravni ni nobenega gibanja, samo PRIŽGAN in UGASNJEN, edine posamezne stvari, ki sploh obstajajo, piksli, so definirani s svojo fiksno prostorsko umestitvijo. [...] Na ravni načrta pa nenadoma imamo gibanje obstojnih objektov; en in isti drsalec (čeprav je v vsaki generaciji sestavljen iz različnih pikslov) se je premaknil jugovzhodno [...] in ob premikanju spremenil svojo obliko; in na svetu je en drsalec manj, potem ko ga je jedec

požrl. [...] Medtem ko individualni atomi – piksli – blisnejo v eksistenco in spet ugasnejo, se PRIŽIGAJO in UGAŠAJO, brez možnosti kopičenja kakršnihkoli sprememb, zgodovine, ki bi lahko vplivala na njihovo kasnejšo zgodovino, lahko večje konstrukcije utrpijo škodo, ponovno strukturiranje, izgubo ali pridobitev materiala, ki lahko v prihodnosti pomeni razliko. (40)

Ta dualizem spominja na druge dualizme v sodobni filozofiji: na Wittgensteinovo opozicijo med rečmi (objekti) in tem, kar se z njimi dogaja (kar se primeri, »*was der Fall ist*«) v *Traktatu*, na Deleuzovo opozicijo med bitjo in tokom postajanja, na opozicijo Alexisa Meinonga med objektivno realnostjo in objekti, ki ustrezajo različnim intencionalnim zadržanjem (zaželeni objekti itd.). Zlahka si zamislimo druge podobne primere, kot je tekoče sporočilo na elektronski oglasni deski, kjer se zdi, da sporočilo »teče čez« desko, medtem ko so v fizični realnosti zgolj fiksne svetlobne točke, ki se PRIŽIGAJO in UGAŠAJO; ali pregovorno »gibanje« »iste« oblike peščene gore med peščenim viharjem (oblika se navidez premika, medtem ko zgolj individualna zrnca peska spreminjajo svoje položaje v zelo omejenem prostoru). Zato lahko preiskujemo pravila, ki predvidevajo vedenje teh večjih konfiguracij na ravni načrta, ne da bi se ukvarjali s preračunavanjem na fizikalni ravni: kako naj bo drsalec strukturiran, da ne bo »požrt« itd. Ko se igra razvija na vse kompleksnejše načine, se pojavijo vedenjske oblike, ki jih s človeške perspektive lahko opišemo le kot »intencionalne«: nekateri drsalci se izogibajo temu, da bi bili požrti ali uničeni itd.

Če govorimo o teh najmanjših izogibalcih, kot da bi karkoli »vedeli«, se poslužujemo precej pesniškega izražanja [...], a še vedno je to koristno za opazovanje načrtnega dela. [...] Če obogatimo gledanje s stališča načrta tako, da govorimo, kot da bi

konfiguracije »vedele« ali »verjele« nekaj in »hotele« doseči ta ali oni cilj, pride do premika od preproste *načrtna drža* [*design stance*] do tega, kar imenujem intencionalna drža. [...] To nam omogoča, da mislimo na še višji ravni abstrakcije in zanemarimo podrobnosti glede tega, kako jim uspe ohraniti informacije, v katere »verjamejo«, in kako jim uspe »ugotoviti«, kaj naj naredijo. Mi samo predpostavimo, da, ne glede na to, kako to naredijo, to naredijo racionalno – pravilne sklepe potegnejo iz informacije, ki jo imajo, ob danih željah. S tem postane življenje blaženo enostavno za načrtovalca na višji ravni, tako kot je življenje za vse nas lažje, če naše prijatelje in sosede (in sovražnike) pojmujeemo kot intencionalne sisteme. (43)

Model tega »kot da« pristopa je seveda darvinistična evolucija, v kateri organizmi delujejo »kot da« bi si prizadevali za preživetje, »kot da« bi intencionalno skušali izbirati in razvijati najboljše organe in preživetvene strategije, čeprav je »na sebi« proces povsem mehaničen in brezsmiseln. (Mar ne vključuje tudi pojem »mema« intencionalne drža v strogem Dennettovem smislu? Ko govorimo o memih, ki uporabljajo nas ljudi za to, da bi se razmnoževali, to ni resnična naturalistična razlaga kulture na temeljni ravni, temveč razlaga, ki se sama ponuja, ko opazujemo razvoj kulture v »kot da« intencionalni drži.) Mar ne deluje tedaj »intencionalna drža« kot nekakšna »regulativna ideja«? Ali ne pomeni, da ne opisujemo realnosti neposredno take, kot je, temveč v modusu »kot da«, in ji pripisujemo teleologijo, ki se je ne da nikoli popolnoma dokazati? Nič čudnega, da se Damasio zateče naravnost k formuli fetišističnega zanikanja – mi vemo, a vendar ...:

Veliko pred tem, ko so imela živa bitja karkoli, kar je podobno ustvarjalni inteligenci, celo preden so imela možgane, se zdi, kot da bi narava odločila, da je življenje hkrati zelo dragoceno in zelo

negotovo. Mi vemo, da narava ne deluje po načrtu in se ne odloča tako kot umetniki in inženirji, a ta podoba ponazori poanto.¹²⁸

Darvinizem je najbolj dosledna anti-teleološka misel, tako da uganka ostane: zakaj morajo darvinisti za ponazoritev svoje ideje uporabiti podobo prav iz tiste ideologije, ki ji nasprotujejo? Tu imamo dejansko opravka z *domnevano* vednostjo, z verzijo Lacanovega »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«. A veličina darvinizma je v natančni razlagi, KAKO lahko videz namenskega vedenja nastane iz brezsmiselnih mehaničnih procesov, medtem ko ta dimenzija pri Dennettu umanjka, kar ni brez ironičnih posledic: ko Dennett poudarja, kako lahko zaznamo »intencionalno držo«, ¹²⁹ inherentno v naravnem procesu – na primer izogibanje grožnji –, samo če pospešimo naravno gibanje (»Na poti je bilo veliko izogibanja in preprečevanja, a s tempom, ki je bil vse prepočasen, da bi ga lahko cenili, razen če ga umetno pospešimo v domišljiji.« (51)), s tem slavi enako manipulacijo kot je tista v razvpitem katoliškem filmu proti splavu *Molčeči krik*, kjer fetus v postopku splava razrežejo in izsesajo: s tem ko film prikaže dogodek s pospešenim tempom, ustvari vtis, da fetus deluje z namenom in si obupano prizadeva ubežati nožu ...

Težava z Dennettovo dualistično ontologijo je: ali gre res »do konca«? Je raven povsem determinističnega vedenja elementov res ničta raven? Kaj pa nauk kvantne fizike, po katerem je pod trdno materialno realnostjo raven kvantnih valov, kjer se determinizem zlomi? Je tedaj »teleološka« kavzalnost motivacije (nekaj

128. Antonio Damasio, *Looking for Spinoza*, str. 30.

129. V filozofiji se pojem »intencionalna drža« uporablja v dveh različnih pomenih: (1) delovanje z namenom (intenco), tj. namenska dejavnost; (2) drža, ki jo zavzema delovanje našega duha, ki je usmerjeno na objektivno vsebino (Husserl, Meinong). Kako sta oba pomena povezana med seboj?

sem storil, ker sem hotel doseči nek cilj) zgolj epifenomen, mentalni prevod procesa, ki bi ga lahko razložili tudi na povsem fizikalni ravni naravnega determinizma, ali taka »teleološka« kavzalnost dejansko poseduje svojo lastno moč in zapolni vrzeli v neposredni fizikalni kavzalnosti?

Dennettova zamisel, da je zavest enostavno »možganska slava« – zmaga idej(e), ki se vsili(jo) kot vodilne iz kakofonije ostalih idej – postavlja dve vprašanji: (1) na kateri STOPNJI se pojavi slava; (2) je zavest resnično povezana s pomembnostjo, s sposobnostjo, da se nekaj uveljavi nad ostalimi? Kaj pa dejstvo, da se nekatere živali (verjetno) zavedajo same sebe, medtem ko računalniki (ali človeški možgani) opravljajo kompleksne operacije, ne da bi se teh zavedali? In četudi to zamisel sprejmemo, se ne moremo izogniti občutku, da Dennettova knjiga *Razložena zavest* [*Consciousness Explained*] temelji na temeljnem rokohitrskem triku. Potem ko razvije evolucijsko potrebo po celi vrsti mentalnih in telesnih sposobnosti, *ne da bi omenil zavest*, nenadoma sklene: »Ali so lahko vse te sposobnosti operativne brez zavesti?« *Petitio principii* tega argumenta takoj pade v oko: seveda ne, a težava je ravno v tem, da ON SAM razvija razlago njihovega evolucijskega nastanka BREZ kakršnekoli omembe zavesti ...¹³⁰

»Mentalne vsebine ne postanejo zavedne tako, da bi vstopile v posebno kamrico znotraj možganov ali da bi se spremenile v nekakšen privilegirani in skrivnostni medij, temveč s tem, da zmagajo na tekmi, ki jo bijejo z drugimi mentalnimi vsebinami, za nadzor vedenja, s čimer dosežejo dolgotrajne učinke – ali, kot zavajajoče pravimo, 'vstopijo v spomin'.« (254) A kaj je z NE-

130. Za podrobnejše branje Dennettove kritike »kartezijanskega teatra« glej Slavoj Žižek: »Kartezijanski subjekt *versus* kartezijanski teater«, *Razpol* 10 (1997), str. 25–48.

ZAVEDNO vsebino, ki lahko nadzira naše vedenje in tako igra močnejšo vlogo kot zavestni motivi? Kaj pa Freudova teza, da sta si zavest in spomin v temelju antagonistična (spominjamo se stvari, ki se jih ne zavedamo)?

Ko Dennettov umišljeni nasprotnik, slamnati mož »Conrad«, vpraša, kako zmaga v tekmovanju naredi vsebino za zavestno, tj. kaj natančno pomeni »postati zaveden« kvalitativno, je Dennettov odgovor: »To vprašanje izdaja globoko zmedo, ker predpostavlja, da je to, kar si *ti*, nekaj *drugega*, nekakšna Descartesova *res cogitans* poleg delovanja možganov in telesa. Kar ti si, Conrad, je samo ta organizacija vse tekmovalne aktivnosti množice kompetenc, ki jih je razvilo tvoje telo.« (254) A s tem se izogne resničnemu vprašanju: kje natančno je mesto – ali kvaliteta ali proces –, za dostop do katerega tekmujejo vse te aktivnosti? Dennettova osrednja teza je, da je mentalno delo ireduktibilno razporejeno v času in prostoru: ne obstaja osrednji kraj ali prizorišče, jedro Jaza, ki bi koordiniral vse aktivnosti,

kartezijanski teater, imaginarno mesto v središču možganov, »kjer se vse poveže« za zavest. *Tako mesto ne obstaja [...]* Vse delo, ki ga opravlja umišljeni homunkulus v kartezijanskem teatru, mora biti razporejeno *v času in prostoru* v možganih. (123)

V skladu s tem Dennett poda zelo natančno kritiko Libetovega slovitega eksperimenta:¹³¹ fiziološki proces je navidez »pred« našo zavestno odločitvijo samo, če predpostavimo enotno središčno mesto Zavesti, ki zaznava vse podatke in izdaja ukaze. A iz Libeta

131. Glej Benjamin Libet, »Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action«, v: *The Behavioral and Brain Sciences*, 1985, 8. zv., str. 529–539, in Benjamin Libet, »Do We Have Free Will?«, v: *Journal of Consciousness Studies*, 1999, 1. zv., str. 47–57.

se lahko naučimo še nečesa: funkcije *blokiranja* kot elementarne funkcije zavesti. To negativno funkcijo lahko zapazimo na dveh glavnih ravneh: prvič, na ravni »teoretskega razuma« prava moč zavesti leži v njeni navidezni šibkosti, tj. v omejevanju, v moči abstrahiranja, IZPUŠČANJA bogastva (subliminalnih) čutnih podatkov. V tem smislu je vse, kar zaznavam kot najbolj neposredno čutno realnost, že rezultat kompleksne predelave in presojanja, hipoteza, ki izhaja iz kombinacije čutnih signalov in matrice zavesti. Drugič, na ravni »praktičnega razuma« zavest sicer nikakor ne more SPODBUDITI spontanega dejanja, lahko le »svobodno« PREPREČI njegovo aktualizacijo: lahko ga PREPOVE, reče »Ne!« spontano nastali tendenci. Na tej točki vstopi Hegel s svojim slavospevom neskončni negativni moči abstrakcije, ki pripada razumu: zavest je možna le skozi to izgubo, zamikom glede na polnost neposrednega izkustva – »neposredna zavest« bi bila nekakšna klavstrofobična grozota, kot da bi bili živi pokopani brez zraka za dihanje. »Svet« se nam odpre samo skozi ta zamik/omejitev: brez njega bi nas zadušile milijarde podatkov, na nek način bi bili brez zraka za dihanje, neposredni del sveta.¹³²

132. Človekov zaznavni aparat označuje ogromni prepad med neskončnim tokom subliminalnih podatkov, ki jih lahko zabeleži (milijoni bitov na sekundo), in zelo omejeno količino podatkov, ki jih lahko zabeleži zavest (7 bitov na sekundo): zavest je v temelju filtrirni aparat, ki zmanjšuje kompleksnost grobega realnega na zelo omejeno serijo značilnosti. Vloga jezika je pri tem ključna: jezik je na sebi stroj za »abstrakcijo«, ki prenese kompleksnost zaznane realne bitnosti v enotno potezo, ki jo označuje njen simbol. Namesto da bi odklanjali jezik kot omejen medij, ki nujno zgreši preplavljajočo kompleksnost realnega, bi morali slaviti to neskončno moč abstrakcije, ki je predpogoj mišljenja. (Zgled za »manj je več« je uporabnost barvno slepih ljudi v prvi svetovni vojni: skoraj v trenutku so lahko spregledali kamuflažo in videli tank ali top, skrit za zaščitno prevleko – dokaz, da je ta kamuflaža delovala na ravni barv, tako da je reproducirala barve, ki so se gladko zlivale z okoljem, ne pa oblik.)

NEZAVEDNO DEJANJE SVOBODE

Kaj tedaj vse to pomeni za Dennettov model (samo)zvesti kot kakofonije mrež, katerih interakcije ne dominira nikakršen osrednji nadzornik? Prevladujoče današnje mnenje je, da mikrokozmos medsebojno delujočih agensov spontano porodi globalne vzorce, ki postavijo kontekst interakcij, ne da bi bili utelešeni v kateremkoli posameznem agensu (subjektov »pravi Jaz«): kognitivni znanstveniki vedno znova ponavljajo, da naš duh nima osrednje nadzorne strukture, ki bi delovala od zgoraj navzdol/piramidalno in bi linearno izvajala načrte, temveč je bolj kolaž mnogih agensov, ki sodelujejo od spodaj navzgor, tj. katerih organizacija je premikajoča, »oportunistična«, robustna, prilagodljiva, fleksibilna ... A kako pridemo od tod do zvesti? (Samo)zavest namreč ni vzorec, ki »spontano« vznikne iz interakcij mnogih agensov, temveč natanko nasprotno ali na nek način negativno: prvobitna je izkušnja motnje v delovanju, nekakšne perturbacije tega spontanega vzorca ali organizacije (»gosti moment« zvesti, zavedanje, da sem jaz tukaj-zdaj-živ),¹³³ ki je izvorno pasivna. V nasprotju z razumevanjem, po katerem samozavedanje izvira iz aktivnega odnosa subjekta do sveta, konstitutivni moment naše aktiv-

133. Glej Nicholas Humphrey, »The Thick Moment«, v: John Brockman (ur.), *The Third Culture*, Touchstone, New York 1996.

nosti pa je uresničitev določenega cilja, je to, česar se jaz izvorno »zavedam«, odsotnost nadzora, to, da je bil moj načrt polom, da stvari samo drsijo mimo. Računalnik, ki zgolj izvaja program od zgoraj navzdol, zaradi tega »ne misli«, se ne zaveda sebe.

Zato nas mika, da bi tu opravili dialektični obrat epistemološke ovire v pozitivni ontološki pogoj: kaj pa če »uganka zavesti«, njen nerazložljivi značaj, vsebuje svojo rešitev? Morda je vse, kar moramo storiti, to, da vrzel, zaradi katere je zavest (objekt našega preučevanja) »nerazložljiva«, premestimo v samo zavest? Spomnimo se, da bi za Kanta neposredni dostop do noumenalnega pomenil oropanje same »spontanosti«, ki tvori jedro transcendentalne svobode: spremenil bi nas v nežive avtomate ali, z današnjimi besedami, v računalnike, v »misleče stroje«. Vendar, ali je ta sklep res neizogiben? Smo svobodni le če napačno prepoznamo vzroke, ki nas determinirajo? Napaka pri enačenju (samo)zavesti z napačnim prepoznanjem, z epistemološko oviro, je v tem, da prikrito (ponovno) vpelje standardni, predmoderni, »kozmolški« pojem realnosti kot pozitivnega reda biti: v taki popolnoma konstituirani pozitivni »verigi biti« seveda ni mesta za subjekta, tako da lahko dimenzijo subjektivnosti razumemo le kot nekaj, kar je strogo odvisno od epistemološkega napačnega prepoznanja pozitivnega reda biti. Zato je edini način, da razložimo status (samo)zavesti, ta, da zatrdimo ontološko nepopolnost same »realnosti«: »realnost« obstaja le, če obstaja ontološka vrzel, razpoka v njenem srcu, tj. travmatični presežek, tuje telo, ki se ga ne da integrirati vanjo. To nas vrača k pojmu »noči sveta«: v tej trenutni razpustitvi pozitivnega reda realnosti se soočimo z ontološko vrzeljo, zaradi katere »realnost« nikoli ni popoln, v sebi zaključen pozitivni red biti. Samo ta izkušnja psihotičnega umika iz realnosti, absolutne samo-kontrakcije, razloži skrivnostno »dejstvo« transcendentalne svobode, tj. (samo)zavest, ki je dejansko »spontana«

in njena spontanost ni učinek napačnega prepoznanja »objektivnega« procesa.

S tem se vračamo k Dennettu, ki v svoji kritiki obrambe svobodne volje Roberta Kana¹³⁴ pokaže, kako mora propasti vsak poskus, da bi natančno določili prostorsko-časovno lokacijo trenutka svobodne odločitve/izbire. A to argumentacijo bi bilo treba prevesti v dualistično ontologijo fizične realnosti in ravni načrta: Dennettova kritika Kana se zvede na to, da če omejimo naš pogled na fizično realnost, v njej brezuspešno iščemo »Jaz«, materialni element (ali proces ali lastnost), ki bi poleg ostalih elementov neposredno »bil« Jaz. »Jaz« obstaja samo na Dennettovi ravni »načrta«, kot »idealna« entiteta; enako velja za Dennettovo jedko navedbo nesmiselnega paradoksa »prvotnega sesalca«: vsak sesalec ima mater, ki je tudi sesalec, zato sesalci ne morejo obstajati, ker prvi sesalec ni mogel imeti matere, ki bi bila spet sesalec ... Po analogiji naj bi bilo enako pri svobodnem dejanju: ko Kane trdi, da mora za obstoj odgovornosti za dejanja obstajati »zaustavljalec regresa«, utemeljuje svobodno dejanje, ki utemelji serijo naših odločitev, pade v isto past:

Če naj se izognemo neskončnemu regresu, nekje morajo biti dejanja v življenjski zgodbi agensa, za katere prevladujoči motivi agensa in volja, na podlagi katere agens deluje, *niso bili enosmerno določeni*.¹³⁵

Kane se tu sklicuje na Martina Luthra, na njegovo slavno trditev ob tem, ko je nabil svoje teze proti papežu in tako sprožil protestantski prelom, da tega ne bi mogel storiti drugače: »Tukaj stojim in drugače ne morem.« Je bilo to Luthrovo dejanje potemtakem

134. Robert Kane, *Free Will*, Blackwell, Oxford 2001.

135. Nav. po Dennett, *op. cit.*, str. 127.

svobodno ali ne? Svobodno dejanje je bilo samo, če so bile njegove ključne predhodne izbire (na katerih je temeljilo njegovo dejanje zavračanja) take, da *bi LAHKO storil drugače*, kar se teh izbir tiče. A zaman je iskati v preteklosti taka vozlišča, taka prelomna Svobodna Dejanja, ki bi čudežno prekinila kavzalne verige, ki sicer določajo naše vedenje:

Dogodki iz oddaljene preteklosti resnično niso bili »na meni«, a zdaj je izbira, ali grem ali ostanem, na meni, ker so bili »starši« te izbire – nekateri dogodki v *bližnji* preteklosti, kot na primer moje nedavne izbire – na meni (ker so bili *njihovi* »starši« na meni) in tako dalje, ne v neskončnost, temveč dovolj nazaj, da je moje *sebstvo* [*self*] dovolj razširjeno po prostoru in času, tako da obstaja nek *jaz*, na katerem so moje odločitve!¹³⁶

Ta argument spet zgolj dokazuje, da »utemeljitvenega« svobodnega dejanja ne moremo najti na ravni fizikalne realnosti med ostalimi empiričnimi odločitvami. Vrnimo se k Luthru: da bi njegovo nabitje tez proti papežu lahko šteli kot svobodno dejanje, nam ni treba domnevati nekaterih predhodnih »povsem svobodnih« dejanj, dejanj, ki so bila »resnično« izkušena kot »zdaj lahko naredim nekaj drugega«: dovolj je, da je *subjekt (svobodne izbire) odgovoren za samo konstelacijo, v kateri se mu njegovo partikularno dejanje kaže kot neizogibno, kot »ne morem storiti drugače«*.

Bernard Williams nam tu spet lahko pomaga s svojim razlikovanjem med MORAM in NAJ: »*Naj* je v takem odnosu do *moram* kot *najbolje* do *samo*.«¹³⁷ Kaj MORAMO storiti, neposredno vemo, medtem ko lahko to, kar NAJ storimo, ugotovimo šele po

136. Dennett, *op. cit.*, str. 135.

137. Bernard Williams, *Moral Luck*, University of Cambridge Press, Cambridge 1981, str. 125.

dolgem premisleku alternativ in »ostanemo glede tega negotovi ter še vedno jasno vidimo močne argumente za alternativne poti«. ¹³⁸ Ta razlika med moram in naj prav tako temelji na časovnosti: nekomu lahko očitamo, da ni storil, kar »naj bi storil«, ne moremo pa reči »ti si moral to storiti«, če tega ni storil – izraz »ti si moral to storiti« uporabimo, da potolažimo nekoga, ki je STORIL nekaj, kar se mu je upiralo (kot na primer »Ne krivi samega sebe; čeprav si ga ljubila, si ga morala kaznovati!«), medtem ko običajna uporaba izraza »ti naj bi to storil« nasprotno implicira, da tega NISI storil.

To sklicevanje na »moram« tudi odpre prostor manipulaciji, ko pogajalski partner ali direktni izsiljevalec reče, da »na žalost« nima nobene izbire razen tega, da stori neprijetno dejanje – in tako, bi lahko dodali, kot neusmiljeni stalinist, ki »nima nobene izbire« razen terorja. Lažnost te pozicije je v tem, da v primeru, ko »moramo« nekaj storiti, ne gre le za to, da znotraj omejitev, ki jih situacija, v kateri smo, postavlja našemu premisleku, »ne moremo drugače, kot da storimo to«: značaj neke osebe se razkrije ne le v tem, da stori, kar mora, temveč v »postavitvi teh meja in v samem dejstvu, da lahko določi, včasih skozi sam premislek, da ne more storiti določenih dejanj in mora storiti druga«. ¹³⁹ In ta oseba JE odgovorna za svoj značaj, tj. za izbiro koordinat, ki mi preprečujejo, da bi storil določena dejanja, in me prisilijo v druga. S tem se vrnemo k Lacanovemu pojmu dejanja: ko delujem, ravno ponovno definiram koordinate tega, kar lahko ali moram narediti.

MORAM in NAJ sta torej v takem razmerju kot Realno in Simbolno: Realno gona, katerega ukazu se ne moremo izogniti (zaradi česar Lacan pravi, da je status gona etičen); Naj kot sim-

138. Williams, *op. cit.*, str. 126.

139. *Op. cit.*, str. 130.

bolni ideal, ujet v dialektiko želje (če naj nečesa ne bi naredil, prav ta prepoved porodi željo, da to storiš). Ko »moraš« nekaj storiti, to pomeni, da nimaš nobene druge izbire razen te, da dejanje storiš, četudi je grozljivo: v Wagnerjevi *Valkiri* Fricka Wotana stisne v kot in on »mora« (»ne more drugače«) dopustiti umor Sigmunda, čeprav njegovo srce krvavi za njim; on »mora« (»ne more drugače«) kaznovati Brunhildo, svojega najljubšega otroka, utelešenje njegovih najbolj pristnih prizadevanj. Mimogrede, enako velja za Heiner Müllerjevo postavitev *Tristana in Izolde* v Bayreuthu, njegov zadnji veliki gledališki dosežek: onadva MORATA, NE MORETA DRUGAČE, kot da se prepustita svoji strasti, četudi je to v nasprotju z njunim *Sollen*, njunimi družbenimi obveznostmi. Ključno je seveda to, da ko »ne morem drugače« kot da nekaj storim, me to nikakor ne oprosti polne odgovornosti za to dejanje.

Sorodnost te teze s Kantovo »tezo o inkorporaciji« je očitna: tako kot »svobodno izberemo« kavzalno vez, ki nas bo določila, na metafizični ravni »svobodno izberemo« etično nujnost, katere pritisk izkusimo kot nepogojen, ki nam ne pušča izbire. Nič čudnega, da se nam tu vsiljuje še ena referenca na Kanta: njegovo pojmovanje (ki ga je kasneje razvil Schelling) prvobitnega, nečasovnega, transcendentalnega dejanja, s katerim izberemo naš »večni značaj«, elementarne konture naše etične identitete. Jasna je tudi povezava s Freudovim pojmom *nezavedne* odločitve: ta absolutni začetek se nikoli ne zgodi v sedanjosti, tj. gre za golo predpostavko, za nekaj, kar se je vedno-že zgodilo. Z drugimi besedami, gre za paradoks *pasivne odločitve*, pasivnega prevzetja Odločitve, ki utemeljuje našo bit kot vrhovno dejanje svobode – paradoks najvišje svobodne izbire, ki je v prevzetju domneve, da sem izbran. V svojem *Slovesu od Emmanuela Lévinasa* poskuša Derrida razločiti odločitev od njenih običajnih metafizičnih

predikativ (avtonomnost, zavest, aktivnost, suverenost ...) in jo misliti kot »odločitev drugega v meni«:

Pasivna odločitev, pogoj dogodka, je vedno, strukturno, odločitev nekoga drugega v meni, razcepljajoča odločitev kot odločitev drugega. Absolutno drugega v meni, drugega kot absoluta, ki se odloča o meni in zame.¹⁴⁰

Za psihoanalizo je ta izbira izbira »temeljne fantazme«: osnovnega okvira/matrice, ki postavi koordinate celotnega subjektovega pomenskega vesolja: čeprav nisem nikoli izven nje, četudi je ta fantazma vedno-že tu in sem sam vedno-že vržen vanjo, moram *predpostaviti* sebe kot tistega, ki jo je *postavil*. Z Dennettovimi besedami, čeprav se to dejanje ni nikoli zgodilo v prostorsko-časovni realnosti, svojo učinkovitost dokazuje na ravni »načrta«. Na nek način ima torej Dennett prav: ne obstaja empirični utemeljitveni akt svobode; gre bolj za to, da v kompleksnem in postopnem procesu subjekt nenadoma – ne toliko postane »svoboden« in »odgovoren«, temveč – se retroaktivno zave, da je VEDNO ŽE BIL »odgovoren«. Gre za enak paradoks kot pri pregovornem zrcu peska, ki iz raztresenih zrn naredi kup: ne moremo določiti tistega zrna, ki »je povzročilo razliko«: vse, kar lahko storimo, je, da pokažemo na zrnce in rečemo: »Na neki točki vsaj eno zrnce pred tem, ko je bilo dodano to zrnce, so zrna že tvorila kup ...« Dennetta je treba dopolniti »zgolj« (in celotna teža heglovskega »postavljanja predpostavk« leži v tem »zgolj«) z opozorilom, da je zaradi te »retroaktivnosti« predpostavljanje »prvotnega sesalca« nujno potrebno: čeprav v fizični realnosti ni »prvega« sesalca, se MORAMO nanašati nanj na ravni »načrta«. Tako ni potrebno postavljati čudežne kavzalnosti »navzdol«, možnosti »višjega« (Den-

140. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Pariz 1997, str. 87.

nett: »načrtnega«) procesa, ki bi kavzalno determiniral »nižje« mehanične procese, razbil njihovo vzročno-posledično verigo: kavzalnost svobode je povsem refleksivno-tranzitivna, je kavzalnost, ki določa, katera kavzalnost nas bo determinirala.

Kantova Samo-Zavest je tako *več* od mojega fragmentarnega in spreminjajočega se zavedanja stanj mojega duha in *manj* od neposrednega uvida v »to, kar sem«, v mojo substancialno identiteto: gre za logično fikcijo, za ne-substancialno referenčno točko, ki jo je treba dodati zato, da zastopa »to, kar« ima neko razpoloženje, želje, to, kar razsoja itd. Z Dennettovimi besedami: za Kanta Samo-Zavest ne le ne izgine zaradi odsotnosti kartezijanskega teatra – prav nasprotno, Samo-Zavest VZNIKNE kot prazna logična funkcija, KER ni kartezijanskega teatra, KER ni nobenega neposrednega samo-poznavanja subjekta. Subjekt kot \$ obstaja, kolikor (in ker) ni nobene neposredne *Selbst-Vertrautheit*, kolikor (in ker) subjekt ni neposredno dostopen samemu sebi, ker (kot je rekel Kant) nikoli ne morem vedeti, kaj sem noumenalno, kot »Reč, ki misli«. Zato nas mika, da bi obrnili standardno gesto Manfreda Franka, ki je sklepal (iz neuspeha refleksije in avtorefleksivnega utemeljevanja subjektove identitete v prepoznanju »sebe« v svojem drugem), da mora obstajati predhodno neposredno samo-poznavanje: kaj pa če je neuspeh prvi, če »subjekt« ni nič drugega kot praznina, vrzel, ki jo razpre neuspeh refleksije? Če so vse podobe pozitivnega samo-poznavanja zgolj sekundarna »mašila« te prvobitne vrzeli? Vsako prepoznanje subjekta v podobi ali označujoči potezi (skratka: vsaka identifikacija) že izda njegovo jedro: vsak vzhičeni »To sem jaz!« že vsebuje kal »To nisem jaz!«. Kaj torej, če subjekt nikakor ni neko substancialno jedro identitete, nedostopno refleksivni ponovni pridobitvi, temveč subjekt (za razliko od substance) nastane v tem gibanju neuspeha identifikacije?

Gre za to, da moramo Lacanov »subjekt označevalca« vzeti resno: seveda ne obstaja substancialna označena vsebina, ki zagotavlja enotnost jaza; na tej ravni je subjekt množinski, razpršen itd. – njegova enotnost je zagotovljena zgolj z avtoreferenčnim simbolnim dejanjem, tj. »jaz« je čisto performativna entiteta, je tisti, ki reče »jaz«. Tu je skrivnost subjektovega »samo-postavljanja«, kot jo je tematiziral Fichte: ko rečem »jaz«, seveda s tem ne ustvarim nobene nove vsebine, ampak zgolj označim samega sebe, osebo, ki je izustila stavek. To samo-označevanje kljub vsemu vzpodbudi nastanek (»postavi«) X, ki ni »realna« oseba iz mesa in krvi, ki to izreče, temveč natanko in zgolj čista praznina avtoreferenčnega označevanja (Lacanov »subjekt izjavljanja«): »jaz« nisem neposredno moje telo ali celo vsebina mojega duha; »jaz« sem tisti X, ki IMA vse te poteze kot svoje lastnosti. Lacanovski subjekt je torej »subjekt označevalca« ne v smislu, da bi se ga dalo reducirati na enega od označevalcev v verigi (»jaz« ni neposredno označevalec jaz, kar bi bil v tem primeru subjekt, tudi računalnik ali drug stroj, ki bi napisal »jaz«), temveč v precej natančnejšem smislu: ko jaz rečem »jaz«, ko torej »sebe« označim kot »jaz«, sam ta akt označevanja nekaj doda »bitju iz mesa in krvi« (vključno z vsebino njegovih mentalnih stanj, želja, razpoloženj), ki je tako označeno, in subjekt je tisti X, ki je dodan označeni vsebini z avtoreferenčno označitvijo. Zato je zavajajoče reči, da je enotnost jaza »gola fikcija«, pod katero je množica nekonsistentnih mentalnih procesov: ta fikcija povzroči »učinke v realnem«, tj. deluje kot nujna predpostavka serije »realnih« dejanj.

Pomenljivo je, kako Dennettova kratka razlaga evlucijskega nastanka samo-zavesti v bistvu temelji na slavni tezi G. H. Meada, kako Jaz nastane iz družbenih interakcij (iz dejanj zamišljanja, kako se kažem drugemu subjektu, in »ponotranjenja« pogleda drugega: v moji »zavesti« v domišljiji, v »tihem notranjem go-

voru«, poslušam možne očitke drugega na moja dejanja itd.). A tu moramo spet opozoriti na razliko med subjektom in osebo: Dieter Heinrich je zelo upravičeno opozoril, kako lahko ta dialektika avtorefleksije kot ponotranjene družbene interakcije razloži samo moj Jaz ali »osebnost«, poteze moje »samopodobe« (moje imaginarne in/ali simbolne identifikacije), ne pa nastanka samega subjekta kot \$.

Če naj povzamemo: kantovsko Samo-Zavedanje je čisto logična funkcija, ki zgolj signalizira, da je vsa vsebina moje zavesti že minimalno posredovana/reflektirana: ko si želim X, nikoli ne morem reči »jaz preprosto sem tak, ne morem ne želei X, to je moja narava«, ker si jaz vedno *želim želei X*, tj. refleksivno sprejemem svojo željo po X – vsi razlogi, ki me motivirajo k dejanju, izvajajo svojo kavzalno moč, le kolikor jih jaz »postavim« ali sprejemem kot razloge ... Nepričakovano smo s tem prišli do psihoanalitične problematike: kdo bi si morda mislil, da je »implicitna refleksivnost« omejena na zavestno dejavnost in je kot taka ravno to, kar manjka našim nezavednim dejanjem – ko delujem nezavedno, delujem, kot da bi sledil slepi prisili, kot da bi bil podvržen psevdo-naravni kavzalnosti. A po Lacanu »implicitna refleksivnost« ni »tudi« vidna v nezavednem, temveč je prav nezavedno v najradikalnejšem smislu. Spomnimo se tipičnega pristopa histeričnega subjekta, ki se pritožuje, kako je izkoriščan, manipuliran, žrtev drugih, reduciran na objekt za izmenjavo – Lacanov odgovor je, da ta subjektivna pozicija pasivne žrtve okoliščin subjektu nikoli ni preprosto vsiljena od zunaj, temveč jo mora vsaj minimalno vzeti nase. Subjekt se seveda ne zaveda svoje aktivne udeležbe v procesu viktimizacije – natanko to je »nezavedna« resnica subjektove zavestne izkušnje, da je zgolj pasivna žrtev okoliščin. Zdaj lahko vidimo, v kateri natančni psihoanalitični kontekst je vgrajena Lacanova navidez nesmiselna teza, po kateri

je kartezijanski *cogito* (ali, natančneje, Kantovo samo-zavedanje) sam subjekt nezavednega: za Lacana je »subjekt nezavednega«, subjekt, ki ga je treba pripisati Freudovemu nezavednemu, natančno ta prazna točka avtoreferiranja, ne pa subjekt, ki kar poka od množice libidinalnih sil in fantazij. Paradoksalna identiteta samo-zavedanja (v natančnem pomenu, ki ga je ta pojem pridobil v nemškem idealizmu) in subjekta Nezavednega postane jasna ob problematiki radikalnega Zla od Kanta do Schellinga: ko smo soočeni z uganko, zakaj imeti zlo osebo odgovorno za njena dejanja (čeprav je jasno, da je nagnjenje k Zlu del »narave« te osebe, tj. ona ne more drugače, kot da »uboga svojo naravo« in svoja dejanja opravi z absolutno nujnostjo), Kant in Schelling postulirata nefenomenalni transcendentelni, nečasovni akt prvobitne izbire, s katero vsakdo od nas še pred svojo fenomenalno eksistenco izbere svoj večni značaj.¹⁴¹ Znotraj naše časovne fenomenalne eksistence izkusimo to dejanje izbire kot vsiljeno nujnost, kar pomeni, da se subjekt v svojem fenomenalnem samo-zavedanju ne zaveda svobodne izbire, ki utemeljuje njegov značaj (njegovo etično »naravo«) – z drugimi besedami, to dejanje je radikalno nezavedno (sklep, do katerega eksplicitno pride Schelling). Spet naletimo na subjekta kot praznino čiste refleksivnosti, kot tisti X, ki mu lahko pripišemo (kot njegovo svobodno izbiro) to, kar v našem fenomenalnem samo-zavedanju izkusimo kot del naše podedovane ali drugače vsiljene narave. Sklep, ki ga moramo iz tega povleči, je spet ta, da je samo samo-zavedanje radikalno nezavedno.¹⁴²

141. Za podrobnejšo razlago pojma nečasovne izbire lastnega značaja glej Slavoj Žižek, »Nedeljivi preostanek. Schelling z Lacanom I«, *Problemi* 3/1995, str. 5–41.

142. Že Fichte je moral sprejeti ta paradoks in priznati, da prvobitno, absolutno dejanje samo-postavljanja samo-zavedanja ni nikoli dostopno človekovi zavesti.

JEZIK ZAPELJEVANJA, ZAPELJEVANJE JEZIKA

Kako se je tedaj materializirala ta retroaktivna zanka? Je šlo za povsem kontingentni drs, nekaj, kar je nastalo zgolj zato, »ker je bila med vsemi možnostmi možnost nastati« (kot pravi Varela), ali lahko tvegamo natančnejšo evolucijsko razlago te prazgodovine? Nekateri kognitivisti so predlagali rešitev, ki je čudno podobna Lacanovi povezavi med seksualnostjo in jezikom. Geoffrey Miller¹⁴³ je poleg ostalih pred nedavnim dokazoval, da glavni vzgon za sapojemajočo eksplozijo človekove inteligence ni bilo preživetje (z vsemi običajnimi osumljenci: boj za hrano, obramba pred sovražniki, sodelovanje v delovnem procesu itd.), temveč, bolj posredno, tekmovanje pri spolni izbiri, tj. prizadevanje, da prepričam samca ali samico, da izbere mene kot seksualnega partnerja. Poteze, zaradi katerih sem v prednosti pri seksualnih spopadih, niso neposredno moje lastnosti, ki bi signalizirale moje prvenstvo nad ostalimi, temveč KAZALCI takih lastnosti – tako imenovani »kazalci zmogljivosti« (*fitness indicators*):

Kazalec zmogljivosti je biološka poteza, ki se je razvila zaradi specifične funkcije oglaševanja zdravja neke živali. [...] To ni

143. Geoffrey Miller, *The Mating Mind. How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*. (Številke v oklepajih za citati se nanašajo na to knjigo.)

funkcija kot lov, izdelava orodja ali socializiranje, ki bi neposredno prispevala k zmogljivosti s tem, da bi podpirala preživetje in razmnoževanje. Namesto tega služijo kazalci zmogljivosti kot nekakšne meta-funkcije. Sedijo na vrhu drugih adaptacij in razglašajo njihove vrline. [...] Živijo v semiotičnem prostoru simbolizma in strateškega sklepanja poslov, ne pa v krutem svetu tovarniške proizvodnje. (103-105)

Prvo vprašanje, ki se tu zastavi, je seveda: ker so kazalci zmogljivosti znaki, od kod prepričanje, da žival ne vara (da ne laže) z ustvarjanjem znakov, ki jo kažejo močnejšo itd. kot dejansko je? Kako lahko bodoči partner ugotovi resnico? Odgovor je tako imenovano »načelo hendikepa«, ki

kaže na to, da je velikansko razsipavanje nujna poteza spolnega zapeljevanja. Papige bi bile kot vrsta mnogo boljše, če ne bi zapravile toliko energije s tem, da jim rastejo dolgi repi. A kot posamezni samci ali samice imajo neuklonljivo spodbudo, da jim zrastejo tako dolgi repi, kot si jih le lahko privoščijo, ali da si izberejo seksualne partnerje z najdaljšimi repi, ki jih le lahko pritegnejo. V naravi je opazno razsipavanje edino zagotovilo resnice v oglaševanju. (125)

Enako je pri človeškem zapeljevanju: če dekle dobi za darilo velik diamantni prstan, to ni samo *znamenje* fantovega bogastva, temveč hkrati *dokaz* zanj – on mora biti bogat, da si ga je lahko privoščil ... Nič čudnega, da se Miller ne more upreti temu, da bi konceptualno spremembo, ki jo predlaga, formuliral v modnih anti-produktivističnih izrazih: »Predlagam nekakšno trženjsko revolucijo v biologiji. Preživetje je kot produkcija, dvorjenje pa kot trženje. Organizmi so kot proizvodi, seksualne preference nasprotnega spola pa so kot preference potrošnikov.« (174) In po Millerjevem mnenju so mentalne sposobnosti, značilne samo za ljudi, primarno psihološki kazalci zmogljivosti:

Tu najdemo sposobnosti, ki nas begajo, kot sta ustvarjalna inteligenca in kompleksni jezik, ki kažeta te velike individualne razlike, te absurdno visoko podedljive sposobnosti, to absurdno razmetavanje časa, energije in truda. [...] Če na človekove možgane gledamo kot na množico seksualno izbranih kazalcev zmogljivosti, ti visoki stroški niso naključje. So bistveni. Možgani so zaradi teh stroškov dober kazalec zmogljivosti. Seksualna selekcija je naše možgane naredila zapravljive, če ne zapravljene: majhne, učinkovite opičje možgane je spremenila v ogromen hendikep, lačen energije, ki bruha razkošne vedenjske dejavnosti, kot so pogovarjanje, glasba in umetnost. (133-134)

Zato je treba obrniti na glavo standardno stališče, po katerem je estetska (ali simbolna) dimenzija sekundarni dodatek k uporabni vrednosti produkta: dejansko je uporabna vrednost tista, ki je »sekundarni profit« neuporabnega objekta, katerega produkcija je stala veliko energije, zato da bi služil kot indikator sposobnosti. Že taka elementarna orodja, kot so prazgodovinske kamnite sekire, »so izdelali moški za seksualno razkazovanje«, ker pretirano in zamudno izpopolnjevanje njihove oblike (simetrija itd.) ni služilo nobeni neposredni uporabni vrednosti:

Tako imamo tu objekt, ki na prvi pogled izgleda kot praktično sredstvo za preživetje, vendar je bil na bistven način modificiran tako, da služi kot pretirano zahteven kazalec zmogljivosti. [...] Sekire so bile morda prvi umetniški objekti naših prednikov in najboljši primeri seksualne selekcije, ki so dajali prednost sposobnosti za umetnost. V enem mahu sekira kombinira instinkt in naučenost, moč in spretnost, kri in kremen, seks in preživetje, umetnost in spretnost, domačnost in skrivnost. Na celotno zgodovino umetnosti bi lahko gledali kot na opombo pod črto k sekiri, ki je vladala stokrat dlje. (291)

Zato ni dovolj, če ponovimo precej uveljavljeno stališče, da dimenzija nefunkcionalnega »estetskega« razkazovanja vedno dopolnjuje osnovno funkcionalno uporabnost nekega orodja; dejansko je obratno: nefunkcionalno »estetsko« razkazovanje proizvedenega objekta je prvotno, njegova morebitna uporabnost pa drugotna, tj. je stranski proizvod, nekaj, kar parazitira na osnovni funkciji. Seveda je paradigmatični primer za to sam jezik, mentalni kazalec zmogljivosti *par excellence*, s pretiranim razkazovanjem neuporabne retorike:

Človeški jezik je edini sistem signalov, ki podaja kakršnokoli drugo vrsto informacije pri dvorjenju. Še vedno je kazalec zmogljivosti, a tudi precej več. [...] Jezik se je razvil tako za razkazovanje naše zmogljivosti kot tudi za to, da posreduje uporabne informacije. Za marsikaterega raziskovalca jezika in filozofa je to škandalозна ideja. Altruistično komunikacijo vidi kot pravilo, od katerega se lahko včasih krene vstran. A za biologe je oglaševanje zmogljivosti pravilo, jezik pa izjemna oblika tega pravila. Mi smo edina vrsta v evolucijski zgodovini našega planeta, ki je odkrila sistem kazalcev zmogljivosti in seksualnih ornamentov, ki slučajno tudi prenaša ideje iz ene glave v drugo z učinkovitostjo telepatije, s Cyranojevo bahavostjo in s Šeherezadinimi miki. (388-391)

Kar pa Miller zanemari, je temeljni premik v odnosu med spoloma, ki je značilen za človeško žival: medtem ko je v kraljestvu živali po pravilu samec tisti, ki mora pridobiti privlačne poteze in opravljati zapletene rituale (plese, pesmi) zapeljevanja, so v človeški vrsti ženske tiste, od katerih se pričakuje, da se bodo provokativno oblačile in obnašale, da bi tako pritegnile moško pozornost – od kod ta obrat? Miller seveda opazi razliko (»[...] biološko se Woodabeji (pleme v Nigeriji) obnašajo povsem normalno, z

razkazujočimi moškimi in izbirajočimi ženskami. Kar je nena-
vadno, so tekmovanja za miss Amerike.« (277)), a je ne razloži.

Če pogledamo pobliže, je seveda standardna interakcija dvor-
jenja kompleksnejša: vključuje nekakšno delitev dela. Če v primeru
živali samec razkazuje svojo zmogljivost in samica izbira, se v
primeru ljudi ženska razkazuje, ponuja moškemu pogledu; nato
moški preide na aktivno zapeljevanje, na katerega ženska pristane
(ali ne). Funkcija zapeljevanja, ki je pri živalih poenotena, se tako
razcepi: ženska prevzame vlogo pasivnega razkazovanja svojih
lepotnih atributov, moški pa aktivno razkazovanje zapeljevalnih
tehnik (govorjenje, petje ...). Morda je ključ za ta obrat v drugem
obratu: pri ljudeh se to, kar je izvirno služilo kot instrument ali
kazalec, povzdigne v samosmoter. V umetnosti se razkazovanje
atributov spremeni v aktivnost, ki prinaša zadovoljitev sama na
sebi. V skladu s tem Steven Pinker pri obravnavi umetnosti poda
osnovno formulo njene »napačne uporabe«:

Nekateri deli duha beležijo pridobitev prirastkov zmogljivosti
tako, da nam dajo občutke ugodja. Drugi deli uporabljajo vednost
o vzrokih in posledicah, da bi dosegli cilje. Če jih postaviš skupaj,
dobiš duha, ki si zastavi biološko nesmiselno nalogo: ugotoviti,
kako priti do krogotokov ugodja v možganih in sprostiti kratke
dražljaje ugodja, brez sitnosti izsiljevanja dobrovernih prirast-
kov zmogljivosti iz krutega sveta.¹⁴⁴

Nič čudnega, da je Pinkerjev prvi primer takega kratkega stika
podgana, ujeta v začarani krog smrtonosnega užitka: »Ko ima
podgana dostop do ročice, ki pošilja električne impulze v elektrodo,
vsajeno v medialni prozencefalni sveženj, besno pritiska na ročico,

144. Steven Pinker, *How the Mind Works*, Penguin Books, Harmondsworth
1998, str. 524.

dokler ne pade od izčrpanosti, ker je opustila hrano, pijačo in seks.«¹⁴⁵ Z drugimi besedami, podgana si je dobesedno sfukala možgane. Tako delujejo mamila: z neposrednim vplivanjem na možgane – tu dobimo »čisti« afrodiziak, ne sredstvo za stimuliranje naših čutov kot sredstev za proizvodnjo ugodja za možgane, temveč sredstvo za neposredno stimulacijo centrov za ugodje v možganih. Naslednji posredovani korak je dostop do krogotokov ugodja »preko čutov, ki stimulirajo krogotoke v okolju, kar bi v preteklih generacijah vodilo do zmogljivosti«. ¹⁴⁶ Ko je v preteklih generacijah neka žival zaznala vzorec v svojem okolju, ki je povečal njeno zmožnost preživetja (pridobitev hrane, izogibanje nevarnosti itd.), je to prepoznanje spremljalo/signaliziralo izkustvo ugodja; zdaj organizem neposredno proizvaja take vzorce zgolj zato, da bi dosegel ugodje. Ta matrica razloži ugodje pri hrani, pijači in seksu – in tudi pri umetnosti: temelj estetskega izkustva je prepoznanje (simetričnih, jasnih itd.) čutnih vzorcev, ki so nam izvorno omogočili, da se orientiramo v našem okolju.

Seveda je tu vprašanje: *kako se zgodi ta kratki stik?* Kako lahko izkustvo ugodja, ki je bilo prvotno goli stranski proizvod teleološke dejavnosti, ki je imela za cilj naše preživetje (tj. signal, da je bil ta cilj dosežen), postane cilj samo sebi? Zgled za to je seveda seksualnost: seksualno ugodje, ki je izvorno signaliziralo, da je bil dosežen cilj razmnoževanja, postane samosmoter, tako da človeška žival porabi veliko časa za doseganje tega cilja, ga podrobno načrtuje, celo neposredno blokira prvotni cilj (s kontracepcijo). Katoliški pristop, po katerem je seks dovoljen le za prokreacijo, je tisti, ki seksualnost poniža na živalsko kopuliranje.

Zadnji povsem freudovski Millerjev nauk je, da eksplozija človekovih simboličnih zmožnosti ne samo razširi metaforičen

145. *Op. cit.*, str. 524.

146. *Op. cit.*, str. 524.

obseg seksualnosti (dejavnosti, ki so na sebi povsem aseksualne, se lahko »seksualizirajo«, vse se lahko »erotizira« in »pomeni TISTO«), temveč, kar je pomembneje, da ta eksplozija *seksualizira samo seksualnost*: specifična značilnost človeške seksualnosti nima nič opraviti s precej neumno realnostjo kopulacije, vključno s pripravljaljivimi se rituali parjenja; šele ko je živalsko kopuliranje zajeto v avtoreferenčni začarani krog gona, v podaljšano ponavljanje svojega neuspeha, da bi dosegli nemogočo Reč, pridemo do tega, čemur pravimo seksualnost, tj. se sama seksualna aktivnost seksualizira. Z drugimi besedami, dejstvo, da se lahko seksualnost »prelije čez« svoje meje in funkcionira kot metaforična vsebina vsake (druge) človeške aktivnosti, ni znak njene moči, temveč nasprotno znak njene nemoči, neuspeha, inherentne blokiranosti.

In tu bi se morda morali vrniti h kazalcem zmogljivosti: ali ni enkratnost človeštva v tem, kako ti kazalci – ugodje, ki ga imamo ob ukvarjanju z njimi – postanejo samo smoter, tako da je navsezadnje biološko preživetje reducirano na golo sredstvo, na podlago za razvoj »višjih dejavnosti«?

PROBLEMI 5-6/2005, letnik XLIII

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

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
www.drustvo-dtp.si

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

ID: SI26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stack: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 700 izvodov

Naročnina za leto 2005 (z DDV): 6510 SIT

Cena te številke (z DDV): 3255 SIT

Revija finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.

Jacques-Alain Miller
O NEKEM DRUGEM LACANU

Uroš Grile
O FILOZOFIJI PISAVE
NA POTI K DERRIDAJU

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE II
KRITIKA ČISTEGA UMA

Jean-François Lyotard
POSTMODERNO STANJE
POROČILO O VEDNOSTI

Mladen Dolar
O SKOPOSTI

G. W. F. Hegel
PREDAVANJA O ESTETIKI
UVOD

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Baruch de Spinoza
TEOLOŠKO-POLITIČNA RAZPRAVA

Sigmund Freud
VIC IN NJEGOV ODNOS
DO NEZAVEDNEGA

RAZPOL 13

Mladen Dolar
O GLASU

Jean-François Lyotard
POSTMODERNA ZA ZAČETNIKE
KORESPONDENCA 1982-1985

Sigmund Freud
MOŽ MOJZES
IN MONOTEISTIČNA RELIGIJA

Slavoj Žižek
PARALAKSA:
ZA POLITIČNI SUSPENZ ETIČNEGA

Zbornik
BARTLEBY
»Raje bi, da ne«
Alenka Zupančič
POETIKA
DRUGA KNJIGA

Alain Badiou
20. STOLETJE

Sigmund Freud
SPISI O PSIHOANALITIČNI TEHNIKI

č 68

194 245 2005



920060216,5/6

COBISS s

Elementarni okvir tako imenovanega dejansko razumemo kot mrežo treh nalog: alegorije. Najprej je tu inverzija pomena (Sonca): kaj če je to središče nekakšne strašljiva Zlobna Stvar, ki je zaradi tega in njegove zarade? Drugo, kaj če (sledječ Sloterdijkovim *Sferam*) obrnemo pomen votline: zunaj, na odprtem, je hladno in vetrovno, prenevarno za preživetje, tako da so se ljudje odločili, da bodo izkopali jamo, ki jim bo služila kot zavetje/dom/sfera? S tega stališča je votlina prvi primer grajenja doma, varnega izoliranega kraja prebivanja – graditev lastne jame je to, kar nas razlikuje od zveri, je prvo dejanje civilizacije ... Navsezadnje je tu standardna postmoderna variacija: pravi mit je ravno zamisel, da je izven senčnega teatra nekakšna »prava resničnost« ali središčno Sonce – vse, kar dejansko je, so samo različni teatri senc in njihovo nenehno vzajemno prepletanje. Ustrezen lacanovski obrat zgodbe bi bil, da se nam znotraj votline Realno, ki je izven votline, lahko pokaže le kot *senca sence*, kot zev med različnimi senčnimi modusi ali območji. V tej razlagi sama nezvedljivost pojava na njegovo substancialno oporo, njegova »avtonomnost« glede na to oporo, porodi svojo lastno Stvar, resnično »pravo Stvar«.

3.255,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012

ISBN 961-6376-25-X



9 789616 376259