

PROBLEMI



K A Z A L O

PROBLEMI

I. Zalbanski slovo	
G. W. F. Hegel: <i>Zalbanski slovo</i>	3
Paul J. Slodberg: <i>Zalbanski slovo</i>	19
John W. Sanders: <i>Hegelov pojmovni razvoj</i>	41
Dragan Kelić: <i>Hegelov razvoj pojma</i>	63
II. Želja, gnu, transfer	
Henri Schreier: <i>Želja in gnu</i>	97
Henri Schreier: <i>Koncepti želje in gnu</i>	111
III. Ženska in psihosofija primer Dora	
Jacqueline Rose: <i>Dora: fragment njeve analize</i>	137
Ženska opomba.....	157
Edith Deutsch: <i>Opomba k Freudovemu "Odnosu in analizi nekoga"</i> <i>primery ženske (Dora)</i>	159
IV. Zgodovina, ustavno pravo, evolucija	
Gerard Krenkel: <i>John Zeller in angleška revolucija</i>	169
V. Dostojni	
<i>in vlogi</i>	189

P R O B L E M I



K A Z A L O

I. Zakonski stan

G. W. F. Hegel: <i>Zakonska zveza</i>	5
Peter J. Steinberger: <i>Hegel o zakonu in politiki</i>	19
Joan B. Landes: <i>Heglovo pojmovanje družine</i>	41
Dragana Kršić: <i>Heglova teorija zakona</i>	65

II. Želja, gon, transfer

Renata Salecl: <i>Ljubezen med željo in gonom</i>	97
Janez Krek: <i>K etičnemu dejanju: o vlogi ideala v transferju</i>	111

III. Ženska in psihoanaliza: primer Dora

Jacqueline Rose: <i>Dora: fragment neke analize</i>	137
<i>Biografska opomba</i>	157
Felix Deutsch: <i>Opomba k Freudovemu »Odlomku iz analize nekega primera histerije [Dora]«</i>	159

IV. Zgodovina, naravno pravo, revolucija

Gorazd Korošec: <i>John Selden in angleška revolucija</i>	169
---	-----

V. Dodatek

<i>In memoriam</i>	193
--------------------------	-----

P R O B L E M I

G. W. F. Hegel

ZAKONSKA ZVEZA¹

DRUŽINA

§ 158

Družina kot *neposredna substancialnost* duha ima za svojo določitev *samo-občuteno* enotnost duha, *ljubezen*, tako da obstaja *dispozicija* [Gesinnung], da ima samozavedanje svojo individualnost v *tej enotnosti* kot na in za sebe bivajoči bistvenosti, da v njej ni kot neodvisna oseba, temveč kot *član*.

[k § 158]

Forma občutenja – nasploh

Dispozicija – je notranjost

DODATEK. Ljubezen pomeni nasploh zavest moje enotnosti z nekom drugim, tako da nisem izoliran sam zase, temveč da se samozavem zgolj z odpovedjo moji zasebnosti [Fürsichsein] in da se ovem [Mich-Wissen] svoje enotnosti z drugim in drugega z menoj. Toda ljubezen je občutek, to pomeni, nrvnost v formi naravnega; v državi je ni več: v državi se zavedamo enotnosti kot zakona [Gesetzes], v državi mora biti vsebina umna, in vsebino moram poznati. Prvi moment v ljubezni je, da nočem biti neodvisna oseba in da bi se čutil, če bi to bil, nezadostnega in nepopolnega. Drugi moment je, da sebe pridobim v drugi osebi, da se v njej uveljavim, kar ona po drugi strani doseže v meni. Ljubezen je zato najpošastnejše protislovje, ki ga razum ne more razrešiti, saj ni ničesar trdnjega od te puntualnosti samozavedanja, ki je negirano in ki naj bi vendarle bilo afirmirano. Ljubezen je hkrati proizvajanje in razrešitev protislovja: kot razrešitev je nrvna edinost [Einigkeit].

1. [Naslov pričujočega previda je uredniški. Prevedeno po: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zvezek št. 7.]

§ 159

Pravica, ki pritiče *posamezniku* na osnovi enotnosti družine in kar je najpoprej njegovo življenje v sami tej enotnosti, nastopi v *pravni formi* kot abstraktnem momentu *določene posamičnosti*, zgolj kolikor družina razpade in ti, ki naj bi bili njeni člani, postanejo po svoji dispoziciji in dejanskosti samostojne osebe ter sedaj izločeno, torej zgolj po zunanjih platch (premoženje, alimentacija, stroški vzgoje ipd.), prejmejo tisto, kar so tvorili v družini kot nek določen moment.

[k § 159]

Abstraktno strogo pravo – *moč substancialne enotnosti* – dispozicija – zaupanje, vzdržnost – pravica do ljubezni je drugo kot pravica v strogem pomenu besede, – to zgolj, kolikor so kot osebe in kar sicer pripada vsakemu posamič, t. j. izstopajoč v njegovem deležu – delitvi – Pravica zadeva samo stvari ali storitve stvari – obstajati morajo člani.

Zakonsko pravo [Eherecht] – razmerje do zunanosti – šele pod predpostavko – izločitve; – Ozir na možno izločitev – ali pravica *proti* izločitvi – Razveza – to je *pravica zakona* samega, ne posamezne osebe kot take – Pravo ne [more] veljati za ljubezen – ker naravni občutek kot lastna dispozicija: – kar naj bi se doseglo v državi se tudi zahteva v formi strogega prava, – brez in zoper dispozicijo – t. j., ker je splošni smoter, ker so splošne določitve tudi abstrakcija od posebnosti – Hladno, t. j. brez čustva, brez duše – ne Vsi brez duše, dispozicije.

DODATEK. Pravica družine sestoji pravzaprav v tem, da mora obstajati njena substancialnost; gre torej za pravico zoper zunanost in proti izstopu iz te enotnosti. Nasprotno pa je ljubezen spet nek občutek, nekaj subjektivnega, proti kateremu se edinost ne more uveljaviti. Če je torej zahtevana edinost, je to lahko zgolj v odnosu do takih reči, ki so po svoji naravi zunanje in ki niso pogojene z občutkom.

§ 160

Družina se dovrši v treh pogledih:

a) v obliki svojega neposrednega pojma kot zakon [Ehe],

- b) v zunanjem obstoju, *lastnini* in *posesti* družine ter skrbi za to;
- c) v *vzgoji* otrok in razrešitvi družine.

[k § 160]

Zakon in vzgoja otrok –

a) V sebe zaprta družina

b) Zunanji obstoj osebe. Preživljanje

c) Razrešitev – k samostojnosti – ali več družin – drugo načelo medsebojno samostojnih.

A. Zakon

§ 161

Zakon kot *neposredno* *naravno* *razmerje* vsebuje, *prvič*, moment *naravne* živosti, in sicer kot *substancialno* *razmerje* živost v njeni totaliteti, namreč kot dejanskost *rodu* in njegovega procesa. (Glej *Enciklopedijo filozofskih znanosti*, § 167 ff. in 288 ff. [v tretji izdaji § 220 ff., 366 ff.]) Toda, *drugič*, v samozavedanju se *enotnost* naravnih spolov, zgolj *notranja* ali *na sebi* bivajoča in ravno s tem v svoji eksistenci zgolj zunanja, spremeni v neko *duhovno*, samozavedajočo se ljubezen.

[k § 161]

Nuj[no] pravo – zakona – v običajnih naravah

Zakon – enotnost v svojem *neposrednem* obstoju na sebi samem – *identiteta* interesov, smotrov –

a) Čisto fizikalni, naravni, živalski spolni nagon – ni upravičenje zakona – *Venus vaga*

b) Pogodba – o lastnini – Uporaba – kot zunanja stvar –

Rod – ker naraven – splošna narava

– Ta naravna plat zgolj iz ljubezni, *nasledek* na osnovi dipozicije – ni substancialno – naravna *edinost* –

Duhovnost spremeni določitev –

DODATEK. Zakon je bistveno pravno razmerje. Poprej, zlasti v največjem delu sistemov naravnega prava, so ga opazovali samo z njegove fizične plati, samo po tistem, kar je zakon po naravi. Tako so ga obravnavali zgolj kot neko spolno razmerje in vsaka pot do njegovih ostalih določitev je ostala zaprta. Ravno tako surovo pa je zakon dojeti zgolj kot neko meščansko pogodbo, predstava, ki se pojavi še pri Kantu, kjer se nasproti stoječi samovolji pogajata o individuih in kjer je zakon zveden na obliko nekakšne vzajemne pogodbene uporabe. Tretja, ravno tako nesprejemljiva, je predstava, ki zakon izenači z ljubeznijo, zakaj ljubezen, ki je občutenje, je v vseh pogledih prepuščena naključnosti, podoba, ki je pravno [das Sittliche] ne sme imeti. Zakon je zato potrebnost določiti podrobneje kot pravno pravno ljubezen, s čimer iz njega izgine minljivo, muhasto in zgolj subjektivno.

§ 162

Kot subjektivno izhodišče zakona lahko večinoma nastopi *posebno nagnjenje* obeh oseb, ki stopata v to razmerje, ali *skrb* [Vorsorge] in priprava staršev itd.; toda *objektivno izhodišče* je svobodna privolitve oseb, in sicer, da *tvorita eno osebo*, da se odpovesta svoji naravni in posamični osebnosti v oni enotnosti, ki je v tem pogledu neka samoomejitev, toda ravno s tem, ko v njej dosežeta svoje substancialno samozavedanje, je tudi njuna osvoboditev.

Vstopiti v zakonski stan je objektivna določitev, potemtakem pravna dolžnost. Zunanje izhodišče zakona je po svoji naravi naključno, odvisno je posebej od omikanosti refleksije. Prva skrajnost pri tem je, da tvori prvi korak priprava dobronamernih staršev in ko se drug za drugega določeni osebi za združitev v ljubezni spoznata kot za to določeni, nastane nagnjenje, – druga skrajnost pa je, da v osebah kot *teh* neskončno partikulariziranih najprej nastopi nagnjenje. Prvo skrajnost ali nasploh pot, v kateri tvori odločitev za možitev/ženitev [Verehelichung] začetek in ki ima nagnjenje za posledico, tako da je pri dejanski poroki sedaj oboje združeno, imamo lahko za pravnejšo. – Pri drugi skrajnosti pa svoje zahteve uveljavi *neskončno posebna* svojskost, ki je povezana s subjektivnim načelom modernega sveta (glej zgoraj § 124, opomba). – V modernih dramah in drugih umetniških upodobitvah, katerih temeljni interes tvori spolna ljubezen, se element vseprežemajoče ledenosti, na katerega v njih naletimo, s pomočjo s tem povezane popolne *naključnosti* spremeni v vročico upo-

dobljene strasti, tako da je potem celotni interes predstavljen kot da počiva le na *teh*, kar je sicer lahko *zanju*, ni pa *na sebi* neskončno pomembno.

[k § 162]

Zakon

a) Identiteta smotrov, interesov – zavest edinosti – ljubezen – ne povzdiguje določenega smotra –

b) Posebna določitev – živeti v tej enotnosti, si vse deliti, za vse skupaj skrbeti – Čutna plat, užitek – Premoženje, skupno upravljanje in uporaba – Vzgajati otroke – tudi ko so zakoni neplodni – Pomoč v vsakodnevnem in vsem življenju, skupna skrb, užitek – Medsebojno razumevanje in čvrsto razločena določitev v enem ali drugem.

c) *Edinost* – čutno prihaja [k] ljubezni, ker – naravnost – *živost* – naravno različen spol. Življenje lahko samo sebe različno postavi – jaz.

d) Doživljenska zveza – duhovna – občost.

Kaj hoče moški, kaj hoče deklica? – Ona moža – on ženo. – Ona ga ljubi, zakaj? Ker bo postal njen mož, ker naj bi jo naredil za ženo; – Od njega kot moža naj bi prejela svoje dostojanstvo, vrednost, radost, srečo kot *soproga* – in to je, da postane žena. – *Ljubezen* – ona spozna ta interes zanj v možu – to je predvsem *občutenje deklice*. Moški, ki je zaradi večje samovoljnosti, samostojnosti zunaj zakona a) delno zanj še bolj vseeno, kakšno ženo si priskrbeti, – b) delno – nasprotno – prav tako bolj svojeglav, izbirčen –

O teh substancialnih nadaljnjih partikularnostih. Zakaj se je z njo oženil ali zakaj ga je omožila? – Zaradi te *posebne* lastnosti – naravne lepote, miline, šarma – prijaznosti do moškega – premoženja, stanu – tega in tega posebnega značaja –

Pri izbiri gre za *srečo* celotnega življenja – vsekakor – toda določitev: deliti si srečo in nesrečo – prav zakon mora stati višje kot sreča in nesreča. – Toda sreča drugega z drugim – sreča v zakonu kot taka, odvisna od značaja. – Možnost, odvisnost te edinosti – od *posebnega* karakterja. Sicer sreča.

Naključnost poznanstva – upanje, da ugajamo, čisto posamezna poteza – zgodba. – Če je posebnost dobila takšno premoč – tedaj je dober zakon od tega odvisen – To *posebno* tvori posebno zaljubljenost – V zakonu se znajdeti nasplošno mož in žena – Navajanje – tudi na zakon – je nujno.

[k § 162 opomba]

Strastna ljubezen in zakon sta nekaj različnega –

a) Strast – celotno njegovo samozavedanje, vse strune njegovega bitja odzvanjajo samo to in samo v tem – in v posedovanju te *ene naključne* osebe.

b) Zakon je potem temelj in osnova, na kateri – v tem ko je privatnost, interes za individualno osebnost, doseglo svoje – se izvaja dejavnost. Skupnost življenjskih smotrov nasploh.

DODATEK. Pri ljudstvih, pri katerih manj spoštujejo ženski spol, starši razpolagajo z zakonom samovoljno, ne da bi individue vprašali, ti pa to sprejmejo, saj posebnost občutenja še ne uveljavlja nobenih zahtev. Deklici gre zgolj za to, da najde moža, moškemu zgolj za to, da najde ženo. V drugačnih okoliščinah so lahko odločujoči oziri premoženje, zveza, politični smotri. S tem ko zakon služi kot sredstvo za druge cilje, ima to lahko zelo hude posledice. V moderni dobi pa se, nasprotno, subjektivno izhodišče, *zaljubljenost*, dojema kot edini pomembni dejavnik. Pri tem si predstavljajo, da mora vsakdo čakati do takrat, ko odbije njegova ura, in da lahko vsakdo nakloni svojo ljubezen samo enemu določenemu individu.

§ 163

Nravno zakona sestoji v zavesti te enotnosti kot substancialnega smotra, s tem v ljubezni, zaupanju in v skupnem celotne individualne eksistence, – v kateri sta dispozicija in dejanskost naravnega gona zvedena na modalnost naravnega momenta, ki mu je usojeno, da bo s samo svojo zadovoljitvijo izginil, duhovna vez izstopi s *svojo pravico* kot substancialno, in s tem kot povzdignjeno nad naključnost strasti in časovno posebne poljubnosti, kot nerazrešljivo *na sebi*. Da zakon, kar zadeva njegovo bistveno podlago, ni pogodbeno razmerje, smo pripomnili že zgoraj (§ 75), saj izhaja iz pogodbenega stališča samostojnih osebnosti v njihovi posamičnosti ravno zato, *da bi ga ukinil*. Identificiranje osebnosti, pri čemer je družina *ena oseba*, njeni člani pa akcidence (substancia pa je po svojem bistvu razmerje nje same do akcidence; glej *Enciklopedijo filozofskih znanosti*, § 98 [tretja izdaja § 150]), je nravni duh, ki za sebe – ločen od raznolike zunanosti, ki jo ima v svojem obstoju kot *v teh* individuih in v

interesih pojava, določenih s časom ter na razne druge načine – izstopi kot neka podoba za predstavo, ki je čaščena kot *penate* itd. in ki nasploh tvori tisto, v čemer se nahaja *religiozni* značaj zakona in družine, *pieteta*. Še nadaljnja abstrakcija je, če se božje, substancialno, loči od njegovega obstoja in se tako fiksira tudi občutek in zavest duhovne enotnosti kot napačno tako imenovano *platonsko ljubezen*. Ta ločitev je povezana z meniškimi naziranjem, ki moment naravne živosti določi za absolutno *negativno* in mu ravno s to ločitvijo podeli neko neskončno pomembnost za sebe.

[k § 163]

Zakon je zveza tistih, ki se zavedajo, tistih, ki reflektirajo.

a) Celotna življenjska, ne trenutna zveza.

b) Skrb, pregled obsega nasledkov, predpostavka otrok.

c) Platonska ljubezen – *proti občutku*. – Moment naravnosti – tisto najvišje ta *duhovna* enotnost – Najbolj izurjen na način eksistence duha: znanost, država, umetnost.

DODATEK. Zakon se od *konkubinata* razlikuje po tem, da gre pri slednjem predvsem za zadovoljitev naravnega gona, medtem ko je le-ta pri zakonu potisnjen v ozadje [zurückgedrängt]. Zavoljo tega lahko v zakonu brez zardevanja spregovorimo o naravnih dogodkih, kar pri nezakonskih razmerjih povzroči občutek sramu. Toda tudi zato je potrebno imeti zakon za *na sebi* nerazvezljivega; kajti smoter zakona je pravno, ki je tako spoštovano, da je ob njem videti vse ostalo nemočno in njemu podrejeno. Zakona naj ne bi motila strast, saj mu je podrejena. Toda zakon je zgolj *na sebi* nerazvezljiv, kajti, kot pravi Kristus: Samo zaradi vaše trdosrčnosti je dovoljena ločitev [Mt. 19,8; Mr. 10,5]. Ker vsebuje zakon moment občutka, ni absoluten, temveč nestalen in ima v sebi možnost razveze. Toda zakonodaje morajo to možnost kar se le da otežiti in proti poljubnosti ohraniti pravico naravnosti.

§ 164

Tako kot stipulacija pogodbe za sebe že vsebuje resnični prenos lastnine (§ 79), tako svečana izjava privolitve v pravno vez zakona in odgovarjajoče priznanje in potrditev le-te s strani družine in skupnosti (da v tem pogledu

vstopi *Cerkev*, je neka nadaljnja določitev, ki je na tem mestu ne moremo izčrpnjeje obravnavati) tvori formalno *sklenitev* in *dejanskost* zakona, tako da je ta zveza npravno sklenjena zgolj po tem, ko ji je *predhodil* ta ceremonial kot dovršitev *substancialnega z znakom*, z govorico kot najbolj duhovnim obstojem duhovnega (§ 78). S tem je moment, ki pripada čutni naravni živosti, postavljen v svoje npravno razmerje kot posledica in akcidentalnost, ki pripada zunanjemu obstoju npravne zveze, ki se lahko izčrpa tudi samo v vzajemni ljubezni in pomoči.

Če vprašujemo po tem, kaj bi morali imeti za *glavni smoter* zakona, zato da bi iz tega lahko zajeli ali preučili zakonske [gesetzlichen] določitve, tedaj se pod tem glavnim smotrom razume, katero od posameznih strani dejanskosti zakona moramo vzeti za bistvenejšo od druge. Toda nobena izmed strani ne tvori celotnega obsega na in za sebe bivajoče vsebine zakona, npravnega, in ena ali druga stran eksistence zakona lahko umanjka, ne da bi to škodovalo bistvu zakona. – Če se ima *sklenitev zakona* kot tako, slovesnost, s katero je izgovorjeno in *konstatirano* bistvo te zveze kot npravno, povzdignjeno nad *naključno* občutka in *posebno nagnjenje*, za *zunanjo formalnost* in za tako imenovano čisto *civilno zapoved*, tedaj od tega dejanja ne preostane nič drugega kot morda smoter poučnosti in overitev civilnega razmerja ali pa kar gola pozitivna samovolja civilne ali cerkvene zapovedi, ki ni le ravnodušna do narave zakona, temveč, ki tudi omaja², kolikor se zdi duši ta formalna sklenitev zaradi zapovedi pomembna in kolikor jo ima za predhodni pogoj vzajemne, popolne predanosti, njeno dispozicijo za ljubezen in se kot nekaj tujega zoperstavi notranjosti te edinosti. Takšno mnenje, glede na to, da si umišlja, da podaja najvišji pojem svobode, notranjosti in izpolnitve ljubezni, nenazadnje zanika npravno ljubezni, to višjo inhibicijo [Hemmung] in podrejanje golega naravnega gona, kar je na nek naraven način vsebovano že v *sramu* in ki ga bolj določena duhovna zavest povzdigne v *čistost* in *vzdržnost*. Podrobneje je z onim naziranjem zavržena npravna določitev, ki je v tem, da se zavest iz svoje naravnosti in subjektivnosti zbere v misel substancialnega in, namesto da bi si še vedno pridržala *naključno* in samovoljo čutnega nagnjenja, zakonsko zvezo odtegne samovolji in jo preda substancialnemu, pri čemer se zaveže s penati, čutni moment pa zvede na zgolj *pogojenega z resničnim* in npravnim značajem razmerja ter s pripoznanjem zakonske vezi kot npravne. – Predrznost in podpirajoči jo razum ne zmoreta dojeti spekulativne narave

2. [veruneiniges; Lasseton: verunreiniges – popači, skali, umaže, oskruni, zagnusi.]

substancialnega razmerja, ki mu ustrezata tako нравno nepokvarjena duša kot tudi zakonodaje krščanskih ljudstev.

[k § 164]

Edinost tistih, ki se zavedajo – obstoj

a) V govorici – obvezujoča volje

b) Nravna, kot duhovna tako izgovorjena in razlikovana s takšnim obstojem.

Pri enostavni pogodbi ni nobene razlike v tem, ali gre za stipulacijo ali neposredovano izročitev. Tu pa je s tistim izgovorjen duhovni značaj zakona. Duhovna enotnost tisto prvo –

[k § 164 opomba]

Sofistika – kot *dokazovanje* – zahteva – ljubezen verjame – duhovni zavesti – Deklica preda svojo čast, moški ne – kajti moški ima še drugo polje svoje нравne dejavnosti, v državi – deklica ne – temveč njena нравnost bistveno obstaja v razmerju zakona – Neenako, s strani moškega ne ta dokaz. – Ljubezen – lahko povzroči drugačne zahteve kot zakon –

V ljubezni kot taki – je Vse v Enem – nerazlikovano – čutno in нравno. Vendar ravno zakon fiksira razmerje, da je čutno zgolj posledica – V privolitvi v zakon deklica prizna tudi to –

Lucinde

DODATEK. Da je ceremonial sklenitve zakona odvečen in da je neka formalnost, ki jo lahko izpustimo, saj je ljubezen substancialno, ki da s to slovesnostjo celo izgubi na svoji vrednosti, je trdil *Friedrich von Schlegel* v *Lucinde* in tudi nek njegov posnemovalec v Pismih neimenovanega (Lübeck in Leipzig 1800). Tam je čutna predaja predstavljena kot zahtevana za dokaz svobode in notranjosti ljubezni – argumentacija, ki zapeljivcem ni tuja. O razmerju moža in žene velja pripomniti, da deklica s čutno predajo izgubi svojo čast, pri moškem pa, saj ima poleg družine še drugo polje нравne dejavnosti, temu ni tako. Določitev dekllice bistveno sestoji zgolj v razmerju zakona; torej se zahteva, da ljubezen prejme obliko zakona in da različni momenti, ki nastopajo v ljubezni, prejmejo resnično umno razmerje drug do drugega.

§ 165

Naravna določenost obeh spolov prejme s svojo umnostjo *intelektualni* in *nravni* pomen. Ta pomen je določen z razliko, v kateri se nravna substancialnost dirimira kot pojem na sebi, zato da bi iz njega prejela svojo živost kot konkretna enotnost.

[k § 165]

Cid, str. 30.

Skrivnost je – moč žensk
na naša moška srca.
Ta skrivnost je v njih
globoko skrita, Gospodu Bogu,
menim, samemu nedoumljiva. (To pa ravno ne.)
Ko bo tistega velikega dne,
ko bo некоč iskal vse napake,
Bog pregledoval srca žensk,
se mu bodo zdele ali vse
krive ali vse nedolžne;
tako zapleteno je njihovo srce.

Ženska – otroška narava – se pojavlja kot nekonsekventna, –
muhavost, naključnost – pri moškem pa načela –
Moški – moč – v sebi razlikovan – svojeglavost – in
občost

§ 166

En spol je zatorej duhovno, kot v sebi razloženo na *za sebe* bivajočo osebno samostojnost ter na vednost in hotenje *svobodne občosti*, na samozavedanje pojmovnega mišljenja in na hotenje objektivnega končnega smotra, – *drugi* spol je edinost ohranjujočega se duhovnega kot vednosti in hotenja substancialnega v obliki konkretne *posamičnosti* in *občutka*; – na zunaj je prvo močno in dejavno, drugo pasivno in subjektivno. Moški ima zato svojo dejansko

substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem, ter sicer v delu in boju z zunanjim svetom in s samim seboj, tako da si zgolj s svojim razcepom priboruje samostojno edinost, katere mirno zrenje in občuteno subjektivno nравnost ima v družini, v kateri ima žena svojo substancialno določitev, v *pieteti* družine pa ima svojo nравno dispozicijo.

V eni najbolj vzvišenih upodobitev pietete – Sofoklojevi *Antigoni* –, je pieteta izražena predvsem kot zakon [Gesetz] ženske in upodobljena kot zakon emotivne, subjektivne substancialnosti, notranjosti, ki se še ni povsem udejanila, kot zakon starih bogov, podzemlja, kot večni zakon, o katerem nihče ne ve, od kod se je pojavil, in upodobljena v nasprotju z javnim zakonom, z zakonom države – neko nasprotje, ki je najvišje nравno in zato najbolj tragično nasprotje in ki je tam poosebljeno v ženskosti in moškosti; glej *Fenomenologijo duha*, str. 383 ff., 417 ff. [Bd. 3, str. 328 ff., 351 ff.]

[k § 166]

Rastlina, žival –

nerazločena individualnost

V sebi razlika, razcep in občost.

Znanost, umetnost, poezija.

Kjer ženske in mladina vladajo državi, je država pogubljen. Te osebe – stremijo k subjektivnosti –

Mnenje o občem – ni tisto objektivno.

Entuzijazem – ideali, Schiller.

DODATEK. Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske imajo lahko prebliske, okus, ljubkost, vendar nimajo idealov. Razlika med moškim in žensko je razlika med živaljo in rastlino: žival bolj ustreza značaju moškega, rastlina bolj značaju ženske, kajti ona je bolj mirni razvoj, ki ima za svoje načelo nedoločenejšo edinost občutka. Če se ženske nahajajo na vrhu vlade, tedaj je država v nevarnosti, kajti ženske ne delujejo po zahtevah občosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju. Ženske se izobrazijo, ne vemo kako, takorekoč skozi atmosfero predstave, bolj skozi življenje kot s pridobivanjem znanj, medtem ko moški doseže svoj položaj samo s pridobitvijo misli in z mnogimi tehničnimi napori.

§ 167

Zakon je bistveno *monogamija*, saj se v to razmerje polaga in predaja osebnost, ki je neposredna izključujoča *posamičnost*. Resnica in *notranjost* (*subjektivna forma substancialnosti*) tega razmerja potemtakem izhaja zgolj iz vzajemne *vsestranske* predaje te osebe, le-ta si pridobi pravico, da se sebe zaveda v *drugem* zgolj, kolikor je drugi oseba, t. j. kolikor je atomarna posamičnost v tej identiteti.

Zakon, in bistveno monogamija, je eno izmed absolutnih načel, na katerih temelji pravica neke skupnosti. Ustanovo zakona se zatorej navaja kot enega od momentov božje ali heroične utemeljitve držav.

[k § 167]

Stan žene, – je *gospodinja* – tako kot *ta* oseba – naravnost – in celo trajno razmerje. *Več žena* – podreditev – neenakost – volja moškega, prednost, v vrsti – toda volja – razmerje izkazovanja *naklonjenosti* – otroci, prednost dana neki drugi ženi – prednost dana *tistemu posebnemu* – samovolja – poudarjene posebnost proti prednosti.

Ženske na Vzhodu vladajo, ne skrbijo za gospodinjstvo [*Hauswesen*], temveč za sužnje – *Hišno* bistvo [*Hauswesen*] patriarhalno, monarhično – zapovedovanje, razporejanje, nadzor – sestavljeno iz posamičnosti – Več konkubin – se poveže v fizično razmerje – ne pripoznanje. Ena žena gospodinja –

Dva ekstrema:

a) Mnogoženstvo – ženske sužnje – morajo moškemu dvoriti

b) Viteštvo – neskončno povzdignjenje ženske – idealnost, religija –

Svobodna, nedeljena ljubezen – čast osebnosti. – Moški po svoji individualnosti – *spoštovati* ženo *kot sebi enako* in postaviti – ne višje – tako kot v viteštvu imeti tako rekoč svojo religijo v ženski – zavoljo nje ustvariti si – boj, neskončno avanturo, junaštvo – ali *galanterijo* v modernih državah – intrige – Ženska je opazovana kot osebnost – ne na sebi in za sebe obče države –

Enakost, iste pravice in dolžnosti – moški naj ne velja več kot ženska – ne manj, – v suženjstvu – ali mnogoženstvu – še ohrani svojo individualnost za druge –

Neskončno pomembno – ali skupno političnemu stanju – glede na stanje zakonov, ki zadevajo družino – Kjer je zakonska ločitev čisto lahka – kot

v Cicerovih časih – element razkroja države – če je ločitev zakona absolutno prepovedana, katoliški zakon, – Moment *dispozicije* – refleksije ne zadovoljuje – *nravna* – *božja vez* – višji in nižji stanovi – pri tej dispoziciji zgolj substancialno razmerje.

Objektivnost individualnosti a) v despotskem razmerju ni objektivna – zato ne *nravna* – *tiranska* – *samovolja* – ostaja zaprta vase, je ni resnično opustila kot *posebne* – *se ohranja v sebi* – b) v viteštvu in galanteriji objektivna zgolj kot posebna *individualnost* – ne nekaj višjega – služabnik svoje posebne individualnosti –

§ 168

Ker zakon izhaja iz *svobodne predaje* osebnosti obeh spolov, ki sta neskončno svojstveni, mora biti tako sklenjen ne znotraj že *naravno-identičnega*, sebi znanega in v vseh posamičnostih zaupajočega si kroga, v katerem osebnosti nimajo lastnih značilnosti, pač pa iz ločenih družin in iz izvorno različnih osebnosti. Zakon med *krvnimi sorodniki* je zatorej v nasprotju s pojmom, po katerem je zakon neko *nravno dejanje* svobode, ne pa neka zveza neposredne naravnosti in njenih gonov, potemtakem je tudi v nasprotju z resničnim naravnim občutkom.

Če samega zakona ne utemeljujemo v *naravnem pravu*, temveč zgolj v naravnem spolnem nagonu in če ga motrimo kot neko samovoljno pogodbo, ravno tako, če se za monogamijo navaja zunanje razloge, celo fizično razmerje števila moških in žensk, in enako, če se za prepoved zakona med *krvnimi sorodniki* navaja zgolj mračna čustva: tedaj vse to temelji na običajni predstavi o naravnem stanju in o naravnosti prava, ter na pomanjkanju pojma umnosti in svobode.

[k § 168]

Umaknjenje vase

Ustanoviti *novo družino* od začetka –

Kar se daje, mora biti neka celota, za sebe bivajoči individuum – samostojna posamičnost; kar je že združeno, se ne daje –

Spol – *naravna razlika* – duh spopolnjene različnosti po krvi –

Združitve najbolj ločenega ni *najti* – duhovno, občuteno združenje – se sestoji iz zaupanja, najdenja sebe, iz neskončno majhnih posamičnosti –

Kar je že znano, ni zanimivo, to že imamo – sebe šele odkriti, – se razumeti – presenetiti –

Bratje in sestre – *brezspolno* razmerje – ne zavestno, *živa enotnost*, ki se postavlja v notranjost, –

DODATEK. Zakon med krvnimi sorodniki je najpoprej zoperstavljen občutku sramu, toda to odvrnitev upravičuje pojem stvari. Kar je namreč že združeno, ne more biti združeno šele z zakonom. Po plati čisto naravnega razmerja je znano, da parjenje znotraj družine živali proizvaja šibkejše plodove, kajti tisto, kar naj se združi, mora biti nekaj predtem ločenega; tako moč oplodnje kot moč duha sta toliko večji, kolikor večja so nasprotja, iz katerih se obnavljata. Zaupnosti, poznanstva, navajenosti skupnega početja naj ne bo še pred zakonom: odkriti jih je treba šele v njem, in to odkritje ima toliko večjo vrednost, kolikor bogatejša je in kolikor večplastnejša je.

§ 169

Družina kot oseba ima svojo zunanjo realnost v neki *lastnini*; v njej ima obstoj svoje substancialne osebnosti zgolj kot v nekem *premoženju*.

Prevedel Peter Klepec

Peter J. Steinberger¹

HEGEL O ZAKONU IN POLITIKI*

Brez pretiranega poenostavljanja bi lahko rekli, da je Heglova filozofija naperjena k premagovanju protislovij. Če smo nekoliko natančnejši, Hegel skuša pokazati, da navidezna protislovja bodisi niso dejanska, bodisi vsaj, da niso nujna protislovja. Vsaka sfera njegove filozofije – logika, filozofija zgodovine, estetika, in tako naprej – izraža to prizadevanje, to je, vsaka svoje partikularne filozofske probleme najprej izrazi skozi navidezna protislovja, potem pa preide k dokazovanju, kako lahko ta protislovja razrešimo v mišljenju ali delovanju. Tako, na primer, Heglova metafizika začenja z razlago in razrešitvijo navideznega protislovja med bitjo in ničem; filozofija zgodovine skuša preseči antitezo antičnega in modernega; etika si prizadeva premagati nasprotje med dolžnostjo in željo. Nedvomno se te sfere medsebojno prekrivajo in ta prekrivanja so deloma tisto, kar Heglovi filozofiji podeljuje njen »sistematični« značaj. Drugače rečeno, razrešitev protislovij na enem področju ima posledke za filozofsko delo, ki ga je potrebno opraviti na drugih področjih. Vendar pa razne sfere med seboj ostajajo različne, kolikor so za vsako značilni posebni in prepoznavni nizi nasprotij.

Seveda pa niti najmanj ni jasno, kaj pomeni »razrešiti« ali »premagati« takšna protislovja. Heglovski pojem *Aufhebung* je izredno težaven pojem; njegov natančni umni ali logični status ostaja predmet obsežne polemike. Za namene pričujočega eseja se bomo morali zadovoljiti s približno naslednjim opisom: protislovje je razrešeno ali premagano – je *aufgehoben* –, ko se za njegove konstitutivne elemente, čeprav ohranijo svojo razliko in posebnost, kljub temu izkaže, da so nekako kompatibilni ali konsistentni drug z drugim. To razrešitev dosežemo z vpeljavo nekega novega elementa – praviloma pojma –, ki nam na nek način omogoči uvideti, da stvari, za katere smo mislili, da so

1. Zahvaljujem se Arthuru DiQuattroju, Georgeu Armstrongu Kellyju, Petru Nicholsonu, Johnu Stanleyu, Richardu Wolinu in Allenu Woodu za njihove dragocene pripombe in predloge.

* Prevedeno po: »Hegel on Marriage and Politics«, *Political Studies*, Vol. XXXIV, št. 4, december 1986, str. 575-591.

povsem nezdržljive, sicer niso enostavno popolnoma združljive, pač pa so dejansko vzajemno odvisne. Na ta način je nasprotje med elementi ukinjeno, medtem ko je razlika med njimi ohranjena.

Tovrstna skica nam ponuja koristen kontekst za vsakršno razpravo o Heglovi politični misli. To pa zato, ker je »filozofija prava« le ena izmed sfer Heglovega obsežnega sistema; njene probleme moramo zato razumeti kot protislovja, ki jih razreši ali premaga uporaba Heglove dialektične logike. Še več, osrednji problem ali protislovje, s katerim se ukvarja politična filozofija, je dokaj enostaven, čeravno ga le ni mogoče tako zlahka natančno in zgoščeno formulirati. Lahko bi ga formulirali kot protislovje med univerzalnim in partikularnim, med *polis* in nacionalno državo, med subjektivnim nagnjenjem in objektivno dolžnostjo. Ta nasprotja so vse prej kot ekvivalentna, vsa pa spominjajo na posamičen in splošnejši filozofski problem. Hegel sam piše o:

»spravi z dejanskostjo, ki jo filozofija nudi tistim, ki jih je nekoč obšla notranja zahteva, da *zapopadejo* in da v tistem, kar je substancialno, obenem obdrže subjektivno svobodo in da hkrati s subjektivno svobodo ne stoje v nečem posebnem in naključnem, ampak v tem, kar je na in za sebe.«²

Zavoljo enostavnosti naj to reformuliramo kot protislovje med individuom in družbo. Hegel opisuje situacijo, v kateri so potrebe in legitimni cilji individua (na primer: svoboda, spontanost, izražanje samega sebe, priložnost, da smo ekscentrični, itn.) globoko nezdržljivi s potrebami in legitimnimi cilji družbe (z na primer redom, prilagajanjem, poslušnostjo, usklajenostjo, itn.). Projekt *Filozofije prava* je ob vsem tem pokazati, kako lahko to navidezno protislovje premagamo. Zaradi tega moramo vsakega od številnih argumentov v *Filozofiji prava* razumeti in ocenjevati skozi njegov prispevek k temu partikularnemu projektu.

Pričujoči esej se osredotoča na Heglovo teorijo zakona.³ To teorijo bi morali razumeti kot del Heglove teorije družine, ki je zgolj stopnja v razvoju in udeja-

2. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner (izd. Johannes Hofmeister), Hamburg 1955, str. 16. [Hegla navajamo po: *Theorie Werkausgabe*, Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.). *Filozofija prava* oz. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, se nahaja v zvezku št. 7 navedene izdaje, pričujoči navedek pa na strani 27. (Op. prev.)]

3. Termin »teorija« na tem mestu uporabljam v najbolj ohlapnem pomenu, kot tisto, kar vsebuje Heglov pojem zakona, njegovo upravičitev tega pojma in analizo vloge zakona v dialektiki

njanju Prava. V skladu s tem je naša osrednja naloga raziskati vlogo, ki jo igra zakon pri razreševanju protislovja med individuom in družbo. Za izpolnitev te naloge bo nujno pojasniti specifične argumente teorije zakona, ki jih je več in ki vsebujejo kontroverzna stališča o ljubezni, poročnem ceremonialu, spolnosti, in tako naprej. Če se bodo ti argumenti izkazali za neprepričljive, potem se bomo težko strinjali z vlogo, ki jo je Hegel določil zakonu v celotnem projektu *Filozofije prava*. Če pa se bodo, po drugi strani, izkazali za prepričljive, potem bo to verjetno okrepilo vsaj del *prima facie* privlačnosti Heglovega širšega projekta. Heglova teorija zakona je – v večini njenih podrobnosti in v njenem osnovnem očrtu – hkrati privlačna in prepričljiva, in to dejstvo je v prid Heglovemu splošnemu obravnavanju problema Prava.⁴ Vendar pa bomo tudi pokazali, čeravno nekoliko bolj na kratko, da je Heglov prispevek pomanjkljiv v dveh pogledih – kar zadeva neizogibnost zakona in kar zadeva vlogo žensk.

Temeljne poteze teorije zakona lahko zlahka povzamemo. Za Hegla je zakon značilno in primerno razmerje med spoloma. Je razmerje ljubezni, toda razmerje, ki temelji na duhovnih ali umnih vezeh, ne pa na nagnjenju ali fizičnem poželenju. Ni stvar romance, temveč uma. Kot tako zahteva vzajemno odpoved neodvisnosti, »sebične izolacije«, in v skladu s tem ozavedenje vzajemne enotnosti. Skozi zakon individuum preneha biti »neodvisna oseba« in se na prvem mestu prepozna za »člana« neke širše entitete. (§ 158, § 158 d)⁵

Nadalje, Hegel vztraja, da zakon, tako kot država, ni pogodbeno razmerje (§ 163 o) in to navkljub dejstvu, da so poroke, za katere se dogovorijo starši,

Prava. Seveda mora bralec upoštevati, da sam zakon zavzema le tretjino Heglove obravnave družine, drugi razdelki se ukvarjajo z družinskim kapitalom in z vzgojo mladine. V pričujočem prispevku teh drugih razdelkov ne bomo obravnavali.

4. Zaradi jasnosti nekatere besede pišem z veliko začetnico, čeprav to ni najbolj upravičeno. Za kaj takega je v tekstu malo opore, saj se vsi nemški samostalniki pišejo z veliko začetnico. Še več, nikakor nočem Heglovih pojmov mistificirati ali pa prispevati k temu, da bi bili videti imenitnejši kot v resnici so. Moj eksplicitni namen je dejansko ravno nasproten. In končno, mnogo besed je, ki nam v grobem pomenijo isto kot pomenijo v kontekstu Heglovega tehničnega sistema, v takšnih primerih zaznamovanje razlike ni nujno. Pa vendar obstoje primeri, v katerih se heglovski pomen zelo razlikuje od standardnih pomenov, na primer, »Pravo« (Recht) ali »Moralnost« (Moralität). V takšnih primerih se zdi pisava z veliko začetnico, četudi stilistično nekoliko okorna, najenostavnejši način, da zadeve ohranimo jasne.
5. Opiram se na standardno prakso citiranja zgolj številke paragrafa *Filozofije prava*. »O« pomeni Heglove opombe, »d« pomeni Gansove dodatke, »k § ...« se nanaša na doslej neprevedene opombe ob strani (*Randbemerkungen*), ki jih je lastnoročno napisal Hegel. Vseskozi sem se opiral na Knoxov prevod (Oxford University Press, Oxford 1952), toda pogosto sem mestoma napravil večje popravke.

lahko na trdnejših temeljih kot druge (§ 162 o). Še več, za Hegla je poročni ceremonial absolutno ključen. Če imamo ceremonial za zgolj »zunanjo formalnost«, subvertiramo zakonsko razmerje, vanj vpeljemo »tujega vsiljivca«, ki bo ogrozil samo substanco zveze (§ 164, § 164 o). Poleg tega Hegel zahteva, da je zakon monogamen (§ 167, § 167 o) in da ni incestuozen. Hegel zatrjuje, da lahko zakon obstaja in uspeva v popolni odsotnosti čutnosti in romance (§ 164, § 164 d) in da bi morala biti ločitev možna, ker ne predstavlja kršitve samega načela zakona (§ 163 d). In na koncu pravi, da kljub temu, da zakon temelji na svobodni izbiri, za nas ni neka opcija, temveč je dejansko pravna dolžnost: »Vstopiti v zakonski stan je objektivna določitev, potemtakem pravna dolžnost.« (§ 162 o)

Vse to je tradicionalna, buržoazna slika zakona, ki jo imamo mnogi med nami običajno že na prvi pogled za staromodno. Sodobna kultura, vsaj v nekaterih od svojih modalnosti, sprejema dejansko brez vprašanja romantičnejše gledišče. Za mnoge je zakon brez romantike in čutnosti žalostna in jalova zadeva. Pa vendar je videti, kar je nemara paradokсно, da je večina ljudi prepričana v bistveno pogodbeno naravo zakona. Še vedno je zelo pogosto v rabi izčrpna predporočna pogodba, v kateri niso nadrobno določeni le finančni sporazumi, temveč tudi delitev domačega dela. Ločitev je seveda dandanes način življenja. Poročni ceremonial pogosto pomeni kaj malo več kot nekaj minut pred matičarjem. Dogovorjene poroke spadajo, vsaj videti je tako, v starejše, primitivnejše kulture. Občasne, fizične vezi imamo pogosto za samoumevne. Pojmovanje, da je naša dolžnost, da se poročimo, bodo mnogi od nas imeli za še posebej absurdno. Dejansko je videti, da skupno gospodinjstvo brez poroke postaja prej pravilo kot izjema. In tako, če lahko nekateri simpatiziramo s tistimi, ki bi se jim Heglova stališča zdela privlačna, so videti mnogi kar srečni, da so presegli to točko. Nemara resnično objokujemo krhkost sodobnega zakona, toda videti je, da bi, če bi skušali njene pomanjkljivosti izboljšati, to zahtevalo še višjo ceno. Videti je, da heglovski prispevek o zakonu nagovarja preprostejše čase, čase davne preteklosti.

Pa vendar bi Heglova gledišča stežka pripisali historičnemu obdobju, v katerem je Hegel pisal. Pogodbeno interpretacijo zakona je, kot je Hegel zelo dobro vedel, predlagal predvsem Kant (§ 75 o); s tem, ko je nastopal proti čutnim in romantičnim glediščem, je Hegel eksplicitno zavrnil stališče, ki ga uteleša Schleglova *Lucinde* (§ 164 d), in dejansko zakonska biografija (denimo) Heglovega tesnega prijatelja Schellinga gotovo napeljuje na misel o obtoku »progresivnih« idej med nemškimi intelektualci tedanjega časa. Zdi se, da je

potemtakem bolj verodostojno, če v Heglovem prispevku o zakonu ne vidimo enostavno zgodovinskega artefakta, temveč tisto, kar trdi, da je, tj. niz filozofskih argumentov.

Teorija sebstva

Teorija zakona, in vsi argumenti *Filozofije prava*, deloma temeljijo na posebni teoriji sebstva. In to navkljub dejstvu, da je na prvi pogled videti, da *Filozofija prava* ne ponuja eksplicitne obravnave teorije človeškega sebstva, to je, sistematične razlage kako se ljudje razlikujejo od neljudi in kako se en človek razlikuje od drugega. Seveda bi lahko trdili, da je mogoče neko tako razlago najti v uvodu v *Filozofijo prava*, zlasti v obravnavi pojma volje. Ni dvoma, da je Heglova teorija sebstva pomembno odvisna od takšnih odlomkov. Edina najbolj temeljna značilnost človeškega sebstva je svobodna volja. Biti človek pomeni abstrahirati od vseh zunanjih reči, uživati »neomejeno možnost abstrakcije«; pa vendar, istočasno, biti zmožen postaviti se za nekaj razločenega in partikularnega, za nekaj »določenega«, zato v določenih pomembnih ozirih omejenega, in končno, ozavesti se obeh teh zmožnosti in dojeti, da pomeni svoboda proces samoomejitve ali samodoločitve (§ 4-7). V nekem pomenu to pomeni posedovati človeško sebstvo: zmožnost, da premislimo svoja nagnjenja in da jih s tem povzdignemo tako, da postanejo »umni sistem določitev volje« (§ 19).

Toda to nas samo po sebi kot razlaga človeškega sebstva ne more povsem zadovoljiti. Kajti, medtem ko to v nekih splošnih terminih zarisuje filozofske temelje sebstva, pa nam ne uspe pokazati nobenih prepoznavnih potez sebstva kot se pojavljajo v mislih in državah, spoznavnih procesih, v tistem, na kar se običajno sklicujemo kot na osebno značilnost, in tudi v odnosu vsega tega do družbenih institucij. Hegel nam v uvodu pove, da so ljudje *kot* ljudje v osnovi zmožni samozakonodaje; svobodni postanejo in tako izpolnijo zahteve osebnosti le takrat, ko se odločijo za delovanje na temelju umnih načel, ki so jih sami odkrili. Toda zato, da bi imeli ustrezno razlago človeškega sebstva, bi morali poleg tega kaj vedeti tudi o teh načelih in o procesu odkritja le-teh. Zaradi tega si bomo morali pozorneje ogledati celotno trojno strukturo *Filozofije prava*: Abstraktno pravo; Moralnost in Nравnost.

Temeljna enota analize v vsakem od teh treh razdelkov je individuum. Vendar Heglov »individuum« v teku napredovanja argumentacije *Filozofije*

prava prestane več sprememb, te spremembe pa bi lahko razumeli kot spreminjanje pojmovanja človeškega sebstva. Začenjamo tako v razdelku o Abstraktnem pravu, z individuom kot Abstraktno osebo (§ 35-38).⁶ Ta Abstraktna oseba je po svojem bistvu zakonska entiteta, je nosilka pravic *simpliciter*. Njene pravice ji omogočajo, da se poslužuje, uporablja in razpolaga s svojimi posestmi kot s predmetom Prava, to je, *de iure*, s čimer se te posesti spremenijo v lastnino. Abstraktna oseba ima množstvo želja, potreb in nagnjenj, ki določajo način, kako se sama odloči uporabiti svojo lastnino. Toda, medtem ko je to dejstvo bistveno, pa so partikularne želje, potrebe in nagnjenja, ki jih ima, kontingentne in akcidentalne, zato ne igrajo nobene nujne vloge v definiciji njenega sebstva kot Abstraktno osebe. Drugače rečeno, individuov duh mora na tej stopnji imeti *nekaj* psihološke vsebine, kar pa je izključno formalna zahteva, natančna narava vsebine je nepomembna. Abstraktna oseba je tako abstraktna v tem, ko njena osebnost v celoti obsega posplošeno zmožnost, da razpolaga z lastnino v povezavi z drugimi Abstraktnimi osebami, na primer, v pogodbenih razmerjih. Sebstvo je to in nič drugega. Nadaljni nasledek tega je potem v tem, da so razna empirična sebstva, čeravno eno od drugega kvantitativno razločena, kvalitativno identična. Razlikujejo se zgolj po svojih partikularnih željah, potrebah in nagnjenjih in se zaradi tega ne razlikujejo v ničemer bistvenem.

Jasno moramo povedati, kaj počne Hegel, ko opisuje Abstraktno osebo. Heglov opis ne namerava biti arbitraren ali pristranski. Njegov cilj je opisati nujne in zadostne lastnosti človeškega sebstva s stališča neke partikularne sfere človeške dejavnosti, namreč sfere zakona [law] ali »abstraktnega prava«. V tem pogledu je videti, da je Heglova razlaga v večjem delu prepričljiva. V zahodni pravni tradiciji, kakor se jo običajno razume, se individuum obravnava zgolj abstraktno, to je, kot identične entitete, katerih različne partikularne lastnosti niso predmet zakona. Zakon se ne osredotoča na to ali ono partikularno osebo, za katero jo značilen ta ali oni niz želja, potreb ali nagnjenj, temveč na posplošenega individua. V pravni tradiciji je potemtakem implicitno vsebovan pojem človeškega sebstva, ki je v grobem tak, kakršnega opiše Hegel.

Toda takšen pojem sebstva je pomanjkljiv vsaj v dveh pogledih. Najprej se zoperstavlja našemu splošnemu uvidu, da so človeška sebstva dejansko kvali-

6. V zadevnih odlomkih Hegel tipično uporablja zgolj nemško besedo *Person*. Fraza »Abstraktna oseba« je primeren in ustrezen način razlikovanja te zgodnje *Person* od konkretne *Person* v kasnejših odlomkih (npr. § 182)

tativno, ne le kvantitativno, drug od drugega različna. Medtem ko bi se lahko strinjali, da obstajajo nekatere poteze, ki jih imajo vsi ljudje, pa je sam pojem tega, da sva ti in jaz kvalitativno identična, videti nesmislen. Natančneje rečeno, videti je, da sam pojem sebstva, s tem ko posebej izloči individua, implicira, da so razlike med individui absolutno ključne. Dejansko, če bi bili individui temeljno identični, potem je težko uvideti, zakaj bi sploh imeli, ali hoteli imeti, pojem sebstva. Na primer, kvantitativno lahko razlikujemo različne čebele v panju drugo od druge, toda vsaj vsaki od njih posebno ne pripisujemo osebnosti, saj imamo njihove razlike za zgolj sekundarne. Drugače rečeno, pojem sebstva ne bi na noben način pojasnil ali ustrezal našemu razumevanju čebel. Po drugi strani pa nas dejstvo, da imamo ter da uporabljamo pojem človeškega sebstva, napeljuje na to, da imamo razlike med človeškimi individui za mnogo bolj bistvene. Če bi to zanikali, bi bil pojem sebstva, ki ga najdemo v Abstraktnem pravu, zares neustrezen.

V zvezi s tem, drugič, to legalistično gledišče otežuje razlikovanje človeških sebstev od nečloveških. Abstraktne osebe obvladujejo želje, potrebe in nagnjenja, toda to drži tudi za živali. Abstraktne osebe komunicirajo druga z drugo, izoblikujejo načrte, izpolnjujejo naloge, v katerih razpolagajo s posestmi, pripoznajo druga drugo, toda, zopet, to počno tudi nekatere živali, vsaj kolikor je nam znano. In če ponovimo, tako kot živali, se Abstraktne osebe razlikujejo druga od druge na nebistvene načine. Hegel bi živalim ne pripisal pravic (§ 47, § 47 d), kdo drug pa bi jih,⁷ in glede na opis Abstraktne osebe, ni ravno jasno, ali ima v tem pogledu Hegel prav. V vsakem primeru pa se zdi, da bi tudi nečloveške živali lahko bile Abstraktne osebe. Zato Hegel ne more biti, pa tudi v resnici ni, zadovoljen s svojo začetno razlago človeškega sebstva.

V drugem večjem delu *Filozofije prava*, ki nosi naslov Moralnost, individuum preneha biti Abstraktna oseba in namesto tega postane tisto, kar Hegel imenuje Subjekt (§ 105). Ta sprememba odraža razliko v pojmu sebstva. Kajti kot Subjekt sebstvo ni več zgolj sveženj želja, potreb in nagnjenj, temveč sedaj vsebuje tudi neko zavest, nek samozakonodajen smoter in nek pojem o samem sebi. Sebstvo je, skratka, *samozavedanje*. Nasledki tega so absolutno ključni. To najpoprej pomeni, da je sebstvo v temelju reflektivno, drugače rečeno, njegova psihološka vsebina ne vsebuje več zgolj želja, potreb in nagnjenj, ali zavesti o le-teh, temveč tudi zavest te zavesti. Lahko bi rekli, da se slednje sestoji iz

7. Glej: Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

»misli drugega reda«.⁸ Misel drugega reda je misel ne o neki nemisli, temveč o neki različni misli. Na primer, ko se občutek bolečine v moji zavesti registrira kot misel, bi lahko rekli, da njegovo vsebino priskrbi škoda, ki jo je, recimo, živcem mojega prsta povzročilo vroče železo. Toda, ko reflektiram o tej misli, vsebina moje nove misli ni nič več fizično dejstvo železa na mojem prstu, temveč izvorna zavest tega dogodka.

Za sebstvo Moralnosti – za Subjekt – je v temelju značilna njegova zmožnost, da proizvaja misli drugega reda. Toda, ali ta pojem sebstva nima tistih pomanjkljivosti, na katere smo naleteli ob prejšnjem legalističnem gledišču? Zlasti pa, ali novi pojem pomaga razlikovati ljudi od neljudi in drug od drugega?

Eden izmed možnih pristopov k temu bi lahko bil premislek misli, ki smo jih imenovali misli drugega reda. Kajpak bodo mnoge od teh precej primitivne in tako rekoč neimpresivne. Ko danes mislim partikularno misel, ki sem jo imel včeraj, jo bo to določilo za misel drugega reda. Toda celo ta groba vrsta zavesti o sebi ne opisuje mentalne dejavnosti nečloveških živali. Gre za ključno točko, saj je videti, da zmožnost oblikovati misli drugega reda podaja natančno razmejitveno črto, onstran katere se nahaja bogato in raznoliko področje zavesti. Če imamo lahko celo primitivne misli o mislih, tedaj se zdi verjetno, da imamo lahko misli o teh mislih o mislih, in tako naprej. Videti je, da gre za neskončno možnosti in rezultat tega je možnost, da se lotimo različnih vrst kompleksnega diskurza, ki so vse značilno človeške.

Zlasti dve takšni vrsti diskurza sta vredni omembe. Prvo bi lahko imenovali »človeška komunikacija«, pri čemer je mišljena značilno človeška zmožnost, da uporabljamo jezik.⁹ Gotovo je, da tudi nekatere živali lahko uporabljajo jezik, toda lahko ga uporabijo zgolj kot orodje za izvajanje določenih željenih reakcij, na primer, hrano, naklonjenost, in podobno.¹⁰ Medtem ko jih lahko naučimo, da določenim objektom dajo imena – to je zvoke in znake –, pa so nezmožne uporabiti jezik na način, kakor ga pogosto, rekli bi lahko tudi tipično, uporabljajo ljudje. Poglejmo, na primer, Griceovo slavno razlago pomena.¹¹

8. Termin si sposojam od Harryja G. Frankfurta, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, *Journal of Philosophy*, št. 68 (1971), str. 5-20, čeravno Frankfurt govori le o »željah drugega reda« in o »hotenjih drugega reda«.

9. To ne pomeni, da je jezik edina oblika človeške komunikacije. Mnogo tukajšnjih argumentov se prav tako nanaša na nelingvistične oblike komuniciranja.

10. Glej: Peter Jenkins, »Teaching Chimpanzees to Communicate«, v: Tom Regan in Peter Singer (ur.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1976. Tudi, Herbert S. Terrace, *Nim*, Alfred Knopf, New York 1979, str. 210-221.

11. H. P. Grice, »Meaning«, *Philosophical Review*, št. 66 (1957), str. 383.

Za Griceja »nenaravni pomen« vsebuje naslednjo vrsto situacije: A (izjavljalec) mora imeti namen, da povzroči z x (izjavo) v občinstvu prepričanje, imeti pa mora tudi namen, da občinstvo v njegovi izjavi pripozna ta namen. Toda A mora poleg tega čutiti, da je pripoznanje samo nujno zato, da bi povzročilo prepričanje. Drugače rečeno, da bi v občinstvu povzročili prepričanje, mora občinstvo izjavo pripoznati kot namenjeno temu, da povzroči to prepričanje.¹² Pomenska komunikacija v tem smislu zahteva, da imamo namene o namenih, zato jasno zahteva misli drugega reda. Trdno smo prepričani, da takšnih kompleksnih griceovskih namenov ni mogoče pripisati živalim. Možnost komuniciranja na ta način je videti značilno človeška.¹³

Druga vrsta diskurza, ki bi temeljila na misli drugega (ali n -tega) reda, bi vsebovala moralna načela. Živali, ki so misleča bitja z željami, potrebami in nagnjenji, niso sposobne takšnih procesov odločanja, lahko pa se pogosto odločijo, da je ena alternativa »boljša« od druge. Toda, obstaja tudi druga vrsta moralnega mišljenja, ki vsebuje mišljenje drugega reda in ki je živali niso sposobne. Če naj si sposodimo besede Harryja Frankfurta¹⁴, medtem ko žival lahko v nekem pomenu želi narediti X, pa lahko le človeško sebstvo »želi želeti narediti X«. Drugače rečeno, ljudje so zmožni kritično reflektirati svoje lastne misli in želje, kar je po mnenju nekaterih natanko tisto, kar omogoča moralno sklepanje.¹⁵ Sorodno gledišče zagovarja Taylor, ki trdi, da je zmožnost za misli drugega reda temeljna za naš pojem osebne moralne odgovornosti.¹⁶ Dejansko je Taylorjeva implikacija v tem, da je ta zmožnost vsaj del tistega, kar *kvalitativno* loči eno človeško sebstvo od drugega; posedovanje svobodne volje in zmožnost, da se lotimo tistega, kar Taylor imenuje »strogo ovrednotenje« – »kjer so želje klasificirane v takšne kategorije kot so višja ali nižja, krepstna ali pokvarjena, bolj ali manj dovršena ...« –, nas napeljuje na

12. Brian Barry, *Political Argument*, Humanities Press, New York 1965, str. 20ff., je k temu dodal tezo, da je Griceova teza nepopolna in da se je potrebno osredotočiti na konvencije, s katerimi partikularni izrazi dobijo pomen. Ta predlog se zdi čisto prijateljski in prepričljiv dodatek, ki nikakor ne spreminja pričujočega argumenta. Glej tudi: J. Searle (ur.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 1977, str. 46.

13. Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, str. 14. Zdi se nam, da se Bennett ne strinja s tem sklepom (str. 110-112), toda dejansko ne ponuja dokaza v podporo svojemu stališču.

14. Harry G. Frankfurt, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«.

15. Glej, na primer, Vincent C. Punzo, »The Normative Function of Reason as Reflectivity: An Alternative to Hare's Prescriptivism«, *Review of Metaphysics*, št. 33 (1980), str. 593-614.

16. Charles Taylor, »Responsibility for Self«, v: Amelie Oksenberg Rorty (ur.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley 1976.

prepričanje, da so razlike med osebami pogosto globoko moralne in zato nikakor sekundarne ali nebistvene. Če neko osebo imenujemo zlobno, neko drugo pa svetniško, ju to loči na takšen način, ki ga nikakor ni mogoče uporabiti za čebele v panju.

Ta vrsta mišljenja drugega reda je deloma tisto, na kar meri Hegel, ko pravi, da Subjekt obstaja »za sebe«. Hegel piše o »refleksiji volje vase« (§ 105), o »posameznem individuu, ki se zaveda sebe« (§ 106), zaradi česar »tudi subjektivna volja sebe določa kot objektivna« (§ 106 o) in se tako »zave svoje svobode« (§ 107, § 110). Kant pravi nekaj podobnega v *Utemeljitvi metafizike nravi* (1976, str. 45): »Toda tu je govora o objektivnih praktičnih zakonih in tako o *razmerju volje do same sebe*, kolikor se določa zgolj z umom ...« (poudarili mi)¹⁷. Zgoraj omenjeno nas ne bi smelo presenetiti, saj Hegel s Subjektom eksplicitno razume tako rekoč kantovskega človeka. V vsakem primeru pa pojem zavesti, ki ima samo sebe za objekt, ali umne volje, ki reflektira o sebi, predpostavlja obstoj bitij, ki imajo zmožnost, da oblikujejo misli drugega reda.

Zgornji argumenti nas potemtakem močno napeljujejo na to, da je pojem sebstva kot Subjekta prikladen za razlikovanje človeških sebstev od nečloveških in za razlikovanje enega sebstva od drugega. Toda Hegel še vedno ni povsem zadovoljen. Zaradi razlogov, ki se jih na tem mestu lahko le dotaknemo, se mu zdi nujno, da od Subjekta napreduje k tistemu, kar imenuje Konkretna oseba Nравnosti. V Konkretni osebi najdemo pojem sebstva v njegovi polni artikulaciji. Konkretna oseba se od Subjekta razlikuje po tem, da je njena osebnost temeljito oblikovana in določena z družbenimi, institucionalnimi in nenačadnje kozmološkimi konteksti, v katerih se nahaja. Rekli bi lahko, da je Konkretna oseba *umeščena*. V nasprotju s Subjektom Moralnosti, ki je dojet kot radikalno neomejen in samodoločujoč, se Konkretna oseba udejanja tako, da se prilagaja in vključuje v neizogibna dejstva sveta okoli nje. Ravno v tej vrsti integracije je prava človeška svoboda. Kaj natanko pomeni biti tako umeščen, je stvar razprave, predmet pa presega okvire pričujočega članka.¹⁸ Zadošča pripomniti, da Hegel izdelava pojem sebstva, ki vsebuje *Lebenswelt*, katerega del je posamezni individuum.

17. [Prim. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, izdal Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, zvezek št. 7, str. 28.]

18. Glej: Kenneth L. Schmitz, »Embodiment and Situation: Charles Taylor's Hegel«, *Journal of Philosophy*, št. 73 (1976), str. 710-723.

Teorija zakona je prva faza v razvoju Nравnosti. Tako, če se skličemo na Heglov pojem sebstva, nastopita dva sklepa: prvič, zakon je izvorni korak v procesu, s katerim sebstvo postane »umeščeno«; in drugič, zakon potemtakem predpostavlja pojem sebstva, kot je utelešen v Subjektu. Na tej točki si sedaj lahko predstavljamo polni pomen dejstva, da teorija zakona v celotnem načrtu *Filozofije prava* nastopi tako pozno. Družina se nam dandanes zdi najprimitivnejša in najosnovnejša družbena organizacija, kar je Hegel zagotovo vedel, in nemara se nam lahko zdi nenavadno, da je vključena šele po obravnavi tem kot so lastnina, pogodba, zločin in kazen, kategorični imperativ, in podobno. Toda, dejansko je Heglova poanta v tem, da polni pojem družine predpostavlja (skorajda) polni razvoj sebstva. Tako je družina, čeravno historično in sociološko prva, kot polno udejanjena zelo izpopolnjena vrsta družbene institucije.

Toda, na čem potem temelji teorija zakona? V skladu s pričujočim argumentom, jo je mogoče najboljše razumeti kot logično izpeljavo iz pojma sebstva, drugače rečeno, zakon moramo dojeti kot umno nujno formo zakonskih razmerij med individui, katerih sebstva so sebstva Subjektov, ki začenjajo nastopati kot Konkretnе osebe.

Poročeno sebstvo

Dosedanje argumente bi lahko povzeli s tezo, da ima sebstvo tri bistvene značilnosti. Prvič, sebstvo je umno, pri čemer to ni mišljeno kot umnost sredstvom-ciljna umnost (ki jo imajo domnevne Abstraktne osebe in ne-človeške živali), temveč neke vrste refleksivna umnost, ki jo je mogoče pripisati samo samozavedajočim se človeškim bitjem. Drugič, sebstvo ima voljo, ki naj bi bila svobodna, v pomenu da se samodoloča. In končno, kot sledi iz prejšnjega, na sebstvo moramo gledati kot na moralno entiteto, ki ima zmožnost, da deluje po umnih in samozakonodajnih načelih. V nadaljevanju prispevka bomo pokazali, da glavne poteze zakona, kakor ga razume Hegel – ljubezen, seksualnost, zakonska pogodba in zakonski ceremonial –, lahko razumemo in upravičimo natanko v luči teh premis.

1. Za Hegla je zakon predvsem razmerje ljubezni. Kaj natanko Hegel pod tem razume, ni neposredno jasno. Ljubezen je opisana zdaj kot »občutenje«, zdaj kot »zavest enotnosti z drugim«, kot »nравno življenje v obliki nečesa naravnega« ali kot »najpošastnejše protislovje« (§ 158, § 158 d). Interpretka, Joan Landes, je takšne odlomke interpretirala v smislu, da nakazujejo

bistveno »sentimentalno« naravo zakona, toda to Heglovih formulacij ne pojasni ravno najboljše.¹⁹

Ključ za razumevanje teh formulacij je, da se osredotočimo na osrednje razlikovanje med tistim, kar bi lahko imenovali ljubezen-kot-občutenje in tistim, kar Hegel imenuje »pravno npravna ljubezen« (*rechtlich sittliche Liebe*) (§ 161 d). Heglova razlaga je tu le skicirana, toda menim, da jo je mogoče dovolj enostavno rekonstruirati. Ljubezen-kot-občutenje je enostavno zadeva okusa in nagnjenosti čisto subjektivne kaprice. Kot taka vsebuje nenavadno in prehodno vrsto drže, ki jo običajno povezujemo s slepo zaljubljenostjo. Je akutna in nepremagljiva, a tudi nekako mistična in nerazložljiva. Če bi jo skušali razložiti, bi bilo to tako, kot če bi skušali razložiti naš okus za hrano ali za obleke. Ljubezen-kot-občutenje je tako brez repa in glave, romantiki med nami ji bodo to sicer šteli v dobro, kar pa za Hegla ne velja. Kajti očitna konsekvence tega je, da mora biti vsak zakon, ki temelji na takšnih občutkih, povsem akcidentalen, utemeljen, ne na eksplicitnem umnem načelu, temveč na čisto naključnem sovpadanju nagnjenj, kar lahko traja ali pa tudi ne.

A Hegla ne skrbi slepa zaljubljenost *per se*, čeravno v njegovem mišljenju ni ničesar, kar bi slepo zaljubljenost ali celo razmerja, ki so na njej utemeljena, glede na njihov pravi prostor in čas, izključevalo. Toda zakon, ki temelji na ljubezni kot občutenju, je sprevrženje, saj Hegel poudarja, da nasledki zakona zadevajo mnogo več kot zadovoljitev subjektivnih preferenc. Med drugim zakon vsebuje delitev domačega dela v družbi (§ 165-171), vzgojo in nego otrok (§ 173), osnovno odgovornost za izobrazbo (§ 174-175) in usodo privatne lastnine, kot jo določa dedovanje (§ 179-180). Vse te funkcije imajo družbene in npravne konsekvence, neposredno zadevajo ne le izvorni dve stranki, temveč poleg tega še mnoge druge. Zato bi morale koreniniti v neke vrste umno ubranljivi odločitvi, drugače rečeno, glede na njihove moralne nasledke bi morali razsodno zahtevati, da se jih privzame na način, ki je lahko spoznan, ocenjen in upravičen drugače kot le skozi zadovoljitev partikularnih in prehodnih želja dveh individuov. Ravno zaradi tega razloga družba eksplicitno podeli zakoncema posebno pravico in odgovornost, da izvajata takšne funkcije. Če pa bi se poročili iz čistega nagnjenja, iz ljubezni-kot-občutenja, bi to pravico in odgovornost zahtevali brez vsakega umnega upravičenja. Če bi družba takšen par individuov vprašala, zakaj imata zaradi njune zveze pravico do vzgoje njunih otrok, do

19. Joan B. Landes, »Hegel's Conception of the Family«, *Polity*, št. 14 (1981), str. 5-28 [Prim. prevod v pričujoči številki *Problemov*].

upravljanja z družinskim kapitalom in tako naprej, bi bil njun odgovor lahko nekaj takega kot: »Ja, to nama je všeč.«

Zakon mora tako temeljiti na pravno nravni ljubezni. V pravno nravni ljubezni »je najprej odločitev za poroko, ki ji sledi nagnjenje« (§ 162 o). V zakonu sta torej občutek in sentiment – »z dejansko poroko sovpadeta odločitev in nagnjenje« –, toda to se zgodi šele po dovršenem dejstvu. Za Hegla se ne »zaljubimo« [»fall« in love], temveč se racionalno odločimo za ljubezen. To naj bi pomenilo odločitev za spoštovanje in čaščenje druge osebe, za upoštevanje njenih mnenj in zmožnosti, za naklonitev čustva, za nudenje tolažbe, ko jo potrebuje, in tako naprej. Prva implikacija tega je, da je zgolj pravno nravna ljubezen svobodna. Ko se »zaljubimo«, nismo svobodni (mladi Werther bi bil tu pravi primer). Druga implikacija je, da odločitev za poroko ne temelji na muhavosti, temveč na sodbi, da bo ta zveza pravšnja za izvajanje družbenih in nravnih funkcij, kot so vzgoja otrok, upravljanje z družinskim kapitalom in tako naprej. Seveda naj bi sodbe te vrste skrbno premislili, predebatirali, kritizirali, celo ovrgli, česar pa ni v primeru čistega nagnjenja (k § 162).

Videti je, da pravno nravna ljubezen lepo opiše vrste razmerij, ki bi jih pripisali polno razvitim sebstvom, Subjektom-ki-postajajo-Konkretno osebe. Takšna sebstva so samozavedajoča se in umna, zavedajo se svoje zmožnosti za svobodno izbiro in tako lahko delujejo skozi samozakonodajna moralna načela. Utemeljiti zakon na ljubezni-kot-občutenju pomeni dejansko zanikanje vsake od teh potez, saj bi zakon ne bil umen, načelen in svoboden, temveč bi postal kapriciozen, akcidentalen in, v zadnji instanci, suženjski.

2. Na podoben način se Hegel loteva čutnega vidika zakona. Seveda poudarja čas in zopet svoje gledišče, da zakon ni fizično razmerje ter da čutno ugodje – bežna in kontingentna stvar – samo po sebi nima pravne nravne vsebine (§ 161 d, § 163, § 163 d). Vendar pa tudi vztraja, da zakon »najprej vsebuje moment naravne živosti« in da mora ta imeti osrednjo vlogo pri razmnoževanju vrste (§ 161, k § 162).

Iz tega je dovolj jasno razvidno, da razmerja med Subjekti ne morejo biti čisto ali celo v prevladujoči meri čutna, saj bi, če bi to bila, potem ne bilo nobene razlike med Subjekti in živalmi ali Abstraktnimi osebami. V pozitivnem pogledu Hegel trdi, da so razmerja med Subjekti temeljno duhovna (*geistig*), ne pa čutna, kar zopet pomeni, da temeljijo na zmožnosti za refleksivni um, ki je značilen za Subjekte in Konkretno osebe. Toda čeprav se Subjekti razlikujejo od Abstraktnih oseb na različne načine, ki smo jih opisali zgoraj, vendarle ohranijo, četudi v spremenjeni obliki, temeljne poteze Abstraktnih oseb. Pojem

Abstraktne osebe je bil »ukinjen«, a »ohranjen«. O ljudeh nič več ne razmišljamo kot o Abstraktnih osebah, pa vendar so zanje še vedno deloma značilne – čeravno zgolj deloma – poteze Abstraktnih oseb. Dejstvo, da so Subjekti umni, samozavedajoči se in svobodni, ne pomeni, da nimajo več želja, potreb in nagnjenj. Seveda imajo Subjekti telesa, njihova narava ima živalsko plat, zato ne morejo biti ravnodušni do seksualnega ugodja.

Subjekti zakona potemtakem niso čisto asketski, uživajo fizično zadovoljitev. Toda nad tem užitkom v celoti vlada um. Ključen je naslednji odlomek:

»[...] npravno ljubezni [...] sestoji v tem, da se zavest iz svoje naravnosti in subjektivnosti zbere v misel substancialnega in, namesto da bi si še vedno pridržala naključno in samovoljo čutnega nagnjenja, zakonsko zvezo odtegne samovolji in jo preda substancialnemu [...] Čutni moment pa zvede na zgolj *pogojenega* z resničnim in npravnim značajem razmerja ter s pripoznanjem zakonske vezi kot npravne.« (§ 164 o)

Čutno se tako nahaja v zakonu, toda le tako, da je »poduhovljeno« z umno voljo Subjekta. Zgornji odlomek dejansko ne sugerira zgolj tega, da fizično željo obvladuje in vodi um, temveč, da um dejansko določa tisto, kar je in kar ni zaželeno. Na ta način je »moment, ki pripada čutni naravni živosti, postavljen v svoje npravno razmerje kot posledica in akcidentalnost ...« (§ 164). Dejstvo, da je zakon duhoven, ne pa čuten, ne implicira, da je čutno povsem zanikano, temveč zgolj, da deluje strogo pod vladavino uma.

3. Če imamo zakon za pogodbo, je to za Hegla »sramota« (*Schändlichkeit*) (§ 75). Predvsem je to zato, ker pogodba »izhaja iz arbitrarne volje«, ne pa iz umne volje in zato docela korenini v vzgibu in nagnjenju (§ 75; tudi § 15-17). Nadalje, zveza, ki jo vzpostavlja pogodba, je samo »postavljena s strani strank«, je namreč nekaj zunanjega, umetnega in začasnega, medtem ko je za Hegla zakon mnogo bolj substančna vez. In, na koncu, objekt, o katerem lahko sklenemo pogodbo, je lahko zgolj »neka posamična zunanja reč«, to se pravi, del lastnine, ne pa celotni način obstoja. Tako zakonska razmerja med Subjekti ne morejo biti pretežno pogodbena, biti morajo prej načelna kot arbitrarna, prej substancialna kot površna, prej npravna kot materialna.

Na tej točki pa lahko v grobem prikažemo del širšega dialektičnega posla, ki ga opravi zakon. V pogodbi je soglasje ustvarilo novo voljo, »splošno voljo«, ki je temeljila na zvezi partikularnih volj udeleženih strank. Pogodba tako, kar zadeva pogodbene točke, izraža enotnost različnih volj, enotnost, ki se razlikuje

od volj, ki jo vzpostavljajo, in zato jo lahko imamo za različno, umetno voljo (§ 73-74). Jaz bi rad kupil partikularni predmet in ti bi mi ga rad prodal, toda samo v pogodbi – molče priznani ali kakšni drugačni – lahko utelesiva in opazujeva najin skupni namen, da izpeljeva menjavo.

Toda za Hegla stvaritev te nove volje pušča izvorni volji v veliki meri nedotaknjeni. Deloma je prav to tisto, na kar meri, ko pogodbeni razmerja imenuje »zunanja«. Nova umetna volja, ki je utelešena v pogodbi, je po svojem bistvu vsota partikularnih volj (tako rekoč), njihov agregat, v katerem je njihov osnovni značaj nespremenjen. To dokazuje dejstvo, da lahko uspešno sklenemo pogodbe, ne da bi katerakoli od strank v pomembni meri spremenila svoj način delovanja v svetu.

Oglejmo si to nekoliko pobliže. Pogodbo med dvema strankama imamo lahko za enostavno sredstvo, s katerim vsak od individuov izrabí neko potezo drugega zato, da bi dosegel nekaj, kar hoče. Potemtakem pogodba *per se* nima partikularne moralne vsebine, je zgolj pomagalo [expedient]. Stranke se lahko tako sporazumejo čisto zaradi neke partikularne želje ali interesa in zaradi enostavnega zapažanja, da bo pogodbeni aranžma omogočil uporaben način za zadovoljitev te želje ali interesa. Pri tem ni potreben noben dodaten smisel obveze, noben element odgovornosti ali dolžnosti. Stranke lahko uspešno sklenejo pogodbo, ne da bi prenehale biti Abstraktne osebe, tj. bitja želje, potrebe ali nagnjenja. Iz pogodbe se lahko vrnejo v veliki meri nespremenjene. Dejstvo, da pogodbo pogosto obravnavajo skozi neka višja moralna načela, kot Kant in nenazadnje tudi Hegel sam (§ 79 o), pomeni zgolj to, da je bilo analizi poleg pogodbe dodano še nekaj, nemara razumevanje človeškega sebstva, ki presega Abstraktno osebo.

Pogodbi kot naključnem in kontingentnem razmerju tako v individu ni treba proizvesti posebne zavesti o njegovi lastni volji ali o razmerju le-te do volje drugega. Pogodba vsekakor materialno prispeva k (samo-)razvoju Prava. Individuum začne gledati nase zlasti kot na lastnika in začenja priznavati to lastnost v drugi osebi (§ 71 o). Toda to dejstvo ne zadeva neposredno narave njegove volje. Individuum v pogodbi ne preneha biti Abstraktna oseba (§ 81), zato pogodba neposredno ne oplemeniti vpletenih strank.

Videti je, da tudi zakon ustvari neko novo voljo: »Identifikacija osebnosti, pri čemer je družina *ena oseba*, [...] je npravni duh« (§ 163 o). Toda tu gre za zelo drugačen proces, saj morajo v zakonu same individualne volje pripoznati točno naravo zveze, ki so jo izoblikovale. Oglejmo si, denimo, naslednje odlomke: »Družina kot *neposredna substancialnost* duha ima za svojo določitev

samoobčuteno enotnost duha, *ljubezen*, tako da obstaja *dispozicija*, da ima samozavedanje svojo individualnost *v tej enotnosti ...*» (§ 158); »ljubezen pomeni nasploh zavest moje enotnosti z nekom drugim ...» (§ 158 d); »v samozavedanju se *enotnost* naravnih spolov ... spremeni v neko *duhovno*, samozavedajočo se ljubezen (§ 161); »*Nravno* zakona sestoji v zavesti te enotnosti kot substancialnega smotra ...» (§ 163); »[V zakonu se] zavest iz svoje naravnosti in subjektivnosti zbere v misel substancialnega in, namesto da bi si še vedno pridržala naključno in samovoljo čutnega nagnjenja zakonsko zvezo odtegne samovolji in jo preda substancialnemu ...» (§ 164 o; glej tudi k § 170).

Iz takšnih odlomkov bi moralo biti jasno, da je zakon povezan s pomembnimi spremembami v zavesti individua. Zakon zahteva, da se vsak individuum zave medsebojne odvisnosti, ki je vsebovana v zakonu, in takšne vrste volje, ki je nujna, da lahko takšna medsebojna odvisnost deluje. Nadalje, individuum spontano začne misliti svojo lastno voljo v tej luči. Pred njim stoji zakon kot tako rekoč simbol in utelešenje njegove lastne zmožnosti, da se združi z drugim. Na ta način uvidi, da ni nič več neodvisen in sam, temveč je namesto tega postal samozavedajoč se »član« širše entitete (§ 158). Končno uvidi, da zakonska vez ne more obstajati, če ni sestavljena iz individuov, ki so se vzajemno hoteli združiti drug z drugim in ki so to storili utemeljeno. Uvidi, da njegova lastna udeležba v zakonu – in prav tako udeležba njegovega partnerja – zahteva takšno dejanje volje, ki mora biti utemeljeno z eksplicitnim, upravičljivim in zavezujočim načelom uma. S procesom pripoznanja se individuova volja spremeni, povzdigne na višjo stopnjo in uvidi svojo vzajemno odvisnost od drugega.

Seveda si je povsem možno zamisliti, da se to ne zgodi, da se individua »poročita«, ne da bi prišla do tiste vrste samozavedanja, ki smo jo ravnokar opisali. Toda to bi enostavno ne bil zakon, kakor ga je razumel Hegel, namreč, umno, načelno in svobodno partnerstvo, utemeljeno na »pravno pravni ljubezni«. Lahko si kajpak tudi zamislimo zakonska razmerja kot pogodbeni, toda sedaj bi nam moralo biti jasno, da so zakonska razmerja, ki temeljijo na zakonu, konceptualno različna in da so mnogo primernejša za opisovanje vrst razmerij, ki bi jih pripisali Subjektom-ki-postajajo-Konkretni osebe.

4. Na tej točki bi lahko nekoliko lažje razumeli Heglovo vztrajanje na ceremonialu. Kot umno podvzetje mora zakon temeljiti na eksplicitnem načelu ene ali druge vrste, drugače rečeno, odločitev za poroko zahteva umno upravičenje. Toda, ker je zakon recipročno podvzetje in ker ima poleg tega pravne posledice za širšo družbo, zahteva upravičenje, ki ni enostavno utemeljeno z razlogi,

ampak je tudi javno, to je, je lahko predmet ovržbe. Rekli bi lahko, čeravno nekako metaforično, da odločitev za vstop v zakonsko življenje zahteva nek argument v naslednji obliki: »Midva – moški in ženska – verjameva, da je najina zveza umna in da je takšna, da bi najino pravico, da vzgajava in izobražujeva otroke ter da posedujeva in razpolagava s premoženjem, družba morala priznati; to pa verjameva iz naslednjih razlogov ...« Seveda bi potemtakem moral obstajati nek forum, na katerem je izrečen takšen argument in takšen forum je čisto preprosto poročni ceremonial.

Domnevati moramo, da bi bil Hegel v glavnem ravnodušen do posameznih potez ceremoniala, seveda, če bi bil ta predvsem umno utemeljen. Naslednji odlomek je središčnega pomena:

»Ta zveza je npravno sklenjena zgolj po tem, ko ji je *predhodil* ta ceremonial kot dovršitev *substancionalnega z znakom*, z govorico kot najbolj duhovnim obstojem duhovnega (*das geistigste Dasein des Geistigen*) ...« (§ 164)

Raba besed, napisanih ali izgovorjenih, je tista, ki zagotavlja, da bo odločitev za poroko formulirana kot argument, ki ga bomo lahko ocenili z umnim kriterijem. Te besede so lahko raznovrstne, toda brez njih je lahko umnost zakonske vezi zgolj implicitna, ne pa »dejanska« (*wirklich* – § 164).

Dialektika Prava

Z zgornjimi argumenti smo skušali pokazati, da lahko teorijo zakona razumemo kot pojmovno nujen rezultat Heglove teorije človeškega sebstva. Vendar bi lahko iz teh argumentov potegnili dva nadaljna sklepa. Prvi je, da je Heglova metoda filozofskega sklepanja, vsaj koliko je izražena v teoriji zakona, dejansko precej ortodoksna in znana. Hegel začne z določenimi vprašljivimi, a plavzibilnimi premisami, ki v tem primeru zadevajo človeško sebstvo, in skuša enostavno odkriti določene logične ali umne sklepe, v tem primeru kar zadeva zakon. Takšna metoda pa ni tako nezapletena, kot je videti na prvi pogled, saj ni povsem jasen pomen »pojmovne nujnosti«. Pomeni, na primer, nekaj več kot zgolj dedukcijskost, saj praviloma vsebuje neke vrste pojmovno inovacijo, to je, našemu konceptualnemu aparatu prej nekaj *doda* kot pa enostavno izgovori tisto, kar je že pojmovno prisotno. Od kod pridejo takšni dodatki je stvar

razprave.²⁰ Vendar je ta vrsta pojmovnega sklepanja karseda običajna, sam Hegel jo umešča k Predsokratikom, zlasti Eleatom, in jo izenači z bistvom vse filozofije v pravem pomenu besede.²¹

Drugi sklep je, da teorija zakona stoji sama zase, ločeno od preostanka *Filozofije prava*, glede na to, da smo z njo postavili teorijo sebstva. Zares, tako kot toliko Heglovih »zaokroženih odlomkov«, je videti razprava o zakonu podkrepljena sama s seboj in povsem razumljiva – če pustimo terminologijo ob strani – z zgolj minimalno referenco na širši sistem. Toda čeravno je ta sklep hkrati pravilen in ustrezen, pa predstavlja le del zgodbe. Dejansko lahko odlomke o zakonu, skupaj z določenimi premisami o sebstvu, iztrgamo iz *Filozofije prava* ter v njih odkrijemo dovolj jasen in koherenten argument. Toda ti odlomki igrajo tudi pomembno vlogo v Heglovi splošnejši politični misli in to bi moralo vplivati na naše branje le-teh. Popolno razumevanje teorije zakona tako zahteva referenco na širši sistem, v katerega je ta teorija vstavljena. Že prej smo zgoraj na kratko omenili dialektični posel, ki ga opravi teorija zakona, sedaj pa bi nemara ne bilo odveč, če se ob tem še enkrat na kratko pomudimo.

Pred zakonom se individua – en moški in en ženski – soočita drug z drugim kot neodvisni in nepovezani bitji. Vsak od njiju ima svoj poseben in značilen niz želja, potreb in nagnjenj ter kot Subjekt, moralnih občutij, ki so lahko v nasprotju z nizom želja, potreb, nagnjenj in moralnih občutij drugega individua. Ni nobenega razloga za prepričanje, da do konflikta ne bo prišlo, odsotnost tega konflikta bi bila čisto naključna. V soočenju s takšnim konfliktom se postavlja naslednje vprašanje: Kako ti individui vstopijo v razmerje, ne da bi pri tem kompromitirali svoje partikularne želje, potrebe, nagnjenja in občutenja, namreč tisto, kar zaznamuje njihovo individualnost? Na voljo so številne možnosti. Razmerje je lahko bežno in površno, zadovolji vzajemna nagnjenja in enostavno prepreči konfliktna nagnjenja, toda, kot smo videli, bi se takšno razmerje ne razlikovalo od razmerij, v kakršne vstopajo nižja bitja. Druga možnost je, da bi bilo razmerje asimetrično, pri čemer bi bil en posameznik prisiljen žrtvovati svoje želje, potrebe, nagnjenja in občutenja v prid drugega, neke vrste posodobljena verzija dialektike gospodarja in hlapca. Konflikt je tako zadušen, toda spet noben individuum ne nastopi popolnoma kot Konkretna

20. Glej: Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, str. 40.

21. G. W. F. Hegel, *Hegel's Logic*, prev. William Wallace, Oxford University Press, Oxford 1975, str. 41. [Prim. *Znanost logike I.*, prev. Zdravko Kobe, Analecta, Ljubljana 1991, str. 65.]

oseba. In končno, neka tretja stran – navada, mnenje, Zakon – bi lahko oba individua prisilila, da se odpovesta tistemu, kar bi sicer svobodno izbrala in podvrgla zakonskemu življenju; pa vendar še enkrat sama nesvoboda takšnega aranžmaja le-temu onemogoči, da bi bil način nravnega obstoja. V prvem primeru noben individuum ne sprejme nobenih omejitev, toda njuna zveza ni dejanska zveza v kakršnem koli substancialnem pomenu. V drugem in tretjem primeru pa je uveljavljena trajna zveza, toda le tako, da eno ali obe stranki prikrajša za njuno zmožnost za polno človeško osebnost.

V zakonu, kakor ga razume Hegel, so vsa ta razna protislovja *aufgehoben*, to je, so negirana in ukinjena, medtem ko so njihovi konstitutivni elementi ohranjeni in povzdignjeni na višjo stopnjo. Vsaka stran ohrani svojo značilnost in identiteto, pa vendar je zveza med njima substancialna in trajna. Mehanizem, s pomočjo katerega se to zgodi – in to je ključna točka –, je, da se vsaka od strani ozave narave zakona, da se ozave gole možnosti zveze, ki je globoka, vendar odgovarja zahtevam individualnosti. Vsaka stran spozna pomen prave ljubezni, spozna plodnost ljubezni-kot-občutenja in uvidi, nadalje, da je sama njena osebnost odvisna od udejanjenja umne, nravne predaje drugemu, od dejanja svobodne samoomejitve. Ta uvid ima tako za posledek spremembo v zavesti individua. S tem ko umno reflektira svojo lastno naravo in možnosti zakonskega življenja, se individuum – kot sredstvo *Geist* – preseli na višjo stopnjo razvoja. Postal je bolj čisto »duhoven«, ali, če to povemo nekoliko bolj konvencionalno, a nič manj točno, postal je umnejši. Pri tem ne gre za nič mističnega: Individuum je enostavno o sebi spoznal nekaj pomembnega in to je tista vrsta vednosti, ki je večini bralcev zelo znana. Toda brez tega procesa dviga zavesti, nravnega razsvetljenstva, je težko uvideti, kako nastopi zakon v Heglovem pomenu.

Neposredna nasledka tega sta dva. Prvič, zaradi tega procesa razsvetljenstva je zakonska vez izpopolnjena. Sedaj temelji na ljubezni in umnem načelu ter je zaradi tega hkrati močno in dobro upravičena. Toda drugič, zaradi samega tega procesa, je individuum dvignjen na višji nivo in se je precej približal idealu Konkretna osebe. Ozavedel se je dejstva, da se mora njegova subjektivnost svobodno umestiti v razmerju do drugega in v tej zavesti najde svojo izpolnitev ter dejansko, s Heglovimi besedami, svojo »osvoboditev«. (*Befreiung* (§ 162)) Tako sta vzajemno izpopolnjena dva ključna elementa – na eni strani razmerje in na drugi individuum – enačbe. Nравnost je odvisna od duhovnega razvoja individua, ki je sam odvisen od udejanjenja nravnosti. Proces, vzajemno premaganje protislovja, v katerem je vsak element izpolnjen zgolj in izključno zato,

ker je izpolnjen drugi, je videti osrednjega pomena za heglovsko *Aufhebung* in za priskrbitev vzorca za preučevanje kasnejših argumentov v *Filozofiji prava*.

Zakon in vloga žensk

Ob koncu si na kratko oglejmo še dva problema, prvi zadeva nujnost zakona, drugi vlogo žensk.

V tem eseu smo skušali predstaviti in braniti Heglov pojem zakona. Skušali smo tudi pokazati vlogo zakona v razvoju *Geist*, kakor se kaže v individualni zavesti. Vendar pa nič od tega ne dokazuje, da je zakon *nujna* stopnja v Heglovi dialektiki. Opisati vlogo, ki jo igra zakon, še ne pomeni, da bi kaj drugega od zakona – recimo, prijateljstvo – ne odigralo te vloge enako dobro. Tako smo soočeni z naslednjim vprašanjem: Zakaj je *zakon* tista institucija, ki začenja prehod od Subjekta k Konkretni osebi?

Hegel ne ponuja izrecnega odgovora. Vendar pa lahko na kratko in sprejemljivo rekonstruiramo nek odgovor, ki temelji na premisah, ki so vsaj deloma prikrite v Heglovem delu. Prva takšna premisa je, da imajo ljudje naravno nujno, da se plodijo, da se ovekovečajo v svojem potomstvu ter s tem prispevajo k preživetju vrste. Druga premisa je, da imajo ljudje notranji družbeni čut in potrebo, da drug z drugim delijo življenjske izkušnje. Tretja je, da se večina moralne vzgoje otrok nujno dogaja v družini in da morajo zatoorej starši igrati ključno vlogo v pravnosti.²² Seveda se lahko spomnimo nešteti navideznihi izjem tem premisam – celibata, prepričanih samcev, homoseksualcev in podobno. Toda takšne izjeme ne morejo preprečiti tega, da bi sprejeli premise kot večji del sprejemljive. Vzete skupaj nas navajajo na misel o nujnosti zakonskih odnosov, ki, kot smo pokazali zgoraj, morajo privzeti obliko, kakršno je opisal Hegel.

Pa vendar je videti, da bi bile vse tri premise skladne z razmerji, ki bi se od heglovskega zakona zelo razlikovala. Zamislimo si lahko, na primer, neko določeno skupno življenje, ki bi zadovoljilo plodilne in druge družbene nuje, otrokom priskrbelo zdrav moralni poduk in ki bi temeljilo na svobodni in umni odločitvi, da se z drugimi združimo v samoomejeni zvezi, ki bi temeljila

22. Prva in druga izmed teh premis sta nekoliko razvidnejši v zadnjem delu Heglove *Enciklopedije*, tako imenovani *Filozofiji duha*.

na pravno in pravni ljubezni. Jasno je, da bi Hegel takšnih aranžmajev ne odobral (§ 167), toda njegov ugovor proti njim ni močan. Hegel je ponudil sprejemljiv prispevek o zakonu, pokazal je, da je *nekaj takega* kot zakon nujno za razvoj Objektivnega Duha, ni pa mu uspelo dokazati, da lahko posel opravi *edinole* zakon.

Ni mu tudi uspelo ponuditi konsistentnega in prepričljivega orisa vloge žensk v zakonu. V tem pogledu je njegova analiza zaslužno razvpita. Med številnimi trditvami o ženskah, ki bi jih mnogi med nami imeli za žaljive, je najslavnejša Heglova zavrnitev, da bi ženske polno participirale v umnosti *Geist*:

»Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske [...] nimajo idealov. [...] Ženske ne delujejo po zahtevah občosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju. Ženske se izobrazijo, ne vemo kako, tako rekoč skozi atmosfero predstave [...] medtem ko moški doseže svoj položaj samo s pridobitvijo misli in z mnogimi tehničnimi napori.« (§ 166 d)

S tem, ko smo ta vidik Heglovega prispevka pustili ob strani, smo v pričujočem članku skušali zavzeti pozicijo, da ta vidik ne igra osrednje vloge v teoriji zakona in da je teorija zakona brez njega povsem koherentna. Toda, če naj se izrazimo še nekoliko močneje, je oboje – teorija spola in teorija zakona – dejansko odločno v protislovju. Kajti, če tisto, kar smo razvili zgoraj, drži, potem je uspeh zakona odvisen od polnega in vzajemnega poduhovljenja, to je, od poumljenja strank. Da bi postali Konkretni osebi morata obe doseči vrsto reflektivne razsvetlitve. Teorija spola pa bi to enostavno onemogočila, saj ženske ne bi mogle nikoli doseči take umnosti. In tako moramo bodisi zavreči enega ali drugega od Heglovih argumentov, razen če obstaja kakšen način sprave obeh, ki ga nam ni uspelo odkriti.

V vsakem primeru pa bi morali na koncu pripomniti, da Hegel pogosto, čeravno paradokсно, zahteva, da mora vsaka stran, ženska in moška, vstopiti v zakonsko vez s svobodno, umno in načelno izbiro ter da je videti, da – v nasprotju z interpretacijo Landesove²³ – Hegel dojame zakon kot etično dolžnost za oba spola enako (§ 162 o).

Prevedel Peter Klepec

23. Joan B. Landes, »Hegel's Conception of the Family«, str. 22. [Prim. slov. prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 57-58.].

Joan B. Landes

HEGLOVO POJMOVANJE DRUŽINE*

Osrednja tema politične filozofije zadeva razmerje med družino in političnim življenjem. Heglovo stališče o tem predmetu si zasluži poseben premislek. Toda družina, kot si jo zamisli Hegel, ni enostaven model za politiko. Hegel potemtakem zavrne idejo, da so odnosi do avtoritete v vsej družbi homogeni, gledišče, na katerem temelji patriarhalni argument, da je očetov odnos do žene in otrok podoben odnosu kralja do njegovih podložnikov, hobbesovsko trditev, da so vsi odnosi (celo odnos med staršem in otrokom) konvencionalni, in sodobno radikalno feministično trditev, da se moška oblast izvaja na identičen način v družini in družbi.¹ Hegel tudi ne soglaša z enostavnim modelom politične socializacije, v skladu s katerim lahko disciplino in avtoriteto, ki smo se je naučili v družini, neposredno apliciramo na državljanske vloge na področju političnega. Ko Hegel prisodi pomembno vzgojno vlogo družini, loči med družbenimi odnosi, ki obstajajo v družini, družbi in državi. Tako kot patriarhalistični model, teza o politični socializaciji zgreši v tem, ko ne loči med kvaliteto človeških odnosov v vsaki (delno neodvisni) sferi družbenega življenja. Še več, Hegel zavrne podmeno, da tvori družina povsem neodvisno sfero družbene eksistence, zatočišče pred neprijaznim svetom družbe.²

* Prevedeno po: »Hegel's Conception of the Family«, v: *Polity: The Journal of the Northeastern Political Science Association*, zv. XIV, št. 1, jesen 1981, str. 5-28.

1. Za obravnavo teme družine in družbe v tovrstni literaturi, glej: Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, Basic Books, New York 1975; R. A. Chapman, »Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family«, *American Political Science Review* 69 (March 1975), str. 76-90; ter Teresa Brennan in Carole Pateman, »'Mere Auxiliaries to the Commonwealth': Women and Liberalism« (prispevek na Annual Meeting of the Australasian Political Studies Association, Sydney, Avstralija, 26.-28. avgusta 1976.)
2. Tako romantična različica tega argumenta iz devetnajstega stoletja, kakor tudi njen viktorijanski protipol, sta se ujemale z ločitvijo zasebnega življenja in javne eksistence, notranjega (zasebnega doma) od zunanjega (delovnega mesta in trga), in z ločitvijo zasebnega državljana od meščana, ki je spremljala vzpon industrijskega kapitalizma. Glej, na primer, Walter Benjamin, »Paris - The Capital of the Nineteenth Century«, v: *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, NLB, London 1973. To gledišče je nedavno zastopal Christopher Lasch v svojem delu *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, Basic Books, New York 1977.

Hegel vztraja, da je (ali, da naj bi bila) moderna družina »nrvni koren države«. ³ Družina je delno področje političnega sveta, a je ne moremo povsem zvesti na politične ali ekonomske odnose. Ravno v okviru družine se individui najprej naučijo usmeriti svojo dejavnost v korist celote. V moderni družbi je član družine istočasno član civilne družbe in države. Trije momenti nrvnosti – družina, civilna družba in država – obstajajo v nasprotju do ali v napetosti drug do drugega, vendar so hkrati združeni v totaliteti, katere najvišji izraz je ustava države. ⁴

Heglove teorije družinskega življenja ne moremo razumeti ločeno od njegovega poskusa, da bi zasnoval novo enotnost med nrvnim in političnim življenjem zato, da bi razrešil družbeno razdrobitev, ki je posledica vzpona modernih ekonomskih odnosov. Atensko polis ima Hegel za idealno obliko *Sittlichkeit* (nrvnosti), katere osnova je bila neke vrste živa interakcija med javno in zasebno eksistenco. ⁵ Pri svoji obravnavi moderne družine Hegel ohrani stališče nrvnega družinskega življenja, pri čemer poudari, da mora družina koeksistirati z družbenimi nasledki egoističnega individualizma, lastnine in razredne delitve, kakor tudi z zahtevami zasebne zavesti. Družinsko življenje v moderni se razlikuje od življenja v antični polis in se mora prilagoditi dejstvu modernega individua. Po Heglu je polni ali avtentični individuum hkrati član družine, meščan ali član civilne družbe in državlján. Odnos individua do katerekoli sfere nrvnosti je vselej posredovan z njegovimi odnosi do drugih sfer.

3. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, prev. T. M. Knox, Oxford University Press, New York 1952, § 255. Pri citiranju *Filozofije prava* bomo material iz glavnega teksta paragrafa navajali zgolj s številko paragrafa. Kjer se bo navedek nanašal na »opombe«, ki jih je Hegel dodal tekstu, bo številki paragrafa sledila mala črka »o«, kjer pa se bo nanašal na »dodatke«, ki so jih kasnejši uredniki posthumnih izdaj združili iz študentskih zapiskov s predavanj, številki paragrafa sledi mala črka »d«. [Navedke iz Heglove *Filozofije prava* navajamo po: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zv. št. 7. (Op. prev.)]
4. Glej, *ibid.*, § 157.
5. O Heglovem odnosu do klasične polis glej: Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relation Dialectics and Economics*, prev. Rodney Livingstone, Merlin Press, London 1975, zlasti 1. del; Judith Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge University Press, New York 1976; Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, New York 1975, zlasti 4. del; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, New York 1972; in Raymond Plant, *Hegel*, Indian University Press, Bloomington 1973.

Moderna subjektivnost, individuova zavest o samem sebi kot o moralnem dejavniku, je produkt družbene izkušnje med sebstvom in drugimi, tako znotraj, kot zunaj družine. Družina za Hegla priskrbi material in нравno osnovo za individualnost, vendar Hegel istočasno kritizira obstoječe oblike subjektivnosti in individualizma, ki prevladujejo v modernem svetu. Hegel si zamisli možno udejanjenje svobodne subjektivnosti, ki bi ne predpostavljala antagonizmov med individui, temveč tvorila osnovo za pravo javno skupnost. Nastanek višje oblike občestvenega življenja doseže svoj vrh v нравni državi, instituciji, ki naj bi bila mnogo več kot zgolj umetni mehanizem za razreševanje razlik med medsebojno antagonističnimi egoističnimi individui, kot v lockeovski ali hobbesovski različici političnega življenja. Nравna država ni izolirana institucija, saj temelji na družini, kakor tudi na določenih družbenih institucijah civilne družbe.

Neizmerno privlačnost Heglovega pojmovanja pa pokvari niz notranjih protislovij, ki jih bomo raziskali v pričujočem članku s stališča družinskega življenja. Ta protislovja, nekoliko na splošno rečeno, zadevajo razmerja med družino in lastnino, družino in ljubeznijo, mesto žensk in neizogibnost zgodovinske oblike družine povezane z vzponom industrijskega kapitalizma. *Filozofija prava* vsebuje Heglovo najzrelejšo stališče teorije družinskega življenja, ki bo v žarišču naše razprave, vendar se bomo zato, da bi bolje pojasnili Heglovo perspektivo, sklicevali tudi na nekatere druge Heglove tekste.

I. Družina in lastnina

Hegel strogo zameji prizorišča družbenega življenja, v katerih prevladujejo pogodbeni razmerja med osebami. Iz sfere pogodbe še posebej izvzame tako družinsko življenje kot državo.⁶ Kot pripominja, »zakon [Ehe] izhaja iz pogodbenega stališča samostojnih osebnosti v njihovi posamičnosti ravno zato, da bi ga ukinil«.⁷

Heglovo nepogodbno stališče o družini ni rezultat enostavne arbitrarne želje, da bi znotraj družine podprl нравno skupnost, medtem ko v nesprejemljivem svetu civilne družbe neovirano vlada anarhični egoizem, pač pa njegov argument, da je družina нравno, pravno razmerje, neposredno izhaja iz njegovih

6. Glej Hegel, *Filozofija prava*, § 75 o.

7. *Ibid.*, § 163 o.

pogledov na pogodbo, lastnino, osebnost in individualnost. Nepogodbeno stališče o družinskem življenju nastopi v trojni kritiki Rimskega prava, sužnje-lastniške ureditve in Kantove filozofije prava. Hegel razlikuje človeški svet tako od živalskega sveta kot tudi od sveta zunanjih objektov. Zavrača vse argumente, ki so opravičevali suženjstvo, ki »počiva na stališču, ki človeka jemlje za *naravno bitje* nasploh po neki *eksistenci* (k čemer spada tudi samovolja), ki ne ustreza njegovemu pojmu.«⁸ Prav tako vztraja, da človeška bitja ne morejo biti degradirana na raven golih »stvari«. Njegovo vztrajanje na tem je izhodišče za kritiko Rimskega prava, v katerem so otroci obravnavani tako kot sužnji, kot zakonita lastnina očeta in po Heglovem prepričanju kot stvari.⁹

Omejitev, ki jo Hegel naloži zmožnosti osebe, da poseduje drugo osebo, je še razvidnejša iz njegove kritike Kantove filozofije družine. Hegel ugovarja Kantovemu stališču, da je »to pravo posedovanje nekega zunanjega predmeta *kot neke stvari* in uporaba le-tega *kot neke osebe*«, kjer se Kant sklicuje na pravico moškega nad njegovo ženo, otroci, in domačimi služabniki.¹⁰ Po Heglu Kant pomeša pravice, ki predpostavljajo substancialne vezi, kakršne so v družini in politični sferi, s pravicami, ki zadevajo abstraktno osebnost kot tako.¹¹ Družina – to je, njena substancialna osnova – po Heglu zahteva žrtvovanje osebnosti. Za polno razumevanje te perspektive je potreben kratek pregled uvodnega razdelka *Filozofije prava*, ki nosi naslov »Abstraktno pravo«.

Osebnost je po Heglu pomemben, toda delen aspekt individualnosti – najznačilnejše poteze modernega sveta. Je abstrakcija, ki enostransko poudarja značilnosti samovoljne svobodne volje in zmožnost za pravice. Na nivoju osebnosti je volja prisotna zgolj kot »poželenje, potreba, gon in poljubnost«.¹² Medtem ko Hegel vztraja da imajo osebe formalne pravice, pa čisto negativni značaj pravic zajame z naslednjo izjavo: »Ne oškodovati osebnosti in tistega, kar iz nje izhaja.«¹³ Osebnost vzpostavlja svoje pravice in svoboščine zgolj v nas-

8. *Ibid.*, § 57 d.

9. *Ibid.*, § 43 o, § 40 o.

10. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, prev. W. Hastie, B. D., T. and T. Clark, Edinburgh 1887, § 22, str. 108. [Navedeno po: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, Bernd Ludwig (ur.), Philosophische Bibliothek 360, Felix Meiner Verlag, Hamburg, str. 92.]

11. Hegel, *Filozofija prava*, § 40 o.

12. *Ibid.*, § 37.

13. *Ibid.*, § 38.

protju do drugih oseb. Svoboda je v sferi abstraktnega prava povsem negativni koncept, ki opisuje pridobitniška razmerja med individui, ki hočejo posedovati vse, kar vidijo.

Po Heglu sta celo telo in duša osebe izvirno zunanji utelesitvi za osebo samo, ki, tako kot vse druge zunanje stvari, postaneta njeni takrat, ko oseba vanju položi svojo voljo. Medtem ko so zgodnji liberalni teoretiki predpostavili, da je lastno telo dano temu individuu bodisi od narave bodisi od Boga, je to razmerje pri Heglu dojet kot kompleksno in problematično.¹⁴ Oseba mora zaposteti svoje lastno sebstvo. Lastnino svoje lastne osebe je potrebno doseči in ne predpostaviti. Toda tudi položitev volje v neko stvar ni samo po sebi zadostna osnova za obstoj lastnine, dodatni pogoj je pripoznanje s strani drugih. Pripoznanje je potrjeno v pogodbah, ki golo posedovanje spremenijo v zasebno lastnino. Na ta način lastnina predpostavlja in zahteva obstoj družbenih razmerij med osebami, ki so nosilci formalnih pravic. Na tej stopnji osebe vstopijo v družbena razmerja na nek zunanji način, drugače rečeno, na nivoju abstraktnega prava so družbena razmerja pogodbeni razmerja.

Vendar oseba ne poseduje pravice, da odtuji s pogodbo svojo celotno osebo. Hegel vztraja na razlikovanju med odtujitvijo določenih veščin ali moči za omejen čas in odtujitvijo osebe – slednje bi bilo pogoj hlapčevstva ali suženjstva. Na temelju tega razlikovanja Hegel kritizira zgoraj omenjeno Kantovo stališče o družini. Hegel trdi, da kantovska definicija temeljne osebnostne pravice zamegli dejstvo, da »pravica, ki izhaja iz pogodbe, nikoli ni pravica do neke osebe, temveč zgolj do nečesa, kar je tej osebi zunanje ali do nečesa, od česar se lahko ta oseba odtuji, je vselej pravica do neke stvari.«¹⁵ S tem, ko zakon razume zgolj kot civilno pogodbo, Kant zakon degradira na nivo pogodbe za vzajemno uporabo.¹⁶ Nadalje, za Hegla Kantu ne uspe dojeti, da pogodba nikoli ne daje pravic eni osebi nad drugo osebo kot tako. Kant spregleda dejstvo, da obstajajo določeni neodtujljivi aspekti osebnosti kot so »moja obča svoboda volje, npravnost, religija.«¹⁷ In nemara najpomembnejše je, da je lastnina po svoji naravi nekaj »od svobodnega duha neposredno razlikovanega, zanj in na sebi zunanje

14. Glej na primer: Thomas Hobbes, *Leviathan*, uredil in opremil z uvodno študijo C. B. MacPherson, Penguin, Baltimore 1968, 13. in 14. poglavje; in John Locke, *Two Treatises of Government*, uredil in opremil z uvodno študijo Peter Laslett, New American Library, New York 1960, 5. poglavje.

15. Hegel, *Filozofija prava*, § 40 o.

16. *Ibid.*, § 161 d.

17. *Ibid.*, § 66.

nasploh – neka stvar, nekaj nesvobodnega, neosebnega in brezpravnega.«¹⁸ Za Hegla je zakon več kot stališče, po katerem naj bi mož in žena drug drugega, zlasti spolne organe, posedovala kot lastnino.

Tako proti rimskim kot kantovskim pogledom na zakon Hegel vztraja, da niso vsa družbena razmerja med individui pogodbena razmerja. Ali, povedano drugače, pogodbeno razmerje ni edino možno človeško razmerje. Dejansko obstajajo nekatera razmerja, ki zahtevajo *Aufhebung* (ukinitve, ohranitev in preseganje) pogodbenega gledišča in »odpoved osebnosti«.¹⁹ Po Heglu obstajajo sfere družbenega obstoja, v katerih »ne prevladujejo pogodba in njeni komitenti – kot *Versachlichung* (postvarjenje) človeških odnosov [...], kjer bi lahko občutek in skupnost imela svoje področje, in kjer obstaja človeška, ne zgolj osebna karakteristika.«²⁰

II. Odtujeno družinsko življenje

Ob Heglovem poskusu, da bi družino rešil pred odtujitvijo civilne družbe, se pojavijo nekatere težave. Hegla bi lahko obtožili, da je zgolj ideolog buržoazne družine, ker zasnuje iluzorično in mistično gledišče dejanske (lastninske) osnove družinskih razmerij.²¹ Presenetljivo pa je, da Hegel sam priznava lastninski značaj družine:

»Družina kot oseba ima svojo zunanjo realnost v neki *lastnini*; v njej ima obstoj svoje substancialne osebnosti zgolj kot v nekem *premoženju*.«²²

Bralca Knoxovega angleškega prevoda zgornjega odlomka zmoti, da Knox besedo *Vermögen* prevede kot kapital in ne kot posest ali premoženje. Dejansko Hegel termin *Kapital* prihrani za kasnejše razdelke teksta, kjer tudi natančneje

18. *Ibid.*, § 42.

19. *Ibid.*, § 40 o.

20. Peter G. Stillman, »Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights«, v: *American Political Science Review*, št. 68, september 1974, str. 1087.

21. Glej na primer kritiko Heglovega stališča o družini Carol C. Gould, »The Woman Question: Philosophy of Liberation and the Liberation of Philosophy«, v: Carol C. Gould in Marx W. Wartofsky, ur., *Women and Philosophy*; Putnam's, New York 1976, str. 5-44.

22. Hegel, *Filozofija prava*, § 169. Glej tudi § 170.

opredeli njegov pomen.²³ To je pomembno, kakor bi bilo tudi nekoliko prenestavno sklepati iz Knoxovega teksta, da namerava Hegel omejiti svojo razpravo samo na meščanski stan, saj je Heglov postopek tu zastavljen mnogo širše. Hegel se sklicuje na stanove, ki posedujejo lastnino, v njihovem najširšem obsegu in celo predlaga, da bi to lahko vključevalo nekatere privilegirane skupine med stanovi mezdnih delavcev kakor tudi kapitalistov, zemljiške aristokracije in civilnih služabnikov.²⁴ Vsaka od teh skupin in stanov poseduje trajne in varne posesti, ki sicer drugače notranjemu obstoju družine podeljujejo »zunanjost realnost«. S posedovanjem lastnine dobi družina status osebnosti. Poseduje formalne pravice, ki so utemeljene v njenem lastništvu lastnine. Poseduje celo pravice, ki so nad in v nasprotju s pravicami posameznih članov družine.²⁵

Enotnost družine ali njene eksistence kot »splošne in trajne osebe« je zgolj začasna. Heglu je jasno, da npravna razpustitev družine nastopi takoj, ko otroci odrastejo in ko so pred zakonom pripoznani za osebe, ki so zmožne imeti lastnino in se poročiti – »sinovi kot poglavarji novih družin, hčerke kot žene.«²⁶ »Naravna« enotnost družine s smrtjo, dedovanjem ali ločitvijo razpade na lakomnost in konkurenčni boj, in zdi se, da vsi npravni vidiki izginejo. Lastnina in njen zakoniti korelat, osebnost, ki je bila do sedaj predstavljena kot temelj enotnosti družine, sta sedaj, paradoksnost, identificirani s silo, ki razjeda in spodjeda to enotnost. Pridobitniške, egoistične in negativne značilnosti oseb, ki jih je Hegel že obravnaval v svoji obravnavi abstraktnega prava, se zopet uveljavijo in uničijo občost, ki obstaja v prvi obliki občega npravnega življenja, ki ga izkusijo individui. Ta razvoj dobi tudi historično utemeljitev kot nujni rezultat premika od ruralne agrarne družbe k urbanemu industrijskemu življenju.²⁷

23. Glej *ibid.*, § 200 in prevajalčevo opombo k § 169. Na to, da prva raba termina *Kapital* v tekstu sovпада z razpravo o stanovih (za Hegla, *Stände*), me je opozoril Peter G. Stillman.

24. Ta uvid je temeljnega pomena za teorijo družine dandanes, ko se je oblika družinskega življenja, ki je bila izvorno povezana z buržoaznim razredom, razširila na širša področja proletariata v razvitih kapitalističnih družbah. O tem glej Eli Zaretsky, *Capitalism, The Family and Personal Life*, Harper & Row, New York 1976.

25. Hegel, *Filozofija prava*, § 159A, § 171 in § 174 o pravicah otroka.

26. *Ibid.*, § 177.

27. Čeprav Nemčija v tistem času še ni bila razvita kapitalistična družba, se je Hegel dobro zavedal značilnosti takšne razvijajoče se družbe, zlasti potem, ko je izčrpno preučil angleško politično ekonomijo. Dejansko je bilo njegovo zadnje objavljeno delo esej o angleški *Reform Bill*, dokaz o njegovem nenehnem zanimanju za politične in ekonomske posledice industrijskega razvoja. Hegel tako ne piše izključno iz nemškega, temveč prejkone iz širšega, modernega evropskega gledišča. Zaveda se, da bo nadaljni razvoj civilne družbe na manj

»Družina je najpoprej substancialna celota, ki ji pripada skrb za to posebno plat individua ... Civilna družba pa individua iztrga iz teh vezi, člane družine odtuji drug od drugega in jih pripozna za samostojne osebe; nadalje, zunanjo anorgansko naravo in očetovske podlage, v kateri ima posameznik svojo subsistenco, nadomesti s svojo podlago, obstoj celotne družine same pa podvrže odvisnosti od sebe, naključnosti. Tako postane individuum *sin civilne družbe*, ki ima ravno tako zahteve do njega, kakor ima on sam pravice do nje.«²⁸

Hegel uvidi neko drugo pomembno funkcijo razmerja med lastnino in družinskim življenjem v modernem industrijskem obdobju. Družina služi ponravnjenju in podružbljenju lastnine, povzdignjenju lastnine nad nivo čiste sebičnosti in pohlepa.²⁹ Ta funkcija družine je postajala toliko pomembnejša, kolikor bolj so se bili premožni razredi industrilizirajočih narodov prisiljeni soočiti z antagonističnimi proizvodi razvoja zasebnega bogastva. S Heglom rečeno, masovno obubožanje velikega števila ljudi na drugi strani prinaša s seboj pogoje, ki omogočajo »koncentracijo nesorazmernega bogastva v maloštevilnih rokah«.³⁰ Hegel priznava, da kapitalistični razvoj vodi v krize prekomerne produkcije in proizvaja masovno revščino velikih delov populacije.

Historično gledano je buržoazna družina priskrbela fizični in duhovni umik iz temnejše plati družbenega življenja v »ekonomski sferi« – kot se je to tedaj razumelo. V devetnajstem stoletju sta bila dom in skupnost predstavljena kot ideala, dosegljiva neustaljenim individuum premožnih razredov. Moralni značaj družine, področje, v katerem bi lahko prevladovala čustvo in ljubezen, ni le prikrival grdosti odtujenega sveta civilne družbe, pač pa je prav ta svet tudi skušal očistiti. Ženska kot osrednji lik v družinskem gospodinjstvu je predstavljala poduhovljenost, lepoto in нравno dobro.³¹ S tem, ko pokaže, kako

razvitih področjih vodil v smeri, ki jo je bilo že mogoče opazovati v Angliji njegovega časa. Za diskusijo Heglove rabe politične ekonomije in zanimanja za angleško politično življenje glej: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, str. 132-155 in 208-221.

28. Hegel, *Filozofija prava*, § 238.

29. O tem glej razpravo Herberta Marcuseja »A Study of Authority« v njegovem delu *Studies in Critical Philosophy*, Beacon Press, Boston 1972.

30. Hegel, *Filozofija prava*, § 244.

31. Glej Leonore Davidoff, Jean L'Esperance in Howard Newby, »Landscape with Figures: Home and Community in English Society«, v: Juliet Mitchell in Ann Oakley (ur.), *The Rights and Wrongs of Women*, Penguin Books, Harmondsworth 1976, str. 139-175; in Françoise Basch, *Relative Creatures: Victorian Women in Society and the Novel*, prevedel A. Rudolf, Schocken, New York 1974.

družina služi ponravnjenju lastnine, je videti, da Hegel implicitno uvidi, da buržoazna družina istočasno zrcali in skuša svojim članom prikriti odtujen red lastnine v industrijski kapitalistični družbi.

III. Avtoritativna razmerja v družini: položaj žensk

Hegel dojame historični premik k novem položaju ali vlogi moškega poglavarja družine. Oče v urbanem, meščanskem, industrijskem gospodinjstvu nič več enostransko ne »poseduje« družinskega premoženja niti ne »poseduje« svoje žene in otrok. Hegel vseeno vztraja, da naj družino zaradi pravnih zadev predstavlja njen poglavar, mož. Še več, Hegel pobližje določi možovo posebno pravico, da gre ven in dela za preživetje družine, da skrbi za njene potrebe ter nadzoruje in upravlja z njenim kapitalom.³² Družbeni red, ki je povezan z moderno industrijo, je preoblikoval staro, »naravno« in patriarhalno družbo, ki je koreninila v poljedelskem življenju. Nova družina pa je, za razliko od stare, odvisna, podrejena in kontingentna.³³ Sama ne more več skrbeti za ekonomsko preživetje svojih članov. Namesto tega pa individuu ponudi področje, na katerem se spoštuje subjektivni občutek. Ta družina je povezana s stanom, katerega duh je »osredotočen na pridobivanje bogastva«.³⁴ V industrijski buržoazni družini je očetova hegemonija še vedno ekonomsko utemeljena, a njegov družinski položaj ni več produkt njegove direktne kontrole nad delom drugih članov družine. Hegel tudi priznava pomen odstranitve produkcije iz družine in njeno premestitev v tovarne.

Ta dejstva Hegel interpretira v tem smislu, da družina ni več patriarhalna v kateremkoli klasičnem pomenu besede. Njegovo razpravo o patriarhatu pa nadalje pojasnjuje več nenavadnih uvidov v spreminjajoče se historične oblike patriarhalne družbe. Tako anticipira mnoga kasnejša odkritja o značaju sorodstvene družbe, kakor tudi odkritja o razmerju med privatno lastnino, monogamno

32. Hegel, *Filozofija prava*, § 171.

33. *Ibid.*, § 238. Pomenljivo je, da Hegel priznava, da je, četudi obravnava družinskega življenja »logično« predhodi obravnavi civilne družbe in države, obstoj moderne družine utemeljen na poprejšnjem nastanku civilne družbe in države. Na tej točki se Hegel ne strinja z vsemi tistimi teoretiki družine, ki družinsko obliko dojemajo kot izomorfno, kot obliko, ki skozi zgodovino obstaja skoraj nespremenjena, z možnimi prilagoditvami, ki so posledica novih zahtev ali izgube starih funkcij.

34. Hegel, *Filozofija prava*, § 203 d.

zakonsko zvezo in nastankom države, ki jih sedaj povezujemo s spisi Bachofena, Morgana in Engelsa.³⁵ Na primer tedaj, ko ne dopušča nobene naravne utemeljitve za omejeno seksualnost, monogamni zakon ali privatno lastnino, ki jih vse razume kot historične produkte različnih stopenj družbenega življenja. Pomenljivo je, da je organizacija spolnega življenja znotraj družine tesno povezana z organizacijo produkcije in političnim redom družbe.

»Za pravi začetek in prvo ustanovitev držav se upravičeno jemlje uvedbo *poljedelstva*, poleg uvedbe *zakona [Ehe]*, v tem ko ono načelo prinaša s seboj obdelovanje zemlje in s tem izključno privatno lastništvo (primerjaj § 170 opombo) in ko pohajkujoče življenje divjaka, ki v pohajkovanju išče svojo subsistenco, zvede na mir privatnega prava in na gotovost zadovoljitve potrebe, s čimer je povezana omejitev spolne ljubezni na zakon in s tem razširitev te vezi na *trajajočo*, na sebi občo zvezo, na potrebo po *družinski skrb*i in posedovanju *družinskega premoženja*. Zavarovanje, utrditev, trajnost zadovoljitve potreb in podobno – poteze, ki ju pri teh dveh institucijah najpoprej občutimo – niso nič drugega kot forme občosti in upodobitve tega, kako se umnost, absolutni končni smoter, uveljavlja v teh predmetih.«³⁶

Organizacijo družinskega življenja, ki ustreza poljedelski razredni družbi, kasneje spodkopljejo družbene in ekonomske spremembe. Po Heglovem mnenju je razvoj družine vzporeden z razvojem subjektivnosti in modernega ekonomskega življenja. Posamezna enota družine – kar bi dandanes morda imenovali oblika nuklearne družine – nadomesti mnogo starejšo klansko (ali sorodstveno) organizacijo. Tako v modernem obdobju družini, iz katerih izvirata mož in žena, stopita v ozadje, klan sam, razlašččen vseh pravic, pa postane abstrakcija.³⁷

Kljub temu Hegel nasprotuje kakršnemukoli nasledku, da naj bi te spremembe rezultirale v absolutni družbeni enakosti med možem in ženo v družini – stališče,

35. Johann J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861; Lewis Henry Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lives of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, uredila in uvod napisala Eleanor Burke Leacock, The World Publishing Co., Cleveland 1963; Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, uredila in uvod napisala Eleanor Burke Leacock, International Publishers, New York 1972 [Prim. *Izvor družine, privatne lastnine in države*, v: MEID, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, tretja izdaja, zv. V., str. 201-399]. Sam naslov Engelsovega dela in njegovo trojno pojmovanje dolguje Heglovi trojni razdelitvi nravnosti na družino, civilno družbo in državo.

36. Hegel, *Filozofija prava*, § 203 o.

37. *Ibid.*, § 177.

ki bi ga povežalo s pogledi romantikov ali svobodomislecev. Očetovo nenehno avtoriteto v novem neproducirajočem, sentimentalnem družinskem gospodinjstvu, trdno utemeljujeta dve glavni dejstvi. Prvič, oče ima administrativni nadzor nad družinskim premoženjem, s poslednjo voljo pa tudi končno določi razpolaganje s to lastnino in tako nadzira dedovanje.³⁸ Drugič, samo oče vstopi v civilno družbo in tam predstavlja druge neudeležene člane družine. Na ta način se oče z nečlani družine pogaja v korist tistih članov družine, ki so omejeni na njeno notranjost. Čeravno se vsaj sinovi lahko nadejajo, da bodo ob polnoletnosti prišli do takšne dejavnosti, pa se od hčer in žena pričakuje, da bodo svoje življenjske vloge odigrale v okviru družine. Oče prinaša ekonomske vire, ki vzdržujejo druge člane družine, ki so sedaj ločeni od družbene produkcije, in to priskrbi družbeni temelj za njegovo nenehno hegemonijo v okviru družine.

Dejavnosti žensk, ki obsegajo vzgojo in skrb za otroke ter nadzor nad slušničadjo, nimajo nobenega neposrednega ekonomskega pomena. Vmeščene znotraj družine ženske ne morejo proizvesti nobenega novega bogastva ali stalnega prihodka. Za svoje ekonomsko preživetje je moderna ženska odvisna od svojega moža in od njegovih dejavnosti v civilni družbi. Po Heglu ženske nikoli ne vstopijo – to jim niti ni potrebno – v sfero potrebe (civilne družbe).³⁹ Hegel seveda dojame tako novo družbeno delitev dela znotraj buržoazne družine, kakor tudi družbeno delitev dela med družino in družbo, ki je značilna za obdobje industrijskega kapitalizma. Zaveda se tudi historične novosti oblike družinskega življenja, ki se razvija znotraj buržoazne družbe. Njegovo stališče do družine kot nravne enotnosti zunaj pogodbenih razmerij, ki prevladujejo v sferi civilne družbe, je določeno, kot smo videli, do tiste mere, do katere je sama družina določena in prežeta z lastninskimi zadevami. Vseeno pa njegova teoretska pozicija izraža ideološko pomembnost nove oblike družine, ki prevladuje v modernem svetu.

38. Hegel se zaveda številnih protislovij v družinskem življenju, ki so posledica tega, da mora biti lastnina, ki je načeloma skupna last, prenešana na individualne dediče kot privatna lastnina. Pravica vsakega člana družine tako pri skupnem imetju »lahko pride v nasprotje z družinsko pravico do upravljanja, ki jo zastopa poglavar družine« (Ibid., § 171). Hegel prezira arbitrarni značaj poslednjih volj in testamentov, kljub temu graja kakršnekoli zakonske omejitve očetove pravice, da ta razpolaga s svojo lastnino. Čeravno Hegel nakaže svojo naklonjenost svobodi lastnine in enakosti dedovanja, pa nikoli ne pojasni, ali enaka pravica do dedovanja otrok vključuje tako hčere kakor tudi sinove.

39. Ta argument kajpak prikriva močan razredni predsodek v Heglovi predstavitvi, saj povsem zanemarljivo družbeni položaj delavskega razreda in položaj kmečkih žena, ki so neposredno udeležene v družbeni produkciji.

Nadalje, Heglovo povzdigovanje družine nad civilno družbo je v skladu z njegovimi poskusi, da bi ženskam dodelil položaje duhovnega ugleda in avtoritete, ki niso v skladu z njihovim dejanskim družbenim položajem. Njegovo teorijo družine bi potemtakem lahko uporabili za legitimacijo prakse, ki je skupna večini liberalnih industrijskih družb devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja, prakse, ki je ženskam odrekala polne državljanske in politične pravice. V teh pogledih je Heglovo pojmovanje družinskega življenja združljivo z zahtevami kapitalistične družbene organizacije. Toda njegova teorija družinskega življenja in žensk je utemeljena v kritiki buržoazne subjektivnosti. V skladu s tem je položaj žensk v družini integralna poteza Heglovega očarljivega napada na egoistični individualizem in moderno moralnost, kakor tudi njegovih poskusov, da bi vzpostavil нравno dimenzijo modernega sveta. Konservativne vsebine Heglovih argumentov so, paradokсно, povezane z radikalno družbeno kritiko. Po njegovem mnenju bi to, da bi ženskam dovolili privzeti stališče osebnosti, ki uveljavlja pravice v sferi civilne družbe, pomenilo nadaljnje nazadovanje od нравnih dosežkov antičnega polisa s poudarjanjem in razširjanjem tistega, kar je imel sam za omejeno obliko buržoazne subjektivnosti. Zatorej bi naj po njem moderne ženske zavrnilo samo stališče individualnosti in postale utelešenja univerzalnega družinskega zakona, tako kot Sofoklejeva *Antigona*.⁴⁰ Skratka, avtoritarna dimenzija družine je nujna zaradi antagonistične lastninske strukture civilne družbe. Ohranjena avtoriteta očeta znotraj nuklearne družine je produkt družbene delitve dela, ki je povezana z vzponom industrijskega kapitalizma. Hkrati pa se znotraj Heglove teorije družine pojavljajo elementi, ki so nezdržljivi z redom civilne družbe in ki napotujejo na bolj humano obliko družbenega življenja. Te elemente bomo sedaj raziskali s stališča ljubezni, dejanske osnove sentimentalne družine.

IV. Družina in ljubezen

Po Heglovih besedah je družina »nравni duh v njegovi naravni ali neposredovani fazi« ali »občutek duha o njegovi lastni enotnosti«. ⁴¹ Značilna

40. Glej izvrstno obravnavo *Antigone* v: Judith Shklar, *Freedom and Independence*, in ustrezne odlomke v: G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, prev. J. B. Baille, Harper & Row, New York 1967, str. 462-482 [Prim. *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, str. 328-342.].

41. Hegel, *Filozofija prava*, § 156 in § 158.

določitev družine je ljubezen. Ravno skozi ljubezen, ko se vsak član samoove svoje lastne individualnosti, so člani družine povezani. Ljubezen je izvorno nek občutek. Tako se nam po Heglu na nivoju družine družbena moralnost pojavi v obliki nečesa naravnega. V nasprotju s tem, »občutka v državi ni več; v državi se zavedamo enotnosti kot zakona [Gesetzes], v državi mora biti vsebina umna, in vsebino moram poznati.«⁴² Poleg tega, zaradi ekskluzivnosti ljubezni, ostaja občost, ki smo jo v družini dosegli s pomočjo ljubezni, ujeta v partikularno.

Skozi ljubezen se individuum ozave svoje enotnosti z drugim. V tej enotnosti vsaka oseba preseže svoj lastni egoizem. Individuum pride do samozavedanja potemtakem zgolj z odpovedjo svoji neodvisnosti, kar je istočasno spoznanje njegovega sebstva kot enotnosti z drugim in enotnosti drugega z njim. Ljubezen zahteva hkratno omejitev in osvoboditev individualnosti. V dejanju ljubezni želi individuum opustiti stališče osebnosti, ki je značilno za sfero abstraktnega prava, kakor tudi za stališče izoliranega subjekta, ki prevladuje v sferi civilne družbe. V okviru družine postanejo individui, ki ljubijo, dejanska družbena bitja, ki živijo v in skozi drug drugega.

Hegel predlaga, da družina omeji pravico, ki si jo je individuum pridobil na temelju enotnosti družine, to je, tisto, kar je individualnost najprej dosegla v družinski skupnosti. Tako individualna pravica »nastopi v *pravni formi* kot abstraktnem momentu *določene posamičnosti* zgolj kolikor družina razpade«. Drugače rečeno, pravica družine, »pravica proti zunanosti in proti izstopu iz te enotnosti«, ima prednost pred »pravico individuov«.⁴³ Slednje ostaja, do trenutka razpada družine zaradi smrti ali ločitve ali zato, ker individualni člani družine preidejo v sfero civilne družbe in države, zgolj možno. »V tem procesu razkroja družine postanejo individui, ki bi morali obstajati kot člani v družini, neodvisne osebe, subjekti, meščani, državljani v svojem mišljenju, kot tudi v svoji dejanskosti.«⁴⁴ Po razpadu družine vsi člani prejmejo proporcionalen delež

42. *Ibid.*, § 158 d.

43. *Ibid.*, § 159 in 159 d.

44. Rudolf Siebert, »Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom«, v: Donald Phillip Verene (ur.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit*, Humanities Press, New York 1980, str. 180. Siebert prispeva izčrpen in zelo koristen pregled Heglovega odnosa do družinskih zadev v Heglovem delu. Čeravno Hegel ne pojasni specifičnih pravic do dedovanja hčera, pa v neki opombi napade neenaka merila, vključno s tistimi, s katerimi bi bile lahko hčere razdedinjene. Takole pravi: »Institucija dednega prava, ki je naravnana k ohranitvi in blesku družine s *fidei-commissa* in *substitutiones*, ki izključuje hčere v korist sinov ali ostale otroke v korist najstarejšega sina, oziroma, ki dopušča neko neenakost, deloma krši načelo svobode lastnine (§ 62), deloma počiva na neki samovolji, ki na in za sebe nima nobene pravice, da bi bila pripoznana.« (*Filozofija prava*, § 180 o)

takšnih reči kot so denar, izobraževalni stroški, vzdrževalnina itn., zunanji aspekti tega, kar je bila nekoč družinska edinost.

Pravica družine je pravica proti »zunanosti narave civilne družbe in države«. ⁴⁵ Je pravica, ki se uveljavlja proti individuom, ki zapuščajo edinost družine. Toda takšna pravica je konec koncev nemočna proti subjektivnim zahtevam ljubezni. Zatorej Hegel sklene, da »je torej edinost lahko zahtevana zgolj v odnosu do takih reči, ki so po svoji naravi zunanje in ki niso pogojene z občutkom«. ⁴⁶ Drugače rečeno, pravica družine – ki se v zadnji instanci nahaja v očetovi avtoriteti nad drugimi člani družine – se lahko razteza zgolj na lastninske zadeve in je nemočna proti subjektivni želji individuov, da drug drugega vključijo v ljubezensko zvezo. Heglova analiza zajema inherentno napetost v buržoazni poroki iz ljubezni med zahtevami srca in oziri lastnine, ponavljajočo se temo v leposlovju osemnajstega in devetnajstega stoletja.

Po Heglu vsebuje ljubezen notranje protislovje, ki se ga zaljubljeneci nikoli ne morejo osvoboditi.

»Prvi moment v ljubezni je, da nočem biti neodvisna oseba in da bi se čutil, če bi to bil, nezadostnega in nepopolnega. Drugi moment je, da sebe pridobim v drugi osebi, da se v njej uveljavim, kar ona po drugi strani doseže v meni. Ljubezen je zato najpošastnejše protislovje, ki ga razum ne more razrešiti, saj ni ničesar trdnjše od te punktualnosti samozavedanja, ki je negirano in ki naj bi vendarle bilo afirmirano. Ljubezen je hkrati proizvajanje in razrešitev protislovja: kot razrešitev je pravna edinost [Einigkeit].« ⁴⁷

V prvem momentu ljubezni individuum zavrne stališče buržuja, ki ga žene zgolj lastno koristoljubje. Enako zaljubljenec preseže stališče formalnega ali abstraktnega prava, ki upošteva zgolj enostransko, pridobitniško in egoistično individualnost. Zaljubljenec skuša priti do samozavedanja tako, da zanika svoj lastni in koristoljubni egoistični značaj. V prvem momentu ljubezni individualnost zahteva odpoved sebstvu. Toda v drugem momentu je negativna določitev presežena in individuum ponovno najde sebe skozi drugega, ki istočasno doseže svojo [her] individualnost skozi njega [him]. V procesu ljubezni je individuum najprej negiran in potem povrnjen k sebi, a

45. Rudolf Siebert, »Hegel's Concept of Marriage and Family«, str. 180.

46. Hegel, *Filozofija prava*, § 159 d.

47. *Ibid.*, § 158 d.

na višji ravni. Ta dialektika pojasnjuje, kako je Hegel začel pojmovati razmerje med moškim in žensko kot »primarno in neposredno obliko, v kateri se ena zavest pripozna v drugi in v kateri vsaka pozna to vzajemno pripoznanje.«⁴⁸ V procesu ljubezni dobimo individualnost v in skozi drugo osebo. Individualnost je v skladu s tem hkrati družbena, družina pa je vmeščena kot pomemben moment v razvoju samozavedanja.

Dialektika ljubezni, ki jo opisuje Hegel, predpostavlja razmerje med enakimi v monogamni poroki iz ljubezni. Hegel dejansko trdi, da je »zakon bistveno monogamija, saj se v to razmerje polaga in predaja osebnost, ki je neposredna izključujoča posamičnost... oseba si pridobi pravico, da se sebe zaveda v drugem, zgolj, kolikor je drugi oseba, t. j. kolikor je atomarna posamičnost v tej identiteti.«⁴⁹ Po Heglu potemtakem monogamnost nalaga določeno mero enakosti med moškim in žensko. V nasprotju z Aristotelom, ki je žensko dojel zgolj v terminih ekonomskega življenja *oikos* in v nasprotju s srednjeveškimi misleci, ki so žensko določili zgolj skozi njeno seksualnost, Hegel predlaga neekonomsko, skorajda transseksualno definicijo ženske kot bitja, ki svojo enakost z moškim doseže kot polni individuum in partner v ljubezni. Pri tem je Hegel mnogo bližje protestantskemu pojmovanju žensk, ki je oporekalo srednjeveški krščanski moralnosti z zahtevo po nedolžnosti tako moža kot žene, pri čemer je ljubezen v celoti umestila v okvire zakonske zveze, utemeljevala očetovo avtoriteto v družini na dogovoru in soglasju, sprejemala »naravne« oblike seksualnosti – seksualnost v okviru družine in usmerjeno k reprodukciji – in, končno, dojemala zakon kot partnerstvo ter ženo kot družabnico ali »pomočnico«.⁵⁰ S tem, ko je Hegel sekulariziral ta zgodnja protestantska pojmovanja, je tudi predlagal pozitivno konceptijo družinskega življenja, žensk in ljubezni,

48. Hegel, *Phenomenology of Mind*, str. 474. [Prim. *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, zv. št. 3, str. 335-336.]

49. *Ibid.*, § 167. V zgodnejšem Heglovem delu je videti, da je Hegel zagovarjal enakost ljubimcev. Pravi namreč takole: »Resnična združitev ali prava ljubezen je zgolj med živimi, ki so si enaki po moči in ki so tudi drug za drugega živo v vseh pogledih; ki v nobenem pogledu niso drug za drugega mrtvo [...] v ljubezni se nahaja življenje samo, kot podvojitve in edinost samega sebe; [...] V ljubezni je še ločeno, toda nič več kot ločeno, [temveč] kot nekaj edinega, in živo čuti živo.« G. W. F. Hegel, »Love«, *Early Theological Writings*, prev. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1948, str. 304-305. [Prev. po: *Entwürfe über Religion und Liebe*, TWA 1, str. 245-246.]

50. O tem glej: Christopher Hill, *Society and Puritanism*, Schocken, New York 1964; Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York 1965; in Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*.

v kateri sta moški in ženski partner dojeta kot »živeča subjekta, ki sta si enaka po moči in s tem v očeh drug drugega«. ⁵¹

Vseeno pa ljubezen vsebuje tudi negativni moment. Kot smo že omenili, je v monogamni, buržoazni družini, o kateri piše Hegel, moški dominantni partner. Njegova avtoriteta je utemeljena v nadzoru nad družinsko lastnino in v družbeni delitvi dela med družino in ekonomijo. Toda Hegel je poravnal neenakost med moškim in žensko, ki izhaja iz družbenih dejstev, s trditvijo, da ženske in moški posedujejo posebne (in neenake) narave. ⁵² Moški je upodobljen kot bitje uma, ženska kot bitje intuicije. Moški je močan in aktiven, ženska je pasivna in subjektivna.

»Moški ima zato svojo dejansko substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem, ter sicer v delu in boju z zunanjim svetom in s samim seboj, tako da si zgolj s svojim razcepom približuje samostojno edinost, katere mirno zrenje in občuteno subjektivno npravnost ima v družini, v kateri ima žena svojo substancialno določitev, v *pieteti* družine pa ima svojo npravno dispozicijo.« ⁵³

51. Rudolf Siebert, »Hegel's Concept of Marriage and Family«, str. 13.

52. Heglovih stališč o ženskah ne moremo enostavno pripisati stališčem njegove dobe. Dejansko med Heglovimi mlajšimi sodobniki v zgodnjem devetnajstem stoletju, utopičnimi socialisti Henrijem Saint-Simonom, Charlesom Fourierom in Floro Tristan, naletimo na ostro kritiko položaja žensk v družini in družbi. Utopična vizija si je prizadevala za družbo, v kateri bi bile ženske enake moškim. Družina in osebno življenje, celo seksualnost, sta bili podvrženi kritiki teoretikov, ki so skušali radikalno spremeniti družbo. Med razsvetljenci osemnajstega stoletja sta Condorcet in Mary Wolstonecraft, med drugimi, zastopala stališče, da so moške in ženske lastnosti produkt socializacije, ne pa notranjih bioloških ali naravnih značilnosti. Najzgodnejše intelektualne temelje za feministično gibanje devetnajstega stoletja je položilo vztrajanje razsvetljenstva na intelektualni, družbeni in politični enakosti žensk. Hegel je morda bližje romantičnemu prepričanju, da imajo ženske in moški ločene narave. Vendar iz te tradicije vzame najkonservativnejše razumevanje narave ženske, izpeljujoč iz le-te naravno zmožnost za materinstvo, medtem ko se je do neke mere romantično vrednotenje posebnih kvalitete ženske kot ljubimke in njene humanosti v nehumanem družbenem svetu ujemalo z naprednejšimi stališči do žensk. O tej temi glej: Richard J. Evans, *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia, 1840-1920*, Barnes and Noble, New York 1977; Marilyn Boxer in Jean H. Quataert (ur.), *Socialist Women: European Socialist Feminism in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Elsevier, New York 1978; Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution: A History of Woman and Revolution in Modern World*, Random House, New York 1972; Charles Fourier, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, Mark Poster (ur.), Doubleday, Garden City, New York 1971 [Prim. *Izbrana besedila*, v: *Utopični socialisti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 281-326.].

53. Hegel, *Filozofija prava*, § 166.

Ženska je po Heglovem stališču docela omejena. Zanikana ji je pravica, da se udeležuje najvišjih dejavnosti Uma – umetnosti, religije in filozofije –, kakor tudi najvišjih oblik npravnega življenja – civilne družbe in države. Njena bistvena usoda se nahaja v okviru družine. Samo ženski posebej je usojeno, da izkusi pasivni položaj v ljubezni, da hkrati izgubi in dobi svojo individualnost v in skozi drugo osebo, moškega; medtem ko je njemu, v skladu z njegovo ločeno naravo, dopuščeno, da preseže golo ljubimkanje, zato da bi se udeleževal »bistvenega življenja države, učenja in dela«. ⁵⁴ Drugače rečeno, ženska doseže svojo polno individualnost na nek pasiven način, vselej v in skozi svobodno subjektivnost drugega. Ko enkrat vstopi v zakonsko zvezo, s čimer je določeno njeno celotno življenje, nikoli več ne zapusti družine. Zgolj dekle zgubi svojo čast »s predajo svojega telesa« v nezakonskih spolnih razmerjih. Za Hegla se »določitev deklice bistveno sestoji zgolj v razmerju zakona; torej se zahteva, da ljubezen prejme obliko zakona.« ⁵⁵

Po Heglu moški in ženska spadata v ločeni sferi. To je rezultat njunih različnih narav. Ženska je določena za mater in za ženo. Njeno seksualnost si prilasti moški v zakonu. Ženska je nepopolni individuum ali npravni subjekt in manjvredna stvaritev duha.

»Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske imajo lahko prebliske, okus, ljubkost, vendar nimajo idealov. Razlika med moškim in žensko je razlika med živaljo in rastlino: žival bolj ustreza značaju moškega, rastlina bolj značaju ženske, kajti ona je bolj mirni razvoj, ki ima za svoje načelo nedoločenejšo edinstvo občutka. Če se ženske nahajajo na vrhu vlade, tedaj je država v nevarnosti, kajti ženske ne delujejo po zahtevah občosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju. Ženske se izobrazijo, ne vemo kako, takorekoč skozi atmosfero predstave, bolj skozi življenje kot s pridobivanjem znanj, medtem ko moški doseže svoj položaj samo s pridobitvijo misli in z mnogimi tehničnimi naporii.« ⁵⁶

Družinsko življenje, gledano s stališča ljubezni, naravnost poudarja protislovje v Heglovem odnosu do žensk, protislovje, ki ga je delil s protestantsko buržoazijo tedanje dobe. Po eni strani je ženska individualni subjekt, ki poseduje

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, § 164 d.

56. *Ibid.*, § 166 d.

pravice in presega stališča formalne osebnosti, ko pripozna in ko je pripoznana s strani drugega individua v ljubezenski zvezi. Po drugi strani pa ženska ostaja manjvredna, ujeta v neposrednost in kontingenco naravnega življenja, namesto da bi bila udeležena v družbenem redu. Rezultat tega je, da monogamni zakon, ki je utemeljen na »svobodni predaji osebnosti obeh spolov«,⁵⁷ temeljni element v Heglovi teoriji npravnega življenja, popači podrejeni status in nepopolna individualnost ženske. Heglove izjave o ženskah pojasnjujejo njegov argument, da družina ostaja neka npravna enotnost na nivoju občutka, ne pa na nivoju zavestnega uma. Ženska, glavni lik v družinski krajini, je pasivna in subjektivna, samozavedanje lahko doseže zgolj na nivoju občutka, ne pa na nivoju pojmovnega mišljenja. Za Hegla je, kot pripominja nek interpret, »ljubezen med moškim in žensko najvišji moment naravnega življenja«.⁵⁸ Prav to pa je pomemben poudarek. Zgolj ženska narava je ožigosana z zvezo z naravnim redom. Zgolj ženska ne more nikoli preseči nivoja, ki ga duh doseže v prvem momentu objektivnega npravnega življenja. Ženski, ujeti v družini, so zanikane ugodnosti, ki jih nudi civilna družba, ekonomska neodvisnost in družbena zavest skozi delo in človeško interakcijo. Ženska nikoli ne more izkusiti najvišjega reda svobode, saj ji je zanikan prostor znotraj javnega področja.

V. Družina in seksualnost

Družina, opazovana skozi objektiv Heglove družbene filozofije, je umna institucija, ki obenem služi za institucionaliziranje določenih vidikov naravnega sveta. Medtem ko je suženjstvo in podreitev nadomestilo umno premišljevanje, neenakost še vedno vztraja. Zato ker moderna družina ni nič več dojeta kot povsem naravna institucija, temveč institucija, ki tudi ustreza zahtevam uma, so člani družine naklonjeni sprejetju moške nadvlade in ženske podrejenosti kot »naravnih« in »upravičenih« dejstev. Dejanska družbena razmerja med moškim in žensko se reproducirajo in zasidrajo v zavesti članov družine kot umni produkt naravnih razlik med spoloma. Potemtakem je izključitev žensk iz ekonomskega in javnega

57. *Ibid.*, § 168.

58. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, prev. Samuel Cherniak in John Heckman, Northwestern University Press, Evanston 1974, str. 344. [Prim. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, zbirka Philosophie de l'esprit, Pariz 1978, str. 333.]

življenja v industrijskem kapitalističnem svetu dojeta kot nujni rezultat naravne hierarhične razdelitve človeške vrste. Dejanska historična pot ženske izoliranosti v družini se je izgubila iz zavestnega spomina modernega individua. V takih okoliščinah se um zoperstavlja historični resnici; maskira resnično iracionalno vsebino organizacije življenja moderne družine in jih predstavi zavesti kot zahteve, ki jih družbenemu in historičnemu redu postavlja narava. V tem kontekstu ima ljubezen protislovni značaj. Po eni strani ohranja obljubo svobodne subjektivnosti v resnično umnem družbenem redu, medtem ko po drugi strani uteleša psihično ponotranjenje prevlade v ne-umnem redu sedanjosti.

Protislovni značaj razmerja med moškim in žensko je osrednji in ne postranski premislek za kritično presojo Heglove družbene misli. Po Marxu je razmerje med moškim in žensko neposredni izraz celotnega človekovega razmerja do narave.⁵⁹ V moderni družini sentimentalne ljubezni, ki jo Hegel tako očarljivo opiše, postane ženska simbol za družbeno prevlado nad naravo. Čeravno je ženska z zakonom povezana z naravno eksistenco in moralno skupnostjo, še naprej predstavlja naravni red znotraj družbenega univerzuma. V tem pomenu je ženska »renaturalizirana«. Podoba narave, ki je vsebovana v liku ženske, je podoba spremenjene, ukročene in podvržene narave. Dejansko je ženska paradigmatični lik sveta, v katerem sta tako zunanja kot človeška narava obvladani.⁶⁰ Obravnava ženske v Heglovi teoriji družinskega življenja razkrije, če uporabimo nepozabno frazo Maxa Horkheimerja, da »ima gospostvo nad naravo za nasledek gospostvo nad človekom«.⁶¹

Lahko bi rekli, da Hegel nesporno sprejme tisto, kar je kasneje Freud spoznal kot osnovno nujnost za sentimentalno ljubezen, da sublimira erotično željo, da ženske zapre v družino in da omeji njene seksualne želje na tiste želje, ki so v

59. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Dirk J. Struik (ur.), prev. Martin Milligan, International Publishers, New York 1964, str. 134 [Prim. *Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844)*, v: MEID, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, tretja izdaja, zv. I., str. 331-332.].

60. Max Horkheimer in Theodor Adorno pripominjata: »Kot zastopnik narave je ženska v buržoazni družbi postala skrivnostna podoba, ki se ji ni mogoče upreti in podoba nemoči. Na ta način ženska gospostvu zrcali oholo laž, ki namesto sprave z naravo postavlja obvladovanje le-te. Zakon je srednja pot, s katero se družba sprijazni sama s seboj: ženska ostaja brez moči, s tem ko dobi oblast zgolj s posredovanjem moškega [...] Odpoved je predpostavka.« *Dialectic of Enlightenment*, prev. John Cumming, The Seabury Press, New York 1964, str. 71-72 [Prim. *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1986, str. 79; 80.].

61. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, The Seabury Press, New York 1974, str. 93.

»interesu družine«. Skratka, sentimentalna družina – znamenje moderne civilizacije – zahteva omejitve spolnega življenja na eno samo vrsto spolne zadovoljitve, na heteroseksualno ljubezen, ki je poleg tega sama omejena s strogimi normami zakonitosti in monogamije.⁶² Za Hegla je preprečitev svobodne seksualnosti prvi pogoj za dovršitev npravnega družinskega življenja.

V skladu s tem Hegel zakon predstavi kot duhovno zvezo, v kateri je »dejanskost naravnega gona zvedena na modalnost naravnega momenta, ki mu je usojeno, da bo s samo svojo zadovoljitvijo izginil.«⁶³ Hegel poudari pomembnost poročnega ceremoniala, kajti samo ta zagotavlja, da bosta ljubezensko zvezo pripoznali in potrdili tako družini ljubimcev kot tudi širša skupnost. Naravni gon je po Heglu naključen in muhav element v zakonu, ki je v uspešni npravni družini zatiran in zveden na podrejen moment s tem, ko služi nujnemu cilju človeške reprodukcije. Hegel se na tej točki ne strinja z romantiki, ki jih obtoži za absolutizacijo subjektivnih in individualnih vidikov ljubezni. Njihovo filozofijo je imel Hegel za produkt buržoazne subjektivnosti, ki je ljubezen lahko dojemala zgolj v terminih subjektivnih motivacij, ne da bi razumela njene družbene določitve. Za Hegla je zakon objektivno določen cilj in npravna dolžnost za vsakega individua. Družina za Hegla ni, kakor za Kanta, rezultat posameznikove svobodne izbire ali moralnosti. V družino se rodimo in to ima za posledke določene dolžnosti. Še več, vnaprej je določeno tudi bodoče družinsko življenje v na novo ustvarjeni ljubezenski zvezi. Za Hegla npravna ljubezen nadomesti individualno moralnost. Zakon zahteva nujno samoomejitev z gledišča subjektivne želje, toda hkrati ponuja osvoboditev, saj skozenj zaljubljenca dosežeta substancialno samozavedanje.⁶⁴

VI. Družina in npravno življenje

Hegel skuša v moderno sekularno družino kontinentalne buržoazije vrniti religiozno dimenzijo. V *Filozofiji prava* govori o družinski pieteti (*pietas*) in o

62. Glej: Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, W. W. Norton, New York 1971, str. 51–52 [Prim. *Unbehagen in der Kultur*, v: Studienausgabe, S. Ficher Verlag, Frankfurt na Majni 1989, zv. IX., str. 234.]. Za nedavni poskus primerjave Hegla in Freuda na neki drugi ravni glej: Jean Hyppolite, »Hegel's Phenomenology and Psychoanalysis«, v: *New Studies in Hegel's Philosophy*, Warren E. Steinhaus, Holt, Rinehart and Winston, New York 1971, str. 57–70.

63. Hegel, *Filozofija prava*, § 163; glej tudi § 164.

64. *Ibid.*, § 162.

Penates ali božanstvih, ki varujejo gospodinjstvo. S tem modernega bralca spomni na vidike antične družine in polisa kot izgubljene norme, s katero bi naj merili moderno družinsko življenje. Subjektivna filozofija ljubezni romantičnega gibanja in kantovska pogodba o vzajemni uporabi spolnih organov, so po Heglovem mnenju odraz vdora najslabših aspektov buržoazne subjektivnosti in egoistične individualnosti v življenje moderne družine. Potencialno svobodno subjektivnost vse bolj in bolj spodkopava negativnost, partikularnost, egoizem in sebičnost civilne družbe, skratka, najznačilnejši družbeni produkti kapitalistične družbe. Takšna je potemtakem Heglova radikalna kritika modernega sveta. Kot je nedavno pripomnil nek kritik: »Dandanes ni subjektivnosti«. ⁶⁵ V pomembni meri je tudi Hegel prepričan, da je subjektivnost v modernem svetu potrebno šele udejaniti ali osvoboditi.

Tu gre za kompleksen argument. Hegel v dialektični maniri sugerira, da je individuuum (ne zgolj občutek ali spolna ljubezen) cilj npravnega življenja v družini, toda da je individualizem, »pravica *partikularnosti* subjekta, pravica subjekta, da je zadovoljen, ali, kar je isto, pravica *subjektivne svobode*«, najbolj razločna negativna značilnost modernega življenja in potemtakem tudi moderne družine. ⁶⁶ Ker moderna družina vzgaja svoje otroke tako, da si ti prizadevajo za svobodo osebnosti, ko postanejo polnoletni, in za to, da se jih pripozna za osebe, družina nenazadnje obstaja za civilno družbo, njena enotnost pa v najboljšem primeru ostaja krhka in začasna. Nima celotne poenotujoče kvalitete grškega življenja, ki je bil moment v obsežnejši celoti polisa. Podobno Hegel dojema moderni boj spolov kot degradirani nadomestek za konflikt v etiki in tragediji med družinsko pieteto (zakonom ženske) in javnim zakonom (zakonom dežele in moškega). Moderni lik emancipirane ženske, ki si prizadeva doseči enakost z moškimi v sferi meščanske ali civilne družbe, je za Hegla bleda podoba v primerjavi z veličino Sofoklejeve *Antigone*.

Potemtakem se zdi, da so najkonservativnejši vidiki Heglovih argumentov vpeljani kot način za ponovno vzpostavitev skupnostne npravne eksistence, nasproti omejeni ali buržoazni subjektivnosti. Družina je tako kot korporacija dojeta kot npravni koren države. Hegel se strinja s Platonom, da mora biti dober državljani član dobre države. Trdi, da človeška družba vztraja v času in prostoru

65. Russell Jacoby, *Social Amnesia: A Critique Of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Beacon Press, Boston 1975, str. 80 [Prim. *Družbena amnezija. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 104.].

66. Hegel, *Filozofija prava*, § 124 o.

in da obstaja kontinuiteta med sedanjimi državljani in mrtvimi predniki. Komunitarni vidik političnega življenja v moderni državi je utemeljen v permanentnih obveznostih skupnosti in zaradi tega država ne nastopi mehanično ali umetno na temelju zunanosti in egoizma. V skladu s tem Hegel zavrača pogodbeno stališče o državi, ki je privlačilo, zlasti v sedemnajstem stoletju, zgodnejše liberalne teoretike. Prav tako ni imel kaj početi s patriarhalno genetskimi stališči o izvoru države, ki so postavljala neko nerazloženo kontinuiteto med družinskim življenjem in državo.⁶⁷ Nasprotno, Hegel ponuja tretjo pozicijo, da je družina naveni koren države. V modernem obdobju ekonomska struktura civilne družbe posreduje med družino in državo. Potemtakem je neposredni konflikt grškega obdobja med zakonom družine in javnim zakonom do neke mere preprečen. Toda tudi družina posreduje med civilno družbo in državo, zlasti s svojimi vzgojnimi in psihičnimi mehanizmi. Družina organizira osebno življenje s pomočjo ideologije ljubezni in spolne delitve dela. Zgodovina individua je kot rezultat načrtana za zgodovino širše družbe. Družina predstavlja, tako kot Freudov Nadjaz, sredstvo preteklosti, ki je zasidrano v sedanjosti.

Skratka, načelo individualne svobode, ki je objektivirano v državi, zahteva pripravo individuov vse od njihovega rojstva. Moderna družina služi ravno tej pomembni funkciji, saj reproducira določena razmerja avtoritete in jih vsidra v razvijajočega se individua.⁶⁸ Istočasno pa je vsebovan v konfliktu med družino in državo ter v seksualnem boju med žensko in moškim tudi nek emancipatorični potencial. Celotno v ideologiji preteklosti, ki jo družina prenaša prihodnjim generacijam, obstaja potencial za bolj skupne, neantagonistične oblike prihodnje družbe. Ravno zaradi tega Heglova teorija družine kot naveni korenine države terja našo trajno pozornost.

Pozitivni vidik Heglovega podvzetja je, da skuša obrzdati anarhične, razkrojevalne in egoistične tendence moderne civilne družbe s tem, da ohrani družbeno sfero, ki je osvobodjena tistih najbolj pridobitniških in egoističnih značilnosti. Negativni vidik pa je, da je naveni značaj sentimentalne družine in njena funkcija kot zatočišča pred buržoazno družbo, utemeljena v podreditvi žensk in zatrtju seksualnosti. Hegla njegovo pojmovanje družine vodi v zoperstavitev argumentom protofeministov, seksualnih radikalcev, romantikov in kantovcev. Vse

67. O teh dveh vrstah argumentov glej: Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*.

68. O tem stališču o družini glej: Herbert Marcuse, »A Study in Authority« v njegovih delih *Studies in Critical Philosophy: Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1966, ter *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Boston 1960.

obtoži neke pretirane subjektivne moralnosti, ki obljublja nič manj kot razširitev formalnih abstraktnih pravic na ženske in razrešitev pomembnega razlikovanja, ki ga je sam postavil med družinskim življenjem in civilno družbo. Najmanj, kar bi lahko pri tem rekli, je, da nekatere (če ne vse) od teh perspektiv enostavno reproducirajo družbena razmerja, ki se jim zoperstavljajo.

Če sklenemo, sodobni kritik Heglove teorije družine se mora soočiti s temeljnimi problemi, ki jih Hegel zastavlja tistim, ki bi skušali ponuditi vizijo enakosti in osvoboditve, ki ostaja ujeta v meje egoističnega individualizma in s tem žrtvuje vsebino svobodne subjektivnosti in navnega skupnostnega življenja, ki ga je skušal vzpostaviti Hegel. Slednje pa bi lahko za Hegla dosegli le na temelju zaprtja ženske v družino in na temelju družbene podreditve ženske. Vprašanje, ali bi lahko uvide v prakso in zavest skupnostne eksistence, ki jih ponudi Hegel, ohranili, ne da bi pri tem sprejeli pesimističnejše sklepe, pa ostaja odprto.

Prevedel Peter Klepec

Dragana Kršić

HEGLOVA TEORIJA ZAKONA

Predmet razprave

V pričujočem prispevku se bomo lotili nekega zelo partikularnega, zelo določenega dela Heglove *Filozofije prava*, vso našo pozornost bomo namenili več ali manj nečemu, kar bi lahko – morda – na prvi pogled – zlasti z vidika sodobnosti – opredelili kot nekaj zelo minornega, kot nekaj zelo obrobnega. Predmet naše obravnave bo Heglova utemeljitev zakona. Pri tem ne gre za zakon – *Gesetz* (*Gesetz* vsekakor ni tisto, kar bi lahko opredelili za minorno) –, temveč bomo v našem prispevku govorili predvsem o nekem drugem zakonu – *Ehe* –, govorili bomo torej o Heglovem utemeljevanju sklenitve zakonske zveze, ki se nahaja v paragrafih od 158-169. Predmet naše obravnave je torej *Ehe*, zakon, kateremu pa sam Hegel da (ne)izjemno težo, saj se strinja s tistimi, ki postavijo uvedbo zakona (*Ehe*), tako kot uvedbo poljedelstva, za »pravi začetek in prvo ustanovitev držav« (§ 203 o).¹ Pri tem bomo ravnali tako, da bomo poskušali – in upamo, da nam bo to tudi uspelo – razložiti, tj. nakazati logiko Heglovega utemeljevanja zakona oziroma zakonske zveze. Skratka, poskušali bomo – s Heglom rečeno – dojeti »spekulativno naravo« zakona kot »substancionalnega razmerja« (§ 164 o). Zato se bomo v nadaljevanju ustavljali ob ljubezni, tj. ob tem, kakšno vlogo »odigra« ljubezen v zakonu, poskušali bomo razložiti, kakšni so nasledki tega, da Hegel zakon označi kot »bistveno pravno razmerje«, zakaj pravi Hegel, da je zakon monogamija in tako naprej. Preden pa se lotimo naše strogo zamejene in določene naloge, bi nemara ne bilo odveč, če pred tem podamo nekaj splošnih opomb o *Filozofiji prava* nasploh.

1. Pri navajanju odlomkov iz *Filozofije prava* se opiramo na standardno prakso citiranja le-te in navajamo zgolj številke paragrafov, pri čemer številki paragrafa dodan »o« pomeni Heglove opombe, »d« pomeni Gansove dodatke, »k § ...« pa se nanaša na opombe ob strani (*Randbemerkungen*), ki jih je lastnoročno napisal Hegel. *Filozofijo prava* navajamo po: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zv. št. 7. Tiste dele *Filozofije prava*, ki se nanašajo na paragrafe od 158-159, navajamo po slovenskem prevodu v pričujoči številki *Problemov*.

O *Filozofiji prava* nasploh

Ko vzamemo v roke *Filozofijo prava* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) G. W. F. Hegla, opazimo dvojje. Prvič, še preden knjigo odpremo, nam je »jasno«, s čim se avtor v svojem delu »ukvarja«, saj nam že sam naslov »pove«, da imamo pred seboj knjigo, ki obravnava neko zelo specifično – recimo temu v navednicah – »filozofsko« področje. Vendar pa pri filozofiji prava ne gre za to, da bi bila bolj specialna kot so druge veje filozofije, temveč, da je »predmet« njene obravnave nekaj zelo določenega, nekaj zelo specifičnega. Povedano z besedami Arthurja Kaufmanna, za *filozofijo prava* velja, da se »od drugih vej filozofije ne razlikuje po tem, da bi bila bolj specialna, temveč po tem, da gre za temeljna pravna vprašanja, temeljne pravne probleme, o katerih razmišlja, razpravlja in po možnosti nanje odgovarja na *filozofski* način. Nekoliko površno lahko rečemo: v filozofiji prava pravnik sprašuje in filozof odgovarja« (Kaufmann 1994, 13).

Če pa se, drugič, enkrat že odločimo in Heglovo *Filozofijo prava* tudi odpremo, nam že površen pogled, denimo, na kazalo, da vedeti, s kakšno filozofijo prava naj bi imeli opravka. Pred seboj imamo delo, ki bi ga lahko »uvrstili« med tako imenovane *klasične filozofije prava*. Drugače povedano, podobno kot velja za razmerje med filozofijo in naravoslovnimi znanostmi, velja tudi za razmerje med filozofijo in filozofijo prava. Tako kot so bile nekoč vse naravoslovne znanosti združene pod skupni imenovalc, filozofijo, potem pa so se osamosvojile, postale samostojne vede in znanosti, ter se tako ločile od filozofije, tako so tudi iz filozofije prava sčasoma nastala različna področja. Medtem ko se dandanes kazensko pravo, dedno pravo ali mednarodno pravo itd. pojavljajo kot samostojne discipline, ki jih običajno teoretiki obravnavajo samostojno, posamično, pa pri *klasičnih filozofijah prava* »situacija« ni enaka današnji. Tako, kot je na primer *Kant* v svojem delu »*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*« (»*Metafizične osnove pravne znanosti*«) obravnaval skupaj še stvarno pravo, pravo zakonske zveze, starševsko pravo, državno pravo, mednarodno pravo itd., je tudi v *Heglovi Filozofiji prava* najti odlomke, odstavke, ki se nanašajo na lastnino, pogodbo, krivico, krivdo, kaznovanje, družino, državo itn..

Vendar je to, če *Filozofijo prava* označimo za »klasično filozofijo prava« (Kaufmann 1994, 25), pravzaprav le neka zunanja, presplošna oznaka, ki o sami *Heglovi Filozofiji prava* ne pove na nek način ničesar. Že samo kazalo *Filozofije prava*, če ostanemo pri golem prelistavanju te knjige, namreč napoteva še na nekaj drugega. Tako kot je Heglovo filozofijo nasploh mogoče in potrebno

razumeti kot »nadaljevanje« Kantove, kot kritiko Kanta, kritiko, ki pa ostaja zvesta temeljni Kantovi zastavitvi, saj je Kant – za Hegla – na nek način povedal že vse, samo pri zaključkih, pri konsekvencnosti lastne izpeljave mu je, če lahko tako rečemo, nekaj »umanjkalo«, bi tudi za *Filozofijo prava* na splošno lahko rekli, da je napisana nekako v tem »duhu«. Če namreč pogledamo kazalo *Filozofije prava*, bomo videli, da je delo razdeljeno na tri glavne razdelke: na »Abstraktno pravo«, »Moralnost« in »Nравnost«. Sama zunanja razdelitev in razčlenitev napotuje na dvojje. Prvič, že iz te zunanje podobe je razvidno, da si je Hegel za »podlago« vzel Kanta, saj Heglova filozofija prava kot politična filozofija in kot »znanost o državi« izhaja iz razlikovanja med legalnostjo in moralnostjo, razlikovanja, ki je temeljno za Kantovo praktično filozofijo (Prim. Ritter 1987, 264 sq). Drugače povedano, po »abstraktnem pravu«, ki predstavlja prvi večji del *Filozofije prava*, po »postopnem razvoju na in za sebe svobodne volje« (§ 33), uvede Hegel Kantovo »stališče moralnosti« kot tisto, kar predstavlja »višja tla svobode« (§ 106), kot tisto »stališče volje, kolikor ni več samo na sebi, temveč je za sebe neskončno« (§ 105). Prehod h Kantovemu razlikovanju med legalnostjo in moralnostjo tvori prehod od abstraktne »osebe k subjektu« (§ 105). Hegel Kantovo razlikovanje vsebinsko povzame v sistemski sklop, v katerem pravna filozofija razume vsebino prava kot »kraljestvo udejanjenja svobode« (§ 4), ki svoj vrh doseže v državi kot »dejanskosti substancialne volje«, »substancialni enotnosti, ki je absolutni negibljiv samosmoter, v katerem svoboda pride do najvišje pravice« (§ 258).

Kljub temu, da Hegel ceni uvid, ki ga je prispeval Kant, tj. moralnično stališče, ki je v »svoji podobi pravo subjektivne volje« (§ 107), kar pomeni, da je človek »on sam v vsem, kar počne« (§ 107 d), kljub temu, da ceni to – kot pravi sam – »veliko in vzvišeno stran Kantove filozofije«, uvid, s katerim je obče priznано načelo, da je svoboda »poslednji stožer, po katerem se ravna človek« ter da človek ne dopušča, da bi (ob)veljala »katerakoli avtoriteta«, če je zoper njegovo svobodo, pa za Hegla Kant s tem, ko omeji svobodo na notranjost subjekta, ne uspe preseči »dualizma notranje moralnosti in zunanje dejanskosti, ki ji je zoperstavljena. Moralnost je s tem pri Kantu »brez izvajanja«, ter ostaja pri »najstvu«.« (Ritter 1987, 269)

Na tej točki nastopi drugi moment. Kant namreč ni edini, na katerega se »opira« Hegel. Kot pove že zunanja podoba, tj. kazalo *Filozofije prava*, Hegel ne ostane zgolj pri Kantovem razlikovanju med legalnostjo in moralnostjo. Drugače povedano, ker gre pri Heglu zmeraj za dialektično napredovanje pojma, ki bi ga recimo lahko vulgarno poimenovali gibanje »teza – antiteza – sinteza«,

čeprav Hegel sam nikoli ne uporabi teh oznak, temveč so prej domena Fichtejeve in Schellingove filozofije,² ne na ta, ne na kakršenkoli drug dualizem noče in ne more pristati. Pri tem vsekakor ne gre za tak način dojetja Heglovega dialektičnega procesa, po katerem imamo najprej pozitivno izhodišče, tezo, nato se ta teza sprevrže v antitezo, pride do negacije, razlike, razcepa, končno pa teza na višji stopnji spet povzame vase antitezo, identiteta povzame razliko itd. V nasprotju s tem dojetjem Heglovega dialektičnega procesa gre pri Heglu prej za to, da »sklepna sinteza ni vrnitev k tezi, marveč se na neki način šele skozi njo »osvobodimo« perspektive teze: problem drugega momenta, negacije, je natanko v tem, da je v njem antiteza še zmeraj dojeta, uzrta iz perspektive teze in se zato prikazuje kot nekaj zgolj negativnega«; »sintezo« je namreč »sama antiteza, osvobodjena perspektive izhodiščne teze – vse, kar se zgodi med antitezo in sintezo, ves »prehod« antiteze v sintezo je zgolj ta zasuk perspektive.« (Žižek 1985, 89-90) In na nek način gre v *Filozofiji prava* natanko za nek tak zasuk perspektive, zasuk, ki ga prinaša tretji element, *nravnost*, ki razreši Kantov »konflikt« med zunanostjo in notranostjo. Posledica Kantovega razlikovanja med legalnostjo in moralnostjo, dualizma med »notranostjo« in »zunanostjo«, je izločitev, tj. »emigracija« »filozofske etike iz sklopa teorije prava in države« (Ritter 1987, 269). Za Hegla pa družina, civilna družba in država ostajajo predmet pravne znanosti, vendar pa so hkrati kot forme, v katerih svoboda vključuje svobodo subjektivnosti, postavljene pod pravno določitev. S tem moralnost ni več omejena na notranost, na dolžnost notranje svobode, pač pa se nanaša na razmerje individuuma do zunanjih institucij, ustanov kot dela dejanskosti.

Takšno Heglovo razlikovanje med »moralnostjo« in »nravnostjo« je ključnega pomena. Z njim se obnovi pojem etičnega, ki ga je »onemogočil nastop subjektivnosti v krščanstvu in končno v obratu k moderni dobi.« (Ritter 1987, 276) Zaradi tega momenta bi lahko rekli, da se Hegel v *Filozofiji prava* opre tudi na »tradicijo politike, ki izhaja iz Aristotela« (Ritter 1987, 276). Pri Aristotelu, nekoliko poenostavljeno rečeno, je naravno pravo dojeta kot »družbeno pravo, politično pravo [...]. Polis, država, je zanj cilj vseh ljudi in skupnosti, kajti le država je samozadostna.« (Kaufmann 1994, 58)

Čeprav *Filozofija prava* »preide od etike moralnosti k etiki »politike«, ki je v moralnosti izginila« (Ritter 1987, 276), pa Heglu pri uporabi pojma *nravnost*

2. O tem glej opombo št. 17 Allena W. Wooda, »Editor's introduction«, v: *Elements of Philosophy of Right*, Cambridge University press, Cambridge, New York & ... 1991, str. xxxii.

sploh ne gre za povzdigovanje in idealiziranje grškega sveta, kjer bi mu razvoj subjektivne moralnosti pomenil zgolj propad. Ne, ne gre za izgubo ideala, saj Hegel elemente subjektivne moralnosti, samorefleksije in notranjosti, ki so bili vir zatona grške pravdnosti, hkrati pozitivno dojame kot vir nadaljnega napredka. Drugače povedano, za Hegla pravdnost, ki še ne pozna moralnosti, ni »najvišje stališče samozavedanja, pa naj bo še tako lepa in dražljiva. Manjka ji namreč »refleksija mišljenja vase [...] neskončnost samozavedanja.« (Ritter 1987, 273) Zato lahko tudi rečemo, da je grška pravdnost za Hegla zgolj preprosta pravdnost in zato lahko sam Hegel Grke označi za »pravdnostne, ne pa moralne«.

Čeprav je bil sam v mladosti drugačnega mnenja, mu sedaj – po propadu grštva – krščanstvo ne pomeni moralnega propada, temveč se nahaja na začetku nekega novega procesa: »Pravica posebnosti subjekta, da se zadovolji ali, kar je isto, pravica subjektivne svobode tvori prelomnico in središče v razlikovanju med *starim vekom* in *moderno dobo*. To pravico v njeni neskončnosti izreka krščanstvo in ta pravica je postala splošno dejansko načelo neke nove oblike sveta.« (§ 124 o) Na koncu tega procesa se nahaja Kantova moralna filozofija, ki pa jo, navkljub temu, da je zašla v »zagato«, abstraktnost in dualizem, ni potrebno zavreči v celoti, temveč le malce korigirati, le malenkostno popraviti. Ta popravek ni nič drugega kot institucionalna etika, ki pripada tradiciji Aristotelove »politike«, ki pa jo Hegel preoblikuje tako, da vanjo vnese veliko načelo subjektivnosti in moralnosti moderne dobe. Zato pojem pravdnosti pri Heglu, če lahko postavimo tako kategorično trditev, ne da bi jo tudi podrobneje utemeljili, ni identičen z »etosom« Aristotelove politične filozofije. Kakorkoli že, na tem mestu nas pojem pravdnosti pri Heglu, ki je vsekakor kompleksen pojem, ne zanima kot tak, saj obravnava tega vprašanja daleč presega okvire pričujočega prispevka. Spomnimo zgolj na to, da se sama pravdnost deli na tri elemente – družino, civilno družbo in državo –, kot pa smo omenili že na začetku tega prispevka, se v razlagi Heglove *Filozofije prava* omejujemo zgolj na paragrafe 158-169, ki obravnavajo Heglovo teorijo zakona.

Hegel in *sentimental family*

Vendar pa omenjeni paragrafi ne prinašajo samo teorije zakona oziroma zakonske zveze. Pred seboj imamo namreč paragrafe, v katerih Hegel ne razlaga zgolj svojega videnja zakona kot temelja, osnove, prvega momenta družine, momenta, kjer se družina dovrši »v obliki svojega neposrednega pojma kot

zakon [Ehe]« (§ 160), temveč imamo pred seboj paragrafe, kjer Hegel govori tudi o bodočem možu in ženi, o soprogu in o soprogi. Na kratko rečeno, pred seboj imamo paragrafe, kjer Hegel govori tudi o *moškem* in *ženski*. Oziroma, drugače rečeno, ne samo da Hegel na tem mestu govori o soprogu in soprogi, o možu in o ženi – kar je, glede na to, da na tem mestu razlaga teorijo zakonske zveze (in širše: družine), nekje pričakovano –, temveč govori o moškem in o ženski *nasploh*. Hegel na tem mestu namreč podaja razlago, kaj je to »ženska« in kaj je to »moški«.

To govorjenje o moškem in o ženski nasploh pa ni nič drugega kot Heglova *teorija spolne razlike*, zaradi katere bomo tudi mi uvrstili Hegla med teoretike – kljub vsem morebitnim medsebojnim razlikam ali podobnostim – tako imenovane *sentimental family*,³ sentimentalne družine. Hegla namreč interpreti ne uvrščajo med teoretike »*sentimental family*« zaradi razloga, ki smo ga navedli mi, temveč zaradi Heglove teorije družine (in zakona) kot celote. Vendar mi na tem mestu ne bomo zgubljali besed o primernosti oziroma neprimernosti same oznake *sentimental family* oziroma o tem, ali Heglovo teorijo zakona (in družine) sploh lahko označimo za »sentimentalno«, saj bomo videli, da Hegel s svojo teorijo zakona poskuša sentimentalnost v zakonu in s tem v družini čim bolj omejiti,⁴ temveč nas bo na tem mestu zanimal le en sam vidik, ki družijo teoretike t. i. »*sentimental family*« – med katere interpreti, poleg Hegla, uvrščajo še Kanta in Rousseauja –, namreč neka »podobna« teorija spolnosti, tj. spolne razlike,⁵ ki jo omenjeni avtorji »razvijajo«, »sproducirajo« v svojih delih. Tako je recimo za Rousseauja – velikega zagovornika, med drugim, enakosti, osebne neodvisnosti, tega, da mora biti legitimna država upravljana demokratično itn. – družina naravna in nujno patriarhalna tvorba, ženska pa je dojeta kot ekonomsko odvisna od moža. Medtem ko morajo biti moške šolani bodisi kot naravni individuumi bodisi kot državljani, pa ženskam ni potrebno ne eno ne drugo. Ženske naj bi bile vzgajane samo za en sam, natanko določen cilj, tj. bile bi naj »prijazne do svojih mož, ubogljive in šarmantne žene, verne in zapeljive ljubice, sposobne in vdane mame« (Moller Okin 1982, 76). Ženske tako po Rousseauju – če naj še enkrat povzamemo Susan Moller Okin – »ne potrebujejo enakosti ne znotraj ne zunaj svojih domačih nebes« (*Ibid.*).

3. Podrobneje o tem glej Moller Okin (1982).

4. Heglovo teorijo zakona označuje za sentimentalno poleg Moller Okin, tudi Joan Landes (Prim. Landes 1982). O argumentih zoper takšno oznako Heglove teorije zakona glej Steinberger (1986). Prim. prevoda Landesove in Steinbergerja v pričujoči številki *Problemov*.

5. O tem glej podrobneje pravkar omenjeni tekst Susan Moller Okin.

Kar zadeva ženske in razlago družine je pri Kantu opazen Rousseaujev vpliv. Kljub temu, da Kant »poudarja občveljavnost svoje moralne in etične filozofije«, ki naj bi veljala »ne samo za ljudi, temveč za vsa umna bitja kot taka« (Moller Okin 1982, 78), mu nastopijo »domnevni obči interes družine, enotnost družine, potrebe družinske harmonije« kot tisti, »ki opravičujejo kršenje pravice vsake poročene ženske po enaki svobodi, postavijo jo pod paternalistično vladavino njenega moža« (Moller Okin 1982, 80). Drugače rečeno, »spol je *edini* temelj, na katerem Kant dopušča *permanentno* izključitev kogarkoli iz pravice, da je podrejen samo pravu«⁶ (Moller Okin 1982, 81).

Da pa ne bi preveč zaplavali v primerjalne vode in da ne bi lastne interpretacije končali pri interpretaciji Heglovih interpretov, se raje vrnimo nazaj k Heglu. Pravkar opisane zadeve bi lahko namreč aplicirali – v *grobem* – tudi na Hegla. Tudi pri Heglu je ženska dojeta kot »pasivna«, tudi pri Heglu je družina za žensko njen celoten svet in tudi glede moške/ženske (ne)enakosti bi se v grobem dale vleči »enake« vzporednice. Vendar pa, kar se tiče Hegla, zadeve so in niso tako enoznačne.⁷ In prav tako, kot bomo govorili o Heglovi teoriji zakona, se bomo – sicer bolj mimogrede – prav te *teorije spolne razlike*, ki jo znotraj v našem prispevku obravnavanih paragrafov prav tako razvije Hegel, dotaknili proti koncu našega prispevka tudi mi.

Konkretna oseba & *Sittlichkeit*

Čeravno se po Heglu sama družina sicer dovrši v treh momentih –

»a) V obliki svojega neposrednega pojma kot zakon [Ehe],

6. Mimogrede povedano, Kant prav na osnovi podrejenega statusa žensk znotraj družine, govori o odvisnem statusu *vseh* žensk; in prav na podlagi tega »odvisnega« statusa izključi le-te iz volilne pravice. Vendar moramo na tem mestu pripomniti, da omenjena izključitev ne velja samo za *ženski spol*, temveč enaka usoda glede volilne pravice doleti tudi – prav tako zaradi njihovega »odvisnega« statusa – pri Kantu vse (tudi moške) nelastnike (Prim. Habermas 1989, 129).
7. Podobno bi se dalo reči tudi za Kanta. Na nek drugačen poskus branja Kanta naletimo pri Ursuli Pii Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilstkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Passagen Verlag, Dunaj 1988. Avtorica v svojem delu poskuša predstaviti nekega novega Kanta, ki naj bi bil več kot zgolj, kot so ga poimenovali v njegovih časih, »galantni magister« ali »patriarhalni zaničevalec žensk«, pač pa feminist »avant la lettre«.

b) v zunanjem obstoju, *lastnini* in *posesti* družine ter skrbi za to;

c) v *vzgoji* otrok in razrešitvi družine.« (§ 160)

- se bomo od drugih dveh momentov v naši obravnavi več ali manj ogradili in se osredotočili zgolj na prvi moment, torej na moment, kjer se družina dovrši »v obliki svojega neposrednega pojma kot zakon«.

Peter J. Steinberger je v svoji interpretaciji dotičnih odlomkov postavil tezo, da Heglova »teorija zakona, in vsi argumenti *Filozofije prava*, deloma temeljijo na posebni teoriji sebstva« (Steinberger 1986, 578 / slov. prev. 23). Da bi to razložili, se je potrebno ponovno dotakniti trojne strukture *Filozofije prava*, ki je – kot smo že dejali – »razdeljena« na »Abstraktno pravo«, »Moralnost« in »Nравnost« (*Sittlichkeit*). Kot osnovna enota analize v vsaki izmed teh treh razdelkov nastopi, kot pravi Steinberger, *individuum*, ki je v teku razvoja in napredovanja argumenta *Filozofije prava* izpostavljen mnogim spremembam. Same te spremembe pa bi lahko razumeli kot razvijanje pojma človeškega sebstva. Tako v »Abstraktnem pravu« nastopi *individuum* kot *abstraktna*⁸ oseba ali, kot bi rekel Hegel, »občost te za sebe svobodne volje je formalni, samozavedajoči se, sicer brezvsedinski enostavni odnos do sebe v svoji posamičnosti – subjekt je v toliko oseba« (§ 35).

Abstraktna oseba je po svojem bistvu pravno bitje; nosilec prava in pravic. Zaradi teh pravic si lahko prisvaja, uporablja, razpolaga in izkorišča svoje posesti, ki so, kot njegova lastnina, predmet Prava. Abstraktna oseba ima tudi vrsto želja, potreb in nagnjenj, ki določajo izbiro in način uporabe njegove lastnine. Čeprav ima vsako empirično sebstvo svoje želje, potrebe in nagnjenja, četudi se tako vrsta empiričnih sebstev med seboj kvantitativno razlikuje, pa so pravzaprav med seboj kvalitativno identična. »Razlikujejo se zgolj po svojih partikularnih željah, potrebah in nagnjenjih in se zaradi tega ne razlikujejo v ničemer bistvenem.« (Steinberger 1986, 579 / slov. prev. 24)

V »Moralnosti«, tj. v drugem delu *Filozofije prava*, pa ta *individuum* preneha biti Abstraktna oseba in postane namesto tega Subjekt (Prim. § 105). Drugače rečeno, »druga sfera, moralnost, zato v celoti vzeto predstavlja realno plat pojma svobode« (§ 106 o), »višja tla svobode« (§ 106). Ta sprememba pa seveda ni brez nasledkov za pojem sebstva. Kajti sebstvo kot Subjekt ni več

8. Hegel v *Filozofiji prava* loči med osebo, *Persone*, in določeno, tj. konkretno osebo, *konkrete Person*, ki nastopi v kasnejših paragrafih *Filozofije prava*. To prvo osebo, zato, da bi lažje določil, katero osebo ima v mislih, Peter J. Steinberger poimenuje *Abstraktna oseba*.

enostavni splet želja, potreb in nagnjenj, temveč vsebuje tudi »samodoločitev volje« (§ 107). To, da se volja samodoloča, pa pomeni, da je sebstvo reflektivno. Da se zaveda svojih želja, potreb in nagnjenj; da se zaveda te zavesti, kar Steinberger poimenuje »misli drugega reda [*second-order thoughts*]« (Steinberger 1986, 580 / slov. prev. 26).

To, da se sebstvo samodoloča, pomeni, da je samozakonodajno in da je samozavedanje. Področje moralnosti je področje dejanja in delovanja v skladu z (lastnimi) smotri, dobrim, dolžnostjo in vestjo. Ker pa je moralnost še preveč abstraktna in zato nemočna, ker »pravno in moralno ne moreta eksistirati za sebe, za nosilca in podlago morata imeti nravno« (§ 141 d), je potrebno napredovati k nramnosti, h Konkretni osebi. S tem se pojem sebstva artikulira v svoji polnosti. Konkretna oseba se od Subjekta razlikuje po tem, da je njeno sebstvo temeljito oblikovano in določeno z družbenimi, institucionalnimi in drugimi konteksti, v katerih se nahaja. »Rekli bi lahko, da je Konkretna oseba *umeščena*. V nasprotju s Subjektom Moralnosti, ki je dojet kot radikalno neomejen in samodoločujoč, se Konkretna oseba udejanja tako, da se prilagaja in vključuje v neizogibna dejstva sveta okoli nje.« (Steinberger 1986, 582 / slov. prev. 28)

Tako smo torej »prispeli« do Konkretne osebe, ki postane »predmet« obdelave 3. dela *Filozofije prava*, tj. »Nramnosti«, ali, drugače rečeno, prispeli smo do točke, kjer se udejani »resnična človeška svoboda«, torej do točke, kjer individuum kot Konkretna oseba »prispe« do svojega bistva, tj. se udejanji, samo to udejanjenje individuumu nramnosti pa se razlikuje od udejanjenja individuumu kot subjekta moralnosti. Če je bistvo subjekta moralnosti, kot smo že rekli, zavedanje radikalne neomejenosti in samodoločenosti, in na ta način samozavedanje, pa nastopi z gledišča nramnosti ta zavest subjekta moralnosti kot čista *samovolja*. Drugače rečeno, čeprav preneha biti individuum v »Moralnosti« abstraktna oseba in postane subjekt, ki ni »le skup želja, potreb in nagnjenj, ali zavesti o le-teh, temveč tudi zavest o tej zavesti«, kar pomeni, da je sebstvo postalo samozavedanje, samorefleksija, pa je subjekt moralnosti ravno kot refleksija, torej kot »*formalna občost in enotnost samozavedanja*«, le »*abstraktna gotovost volje o svoji svobodi*«. Ali, kot bi rekel Hegel:

»Ko slišimo govoriti, da je svoboda nasploh to, da lahko počnemo, kar nas je volja, tedaj imamo lahko takšno predstavo zgolj za popolno pomanjkanje omikanosti mišljenja, ki se mu še sanja ne o tem, kaj je na in za sebe svobodna volja, pravo, nramnost itn. Refleksija, *formalna občost in enotnost samozavedanja*, je *abstraktna gotovost volje o svoji svobodi*, ni pa še *resnica* le-te, ker

same sebe še nima za svojo vsebino in smoter, subjektivna plat je torej še nekaj drugega kot predmetna; vsebina te samodoločitve zagadelj ostaja kratko malo zgolj nekaj končnega. Samovolja je, namesto da bi bila volja v svoji resnici, nasprotno, volja kot *protislovje*.« (§ 15 o)

Nekoliko drugače rečeno, je po Heglu refleksija subjekta moralnosti, kot »neka formalna občost in enotnost samozavedanja«, le »abstraktna gotovost volje o svoji svobodi, ni pa še *resnica* le-te«. Resnica svobodne volje – lahko bi rekli višji pojem svobode, pojem substancialne svobode – nastopi Heglu šele s pojmom (*zavezujoče*) *dolžnosti*:

»Kot *omejitev* lahko zavezujoča dolžnost nastopi samo zoper nedoločeno subjektivnost ali abstraktno svobodo in zoper nagone naravne ali moralne volje, ki s svojo samovoljo določa svoje nedoločeno dobro. Toda individuum se, nasprotno, v dolžnosti *osvobaja*, deloma odvisnosti, v kateri je od golih naravnih nagonov, kot tudi od bremena, v katerem je kot subjektivna posebnost v moralni refleksiji najstva in možnega [Mögen], deloma od nedoločene subjektivnosti, ki ne pride do obstoja in objektivne določenosti delovanja in ostaja v *sebi* in kot neka nedejanskost. V dolžnosti se individuum osvobaja k substancialni svobodi.

Dodatek. Dolžnost omejuje samo samovoljo subjektivnosti in trči ob abstraktno dobro, ki se ga drži subjektivnost. Ko ljudje rečejo, radi bi bili svobodni, to najpoprej pomeni le, da bi radi bili abstraktno svobodni, in vsaka določitev in razčlenitev v državi velja za neko omejitev te svobode. Dolžnost v toliko ni omejitev svobode, temveč samo abstrakcije le-te, to je, nesvobode: dolžnost je prihod k bistvu, pridobitev afirmativne svobode.« (§ 149)

Iz zgornjega navedka je vidno, da Hegel prav s pomočjo pojma *zavezujoče dolžnosti* razloči, razlikuje – recimo temu tako – dve »vrsti« svobode; na eni strani svobodo kot samovoljo, na drugi pravo substancialno svobodo. Dokler individuum občuti dolžnost kot *omejitev* njegove lastne svobode, kot nekaj, kar ga *preči*, kar preči njegovo lastno sebstvo, dokler torej individuum razume svobodo kot to, da »lahko počne, kar ga je volja«, tak individuum dejansko še ni dojel resnice svobode, saj ne uvidi, da »dolžnost individualnost bolj dovršuje, kot pa duši«, tj. individuum ne uvidi tega, da se s pomočjo dolžnosti, s pomočjo zavezujoče dolžnosti, osvobaja k substancialni svobodi. Dolžnost po Heglu ni omejitev svobode, temveč je dolžnost omejitev svobode kot abstrakcije, omejitev nesvobode ali, drugače rečeno, je »prihod k bistvu, pridobitev afirmativne svobode.«

In v čem po Heglu sestoji afirmativna svoboda? Na kakšen način se kaže afirmativnost oziroma substancialnost svobode v npravnosti po Heglu? Z enim stavkom bi lahko rekli, da v tem, da individuum *vzame nase to, kar je*. Vzeti nase to, kar je, pomeni *uvideti*, da je »naše družbeno življenje v harmoniji z našo individualnostjo«, da »dolžnosti npravi naše svobode ne omejujejo, temveč jo udejanjajo« (Wood 1991, xii-xiii). Individuum vzame nase, da je v moderni družbi kot individuum hkrati član družine, član civilne družbe in države, iz česar izhajajo določene dolžnosti, neke določene konsekvence, ki jih mora posameznik – *in* kot član družine *in* kot član civilne družbe *in* kot državljan – pripoznati za svoje. Drugače rečeno, tisto, kar je tako ali tako neizogibno in nujno, vzame nase kot rezultate svoje volje in svojega delovanja.

Na tej točki se lahko še enkrat vrnemo k Heglovemu »odnosu« do grške filozofske etike in do Kantove moralne filozofije. Če ni bilo to že prej, potem je vsekakor sedaj jasno, da pri Heglu nikakor ne gre za »izgubo« (grškega) ideala in da do *npravnosti* – seveda pojma *npravnosti*, kakor ga razume Hegel – pridemo nujno šele po izkušnji moralnosti –; *subjektivna* svoboda (»notranja« svoboda) se za Hegla udejani v državi, ki jo Hegel pojmuje kot »udejanjenje človeške svobode«. To udejanjanje je na nek način osvobajanje; kot pravi Hegel, se individuum v »dolžnosti *osvobaja*, deloma odvisnosti, v kateri je, od golih naravnih nagonov, kot tudi od bremena, v katerem je kot subjektivna posebnost v moralni refleksiji najstva in možnega, deloma od nedoločene subjektivnosti, ki ne pride do obstoja in objektivne določenosti delovanja in ostaja v *sebi* in kot neka nedejanskost. V dolžnosti se individuum osvobaja k substancialni svobodi.« (§ 149) Prav to govorjenje o dolžnosti pa je točka, kjer bi lahko postavili ločnico med grško filozofsko etiko in poznejšo moralno filozofijo. Tako bi lahko rekli, da »razlika med grško filozofsko etiko in poznejšo moralno tradicijo zrcali razliko med grško družbo in moderno družbo. Koncepta dolžnosti in odgovornosti v modernem smislu sta navzoča le v zasnutku in zgolj marginalno: centralni so koncepti dobrega, vrline in preudarnosti. Vloge teh konceptov so odvisne od te centralne razlike. Na splošno grška etika sprašuje: »Kaj naj storim, da mi bo šlo dobro?«, moderna etika pa: »Kaj moram storiti, da bom ravnal pravilno?«, in to vprašanje zastavlja na ta način, da je pravilno ravnanje popolnoma neodvisno od uspešnosti v življenju.« (MacIntyre 1993, str. 91)

Hegel torej z *Sittlichkeit* poimenuje »umni sistem družbenih inštitucij« (Wood 1991, xii), ki ga »tvorijo«, »sestavljajo« trije »momenti«: družina, civilna družba in država. Individuum je na nek način član vseh treh momentov npravnosti, ki pa so lahko celo v medsebojnem nasprotju ali vsaj »v napetosti

drug do drugega, vendar so hkrati združeni v totaliteti, katere najvišji izraz je ustava države.« (Landes 1981, 6 / slov. prev. 42) Tako je umna družba tista, »kjer zahteve družbenega življenja ne onemogočajo individuovih potreb, kjer dolžnost individualnost bolj dovršuje, kot pa duši. [...] Ker je naše družbeno življenje v harmoniji z našo individualnostjo, dolžnosti nravi naše svobode ne omejujejo, temveč jo udejanjajo. Ko se tega ovemo, postanemo 'na sebi' v svojih etičnih dolžnostih. Takšne dolžnosti nas, poudarja Hegel, ne omejujejo, temveč osvobajajo.« (Wood 1991, xii-xiii)

Pa poglejmo, na kakšen način individuum udejani svojo svobodo s tem, da vstopi v zakonski stan? Na kakšen način se z vstopom v zakonski stan izvrši subjektova »osvoboditev«?

Ljubezen in samozavedanje

Kot točka posameznikove osvoboditve v družini (in s tem tudi v zakonu) nastopi Heglu *ljubezen*. Tako je ljubezen za Hegla:

»[...] zavest moje enotnosti z nekom drugim, tako da nisem izoliran sam zase, temveč da se samozavem zgolj z odpovedjo moji zasebnosti [Fürsichsein] in da se ovem [Mich-Wissen] svoje enotnosti z drugim in drugega z menoj.« (§ 158 d)

Ljubezen nastopi Heglu kot točka, v kateri se posameznik – v zameno za »neomejeno« svobodo, tj. svobodo, ki je konec koncev »nesvoboda«, ker še ni prišla do svojega bistva, to pa zato, ker se posameznik dojema zgolj v svoji »zasebnosti«, ki pa je zgolj »izoliranost« – zave svoje enotnosti z drugim. V ljubezni po Heglu nastopi moment *samozavedanja* ali, drugače rečeno:

»Družina kot *neposredna substancialnost* duha ima za svojo določitev *samoobčuteno* enotnost duha, *ljubezen*, tako da obstaja *dispozicija* [Gesinnung], da ima samozavedanje svojo individualnost v *tej enotnosti* kot na in za sebe bivajoči bistvenosti, da v njej ni kot neodvisna oseba, temveč kot *član*.« (§ 158)

Hegel torej pojmuje samozavedanje v *Filozofiji prava* v eni točki enako kot v *Fenomenologiji duha*. Svoje pojmovanje samozavedanja iz *Fenomenologije duha* Hegel v *Filozofiji prava* na nek način ponovi. Samozavedanje je namreč po Heglu zmeraj, poudarjam, zmeraj *intersubjektivno razmerje*. Drugače

rečeno, geneza samozavedanja je vedno intersubjektivna. Za njegovo refleksijo sta potrebna najmanj dva. Vsak individuuum lahko pride do tega, da je subjekt samozavedanja, samo preko drugega individuuma.⁹ Tako po Heglu ljubezen predstavlja dva momenta:

»Prvi moment v ljubezni je, da nočem biti neodvisna oseba in da bi se čutil, če bi to bil, nezadostnega in nepopolnega. Drugi moment je, da sebe pridobim v drugi osebi, da se v njej uveljavim, kar ona po drugi strani doseže v meni. Ljubezen je zato najpošastnejše protislovje, ki ga razum ne more razrešiti, saj ni ničesar trdnjše od te puntualnosti samozavedanja, ki je negirano in ki naj bi vendarle bilo afirmirano. Ljubezen je hkrati proizvajanje in razrešitev protislovja: kot razrešitev je pravna edinost [Einigkeit].« (§ 158 d)

Če lahko rečemo, da sta torej za refleksijo samozavedanja potrebna najmanj dva individuuma, tj. da se subjekt lahko ove samega sebe samo preko drugega individuuma, pa Hegel dodaja v obravnavanih paragrafih *Filozofije prava* še en majhen, a ključen dodatek. Ne samo to, da sta potrebna najmanj dva individuuma (točka, v kateri zgolj ponavlja teorijo samozavedanja iz *Fenomenologije duha*), da pridemo do samozavedanja v zakonski skupnosti, sta lahko največ dva individuuma. To je torej dodatna zahteva glede na *Fenomenologijo duha*, ki pa ima za moža in ženo pomembne posledice.¹⁰ Najpoprej, da mora biti zakon za Hegla izrecno monogamija. Zakon je, s Heglom rečeno, bistveno:

»monogamija, saj se v to razmerje polaga in predaja osebnost, ki je neposredna izključujoča posamičnost. Resnica in notranjost (subjektivna forma substancialnosti) tega razmerja potemtakem izhaja zgolj iz vzajemne vsestranske predaje te osebe, le-ta si pridobi pravico, da se sebe zaveda v drugem zgolj, kolikor je drugi oseba, t. j. kolikor je atomarna posamičnost v tej identiteti.« (§ 167)

Zakon mora biti torej monogamen, kajti individuuum za lastno pripoznanje potrebuje drug individuuum, a nič več kot en individuuum. Da pa bi do pripo-

9. Tu se opiramo na predavanja Mladena Dolarja o nemški klasični filozofiji v šol. letu 1986/87 in 1987/88.

10. Teorija samozavedanja je v *Fenomenologiji duha* ponazorjena z dialektiko gospodarja in hlapca. Čeprav je tudi tam samozavedanje intersubjektivno razmerje, pa gre za drugačno razmerje dveh samozavedanj. Za širše razumevanje teorije samozavedanja v *Fenomenologiji duha* glej Dolar (1992).

znanja prišlo, morata biti ta dva individuuma na isti ravni, enaka morata biti po moči in po veljavi, ravno zato Hegel tudi poudarja, da naj moški »ne velja več kot ženska – ne manj« (k § 167). Kajti tam, kjer v zakonu nastopa več individuumov, v tistih družbah, tj. na Vzhodu – kot pravi v opombah k § 167, ki jih je pisal v svoj izvod *Filozofije prava* –, kjer vlada mnogoženstvo, so ženske sužnje in morajo moškemu dvoriti, oziroma, drugače rečeno, več žena pomeni podreditev, neenakost.

Podreditev pa nima ničesar skupnega s posameznikovo »osvoboditvijo« z vstopom v zakonsko zvezo, ki je, kot smo videli, tesno povezana z eno izmed Heglovih določitev zakona, z zahtevo po monogamnosti zakonske zveze. Kot smo videli, monogamnost po Heglu omogoči, da pride do samozavedanja, tj. do medsebojnega pripoznanja. Če naj en partner pripozna drugega, si morata biti enaka (moški naj ne velja ne več ne manj kot ženska), sama ta enakost pa se lahko »izvrši« *z golj* v monogamni zvezi (tj. zvezi med *enim* moškim in *eno* žensko). Rekli bi lahko, da je prav *enakost* med partnerjema tisti razlog, zakaj sta v zakonski skupnosti lahko *največ* dva individuuma. Vendar bomo o tem, kakšne vrste *enakosti med moškim in žensko* ima Hegel v mislih, nekoliko pbljže spregovorili malce kasneje.

Monogamnost je torej ena izmed določitev zakonske zveze, ni pa edina. Druga, pravzaprav kronološko prva, določitev zakona je, da Hegel zakon opredeli kot »bistveno pravno razmerje« (§ 161 d). S tem, ko zakon dojamemo kot »bistveno pravno razmerje«, po Heglu dojamemo »spekulativno naravo« zakona kot »substancialnega razmerja« (§ 164 o).

Ljubezen in »bistveno pravno razmerje«

Če ima torej monogamnost zakona za nasledek enakost partnerjev oziroma, drugače rečeno, če je zahteva po enakosti partnerjev proizvedla kot edino možno obliko zakona, ki tej zahtevi lahko zadosti, monogamijo, kakšen je torej nasledek Heglove opredelitve zakona kot »bistveno pravnega razmerja«? Če naj vprašanje malo obrnemo, kot nasledek česa nastopi zakon kot »bistveno pravno razmerje«?

Nasledek zakona kot »bistveno pravnega razmerja«, kot »neposredno pravnega razmerja« je namreč ta, da se s takšno določitvijo zakona, s takšnim razumevanjem zakona, zakon kot institucija pravnosti postavi tako nad *naravno* kot nad *naključno*. Na tem mestu je namreč potrebno povedati, da Hegel – kot

filozof – ob obravnavi zakona, tj. zakonske zveze nujno zadene ob »naključno« kot tudi ob »naravno«. Ne enega ne drugega pa se ne da obravnavati neodvisno od ljubezni ali, drugače rečeno, tako eno kot drugo je po Heglu v zakonu na nek način povezano z ljubeznijo. Kako oziroma na kakšen način – o tem bomo spregovorili prav zdajle.

Hegel se namreč ob utemeljevanju zakona zaveda nekega naravnega momenta, nekega naravnega dejstva. Zaveda se, da se ljudje delijo na dva spola, tj. na moške in ženske, in da se morajo, če se hočejo ohraniti kot rod, reproducirati. Sam ta naravni moment je vsebovan tudi v zakonu oziroma, drugače rečeno, zakon po Heglu

»[...] kot neposredno pravno razmerje vsebuje, prvič, moment naravne živosti, in sicer kot substancialno razmerje živost v njeni totaliteti, namreč kot dejanskost rodu in njegovega procesa.« (§ 161)

Vendar pa Hegel vztraja, da samega zakona – čeprav je ta naravni moment v njem vsebovan – ne smemo obravnavati zgolj na način, kot so ga obravnavali »nekoč, zlasti v največjem delu sistemov naravnega prava«, kjer so zakon »opazovali zgolj z njegove fizične plati, po tistem, kar je po naravi«. Kajti zanka, v katero bi se ujeli, če bi zakon obravnavali zgolj »kot neko spolno razmerje«, torej zgolj po njegovi fizični plati, je po Heglu najpoprej ta, da bi nam »vsaka pot do njegovih ostalih določitev ostala zaprta« (§ 161 d).

Tej zagati, slepi ulici, pasti, v katero bi lahko padli, če bi zakon obravnavali na zgoraj omenjeni način, se Hegel izogne tako, da pravi, da gre v zakonu predvsem za to, da se poudari *duhovna vez*, ki

»[...] izstopi s svojo pravico kot substancialno, in s tem kot povzdignjeno nad naključnost strasti in časovno posebne poljubnosti, kot nerazrešljivo na sebi.« (§ 163)

Duhovna vez – to je torej tisto, za kar po Heglu v zakonu gre. In prav zato, ker je človek umno bitje, bitje duhovnega, fizična plat zakona, ki je sicer neizogibno in neutajljivo dejstvo, po Heglu ne sme in ne more tvoriti vzroka poroke, ne sme in ne more tvoriti temelja zakona, temveč mora in more nastopiti šele kot posledica, kot nasledek le-tega. Zakon je namreč po Heglu hkrati »povzdignjenje in ponižanje spolnosti«. Sam Hegel pa »združi ti dve misli v eni frazi,

ko opiše spol kot »zunanjo utelesitev npravne vezi«, (Westphal 1984, 85) Da je v zakonu dejansko na delu tako »povzdignjenje« kot »ponižanje« spolnosti – pravilneje bi bilo reči, da gre bolj za »potlačitev«, »zatrtje« le-te –, pove dobesedno tudi sam Hegel, ko vzpostavlja razliko med zakonom in *konkubinatom*, saj pravi, da

»[...] gre pri slednjem predvsem za zadovoljitev naravnega gona, medtem ko je le-ta pri zakonu potisnjen v ozadje [zurückgedrängt].« (§ 163 d)

Tako torej opravi Hegel s tem momentom »naravnega« v zakonu. Reprodukcijska, spolni odnosi – to so, poimenujmo jih tako, »naravna« dejstva, ki so vsebovana tudi v zakonu. Drugače rečeno, neko naravno danost obstoja človeške vrste (reprodukcija, spolni odnosi) mora individuum, ker je umno bitje, bitje duhovnega, na nek način poduhoviti. Poduhovljenje, podelitev duhovne, umne vsebine tej »naravni živosti« pa se pri Heglu zgodi v dveh korakih: prvič, s pomočjo poroke kot prehodom, kot vstopom v zakon in, drugič, znotraj samega zakona s pomočjo ljubezni.

1. Tako se s (formalnim) sklepanjem zakonske zveze, s Heglom rečeno, »moment, ki pripada čutni naravni živosti«, postavi »v svoje naravno razmerje kot posledico in akcidentalnost« (§ 164). In vse, kar individuum na tem mestu na nek način naredi, je to, da ponovi gesto, ki je lastna hegllovskemu subjektu. S poroko kot dejanjem strogo formalne narave se izvrši čisto formalni obrat, »čisto formalna konverzija«, s katero subjekt »dejanskost percipira oziroma sprejme kot rezultat svojega delovanja« (Žižek 1988, 297). Tako individuum s poroko kot čisto formalno gesto – tj. s tem, da doda zgolj en sam korak in reče: »Ja, to hočem!« – podeli neki naravni danosti (seksualnost, reprodukcija) umnost, občost. Čeprav se na vsebinski ravni ne zgodi nič novega in ostane vsebina na nek način ista, pa je sama ta formalna gesta (v našem primeru je to poroka), »ki« »vsebinsko« nič ne doda [...], ki pa se prav kot prazna gesta mora dodati zraven, če naj se sama »vsebina« v polni meri udejanji« (Žižek 1988, 299), za Hegla *nujna*.

2. Potreben pa je še drugi moment, in to je ljubezen. Sam »naravni« moment ne samo lahko, temveč tudi *mora* individuum – ker je umno bitje, tj. bitje duhovnega – po Heglu »premagati« s pomočjo *ljubezni*. S pomočjo ljubezni zato, ker je sama ljubezen pri Heglu dojeta oziroma pojmljena kot nekaj duhovnega. Ali, še nekoliko drugače rečeno, »naravna vez zakona je ljubezen, ki je nekaj duhovnega. Medtem ko Hegel duha ne definira v metafizičnih pojmi

kot breztelesnost [incorporeality], temveč v intersubjektivnih pojmih kot pripoznanje, pa zanj, tako kot za tradicijo, velja, da fizično nikoli ne more ustrezati duhovnemu. Potemtakem je lahko spolnost kot biološki proces samo *zunanja* utelesitev nraavnih vezi. [...] Kot *utelesitev duhovnih razmerij* je spolnost ujeta v kraljestvo duha in nič več ni nekaj samo naravnega in biološkega.« (Westphal 1984, 85-86)

Ljubezen je torej pri Heglu nraavna vez, duhovna vez zakona. In kot smo že omenili, nastopi v zakonu po Heglu najpoprej kot točka individuumove »osvoboditve«, tj. kot točka samozavedanja ali, še nekoliko drugače povedano, kot točka, kjer pride do »*mišljenjskega preobrata*«, s katerim se posameznik ove tega, da njegovo bistvo ni v tem, da je »egoistični« posameznik – tj. posameznik, ki se zaveda le svojih želja, potreb, zahtev in nagnjenj –; da je – dokler se jemlje kot tak, tj. kot »zasebnik« – zgolj v »izoliranosti« in s tem nesvoboden. In prav zato, ker je človek po Heglu duhovno bitje oziroma bitje duha, in glede na to, da je zakon ne samo »nraavno dejanje svobode« (§ 168), temveč je to, da *vstopimo v zakon*, »objektivna določitev, potemtakem *nraavna dolžnost*« (§ 162 o), je bistvo ljubezni kot samozavedanja neka duhovnost, neka nraavnost. S samozavedanjem se tako

»[...] *enotnost* nraavnih spolov, zgolj *notranja* ali *na sebi* bivajoča in ravno s tem v svoji eksistenci zgolj *zunanja*, spremeni v neko *duhovno*, samozavedajočo se ljubezen.« (§ 161)

Kljub temu, da Heglu ljubezen v zakonu nastopi kot točka, v kateri se individuum ove svojega bistva v »enotnosti z drugim in drugega z menoj« (§ 158 d) in s tem na nek način pride do »višjega«, substancialnega pojma svobode, kljub temu, da mu ljubezen nastopi kot »vstop« v višjo sfero, pa to »povzdigovanje« ljubezni ni edini »atribut«, ki jo le-tej »pripíše« Hegel. Skratka, moment samozavedanja ni *edina* določitev ljubezni.

Sam pojem ljubezni, tj. ljubezen kot taka, ima namreč po Heglu protisloven značaj. Ljubezen Hegel recimo označi kot »najpošastnejše protislovje« (§ 158 d). Protislovnost ljubezni pa izhaja prav iz opredelitve le-te, torej prav iz tega, kaj ljubezen je. Kaj je pravzaprav ljubezen? Ljubezen je najpoprej »občutek« (§ 158 d). Samemu občutku kot takemu pa je imanentno nekaj, kar je kontingentno, naključno. Tega se zaveda tudi Hegel, saj pravi, da je ljubezen, »ki je občutenje, v vseh pogledih prepuščena naključnosti« (§ 161 d). V isti sapi pa Hegel ne samo trdi, da je biti prepuščen naključnosti »podoba, ki je nraavno ne

sme imeti« (§ 161 d), temveč tudi zagotavlja, da je zakon »bistveno naravno razmerje« (§ 161 d). Kako gre torej eno skupaj z drugim?! Kako to, da se po Heglu nek moment npravnosti, tako družina kot zakon, v katerem se družina dovrši v obliki svojega neposrednega pojma, »utemeljuje« na nečem – čeprav se načeloma ne bi smela –, kar je kot tako, kakršno je, tj. kot čustvo, nekaj partikularnega, nekaj »nestanovitnega«? Preprosto povedano zato, ker je ljubezen sicer res »občutenje«, vendar pa Hegel v dodatku istega paragrafa dodaja, da je »pomen«, »vsešina«, »lastnost« tega občutenja ta, da je »npravnost v formi naravnega« (§ 158 d).

Opravka imamo torej z dvema opredelitvama ljubezni. Ljubezen je hkrati *občutek* in – čeprav v formi naravnega – tudi *npravnost*. Tako bi sicer lahko rekli, da je Heglova določitev zakona kot »bistveno nekega npravnega razmerja«, tj. kot »neposrednega npravnega razmerja« (§ 161) posledica tega, da zakon »temelji« na ljubezni, ki je čustvo, katere lastnost je, da je »npravnost v formi naravnega«. Vendar temu ni tako. Ne pogojuje ljubezen določitev zakona, temveč – ravno obratno – pogojuje določitev, tj. pojmovanje zakona, ki pravi, da je zakon »neposredovano naravno razmerje«, tj. »bistveno naravno razmerje«, pri Heglu razumevanje same ljubezni.

Drugče povedano, zakon, tj. zakonsko zvezo Hegel izenači s premagovanjem nekega naravnega momenta. Lahko bi rekli, da se *človek* z vstopanjem v zakon, s formiranjem zakonske zveze po Heglu »dvigne« nad živalskost svoje vrste in se »potrdi« kot duhovno, kot umno bitje. Zato je to – kot smo nekaj vrstic pred tem že rekli –, da vstopimo v zakon, »objektivna določitev, potemtaka *npravna dolžnost*« (§ 162 o). Sam zakon pa je potemtaka »naravno dejanje svobode« (§ 168), pri čemer pa po Heglu sama svoboda sestoji v »refleksiji duhovnega vase, v njegovem razlikovanju do naravnega in njegovem refleksu na naravno« (§ 194 o).

In ker Hegel spolnost enači z »živalskostjo« človeka, z »naravno« platjo človeka, z »naravnim« momentom v človeku, je to pglavitni razlog, zakaj je spolnost v zakonu »potisnjena v ozadje«. Seveda je pri tem potrebno poudariti, da Hegel ne poskuša spolnosti popolnoma izničiti, izriniti iz zakona, saj se ne zavzema za tako imenovano *platonsko ljubezen*, ki je zanj povezana s tako imenovanim »meniškim naziranjem, ki moment naravne živosti določi za absolutno *negativno* in mu ravno s to ločitvijo podeli neko neskončno pomembnost za sebe« (§ 163 o). Prav tako pa v zakonu ne smemo postopati, kar predstavlja drugo skrajnost, kot se postopa v »modernih dramah in drugih umetniških upodobitvah, katerih temeljni interes tvori spolna ljubezen« in se »element vsepre-

žemajoče ledenosti, na katerega v njih naletimo, s pomočjo s tem povezane popolne *naključnosti* spremeni v vročico upodobljene strasti« (§ 162 o). Če bi postopali tako, bi potem razmerje med moškim in žensko predstavili tako, »kot da počiva le na *teh*, kar je sicer lahko *zanju*, ni pa na *sebi* neskončno pomembno«, (§ 162 o)

Ker pa je spolnost – kot smo že rekli – nek moment »naravnega« v človeku, pri ljudeh pa gre za to, da se potrdijo kot duhovna, kot umna bitja, je to tudi poglavitni razlog, zakaj igra ljubezen – prav zato, ker jo Hegel pojmuje kot »nравnost v formi naravnega«, kot »duhovno vez« zakona – v zakonu tako pomembno vlogo. Ker pa je ljubezen, kljub temu, da je »nравnost v formi naravnega«, vseeno tudi *občutek*, ne smemo samega zakona po Heglu »izenačiti z ljubeznijo«. Kajti »ljubezen, ki je občutenje, je v vseh pogledih prepuščena naključnosti«, tj. podobi, »ki je nравno ne sme imeti«. (§ 161 d) Zato po Heglu zakon ni enako katerakoli ljubezen, oziroma zakon ni enak katerikoli ljubezni, temveč je zakon

»[...] potrebno določiti podrobneje kot pravno nравno ljubezen, s čimer iz njega izgine minljivo, muhasto in zgolj subjektivno.« (§ 161 d)

Drugače rečeno, če v zakonu »premagamo«, »preidemo« moment človeškega naravnega prav s pomočjo ljubezni, pa je sam moment naključnosti zato, ker je ljubezen – navkljub vsemu – tudi *občutek*, lasten sami ljubezni. In ker je zakon »bistveno nравno razmerje«, gre v zakonu zlasti za to, da ta moment naključja, to možnost naključnosti, v zakonu čimbolj »omejimo«. Z drugimi besedami povedano, tako kot ne smemo zakona enačiti s fizično platjo, torej s tistim, »kar je po naravi«, tako tudi ne smemo zakona iz razloga, ki smo ga omenili par vrstic nazaj (»ljubezen, ki je občutenje, je v vseh pogledih prepuščena naključnosti«, tj. podobi, »ki je nравno ne sme imeti«, zakon pa je »bistveno nравno razmerje«), izenačiti z ljubeznijo samo.

Zato je zakon vsekakor potrebno po Heglu določiti kot »pravno nравno ljubezen«, da bi s tem iz zakona, kot pravi sam, izključili »minljivo, muhasto in zgolj subjektivno«. A karkoli že reče Hegel za ljubezen, se ob tem tudi zaveda, da je ljubezen konec koncev tudi *občutek*. In prav zaradi tega momenta ljubezni ostaja po Heglu ena izmed določitev zakona – da ga je kot duhovno, kot nравno razmerje, potrebno imeti za »nerazrešljivega« oziroma za »nerazvezljivega« (prim. § 163, tudi § 176) – zgolj pri *najstvu*. Heglova gesta je na prvi pogled videti neverjetna, saj znotraj *nравnosti*, tj. v *Sittlichkeit*, kot trdi Merold

Westphal, »ni nobenega razkoraka med tem, kaj bi naj bilo in kaj je, med *Sollen* in *Sein*« (Westphal 1984, 84). Toda s to gesto Hegel, po našem mnenju, pravzaprav samo potrdi Horkheimerjevo tezo, da je »Hegel največji realist med filozofi!« Kaj torej pravi Hegel za nerazvezljivost zakona? To, da je zakonska zveza zgolj načeloma nerazvezljiva, sam namreč ne govori o nerazvezljivosti oziroma o nerazrešljivosti zakonske zveze v absolutnem pomenu besede, pač pa trdi, da je »potrebno imeti zakon za *na sebi* nerazvezljivega«. Zakon je »zgolj *na sebi* nerazvezljiv« prav zaradi tega, ker vsebuje moment občutka. Zato tudi »ni absoluten, temveč nestalen in ima v sebi možnost razveze« (§ 163 d). Na nekem drugem mestu o tem pravi naslednje:

»Ker zakon temelji samo na subjektivnem naključnem občutku, je lahko razvezan. V nasprotju s tem država ni podvržena ločitvi, saj temelji na zakonu [Gesetz]. Zakon *naj* bi bil vsekakor nerazvezljiv, toda pri tem tu ostajamo zgolj pri *najstvu*.« (§ 176 d)

Čeprav Hegel razvezo zakona dopušča, pa trdi, da naj bi jo zakonodaje kar se le da onemogočale. Hegla do tega stališča pripelje zgodovinska izkušnja (Rimsko pravo in Cicero mu služita kot primer; glej § 167, § 180). Zato tudi pravi, da do same te razrešitve zakona – zato ker je zakon npravno – vsekakor ne more priti samovoljno, temveč šele s pomočjo »npravne avtoritete, pa naj je to cerkev ali sodišče« (§ 176 d).

Poročni ceremonial

Kot smo videli, se dojetje »spekulativne narave substancialnega razmerja« (§ 164 o), tj. zakona, sestoji v tem, da zakon dojamemo kot »bistveno npravno razmerje«. Pri čemer se *npravno* zakona

»[...] sestoji v zavesti te enotnosti [zakona] kot substancialnega smotra, s tem v ljubezni, zaupanju in v skupnem celotne individualne eksistence, – v kateri sta dispozicija in dejanskost naravnega gona zvedena na modalnost naravnega momenta, ki mu je usojeno, da bo s samo svojo zadovoljitvijo izginil, duhovna vez izstopi s *svojo pravico* kot substancialno, in s tem kot povzdignjeno nad naključnost strasti in časovno posebne poljubnosti, kot nerazrešljivo *na sebi*.« (§ 163)

Sam nastanek zakona je po Heglu obeležen na dva načina. Lahko bi rekli, da nastanek zakona tvori sovpadanje nečesa naključnega in nečesa občega. Kot izhodišče »bistveno npravnega razmerja«, tj. zakona, nastopi dvojje. Oziroma, še nekoliko drugače rečeno, Hegl ločuje med dvema izhodiščema zakona. Enega poimenuje *subjektivno*, drugega pa *objektivno izhodišče zakona*. Pri čemer »kot subjektivno izhodišče zakona lahko večinoma nastopi *posebno nagnjenje* obeh oseb, ki stopata v to razmerje, ali *skrb* [Vorsorge] in priprava staršev itd.« (§ 162). Samo to subjektivno izhodišče zakona (tj. dve možnosti subjektivnega izhodišča zakona), ki ga poimenuje tudi »zunanje izhodišče zakona« (§ 162 o) in je »po svoji naravi naključno« in zlasti odvisno »od omikanosti refleksije« (§ 162 o), pa Hegl jemlje kot »skrajnosti« (§ 162 o). Medtem ko je prva skrajnost to, da tvori prvi korak za poroko »priprava dobronamernih staršev in ko se drug za drugega določeni osebi za združitev v ljubezni spoznata kot za to določeni, nastane nagnjenje« (§ 162 o), pa je druga skrajnost v tem, da »v osebah kot *teh* neskončno partikulariziranih najprej nastopi nagnjenje« (§ 162 o). Čeprav sta tako ena kot druga možnost po Heglu skrajnosti, pa imamo lahko, pravi Hegl, prvo skrajnost »ali nasploh pot, v kateri tvori odločitev za možitev/ženitev [Verhelichung] začetek in ki ima nagnjenje za posledico, tako da je pri dejanski poroki sedaj oboje združeno«, »za npravnější« (§ 162 o).

Temu subjektivnemu izhodišču zakona, tj. zunanjemu izhodišču zakona, ki je – kot smo že rekli – »po svoji naravi naključno« in v veliki meri odvisno »od omikanosti refleksije«, pa postavi Hegl ob bok kot *objektivno izhodišče zakona*

»[...] *svobodno privolitev oseb* [naš poudarek], in sicer, da *tvorita eno osebo*, da se odpovesta svoji naravni in posamični osebnosti v oni enotnosti, ki je v tem pogledu neka samoomejitev, toda s tem, ko v njej dosežeta svojo substancialno samozavedanje, je tudi njuna osvoboditev.« (§ 162)

Sama ta »svobodna privolitev oseb«, sam vstop v zakon pa mora biti, po Heglu, kot vemo, »obeležen« v obliki ceremoniala, s »svečano izjavo privolitve v npravno vez zakona«. Pri čemer je logika, ki je na delu ob vstopanju v zakonski stan, podobna logiki, ki je na delu v poglavju »Čutna gotovost ali tole in mnenje«, torej v prvem poglavju *Fenomenologije duha* (če seveda odštejemo »Uvod« in »Predgovor«). V »Čutni gotovosti« (kot prvemu momentu zavesti) imamo na eni strani pisano bogastvo čutnega sveta, na drugi strani revščino izrazov; tj. čutno bogastvo imamo, dokler ne govorimo, ko pa spregovorimo, ga izgubimo. Vendar, kljub temu, da naravna zavest v govorici izreče vedno

nekaj drugega od tistega, kar je nameravala izreči, je *resnica* na strani govornice, izrečenega.¹¹ Drugače rečeno, tako kot imamo v »Čutni gotovosti« na eni strani bogastvo naravnega sveta, na drugi strani pa to, kar lahko subjekt o tem bogastvu reče, in to, kar ostane, je čista abstrakcija, abstraktno obče, ki pa je *resnica* čutne gotovosti, tako je tudi s posameznikom ob vstopanju v zakonsko zvezo. Tu imamo na eni strani individuuma kot posameznika, kot (abstraktno) osebo, kot subjekta, ki se zaveda samo svojih »želja, potreb in nagnjenj« in na drugi strani individuuma kot konkretno osebo, ki uvidi, da so lahko te njegove »želje, potrebe in nagnjenja« posredovane ali udejanjene samo skozi družino (in civilno družbo in državo), torej, da se kot posameznik lahko udejani samo tako, da je »član« družine (in civilne družbe in države). Tako kot je resnica čutne gotovosti v tem *izrečenem*, torej v tem, kar čutna gotovost o tem bogastvu sveta lahko reče, čeprav s tem, kar reče, ne more nikoli zaobseči vsega čutnega bogastva, tako tudi resnica individuuma ni na strani subjekta, temveč v individuumu kot konkretni osebi npravnosti. Da se tako pri enem (čutni gotovosti kot prvem momentu zavesti) kot pri drugem (s poroko v zakonu, zakon pa je po Heglu moment, v katerem se družina dovrši v obliki svojega neposrednega pojma, sama družina pa mu nastopi kot prvi moment npravnosti) izvrši »vstop« v »višjo« sfero prav skozi govornico, vsekakor ni naključje, saj je pri Heglu jezik, govornica zmeraj nekaj, kar meri na obče. Tako Hegel v paragrafu 164 o poroki oziroma o ceremonialu sklenitve zakonske zveze pravi:

»Tako kot stipulacija pogodbe za sebe že vsebuje resnični prenos lastnine (§ 79), tako svečana izjava privolitve v npravno vez zakona in odgovarjajoče priznanje in potrditev le-te s strani družine in skupnosti [...] tvori formalno sklenitev in dejanskost zakona, tako, da je ta zveza npravno sklenjena zgolj po tem, ko ji je *predhodil* ta ceremonial kot dovršitev *substancialnega* z znakom, z govornico kot najbolj duhovnim obstojem duhovnega (§ 78). S tem je moment, ki pripada čutni naravni živosti, postavljen v svoje npravno razmerje kot posledica in akcidentalnost, ki pripada zunanjemu obstoju nprave zveze, ki se lahko izčrpa tudi samo v vzajemni ljubezni in pomoči.« (§ 164)

Na tem mestu je potrebno omeniti, da Hegel vprašanja, *zakaj se je potrebno poročiti*, ne zastavi *direktno*, saj je samo vprašanje na nek način popolnoma

11. V interpretiranju poglavja o čutni gotovosti iz *Fenomenologije duha* se opiramo na predavanja Mladena Dolarja o nemški klasični filozofiji v šol. letu 1986/87 in 1987/88. Prim. tudi Dolar (1990).

odveč. Odgovor je vsebovan namreč prav v »spekulativni naravi« zakona kot »substancialnega razmerja«. Naj torej še enkrat ponovimo, kar smo pred tem že rekli. Zakon oziroma zakonsko zvezo Hegel enači s premagovanjem nekega naravnega momenta. Človek se po Heglu, če naj parafraziramo, z vstopanjem v zakon, s formiranjem zakonske zveze (in družine) »dvigne« nad živalskost svoje vrste in se »potrdi« kot duhovno, kot umno bitje. In zato *moramo* po Heglu vstopiti v zakon oziroma je to, da vstopimo v zakon, »objektivna določitev, potemtakem *nravna dolžnost*« (§ 162 o). In glede na to, da svoboda sestoji v »refleksiji duhovnega vase, v njegovem razlikovanju do naravnega in njegovem refleksu na naravno« (§ 194 o), Heglu sam zakon nastopi kot »npravno dejanje svobode« (§ 168).

Torej se Hegel po tem, zakaj se je potrebno poročiti, direktno ne sprašuje, čeprav na nek način ves čas govori o tem, se pa vpraša, na kakšen način mora biti izvršen vstop v zakonsko zvezo. Dva posameznika se morata namreč po Heglu nujno poročiti v obliki *ceremoniala*, kajti s tem se – torej s svečano izrečenim »*da, pristajam*« in pripoznanjem »le-tega s strani družine in skupnosti« – izvrši »formalna sklenitev in dejanskost zakona«. Drugače rečeno, poroka mora biti po Heglu izvršena v obliki ceremoniala zaradi dveh momentov. Prvič, ne samo zaradi tega, ker se s poroko zakon formalno prizna s strani družine in skupnosti, temveč, drugič, prav posameznik s svečanim »*da, pristajam*« vzame nase to, da bo sedaj s sodrugom ali sodružico *formalno (pravno) tvoril* družino (tj. prvi moment npravnosti). Posameznik vzame nase pravila »pravne«, »formalne« igre. Ali, kot pove sam Hegel v opombah k § 142:

»*Edinost* [Einigkeit] (volja kot v sebi obča) – da jaz – ki mislim – tj. kot obči – hočem obče – in da sem to hotenje občega –« (k § 142)

Ugotovili smo, da je po Heglu poroka kot prvi moment družine nujna, saj s poroko – s ceremonialom kot obliko (prostovoljnega) soglasja, privolitve, tj. s poroko kot dejanjem svobodne volje – »hočem obče« in kot posameznik »sem to hotenje občega« (k § 142). Zato bi lahko rekli, da je prav to temeljni razlog, zakaj Hegel benti zoper Schlegla in družčino, ki zatrjujejo, da je »ceremonial sklenitve zakona odvečen in da je neka formalnost, ki jo lahko izpustimo, saj je ljubezen substancialno, in da celo s to slovesnostjo izgubi na svoji vrednosti«, in predstavijo čutno predajo kot zahtevano za »dokaz svobode in notranjosti ljubezni« – argumentacija, ki pa – kot to pravi Hegel – »zapeljivcem ni tuja« (§ 164 d).

Drugače rečeno, Heglov »napad« na Schlegla in družino bi lahko razumeli kot kritiko, ki je na neki ravni ekvivalentna zagovoru kaznovanja prestopnika v »Nepravu« *Filozofije prava*. Za kaj torej gre? V prestopnikovem dejanju ni vsebovana zgolj določena kršitev prava, tj. kršenje določene zakonske norme, temveč gre pri tem za nekaj več. Prestopnikovo »dejanje« ima predvsem, lacanovsko rečeno, simbolni pomen. Prestopnikovo dejanje pomeni negacijo obstoječega prava, vendar ne samo negacijo obstoječega prava, temveč tudi proklamiranje nekega novega, obče veljavnega načela in s tem vzpostavitev novega »prava«. ¹² Zato je po Heglu *kazen* nujna »posledica« kršitve, kolikor hočemo izničiti simbolni pomen prestopnikovega dejanja. S kaznijo pokažemo, da je kršitev zgolj kršitev in da »staro« pravo, tj. obstoječe pravo še zmeraj velja. Torej bi tudi za Schlegla lahko rekli, da s proklamiranjem »svobodne« ljubezni – tako kot prestopnik s svojim dejanjem – pretendira na obče in da je Heglov napad osredotočen zgolj na ta moment Schleglovega početja. Delno tudi je, če seveda Hegel v dodatku paragrafa, kjer se loteva kritike Schleglovega početja, ne bi dodal sledečega:

»O razmerju moža in žene velja pripomniti, da deklica s čutno predajo izgubi svojo čast, pri moškem pa, saj ima poleg družine še drugo polje npravne dejavnosti, temu ni tako. Določitev deklice bistveno sestoji zgolj v razmerju zakona; torej se zahteva, da ljubezen prejme obliko zakona in da različni momenti, ki nastopajo v ljubezni, prejmejo resnično umno razmerje drug do drugega.« (§ 164 d)

Hegel o moškem in ženski *ali* Heglova teorija spolne razlike

Prispevek nas je pripeljal do točke, na kateri je potrebno spregovoriti tudi o Heglovi utemeljitvi moške in ženske narave ali, drugače rečeno, prispeli smo do mesta, na katerem je potrebno spregovoriti tudi o Heglovi *teoriji spolne razlike*.

Peter J. Steinberger v svojem članku zavzame stališče, da teorija spolne razlik, ki jo Hegel razvije v obravnavanih paragrafih *Filozofije prava*, »ne igra osrednje vloge v teoriji zakona in da je teorija zakona brez nje povsem

12. O logiki kaznovanja in razsežnostih prestopnikovega dejanja, tj. o kazenskem pravu, tj. »Nepravu« v *Filozofiji prava* glej članek: Dragana Kršić, »Kazen kot *Aufhebung* kršitve«, v: *Problemi-Eseji*, št. 4/1990, str. 71-78.

koherentna« (Steinberger 1986, 591 / slov. prev. 39). Stališče torej, s katerim se lahko strinjamo, saj, kot bomo videli v nadaljevanju, na nek način tudi drži. Vendar Steinberger ne konča zgolj na tem, temveč sklene, da se iz pravkar navedenega razloga s samo Heglovo teorijo spolne razlike ne bo ukvarjal. Pozicija torej, ki tudi nas precej mika. Zakaj?

Razlog je prav sama Heglova teorija spolne razlike. Kajti to, na kar naletimo ob prebiranju paragrafov 165 in 166, nas kratkomalo osupne. Hegel nam namreč v pričujočih paragrafi podaja neko *teorijo spolne razlike*, s katero – milo rečeno – ne vemo, kaj bi počeli. Če nas je pred tem teorija zakona pustila zadovoljne in prepričane, da je zakon prav tak, kakršnega opiše Hegel, in nič drugačen, pa nas teorija spolne razlike, na katero v omenjenih paragrafi naletimo, pusti dobesedno presenečene, razcepljene in morda tudi razočarane. Ker pa nam gre na tem mestu predvsem za to, da premislimo Heglovo pojmovanje moške in ženske narave, se ne bomo ustavljali pri opisovanju svojih občutkov, temveč bomo poskušali razložiti in pojmiti Heglovo teorijo spolne razlike.

Zanimalo nas bo predvsem razmerje Heglove teorije spola do Heglove teorije zakona, zato se za trenutek ponovno vrnimo k Steinbergerju. Steinberger namreč ne trdi samo tega, da je Heglova teorija zakona tudi brez teorije spolne razlike povsem koherentna in da slednja v teoriji zakona ne igra osrednje vloge, temveč tudi trdi, da »je oboje – teorija spola in teorija zakona – dejansko odločno v protislovju« (Ibid.). V nadaljevanju prispevka bomo skušali ugotoviti, ali je temu res tako.

Zato za začetek na kratko podajmo to, kar vsebuje Heglova teorija spola in začnimo s precej – znotraj feminističnih krogov – razvpitim in s pogostokrat citiranim navedkom, ki bi naj ponazarjal Heglovo »podcenjevanje« žensk:¹³

»Ženske so pač lahko omikane, toda za višje znanosti, za filozofijo in določene produkcije umetnosti, ki zahtevajo obče, niso ustvarjene. Ženske imajo lahko prebliske, okus, ljubkost, vendar nimajo idealov.« (§ 166 d)

13. Pripomniti velja, da Hegel žensk ne obravnava le kot žena in soproga – zgolj ta vidik pa nas v pričujočem prispevku zanima. Poskus izčrpne filozofske razlage Heglovega pojmovanja žensk najdemo pri Benjaminu R. Barberju, ki v svoji razpravi našteva naslednji spekter ženskih tipov pri Heglu; in sicer: žensko kot ljubimko, kot ženo, kot mati in čuvajko družine, kot sestro in svečenico gospodinjstva, bogov, krvi in sorodstva (precedenčni primer slednjega je Antigona); in žensko kot otroka, ki je *in potentia*, generični odrasli (Prim. Barber 1988).

Samo razliko med moškim in žensko pa enači z razliko med rastlino in živaljo, pri čemer:

»Žival bolj ustreza značaju moškega, rastlina bolj značaju ženske, kajti ona je bolj mirni razvoj, ki ima za svoje načelo bolj nedoločeno edinstvo občutka.« (§ 166 d)

In zakaj so po Heglu ženske sicer lahko omikane, niso pa ustvarjene za višje znanosti? Zakaj po Heglu ženske nimajo idealov? Zato, ker Hegel en spol, moški spol, enači z *občestjo*, drugi spol, ženski spol, pa s *občutkom* in *posamičnostjo*. S Heglom rečeno:

»En spol je zatorej duhovno, kot v sebi razločeno na *za sebe* bivajočo osebno samostojnost ter na vednost in hotenje *svobodne občesti*, na samozavedanje pojmovnega mišljenja in na hotenje objektivnega končnega smotra, – drugi spol je edinstvo ohranjujočega se duhovnega kot vednosti in hotenja substancialnega v obliki konkretne *posamičnosti* in *občutka*; – na zunaj je prvo močno in dejavno, drugo pasivno in subjektivno.« (§ 166)

Morda je sedaj jasna naša osuplost. Heglova teorija spola prinaša namreč nekaj, česar po vsem tistem, kar je Hegel dotlej povedal v teoriji zakona, ne bi pričakovali. Zakaj? Kaj je takega v teoriji spolne razlike, kar ni združljivo s poprej povedanim? Kako, na kakšen način Hegel sploh uvede spolno razliko? Ker nas zanima zlasti razmerje teorije spola do teorije zakona, bomo v nadaljevanju postopali tako, da bomo s primerjavo obeh teorij poskušali odgovoriti na zastavljena vprašanja.

1. Videli smo, da je pomembno, da dojamemo »spekulativno naravo« zakona kot »substancialnega razmerja«, kar pomeni, da zakon dojamemo kot »bistveno pravno razmerje«. Kajti, če dojamemo spekulativno naravo tega razmerja, potem postane jasno, zakaj je slovesnost, s katero se sklene zakon, *nujna*. S tem dejanjem, s poroko kot ceremonialom, na katerem posameznik izreče: »Ja, to hočem!«, je »izgovorjeno in *konstatirano* bistvo te zveze kot pravno, povzdignjeno nad *naključno* občutka in *posebno nagnjenje*.« (§ 164 o) S tem »minimalnim« dejanjem posameznik svoje razmerje z drugo osebo pripozna kot pravno in s tem neki naravni danosti (reprodukcija, spolnost) podeli umnost, občost. Čeprav se sami vsebini s tem na nek način nič ne doda in čeravno vsebina na nek način ostane ista, pa je prav ta formalna gesta nujna in se »prav kot prazna

gesta mora dodati zraven, če naj se sama »vsečina« v polni meri udejanji« (Žižek 1988, 299). Zgolj s tem dejanjem je zvezi med moškim in žensko podeljen simbolni pomen, da jaz – kot obče – hočem obče in sem to hotenje občega. Zgolj s tem dejanjem – s poroko kot vstopom v zakon in zakonom samim – bosta »dispozicija in dejanskost naravnega gona zvedena na modalnost naravnega momenta, ki mu je usojeno, da bo s samo svojo zadovoljitvijo izginil« (§ 163). Zgolj s tem dejanjem se posameznik potrdi kot umno bitje, kot bitje občega in se dvigne nad lastno naravnost, nad lastno »živalskost«.

V zakonu gre namreč za to, da se s sklenitvijo zakonske zveze posameznik kot svobodno bitje postavi nad lastno naravnost. Svoboda pa po Heglu sestoji – čeprav smo to do sedaj že nekajkrat poudarili, je to na tem mestu potrebno še enkrat ponoviti – v »refleksiji duhovnega vase, v njegovem *razlikovanju do naravnega in njegovem refleksu na naravno*« (naši poudarki, § 194 o). Zakon je torej moment, s katerim posameznik reflektira svoje naravno in se s tem na nek način potrdi kot umno, kot duhovno bitje. Ali, kot pravi Hegel v »Predgovoru« *Filozofije prava*: »Pojma stvari ne dobimo iz narave.« (TWA 7, 17) Če to Hegel trdi, in dejstvo je, da trdi, kako potem razumeti Heglovo teorijo spola? Kako razumeti Heglovo zahtevo po posameznikovem pripoznanju, ki se z vstopom v zakon pripozna kot umno in kot duhovno bitje ter se s tem dvigne nad lastno »naravo«, glede na teorijo spola? Kajti dejstvo je, da se moški in ženska po tem, kar implicira teorija spola, nad lastno naravo ne moreta »dvigniti«. Da jih le-ta določa, pove že to, da Hegel loči med moško in žensko sfero udejanjanja oziroma delovanja:

»Moški ima zato svojo dejansko substancialno življenje v državi, znanosti in podobnem, ter sicer v delu in boju z zunanjim svetom in s samim seboj, tako da si zgolj s svojim razcepom pribojuje samostojno edinost, katere mirno zrenje in občuteno subjektivno pravnost ima v družini, v kateri ima žena svojo substancialno določitev, v pieteti družine pa ima svojo pravno dispozicijo.« (§ 166)

Lahko bi sicer rekli, da Hegel ženske in moške reflektira in da je njegova teorija spola produkt tega. To je recimo res. Vendar to, *kako* jih reflektira, kako skuša premisliti razliko med moškimi in ženskami, ni v skladu s tistim, kar se da najti na mnogih drugih mestih Heglove filozofije. Kajti, če posameznik, po Heglovi teoriji zakona, z vstopom v zakonsko zvezo reflektira in »preseže« lastno naravno danost, in glede na to, da je umno bitje, jo tudi mora, pa jo po tem, kar pravi Heglova teorija spola, nekako ne more.

2. Individuum je na nek način »gonilo« vseh Heglovih določitev zakona. Zato, da bi se posameznik lahko potrdil kot umno, kot duhovno bitje, mora biti zakon spoznan ne samo kot pravno razmerje, temveč moramo tudi samo ljubezen dojeti kot »duhovno vez«, kot pravno vez zakona (s tem je tudi v njej vsebovan moment »podrejanja« naravnega gona). Do posameznikovega (samo)ovedenja pride v zakonu lahko samo takrat, kadar sta si osebi *enaki*. Zato je lahko zakon, če hočemo, da se tej enakosti zadosti, po Heglu le monogamija, saj se ta zahteva lahko udejanji zgolj v takšni zvezi, v kateri sta si partnerja enaka (več žena pomeni, kot pravi Hegel, podreditev). Toda kakšne vrste *enakost* ima Hegel v mislih?

Hegel namreč ne govori o *enakopravnosti*, temveč zgolj o *enakoveljavnosti*, zato gre torej Heglu pri razlagi omenjenih razlik med moško in žensko naravo za to, da jih kot take, tj. kot *razlike*, doumemo in jim kot takim damo tudi *umno* veljavo. Saj, kot pravi Benjamin R. Barber, »recipročno priznanje ne dopušča nobenih razlik med ženo in možem, med žensko in moškim; takšna razlikovanja, kolikor obstajajo, so kontingentna, preostanek naših čisto fizičnih narav.« (Barber 1988, 8) Na ta način je tudi potrebno razumeti to, da »naravna določenost obeh spolov prejme s svojo umnostjo *intelektualni* in *pravni* pomen.« Pri čemer je ta pomen »določen z razliko, v kateri se pravna substancialnost dirimira kot pojem na sebi, zato da bi iz njega prejela svojo živost kot konkretna enotnost.« (§ 165)

3. Privolitiv v zakon je obeležena s svobodno privolitvijo »oseb, in sicer, da *tvorita eno osebo*, da se odpovesta svoji naravni in posamični osebnosti v oni enotnosti, ki je v tem pogledu neka samoomejitev, toda ravno s tem, ko v njej dosežeta svojo substancialno samozavedanje, je tudi njuna osvoboditev« (§ 162). Uspeh samega zakona pa je »odvisen od polnega in vzajemnega poduhovljenja, to je, od poumljenja strank. Da bi postali Konkretni osebi, morata obe doseči vrsto reflektivne razsvetlitve.« (Steinberger 1986, 591 / slov. prev. 39) A po tem, kako Hegel razlaga ženski spol, »ženske ne bi mogle nikoli doseči take umnosti« (*Ibid.*). Zakaj ne? Zato ne, ker je ženska »edinost ohranjujočega se duhovnega kot vednosti in hotenja substancialnega v obliki konkretne *posamičnosti* in *občutka*« (§ 166). Če pa je trenutek vstopa v zakon rezultat največje občosti, potem Hegel na nek način od žensk zahteva nemogoče, »kajti ženske ne delujejo po zahtevah občosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju« (§ 166 d).

4. Hegel na nekem drugem mestu pravi – odmislimo pri tem, da je to sfera civilne družbe, iz katere je pred tem ženske že »izključil« –, da »k omiki,

mišljenju kot zavesti posamičnega v formi občega, spada, da sem jaz dojet kot *obča oseba*, v kateri so vsi identični. *Človek velja kot tak, ker je človek*, ne ker je Žid, katolik, protestant, Nemec, Italijan itd. Ta zavest, ki je cilj *misli*, je neskončno pomembna [...]» (§ 209 o).

Človeku kot takemu je potrebno po Heglu pripisati veljavo zato, ker je človek, in ne, ker je Žid, katolik itn. Toda, zakaj isto ne velja v primeru moškega in ženske, ki sta oba človeka, oba v neki točki identična, Hegel pa v svoji teoriji spola poudari prav razliko. No, saj se tudi Židi, katoliki, protestanti, Italijani med seboj razlikujejo, a v njihovem primeru razlike ne prevladajo, pač pa je važno zgolj to, da so ljudje. In v Heglovi teoriji spola manjka prav takšen obrat. Takšnega miselnega obrata Hegel v teoriji spola ne izvede. Manjka to, da Hegel reče, prav, moški in ženska sta sicer moški in ženska, tj. dve različni naravi, a vendar sta oba bitji občega, oba sta človeka, zato imata enako veljavo, kar pomeni, da se lahko oba udeležujeta na področju države.

Hegel je seveda prepričan, da moškemu in ženski da enako veljavo. In če bi brali teorijo zakona na sebi, brez teorije spola, potem bi tudi mi rekli, da je temu tako. Ne le da, kot smo videli, recipročno priznanje ne dopušča nobenih razlik, temveč tedaj, ko Hegel govori o tem, da je vstopiti v zakon »*pravna dolžnost*«, ta dolžnost zadeva *oba* partnerja enako. Ljubezen, ki v družini, in tudi v zakonu kot prvem momentu le-te, nastopi kot »*zavest moje enotnosti z nekom drugim*, tako da nisem izoliran sam zase, temveč da se samozavem zgolj z odpovedjo moji zasebnosti in da se ovem svoje enotnosti z drugim in drugega z menoj« (§ 158 d), zadeva *oba* partnerja. Prav tako zakon izhaja po Heglu iz »*svobodne predaje osebnosti obeh* spolov, ki sta neskončno svojstveni ...« (§ 168; poudarki so naši) itn..

Čeprav Heglova teorija zakona individuume obravnava kot enake in ne dopušča nobenih razlik, pa s Heglovo teorijo spolne razlike ni tako. Zato se na tem mestu lahko zgolj strinjamo s Steinbergerjem, da sta si obe teoriji celo v protislovju.

Še več! Teorija spolne razlike pravzaprav podre tisto, kar je postavila teorija zakona. Če kje, potem je to razvidno iz serije črno-belih opozicij, s katerimi Hegel ponazori razlike med moškim in žensko: En spol je tako enak živali, drugi rastlini; domena enega spola je občutek, domena drugega pa obče itd. Prav ta črno-bela tehnika orisa moške in ženske narave pa še zdaleč ni »nevtralna«. Še več, ravno z njo Hegel skozi »stranska« vrata vpelje moško/žensko neenakost. A ne samo neenakost, temveč tudi podrejenost, saj predikati, ki jih Hegel pripisuje ženski naravi, niso na isti ravni kot predikati, ki

jih pripiše moškemu. Občutek za Hegla pač ni na isti ravni kot obče. Ravno zato bi lahko rekli, če si naj za konec izposodimo Barberjeve besede, da je zgolj za ženske njihova narava »živo blato, iz katerega se ni mogoče izvleči« (Barber 1988, 17).

LITERATURA:

Primarna literatura:

- 1a – G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie Werkausgabe (TWA), Werke in 20 Bänden (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), zv. št. 7.
- 1b – G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge & ... 1991.
- 1c – G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, »Veselin Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1985.

Sekundarna literatura:

- Barber, Benjamin R. (1988), »Spirit's Phoenix and History's Owl or The Incoherence of Dialectics in Hegel's Account of Women«, v: *Political Theory*, 16. zv., št. 1, februar 1988, str. 5-28.
- Dolar, Mladen (1990), *Heglova Fenomenologija duha I*, Ljubljana: Problemi-Analecta.
- Dolar, Mladen (1992) *Samozavedanje. Heglova fenomenologija duha II*, Ljubljana: Problemi-Analecta.
- Dolar, Mladen, *Predavanja iz nemške klasične filozofije*, šol. l. 1986/87 in 1987/88.
- Farrell Krell, David (1991), »Lucinde's Shame: Hegel, Sensuous Woman, and the Law«, v: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld in David Gray Carlson (ur.) *Hegel and Legal Theory*, New York & London: Routledge, str. 287-300.
- Horkheimer, Max (19..), »Avtoritet i obitelj«, v: *Kritička teorija (I)*, Zagreb: Stvarnost, str. 248-316.
- Kant, Immanuel (1937), »Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega«, v: *Dve razpravi*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Kaufmann, Arthur (1994), *Uvod v filozofijo prava*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kierans, Kenneth (1992), »The Concept of Ethical Life in Hegel's *Philosophy of Right*«, v: *History of Political Thought*, XIII. zv., št. 3, jesen 1992, str. 417-435.
- Landes, Joan B. (1981), »Hegel's Conception of the Family«, v: *Polity. The Journal of the Northeastern Political Science Association*, XIV. zv., št. 1, jesen 1981, str. 5-28.
- MacIntyre, Alasdair (1993), *Kratka zgodovina etike*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Moller Okin, Susan (1982), »Women and the Making of the Sentimental Family«, v: *Philosophy & Public Affairs*, 11. zv., št. 1, zima 1982, str. 65-88.

Renata Salecl

LJUBEZEN MED ŽELJO IN GONOM

Značilni zaplet melodram je, da je glavna oseba vpeta v situacijo, ki jo prisili v neko izgubo: izdati mora svoje najdražje, izbrati med enim ali drugim ljubimcem, se popolnoma odpovedati ljubezni, itd. Posebna vrsta melodrame pa obravnava specifično izbiro junaka ali junakinje med ljubeznijo in poklicem, in sicer poklicem glasbenika. V tem prispevku bomo analizirali dva filma te tematike – *Rapsodija* (Charles Vidor, 1954) in *Sedma tančica* (Compton Bennett, 1945) –, da bi pokazali, kako se v lacanovski teoriji zagonetnost ljubezni veže na problem želje in gona.

Rapsodija

Zgodba pripoveduje o mladi, bogati Lulu (Elizabeth Taylor), ki spremlja svojega revnega ljubimca, violinista Paula (Vittorio Gassman) na šolanje v Zürich. Lulu kmalu ugotovi, da je njen ljubimec popolnoma predan glasbi ter da je njegova ljubezen do nje zanj drugotnega pomena, zato se po velikem uspehu Paulovega prvega javnega nastopa razideta. Lulu se nato poroči s pianistom Jamesom, ki je pripravljen podrediti svojo kariero ljubezni do nje, toda rezultat tega je, da se James zapije, Lulu pa ga prične prezirati. Lulu nekoč v Parizu sreča Paula, ki ga še vedno ljubi, toda ta ji očita, da je uničila Jamesa. Da bi zopet očarala Paula, se Lulu odloči pomagati Jamesu, da nadaljuje študij glasbe. Popolnoma se podredi njegovi karieri in ga sili k vadbi klavirja. Pred njegovim prvim javnim koncertom pa mu pove, da ga bo sedaj, ko je postal velik glasbenik, končno zapustila in odšla s Paulom. James z veliko bolečno odigra koncert, vendar se ne zlomi – koncert uspe. Lulu posluša nastop iz zadnje vrste in je popolnoma ganjena. Paul jo čaka pri izhodu, toda Lulu se odloči, da ne bo odšla z njim, ker resnično ljubi Jamesa.

Ves zaplet te ljubezenske drame se vrti okoli problema, da subjekt nikoli ni ljubljen na način, kot bi želel. Na eni strani oba moška, Paul in James, ljubita Lulu na njej neustrezen način. Tako na prvi pogled izgleda, da jo Paul ljubi

premalo, James pa preveč. Vendar, na drugi strani, tudi Lulu ljubi svoja moška na napačen način: v njeni ljubezni do Paula ni prostora za njegovo strast do glasbe, Jamesa pa najprej ne ljubi, ampak samo zahteva njegovo popolno podre-ditev, potem pa ga zaradi tega prezira. Paradoks filma pa je v tem, da slednjega lahko vzljubi šele takrat, ko se ji tudi on popolnoma ne ukloni, ko se postavi na svoje noge in odigra koncert.

V filmu se nam ljubezen najprej kaže kot problem zadovoljitve subjektovega narcizma. Subjekt tako postavi svoj objekt ljubezni na mesto Ideala jaza, iz katerega se nato opazuje na način, kot si je všeč. V svoji imaginarni predstavi si subjekt prizadeva za popolno združitev s svojim objektom ljubezni, za to, da bi ta objekt vrnil ljubezen in bi tako ljubeči in ljubljeni tvorila neko harmonično celoto. V tej zahtevi je vsaka strast ljubljene do nečesa, kar ni ljubeči, dojeta kot motnja, kot nekaj, kar ljubečemu krati harmonijo ljubezni. V filmu je najprej glasba dojeta kot tisto, kar ruši ljubezensko simbiozo Paula in Lulu. Lulu tako glasbo dojema kot svojo tekmo, ki ji odvzema Paula.

Na nemožnost tekmovanja z glasbo Lulu opozori Paulov profesor Shurman, ko pravi: »Velik violinist je lahko le povprečen soprog. In velik soprog je lahko le povprečen violinist«. »Ali ne more biti oboje?«, ugovarja Lulu. »Lahko, toda to je bigamija, če ljubi glasbo enako močno kot svojo ženo. Razen, če ona prav tako ljubi glasbo. Ali jo vi ljubite?« »Ne, toda želim se je naučiti«, odgo-varja Lulu. Dialog se nadaljuje v smeri, ko Lulu vztraja, da bi ona ljubila Paula tudi, če ne bi bil velik violinist in profesor ji ugovarja, češ, ali bi Paul lahko živel z dejstvom, da ni velik violinist. Glasba je očitno za Lulu nekaj, kar je treba potrpeti, vzeti v zakup za ceno ljubezni. Zato je zanjo Paulov veliki nastop trenutek, ko pričakuje, da se bo nehalo odpovedovanje zaradi glasbe, ko bo Paul končno popolnoma njen. Uspeh je takrat zanjo obljuba svobode, popolne predanosti ljubezni. S Paulom se razideta, ko postane jasno, da uspeh pomeni samo še več odpovedovanja, več vaje, nove nastope, ki jima bodo preprečevali biti skupaj. Kar se na tej točki za Lulu spremeni, bistveno zadeva njen narcizem: Paulov uspeh pomeni, da bo ona vselej igrala zanj le stransko vlogo.

Problem narcizma Lulu pride najbolj do izraza v igri pogledov na Paulovem otvoritvenem koncertu. Ko ima Paul svoj triumfalni nastop, sedi Lulu v prvi vrsti, poleg starejše dame, njene stanodajalke. Med koncertom kamera kroži od protagonista do protagonista in se osredotoča na njihovo dojemanje glasbe. Paul je samozavestno potopljen v izvajanje, dirigent ga gleda hladno, a spoštlji-vo, pogled profesorja Shurmana je vznesen, James pa ima izraz zavisti. Toda bistven je pogled žensk. Izraz Lulu najprej izžareva ponos, občudovanje, nato

dolgčas. Lulu ni očarana nad lepoto glasbe, ampak nad Paulovim uspehom in svojo vlogo pri tem. Tako jo vidimo, kako si koketno popravlja obleko in opazuje reakcijo poslušalcev na Paulovo igranje. Nasprotno pa zraven nje sedeča stara dama opazuje Paula z občudovalnim pogledom matere, za katero javnost, poslušalci, ne obstajajo, ker je popolnoma predana izvajalcu in čudovitim zvokom njegove glasbe. Narcizma Lulu je konec, ko je Paul po koncertu sploh ne opazi in mu je več do novih pogodb in praznovanja s prijatelji, kot do nje.

S to igro pogledov na Paulovem koncertu moramo primerjati zaključni koncert Jamesa in poglede, ki nam jih tukaj kaže kamera. James, v nasprotju s samozavestnim Paulom, s pogledom obupano bega po dvorani in opazuje prazni sedež v prvi vrsti, na katerem bi morala sedeti Lulu. Njegovo igranje je polno bolečine in strahu. Tudi pogleda profesorja Shurmana ter dirigenta izražata strah. Nato pa kamera pokaže Lulu, ki Jamesa vzneseno gleda iz zadnje vrste. Narcistični užitek Lulu je tukaj popolnoma druge narave kot na Paulovem koncertu. Tokrat Lulu izraža materinski pogled, ki ga je ob prvem koncertu imela stara dama: Jamesa opazuje z bolečino, strahom, z njim se notranje identificira. V tem trenutku zanjo javnost ne obstaja, ves njen pogled je zatopljen v Jamesa, in ko se slednji popolnoma zatopi v glasbo, ji po licih pritečejo solze. V tem trenutku pride v dvorano Paul, ki s pogledom išče Lulu, in ko se koncert konča z burnim aplavzom, se Lulu odpravi k Paulu z namero, da sedaj skupaj odpotujeta. Vidimo ju, kako se objameta, Paul pa pravi: »Poglej ga sedaj, ko je popolnoma sam na tisti gori. Na svetu ni nič pomembnejšega od tega trenutka. Ali si mu povedala za naju?« Lulu prikima, toda njen pogled je izgubil ves žar, v njem ni več ljubezni do Paula. Kamera nam nato pokaže Jamesa, obkroženega z občudovalci, ki pa s pogledom zaman išče Lulu. V zadnji sekvenci vidimo zatemnjen oder in Jamesa, ki pospravlja klavir ter si na njem zaigra staro flamsko pesem. Iz ozadja zaslišimo glas Lulu: »Prav sem imela, ali ne? Vedela sem, da lahko to izpelješ sam«. Lulu in James se objameta.

Najprej lahko rečemo, da je narcizem Lulu tokrat drugače zadovoljen. Pri Paulu se je preprosto identificirala z velikim glasbenikom – Paul je bil njen Ideal jaza in Lulu je zanimalo samo, kako ona izgleda iz pozicije njegovega pogleda. In ko ta pogled umanjka, ko jo Paul bolj ali manj ignorira po svojem velikem uspehu, se Lulu podre svet. Pri Jamesu pa je drugače: dokler James ne uspe, Lulu ne potrebuje njegovega pogleda, celo nasprotno, njegov pogled ji je moteč, ker je vseprisoten – James jo preveč ljubi, ne more umakniti oči od nje, zato pa svoj pogled s prezirom umika Lulu. Situacija se obrne šele na koncertu. Ko James zmore odtegniti svoj pogled iz Lulu, ko zmore zaigrati brez njene

prisotnosti, se Lulu iz ljubljene spremeni v ljubečo. Njen pogled na koncu koncerta je vračilo ljubezni.

Kako razumeti to vračilo? Prvo razlago dobimo, če še vedno ostanemo v domeni problema ljubezni kot narcističnega razmerja. Občudujoč pogled Lulu bi si lahko razložili kot pogled umetnice, ki je ustvarila umetnino in si jo sedaj z zadovoljstvom ogleduje. Umetnina Lulu je v našem primeru James, saj brez njene pomoči ne bi postal to, kar je. Njen pogled je zato razumeti kot navdušenje nad lastno kreativnostjo.

Toda film nam ponuja drugačno razmišljanje o narcizmu ljubezni. Gledalci namreč vemo, da je Lulu pomagala Jamesu samo zato, da bi si zopet pridobila ljubezen Paula.

Vsa strategija Lulu je vezana na to, kako zopet postati objekt Paulove želje, kako postati drugačna, takšna, da jo bo Paul lahko resnično ljubil. Kajti ob njunem srečanju v Parizu, ko Paul spozna resnico, da se je Lulu poročila z Jamesom, ki se je nato zapil in opustil glasbo, Paul da Lulu razlago svojega gledanja nanjo, ko reče: »Kadarkoli sem ga pogledal <pijanega Jamesa>, sem videl sebe ... Še vedno te ljubim, toda vedno bom želel, da bi bila drugačna«. Lulu uspe v tem, da bi postala drugačna, kajti ko Paul izve, da je pomagala Jamesu, da se je postavil na noge, se njegova ljubezen do Lulu zopet zbudi. Paul je ne dojema več kot uničujočo žensko, ki s svojo ljubeznijo moškemu odvzame to, kar mu je najbolj vredno – glasbo. Toda, ko Lulu na koncu zavrne Paula, lahko zopet rečemo, da je Paul še enkrat ranil njen narcizem. Paulova opazka, da je James sedaj na vrhu, ki pomeni vse na svetu in ko nikogar več ne potrebuje, sproži pri Lulu spoznanje, da je sam Paul še vedno na tem vrhu, kjer ona sama ne bo potrebovana na način, kot želi biti. Čeprav lahko rečemo, da se je Lulu zaljubila v Jamesa že med njegovim nastopom, je bila ta zaljubljenost še le heglovski »an sich«, nespoznana zaljubljenost. Šele Paulova izjava ji »odpre oči«, da spozna, koga resnično ljubi. Odloči se za Jamesa, ker jo le ta ljubi na način kot ona želi biti ljubljena – čeprav je sedaj sam uspešen jo še vedno potrebuje.

V zgodnjem Lacanu je problem ljubezni dojet predvsem kot narcistično razmerje subjekta do objekta ljubezni. Toda ta narcizem je prvenstveno vezan na dejstvo, da želi subjekt zamaskirati travmatično razsežnost svoje želje. Ljubezen bi torej bila iluzija, ki nam pomaga izogniti se želji. V *Rapsodiji* bi npr. lahko rekli, da je narcizem način, kako si Lulu zamaskira nekonsistentnost svoje želje, ki je vezana na to, da hkrati želi in ne želi biti edini objekt partnerjeve želje. Ko med Paulom in Lulu vznikne prva kriza zaradi njegove predanosti

vadbi, Lulu izreče teorijo tega, kaj pravzaprav ona pričakuje od svojega ljubimca. Na Paulovo vprašanje, kaj želi, da naredi, Lulu odgovori: »Hočem, da me tako zelo potrebuješ, kot jaz potrebujem tebe«. Paul sicer obljubi, da bo to naredil, toda obljube ne izpolni, ker je njegova predanost glasbi močnejša od ljubezni. Seveda pa je prav to, da ne ustreže zahtevi Lulu, tisto, kar ga naredi zanj še bolj privlačnega. Tudi oče Lulu opozori, da ji Paul ne bo mogel zadovoljiti njene zahteve »biti potrebovana«, ker spada med tiste ljudi, ki se jih, podobno kot njega samega, ne da podrediti.

Posebno pozornost je treba tukaj dati prav razmerju Lulu z njenim očetom. Oče ne mara Paula, ker mu je le ta v svoji nepopustljivosti preveč podoben. Izbor Paula za ljubimca najprej izgleda kot način, kako se Lulu upira očetu. Toda za tem je predvsem želja Lulu, kako osvojiti očeta. Oče igra neko perverzno vlogo ljubezenskega posrednika, ko najprej prepričuje Lulu, da se odpove Paulu, kasneje pa sam organizira njuno srečanje v Parizu. Tako oče najprej dojema Paula kot svojega tekmeca, potem pa kot svojega dvojnika, ki bi ga rad sparil s hčerko. Na prvi pogled izgleda, da je želja Lulu vezana na nek vselej nedosegljivi objekt – na moškega, ki je podobnik očeta, ki je resnični objekt njene želje. Ker je oče nemogoč, nedosegljiv objekt želje, mora tudi njegov dvojnik, ljubimec, ostati neulovljiv. Za Lacana pa je bistveno, da objekt želje (objekt *a*) ni preprosto nekaj, kar subjekt nenehno išče, pa nikoli ne najde, ampak to, kar vzpodbuja željo, to, kar je vzrok želje. Torej pri Lulu ne gre toliko za to, da so nedosegljivi moški objekt njene želje – kot nedosegljivi ti moški šele poganjajo v tek njeno željo. Pogled Lulu ob koncertu Jamesa je ekstatičen, prav kolikor je James sedaj, ko je postal nedostopen, ko se je naredil kot glasbenik, pognal v tek njeno željo.

Tukaj je seveda treba opozoriti na to, da je po Lacanu prav želja Drugega tista, ki poganja subjektovo željo. Subjekt tako v prvi vrsti zastavlja vprašanje, kaj on ali ona sama pomeni v želji Drugega. To, kar sproži žensko željo, je npr. način, kako jo moški gleda na nek (predrzen) način. Torej ne gre preprosto za to, da si ženska želi nekega moškega, njeno željo požene v tek način, kako ona prebere željo moškega.

Lulu s svojo zavrnitvijo Jamesa v zadnji instanci hoče doseči to, da bi bila drugačen objekt njegove želje, kot je bila poprej. Biti objekt Jamesonove želje dobi vrednost šele, ko Lulu ni več edini objekt – ko to postane tudi glasba.

Toda v filmu se James in Lulu, še preden postaneta par, nekoč na poseben način povežeta. Odločilen trenutek je, ko nekoč James igra na njenem klavirju staro flamsko ljudsko pesem, in Lulu se spomni, da tudi sama pozna to pesem

iz otroštva. Ta melodija pri obeh odpre spomin na neko sceno iz preteklosti. Lulu se ob tem spomni dovilje, ki je prepevala to pesem in ki je bila ena redkih služabnic, s katero sta imeli zelo ljubeč odnos. Za Jamesa pa je ta melodija prva skladba, ki se jo je naučil igrati, spomni pa ga na učitelja, ki ga je nekoč tepel po prstih. James si je vselej želel, da bi takrat, ko bo uspel, povabil tega učitelja in ga posadil v zadnja vrsto na svojem koncertu. Toda dejstvo, da je učitelj pred štirimi leti umrl, je bil za Jamesa še zadnji udarec po prstih. Ta scenarij, kako kaznovati grobega učitelja, predstavlja značilno fantazmo nevrotika, ki uživa v načrtovanju, kako prizadeti osebo, ki naj bi mu v preteklosti ukradla užitek. Običajno je ta oseba za nevrotika eden od staršev in nevrotik si lahko vse svoje življenje izgradi okoli fantazme maščevanja tej osebi. Nevrotikova subjektivacija nastopi takrat, ko nima več potrebe po kaznovanju Drugega, ko torej stvari ne dela zato, da bi se ali maščeval ali ugodil Drugemu.

Takšna subjektivacija se zgodi v filmu, ko James končno zaigra koncert, ne da bi računal na nek poseben učinek pri velikem Drugemu – kaznovati učitelja ali pa se prikupiti Lulu. Na eni strani se James subjektivira takrat, ko misli, da ga Lulu ne posluša, pa vseeno briljantno izpelje koncert. Na drugi strani pa se to zgodi tudi po koncertu, ko James v temi zaigra staro flamsko melodijo na klavirju. Šele sedaj se je namreč odpovedal užitku fantazme o kaznovanju učitelja: melodija sedaj zveni drugače, v njej ni več bolečine maščevanja.

Sedma tančica

Podoben problem razmerja med ljubeznijo in glasbo imamo v filmu *Sedma tančica*, kjer pa je glasbenica ženska. Film se začne s Francesco (Ann Todd), ki je v nekakšni komi, njen psihoanalitik pa se odloči uporabiti hipnozo, da bi odgrnil sedem »Salominih tančic« in se dokopal do skrite travme. Skoraj ves film je nato »flashback«, spomin, ki pride na dan skozi hipnozo. Najprej imamo spomin na mladost, ko Francesca po izgubi staršev pride živeti k stricu Nicholasu (James Mason), čudaku, ki se odloči, da bo iz nje naredil veliko pianistko. Nicholas vse podredi temu cilju in čez nekaj let Francesci resnično uspe. Toda zaljubi se v Petra in je pripravljena zanj opustiti svojo kariero. Nicholas ji to grobo prepreči, odpelje jo v svet in ob njegovem strogem nadzoru Francesca postane svetovno znana glasbenica. Ko se na vrhuncu slave vrne v London, poišče Petra, ki ga še vedno ljubi, toda on je poročen. Francesca se nato zaljubi v slikarja Maxa in ko poskuša pobegniti Nicholasovemu nadzoru, si v prometni

nesreči poškoduje roke. V obupu poskuša nato narediti samomor. Ko se Francesca s pomočjo hipnoze zbudi iz kome, psihoanalitik povabi vse tri moške (Nicholas, Petra in Maxa) in jim pove, da je sedaj Francesca drugačna in da bo izmed njih sama izbrala tistega, ki ji res največ pomeni. Francesca se odloči za Nicholas in izpoveta si ljubezen.

V tem filmu je torej umetnica ženska, toda velika glasbenica postane šele skozi dril, ki ji ga predpiše moški. Čudaški stric Nicholas potem, ko ugotovi, da ima Francesca talent za glasbo, podredi vse svoje in njeno življenje vadbi klavirja. V svojem odnosu do Francesce je izjemno krut in hladen, zanimajo ga predvsem njene roke, zato ji nenehno prigovarja, naj pazi nanje. Na svojem prvem samostojnem koncertu je Francesca s pogledom fiksirana na svoje roke, na koncu pa prične jokati in ob poklonu se nezavestna zgrudi na tla.

Če primerjamo otvoritveni koncert moških v *Rapsodiji* s koncertom Francesce v *Sedmi tančici*, opazimo zanimivo razliko. Prva je ta, da na tem koncertu oseba, na katero je glasbenik oz. glasbenica najbolj transferno vezana (Nicholas), ni med poslušalci v dvorani, ampak posluša za odrom. V *Rapsodiji* je ta oseba (Lulu, na nek način tudi učitelj Shurman) med poslušalci in, kot smo pokazali, med koncertom na poseben način opazuje glasbenika. V *Sedmi tančici* pa je pogled Nicholas skrit: Francesca ga ne vidi v dvorani, toda ve, da jo opazuje za odrom. Takrat ko Francesca med nastopom mrzlično opazuje svoje roke in ima občutek, da ji prsti vedno bolj zatekajo, se Francesca na poseben način identificira z Nicholasom, saj nezavedno zasliši Nicholasov glas, ki ji pravi: »Pazi na svoje roke«.

Običajno v psihoanalizi ločimo med vlogo pogleda in glasu: pogled predstavlja točko Ideala jaza – subjekt se torej identificira s pogledom neke osebe kot z idealom –, glas pa je vezan na nadjaz. V razmerju do Ideala jaza je subjekta običajno sram: subjekt se torej izmika pogledu, poveša oči, prav kolikor je tisti, ki ga gleda, instance, pred katero ga je sram. Nasprotno pa nadjazovski glas sproža občutek krivde. Vprašanje filma je, kaj Nicholasov glas in skriti pogled predstavljata za Francesco.

Najprej je potrebno poudariti, da je Nicholas značilni očetovski lik in razmerje med Francesco in njim je vselej podobno razmerju med krutim očetom in neodločno hčerko, ki se očetu hkrati upira, hkrati pa ga poslušno uboga, ker si ga tako zelo želi očarati. Na prvi pogled je vsa logika razmerja med Nicholasom in Francesco v tem, da skuša slednji iz nje narediti ideal – elegantno prvovrstno pianistko. Kot Nicholas sam pravi, je Francesca njegovo »življensko delo«, proizvod njegove trde volje. Toda v njunem razmerju je dejansko Nicholas

ideal Francesce: slednja namreč naredi vse, da bi Nicholasa šarmirala, da bi jo torej ta imel rad, da bi bil dober z njo. Toda Francesca nikakor ne pridobi Nicholasove pozornosti, slednji se ne otopli, ampak ostaja nadjazovska figura, ki ji nenehno ukazuje in jo dela krivo. Da bi ušla temu nadzoru, se Francesca najprej zaljubi v v veseljaka Petra. Na pri pogled izgleda, da je Peter resnično objekt Francescine ljubezni in da je njena največja želja realizirati to ljubezen. Toda tukaj je treba ločiti med logiko zahteve in želje. Francesca zahteva, hoče dovoljenje za poroko s Petrom, zanj je pripravljena postaviti na kocko svojo glasbeno kariero; in ko ji je to preprečeno, ves čas žaluje za njim. Toda za to zahtevo se skriva neka druga želja, ki je vezana na Nicholasa. Nicholas je namreč dejanski objekt njene želje, toda objekt, za katerega ona sama ne ve. Francesca sicer misli, da do Nicholasa ne čuti drugega kot sovraštvo in da bi bila poroka s Petrom osvoboditev izpod Nicholasovega terorja, toda Nicholasova prepoved pomeni odgovor na njeno dejansko željo – izzvati ljubezen Nicholasa.

Paradokso pa lahko Francesca izzove to ljubezen le tako, da je pripravljena vse žrtvovati: svojo kariero, ljubezen, celo življenje. Šele ko Nicholasu pokaže, da misli resno in da lahko živi brez njega, ko se po avtomobilski nesreči preseli k Maxu, se Nicholas omeheča in pokaže, da mu je nekaj do nje. Francesca je takrat prepričana, da ima poškodovane roke in da ne bo nikoli več mogla igrati klavirja. Max jo zapre v svoje stanovanje in preprečuje, da bi se srečala z Nicholasom, predvsem pa jo tolaži, da jo bo imel rad kljub temu, da ne bo več pianistka. Ko jo Nicholas nekoč le obiše, je ves prijazen in topel, toda v nasprotju z Maxom vztraja, da njene roke niso poškodovane in da mora nadaljevati z igranjem klavirja.

Max si v svoji ljubezni do Francesce skrito želi, da ta ne bi več igrala klavirja in bi bila čisto njegova: glasba, predvsem pa Nicholasova prisila, da igra, bi tako izpadli iz njenega življenja. Toda Francesca želi biti ljubljena na drugačen način: njeno odločitev, da ostane z Nicholasom, je treba razumeti skozi to, da je bil prav Nicholas zmožen Francesco ljubiti na način, kot si je bila ona v resnici vseh. Nicholas jo je namreč ljubil kot glasbenico. V vsem odporu do Nicholasovega pritiska k vadbi glasbe na koncu glasba postane točka, ki sproži, da si Francesca in Nicholas izpovesta ljubezen.

Tudi v tem filmu lahko najprej razumemo odnos Francesce do Nicholasa kot problem narcistične identifikacije: Nicholas je bil za Francesco v prvi vrsti Ideal in identifikacija z njim je dala Francesci posebno vrsto narcističnega zadovoljstva. Toda za razumevanje dejanske logike ljubezni je potrebno iti naprej od problema narcizma.

Ljubezen in gon

Problem, ki ostane nerešen, če ljubezen jemljemo predvsem kot narcistični odnos, je, kako ljubeči sproži ljubezen ljubljenega. V *Sedmi tančici* imamo podobno dilemo kot v *Rapsodiji*: umetnika oz. umetnico, ki je na poseben način predana drugi osebi, problem pa je, kako sprožiti pri tej osebi ljubezen. V obeh filmih gre za vprašanje, kako ljubljena, občudovana oseba postane ljubeča, kako se torej pri tej osebi sproži želja.

Lacan si ta problem zastavi v seminarju *Transfer*, ko vpelje slavni mit dveh rok: ena roka se steguje po objektu na drevesu in ga želi pritegniti k sebi, takrat pa se iz drevesa stegne druga roka in se dotakne prve. To, da se na mestu objekta pojavi druga roka je po Lacanu treba razumeti kot *čudež* in nikakor ne kot simetrijo. Dotik rok ni moment poenotenja, formacije para.

V odnosu med ljubljanim in ljubečim sta na delu dve logiki. Najprej ljubeči percipira v drugem to, česar ta nima – *agalmo*, objekt *a*, objekt vzrok želje. Skratka, ljubeči se zaljubi, ker predpostavlja, da ljubljeni poseduje ta mistični objekt, to, kar naj bi bilo v ljubljene več kot on sam. Druga logika pa zadeva subjektovo željo sam postati objekt ljubezni drugega.

Za Lacana je bistven problem, kako se proizvede *agalma*, kaj povzroči, da subjekt v drugem vidi objekt ljubezni? In Lacanov odgovor je: subjekt naredi za objekt želje prav dejstvo, da je *razcepljen subjekt*. V ljubezni ne gre preprosto za to, da ljubeči subjekt sam proizvede fantazmo tega mitičnega objekta in ga prestavi v drugega, ampak tudi obratno – to, kar naredi ljubljene vrednega ljubezni, je vezano na dejstvo, da je tudi slednji želeči subjekt: »To pomeni, da se prav tam, kjer obstaja manko, kjer obstaja želja, kjer obstaja razcepljeni subjekt, oblikuje to, kar [subjekt] naredi ljubljenega.«¹ Zato Lacan pravi, da bolj, ko subjekt želi, bolj je željen.² Za kar gre v zaljubljenosti, je neka inverznost med imeti in biti, ki zadeva ljubljene subjekt. Bistvena je namreč transformacija objekta, za katerega predpostavljamo, da ga ima ljubljene. Po Millerju se namreč sam ta objekt razkrije kot neka »transformacija subjektovega manka«: »imeti« postane »biti«, kar pomeni, da gre za neko »transformacijo postati subjekt«.³

1. Jacques-Allain Miller, »Les deux métaphores de l'amour«, v *Revue de la cause Freudienne*, št. 18, str. 219.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert*, Editions de Seuil, Pariz, 1991, str. 156.

3. Miller, *ibid.*

To, kar naredi v *Simpoziju* Sokrata za objekt Alkibiadove želje, je npr. prav intenziteta Sokratove želje, in sicer njegove želje po vednosti. Ta intenziteta želje je tisto, kar Sokratu da nek videz, da ima to, kar drugemu (Alkibijadu) manjka. *Agalma* torej vznikne na mestu, ko je Drugi sam razcepljen, kjer je drugi želeči subjekt. Lacan tako pravi: »želja je v svoji korenini in svojem bistvu želja Drugega, in prav v tem je resnično gibalno rojstva ljubezni, če je namreč ljubezen tisto, kar se dogaja v objektu, ki mu ponujamo roko, vodeni z našo lastno željo, in ki nam v trenutku, ko naša želja razblešči njegov požar, za hip ponudi tisti odgovor, tisto drugo roko, ki se steguje proti nam kot njegova želja«. ⁴ Subjekt postane objekt želje ljubečega, kolikor je dojet kot želeči subjekt. Toda problem je v tem, da med dvema želečima subjektoma (med ljubečim in ljubljenim) nikoli ni recipročnosti. Tudi če ljubeči vrne roko in se subjektivira, postane sam ljubeči subjekt, to ne pomeni harmonije ljubezni, ker bo zopet iskal v drugem objektu, nekaj česar ta nima.

In za ta problem gre tudi v predstavljenih melodramah. V *Rapsodiji* postane James objekt želje Lulu šele takrat, ko vznikne njegova želja po glasbi, ko je zmožen predati se glasbi in odigra koncert, čeprav je domnevno izgubil to, kar naj bi bilo največ v njegovem življenju – Lulu. Tudi v *Sedmi tančici* lahko rečemo, da Francesca postane objekt Nicolasove ljubezni šele takrat, ko jo glasba resnično zasvoji, ko se preneha ukvarjati z glasbo samo zato, ker Nicholas to od nje zahteva. Travmo njenih domnevno poškodovanih rok je zato treba brati v luči logike ljubezni in želje. Njen ljubimec Max jo je pripravljen ljubiti ne glede na dejstvo, da je dobra pianistka in ne glede na to, ali bo po nesreči še kdaj igrala klavir ali ne. Toda ona hoče biti ljubljena na drugačen način. Francesca namreč vrne ljubezen Nicholasu prav, kolikor on v njej vidi željo po glasbi. Tukaj ne gre preprosto za to, da jo Nicholas postavi v vlogo ideala in nato sama Francesca, v svoji prednosti Nicholasu, hoče ustrezati temu idealu. Ko se Francesca sama »zaljubi« v glasbo in bi ji možna poškodba rok lahko odvzela glasbo, takrat se pokaže Francescina želja, in sicer je to v prvi vrsti želja po glasbi. Šele prisotnost te želje pa Francesco naredi za objekt Nicholasove ljubezni. Paradokсно torej Francesca resnično vzljubi Nicholasa takrat, ko le ta, v nasprotju z Maxom, vztraja, da mora igrati klavir. Nicholas torej ne ljubi Francesce kot Francesca, ampak, ljubi to, kar je več v njej kot ona sama – to, kar jo naredi za glasbenico.

Toda kaj loči Sokrata od teh primerov »vrnitve« ljubezni? Zakaj Sokrat ne iztegne svoje roke in Alkibiadu vrne ljubezen? Lacanov odgovor je, da Sokrat

4. Lacan, *ibid.*, str. 212.

tukaj postopa kot analitik, ki se postavi kot čista praznina, kot tisti, ki vztraja, da v njem ni objekta vrednega ljubezni in poskuša prav ohraniti to praznino. Iz te pozicije »zadržati praznino« Sokrat lahko interpretira Alkibiadov diskurz in mu reče, da je pravzaprav pravi objekt njegove ljubezni nekdo drug – mladi Agathon. Jacques-Allain Miller⁵ poudarja, da je Sokrat tukaj v poziciji analitika, katerega *agalma* je proizvod tega, da ljubeči subjekt predpostavlja, da ve (*sujet supposé savoir*), toda Sokrat se enako kot analitik ne identificira z vlogo vedca, ampak vztraja na praznini v samem sebi. Analitik je tisti, ki ne pristane na »nikakršno reprezentacijo s strani označevalca«, zato ne daje sodb, potrditve analizandu, ne postavi se kot gospodar, ampak kot prazno mesto. Za analitika je bistveno, da se iz pozicije razcepljenega subjekta postavi kot objekt *a*. Ta prehod od *S* do *a* pa poteka prav preko vedenja. Kolikor se za analitika predpostavlja, da ve in ima podobno kot Sokrat neko željo po vedenju, analizand do njega razvije transfer – ljubezen. Toda analitik mora vztrajati na tem, da v njem ni nič vrednega ljubezni, ker le tako lahko požene v tok analizandovo željo.

Problem *agalme* pa se v ljubezni še nekoliko bolj zaplete kot v analizi. V ljubezni nikakor ne moremo reči, da ljubljeni zavrne ljubečega, ker hoče kot analitik ohraniti v sebi praznino, pokazati, da v njem ni skrivnega objekta želje. Za razlago skrivnosti odpovedi ljubezni je potrebno narediti korak od želje h gonu.

Tega koraka se bomo lotili tako, da si zastavimo naivno vprašanje: kako je mogoče, da nekdo ljubi partnerja, pa se mu je kljub temu pripravljen zaradi poklica odreči? Ali ni ljubezen tisto, zaradi česar je običajno posameznik pripravljen vse žrtvovati, narediti največje spremembe v svojem življenju? Ta vprašanja še posebej zadevajo odnos Paula in Lulu v *Rapsodiji*, ko Paul, kljub ljubezni do Lulu, niti ne pomišlja dati glasbo na prvo mesto. V odpovedi ženski tukaj ne gre preprosto za to, da se je junak pač odločil postati nekakšen duhovnik, ki se je zaradi služenja višjim ciljem (Bogu) pripravljen odpovedati seksualnim užitek. V tej odpovedi je nasprotno treba brati neko posebno obliko seksualne satisfakcije: subjektova vezanost na poklic, glasbo npr., je namreč posebne vrste libidinalna aktivnost. Za Freuda namreč libido v prvi vrsti zadeva subjektovo zmožnost najti seksualno zadovoljitev na zelo različne načine. Poleg seksa je to lahko še sranje, gledanje, govorjenje, pisanje, itd. Subjekt pa najde satisfakcijo le tako, da je libido vezan na nek libidinalni objekt, ki ni objekt v smislu materialnega objekta, ki ga subjekt izbere, ampak objekt *a*. Subjektovo

5. Miller, *ibid.*

razmerje do tega libidinalnega objekta pa Lacan razloži s pomočjo Freudovega pojma »trieb« – gon.

Želja je vedno vezana na zakon – želja namreč išče tisto, kar zakon prepoveduje. Gon pa v nasprotju z željo ne gleda na prepoved, ne gre mu za to, da bi jo prekoračil. Logika želje bi bila: »Prepovedano mi je to storiti, pa bom vseeno to naredil.« Pri gonu pa gre nasprotno za logiko, ko subjekt nečesa ne želi, pa vseeno uživa v tem, da prav to počne. Želja je zato način, kako uiti gonu, se izogniti njegovemu uničujočemu užitku. Po Lacanu gon paradoksalno vselej doseže zadovoljitev, medtem ko mora želja ostati nezadovoljena. Gon se namreč ne briga za nobene socialne norme in ideale, medtem ko želja deluje prav na način transgresije norm. Gon je neka aktivnost, ki je vezana na izgubljeni objekt, ki proizvaja užitek. Kot poudarja Lacan v *Seminarju XI*, je gon konstantni pritisk, kroženje okoli objekta *a*. Razlika med željo in gonom v razmerju do objekta je v tem, da želja vselej bega od enega objekta do drugega in nobeden ni pravi. Želja tako vselej ostane nezadovoljena iščoč znova in znova drugi objekt oz. postavljajoč prepovedi, zakone, ki objekt prepovedujejo, kar šele željo poganja v tek. Pri želji je torej na delu neka inhibicija, hkrati pa lahko rečemo, da sama želja predstavlja inhibicijo gona. Po Lacanu namreč želja predstavlja način omejitve razdiralne moči gona in z njim povezanega užitka.

Jacques-Alain Miller poudarja, da je pri poznem Lacanu sam objekt *a* treba dojeti kot posebno vrsto zadovoljitve. In sicer gre tukaj prav za objekt, okoli katerega kroži gon: »Objekt, ki ustreza gonu, je zadovoljitev kot objekt.«⁶ Po Millerju gre pri gonu za neko posebno perversijo v tem iskanju zadovoljitve, ko za gon ne obstaja nikakršna omejitev v njegovi težnji po užitku. Pri perversiji imamo vselej na delu dejstvo, da subjekt išče seksualno zadovoljitev zunaj normalnega biološkega parjenja. Predvsem pa je za perversneža bistveno, da ni tako kot nevrotik subjekt, ki je vselej nezadovoljen, bega od objekta do objekta, ne ve, kaj hoče, ter se nenehno vprašuje o naravi lastne želje. Nevrotik nikoli ni zadovoljen, nasprotno pa perversnež je: perversnež je namreč našel objekt in s tem tudi neko seksualno zadovoljitev. Zato perversnež tako redko zahteva analizo, oz. jo zahteva le takrat, ko ga bega, ali je zadovoljitev, ki jo je našel, res prava zadovoljitev. Tako kot perversija odstopa od poskusa najti spolno zadovoljitev z nasprotnim spolom, tudi gon po Lacanu nikoli ni usmerjen k nasprotnemu spolu: obstaja le gon k libidinalnemu objektu, »k delni zado-

6. Jacques-Alain Miller, »On Perversion«, v *Reading Seminars I and II: Return to Freud*, ur. Bruce Fink, Richard Feldstein, Maire Jaanus, Albany, SUNY Press, 1995, str. 313.

voljitvi kot objektu«. ⁷ Gon tako nenehno kroži okoli parcialnega objekta, objekta *a*, in prav v tem je njegova zadovoljitvev.

Po Millerju takrat, ko vzamemo neko »celo« osebo za svoj objekt, nismo na nivoju gona, ampak ljubezni. Prav ljubezen je nekakšen posrednik med gonom in željo. Med zadovoljitvijo, ki jo predstavlja gon, in nezadovoljenostjo, ki je nujna za željo, namreč ni neposrednega prehoda.

»Lacan je poskušal deducirati gon v sekvenci *zahteva, želja, zahteva po ljubezni in gon*. To je poenostavljena sekvenca: najprej je nekaj, kar zahtevaš (zahteva), potem želja v pomenu, 'Ali hočem to, kar zahtevam?', nato zahteva po ljubezni, ki pomeni zahteva po Drugem, in nato gon, *ko nič več ne zahtevam*«. ⁸ Če mora želja nenehno vpraševati, zahtevati, pa gon pomeni inercijo, ko tega vpraševanja ni več: »perverzija pomeni, da ne vprašuješ več za dovoljenje«. Kot takšen gon ni več nekaj, kar bi se v analizi dalo interpretirati. Gon ve svojo pot – to je pot kroženja okoli objekta. Toda paradokсно, po Lacanu samo to kroženje tudi proizvaja objekt.

Seveda pa je pri Lacanu gon v zadnji instanci vselej gon smrti, razdiralna sila, ki nenehno spodmika oporne točke, ki si jih je subjekt izgradil v svojem simbolnem univerzumu. Ker za gon ne obstaja prepoved zakona, igra želja, kolikor je vselej podrejena zakonu, v svojem razmerju do gona neko paradokсно vlogo zaščite pred uničujočo silo gona in hkrati preprečevanja užitka. Subjekt želje je subjekt identifikacije: to je subjekt, ki nenehno išče oporno točko v simbolnem univerzumu (Ideal jaza), s katero se bo lahko identificiral in tako dobil neko identiteto. Takšna točka je lahko npr. analitik, učitelj, ljubimec, itd. Na ravni gona pa nimamo več identifikacije, ampak samo neznosni užitek. Želja, kolikor odpira prostor identifikacije, je zato zaščita pred užitkom.

To, kar želja naredi, je, da oblikuje fantazmo, scenarij, ki bo subjektu zamegljil užitek gona. Želja je vselej ujeta v meje načela ugodja, gon pa gre preko tega. Toda paradokсно je po Millerju subjekt vselej srečen šele na nivoju gona: čeprav zaradi gona subjekt neznosno trpi, je nezadovoljen in se hoče znebiti njegovega pritiska, je v tem na delu nek užitek, ki pomeni prav to, da je gon vselej zadovoljen in ta boleča zadovoljitvev je edina sreča, na katero lahko subjekt računa. ⁹

V predstavljenih filmih je subjektovo brezmejno predanost glasbi razumeti kot neko libidinalno aktivnost, ki je bistveno povezana z gonom. Zato lahko

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. Jacques-Allain Miller, neobjavljen seminar 1993/4 – *Donc*, 18.5.94.

rečemo, da imajo ljubezenski trikotniki kot ta v *Rapsodiji*, neko perverzno noto, kajti glasbenik dobi več seksualne zadovoljitve iz glasbenega instrumenta, kot v stiku z žensko, toda za žensko je privlačen prav zaradi njegove predanosti glasbi.

Lacan v seminarju *Angoisse* zagonetno pravi, da »edino ljubezen dovoli užitku, da sestopi na raven želje«. ¹⁰ Če smo rekli, da je naša želja vselej vzpodbujena z željo Drugega, je tu treba dodati, da je to, kar se skriva za željo Drugega, to, kar v zadnji instanci poganja našo željo, prav nek neznosni užitek Drugega. To, kar nas pritegne v Drugem, zato ni preprosto njegova želja po vednosti, ampak gon – to, kar sili Drugega v neko dejavnost, ki je lahko zanj še tako boleča. In umetniki so tako privlačni objekt ljubezni prav zaradi načina, kako sublimirajo gon.

10. Jacques Lacan, neobjavljen seminar X (1962/3) – *Angoisse*, 13.3.1963

Janez Krek

K ETIČNEMU DEJANJU: O VLOGI IDEALA V TRANSFERJU

»K Freudu se vselej vračamo zato, ker je izhajal iz neke določene izkušnje, iz neke določene izhodiščne intuicije. Ta osrednja intuicija je etične narave ...«

Jacques Lacan, *Etika psihoanalize* (1959/60)

Konstrukcije etičnega ni mogoče preložiti na Drugega

Zatrjevanju, da je ključni problem človeka v »pomanjkanju vrednot«, je nemara zagotovljena večnost in zadnja leta so bila tudi pri nas v tem pogledu burnim spremembam ustrezno plodna. Vrednote je torej treba »utrditi«, doseči moramo njihovo »spoštovanje«. Naloga moralnih in političnih avtoritet je v tej perspektivi videti preprosta: posamezniku in narodu, »izgubljenemu« v času hitro drvečega modernega sveta, ponuja »brezprizivne« vrednote kot »pomoč«, ki ji mora slediti vsakdo, če naj bo moralen.

Toda že bežen razmislek nam lahko pove, da za konstrukcijo etičnega, tj. za nastanek samih vrednot, ni odločilno »spoštovanje vrednot«. Vzemimo na primer vznik krščanstva kot etične paradigme: konstrukcija krščanske etike ne nastane s spoštovanjem starih židovskih postav, temveč kot fenomenologija Kristusove poti, kot naknadna (Pavlova in njegovih naslednikov) interpretacija Kristusove želje, in žrtev na križu – žrtev lastnega življenja, žrtev samega subjekta – je zadnji zastavek, ki ga lahko ponudi etični subjekt (Kristus) v dokaz lastne resnice.

Mogoče pa je pokazati, da je tudi v neizprosno »tradicionalnih« romanih, kot so denimo romani angleške pisateljice Jane Austen (z najbolj znanim *Prevzetnost in pristranost* se bomo ukvarjali v nadaljevanju), gonilo zgodbe natanko subjekt etične avtonomije, kateremu pa bi le stežka očitati, da ne spoštuje »tradicionalnih vrednot«. Toda ravno zato se pokaže, kako se teža avtonomije etičnega odpira na docela drugi ravni, pa tudi, da »spoštovanje tradicionalnih vrednot« ni nikakršen garant, da jih subjekt, ki zlorabi avtonomijo etičnega, ne bo sprevrnil v njihovo nasprotje.

Pri utemeljitvenih gestah, kakršna je krščanska, je na delu navidezni paradoks: gesta, ki povzdigne Kristusa v Boga, potlači Kristusa kot avtonomnega subjekta želje, saj tudi Kristus sam v krščanski perspektivi ni »več« preprosto avtonomni subjekt, ni več »človek«, temveč je subjekt želje, kolikor je – za kristjane – »že« božji sin. Z naknadno interpretacijo krščanstvo na mesto, kjer bi se sicer pred subjektom odprlo brezno avtonomije, tj. kjer bi se mu denimo postavilo vprašanje: ali je mogoče, da je bila Kristusova žrtev, gledano s strani »dobrobiti« njega samega kot živega bitja, čista norost?, postavi ideal krščanskih vrednot in s tem zapre »brezno nesmisla«.

Ideal pa je mogoče videti tudi v nasprotni perspektivi, ki se sama nič manj kot moralizem ne zaslepi za prazno mesto ideala. Dediščina razsvetljenskih idealov razuma – če prištejemo še politično igro strasti – nenehno prinaša nevarnost ponavljanja pozabe spoznanja, da refleksija, ki uspe pokazati *prazno mesto* ideala, obenem naznači njegovo strukturno nujnost *in ne nasprotno*, tj. da bi bilo mogoče odpraviti mesto ideala kot tako.

Zato bomo pričujoči tekst pričeli s krajšim premislekom o idealih same psihoanalize, ki jih, nemara presenetljivo, kot nekakšno opombo, Jacques Lacan postavi na začetek seminarja o »Etiki psihoanalize«. Lacan navede tri ideale psihoanalize, in sicer »ideal človeške ljubezni«, »ideal avtentičnosti« in »ideal ne-odvisnosti«, tj. ideal »profilakse, obvarovanja pred odvisnostjo« (prim. Lacan 1988, 14-16). Najbrž se je mogoče strinjati, da splošnost in obča sprejemljivost naštetih idealov (zakaj »ljubezen«, »avtentičnost«, »neodvisnost« ne bi bili značilno hipijski ideali?) pač ne moreta povedati veliko. Vendar se v njihovi »konkretizaciji« ne bomo spraševali o vsebini, temveč o konsekvencah, če ideal(e) postavimo v kontekst transfernega razmerja v analizi.

Ideal: objekt in označevalec

Lacan uvede ideale s spraševanjem o tem, *kaj smo mi, analitiki* (»Smo mi, analitiki, v tem primeru preprosto tisti, ki sprejememo prosilca, ki mu damo zavetišče?« (Lacan 1988, 13)).

In v naslednjem odstavku, ki stoji pred samim mestom, na katerem uvede prvega od idealov, nadaljuje: »Mar ni očitno, da je povsem normalno tukaj mesto analitičnih idealov? ... Del našega posla naj bi bil ... premeriti, naznačiti, umestiti, organizirati vrednote, ki jih ponudimo našim pacientom in na podlagi katerih ocenjujemo njihov napredek in preobrazbo njihovega blodenja v

potovanje po določeni poti. Za zdaj vam bom naštel tri izmed teh idealov« (Lacan 1988, 14).

Naše vprašanje torej ni niti »vsebina« idealov niti vprašanje, ali »bi bilo mogoče najti še kak ideal psihoanalize«; navedena mesta iz *Etike psihoanalize* lahko zadoščajo za ugotovitev, da ideali odgovarjajo na neko temeljno zahtevo subjekta – predstavljajo mesto analitikove identifikacije, mesto, ki odgovarja na vprašanje »*kaj smo mi, analitiki*«.

Eno od vprašanj, ki odtod izhajajo, je vprašanje idealov kot funkcije, pri kateri zato, da bi »delovala«, ni pomembno, ali analitik poseduje določeno vednost o analitičnem zdravljenju, temveč odpirajo vprašanje analitika kot subjekta, ki je sam subjekt *verovanja*. Toda obenem ti ideali vendarle postavljajo vprašanje, v kolikšni meri tudi *določajo* etiko psihoanalize kot etiko, ki ni etika nasploh, temveč etika, ki verjame v določena ravnanja, ki predpisuje posebno dolžnost analitika, etika, ki nenazadnje predpostavlja prav določene ideale itd.

Da težave z ideali niso majhne, opozarja sama zgodovina psihoanalize. Pokaže namreč, da tudi psihoanalitiki – kot teoretiki in praktiki analize – niso (bili) zavarovani pred zdrsom v moralizem, v fantazmo analitika, v jedru katere je želja postaviti se na mesto pacientovega ideala. Na problem moralizma v analizi in na mesto, kjer analitik lahko popusti *kot analitik*, pa naletimo prav pri obravnavi transferja. Tako je problem lociral že Freud, proti dojetju mesta analitika kot nekoga, ki mora *kot vzor* postati opora pacientu, pa je Lacan zastavil dobršen del svojega delovanja (Lacan problem formulira kot vprašanje analitikove želje). Odtod torej izhaja vprašanje o mestu ideala v transfernem razmerju.

Že na pregovorni ravni je težava z ideali pač v tem, da »brez njih ni mogoče«, ni etike brez idealov, toda obenem idealov ni. Lastnost idealov je, da če jih pogledamo od blizu, niso nič. Rečeno v lacanovskih terminih, ideal je mogoče misliti v dveh nasprotnih logikah: kot čisto formo, »mrtvo črko«, izpraznjeno vsakega smisla, za katero pa se zdi, da natanko kot izpraznjena vseh pomenov nekako zastopa »smisel« kot tak – torej kot tisto, kar je Lacan opredelil kot označevalec-gospodar, označevalec-brez-označenca (S_1). Toda ideal nam lahko nastopi tudi kot tisto najvišje, »skrivnost«, katere vsebina je »neskončna«; zdi se, da ideala nikoli ni mogoče do konca »izreči«, zanj je vsaka beseda prekratka, je nekakšen »neizrekljivi« objekt, ki »daje smisel našemu življenju«, objekt, ločitev od katerega »je enaka smrti« itd. Skratka, če se zdi, da ga na eni strani lahko mislimo v logiki označevalca, se zdi, da bi ga bilo po drugi strani bolje misliti v logiki objekta, tj. kot nedosegljivi *objekt-razlog želje* (*a*).

Že začetne opombe so predpostavljale, da do konstrukcije etičnega pridemo šele skozi *dejanje* (Kristusovo žrtev). Ker je psihoanaliza tudi (etična) praksa, mora torej v njej obstajati nekaj, čemur lahko rečemo etično dejanje v analizi. Obstajati mora nek simbolni okvir, ki nam lahko pove, kako je to etično dejanje in ravnanje strukturirano.

Govoriti o etičnem dejanju v psihoanalizi je na videz sprto z analizo kot prakso zdravljenja, saj analizand vstopi v analizo ravno zato, ker za etično dejanje na nek način ni sposoben. Lacan v *Etiki psihoanalize* tako pravi: »Če namreč analiza morda odpira pot do moralnega dejanja, pa nas navsezadnje vselej pusti pred njegovimi vrati«. In naprej: »Etične meje analize sovpadajo z mejami njene praxis. Njena praxis pa je zgolj predigra k nekemu moralnemu dejanju kot takemu – ob tem je prav omenjeno dejanje tisto, s katerim vstopimo v realno« (Lacan 1988, 25).

Subjekt »predigre k nekemu moralnemu dejanju kot takemu«, o katerem je tu govora, je kajpada subjekt v analizi – ne analitik. Analitik je nasprotno ravno nekdo, ki je onstran »predigre« k moralnemu dejanju. Analitik v analizi lahko zastopa mesto velikega Drugega, v funkciji, ki jo je Lacan opredelil kot *subjekt*, za katerega se predpostavlja, da ve, kolikor je že onstran prehoda temeljne fantazme (*passe*) – kolikor je že (bil) subjekt etične izkušnje »destitucije subjekta« (Dunand 1995, 255). Toda, kot je problem opisal Freud v *Opombah o transferni ljubezni*, transferno razmerje v vsaki analizi analitika postavi na določen preizkus, kjer se mora potrditi kot analitik. Je naslovnik zahteve subjekta, na katero mora odgovoriti in se vedno znova potrditi kot subjekt želje-analitika, analitikove želje.¹ Analitik je tako tisti, ki je onstran predigre k etičnemu dejanju in obenem tostran, v sami predigri k nekemu takemu dejanju. Od analitika, od njegove lastne etične drže je v zadnji instanci odvisno, ali bo analizand prestopil »mejo predigre« in si s tem omogočil izstop iz analize. Skratka, tisti, ki je v analizi postavljen pred dejstvo avtonomije etičnega, je predvsem analitik in ne analizand. Ker je analitik kot (etična) opora hkrati na obeh straneh, se lahko vprašamo, kaj daje oporo analitikovi želji? Ali naštetim trem idealom lahko pripišemo mesto opore? Če je lahko, potem je vprašanje naslednje: kako mora biti kot ideal umeščen v ekonomiji subjektovega uživanja, da nastopi v funkciji opore etičnega dejanja?

1. Ravno zato je tako pomembno vprašanje, ki ga Freud postavlja v enem njegovih zadnjih tekstov *Končna in neskončna analiza*: ali je za samega analitika analiza lahko zaključena – in ugotavlja, da ne (prim. Freud 1937, 91).

Želja-pomena

Zato da bi pacient vstopil v analizo, mora biti izpolnjen določen pogoj, ki ga Michel Silvestre opiše takole:

»Trpljenje, naj je postalo še tako čezmerno, ne zadošča za to, da bi nevrotika privedlo k analitiku. Trpljenje, tisto, za katerega pravimo, da je povezano s simptomom, je zvest družabnik, ki subjekta lahko privede k terapevtu, ki obljublja srečo, vendar ne k analitiku. Da bi obstajala zahteva po analizi, je potrebno, da to trpljenje da subjektu znamenje, znak nekega Drugega, čigar vednost bi temu trpljenju dala nek pomen. Subjekt, ki želi v analizo, že ve, da njegovo trpljenje ni golo vprašanje, temveč že odgovor, kar je Freud pokazal s tem, da je simptom situiral kot kompromisno tvorbo. Analiziranec hoče, da znamenje, za katerega predpostavlja, da mu ga bo dal Drugi, prejme pomen« (Silvestre 1985, 75).

Imanentna meja analize je že na njenem začetku: da bi analiziranec vstopil v analizo, *že* mora obstajati »želja, da dobi znak pomen«, *že* mora obstajati želja, ki meri na vednost. Želja se je že morala dotakniti zahteve pomena. Potemtakem tudi obstaja nek poseben razlog želje, da subjekt vstopi v analizo: *pomen*. Da bi analiza lahko stekla, mora mesto objekta, ki pomembno strukturira željo, pridobiti *želja-pomena*.

Na nek način torej analitik kot veliki Drugi obstoji, še preden se je analiza sploh začela. Vznik, »odločitev« velikega Drugega analize, tisto, kar bi subjekt »moral« storiti (v tem primeru vstopiti v analizo), se je že zgodila. »Pogoj« transferja je že tu.

Ta enigmatični vznik velikega Drugega (A), ki ga implicira *pomen* kot *razlog* želje (*a*), postane manj »skrivnosten«, če ga enostavno zapišemo formalizirano: »A je a«, in mislimo kot strukturo, v kateri je, kot interpretira Žižek strukturo spekulativne sodbe pri Heglu, »identiteta dveh elementov posredovana s središčno nemožnostjo: A, veliki Drugi, simbolni red je inherentno 'zaprečen', oviran, strukturiran okrog praznine središčne nemožnosti, ..., ta središčna nemožnost je njegov pogoj možnosti, in *objet a* je natančno paradoksn objekt, ki uteleša to nemožnost, ki ni nič drugega kot materializacija te nemožnosti« (Žižek 1995, 32-33).

Lahko torej rečemo, da celotno analizo žene »vednost« prav kot *fantazma* vednosti – »skrivnostni objekt«, za katerega se analizandu zdi, da je na mestu

analitika, in je, strogo vzeto, dobesedno nek nič (ker nezavedno vednost, vednost glede svojega simptoma, pač poseduje le analizand). Toda poanta je v tem, da je predpostavka vednosti *kot objekt-razlog želje* že odgovor na temeljno nemožnost simbolne strukture, odgovor na dejstvo, da je Drugi inherentno zaprečen. Samo mesto analitika moramo torej misliti kot ta razcep »A je a«, »identiteto dveh elementov, posredovano s središčno nemožnostjo«.

Ta razcep je seveda *razcep subjekta*, razcep, ki je sicer konstitutiven za oba položaja (tako za položaj analizanda kot tudi analitika), vendar nas najprej zanima položaj subjekta, ki vstopa v analizo. Namreč, elementarno, takorekoč samoumevno dejstvo, da si je subjekt *priznal željo-pomena*, kar v okvirih psihoanalize naznačuje korak vstopa v analizo, je *izjemno daljnosežna etična izbira*. S priznanjem *želje-pomena* subjekt ne more izbrati vednosti (S_2), temveč le *predpostavko* vednosti, zaupanje v predpostavljeno vednost. Če se odloči za *željo-pomena*, subjekt ne more izbrati nič drugega kot »prepuščenost« interpretaciji, velikemu Drugemu. Subjekt ve, da je priznanje *želje-pomena* »korak v prazno«, korak njegovega razcepa, ki *ni* »pokrit« s simbolno strukturo.

Drugače rečeno: subjekt bi torej »želel vedeti«, etičnost odločitve za vstop v analizo pa izhaja iz dejstva, da subjektu *pomen* nikakor ni dostopen neposredno, temveč le preko *zaupanja*, preko *predpostavke* vednosti, tj. preko odločitve, ki šele vzpostavi velikega Drugega in subjekta tako tudi *zaveže*.

S priznanjem *želje-pomena* subjekt šele (iz imaginarne, zrcalne ujetosti) vstopi v polje simbolnega, simbolne zavezanosti. Ta vstop v simbolno se lahko zdi samoumeven, saj je »vendarle očitno«, da je veliki Drugi kot simbolna struktura »vselej že tu«, nek »delež vednosti« je vselej tukaj. Toda problem »koraka v analizo« (»odprtost transferju«) obstaja zato, ker sta, kot pravi Žižek, dejanje in veliki Drugi »prepletena na konstitutivni način«, in je sam »simbolni red kot 'nečasovna' transsubjektivna struktura, ki vnaprej določa subjektovo mesto, *odvisen od časovnega dejanja (prenagljene prepoznave), ki ni 'pokrito' z velikim Drugim*« (Žižek 1995, 32). Veliki Drugi obstoji šele v tem dejanju, ki je *per definitionem* »prenagljeno«.

»Transferna« izbira, ki je v igri, torej ni v možnosti izbire Drugega: veliki Drugi je na nek način dejansko »vedno že tukaj«, saj je tudi izbira, v kateri se subjekt postavi v položaj, da si reče: *o »tem« nočem nič vedeti*, tj. izbira proti *želji-vedeti*, izbira kake forme vnaprejšnje gotovosti (na primer moralizma), se pravi forme, ki je izbirana ravno zato, ker je v taki izbiri subjekt »pokrit« s simbolno strukturo. – Iz česar izvira tudi vselejšnji »potujitveni« učinek pri denimo poslušanju moralista: »problem« je prav v tem, da je na mestu subjekta

vselej »pokrit« z velikim Drugim, da nikdar ne prestopi meje dejanja, v katerem veliki Drugi *ne bi »zasedel«* praznega mesta subjekta, zato ob vsem sklicevanju na moralna načela umanjka prav »subjekt« – se pravi mesto, kjer je vanje kot subjekt vpisan, kjer je vrednotam sam tudi zavezan.

Ta korak etične izbire: »izbira transferja«, tj. *predpostavljeni* pomen kot objekt-razlog želje, ki smo ga doslej obravnavali v okvirih »vstopa v analizo«, seveda ni nekaj, kar bi bilo značilno le za psihoanalizo.

Realno v izbrisu realnosti transferja

Zgodba romana *Prevzetnost in pristranost* (1813) je dobro poznana, zato le na kratko obnovimo: gre za »značilni« meščanski ženski roman, kjer je osrednji problem poroka: v družini Bennet je pet hčera (Jane, Elizabeth, Kitty, Mary in Lydia), ki so vse godne za možitev.

V romanu sledimo njihovim usodam, ki se kajpada prepletajo še z drugimi moškimi in ženskimi liki. Kljub temu, da os romana nedvomno predstavlja ljubezenski zaplet med Darcyjem in Elizabeth, je vendarle postavljen v kontekst drugih »ljubezenskih usod«, predvsem sester Jane in Lydije ter njene prijateljice Charlotte. Ta »okvir« usod drugih likov pa ni nepomembno obrobje osrednje zgodbe, temveč je potreben za uprizoritev »drugačne izbire«, je okvir izbir, na katerih je šele mogoče prikazati »pravo ljubezen«.

Jane Austen pozicije zariše dovolj odločno, da jih je mogoče vzeti kot paradigatske. – Rekli smo, da obstoji izbira, s katero se subjekt uvrsti v polje, ki na nek način izbriše realnost transferja kot funkcijo predpostavljene vednosti. To v romanu predstavljata dve različni poziciji: prva je, da subjekt dejansko izvrši izbiro, ki pomeni zaporo transferja, v drugi pa se uvršča v nek modus uživanja, kjer je v sami strukturi želje veliki Drugi kot mesto *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve*, izključen, in do »izbire« niti ne more priti. Prvo izbiro nakazuje Charlottina odločitev za poroko s Collinsom, drugo pa dva lika – sam Collins in sestra Mary – kot zastopnika moralizma.

Charlottina izbira je odločitev za poroko, katere razlog je subjektova »podreditev realnosti«. Vendar nam že en sam odlomek lahko prikaže freudovsko tezo, kako je tudi pri Jane Austen *načelo realnosti* – če naj še na tem mestu ponovimo znano in zguljeno frazo – zgolj nadaljevanje *načela ugodja* z drugimi sredstvi:

»Charlotte sama je bila precej mirna. Dosegla je, kar je hotela, in imela je čas, da vse skupaj pretehta. Njena dognanja so bila na splošno zadovoljiva. Gospod Collins seveda ni ne pameten, ne prikupen; njegova družabnost je nadležna in njegova navezanost nanjo nedvomno namišljena. Pa vendar bo njen mož. Nikoli ni imela dobrega mnenja ne o moških ne o zakonu, a že od nekdaj se je hotela poročiti; za temeljito izobražene mlade ženske z majhnim imetjem je bil to edini časten korak, in čeprav je bilo še tako dvomljivo, da jih bo osrečil, jih je pač še najbolj prijetno zavaroval pred pomanjkanjem. To zavarovanje si je sedaj pridobila; in pri sedemindvajsetih letih in pri tem, da nikdar ni bila lepa, se je dobro zavedala, kakšna sreča je to. *Najmanj prijetna okoliščina je bilo pri vsem tem presenečenje, ki ga bo morala doživeti Elizabeth Bennet, in ravno njeno prijateljstvo je cenila bolj kakor naklonjenost katerekoli druge osebe / podč. J.K./.*« (152)

Čeprav sta oba z možem Collinsom na isti strani v izbrisu njunega razmerja kot nečesa, kar se konstituira skozi transfer, je Charlottina pozicija drugačna od njegove: Charlotte je, če lahko tako rečemo, normalno bitje, zmožno tistega, čemur v običajnem smislu besede rečemo etična presoja in etično ravnanje; njena izbira, ki sicer izključi funkcijo ljubezni v razmerju do Drugega, ima vendarle značaj etične odločitve, je »časten korak«, s katerim si subjekt naloži določeno dolžnost v razmerju do Drugega. Toda kaj taka izbira implicira, razen vstopa v ekonomijo načela ugodja?

V ljubezni, kot pravi Miller, obstaja naslednji paradoks: »Ljubiti drugega pomeni njegovo konstituiranje v falos, toda želja, da bi nas ljubil, da bi bil torej ljubljeni naš ljubimec, pomeni njegovo kastracijo« (Miller 1995, 98).

Težava razmerja med Charlotte in Collinsom je v tem, da Charlotte mora skozi svojo izbiro potlačiti register kastracije, manka-v-Drugem. Odpoved želji, da bi bila ljubljena, je odpoved kastraciji Drugega, odpoved zahtevi, da Drugi razkrije svoj manko (inherentno »zaprečenost«), in zato je v razmerju do svojega moža Charlotte lahko le nekdo, ki se popolnoma podredi njegovi zahtevi – zahtevi njegovih muh in neumnosti. Prav tako za Charlotte Collins ni konstituiran v funkciji falosa. Odpoved želji ljubiti ji »prihrani« funkcijo falosa, toda tudi ona zanj *ni* falos, razen v njegovi narcistični identifikaciji (pač v metonimični verigi »pomemben položaj«, »visoka znanstva«, »dom«, »žena«... k temu bo nazadnje dodal še »otroke«), kar dopušča, da ga sama *ima*, vendar le na prikrit, perverzen način, bodisi v obliki popolnega podrejanja bodisi prikrite pozicije gospodarja, ki kot gospodarjev hlapec na mestu vednosti lahko vleče niti le iz ozadja. Ker se je kot subjekt želje ljubiti odpovedala v prvem, načelnem koraku, tudi kasneje

pristaja na vse, kar gre v paketu z možem – v zameno za ugodje in majhen košček užitka gospostva, ki preživi v potlačitvi zahteve do Drugega.

K temu kaže pripomniti, da radikalnost Charlottine izbire poudari lik Collinsa, v tem namreč, da je sam popolnoma nesposoben za ljubezen v razmerju do drugega, in Charlotte to natanko ve. Freud razlikuje narcistično in anaklitično ljubezen, kjer – kot povzame razliko med njima Miller – »narcistična ljubezen zadeva ljubezen istega, medtem ko anaklitična ljubezen zadeva ljubezen Drugega. Če se narcistična ljubezen uvršča na imaginarno os, se anaklitična ljubezen umešča na simbolno os, kjer se odvija drama kastracije« (Miller 1995, 99). Pisateljica na nekem mestu zapiše: »vse, kar mu je bilo do nje«, tj. do Elizabeth, ki ji je Collins najprej dvoril in ga je zavrnila, »je bilo le plod domišljije« (155) /angl. orig.: »was quite *imaginary*! – kot roman tudi freudovska teorija ne trdi, da Collinsova ponudba ljubezni ni nekaj, kar je lahko dojeto znotraj polja ljubezni, toda »plod domišljije« in »namišljena« je v smislu, da je ljubezen istega, da on ljubi le samega sebe – njegova ponudba ljubezni je tako za Elizabeth kot za Charlotte nujno lažna. In v tem je Charlotte »popustila glede svoje želje« (Lacan), saj njena želja ni strukturirana enako kot Collinsova. Pogoj njene ljubezni je ljubezen Drugega in Charlotte to ve – ve, da v strukturi njene želje obstaja zahteva po ljubezni Drugega in to dejstvo potlači. Simptom potlačitve je mogoče videti v nelagodju, ki se, kot je videti iz zgoraj navedenega sklepnega stavka, seveda artikulira predvsem v razmerju do njene najboljšje prijateljice Elizabeth, s katero naj bi si delili ideal ljubezni.

V odnosu Charlotte do Collinsa je ljubezen do Drugega (kolikor je nasprotje ljubezni do istega), ki gre skupaj z zahtevo, da Drugi razkrije svoj manko, na nek način sploh pogoj možnosti, da v odnosu, ki nastane med dvema individuoma, vednost kot *predpostavka* na mestu Drugega postane element igre. Nemara bi v tem lahko videli tudi »racionalno jedro« ljubezni do Drugega kot ideala.

Elizabethino dojetje Charlottine izbire je kajpada – naivno – na strani »plemenitejših čustev«:

»Zmerom se ji je zdelo, da Charlottino mnenje o zakonu ni čisto enako njenemu, ni pa si mogla misliti, da bo vsa plemenitejša čustva žrtvovala otipljivi koristi, brž ko se bo morala izkazati z dejanjem.« (155)

Tisto, čemur pisateljica pravi »žrtvovanje plemenitejših čustev«, je torej najprej žrtvovanje strukture lastne želje v zameno za ugodje. Toda Collinsova

rečeno, če od Collinsa ni zahtevala, da razkrije svoj manko, ni razloga avtentičnosti, ni razloga, da zanj ne bi bil ostal »blebetalo«, dokler je garant izpolnjevanja poročne pogodbe – in dotlej na njeni strani tudi ni možnosti za artikulacijo neprikrito avtonomnih odločitev in ravnanja.

Moralizem: fantazma, perversija in »prihranek Drugega«

Če Charlotte dejansko izvrši izbiro, ki postavi v oklepaj funkcijo velikega Drugega kot *subjekta*, za katerega se predpostavlja, da ve, se subjekt moralizma, kot smo že omenili zgoraj, uvršča v nek modus uživanja, kjer je v sami strukturi želje ta funkcija velikega Drugega bodisi potlačena bodisi izključena.

Najprej si pogledajmo lik Elizabethine moralistične sestre Mary. – V meščansko aristokratskih krogih Anglije z začetka prejšnjega stoletja je za družino dejstvo, da neporočena ženska (»neporočena hči«) pobegne od doma k moškemu, ki ga ljubi, na ravni katastrofe. Tak brezsraven pobeg si privošči Lydia Bennet v svoji srečni zaljubljenosti v gospoda Wickhama.

Ko družina izve, kaj se je zgodilo, pride do naslednjega prizora med Elizabeth, glavno junakinjo romana, in njeno moralistično sestro Mary:

»Mary ... je z resno zamišljenim izrazom zašepetala Elizabethi:

'To je nadvse nesrečna zadeva in najbrž se bo veliko govorilo o njej. Ampak zaječiti moramo povodenj sovraštva in si v ranjena srca vlivati druga drugi balzam sestrške tolažbe.'«

Ker pri Elizabethi ni opazila nobenega znamenja, da ji misli odgovoriti, je dodala: 'Kakor je ta dogodek za Lydijo nedvomno nesrečen, lahko posnamemo iz njega koristen poduk: da je izguba kreposti za žensko nepopravljiva – da jo en sam napačen korak požene v brezmejno pogubo – da je njen sloves krhek, naj je še tako lep – in da ne more nikdar preveč paziti, kako se vede z nevrednimi zastopniki drugega spola.'« (289)

Elizabeth je osuplo vzdignila pogled, vendar je bila preveč potrta, da bi bila kaj odgovorila. Mary pa se je še naprej tolažila s takimi navstvenimi vodili, posnetimi iz nesreče, ki jih je doletela.«

Očitno je, da razlika med Mary in Elizabeth v dojemanju Lydijinega dejanja ni v tem, da bi ga Elizabeth bistveno drugače presojala, ali vsaj, da bi sestrin pobeg manj obsojala. Nasprotno, Elizabeth družinska nesreča hudo prizadane

in je kvečjemu presenečena, kako Mary verjame, da je vse skupaj mogoče odpraviti z nekaj npravstvenimi vodili, ki so nam torej kot taka zgolj v tolažbo. Toda moralna načela, bi lahko kantovsko komentirala Elizabeth, niso tu zato, da bi nam bila v tolažbo, temveč zato, da jih spoštujemo, kar subjekt lahko dokaže z dejanjem, nikakor pa ne z besedami tolažbe.

Ali, če naj rečemo z Lacanom, ker »ni Drugega od Drugega«, nič, tj. *niti sam Drugi* ne more odpraviti dejstva, naj bo še tako neznosno, da je subjekt ignoriral Drugega. To lahko odpravi le drugo dejanje, in pretenzija subjekta, ki se postavi na mesto Drugega, da bi odpravil nekaj, kar lahko odpravi le subjekt, je lahko zgolj smešna.

V kakšnem pomenu Mary naredi ovinek okrog velikega Drugega? – Na Lydijin pobeg bi se sestra lahko odzvali tudi drugače, denimo tako, da bi ga preprosto priznali in Lydijo podprli. Toda če ni tako, potem domneva, da so »npravstvena vodila« dovolj za »odpravo« zgrešenega dejanja, mora izključiti samo predpostavko, da »Drugí ve«, v oklepaj postavi prav Drugega kot *predpostavljeno* vednost, tj. *verovanje* v vednost Drugega. V primeru Maryjinega moralizma moralna načela nastopijo kot fascinacija, kot fantazma, v kateri je prav »morala« potlačeni objekt – vir uživanja. Ker je za *objekt-razlog* želje konstitutivno, da se stalno »izmika«, da je tu, kolikor mu ni mogoče zadovoljiti, je logično, da »morale« v takem primeru ni nikdar »dovolj«. Skratka, ne le, da moralizem »potlači« prav »moralo«, umanjka mu tudi tisto, kar se sicer običajno – toda v takem primeru napačno – povezuje z »vero«, namreč *verovanje*.

V Collinsovem primeru je očitno, da je moralist blebetalo – toda zakaj? – Collinsovo stališče glede Lydijinega pobega povzame naslednji odlomek:

»Resnično me veseli, da je žalostna zadeva sestrične Lydije tako uspešno potlačena, skrbi me samo to, ker je splošno znano, da sta še pred poroko živela skupaj. Ne smem pa zanemariti svojih poklicnih dolžnosti in zamolčati, s kolikšnim presenečenjem sem zvedel, da ste mladi par takoj po poroki sprejeli v hišo. To je potuha grehoti, in če bi jaz bil longbournski pastor, bi bil temu zelo odločno nasprotoval. Gotovo jim morate kot kristjan odpustiti, vendar jima nikoli ne bi smeli dovoliti, da vam stopita pred oči in da kdo pred vami omeni njuni imeni.« (354)

Tam, kjer bi moralo biti dejanje odpuščanja, stoji izjava, ki dejansko izjavlja nekaj docela drugega: uživanje v poziciji gospodarja, ki kaznuje. Tam, kjer bi se moral vzpostaviti kot subjekt, s tem, da bi zavzel odnos do zahteve Drugega,

do moralnih načel, se Collins naredi za objekt – *je* objekt službe Drugemu. V tem primeru moralna načela niso postavljena v funkciji fantazme, temveč perversije (v skladu z Lacanovo definicijo perversije: $a \diamond \$$) – Collins uživa kot objekt zahteve Drugega.

Na mestu objekta Collins ne more zavzeti nikakršne distance do Drugega, vseskozi je v položaju hlapca vednosti velikega Drugega. Zanj sta možni le dve poziciji: v odnosu do drugega, ki mu nastopi kot gospodar, je popolnoma podrejen, saj vednost gospodarja ne more biti »zgolj predpostavljena«, v razmerju, za katerega domneva, da je sam gospodar, pa ravno obratno – toda tudi v tem primeru njegova vednost ne more biti »zgolj predpostavljena«.

V Collinsovem dvorjenju Elizabethi je zato zanj največji problem zavrnitev njegove ženitne ponudbe: ker se v odnosu do Elizabeth vidi v položaju gospodarja, je torej tisti, »ki ve«, in ker za Drugega ni mogoče zgolj predpostavljati, da ve, Elizabethi preprosto *ne verjame*, ko le-ta zavrne njegovo ženitno ponudbo. Brez izbire »transferne zanke zaupanja« navidez docela običajne življenjske prilike, kot je zavrnili »ne«, postanejo nekaj nemožnega – toda Elizabeth Collinsa zavrača, ker se natanko zaveda, da ta nemožnost ni nekaj akcidentalnega, temveč načelo, ki strukturira željo in razmerje do Drugega. Nemara ne bo odveč, če si zaključne odstavke sicer daljšega snubljenja preberemo:

»Resnično, gospod Collins,‘ je dokaj razvneto vzkliknila Elizabeth, ‘na vso moč se vam čudim! Če se vam moje dosedanje besede morejo zdeti količjak spodbudne, ne vem, kako naj vas zavrnem, da boste verjeli, da gre zares za zavrnitev!’

‘Dovoliti mi morate, da si domišljam, ljuba sestrična, da ste mojo snubitev zavrnili kajpak samo z besedami. Vzroki, da si to mislim, so na kratko ti: moja roka se mi ne zdi nevredna, da jo sprejmete, in položaj, ki ga ponujam, se pač mora zdeti izredno ugoden, ne gre drugače. Moja življenjska vloga, moji stiki z družino de Bourgh in moje sorodniške vezi z vašimi domačimi so okoliščine, ki mi govorijo močno v prid; poleg tega morate upoštevati, da kljub vašim mnogoterim čarom nikakor ni gotovo, da boste še kdaj dobili kako ženitno ponudbo. Vaša dota je na smolo tako majhna, da bi po vsej verjetnosti uničila uspehe vaše lepote in ljubeznivih lastnosti. Ker moram torej sklepati, da me ne zavračate resno, se bom odločil vaše ravnanje pripisati želji, da mi z negotovostjo še bolj podžgete ljubezen, kakor je med imenitnejšimi ženskami splošna navada.’

‘Zatrjujem vam, gospod, da mi prav čisto nič ni do take vrste imenitnosti, katere vsebina je mučenje častivrednega človeka. Ljubši bi mi bil poklon, da verjamete v mojo odkritosrčnost. Spet in spet se vam zahvaljujem, ker ste me počastili s snubitvijo, sprejeti pa je nikakor ne morem. Vsa čustva mi branijo.

Ali morem govoriti še jasneje? Ne imejte me zdaj za imenitno žensko, ki vas hoče trpinčiti, temveč za razumno bitje, ki od srca govori resnico!

'Zmerom ste enako očarljivi!' je vzkliknil v nespretnem poskusu, da bi bil udvorljiv. 'In prepričan sem, da moji snubitvi ne bo spodletelo in da bo prav gotovo sprejeta, ko jo potrdi nespodbitna veljava vaših odločnih staršev.' » (140)

Ker je na eni strani umanjkal pogoj možnosti verovanja, tj. ker ni mogoče *predpostavljati*, da Elizabeth »ve«, tudi ni mogoče, da subjekt govori resnico; na drugi strani Drugi – tj. starši v položaju gospodarja, ki »ve« – sploh ne more biti podvržen funkciji dvoma, karkoli bodo starši izjavili, je neposredno že resnica, odločitev, itd. Ker je situacija pač taka, Elizabeth nazadnje molče ugotovi, da je edini izhod dejansko »zateči se k očetu, ki ga bo mogoče tako zavnil, da bo le veljalo« (141). – Skratka, tudi v primeru Collinsovega moralizma perversije umanjka »zanka transferja«, funkcija zgolj *predpostavljene* vednosti.

Umanjkanje registra »transferne izbire« nujno pušča komične učinke. V skladu s Freudovo teorijo humorja bi ta komični učinek nemara lahko interpretirali kot paradoksn »prihranek« Drugega: moralist v temelju izhaja iz narcistične domneve, da »je« na mestu velikega Drugega; toda ker s tem naredi »ovinek« okrog Drugega, namesto da bi v skladu s svojo deklarirano intenco vzpostavil mesto Drugega-avtoritete, nam velikega Drugega ravno »prihrani« – in nas zgolj spravi v smeh. Res pa je, da si v nobenem primeru – ne v fantazmi ne v perversiji – ne pusti vzeti užitka, ki gre z roko v roki z načelno nevednostjo glede mesta izjavljanja, tj. ravno smisla izjave.

Represivna narava collinsovskega diskurza očitno kaže, da si z izbiro, katere rezultat je »prihranek« Drugega, moralist sam naloži funkcijo Drugega kot v načelu vnaprejšnji – zato represivni – simbolni red. Gledano s stališča subjekta izbire vnaprejšnje forme gotovosti pa »dobiček« njegove izbire kajpada ni v »prihranku Drugega«, temveč v »prihranku« »praznine« (»nesmisla«) na mestu subjekta. Toda ta »prihranek« »nesmisla« ga šele postavi v položaj resnično nesmiselne odvisnosti od velikega Drugega. Česar moralist torej »ne prenese«, je lastni razcep, ki ga implicira »nesmiselni« posrednik, zgolj *predpostavka* pomena, ki razkrije inherentni razmik med subjektom in Drugim.

Ker je »veliki Drugi polje *predpostavljene* vednosti, tj. strogo korelativen učinku transferja« (Žižek 1995, 33), je ena od posledic torej tudi *odvisnost samega velikega Drugega od razcepljenega subjekta*:

»Ker je transferno razmerje po definiciji odvisno od subjekta, ki je na sebi razdeljen/razcepljen, subjekta, ki je v znamenju manka in negativnosti (le takšen

dislocirani subjekt ima potrebo, da si najde oporo v velikem Drugem skozi potezo prenašane identifikacije), to pomeni, da je veliki Drugi odvisen od razdeljenega/razcepljenega subjekta« (ibid.). Skratka, veliki Drugi »prične obstajati« šele v razcepu subjekta.

Ideal analitika:

veliki Drugi analitika je (zgolj) označevalec-gospodar (S_1)

Z vstopom v analizo želja, da bi znak dobil pomen, tj. želja-pomena kot objekt, na strani analizanda ravno ni dojeta kot »prazna in nesmiselna«, vendar je »zgolj želja«, se pravi na ravni vednosti »imaginarna«. Toda subjekt, ki vstopa v analizo, že noče več sprejeti dejstva, da je njegova nezavedna vednost »le plod domišljije«. Obstoj predpostavke vednosti potrebuje vnaprejšnje zagotovilo lastnega obstoja, njeno »materializacijo«. Če smo doslej govorili o imaginarni funkciji transferja, je zato, da bi analiza stekla, potrebno vnaprejšnje zagotovilo vstopa v simbolni red, torej njegova simbolna funkcija. Drugače rečeno, imaginarna vednost sploh ne more pridobiti statusa imaginarnega, če je ne preči vednost kot simbolno. Simbolna funkcija transferja je, kot pravi J. A. Miller, »analitski pakt«. Je »simbolno dejanje«, ki je »stvar psihoanalitika«:

»Analitikova funkcija (je) jamstvo analitskega izkustva, da torej legitimno nastopa kot Drugi, kot gospodar, kadar gre za ohranitev analitskega razmerja, znotraj tega okvira pa je vse delo na pacientu in to je dolgotrajna naloga. Simbolno dejanje je stvar psihoanalitika; to je postavitve aksioma, da ima vse svoj vzrok. Delo, produkcija je stvar analiziranca« (Miller 1983, 106).

Analitik lahko svojo funkcijo predpostavljene vednosti opravlja le tako, da se postavi v vlogo označevalca vednosti, označevalca, ki je sam popolnoma »izprazen pomena«, je zgolj označevalec, ki lahko zastopa »celoto smisla«, kolikor sam vzdrži na mestu »nesmisla«, absolutne nevednosti, tj. vednosti natanko kot ne-vednosti. V tem smislu ga žene želja nevednosti. Analitikovo zagotovilo: »vem«, mora biti na njegovi strani, tj. pri analitiku kot subjektu, dojeta kot akt, ki je akt čisto forme, dejanje simbolne narave.

Toda, če lahko tako rečemo, ne glede na to »zgolj« simbolno funkcijo je vednost vendarle ideal analitika: analitik sam vendarle *verjame* v zvajanje

nezavedne vednosti v zavedno. Ni drugega garanta analize, razen verovanja, njegove želje analitika, in ni garanta, kakšno »dobro« bo prinesla subjektu. Tu se odpira vprašanje transferne funkcije analitika kot *realnega*, analitika kot subjekta.

Skratka, če je »vednost« razlog želje, tj. vednost zgolj v smislu predpostavke vednosti, pogoj analize (imaginarna vednost, predpostavka vednosti, ki, kot pravi Sivestre, kroži od enega do drugega), pa je ideal na mestu Drugega lahko opora v transferju, kolikor je označevalec-brez-označenca (S_1); prav kolikor je dojeta zgolj kot označevalec-gospodar, vednost kot zgolj simbolni mandat, kot čista forma, vednost na mestu analitika lahko nastopi v funkciji ideala, ki naznači in omogoča vstop v polje simbolnega.

Kot na nek način predpostavlja Lacanov koncept subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, bi ob idealih, ki jih je sam naštel na začetku *Etike psihoanalize*, lahko »postulirali« še vednost kot ideal etike psihoanalize, ki je pogoj, zareza, ki preči ostale oziroma analizo v celoti.

Namreč, subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve je, kot pravi Miller, »transfenomenalni temelj analize« (Miller 1983, 90). V analizi kot času transferja, tj. v procesu, in kolikor je želja-vedeti pogoj vstopa in vztrajanja v analizi, ta izbris mesta vednosti, umik v nesmisel, za katerega se zdi, da ohranja subjektovo bit, in ki se pokaže tudi kot problem konca analize, kot izbira (transfenomenalni temelj analize) stoji že v njenem začetku in v vsem času transferja, tj. v času procesa analize.

Ideal vednosti, ki v vstopu v analizo za subjekta ni nič drugega kot želja-vedeti (*tam, kjer trpim*), »vednost« kot zgolj predpostavljena vednost, ki pa se lahko kot želja-vedeti do konca izčrpa, preide v dejansko vednost (S_2) analizanda le tako, da analitik lastno mesto vednosti dojame kot čisto »mrtvo črko«, kot »nesmiselni« falični označevalec (S_1) – ta ideal v analizi naleti na največjo oviro takrat, ko se, rečeno s Freudovimi besedami, *odpor polasti transferja* (prim. Freud 1914, 46; 1915, 56 in 1937, 83–84). Kar z drugimi besedami pomeni, da odprtost transferju, ki jo označuje želja pomena, nadomesti želja subjekta, ki se – vztrajajoč v »doslejšnjem« modusu uživanja – poskuša sam postaviti za objekt želje analitika.

Ideal pomena ali vednosti kot gonilo analize je seveda njena meja, ker ima subjekt možnost, da se postavi v položaj: *nočem vedeti*, tj. v položaj izključitve funkcije subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, ki že predpostavlja prepoznanje, identifikacijo z mankom, mankom vednosti. Toda, kot pravi Silvestre, kjer transfer – mi bi raje rekli, transfer v analizi – najde svojo specifiko, ni

odnos subjekta do označevalca (A), ki zanj pomeni osvoboditev, odprtost transferju, temveč »odnos subjekta do objekta« (a) (prim. Silvestre 67).

Že Freudovi spisi, ki ga obravnavajo, transfer predpostavljajo kot pogoj analize. Transfer je, kot pravi Freud, *opora*, »preko katere se [pacient] lahko izrazi v skoraj popolni svobodi in od njega zahtevamo, da razkrije vse, kar se skriva (...) v njegovem duševnem življenju« (Freud 1914, 49). Poanta Freudovih spisov, ki govorijo o transferju (še zlasti teksta »Opombe o transferni ljubezni«), potemtakem ne zadeva toliko obrambe pred željo pomena kot »vnaprejšnjega« dejanja umika iz razcepa »zanke transferja«, tj. umika, še preden je subjekt sploh vstopil v analizo (ali »odpovedi ljubezni« v smislu Charlottine izbire), temveč zadeva analizandov »umik« iz transferja kot polja vednosti s »stopnjevanjem« samega transfernega odnosa v (objektno) ljubezen.

Ključno mesto v analizi je torej v točki, ko se *odpor* (kot ponavljanje) *polasti transferja*, kar pomeni naslednje: subjekt se velikemu Drugemu ponudi kot objekt ljubezni, da bi obdržal »skrivnostni« objekt, razlog njegovega »obstoja« – ne glede na to, da je ravno zaradi trpljenja, ki mu ga povzroča, sploh vstopil v analizo.

Silvestre omenjeno izbiro, ki je pravzaprav definicija izbire konca analize, opiše takole:

»Odpravljanje tega sprevida – enostavno: spoznati, kar nekdo je, tudi če to pomeni najslabše – torej propad njegove fantazme, se lahko subjektu kaže kot nekaj, kar spravlja njegovo željo v nevarnost. Tveganje, ki je na primer v tem, da mora postati analitik. Subjektu ostane izbira amnezije, ki mu je nihče ne bo zameril« (Silvestre, 80).

Ponovna izbira amnezije je tisto, proti čemur se analizand, *ki je že izbral polje pomena*, bojuje v transferju. Interpretacija transferja v analizi mora privedi transfer do njegovega konca, do ukinitve transferja, do »prekoračitve temeljne fantazme« in do »subjektivne destitucije«, kjer se odpre register etičnega dejanja.

Freud v svojih »tehničnih spisih« pravzaprav opisuje možne zdrse, zaradi katerih lahko analiza spodleti in torej pride do »izbire« amnezije. Vendar obstaja ena oblika izbire amnezije, ki je odvisna od analitika, od njegovega odgovora v točki, ko se »odpor polasti transferja«, tj. ko subjekt proti zgubi doslednjega razloga uživanja kot ultimativno možnost odpora zastavi sam transfer, ali natančneje rečeno, »odprtost transferju«. Freud je na tem mestu decidiran: če analitik hoče zadržati mesto analitika in »odprtost transferju« proti izbiri amnezije, *ne sme popustiti glede subjektove zahteve ljubezni*.

Tu pridemo do paradoksa, da bi analitik, ki je z idealom ljubezni zastavil svoje delovanje, ravno s popustitvijo glede svojega mesta »zgolj ideala ljubezni«, popustil v *razlogu* ideala. Vendar si najprej oglejmo, kako so opisana razmerja strukturirana v romanu.

Gon in »prihranek« »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«

Če niti za Charlotte njen mož niti za Collinsa njegova žena nikdar ne nastopi kot *subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve*, pa je, kot bomo videli, ta funkcija bistvena v razmerju med Darcyjem in Elizabeth.

Del odgovora na vprašanje, zakaj je v konstrukciji etičnega v austenovski perspektivi gon kot funkcija ljubezni takorekoč izbrisan iz razmerja ljubezni med Darcyjem in Elizabeth, ponuja seveda Lydijin način ljubezni. Zakaj njen način ljubezni pomeni katastrofo? – Na kratko rečeno, zato ker gon, *nezaprečen z mankom, ki ga implicira želja*, v načelu implicira izstop iz »zanke transferja«, umanjkanja funkcije predpostavke pomena, nemožnost izstopa iz imaginarne ujetosti itd.³ – »gon« ideal natanko kot *čisto potencialnost* pomena enako »sprevrne« kot v prej opisanih primerih. Drugače rečeno, »gon« je v Lydijini »etiki ljubezni« označevalec-pomena, in ne označevalec *možnosti* pomena; za Lydijo je označevalec že čista *polnost*. V tej izbiri zadošča že posest označevalca-falosa kot takega; se pravi, označevalec-gospodar, kolikor je čista *potencialnost* pomena, je kot zgolj pogoj možnosti dojet kot nekaj *odvečnega*. Lahko bi rekli, da je zahteva objekta tako močna, da jo zadovolji že čista potencialnost njegovega »pomena«.⁴

3. Za Lydijino vmetitev v transfer zadošča Freudov opis iz Opomb o transferni ljubezni: »Pri določeni vrsti žensk ne bo uspel poskus, da bi ljubezenski transfer obdržali za analitično delo, ne da bi ga zadovoljili. To so ženske z elementarno strastnostjo, ki ne prenesajo nobenih nadomestkov; otroci narave, ki materialnega nočejo zamenjati s psihičnim.... Pri teh osebah smo pred izbiro: bodisi ljubezen vrnemo ali si naprtno globoko sovraštvo zavrnjene ženske. V nobenem primeru pa ne moremo zaslediti koristi za zdravljanje« (Freud 1915/14, 59).
4. »Lydija je živela v veri, da obisk Brightona zajema vse možnosti za pozemsko srečo. Z ustvarjalnim očesom domišljije je videla ceste tega veselega kopališča polne častnikov. Samo sebe je videla kot predmet pozornosti deseteric in dvajseteric med njimi, ki jih za zdaj še ni poznala. Videla je ves blišč vojaškega taborišča – šotore, ki se vrstijo v lepem, enakomernem redu, nagnetene s prešernimi mladeniči, da se kar bliska od škrlata; in za krono prizora je videla samo sebe, kako sedi pred šotorom in se milo spogleduje vsaj s šestimi častniki hkrati.« (243)

Realno ideala

Slavoj Žižek na nekem mestu ljubezensko razmerje med Darcyjem in Elizabeth interpretira kot zgled sprevida, zgled »teleologije«. Tu začenjamo s poudarkom, da je ta sprevid pravzaprav sprevid bralca, sprevid na podlagi bralčeve identifikacije z določeno željo v razmerju med Darcyjem in Elizabeth, katere opora je seveda fantazma spolnega razmerja:

»V teleologiji smo, čim nam je iluzija, sprevid, zgolj pot do resnice, zunanja končni resnici, tj. čim spregledamo, kako je bil šele padec v iluzijo, sprevid, tisti, ki je dobesedno ustvaril mesto resnice, resnico kot mesto.« ... V teleologiji smo, ko razmerje med Darcyjem in Elizabeth »dojamemo tako, da je bil ome-njeni dvojni sprevid, padec v vzajemno iluzijo, vnaprej preračunano sredstvo, ki se ga je poslužila prava Ljubezen, da bi se končno lahko uveljavila.« (Žižek 1985, 77)

Objekt bralčeve identifikacije v razmerju med Darcyjem in Elizabeth je torej »uspelo srečanje« kot izključeni objekt, ki prav kot izključen vzpostavi okvir fantazme spolnega razmerja. Če pa pogledamo njun odnos od blizu, bomo videli, da Elizabethino dejanje zavrnitve, njen sprevid, ki je razlog zavrnitve prve Darcyjeve »ponudbe ljubezni« – njeno dejanje *ni* oprto na fantazmo spolnega razmerja. Prav tako Charlottina izbira: ali »poroka iz koristi« ali »plemenitejša čustva« zanjo v *samem dejanju zavrnitve* sploh ni izbira (še kasneje, v naknadni racionalizaciji, svoj položaj premisli kot položaj, ki bi ga lahko tako dojela, vendar ga tudi v tem premisleku ne vzame kot izbiro). Kako da Elizabeth ne dojame Darcyjeve ponudbe »racionalno«, kako da ne vidi njene »dobrobiti ugodja«, ki jo prinaša? – Kaj je *razlog* sprevida?

Če pogledamo pozicijo Elizabeth kot subjekta želje, naletimo na paradoks: v okolju, v katerem je poroka za žensko ultimativna vrednota, in vrednota je tudi za samo Elizabeth, ona vendarle pred poroko postavlja »plemenitejša čustva«. Toda v nasprotju s tem, kar bi bilo mogoče razumeti kot romantični ideal ljubezni, njeno ravnanje ravno ne izkazuje želje po ljubezni, po tem, da bi bila ljubljena; prej nasprotno, gonilo njene želje je *resnica* želje, avtentičnost želje Drugega, vključno z imperativom, da je kot resnica želje izrečena.

Tako je Elizabeth v položaju, ki je nenavadno podoben analitikovemu, kar zadeva njeno željo, in njen položaj je podoben položaju analitika, kolikor le-ta v transfernem razmerju postane objekt zahteve ljubezni.

Pred samo ponudbo ljubezni v ključnem (34.) poglavju romana v nekem pogovoru Elizabeth Darcyja privede do kritične točke potlačene resnice želje. Po tem pogovoru, kot pravi pisateljica, Darcy »začuti, kako nevarno se je preveč ukvarjati z Elizabetho« (95). Vsekakor je prav to mesto, ko bi se lahko nepreklicno zaljubil – ona ga v pogovoru ne pripelje le do očitka, da ga v življenju vodita »nečimrnost in prevzetnost« (94), temveč še dalj – do točke, ko bi si moral priznati, da je z izjavo, katere namen je bil zavrniti »nečimrnost in prevzetnost«, prav skozi zanikanje izrekel resnico, tj. »prevzetnost« kot mesto subjektivacije; resnica, mesto izjavljanja v izjavi: »Da, nečimrnost je v resnici slabost. Prevzetnost pa – kjer gre za pravo duševno premoč, bo prevzetnost zmerom primerno obrzdana« (94) – je natanko *zanikanje* prevzetnosti kot potlačenega objekta-razloga želje.

Navedeno mesto lahko označuje trenutek, ko se, v Freudovih terminih rečeno, odpor posluži transferja. Če je že prej del transferja, del »pozitivnih čustev«, ki jih je v njem začela zbujati Elizabeth, izhajal iz njenega mesta zastopnika, označevalca avtentičnosti, se je »sedaj«, ko je Elizabethina želja *avtentičnosti želje* zadela na njegovo potlačeno, odpor (pred razkritjem potlačenega, realnega jedra uživanja) poslužil ljubezni v smislu, da se je stopnjeval v brezpogojno zahtevo *biti ljubljen*. Kot smo že rekli, zahteva biti ljubljen pomeni kastracijo Drugega, zahtevo, naj Drugi razkrije svoj manko, in v interpretaciji transferja naznačuje mesto, ko bi analitik s privolitvijo v pacientovo zahtevo ljubezni temu – kot pravi Freud – omogočil »nepremagljivost«.

Če smo lahko nekoliko hudomušni, bi Darcyjevo ponudbo ljubezni lahko komentirali s Freudovo opazko: »O odporu lahko domnevamo, da ljubezensko izpoved priložnostno uporabi kot sredstvo za to, da strogega analitika postavi na preizkušnjo, vendar bi ta v primeru svoje pripravljenosti moral pričakovati zavrnitev« (Freud 1995, 56).

Če bi Elizabeth sprejela ponudbo ljubezni, njena privolitev seveda ne bi bila zavrnjena. Toda resnica Darcyjeve zahteve *biti ljubljen* je, kot Elizabeth natanko uvidi, v službi njegovega narcizma, zavrnitve njene želje kot želje analitika.⁵

5. Če bi se lotili branja tega poglavja, bi videli, da Darcy izpove ljubezen na nenavaden način: »Zaman se trudim. Ne gre in ne gre. Svojih čustev ne morem zatreti. Morate mi dovoliti, da vam povem, kako goreče vas občudujem in ljubim. ... Njemu se je to zdela zadostna vzpodbuda in takoj ji je izpovedal vse, kar čuti ... (toda) bolj kot o nežnosti se je razgovoril o prevzetnosti. O svojem občutku, da je manj vredna od njega – o družinskih ovirah, ki jih je po pameti zmerom postavljaj pred nagnjenje, ...« (207) In še avtorski komentar Elizabethinega pogleda: »Govoril je o bojazni in tesnobi, obraz pa mu je odražal popolno brezskrbnost.«

Zahteva *biti ljubljen* je v tem primeru izrečena z nekega mesta, na katerem zadeva Drugega preko narcistične identifikacije. Na ljubezen Drugega meri, kolikor privolitev Drugega označuje natanko potlačitev resnice njegove želje, kar bi omogočilo narcistično uživanje, tj. njegovo ponovitev – in ponavljanje – v transfernem razmerju. *Biti ljubljen* od Elizabeth zahteva, da sama potlači mesto lastne želje kot želje-resnice, želje-vedeti, ki pa je v vlogi gonila celotnega transfernega razmerja ravno razlog Darcyjeve ljubezni do Elizabeth. Tu trčimo na zaprto krožnost, izhod iz nje pa mora ponujati način subjektivacije Elizabeth in ne Darcyja, katerega zahteva ima pomen zaprtja kroga.

To še toliko bolj, ker ima Darcyjeva zahteva strukturo perversije. Struktura perversije je po Lacanu »sprevrnjeni učinek fantazme. Sam subjekt je tisti, ki se – ko trči ob razdeljenost subjektivnosti – opredeli kot objekt« (Lacan 1980, 244). Videli smo, kakšen je način Darcyjeve subjektivacije: s tem ko se naredi za objekt zahteve *biti ljubljen*, prelaga svoj razcep, razcep subjekta želje na Drugega.

Razlika med subjektivacijo Darcyja in Elizabeth je tu očitna: ona ne prelaga razcepa na Drugega na način, da bi postavila zahtevo ljubezni.

Kakšno zahtevo pa vendarle postavlja? – Njej sami Darcyjevo pismo naknadno razkrije resnico njene lastne želje; spoznati mora, da je na mestu, kjer je mislila, da ravna izključno v skladu z zapovedjo tistega, kar je štela za svojo moralno dolžnost, bila sama subjekt nekega sprevida.

Prej smo rekli, da je gonilo njene želje *resnica* želje, avtentičnost želje Drugega, vključno z imperativom, da je kot resnica želje izrečena. To je njena temeljna fantazma, »moralni zakon« njenega ravnanja. Verjame v Resnico in seveda ravna v imenu tistega, za kar meni, da jo predstavlja.

Postavili smo tudi tezo, da Charlottina izbira: ali »poroka iz koristi« ali »plemenitejša čustva«, za Elizabeth v *samem dejanju zavrnitve* ponudbe ljubezni sploh ni izbira. To je najprej mogoče razumeti takole: če bi se ji postavila kot izbira, ne bi bila izbira, saj bi bil člen »izbire« že izbran, izbrala bi lahko le »poroko iz koristi« (in denimo upala, da bo ljubezen prišla sama od sebe), saj v trenutku njegove ponudbe Darcy ni bil objekt njene ljubezni – njena »plemenitejša čustva« niso bila na njegovi strani.

Katera pa so potem »plemenitejša čustva«, v imenu katerih Elizabeth zavrne Darcyja? Ta »plemenitejša čustva«, Resnica, zakon njenega moralnega delovanja, se naknadno izkažejo za čisti fantazmatski konstrukt. Elizabeth se zgrozi,

(208) Skratka, resnica Darcyjeve ljubezni je narcistična izbira, objekt-razlog želje ni »nekaj« v Drugem, temveč v njem samem.

ko ugotovi, da je natanko tam, kjer ni »popustila glede svoje želje«, ravnala zgolj v skladu s svojo fantazmo.

Dejanje zavrnitve, ki je bilo naknadno v Darcyjevih očeh simbolizirano kot najbolj čisto etično dejanje, spričo katerega jo »šteje za eno izmed najlepših žensk, kar jih pozna« (274), v zadnji instanci ni imelo nobenega »racionalnega razloga« razen njene želje. Razlog etičnega dejanja je sama želja, ali, kot zaključuje Lacan v *Seminarju XI*: »moralni zakon ... ni nič drugega kot želja v čistem stanju« (Lacan 1980, 365).

Očitno je, da Elizabethina želja ni »čista« v smislu neposredovanosti v polju Drugega: fantazma Resnice je opora njene želje, želje, ki je natanko zastopnik želje Drugega (tj. zastopnik Resnice želje njene sestre in Wickhama) – njeno etično ravnanje pa bi ustrezalo Kantovi definiciji etičnega kot *nepatološkega*, kolikor sama nima nikakršne neposredne koristi od zahteve, ki jo postavlja Darcyju s svojim vztrajanjem na mestu Resnice, pa tudi nikakršnega zagotovila za tista dva, katerih željo zastopa. *Posredovanost*, »patološkost« želje je konstitutivna, kolikor je – po Lacanu – polje Drugega konstitutivno za pojem želje. Toda »čista« je v kantovskem smislu kot »čisti utrošek«, *zastavek samega subjekta v polju Drugega*.

Elizabeth je v tako specifikiranem kantovskem smislu kot etični subjekt v *svojem dejanju* subjekt temeljne fantazme, tj. ni onstran temeljne fantazme in izkustva subjektivne destitucije. Tako etično ravnanje ne implicira razločitve I (identifikacije) in objekta (a), vsaj ne kot ključno maksimo želje, kot jo zahteva etika psihoanalize. Paradoks njene pozicije pa je v tem, da okvir fantazmi vzpostavlja želja, ki je želja *avtentičnosti*, *resnice* želje, in obenem želja, ki v temelju zadeva Drugega – ki jo je mogoče, kot smo rekli, primerjati z željo analitika. To je želja, ki, sama »v sprevidu«, kot puščica meri na sprevid.

Ideal: transfer ideala

Iz grozljivega spoznanja, v katerem se je Resnica izkazala za fantazmo, bi moralist morda zapadel v kesanje, cinik pa bi nemara zavzel sofistično držo, povzeto v geslu: *vse je zgolj simulaker*. Toda če si še naprej ogledamo Elizabethino ravnanje, vidimo, da znova ne popusti: kljub priznanju svoje zmote ne čuti nikakršne krivde, ne obžaluje dejanja izjave, prav tako pa se tudi ne znajde v brezopornem svetu simulakrov, v svetu, kjer bi vse vrednote zanjo »zgubile vsako vrednost«. – Ali je mogoče, da Elizabeth postavi na kocko vso svojo

prihodnjo srečo v imenu nekega radikalnega dvoma, za katerega se naknadno izkaže, da je bil v največji meri neupravičen, in vendar še vedno – če lahko tako rečemo – verjame v fantazmo?

Vprašanje je seveda narobe postavljeno, kajti v fantazmo nikoli ni verjela, v fantazmo *neposredno* sploh ni mogoče verjeti. Verjela je v ideal, v resnico Drugega, ki ga je najprej narcistično utelešala sama. Toda v samem prehodu fantazme je na pogorišču že stala nova, pogorišča takorekoč sploh ni bilo. Če Elizabeth prej Darcyju sploh ni prisojala vednosti, je po priznanju vednosti »kot po čudežu« obenem vzniknilo tudi verovanje. Prehod fantazme je za Elizabeth obenem tudi vznik nove točke transferne vednosti, Darcyja, ki je naenkrat ideal vednosti, *subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve*. Lahko bi rekli: Elizabeth ne popusti glede svoje želje, kolikor vanjo – v vednost, ne v željo – verjame.⁶ Hrbtna stran Elizabeth kot *subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve*, je vseskozi *subjekt, ki ne ve, ampak verjame*.

Subjekt, ki ne ve, ampak verjame ni nič drugega kot »prenagljena identifikacija«, identifikacija s praznim označevalcem-gospodarjem, ki je »v svoji najbolj temeljni razsežnosti *identifikacija s samo potezo identifikacije*« (Žižek 1995, 30-31). A kot taka vendarle ni »nič«, je zastavek samega subjekta v polju Drugega, je *dejanje*, ki ni »pokrito« z velikim Drugim, ki pa, kot kaže Elizabethino ravnanje, katerega razlog je sicer čisto fantazmatski objekt, šele povzroči, da, kot pravi Žižek, »postane razsežnost velikega Drugega dejavna« (*ibid.*).

Ideal sam šele »postane« ideal le v »zanki transferja«, je »transferna garancija«, kot jo je (v analizi Platonovega *Sofista*) opisal Mladen Dolar:

»Da bi nas lahko vodila stvar sama, ji moramo ravno tako »nasesti«, se ji pustiti zapeljati, verjeti, da je stvar sama, storiti korak brez pokritja, zastaviti košček ljubezni, ki je pred modrostjo in njen pogoj. Če umanjka transferna garancija, pa se znajdemo v brezopornem svetu ponaredkov ...« (Dolar 1993, 58)

Zato je novo verovanje za Elizabeth lahko le »razlog začetka nove analize«. Namreč, iz sklepnih poglavij je jasno, da v strukturi njene želje *resnica, avtentičnost* želje Drugega še naprej ostaja *raison d'être*, mesto njene simbolne identifikacije v njenem razmerju z Darcyjem (kar pride do izraza tudi v razmerju do

6. S tem se je, mimogrede rečeno, »kot po čudežu« pojavil »falični označevalec« kot pogoj ljubezni, priznanje manka pa Darcy »dokaže« s tem, ko »popravi svojo zmotu« v odnosu do njene sestre Jane in svojega prijatelja Bingleya: dejanje, katerega razlog je kajpada transfer.

Darcyjeve sestre), čeprav mu bo zaradi »zastavljenega koščka ljubezni« odslej, kot sama prizna, kaj prihranjenega.

Kje Elizabeth kot etični subjekt ni analitik? Analitik ni v točki svoje zahteve, kajti zahtevo – ki jo vzpostavi zavrnitev – v razmerju do Darcyja utemelji njena resnica želje, ki ni, kot pravi Lacan za željo analitika, »želja, da bi prišli do absolutne razlike, tiste razlike, ki nastopi, ko se subjekt, soočen s prvotnim označevalcem, prvič znajde v položaju, da se mu mora podvreči« (Lacan 1980, 365), temveč je kot želja mesto resnice neke druge želje (ne želje »absolutne razlike«), ki Darcyju omogoča identifikacijo. Elizabeth pač ni v položaju *dolžnosti* analitika. Toda obenem je očitno, da je njena želja razlog, ki je nenazadnje oba subjekta privedel do *meje subjekta*, na katero je, kot pravi Lacan, »kot želja priklenjen« (*ibid.*). Tako je Jane Austen dokaj natančno situirala ideal ljubezni v »ugotovitvi«, da je »ljubezen mogoča zgolj v tej onostranskosti, potem ko se je najprej odpovedala objektu« (*ibid.*).

Poanta ideala ljubezni v romanu je, da je tudi sama ljubezen lahko posredovana s simbolnim, je kot taka simbolni mandat, ki si ga subjekt naloži sam z dejanjem, ki ga ne pokriva jamstvo velikega Drugega. V Darcyjevem *dejanju odpovedi* objektu, ki je storjeno »v imenu ljubezni«, »ljubezen« dobi mesto simbolnega mandata (seveda pa se v zgodbi njenega dvojnega sprevida Elizabeth in Darcy vsak posebej lahko prepoznata kot »subjekt odpovedi ljubezni«), tj. »ljubezen« je ime, ki ravno garantira, da mesto *praznega* označevalca-gospodarja v njenem razmerju ostaja v načelu prazno. Drugače rečeno, ljubezen kot simbolni mandat je »v razmerju ljubezni« pogoj, ki razpre mesto resnice želje, je pogoj njene avtentičnosti. »Ljubezen« v razmerju Darcyja in Elizabeth postane *dejanje*, ki ga ne pokriva jamstvo velikega Drugega, s katerim šele »postane razsežnost velikega Drugega dejavna« (Žižek 1995, 24). Ljubezen – ime prepoznanja v »simbolnem identitetnem mandatu« – je v tem razmerju, še pred zavezanostjo praznemu označevalcu kot »mrtvi črki«, postavljena v razsežnost *dejanja* kot njegovega »pogoja«.

Ideal: prazno mesto subjekta

Razlog analitika kot *ideala* je, da vzdržuje željo, katere razlog pa ni on sam kot njena »materializacija«, temveč želja kot taka, tj. želja kot čista potencialnost pomena. Drugače rečeno, velikega Drugega ne vzpostvi analitik kot subjekt, temveč sam »pomen« kot objekt-razlog želje. In ključna naloga analitika je

zgolj vzdrževati ta objekt želje, tj. vztrajati na mestu ideala. Ne sme dopustiti, da bi prazno mesto, ki ga vzdržuje ideal, zasedel on sam (kot objekt), tj. da bi s tem sam postavil objekt na mesto ideala (kar je sicer ena od definicij ljubezni). Vloga ideala, kolikor je pogoj »odprtosti transferju«, je torej prav vzdrževanje praznega mesta, ki je pogoj možnosti subjekta, tj. možnosti, da se sploh lahko skozi svoj lastni vpis v simbolno strukturo vzpostavi v avtonomiji etičnega.

LITERATURA

- Austen, Jane (1968): *Prezetenost in pristranost (Pride and Prejudice 1813)*, CZ, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1993): »Sofist, ali transfer«, *Problemi* 7/1993, Ljubljana, str. 41-59.
- Dunand, Anne (1995): »The End of Analysis II«, *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ur. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus, State University of New York Press, Albany.
- Freud, Sigmund (1921): »Množična psihologija in analiza jaza«, str. 5-74, *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981;
- (1915/1914): »Opombe o transferni ljubezni«, str. 53-64, *Problemi* 1-2/1995;
 - (1914): »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, str. 43-50, *Problemi* 1-2/1995;
 - (1937): »Končna in neskončna analiza«, str. 63-94, *Problemi* 4-5/1995;
 - (1916/1917): *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977.
- Lacan, Jacques (1988): *Etika psihoanalize (Seminar VII)*, Analecta, Ljubljana;
- (1980): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize (Seminar XI)*, CZ, Ljubljana.
- Miller, Jacques-Alain (1983): »Transfer«, *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, str. 72-108, Analecta, Ljubljana;
- (1995): »Labirinti ljubezni«, *Problemi* 4-5/1995, Ljubljana, str. 95-99.
- Silvestre, Michel (1987): »Le transfert«, *Demain la psychanalyse*, str. 48-83, Navarin, Pariz.
- Žižek, Slavoj (1985): »Lacan skozi Hegla«, *Hegel in objekt*, str. 65-88, Analecta, Ljubljana;
- (1995): »Schelling-za-Hegla: 'Izginevajoči posrednik' II«, *Problemi* 7-8/1995.

Jacqueline Rose*

DORA: FRAGMENT NEKE ANALIZE

»Beseda je razumljena le kot podaljšek telesa, ki je tu v postopku govorjenja ...
Kolikor ne pozna potlačitve, predstavlja ženskost polom interpretacije.«

Michèle Montrelay, »Inquiry Into Femininity«, *mff*, št. 1, str. 89

»Filmski prizor – telo Dore je tisto, ki izraža bolečino, željo, ki izraža energijo,
razcepljeno in zadrževano.«

Hélène Cixous, *Portrait de Dora*, Pariz 1976, str. 36

Kaj bi pomenilo danes ponovno odpreti primer Dore? Gornja citata kažeta na neko nujno potrebo, ki ni nič manj kot nujna potreba po takojšnjem dialogu med psihoanalizo in feminizmom, dialoga, za katerega se zdi, da je odločilnega pomena, a se mu vendarle neprestano spodmika možnost njunega srečanja, saj si psihoanaliza prizadeva začrtati območje, ki bi ga bilo mogoče imenovati ženskost, znotraj meja nagona, znotraj teorije seksualnosti, ki stalno umešča in premešča pojem spolne razlike, feminizem pa začenja prav s to razliko, ki jo potem naslavlja na psihoanalizo kot zahtevo, zahtevo po teoriji njenega konstruiranja. Najprej se torej feminizem obrača k psihoanalizi, saj jo dojema kot najprimernejše področje za opis nastanka ženskosti, toda že v naslednjem koraku lahko feminizem psihoanalizo tudi obtoži, da ta nastanek v svojem lastnem diskurzu proizvaja ali vsaj ohranja, oziroma na nek način potrjuje. Zatem pa je primere, ko ji spodleti, kot ji je v primeru Dore, mogoče dojeti kot znak nemožnosti njenega lastnega projekta, torej nemožnosti, ki je sedaj postala ženskost kot taka in ki jo psihoanaliza z obratom, ki obrne njeno govorico proti njej sami, *potlači*. Povsem preprosto, vlada prepričanje, da je

* Ta članek je bil prvič objavljen v *mff* 2, 1978, str. 5-21; pozneje pa je izšel še v zborniku *In Dora's Case. Freud, Hysteria, Feminism*, ur. Charles Bernheimer in Claire Kahane, Virago, New York in London 1985; in v knjigi Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, New York in London 1986.

primer Dore spodletel zato, ker je Dora s strani psihoanalize potlačena kot ženska, in da je edino, kar ostane od Dore in kar sploh lahko obnovimo, vztrajanje telesa kot ženskega; toda ker gre za primer histerije, pri kateri simptomi govorijo prek telesa samega, je ženskost postavljena ne le kot vir (izvor in izključitev), temveč tudi kot manifestacija (simptom). V okviru te definicije je histerija priličena telesu kot prizorišču ženskosti, zunaj diskurza, končno utišana ali, v najboljšem primeru, »plešoča«.

V tem članku si želim ogledati nekatere od teh težav v poteku primera Dore – ne zgolj zato, da bi primer obtožila za njegov neuspeh, čeprav je ta neuspeh kljub temu potrebno opisati in preiskati; ne zato, da bi proizvedla drugačno branje, katerega vsebina bi bila ženskost; pač pa zato, da bi izpostavila nekatere od problemov primera natanko kot probleme ženskosti znotraj psihoanalize, ki so danes pomembni za nas. To pa bo vključevalo preiskavo samega primera, načina, kako je njegov neuspeh povezan s spremembami koncepta seksualnosti, in tega, kako te spremembe, ki so bile vsaj delno odgovor na ta neuspeh, postavljajo pod vprašaj določena pojmovanja ženskosti.

Članek se deli na tri dele: (1) neuspeh primera in njegovo razmerje do Freudovega pojma ženskosti; (2) povezanost preoblikovanja pojma ženskosti s preoblikovanjem pojma analitske prakse (transferja), pa tudi s pojmom nezavednega v njegovem odnosu do reprezentacije (histerične in shizofrene govorice); in (3) kako ta preoblikovanja razkrijejo neustreznost vsakršnega pojma ženskosti, ki bi se nahajal zunaj reprezentacije,¹ saj je neuspeh primera Dore prav neuspeh artikuliranja razmerja med tema dvema pojmovoma.

Primer Dore

Primer Dore je bil prvič opisan pod naslovom »Sanje in histerija« leta 1901, leto po objavi *Razlage sanj*. Vendar pa ni bil objavljen do leta 1905, torej istega leta kot *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Časovni razmik med obema datumoma izpostavljajo tudi Freudovi lastni komentarji o tem, kako je omahoval glede primera, ki je toliko obetal, da ga je dejansko najavil kot nič manj kot nadaljevanje *Razlage sanj*, kot povezavo med klinično prakso in analizo sanj, med etiologijo simptoma in primarnim procesom. Zgodovina primera, se pravi

1. Glej Parveen Adams, »Representation and Sexuality«, *m/f* 1, 1978.

njegova nedorečenost, v tem smislu govori sama zase, saj je primer skoraj dobesedno ujet med ti dve področji Freudovega dela, teorijo nezavednega in teorijo seksualnosti, katerih razmerje oziroma razmik je nekaj, kar še vedno zbuja naše zanimanje, kot da bi se primer Dore končno lahko pojavil šele takrat, ko so bile posledice njegovega neuspeha že premeščene v teorijo seksualnosti, ki sicer še nikakor ni celovita in je še vedno močno problematična, a je vsaj pripoznana kot taka. Dora torej pade, ali zdrsne, v razmik med ta dva teksta, in Freud sam zapiše: »Če se zdi, da ima pričujoča zgodovina bolezni, kar zadeva izrabljanje sanj, posebno mesto, pa se bo v drugih ozirih pokazala revnejša, kot bi si bil želel.«²

Kaj je bilo torej narobe z Doro? Najprej, na preprosti ravni diagnoze in/ali simptomov, če zaenkrat pustimo ob strani vprašanje statusa same diagnostične kategorije, a vendarle ne pozabimo na to, da se je prav s tem vprašanjem začela psihoanaliza (zavrnitev histerije kot samostojne klinične entitete³), je torej Dora, ko je bila prvič predstavljena oziroma pripeljana k Freudu, trpela od *tussis nervosa* in ponavljajočih se napadov afonije (dražeči kašelj in izguba glasu), »morda še migrene, k temu še slaba volja, histerična nedružabnost in *taedium vitae*, ki pa najbrž ni resno mišljen.«⁴ Njen vstop v zdravljenje je spodbudilo dejstvo, da so starši odkrili njeno samomorilsko sporočilo, in njena začasna izguba zavesti po vožnji s čolnom po jezeru z njenim očetom, ki jo je pozneje prekrila amnezija. Simptomi so v nekem smislu tako nedolžni, da se je Freudu zdelo potrebno, da se opraviči bralcu za pozornost, ki jo bo posvetil primeru, ki je kljub temu vzorčen primer nevrotičnih motenj, katerih etiologijo se je odločil opisati.

Položaj je še toliko bolj zapleten, ker se primer ponuja kot »odlomek«, in to v več različnih pomenih: prvič, primer je bil prekinjen s strani pacientke; drugič, njegov potek ni bil zapisan, dokler ni bilo zdravljenje končano (le sanje so bile zapisane takoj po obravnavi); in tretjič se drugemu dejavniku pridružuje dejstvo, da so bili opisani le rezultati analize, ne pa njen potek. Končno pa Freud izrecno trdi, da je na mestih, kjer je bila etiologija primera nepopolna, posegel po drugih primerih, da bi zapolnil vrzeli, pri tem pa zmeraj povedal, kje »se moja konstrukcija naveže na dele, ki so avtentični.«⁵

2. Sigmund Freud, »Odlomek iz analize nekega primera histerije ['Dora']«, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: S. Freud, *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984.

3. Josef Breuer in Sigmund Freud, *Studies on Hysteria*, Standard Edition, 2. zv., str. 259.

4. *Dve analizi*, str. 26.

5. *Ibid.*, str. 16.

Vsak od teh pomenov pojma odlomek je odločilen za primer, vsak pa je tudi dvorezen. Če je bil primer prekinjen po treh mesecih, ga to dela za »odlomek« le, kolikor je celotna praksa psihoanalize prešla od takojšnje analize simptoma k spoprijemu s čimerkoli, kar pacientu pride na misel v vsaki posamezni obravnavi, tako da je neustreznost časovnega obsega posledica tega, da ima zdaj najpomembnejšo vlogo govor same pacientke. Tako razlikovanje med rezultati in potekom analize, ki je osnova drugega in tretjega pomena pojma odlomka, v nekem smislu pade v okvir prvega pomena (na to bi se morali spomniti vsakič, ko se poskuša primer enostavno odpraviti kot zatrtje pacientkine »lastne« govorice). Po drugi strani pa potek primera v poročilu o njem *res* umanjka, in to v drugem in bolj odločilnem pomenu, v pomenu odnosa med analitikom in pacientom, ki ga Freud imenuje transfer, saj je neuspeh primera delno pripisal prav temu, da ga je zanemaril. Vse te stvari moramo upoštevati kot znake tega neuspeha, pa vendar je vsak paradoksen: potek primera je prisoten, a je vendar na nek način prezrt; proizveden je pomen oziroma interpretacija Dorinih »pritožb«, a je očitno nezadostna.

Podati zgodovino primera je torej nemogoče, vendar pa je mogoče izločiti nekaj bistvenih točk, za katere upam, da nam bodo v pomoč pri nadaljnji razpravi.⁶

1. Okvire primera določa seksualni krogotok, ki je vzpostavljen med Dorinimi starši in njhovima »intimnima« prijateljema, Gospodom in Gospo K., in v katerega je ujeta Dora.

2. Tako Dora doživi dvorjenje Gospoda K., pri čemer krizo, ki pripelje do zdravljenja, delno izzove njegov poskus zapeljevanja, ki ga ona zavrne.

3. V ozadju se nahaja afera med Dorinim očetom in Gospo K.; za njo pa odločilna odsotnost Dorine matere tako v odnosu do Dore (»nepriprčen«)⁷ kot do njenega očeta (zato njegovo razmerje do gospe K.).

4. Za vsem tem pa zopet leži neka intimnost, ki je sprva intimnost med dvema družinama, ki pa hkrati tudi dopolnjuje seksualni krogotok med njima – intimnost med Doro in gospo K., katere natančna vsebina ni nikoli podana in ki deluje prav kot »skrivnost« primera, izvor seksualne vednosti, ki jo Dora nedvomno ima, in ki tako neposredno povezuje »manifestno« obnašanje udeležencev z »latentno« etiologijo simptomov (Freudova teorija histerije).

6. Za popolnejšo obravnavo odvijanja poteka tega primera, glej Jacques Lacan, »Intervention sur la transfert«, *Écrits*, Éditions de Seuil, Pariz 1966, str. 215-226.

7. *Dve analizi*, str. 23-24.

Če jo podamo v najbolj grobih obrisih, Freudova interpretacija primera temelji na preprosti prepoznavi Ojdipskega trikotnika in se začne z Dorino pritožbo nad svojim položajem v razmerju med gospo K. in njenim očetom, v katerem Dora služi kot zastavek, ponujen gospodu K. Njena zavrnitev slednjega je tako neizogibna posledica ogorčenja, ki si za svoj neposredni objekt sicer vzame gospoda K., vendar pa se za njim nahaja podoba očeta, ki je objekt pravega očitjanja. Tako je Dorino zavrnitev gospoda K., »še zmeraj mladostnega in privlačne zunanosti« (sic),⁸ mogoče imeti hkrati za ojdipsko in histerično (zavrnitev njene lastne želje). Dorina lastna želja je tu opredeljena kot neproblematična – heteroseksualna in genitalna. V tem obdobju se je Freud še vedno opiral na travmatsko teorijo nevroze, in tako je Dorini zavrnitvi poiskal vzrok v dogodku pri njenih štirinajstih letih, ko jo je gospod K. poskušal objeti, kar je prav tako odklonila – »obnašanje štirinajstletnega otroka je že povsem histerično«.⁹ Če smo preciznejši, bi morali torej reči, da je ojdipski trikotnik sicer navzoč v zgodovini primera, vendar pa ga potiska v ozadje ta pojem travme, ki gospoda K. napravi za prvi zavrnjeni objekt (zapeljevalca). Ni dvoma, da Freud v svoji analizi Dorinih prvih sanj te interpretira kot priklic otroške čustvene navezanosti na očeta šele *sekundarno*, kot obrambo pred Dorino vztrajno in nevprijetljivo željo po gospodu K. (Druge sanje so potem interpretirane kot razkritje maščevalnosti/sovražnosti do njenega očeta, ki se ni uspela izraziti v prvih.)

Vendar pa način, kako je podana zgodovina primera, nemudoma pokvari to podobo ali, kot pravi sam Freud, »lep, pesniški konflikt«,¹⁰ saj je bila Dora v aferi med njenim očetom in gospo K. v celoti sokriva; pravzaprav se je natanko s pomočjo njene sokrivde ta situacija sploh lahko nadaljevala. Še več, Dorin simptom, njen kašelj, razkriva nezglašljivo identifikacijo z njenim očetom, moško identifikacijo, ki jo potrjuje tudi to, da v zgodovini primera trikrat nastopi njen brat – vsakič kot objekt identifikacije, najsi bo v obliki spominjanja, prekrivajočega spomina ali manifestne vsebine sanj. Razkritje te moške identifikacije vodi naravnost k razodetju »resničnega« objekta Dorinega ljubosumja (ki ga, če nič drugega, razkriva pretirana nepopustljivost njenih očitkov očetu), torej same gospe K., s katero je Dora delila toliko intimnosti, skrivnosti in izpovedi, celo o nezadovoljivem odnosu gospe K. z njenim možem, zaradi česar se Freud vpraša, kako bi konec koncev Dora sploh lahko bila res zaljubljena v gospoda K.? To se lahko upravičeno vprašamo.

8. *Ibid.*, str. 31.

9. *Ibid.*, str. 30.

10. *Ibid.*, str. 26.

V primeru imamo torej opraviti z vrsto protislovij, ki si jih Freud zatem prizadeva razrešiti z obveznim sklicevanjem na lastnosti samega nezavednega (»v nezavednem prebivajo misli čisto udobno druga poleg druge in celo nasprotja se brez prepira prenašajo«),¹¹ s čimer razkriva teorijo interpretacije, ki dejansko deluje kot »odpor« zoper neodločljivo potrebo po razvitju teorije seksualnosti, katere zapletenost ali težavnost primer vedno znova dokazuje. Tako je pri svoji analizi histeričnega simptoma – afonije ali izgube glasu – Freud prisiljen oblikovati zasnutek koncepta komponentne seksualnosti (večplastne in fragmentirane seksualnosti, ki ni vezana na genitalno funkcijo), kajti simptom očitno ni zgolj odgovor na odsotnost gospoda K. (nemožnost željene komunikacije), ampak tudi domišljajska identifikacija s prizorom zamišljene seksualne zadovoljitve med Dorinim očetom in gospo K. To je najpopolnejša razprava o seksualnosti v knjigi, ki napoveduje številne teze iz *Treh razprav*, vendar pa jo Freud opravi kot opravičilo za Doro (in zase) – upravičenje pogovora o seksualnih zadevah z mladim dekletom (gre torej za vprašanje cenzure, Freudovo odkritje pa je zvedeno na pojasnitev seksualnosti ženski) in torej kot vztrajanje na perverzni in nerazlikovani naravi otroške seksualnosti, zato da bi lahko Dorino razmišljanje o prizoru oralne zadovoljitve, kajti za to pri tem gre, delovalo manj škandalozno.

Težave se torej očitno nanašajo na celoten koncept seksualnosti, ne le na naravo objekta (glede njegove pomembnosti glej poznejši del tega članka o konceptu seksualnega cilja), toda Freudov lastni odpor se najmočneje pojavi ob vlogi gospe K. kot Dorinega objekta želje. Zato ta vidik primera v tekstu pride na površje le v simptomatični obliki, ob koncu klinične slike, ki jo zaključí, in v vrsti opomb in dodatkov k interpretaciji drugih sanj ter v Pogovoru.

V njenih drugih sanjah pa je identifikacija Dore z moškim (njenim lastnim snubcem) nedvoumna, in ker analiza razkrije latentno obsedenost s telesom ženske, Madono, defloracijo, in končno rojstvom otroka, je ponovna okrepitev prvotnega avtoerotizma (masturbacija, razkrita v ozadju prvih sanj) s pomočjo moške fantazije samo-posedovanja, tokrat zarisane prek vprašanja spolne razlike, povsem očitna.¹² Vendar pa Freud označi sanje za dejanje maščevanja, tako kot stori tudi s prekinitvijo primera, ki jim, morda ne brez vzroka, neposredno

11. *Ibid.*, str. 58.

12. Bodite pozorni na Freudovo razlago teh sanj: »Predvsem pa mi je jasno, da se Dora v prvem delu sanj identificira z mladeničem ... [pri čemer] je moral biti cilj: posedovati žensko, namreč njo samo.« *Ibid.*, str. 87.

sledi. O tem, kako te sanje zastavljajo vprašanje spolne razlike, bomo govorili pozneje. Vendar pa bi to že moralo služiti kot svarilo pred kakršnokoli povezavo Dorine homoseksualne želje po gospe K. s preprosto predojdipsko situacijo. Bodite za trenutek pozorni na to, da je Freud v tolikšni meri nagnjen k opiranju na pojem genitalne heteroseksualnosti, da ga to vodi, prvič, k temu, da fantazijo rojstva otroka, ki jo analiza razkrije za drugimi sanjami, pojasni kot »temno materinsko hrepenenje«, ¹³ s čimer že vnaprej prekosi celo trditve Karen Horney, ki jih je uperjala zoper Freudova poznejša dela o ženskosti, češ da je takšno nagnjenje naravno, biološko in vnaprej dano, in drugič, da Dorino moško identifikacijo in željo po gospe K. opredeli kot »ginekofilno« in jo označi kot »tipično za nezavedno ljubezensko življenje histeričnih deklet«, ¹⁴ s čimer za razlago histerije uporabi prav tisti dejavnik, ki bi ga bilo treba pojasniti.

Končno pa moramo opozoriti na to, da je to vztrajanje na normalni genitalni seksualnosti očitno povezano z vprašanjem transferja. Freud sam neuspeh primera pripiše temu, da se mu »ni posrečilo pravočasno obvladati transferja«, ¹⁵ medtem ko dejstvo, da tej razpravi neprestano dodaja opombe, ki opozarjajo, da je spregledal homoseksualno željo svoje pacientke, nakazuje, da odnos med tema dvema vidikoma primera ostaja nedorečen. Na neki ravni je lahko opaziti, da je Freudov neuspeh, da bi razumel lastno vpletenost v primer (kontratransfer), proizvedel določeno definicijo seksualnosti kot *zahteve*, naslovljene na Doro, ki jo, na kar je treba opozoriti, ona zavrne (odide). Po drugi strani pa je mogoče opaziti, in to ima še bolj odločilen pomen, da se Freudova lastna definicija transferja in njegove vloge v zdravljenju ujame v isto past kot njegova teorija seksualnosti, kajti Freud ima transfer za oviro odkritju »novega, verjetno dejanskega spominskega gradiva«, ¹⁶ in celo dopušča (s čimer spodkopuje celotno odkritje psihoanalize), da je nevrozo morda mogoče dokončno podvreči »realnosti«. ¹⁷ Ideja možnega okrevanja od nevroze s pomočjo realnosti in ideja neproblematične ženske seksualnosti sta v primeru neločljivo povezani.

13. *Ibid.*, str. 94.

14. *Ibid.*, str. 59.

15. *Ibid.*, str. 105.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, str. 99.

»Pravzaprav je bila feministka«

Navedena trditev izhaja iz Freudovega primera o »Psihogenezi homoseksualnosti pri ženski«, in v nekem smislu je korak od neuspeha primera Dore do tega primera, ki je bil objavljen leta 1920, neizogiben – a ne zato, da bi Doro kakorkoli preprosto označil za homoseksualno, ampak prav zato, ker je bil v tem primeru Freud primoran pripoznati homoseksualni element v vsej ženski seksualnosti, to pripoznanje pa ga bo vodilo k reviziji njegovih teorij Ojdipovega kompleksa za deklico. V tem članku je namreč na nek način najbolj radikalen, saj zavrne koncept zdravljenja in vztraja, da je največ, kar lahko stori psihoanaliza, to, da ponovno vzpostavi izvirno biseksualno nagnjenje pacienta/ke, homoseksualnost pa opredeli kot nenevrotično. Vendar pa hkrati njegovo razlago zadnjega dejavnika – namreč odsotnosti nevroze, ki je pripisana dejstvu, da objektna izbira ni bila vzpostavljena v dobi otroštva, ampak po puberteti – pozneje spodkoplje to, da se čuti dolžnega poiskati izvor homoseksualne privlačnosti v času pred Ojdipso situacijo, torej v obdobju zgodnje navezanosti na mater; vendar pa bi v tem primeru dekle moralo biti nevrotično (kar povsem očitno ni), ali pa so nevrotične vse ženske (kar bi resnično lahko bile).

Lahko bi torej zašli v skušnjava, da bi primeru Dore pripisali, da z vztrajanjem na Dorini želji po gospe K. kot nadomestku za odsotno mati (»Skrivnost vsekakor tiči v materi«, ¹⁸ pravi Freud v zvezi s prvimi sanjami), že nakazuje naravo predojdipske navezanosti med materjo in deklico, torej navezanosti, ki jo Freud zaradi njene trdovratnosti in težavnosti konec koncev označi za značilnost ženske seksualnosti. Vse sodobne obravnave pojma ženske seksualnosti, ki se upira ali presega reproduktivno ali genitalni funkcijo, izhajajo iz tega, in ker Ojdipov kompleks praviloma predstavlja vključitev ženske v krogotok simbolne menjave (v primeru Dore ni nič bolj jasno od tega), je njenemu odporu do te umestitve pripisan radikalen pomen. Ženska se torej nahaja izven menjave, menjave, ki jo poganja ali podpira nič drugega kot sama govorica, kar torej postavlja vprašanje njene umestitve in njene govorice hkrati. Od tu je potem mogoče zlahka preiti k pojmovanju histeričnega diskurza kot nekakšnega privilegiranege odnosa do materinskega telesa; deloma to podpira tudi Freudova lastna »slutnja«, da ima »ta faza navezanosti na mater še posebej intimen odnos do etiologije histerije – kar ne more presenečati, če

18. *Ibid.*, str. 65.

pomislimo, da obe, tako ta faza kot nevroza, spadata med posebne značilnosti ženskosti.¹⁹

Zdi se, da želja po tem, da bi predojdipsko situacijo opredelili kot odpor do same ojdipske strukture, vodi k »materializaciji« *telesnega* odnosa, na katerega se opira, tako da je telo matere, ali pravilneje, dekličin odnos do njega, na nek način postavljen izven potlačitve. Tako lahko v feminističnih tekstih naletimo na nenehno povezovanje materinskega telesa in nepotlačenega (glej izjavo Montrelayeve, navedeno na začetku tega članka), ali materinskega telesa in sanj (Kristeva: »drugačno, podobno sanjam ali materinskemu telesu«), ali materinskega telesa in prvotnega avtoerotizma (Irigaray), katerega povratek bi najbrž pomenil povratek (ženske) izgnanke.²⁰ V primeru Kristeve je odnos do različnih oblik govornice izrecno opredeljen z njihovo razvrstitvijo na predojdipski jezikovni register (ritmi, intonacije) in pooidipski jezikovni register (fonološko-sintaktična struktura stavka). Histerija in pesniška govorica ženske (ki postane govorica ženskih pesnic, Woolfove, Plathove itd.) sta torej pravzaprav povratek te prvotne in telesne oblike izraznosti.²¹ Ni naključje, da se v teh krogih shizofrenija omenja prav tako pogosto kot histerija, saj je odnos med shizofrenijo in pesniško govorico znan in teoretsko utemeljen tudi v sami psihoanalizi. V nekem smislu gre za feministično verzijo Lainga, ki pa mora zajeti tudi transferno nevrozo (histerijo), saj je njena povezanost z ženskostjo preveč v oči bijoča, da bi jo bilo mogoče spregledati. Pogostejše kot ne sta obe tvorbi med sabo izenačeni, zaradi česar se značilnosti obeh vrst motenj izgubijo. Vredno si je torej ponovno ogledati Dorine simptome, potem pa (v naslednjem razdelku) tudi tisto, kar Freud pravi o shizofreniji in njenem razmerju do govornice, zato da bi ugotovili, ali je takšno stališče mogoče teoretsko ubraniti.

Najprej nekaj bistvenih točk o Dori. Najprej velja, kot smo že videli, da so Dorini telesni simptomi (afonija, kašelj) izraz moške identifikacije, saj je samo

19. S. Freud, »O ženski seksualnosti«, v: *Ženska seksualnost. Freud in Lacan*, ur. Eva D. Bahovec, Analecta, Ljubljana 1991, str. 25.

20. Julia Kristeva, *Des chinoises*, Editions des femmes, Pariz 1974; *About Chinese Women*, prev. Anita Barrows, Urizen Books, New York 1977; Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Pariz 1974.

21. Tem argumentom je mogoče očitati tudi, da enostavno ohranjajo klasično opredelitev ženske/ženskosti kot iracionalne, izvzete govornice, jeziku itd., kar ima za ženske jasne nazadnjaške posledice. Za razpravo o tem glej Monique Plaza, »Pouvoir 'phallomorphique' et psychologie de 'la Femme'«, v: *Questions feministes*, št. 1, Editions Tierce, Pariz 1977, angleški prevod: »'Phallomorphic' Power and the Psychology of 'Women' – A Patriarchal Chain«, *Ideology and Consciousness* 4, 1978.

s pomočjo te identifikacije mogoč dostop do materinskega in ženskega telesa. Ta dostop pa grozi Dori s fizično ali telesno fragmentacijo, ki tvori simptome konverzije. Tako je zdaj dostop do (materinskega) telesa mogoč le s pomočjo moške identifikacije, ta dostop pa potem ogrozi prav samo kategorijo identifikacije, torej Doro kot subjekta. Tako na nobeni točki svoje želje po gospe K. Dora ne more privzeti vloge »resnične« ženske, saj je ali identificirana z moškim, ali pa se približuje situaciji, v kateri kategorija spolne razlike ni vzpostavljena, kategorija subjekta, od katere je takšna razlika odvisna, pa je ogrožena.

Drugič, v drugih sanjah, v katerih je Dorino željo mogoče opredeliti kot željo po samo-posedovanju, je njen položaj subjekta kar se le da negotov. Sanje nadvse jasno izrazijo razcep med subjektom in objektom izjavljanja, ki se nahaja v temelju vsakega jezikovnega izrekanja (govoreči subjekt in subjekt izjave)²², in ki je tu dojet v svojem razmerju do vprašanja spolne razlike. Če je namreč Dora tu namenjena posedovanju, potem ni prisotna kot ženska (ampak je moški), če pa tu ni namenjena posedovanju, je njena vloga ženske zagotovljena (ostane ženska), a v tej situaciji ni prisotna (Lacanov smrtonosni *vel*).²³

Tretjič, in to je variacija prejšnje točke, tisto, kar se razkriva za temi sanjami, ni nič drugega kot prav to vprašanje o ženski kot reprezentaciji: »Tu se že tretjič srečujemo s 'sliko' (razglednice, galerija v Dresdenu), toda v veliko pomembnejši povezavi. Slika [*Bild*] se namreč spreminja v '*Weibsbild*' [dobešedno 'žensko sliko'], in sicer prav na podlagi tistega, kar vidimo na sliki (gozd, nimfe)«,²⁴ pa tudi o ženski kot poizvedovanju, ki ga zastavlja Dora sama, in meri na njeno razmerje do vednosti, opisane kot prisotne in neprisotne – seksualne vednosti, ki je *skrivnost*, ki se skriva za njenim odnosom z gospo K.: »Saj je naravnost bodlo v oči, da je *vedela* vse, kar je bilo spotakljivega, nikoli pa *ni hotela vedeti, odkod ji je to znano*. Moral bi navezati na to *uganko* in poiskati motiv za to nenavadno potlačitev.«²⁵ Pri Dorinem položaju torej ničesar ni mogoče povezati z neproblematičnim pojmovanjem ženskosti ali kakršnimkoli preprostim pojmom telesa, saj se želja, kolikor je genitalna, zarisuje prek moške

22. Gre za lingvistično razlikovanje med subjektom izjavljanja in subjektom izjavljenega, glej Émile Benveniste, »O subjektivnosti v govorici«, v: *Problemi splošne lingvistike I*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988; ki ga tu namerno preoblikujem. Za razpravo o pomenu koncepta za psihoanalizo glej: Jacques Lacan, »Analiza in resnica ali zaprtje nezavednega«, v: *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980.

23. Za razpravo o tem glej Parveen Adams, »Representation and Sexuality«, str. 72.

24. *Dve analizi*, str. 89.

25. *Ibid.*, str. 106–107; podčrtala J. R.

identifikacije, kolikor pa je oralna, se razkriva kot poizvedovanje, uperjeno na samo kategorijo seksualnosti (gospa K. kot nezmotljivi »ustni vir informacij«).²⁶

Morda bi se morali tu spomniti, da se je Freudovo ukvarjanje s histerijo začelo prav z zavrnitvijo vsakega preprostega zarisovanja simptomov na telo (Charcotove histerogenične cone). S tem je histerijo opredelil kot govorico (jo pustil, da spregovori), katere odnos do telesa pa je razsrediščen, kajti če je spregovorilo telo, se je to zgodilo zato, ker nekaj drugega, namreč nezavedno, ni moglo. Na tej točki lahko razmerje med sanjami in histerijo, iz katerega smo izhajali, na novo opredelimo kot nič drugega kot pregibanje telesa s pomočjo govoričice v njenem odnosu do nezavednega (posredna reprezentacija). Ko Lacan zapiše, da »Ničesar v nezavednem ni, kar bi bilo s telesom v soglasju«, misli prav na to, in nadaljuje: »Nezavedno je neuglašeno. Nezavedno je tisto, ki preko govorjenja določa subjekt kot bivajočega, toda bivajočega kot zaprečenega z metonimijo, s katero podpiram željo, kolikor je neskončno nemogoče govoriti o njej kot taki.«²⁷ To smo lahko opazili ob gornjem razcepu med subjektom in objektom izjavljanja, kjer Dora kot subjekt dobesedno zbledi pred njeno prisotnostjo v sanjah.

Besedne predstave in stvarne predstave

Freudova obravnava shizofrene in histerične govoričice je najbolj temeljita v sedmem poglavju njegovega metapsihološkega spisa o nezavednem.²⁸ Dejstvo, da se mora s to obravnavo ukvarjati poglavje z naslovom »Prepoznavanje nezavednega«, kaže na njeno pomembnost, in res je prav razlikovanje med tema dvema vrstama motenj privedlo do Freudove definicije pojma *Nzv* (nezavednega v njegovem sistemu: nezavedno, predzavestno in zavestno). Freud začne s shizofrenijo in njeno nedostopnostjo za analizo, ki v nekem smislu vključuje popolno opustitev objektnih investicij in njihovo usmeritev nazaj na Jaz. Pozorni moramo biti na dejstvo, da to privede do popolnoma neokrnjenega narcizma, tako da se koncept shizofrenije, čeprav definicija kaže, da Freud še vedno utemeljuje svoje

26. *Ibid.*, str. 93-94; glej celotno Freudovo opombo na tem mestu, pa tudi opombe na straneh 99 in 106-107.

27. Jacques Lacan, »Seminar 21. januarja 1975«, v: *Ženska seksualnost, Freud in Lacan*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 76.

28. Sigmund Freud, »Nezavedno«, *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 157-164.

diagnostične kategorije na njihovem različnem odnosu do realnosti, na neki drugi ravni pojavi kot »utelešenje« kategorije jaza, in torej tudi identifikacije (kot zoperstavljene utelešenju telesa). Kot simptom potem nastopi tisto, kar Freud imenuje organski govor, pri katerem si je pacientkin »odnos do telesnega organa [prisvojil] zastopstvo celotne vsebine [njenih misli].«²⁹ Tako je predpogoj organskega govora povrnitev k narcizmu, funkcija telesa pa je zastopanje miselne vsebine, ki v obeh podanih primerih razkriva pacientkino identifikacijo z njenim ljubimcem; v tem se razlikuje od histeričnega simptoma, kjer ne gre za besedno artikulacijo določenega odnosa do telesa, ampak za telesni simptom sam, torej konverzijo.

Zatorej shizofrenije in histerije ni mogoče enačiti, prav tako pa tudi nobene od njiju ni mogoče na neposreden način povezati s telesom. Če torej v nasprotju s tem prizadevanja po izgradnji teorije ženske govorice težijo k vpeljavi tega enačenja, potem je to mogoče pripisati dejstvu, da takšne teorije privlači Freudova ugotovitev o shizofrenikovem privilegiranem odnosu do besed (podvržene so primarnemu procesu in se ravna po zakonih nezavednega), pa tudi definicija same nezavedne reprezentacije, ki izhaja iz te ugotovitve: »Mislimo, da zdaj naenkrat vemo, po čem se zavestna predstava razlikuje od nezavedne ... zavestna predstava obsega stvarno predstavo plus ustrezno besedno predstavo, nezavedna pa je sama stvarna predstava.«³⁰ Resnično se zdi, da to razlikovanje temelji na ideji nekega neposrednega (celo »pristnejšega«) odnosa do samega objekta: »Sistem *Nz* vsebuje stvarne investicije objektov, prve in prave objektne investicije.«³¹

Ko se ta koncept zruši v samem Freudovem tekstu, lahko ponovno opazimo spodletelost povezave shizofrenija/telo/nezavedno. Prvič, Freud celo v okviru te definicije zatrdi, da je tisto, kar je vključeno v prvo (primarno) objektno investicijo, spominska *sled* objekta, v dodatku o afaziji pa trdi, da je razmerje med objektom in predstavo stvari posredovano. Drugič, v izbiri, ki mu jo pušča njegovo razlikovanje – kajti če nezavedno vsebuje zgolj stvarno predstavo, potlačitev pa vključuje odstranitev besede, potem za shizofrenika ali ni potlačitve, ali pa shizofrenikova uporaba govorice naznanja prvo fazo *okrevanja*, povrnitve samih objektnih investicij. Shizofrenikov odnos do besede bi torej na najbolj jasen način razkrival izgubo objekta, ki predstavlja izvor jezikovne

29. *Metapsihološki spisi*, str. 159.

30. *Ibid.*, str. 162.

31. *Ibid.*

reprezentacije (»Ta prizadevanja poskušajo *spet dobiti izgubljene objekte*«).³² To pa je koncept, ki predstavlja temelj koncepta nezavednega kot učinka subjektovega vstopa v govorico ter hkratne izgube objekta in vznika subjekta (v trenutku njegovega izginotja).

Zdaj lahko razložimo nekatera pojmovanja govorice, na katera se opira razprava o ženskosti in govorici oziroma ženskosti *kot* govorici. Prvič, ideja neposredovanega razmerja med telesom in govorico nasprotuje lingvistični definiciji znaka, saj v nekem smislu vsebuje nekakšno vrsto anatomskega posnemanja [*mimesis*] govorice na telesu (na primer Irigarayine »dvoje ustnice«, ki nakazujejo mesto ženske zunaj (falo-)monističnega diskurza). Drugič, koncept ženskosti, ki se nahaja izven diskurza, se opira na teorijo govorice, v kateri bi bil mogoč nerazsrediščen odnos do govorice, subjekt pa bi predstavljal izvor pomena in imel nadzor nad njim, kar pa bi naredilo za nepotrebna tako koncept nezavednega kot tudi subjekta.

Prav ob tem pogledu pa odnos psihoanalize do govorice presega odnos lingvistike, prav kolikor zastavlja ta problem subjektovega odnosa do govorice. Freud tega vprašanja ni formuliral kot takega, vendar pa je prisotno v protislovjih njegovega teksta, pri čemer bi si upala trditi, da je na najbolj jasen način prisotno v tem, kar je imel povedati o ženski seksualnosti in transferju – kar nas vrača nazaj k primeru Dore.

Vprašanje ženskosti

V tem sklepnem poglavju bi si rada ogledala dve »izginevajoči točki« primera Dore – teorijo ženske seksualnosti in koncept transferja. Kajti če je primer doživel neuspeh, se je to zgodilo zato, ker Freud ni uspel prepoznati značilnosti nobenega od teh dveh dejavnikov, kjer pa je uvidel njun pomen (dodatki, pogovor, opombe), ju je še vedno ohranil v nekakšnem zakulisju primera, kot nekaj manjkajočega (»skrivnost«) ali kot element, ki mu ga ni uspelo »obvladati«, kot da bi oba predstavljala neko vsebino oziroma objekt, ki ga je treba prepoznati, uvrstiti in razrešiti (transfer kot povrnitev dejanskega dogodka). Tu bi rada pokazala, kako je v obeh omenjenih konceptih mogoče zaznati razsežnost subjektovega odnosa do govorice, katerega porajanje smo imeli priložnost

32. *Ibid.*, str. 164.

opazovati – v Dorinih drugih sanjah ter pozneje v shizofrenem odnosu do besede –, in opozorila na pomembnost te teorije za obravnavo ženskosti ne kot diskurza, pač pa kot razmerja do diskurza, znotraj diskurza.

Začenjam s transferjem, kot ga je razdelal Freud v svojih tehničnih spisih (»Dinamika transferja«, »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, »Opombe o transferni ljubezni«), kjer prav tako začenja z definicijo nevroze kot libidinalne odvrnitve od realnosti, in ki je sprva dojet kot odpor v verigi asociacij, ki bi praviloma morala voditi k obnovitvi ali dopolnitvi pacientovega spomina. Tudi Dorin primer se je začel, kot je razvidno iz Freudove razprave o odlomku, z istim prepričanjem, da sta zdravljenje simptoma in dopolnitev spomina sinonima – psihoanaliza pa je tu opredeljena kot tista, ki mora ponovno ustvariti subjektovo popolno zgodovino. Gre za pojmovanje, ki je prisotno tudi v začetnem obdobju Lacanovega ukvarjanja z idejo polnega govora,³³ oziroma ponovnega vpisa pacientove zgodovine s pomočjo govorice, in ki ga je Lacan razvil pred konceptom nezavednega prav kot učinka govorice, ki prinaša s sabo moment manka, vrzeli, ki je nikakor ni mogoče zapolniti in ki ni nič drugega kot manko samega subjekta (prvotna potlačitev). Tako Freud na začetku poudari, da je transfer ovira na poti do pacientove realne zgodovine, kar se brez težav ujema z idejo, da nevrozi predhodi nek dogodek (teorija zapeljevanja), in da ji sledi, če gre vse po sreči, nek drug dogodek (premaganje nevroze s pomočjo realnosti), pri čemer se transfer pojavlja kot nekaj, kar »iztrga« pacienta »iz njegovega pravega odnosa z zdravnikom«.³⁴

Vendar pa, v celoti vzeto, ti trije teksti kažejo v nasprotno smer. V razpravo o spominjanju (»Spominjanje, ponavljanje in predelava«) Freud vključi razpravo o amneziji, ki se začenja s konceptom popolnega spomina kot cilja analize, a se konča z razpravo o prvotni ali izvorni fantazmi, s čimer nakazuje tisti Freudov koncept, ki bo najtemeljitejše spodkopalo pojmovanje zdravljenja kot obnovitve spomina na realni dogodek. Pravzaprav v svojem članku o dveh načelih psihičnega dogajanja³⁵ Freud celotno področje seksualnosti pripiše fantazmi, s čimer se povsem izmakne načelu realnosti (užitek v seksualnosti se razkriva kot užitek v samem dejanju reprezentacije).

33. J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994.

34. Sigmund Freud, »The Dynamics of Transference«, *Papers on Technique*, Standard Edition, 12. zv., str. 107.

35. S. Freud, »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja«, *Metapsihološki spisi*, str. 7-18.

To privede do odkritja novega pojma transferja, ki je najjasneje opisan v »Opombah o transferni ljubezni«, v katerih so ob transferju izraženi zadržki glede njegovega statusa kot zahteve (zahteve po ljubezni), ki si, kar je najpomembneje, vztrajno prizadeva, da bi jo imeli za *resnično* (kar tudi je, mora priznati Freud). Tako je zdaj tisto, kar »vdre« v analitično situacijo, realnost sama, realnost, ki je povsem neumestna: »Gre za popolno zamenjavo prizorišča, kot takrat, kadar ogro razreši vdor resničnosti ...«³⁶ Pacient si torej prizadeva »v resničnem življenju« ponoviti tisto, kar bi moralo biti le priklicano v zavest kot »psihični material« – tako se odnos do realnega sprevrne. Za našo razpravo je to pomembno, ker vidimo, da je bil Freud sam prisiljen popraviti ali revidirati koncept transferja, ki mu je pripisal krivdo za neuspeh primera Dore, in to na način, ki ga ni mogoče ustrezno ali zadostno opredeliti s sklicevanjem na kontratransfer (Freudova vpletenost v primer). Gre namreč za transfer kot nemogočo zahtevo po pripoznanju (vračanje ljubezni v »Opombah o transferni ljubezni«), zahtevo, ki mora biti premeščena na drugo področje, ki ga tu nakazuje ustrezen poudarek na konceptih fantazme (»igra«), reprezentacije, psihičnega materiala (edini pomen materiala, ki ima tu kakšno vrednost). Bodite pozorni na sorodnost teh pojmov z poizvedovanjem, podobo, *sliko* [Bild], Dorinih drugih sanj, kjer seksualnost ravno ni zahteva (zahteva po ljubezni), pač pa vprašanje.

V razpravi o primeru samem sem omenila, da Freudov koncept transferja kot obuditve spomina na nek dogodek ustreza konceptu vnaprej dane normalne ženske seksualnosti, pri čemer je nevroza opredeljena kot neuspeh, da bi zadovoljili »resnično erotično zahtevo«. Če torej koncept realnosti vstopa v razmerje s pojmom transferja, lahko upravičeno domnevamo, da prav tako vstopa tudi v razmerje s samim pojmom seksualnosti. Na hitro sem že nakazala, da je to trditev mogoče zaslediti v tem, kar Freud pravi o načelu ugodja. Vendar pa je potrebno dojeti, da navkljub nedvomni pravilnosti ugotovitve, da je Freudova analiza Dore spodletela zaradi teorije ženske seksualnosti, na katero se je tedaj opiral, tega pojmovanja ni mogoče dopolniti z enostavnim sklicevanjem na njegove poznejše teze o ženski seksualnosti (predojdipskosti ipd.), ne glede na to, koliko so te lahko odločilne, saj bi to pomenilo le eno vsebino nadomestiti z drugo, medtem ko je tisto, na kar moramo biti pozorni pri Freudovi obravnavi ženskosti, natančno isti premik, kot smo ga pravkar pokazali pri konceptu transferja in ki ne predstavlja nič manj kot popolno zrušitev kategorije seksualnosti kot *vsebinske*.

36. S. Freud, »Opombe o transferni ljubezni«, *Problemi*, 1/2, Ljubljana 1995, str. 56.

Freud začenja oba svoja članka o ženskosti («O ženski seksualnosti» in »Ženskost») s prepoznavanjem dekličine predojdipske navezanosti na mater, intenzivnosti in trajnosti te navezanosti, ki sta bili v psihoanalitski teoriji spregledani. Ženska seksualnost torej izvira iz zgodnejše faze, njena vsebina je močnejše potlačena in predstavlja nekaj arhaičnega. Kljub temu, da oba članka v nekem smislu govorita o istem, pa sta njuni logični ali argumentacijski zgradbi različni, ta razlika pa ima pomembne učinke na nivoju teorije.

Članek »O ženski seksualnosti« (1931) se začenja s predojdipskim dejavnikom in njegovo nujno opustitvijo, o kateri potem razpravlja z vidika kastracijskega kompleksa in zavidanja penisa. Vendar pa to ne izčrpa vprašanja dekličine odvrnitve od svoje matere, vprašanja, ki ostaja odprto kljub celi vrsti napotitev na »prezgodnjo« odstavitev od prsi, prihod tekmeča, nujno nezadovoljenost in končno ambivalentnost otrokove zahteve po ljubezni. Nobeden od teh dejavnikov pa ne predstavlja zadostnega pojasnila: »Vendarle se zdi, da so vse te motivacije premalo za upravičitev [dekličine] končne sovražnosti«, ³⁷ ki je ni mogoče pripisati ambivalentnosti infantilnega odnosa do objekta, saj bi to veljalo tudi za dečka. Tako se še vedno zastavlja neko vprašanje, ki se izkaže za *osrednje* [the] vprašanje oziroma za presežek, ki ga je za seboj pustilo vprašanje zahteve, ki je ostala nepotešena, in opustitve, ki še vedno ni bila pojasnjena: »Nadaljnje vprašanje se glasi: Kaj zahteva majhna deklica od matere?« ³⁸

Freud lahko na to vprašanje odgovori le s sklicevanjem na naravo infantilnega seksualnega cilja – se pravi na njegovo aktivnost (zavrnitev moško/ženske biološke kemije, en sam libido tako z aktivnimi kot s pasivnimi cilji), ki ni le korektiv ideje naravno pasivne ženskosti, temveč deluje kot *ponovitev* (otrok ponavlja neprijetno izkustvo v obliki igre). Če to navežemo na definicijo infantilne seksualnosti, ki je bila že prej podana v članku («Druga značilnost pa je, da je ta ljubezen pravzaprav tudi brezciljna, da ni sposobna popolne zadovoljitve, in predvsem zato je obsojena na to, da se izteče v razočaranje»), ³⁹ lahko ugotovimo, da je za cilj male deklice pa tudi za njeno zahtevo značilno to, da je brez njega. Torej ostaja, oziroma se ponavlja, vprašanje o nemožnosti zadovoljitve.

V »Ženskosti« (1933) pa je logična zgradba teksta v nekem smislu obrnjena. Članek se začne s svarilom pred biološko definicijo spolne razlike in potem ponovno postavi vprašanje dekličine opustitve predojdipske navezanosti na

37. *Ženska seksualnost*, str. 31.

38. *Ibid.*, str. 32.

39. *Ibid.*, str. 29.

mater. Ponovno našteje motive te opustitve – oralna nezadovoljenost, ljubosumje, prepoved, ambivalenca – toda tokrat na vprašanje, kako lahko ti motivi pojasnijo to opustitev, ko pa se prav tako nanašajo tudi na dečka, odgovarja s pomočjo koncepta zavidanja penisa, s katerim se vprašanje v nekem smislu zaključi (razprava preide k obravnavanju odraslih oblik ženske seksualnosti). Na vprašanje je torej tu podan odgovor, in prav kot odgovor je koncept zavidanja penisa upravičeno povzročil ogorčenje proti Freudu. Če si namreč ponovno ogledamo članek, postane jasno, da ta odgovor ne razrešuje ničesar, saj Freud vsakega od teh zgodnjih motivov opiše natanko z vidika njegove nemožnosti (glej zgoraj): oralna zahteva je »nepotešljiva«, »otrokove ljubezenske zahteve so neizmerne« (tekmovalnost), »raznóvrstne ... seksualne želje, ki jih večinoma sploh ni mogoče zadovoljiti«, »nezmernost ljubezenskih zahtev in neizpolnljivost seksualnih želja«. ⁴⁰ Če je torej pglavitna značilnost vseh teh zahtev nemožnost njihove zadovoljitve, potem obstoj še ene nemogoče zahteve (»Želja, da bi končno le dobila penis; po katerem hrepeni«) ⁴¹ sploh ne more ustrezno pojasniti ničesar, razen vztrajnosti te zahteve same – torej vprašanja iz zgodnejšega članka, »Kaj zahteva majhna deklica od matere?« ⁴²

Vprašanje torej ostaja odprto samo, kolikor nanj ni mogoče odgovoriti, in tu želim pokazati, da je tisto, kar lahko prepoznamo v razcepu med zahtevo in njeno neizpolnljivostjo, sama želja, torej tisto, kar Lacan imenuje učinek artikulacije potrebe kot zahteve, »želja, ki nikakor ne more spregovoriti kot taka«. To je razlog, zakaj zahteva po ljubezni v transferju zaustavi napredovanje zdravljenja, kolikor vztraja prav na svoji lastni realnosti (možnosti zadovoljitve). Freudovi članki o ženskosti torej razkrivajo prav vznik tega koncepta želje kot vprašanja spolne razlike: kako deklica postane ženska, oziroma ali to sploh postane?

Če se zdaj vrnemo k sanjam in histeriji: ali ni to prav tisto vprašanje, ki se razkriva v sanjah histeričarke, analiziranih v *Razlagi sanj*, ⁴³ ki je sanjala, da njena lastna želja ni bila zadovoljena, s pomočjo identifikacije z žensko, ki jo je postavila za svojo seksualno tekmico? Njena želja je torej želja po nezadovoljeni

40. S. Freud, »Ženskost«, *Delta* 1-2, Ljubljana 1995, str. 146-147.

41. *Ibid.*, str. 148.

42. Glej Moustapha Safouan, »La sexualité féminine dans la doctrine psychanalytique«, *Scilicet, Revue du champ freudien* 5, 1975; angleški prevod, »Feminine Sexuality in Psychoanalytic Doctrine«, v: Juliet Mitchell in Jacqueline Rose, ur., *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Norton, New York 1983.

43. S. Freud, *The Interpretation of Dreams, Standard Edition*, 4. in 5. zv., str. 147-151, 228.

želji: »Rada ima kaviar«, piše Lacan, »vendar pa ga noče. Prav to je način, kako si ga želi.«⁴⁴ Izza te želje (in te identifikacije) pa naletimo na vprašanje ženske kot objekta želje, vprašanje, kako si njen mož lahko želi ženske, ki mu ni sposobna ponuditi zadovoljitve (ona ve, da je noče), torej identifikacija z vprašanjem samim: »Tako smo torej dokončno pojasnili vprašanje, na splošno imenovano vprašanje histerične identifikacije ... [pri kateri se] ženska identificira z moškim.«⁴⁵ To je mogoče navezati neposredno nazaj na primer Dore, ženske kot objekta in subjekta želje – nemožnosti obeh teh pozicij, kajti če objekt želje, potem čigave želje, in če subjekt želje, potem njena lastna nemožnost, nemožnost subjekta in želje (eden implicira zaton drugega). Tako Dora zavrne gospoda K. v natančno tistem trenutku, ko on zatrdi, da si ne želi svoje lastne žene, prav tiste ženske, s pomočjo katere se je Dori zastavljalo celotno vprašanje (prizor ob jezeru).

Kar torej ženska seksualnost razkriva v teh primerih, je vztrajanje vprašanja želje kot vprašanja (natanko nasprotno od ženskosti kot seksualne vsebine, substance ali česar koli že). Končno, če se vrnemo k histeričnemu simptomu samemu:

»Zgolj kolikor bo potrebo pritegnila vase funkcija želje, bomo lahko o psihosomatiki povedali še kaj drugega kakor zgolj to preprosto blebetanje, da se vse, kar se dogaja na somatični ravni, podvaja na psihični ravni. To vemo že dolgo časa. O psihosomatiki govorimo zgolj, kolikor vanjo posega želja, se pravi, kolikor je v njej ohranjen člen želje.«⁴⁶

S to mislijo bi rada zaključila, ne zato, ker bi mislila, da predstavlja kak dokončen odgovor, pač pa zato, ker mislim, da predstavlja nujno svarilo pred določenimi sodobnimi razvojnimi težnjami v feministični teoriji. Po mojem mnenju moramo biti pozorni prav na ta odmik psihoanalize od seksualnosti kot vsebine (predojdipske ali kakšne drugačne) h konceptu seksualnosti, zajete v register zahteve in želje. Iz zgoraj povedanega lahko ugotovimo, da se je ta problem v Freudovem lastnem delu pojavil prav zaradi pomanjkljivosti koncepta ženskosti (ob primeru Dore). Opustitev ideje o posebnem ženskem diskurzu bo najbrž dosti manj tragična, če bo vodila k ukvarjanju z vlogo ženskosti kot

44. Za podrobno razpravo o teh sanjah, glej Jacques Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: J. Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 209-215.

45. Lacan, *Spisi*, str. 214.

46. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 303.

Biografska opomba:*

DORINA DRUŽINA

Dorino pravo ime je bilo Ida Bauer. Rojena je bila na Dunaju, prvega novembra 1882. leta, v boemski židovski družini. Vendar pa so bili Bauerji asimilirani Židje, imeli so se bolj za Nemce kot Čeha in niso prakticirali nobene religije. Njen oče Philip je bil bogat tovarnar s tekstilom, ki je bil, kot izvemo iz zgodovine primera, za časa Dorinega otroštva precej slabega zdravja, najprej je trpel zaradi tuberkuloze, nato zaradi odstopanja očesne mrežnice in nazadnje zaradi komplikacij, ki jih je povzročil sifilis (ki se ga je nalezil pred poroko), zaradi katerega ga je Freud zdravil šest let, pred začetkom Dorine analize. Umrli je zaradi tuberkuloze leta 1913. Vsa pripovedovanja o Käthe, Dorini materi, potrjujejo, da je, po Freudovih besedah, trpela zaradi »psihoze gospodinje«. Njena obsedenost s čistočo je bila tolikšna, da je vztrajala, da se čevlji sezujejo, preden se vstopi v stanovanje Bauerjevih, v času temeljitega čiščenja pa se sploh ni smelo stopiti vanj, poleg tega pa je imela nekatere sobe, vključno s salonom, ves čas zaklenjene, edini ključ pa je imela samo ona. Njene zamotane prisile umivanja in pranja so napeljale Felixa Deutscha, analitika, ki je imel dva pogovora z Doro leta 1922, da je pripomnil, da »[Ida] in njena mati nista videli umazanije samo v okolici, ampak tudi na sebi in v sebi«. Vendar pa ti strahovi niso bili neutemeljeni, odkar je Philip Bauer dejansko okužil svojo ženo in prinesel seksualno umazanijo iz okolja v svoj dom.

Ida Bauer se je poročila leta 1903, leto po zadnjem obisku pri Freudu. Njen mož je bil neuspešen glasbenik, ki ga je zaposlil Dorin oče, ki je nekoč najel cel orkester samo zato, da bi svojemu zetu omogočil zadovoljstvo, da sliši, kako izvajajo njegovo glasbo. Iz poročila Felixa Deutscha izvemo, da je bil zakon, vsaj z njenega vidika, izrazito nesrečen. Njen mož, ki je trpel zaradi resne poškodbe glave in ušesa med vojno, ki je vplivala na občutek ravnotežja in oslabila njegov spomin, ni bil nikoli dobrega zdravja in je umrl zaradi

* Biografsko opombo povzemamo po zborniku *In Dora's Case. Freud, Hysteria, Feminism*, ur. Charles Bernheimer in Claire Kahane, Virago, New York in London 1985, sestavila pa sta jo urednika zbornika.

koronarne bolezni leta 1932. Ida je umrla zaradi raka na debelem črevesu v New Yorku, leta 1945, preživel jo je samo sin, njen edini otrok.

Član družine Bauer, o katerem je največ znanega, je Idin brat Otto, ki je bil eden glavnih vodij v avstrijski Socialistični stranki med leti 1918 in 1934 in njen vodilni teoretik in ideološki zagovornik. V nasprotju z ostro kritiko, naperjeno zoper njenega moža, sina in očeta, se Dora v pogovorih z Deutschem »čustveno spominja, kako blizu sta si bila vedno z bratom«, to naklonjenost pa, kot kaže, potrjuje tudi to, da je Otto klical Deutscha, da bi izrazil svojo zaskrbljenost za sestrino zdravje in željo, da bi o njenem stanju z zdravnikom osebno razpravljaj. Svojim političnim kolegom pa se je Otto zdel strog, zadržan in skrivnosten človek, ki je neumorno delal, napisal šest obsežnih knjig in številne časopisne članke, prav tako pa se je tudi udeleževal nešteti strankarskih srečanj in parlamentarnih razprav. Bil je človek trdnih navad, ki je imel nekatere od prisilnih potez svoje matere (čeprav prisila čiščenja ni bila med njimi). Z vidika družinske zgodovine je zanimivo omeniti, da se ni poročil do leta 1914, dve leti po smrti svoje matere, na katero je bil po Freudovem mnenju posebno navezan. Še več, poročil se je z deset let starejšo žensko, ki je že bila mati treh otrok. Ta, iz odnosa do matere izvirajoča navezanost, pa ni trajala dolgo in tako kot njegov oče pred njim se je tudi on zatekel k mlajši ženski, ki je ostala njegova ljubica od leta 1928 do njegove smrti v Parizu, deset let kasneje.

prevredla Mojca Rupar Korošec

Felix Deutsch dr. med.*

OPOMBA K FREUDOVEMU
»ODLOMKU IZ ANALIZE NEKEGA PRIMERA
HISTERIJE ['DORA']«

Ernest Jones v svoji biografiji o Freudu navaja slavni primer Dore in njene različne histerične somatske in mentalne simptome. Po ugotovitvi, da ni nikoli nadaljevala svoje analize, ki je trajala le enajst mesecev, omenja, da je »umrla pred nekaj leti v New Yorku.«¹

To dejstvo je zbudilo moje zanimanje iz več razlogov. Zaradi česa je umrla? Ali je Freudova intuicija in prodorna razlaga samo dvojih sanj zares lahko razkrila osebnostno strukturo tega nesrečnega dekleta? Če je imel prav, mar ne bi moral potek njenega kasnejšega življenja potrditi Freudovih nazorov o različnih motivih za ohranjanje njenih konverzivnih simptomov? In ne nazadnje, koliko smo napredovali dandanes v razumevanju »preskoka mentalnega v fiziološko«?

Moja posebna radovednost glede Dorinega kasnejšega življenja bi za časa Freudovega življenja že na začetku naletela na nepremostljive ovire zaradi njegove obzirne molčečnosti. Zapisal je:

»Po zaključenem zdravljenju sem z objavo počakal še štiri leta, dokler nisem zvedel, da se je pacientkino življenje tako spremenilo in sem lahko domneval, da je precej upadlo njeno lastno zanimanje za dogodke in duševne procese, o katerih tu pripovedujem. Jasno je, da nisem pustil nespremenjeno nobeno ime, ki bi laičnega bralca utegnilo spraviti na sled; sicer pa bi že objava v strogo znanstvenem stokovnem časopisu morala biti zadostna obramba pred takšnimi nepooblaščenimi bralci. Ne morem pa nič zoper to, če se bodo v pacientki

* Članek je bil prvič objavljen v *Psychoanalytic Quarterly* 26, 1957, str. 159-167, tukajšnji prevod je narejen po izdaji v zborniku *In Dora's Case. Freud, Hysteria, Feminism*, ur. Charles Bernheimer in Claire Kahane, Virago, New York in London 1985.

1. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 2. zv., Hogarth Press, London 1955, str. 289.

prebudili mučni spomini, ko bi ji kdaj po naključju prišla v roke zgodovina njene lastne bolezni. Toda ničesar ne bo izvedela, česar sama že ne ve, in nemara se bo vprašala, kdo bo še razen nje zaslutil, da gre zanjo.«²

Štiriindvajset let po Freudovem zdravljenju Dore je nek dogodek razkril anonimnost tega primera drugemu analitiku, ne da bi Freudove za to vedel. V dodatku k »Predgovoru« »Odlomka iz analize nekega primera histerije« iz leta 1923 Freud piše:

»Problem zdravnikove diskretnosti, o kateri sem govoril v tem uvodu, ne zadeva drugih zgodovin bolezni iz tega zvezka, saj sem druge tri objavil s pacientovim izrecnim privoljenjem, v primeru malega Hansa z očetovim privoljenjem, v četrtem primeru (Schreber) pa predmet analize pravzaprav sploh ni bila oseba, pač pa knjiga, ki jo je napisala. Skrivnost Dorinega primera sem varoval do letos. Nedavno pa sem zvedel, da je ženska, o kateri zelo dolgo nisem ničesar slišal in ki je ponovno zbolela zaradi drugih vzrokov, zaupala svojemu zdravniku, da je bila kot dekle pri meni v analizi, in ta zaupnost je dobro obveščenemu kolegu omogočila, da je v njej prepoznal Doro iz leta 1899 (pravilno bi bilo seveda 1900). Pravični razsodnik ne bo analitični teoriji očital, ker je takratno zdravljenje, ki je trajalo tri mesece, lahko samo omililo takratne bolničnine konflikte, nikakor pa je ni moglo za naprej obvarovati pred poznejšimi boleznimi.«³

Freud je po dogovoru z Dorinim lečečim zdravnikom zamolčal njegovo ime, ker bi v nasprotnem primeru to lahko pripeljalo do razkritja pacientkine identitete. Ker pa sedaj Dora ni več živa, je mogoče brez kršenja diskretnosti, ki je varovala njeno anonimnost, razkriti, zakaj je opomba o Dorini smrti v Jonesovi knjigi zbudila moje posebno zanimanje. Vzrok je ta, da sem jaz tisti zdravnik, ki je leta 1922 povedal Freudu o svojem srečanju z Doro. Zgodilo se je kmalu po predstavitvi mojega teksta »Nekaj premišljevanj o konverzivnem simptomu« na Sedmem mednarodnem psihoanalitičnem kongresu v Berlinu, septembra 1922, zadnjem, ki se ga je udeležil Freud. Medtem ko sem omenjal nekatera od stališč, ki sem jih izpostavil v svojem predavanju in na skrivnost

2. Sigmund Freud, »Odlomek iz analize nekega primera histerije ['Dora']«, v: S. Freud, *Dve analizi*, prevedli Eva Bahovec in Jelica Šumić-Riha, Analecta, Ljubljana 1984, Predgovor, str. 12.
3. *Ibid.*, str. 17. Felix Deutsch pomotoma navaja, da se ta opomba nahaja v Pogovoru in ne v Predgovoru Dorinega primera.

»preskok z duševnosti na telo«, sem povedal Freudu, kako je potekalo moje srečanje z Doro in kako sem bil *nolens volens* vpeljan v skrivnost.

Pozno jeseni leta 1922 me je neki otolaringolog vprašal za mnenje glede njegove pacientke, poročene ženske, stare dvainštirideset let, ki je že nekaj časa bolna (priklenjena na posteljo) z izrazitimi simptomi Ménièreve bolezni:⁴ tinitus (šumenje v ušesu), slabši sluh v desnem ušesu, vrtoglavica in nespečnost, kot posledica pogostih zvokov v tem ušesu. Ker pregled notranjega ušesa, živčnega sistema in prav tako vaskularnega sistema ni pokazal nikakršne patologije, se je pozanimal, če bi psihiatrična obravnava pacientke, ki deluje zelo »živčno«, mogoče lahko pojasnila njeno stanje.

Razgovor se je začel v prisotnosti njenega zdravnika. Njen mož je zapustil ordinacijo kmalu po tem, ko je slišal njene pritožbe in se ni več vrnil. Pričela je z natančnim opisom neznosnih zvokov v desnem ušesu in z opisom vrtoglavice, ki se pojavi vsakič, ko premakne glavo. Vedno je trpela zaradi občasnih napadov migrene na desni strani glave. Pacientka je nato pričela s tirado o moževi brezbriznosti do njenega trpljenja in tem, kako nesrečno je njeno zakonsko življenje. Sedaj jo je začel zanemarjati tudi njen edini sin. Pred kratkim je končal srednjo šolo in se je moral odločiti, ali naj nadaljuje s študijem. Vendar pa je pogosto ostajal zdoma do poznih nočnih ur in sumila je, da se je začel zanimati za dekleta. Vedno ga je čakala in prisluškovala, dokler ni prišel domov. To jo je vodilo k razmišljanju o lastnem frustriranem ljubezenskem življenju in njeni frigidnosti. Še ena nosečnost se ji je zdela nezamisljiva, ker ne bi prenesla porodnih bolečin.

Užaljeno je izrazila svojo prepričanost, da ji je bil njen mož nezvest, da je razmišljala o ločitvi, a se ni mogla odločiti, kaj naj naredi. Vsa v solzah je obtožila moške kot večinoma sebične, zahtevne in nepopustljive. To jo je pripeljalo nazaj v preteklost. Z veliko čustvenosti se je spomnila, kako blizu sta si bila vedno z njenim bratom, ki je postal vodja politične stranke in jo običe vedno, kadar ga potrebuje – v nasprotju z njenim očetom, ki je bil nezvest tudi njeni materi. Očitale je svojemu očetu, da je imel nekoč razmerje z mlado poročeno žensko, s katero se je ona spoprijateljila in je nekaj časa, ko je bila še dekle, pazila na njene otroke. Mož te ženske je skušal navezati intimne stike z njo, kar pa je ona zavrnila.

4. Ménièreova bolezen – motnja v notranjem ušesu, za katero so značilni vrtoglavica, naglušnost in šumenje v ušesu (tinitus). Večinoma je prizadeto le eno uho. Pacient v večini primerov popolnoma ogluši (op. prev.).

Ta zgodba mi je zvenela znano. Moja domneva o identiteti pacientke je bila kmalu potrjena. Medtem je otolog zapustil ordinacijo. Pacientka je nato pričela klepetati na spogledljiv način, se pozanimala, če sem analitik in sem poznal profesorja Freuda. Jaz pa sem vprašal njo, ali ga je ona poznala in ali jo je kdaj zdravil. Kot da je čakala na ta namig, je hitro pripomnila, da je bila prav ona primer »Dore« in dodala, da ni obiskala psihiatra od takrat, ko jo je zdravil Freud. Moje dobro poznavanje Freudovih tekstov je očitno ustvarilo zelo koristno transferno situacijo.

Pozabila je govoriti o svoji bolezni in pokazala, da je zelo ponosna, da je bila obširno opisana kot slavni primer v psihiatrični literaturi. Potem je govorila o slabem zdravju svojega očeta, ki je sedaj pogosto videti zmeden. Njena mati je bila pred kratkim sprejeta v zdravilišče, kjer naj bi jo zdravili zaradi tuberkuloze. Sumila je, da se je njena mati mogoče nalezla tuberkuloze od njenega očeta, ki je imel to bolezen, kot se je spominjala, kot otrok. Očitno je pozabila na očetovo zgodovino sifilitične bolezni, ki jo je Freud omenjal in ki jo je na splošno imel za prirojeno nagnjenje in za »zelo pomemben dejavnik v etiologiji nevropatične konstitucije otrok.«⁵ Bila je zaskrbljena tako zaradi občasnih prehladov in težav pri dihanju kot zaradi napadov jutranjega kašlja, za katere pa je menila, da so posledica strastnega kajenja zadnjih nekaj let. Kot da bi želela, da bi to zvenelo bolj sprejemljivo, je pripomnila, da ima njen brat isto razvado.

Ko sem jo prosil, naj zapusti posteljo in se sprehodi, sem opazil rahlo šepanje na desno nogo. Tega pa ni znala pojasniti. To težavo ima še iz otroštva, vendar pa ni bila vedno opazna. Nato je razpravljala o Freudovi interpretaciji njenih dvojnih sanj in me vprašala za mnenje o tem. Ko sem si drznil povezati njeno Ménièreovo bolezen z njenim razmerjem do sina in z njenim nenehnim poslušanjem, kdaj se bo vrnil s svojih nočnih izletov, je pokazala pripravljenost, da bi to sprejela in prosila za še eno posvetovanje z menoj.

Ko sem jo naslednjič videl, ni bila več v postelji in je trdila, da so njeni »napadi« mimo. Siptomi Menierove bolezni so izginili. Vendar je ponovno pokazala velik obseg sovražnih čustev do svojega moža, še posebej svoj gnus do zakonskega življenja. Opisala je svoje predmenstrualne bolečine in vaginalni izcedek po menstruaciji. Nato je govorila v glavnem o svojem odnosu z materjo, o nesrečnem otroštvu zaradi materine pretirane potrebe po čistoči, njeni nadležni prisili po umivanju in pomanjkanju materine čustvene naklonjenosti do nje. Materina edina skrb je bila njena lastna konstipacija (zaprtje, zapeka), zaradi

5. Dve analizi, str. 24, op. 6.

katere trpi sedaj tudi ona. Na koncu pa je ponosno pripovedovala o bratovi karieri in dodala, da ima le malo upanja, da bo šel njen sin po njegovih stopinjah. Preden sem jo zapustil, se mi je zahvalila in obljubila, da me bo poklicala, če bo čutila potrebo. Tega pa ni nikdar storila. Njen brat je poklical nekajkrat, kmalu po mojem srečanju z njegovo sestro; izražal je veliko zadovoljstvo nad sestrinim hitrim okrevanjem. Bil je zelo zaskrbljen zaradi njenih nenehnih bolečin, stalnega nesoglasja tako z njenim možem kot z njuno materjo. Priznal je, da se je z njo težko razumeti, ker je nezaupljiva do ljudi in si prizadeva, da bi jih sprla med seboj. Želel me je obiskati v moji ordinaciji, toda zaradi Dorinega okrevanja sem odklonil.

Najbrž ni težko razumeti, da me je ta izkušnja pripravila do tega, da sem želel primerjati klinično sliko pacientke s tisto, ki jo je Freud opisal v svoji kratki analizi pred štiriindvajsetimi leti, ko je bila stara osemnajst let. Pozornost zbujajoče je, da se je Dorina usoda odvijala v smeri, ki jo je Freud predvidel. Priznal je, da »sta ostala to zdravljenje in zato tudi moj vpogled v sklop te zgodovine bolezni zgolj fragmentarna. Zato za veliko vprašanj ne morem dati rešitve oz. tu se lahko naslonim zgolj na namige in domneve.«⁶ Vendar pa ti pomisleki ne razveljavljajo njegovega temeljnega pojmovanja, da »večina histeričnih simptomov, kadar se dokončno izoblikujejo, prikazuje fantazijsko situacijo iz seksualnega življenja.«⁷ Nedvomno so Dorin odnos do zakonskega življenja, njena frigidnost in njen gnus do heteroseksualnosti potrdili Freudov koncept premestitve, ki ga je opisal s temi besedami: »... takole bi izpeljal občutke gnusa. Zdi se, da je občutek gnusa prvotno reakcija na vonj (pozneje tudi izgled) ekskrementov. Genitalije ... lahko spominjajo na ekskrementalne funkcije.«⁸

Freud je to pojmovanje kasneje potrdil v »Beležkah o primeru prisilne nevroze«, namigujoč na pacienta kot »*renifleur*« (osphresiolagniac); saj je bil bolj dovzeten za občutek vonja kot večina ljudi. Freud v opombi pripominja, da so pacienta »v otroških letih obvladovala močna koprofilska nagnjenja. Poleg tega tudi že poudarjena *analna erotika*.«⁹

Vprašamo se lahko, ali poleg čutil vonja, okusa in vida niso bila vključena v pretvorbeni proces pri Dori tudi nagnjenja, ki so narekovala drugačno uporabo čutilnega zaznavanja. Gotovo je imel *slušni* aparat pomembno vlogo pri Ménièrevi

6. *Ibid.*, str. 26, op. 10.

7. *Ibid.*, str. 92, op. 93.

8. *Ibid.*, str. 33.

9. *Ibid.*, »Podganar«, str. 178, op. 86 (podčrtal F. D.).

bolezni. Dejansko Freud omenja, da je Dorino dispnoo najbrž pogojilo poslušanje zvokov iz spalnice njenih staršev v času otroštva, saj se je ta takrat nahajala tik ob njeni. To »poslušanje« se je ponovilo ob njeni čuječnosti za zvoke sinovih korakov, ko se je ponoči vračal domov, potem ko je posumila, da se je začel zanimati za dekleta.

Glede občutka *dotika* je pokazala njegovo potlačitev pri stikih z gospodom K., ko jo je objel in ko se je obnašala, kot da ni opazila stika z njegovimi genitalijami. Ni mogla zanikati stika z ustnicami, ko jo je gospod K. poljubil, toda pred učinkom tega poljuba se je *zaščitila* z zanikanjem svoje seksualne vznburjenosti in zavesti o genitalijah gospoda K.-ja, ki ju je zavrnila z gnusom.

Moramo se spomniti, da je Freud leta 1894 vpeljal pojem »konverzije« kot oblike *obrambe*, ko je prispel do pojmovanja, da »se pri histeriji neznosno idejo napravi neškodljivo tako, da se količino vznburjenja, ki je vezana nanjo, pretvori v neko telesno obliko izraza.«¹⁰ Še prej, v sodelovanju z Breuerjem, je to ubesedil takole: »Porast vsote vznburjenja nastopi vzdolž čutilnih poti ... njegovo poje-manje pa vzdolž motoričnih ... Če pa ni nikakršnega odziva na psihično travmo, spomin nanjo obdrži afekt, ki ga je prvotno imel.« To drži še danes.

Dolgo vrsto let je Dorin Jaz neprestano trpel strašno potrebo po odvrnitvi občutkov krivde. Vemo, da je to poskušala doseči z identifikacijo s svojo materjo, ki je trpela zaradi »psihoze gospodinje«, ki se je izražala v prisilnem čiščenju in drugih oblikah pretirane čistoče. Dora ji ni bila podobna samo fizično, ampak tudi v tem pogledu. Ona in njena mati nista videli umazanije samo v okolici, ampak tudi na sebi in v sebi. Obe sta trpeli zaradi genitalnih izcedkov, tako v času, ko je Doro zdravil Freud, kot tudi takrat, ko sem jo srečal jaz.

Pozornost zbuja joče je, da je lahko njeno šepanje, ki ga je Freud opazil, ko je bila pacientka osemnajstletno dekle, vztrajalo petindvajset let. Freud je ugotovil, da »lahko takšni simptomi nastopijo le, kadar zanje obstaja infantilni prototip.«¹¹ Dora si je nekoč, ko je bila še otrok, zvila to nogo, ker ji je spodrsnilo na stopnicah. Noga ji je otekla, zato so ji jo obvezali in nekaj tednov je morala ostati v postelji. Kaže, da lahko tak simptom vztraja skozi celo življenje, in kadarkoli nastopi potreba, ga je mogoče uporabiti za somatsko izražanje neugodja. Freud je vedno vztrajal pri »konceptu bioloških pravil« in je razumel neugodje kot »namenjeno za njihovo obrambo. Organsko vnaprej določena somatična ustrežljivost predstavlja pot za odvod nezavednega vznburjenja.«

10. Sigmund Freud, *Standard Edition*, zv. 3, str. 49.

11. *Dve analizi*, str. 93.

Resničnosti Freudove trditve, da »se zdi, da je veliko težje ustvariti novo konverzijo, kakor vzpostaviti asociacijske povezave med novo mislijo, ki potrebuje odvod, in staro, ki ga ne potrebuje več«,¹² ni mogoče dovolj poudariti. Nekoliko fatalističen sklep, ki nam ga ponuja Dorina osebnost, ki se je petindvajset let kasneje izkazala za natanko takšno, kot jo je opisal in predvidel Freud, je ta, da ni mogla ubežati svoji usodi. Vendar pa ta trditev potrebuje natančnejšo opredelitev. Freud sam zelo jasno trdi, da ni objavil primera zato, »da postavi vrednost psihoanalitične teorije v pravo luč«, in da je bila kratkotrajnost zdravljenja (ki je trajalo komaj tri mesece) samo eden od razlogov, ki so preprečili trajnejše izboljšanje Dorinega stanja.¹³ Tudi če bi Freud v tem času že prišel do odkritja o transfernih nevrozah in ga uspešno raziskal, Dora ne bi imela od tega nikakršnih koristi, ker je prekinila zdravljenje nepričakovano, in »nobenega dvoma ni bilo, da je šlo pri Dori za maščevanje. Tudi nagib, da bi sama sebi škodovala, je prišel tu na svoj račun.«¹⁴

Več kot trideset let je minilo od mojega obiska pri Dorini bolniški postelji. Nikoli ne bi zvedel nič več, če mi ne bi opomba dr. Jonesa o njeni smrti v New Yorku pomagala dobiti nadaljnje informacije o njenem poznejšem življenju. Od poučene osebe sem izvedel dodatna pomembna dejstva o usodi Dore in njene družine, ki sem jih tukaj zabeležil.

Njen sin jo je pripeljal iz Francije v Združene Države. V nasprotju z njenimi pričakovanji je uspel v življenju kot slaven glasbenik. Oklepala se ga je z istimi očitajočimi zahtevami kot svojega moža, ki je umrl zaradi koronarne (srčne) bolezni – omalovaževan in trpinčen od njenega skoraj paranoidnega obnašanja. Najbolj nenavadno pri tem pa je, da je, kot se je izrazila oseba, ki me je o tem obvestila, raje umrl, kot pa da bi se ločil od nje. Nedvomno je lahko samo takšno vrsto moškega Dora izbrala za svojega moža. V času svojega analitičnega zdravljenja je povsem jasno izjavila: »Ker so vsi moški tako odurni, se raje ne bom poročila. To bo moje maščevanje.«¹⁵ Potemtakem je njen zakon služil samo temu, da bi prikril njen odpor do moških.

Tako ona kot njen mož sta bila v času druge svetovne vojne pregnana z Dunaja in sta sprva emigrirala v Francijo. Pred tem se je Dora ponovno zdravila zaradi svojih dobro znanih napadov migrene, kratkih obdobij kašlja in hripavosti, ki jih je je Freud analitično interpretiral, ko je bila stara osemnajst let.

12. *Ibid.*, str. 51.

13. *Ibid.*, str. 103.

14. *Ibid.*, str. 98.

15. *Ibid.*, str. 106.

V zgodnjih tridesetih letih dvajsetega stoletja, po smrti njenega očeta, je začela trpeti zaradi palpitacij (razbijanja srca), ki so bile domnevno posledica njenega pretiranega kajenja. Na te občutke se je odzvala z napadi tesnobe in s strahom pred smrtjo. Ta bolezen je držala vse v njeni okolici v neprestanem vznemirjenju, in izrabila jih je, da bi naščuvala prijatelje in sorodnike ene proti drugim. Njen brat, prav tako strasten kadilec, je umrl precej kasneje zaradi koronarne bolezni v Parizu, kamor je pobegnil v zelo nevarnih okoliščinah. Pokopan je bil z najvišjimi častmi.

Dorina mati je umrla zaradi tuberkuloze v zdravišću. Od omenjene poučene osebe sem izvedel, da je imela to bolezen že v svojem otroštvu. Nagarala se je do smrti zaradi svoje neskončne prisile vsakodnevnega čiščenja – naloge, ki je po njenem mnenju nihče drug ne bi mogel zadovoljivo opraviti. Dora je stopala po njenih stopinjah, vendar je usmerila svojo prisilo v glavnem na svoje telo. Zaradi vztrajnega vaginalnega izcedka je imela nekaj manjših ginekoloških operacij. Nezmožnost »očistiti svojo notranjost« in njeno zaprtje sta bila problema, ki sta jo spremljala celo življenje. Ker je bila na težave s svojim črevesjem navajena, jih je najbrž imela za družinski simptom, dokler niso presle okvirov konverzivnega simptoma. Njena smrt zaradi raka na debelem črevesu, ki je bil odkrit prepozno, da bi ga bilo mogoče uspešno operirati, je predstavljala odrešitev za vse, ki so ji bili blizu. Bila je, kot se je izrazila omenjena poučena oseba, »ena najbolj zoprnih histeričark«, kar jih je kdaj srečala.

Tukaj predstavljena dodatna dejstva o Dori niso nič več kot opomba k Freudovemu pripisu. Upam, da bom s tem, da jih predstavljam zdaj, spodbudil ponovno ovrednotenje in razpravo o tem, v kolikšni meri je pojmovanje procesa konverzije, kakor ga je uporabljal Freud, še vedno veljavno ali v katerih pogledih se razlikuje od njegovega današnjega razumevanja.

prevedla Mojca Rupar Korošec

Gorazd Korošec

JOHN SELDEN IN ANGLEŠKA REVOLUCIJA

Pri presoji pomembnega filozofskega dela je najvažnejša njegova notranja koherentnost. To velja seveda tudi za Hobbesovega *Leviathana*. Obenem pa je vsako filozofsko delo tudi poseg v živo diskusijo o filozofskih problemih svojega časa in odziv na zgodovino filozofije oziroma njen komentar. To še posebej velja za dela politične teorije, kar ni *Leviathan* nič manj, saj je na političnem področju polemika običajno celo obširnejša in bolj zavzeta kot na ožje filozofskem.

Pri delih politične teorije je torej vpliv njihovega ideološkega, polemičnega in zgodovinskega konteksta izredno pomemben, saj ideje in koncepti, ki jih te teorije opredeljujejo, pogosto služijo kot zastavek in argument v političnih ideoloških spopadih in v boju za politično oblast ter s tem oblikujejo politično življenje države in njenih državljanov. To še toliko bolj velja za prelomna dela, ki so poleg tega nastala še v času prelomnih in vihnarnih političnih dogajanj.

Vse to za Hobbesovo delo *Leviathan* nedvomno drži. Nastalo je v času burnih in prelomnih političnih dogodkov v Angliji sredi sedemnajstega stoletja, v času t.i. angleške revolucije. Objavljeno je bilo leta 1651, v času republike [*Commonwealth*], dve leti po odpravi monarhije, ki je sledila usmrnitvi kralja Karla I. in dve leti pred Cromwellovo uvedbo Protektorata. Nastanek republike je bil rezultat skoraj pol stoletja trajajočega razvoja dogodkov, sporov med krono in parlamentom, ki so se odražali tako na političnem, kot tudi na verskem področju. To je bil čas, v katerem je nastala opozicijska politika, ki je predstavljala zametek političnega strankarstva, prav tako pa tudi čas ostrih verskih sporov med vladajočo cerkvijo in predstavniki ostalih verskih gibanj v državi, tako protestantov kot katolikov in zagovornikov neodvisnih cerkva. Zato je razumljivo, da je bilo pol stoletja pred izidom *Leviathana* tudi obdobje ostrih in obsežnih sporov in polemik tako o politični kot tudi o verski obliki vladavine. Hobbesovo glavno delo gotovo predstavlja teoretski odziv na te spore in polemike, zato si ga moramo ogledati v kontekstu dogajanj angleške revolucije in dogodkov ter sporov, ki so pripeljali do nje.

Kot najpomembnejšega političnega teoretika obdobja angleške zgodovine v polovici stoletja pred Hobbesovim *Leviathanom* bomo izpostavili Johna

Seldena. Selden je bil eden vodilnih parlamentarnih politikov prve polovice 17. stoletja. Bil je eden redkih in najpomembnejši, ki je predstavil sklenjeno politično teorijo. Prav tako kot Hobbes je bil teoretik naravnega prava in privrženec Grotiusa (ki smo ga, skupaj s predhodno zgodovino teorij naravnega prava, že obravnavali v enem prejšnjih tekstov).¹ V mnogočem, npr. v pogledih na religijo in toleranco, je bil podobnega mnenja kot pozneje Hobbes, obstajajo pa seveda tudi razlike med njunima teorijama, ki si jih je vsekakor zanimivo ogledati. Seveda pa si bomo ogledali tudi argumente in teoretske oziroma ideološke predstavnike ostalih političnih strani tega obdobja, saj lahko polemike med njimi in koncepti, ki so bili predmet teh polemik, pojasnijo tudi nekatere značilnosti razvoja Hobbesove politične teorije, npr. njegovih pogledov na religijo in ideje suverena kot predstavnika državljanov, ki jo Hobbes v *Leviathanu* izrecno zagovarja.

Ker je torej Hobbesovo delo prelomno, ga je potrebno postaviti v širši zgodovinski kontekst. Tako je Oakeshott zapisal, da mora kontekst Hobbesovega *Leviathana* predstavljati celotna zgodovina politične teorije. *Leviathan* je gotovo eden ključnih tekstov moderne konceptualizacije pojma države. Temelji modernega pojma »države« pa se oblikujejo sočasno s temelji moderne politične misli, kot trdi Quentin Skinner v svoji izjemno vplivni knjigi *The Foundations of Modern Political Thought*.² Pojem države, pravi Skinner, opirajoč se na Webra, je v politični misli zavzel mesto, ki ga je prej zasedala oseba vladarja, poistovetenega z oblastjo in politično vladavino. Moderna politična teorija se osredotoča na pravni in ustavi red države, ki ju mora vladar spoštovati in vzdrževati. S tem je vzpostavljeno razlikovanje med osebo vladarja in njegovo vlogo, hkrati pa so tej osebi naložene tudi dolžnost, s tem pa se tudi vir oblasti in legitimnosti premakne z osebe vladarja na državo in njene politične ustanove. Pri Hobbesu je to moderno razlikovanje že razločno prisotno, saj suverenost opredeli predvsem kot funkcijo, ki lahko pripada komurkoli oz. kateremukoli političnemu telesu.

Nastanek in razvoj moderne politične misli pa sta se seveda začela že mnogo prej, z renesanso in humanizmom, ki sta s svojim razmahom postopoma začela nadomeščati srednjeveško in sholastično pojmovanje politike. Renesanci

1. Gorazd Korošec, »Hugo Grotius in razvoj teorij naravnega prava«, *Filozofski Vestnik/Acta Philosophica* XV/1, Ljubljana 1994.
2. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 zvezka, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

humanizem se je kot alternativa sholastičnemu aristotelizmu pojavil že konec dvanajstega in v trinajstem stoletju, razvil pa se je v svobodnih republikah oz. mestnih državah severne Italije, ki so tudi po državni obliki predstavljale alternativo papeškemu cesarstvu, ki je z duhovno oblastjo nad evropskimi kraljevinami obvladovalo večino Evrope. Renesansa je obnovila politični ideal republikanske svobode, republikanskih vrlin in aktivnega političnega življenja državljanov. Skinner pripominja, da je poleg Platonove in Aristotelove politične teorije pri oblikovanju renesančne politične misli pomembno vlogo odigral tudi vpliv rimskega stoicizma. Kljub temu, da so v mnogih republikah zaradi notranjih političnih sporov oblast kmalu prevzeli despoti, veliko pa jih je tudi podleglo zunanji vojaški nevarnosti, ki so ji bile neprestano izpostavljene, se je humanizem po svojem vrhu, ki ga je dosegel v Italiji štirinajstega stoletja, nezadržno razširil iz Italije po vsej civilizirani Evropi. Izobraženci iz vse Evrope so hodili študirat v Italijo in po povratku doma uvažali humanistični študij na univerzah in zunaj njih. Tako se je v petnajstem stoletju humanizem pojavil na večini evropskih univerz, k njegovemu širjenju pa je izdatno pripomogla tudi tedanja iznajdba tiska, saj so bila kmalu izdana številna humanistična dela in izdaje klasičnih avtorjev s humanističnimi komentarji. Humanizem je uveljavil predstavo »mračnega« srednjega veka in se razumel kot preporod, kot ponovno rojstvo klasične modrosti, kmalu pa se je zavedel tudi svojih dosežkov in novosti – v nasprotju s »starimi« se je dojel kot »moderen«, kar je bila ena prvih artikulacij tega razlikovanja.

Klasične humanistične izobrazbe je bil deležen pomemben del zgodnjemodernih političnih mislecev, med njimi tudi Hobbes (pa tudi Selden). Poleg tega je Hobbes za svoje lastne in interese svojega mecena vzdrževal obširno korespondenco s florentinskimi politiki in političnimi teoretiki, nekajkrat pa je bil tam tudi na obisku.

Še pred tem pa je humanizem izvršil vpliv tudi na religijo, rezultat tega pa so bile zahteve po verski reformaciji in preoblikovanju pokvarjene in hierarhično organizirane katoliške cerkve. Protestanti in kalvinisti so tako terjali povratek k pravi veri in odpravo trgovanja z odpustki ter, predvsem kalvinisti, drugačno, prezbiterijsko organizacijo cerkve. Žal sami pogosto niso bili nič bolj tolerantni od svojih katoliških nasprotnikov, prav tako so bili nagnjeni k preganjanju krivovercev in nepravovernih knjig. Kljub temu, da so bili zaradi želje po uveljavitvi svojih verskih idej nagnjeni k upiranju neprotestantskim monarhom, pa, kot pripominja Skinner, vendarle niso oblikovali nekakšne »kalvinistične teorije revolucije«, o kateri se je nedavno sicer mnogo govorilo. Tudi Tuck v zvezi s

tem dodaja, da je bila njihovim željam najbližje predstava monarha, ki pod njihovim nadzorom uveljavlja njihove verske ideje. Rezultat ideološkega spopada med katolicizmom in protestantizmom je bilo dolgo obdobje verskih vojn v drugi polovici šestnajstega in prvi polovici sedemnajstega stoletja.

V teh novih razmerah verskih spopadov, ki se jim je pridružila žalostna usoda mnogih nekoč svobodnih italijanskih republik, ki si jih je vojaško podredila španska monarhija, takrat vodilna evropska sila, se je moral preoblikovati tudi humanizem kot ena vodilnih političnih ideologij tega obdobja. Če je pred tem povzdigoval republikanske vrline in svobodo ter se pri tem opiral na Cicerove spise, pa se je zdaj uveljavil novi, tacitistični humanizem, ki se je oprl na rimskega zgodovinarja Tacita, ki je razočarano in sprijaznjeno opisal izgubo republikanske svobode pod tiranijo cesarstva in propad republikanskih vrlin.

Tacitistični humanizem se je tako oprl na ideologijo *raison d'état*, ki je dajala prednost interesom ohranitve države pred idealom republikanskih vrlin. Pojem *raison d'état* sicer prvič zasledimo pri Guicciardiniju, v splošno uporabo pa je prišel okoli leta 1540. Guicciardinij je bil sicer, tako kot Machiavelli, še vedno močno naklonjen republikanskim vrednotam, do povezave med tacitističnim humanizmom in ideologijo *raison d'état* pa je prišlo v 70-tih letih tega stoletja, pri njenem oblikovanju pa so najpomembnejšo vlogo odigrali italijanski pisci, ki so delovali na pariškem dvoru, kamor so se zatekli kot nasprotniki španske politike. Ob francoski verski državljanski vojni v 1570 letih in po spodletelem poskusu ministra de l'Hopitala, da bi pomiril nasprotujoči strani, jim je postalo jasno, da je v takih razmerah potreben nov tip politike. Oprli so se na Guicciardinija, Machiavellija, ki je ponujal lik manipulirajočega vladarja, čeprav je občudoval republikansko svobodo in preziral osrednja mehanizma moderne politike, stalno vojsko in finančno moč, ter Tacita, ki je v *Analih* opisal ravnanje neusmiljenega in manipulativnega vladarja Tiberija, ki je skupaj s svojimi enako nečastnimi nasprotniki s prizorišča odstranil tudi nekaj nedvomno častivrednih opazovalcev, v *Historijah* pa je opisal leto štirih Imperatorjev, 69 n. št., ko je cesar Vespazijan z vojaško spretnostjo in cinično politiko ponovno združil Rimski imperij, ki ga je razdelila državljanska vojna.

Italijanski tacitisti so imeli kmalu priložnost uporabiti svoje nove ideje. Tako je Capolo Corbinelli sodeloval pri pripravi tacitističnega zagovora pokola 2000 hugenotov, francoskih protestantov, na šentjernejsko noč 24. 8. 1572, ki ga je napisal Guy de Pibrac. Ta je protestantskega voditelja Colignyja opisal kot tacitističnega negativca, ki je želel strmoglaviti kralja in pri katerem so bile vrline pomešane z najbolj podlo zvijačnostjo. Izredna nevarnost, ki jo je

predstavljal, je po avtorjevem mnenju v interesu javnosti zahtevala takojšnjo uporabo izrednih sredstev s strani države in njegovo odstranitev brez sodnega procesa. Pokol sam pa je avtor naprtil pariškim množicam, ki so vdrle na prizorišče in vzele stvari v svoje roke.

Z uveljavitvijo tacitizma je seveda Cicero prenehal biti sinonim za humanizem. Z upoštevanjem teh ideoloških povezav pa tudi delo francoskega hugenota oz. kalvinista Innocenta Gentilleta *Anti-Machiavel* (1576), ki se ga je doslej razumelo kot napad na osebo in politiko takratne francoske kraljice Katarine Medici, ki je stala za temi dogodki, dobi širšo razsežnost, saj je dejansko predstavljal napad na širše uveljavljeno ideološko stališče francoskega dvora in njegovih ideologov.

Naslednji korak v oblikovanju tacitizma predstavlja Italijan Carlo Pasquale iz Savoje, ki je pod Pibracovim patronatom objavil zelo uspešno in brano izdajo prvih štirih knjig Tacitovih *Analov* s komentarji, ki so obravnavali aktualno politično dogajanje. Pasquale je v ciničnem slogu uvrstil pretvarjanje in prikrievanje vladarjevih pravih motivov in namenov med njegove poglobitne vrline.

Vendar pa vrh tacitističnega humanizma predstavljata bolj prefinjena misleca, namreč Michel de Montaigne in Nizozemec Justus Lipsius. Oba sta poglobljeno študirala Tacita, ki pa ni bil zadostna opora za teoretsko stališče, zato sta svoje poglede dopolnila z opiranjem na skepticizem in stoicizem. Ugotovila sta, da je v novih političnih okoliščinah kot edino univerzalno težnjo mogoče prepoznati posameznikovo težnjo po samoohranitvi. Lipsius je na osnovi tega zagovarjal politiko *raison d'état*, s pomočjo katere naj vladar v državi uveljavi tudi eno samo religijo, saj raznolikost ver nujno vodi v spore in vojne med njimi, kar je pogubno za državo. Zaradi tega nasprotovanja verski toleranci so ga napadli tako zagovorniki pristnega religioznega spoznanja, ki so ga osumili, da govori s stališča skepticizma, kot seveda tudi nizozemski protestanti.

Montaigne pa je po drugi strani iz tega izhodišča izpeljal sklep o umiku iz političnega in javnega življenja v zasebno intelektualno in duhovno življenje in je s svojimi etičnimi načeli vplival predvsem na moralno filozofijo.

Na njune dosežke se je kmalu zatem oprl Grotius, ki je v svoji politični in moralni teoriji, ki jo je »moderna moralna znanost« sedemnajstega stoletja postavila kot svoj začetek in izvor, težnjo po človekovi samoohranitvi vzel za možni temelj in minimalni okvir miroljubnega civilnega življenja državljanov. Pri tem je dosežke tacitističnega humanizma navezal na sicer humanizmu tujo teorijo naravnega prava, ki jo je sicer podvrget kritiki, zatem pa preoblikovano prevzel od svojih nasprotnikov, španskih sholastikov, ki so se tradicionalno

opirali na aristotelistično teorijo naravnega prava. S tem je, kot pravi Tuck, izvršil preoblikovanje humanističnega tacitizma v moderno teorijo naravnega prava. Kasneje so mu na tej poti sledili še Selden, Hobbes, Locke, Pufendorf in Barbeyrac. Nas tu zanimata predvsem prva dva, najprej zato, da bomo s primerjavo med teorijami Grotiusa, Seldena in Hobbesa lahko pokazali na njihove skupne točke, pa tudi mesta, kjer se njihove teorije razlikujejo. Poleg tega pa nas zanima še spekter različnih političnih stališč tega burnega in revolucionarnega obdobja predvsem v Angliji, ki so se vsa posredno ali neposredno nanašala na pogrotiusovsko politično teorijo, pa naj so se nahajala znotraj ali izven njenega miselnega toka. Oris teh stališč nam bo omogočil pojasniti nastanek in razvoj nekaterih osrednjih Hobbesovih političnih konceptov.

John Selden je bil razen tega, da je bil eden vodilnih političnih teoretikov svojega časa, tudi pomemben član parlamenta, saj je večji del svoje politične kariere preživel v parlamentu. Kot pravnik po izobrazbi se je seveda zavzemal za spoštovanje državljanske svobode, ki so jo zagotavljali veljavni zakoni, in branil stališče legalizma oz. zakonitosti ter se zavzemal za versko toleranco in zmerno politiko ter celo pred samim izbruhom državljanske vojne med kraljem in parlamentom, kot poroča Zagorin,³ glasoval za mir, ne za vojno. Vendar pa je bil tedaj parlament že brezupno razdeljen in sprt in pot je neizbežno vodila v vojno.

Razdelitev parlamenta pa se je začela že precej prej. Vsa doslej opisana politična in ideološka ter religiozna dogajanja ter spori so se seveda odražali tudi v angleškem parlamentu, njihov vpliv pa je postal odločilen ob začetku sedemnajstega stoletja. Tudi v Angliji je že v prejšnjem stoletju verska reformacija izvršila močan vpliv, močno so bile razširjene ideje kalvinističnega prezbiterijanizma. Državna anglikanska religija, ki jo je seveda podpiral in uveljavljal dvor in ki je sprejela nekatere elemente protestantizma in je bila ločena od katoliške cerkve in papeškega vpliva, je bila kljub temu s strani kalvinistov deležna kritik zaradi hierarhične škofovske organizacije. Tako je ideološki spor in boj za prevlado po eni strani potekal znotraj cerkvene organizacije, med duhovniki reformističnih oz. kalvinističnih nazorov in pristaši uradne anglikanske cerkvene politike, seveda pa se je izražal tudi v parlamentu in v javnem življenju.

Seveda pa so imeli nasprotniki dvora tudi mnoge druge razloge za nasprotovanje njegovi politiki. Zaradi njih se je v sedemnajstem stoletju v parlamentu

3. Perez Zagorin, *The Court and the Country, The Beginning of the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London in Henley 1969, str. 323.

oblikovalo prvo opozicijsko gibanje, ki je dobilo naziv »Dežele« oz. »deželne stranke« [*Country* – stranka je seveda pogojen in poznejši naziv]. S tem je bilo vzpostavljeno nasprotje med »dvorom« in »deželo«. To gibanje je prvo preraslo okvire fevdalnih frakcij, ki so se npr. izoblikovale okoli dveh plemiških rodbin v Vojni dveh rož. V poznejši tudorski organski monarhiji ni bilo prostora za neodvisno politično življenje, zato so se politične razlike lahko pojavljale le *znotraj* dvora, kjer se so politični sloji zbirali okoli tekmujočih ministrov, ki so si prizadevali za kraljevo naklonjenost, saj je bila edina možna pot do političnega vpliva. Izražanje političnih mnenj v okviru javnega mnenja, posebej če je to nasprotovalo vladni politiki, ni bilo dovoljeno, opozicijska verska in parlamentarna gibanja pa so bila zatrta.

V dvajsetih letih sedemnajstega stoletja pa se je v parlamentu pojavilo *Country* gibanje, ki ga je sestavljala koalicija predstavnikov vladajočega razreda in plemstva, nezadovoljnih s politiko dvora. Z njim so načela postala pomembnejša od konkretnih oseb politikov oziroma ministrov. *Country* gibanje je bilo bližje stranki kot frakciji, seveda pa še ni imelo natančne identitete, organizacijske strukture, programa in formalnih pravil delovanja, ki so lastnost današnjih strank. Gibanje se je opiralo na splošno nezadovoljstvo nad kraljevim vladanjem.

Razvoj opozicijskega gibanja je omogočila krepitev parlamenta že pod Tudorji. Dotlej so bili parlamenti le poslušen kraljev instrument, ki je širil in krepil njegovo oblast, sklicani pa so bili, da so potrdili pomembne zakone. Toda v času, ko je bil pomen parlamentov drugje po Evropi v zatonu, se je njegova vloga v Angliji krepila. V 16. stoletju se je članstvo parlamenta skoraj dvakrat povečalo, od 298 na 467 članov. Okrepila se je vloga parlamentarnih procedur pri sprejemanju zakonov in namnožilo njihovo število, prav tako pa so se razširili parlamentarni privilegiji. V spodnjem domu parlamenta [*House of Commons*] se je zbral politični razred naroda. Z naraščanjem nezadovoljstva nad politiko dvora so postajali vse pogostejši tudi primeri, da je parlament zavrnil kak zakon, kar se je sicer v zgodovini parlamenta dogajalo že prej, a precej redko. Opozicijski voditelji, ki so pogosto simpatizirali s puritanizmom, sovražili Španijo, papeža in škotsko kraljico Marijo Stuart, so si lahko v takem parlamentu nabirali potrebne politične izkušnje. Ustvaril se je lik tipičnega opozicijskega politika kot idealista trdnih, večinoma religiozno utemeljenih načel. K podobi takega dejavnega parlamenta so že prej prispevali tudi puritanci, ki so si v parlamentu prizadevali pridobiti podporo za versko reformo. Ker je pot do njihovih ciljev vodila prek zavzemanja za versko strpnost, je bila rezultat teh prizadevanj tudi večja politična svoboda v državi. Vendar pa je kraljici

Elizabeti še uspevalo nadzorovati parlament, saj so bili člani parlamenta vendarle njeni zvesti podaniki, kajti njen dvor je predstavljal steber evropskega protestantizma in se je aktivno vojskoval proti Španiji.

Jakob I., prvi predstavnik Stuartske dinastije, ki je prišel na angleški prestol iz Škotske, pa je s parlamentom že imel težave. Parlament se je z njim takoj zapletel v spore glede kraljevih pristojnosti. V 20-tih letih sedemnajstega stoletja se je opozicija pojavila tudi že v zgornjem domu parlamenta [*House of Lords*], medtem ko so v spodnjem domu vpliv prevzeli navadni državljani.

Parlament je zase neprestano terjal nove pravice in se zavzemal za »stare«, ki jih je imel za bistvene in neodtujljive. Ko se je dvor znašel v finančnih težavah, je bila to priložnost za parlament, saj je odobravanje novih davkov spadalo v njegovo pristojnost, za njihovo potrditev pa je od dvora lahko terjal nove koncesije ter privilegije in pravice. Število privržencev opozicije v parlamentu je raslo, množili pa so se tudi komiteji, ki jih je ustanavljal in njihove pristojnosti. Tako je leta 1629 kralj moral razpustiti neobvladljivi parlament, zatem pa je 11 let vladal sam, ne da bi sklical nov parlament. Ko je to leta 1640 končno storil, je nezadovoljstvo javnosti in njenih političnih predstavnikov z njegovo vladavino že tako naraslo, da se je prvi sklic parlamenta, ki je postal znan pod imenom Kratki parlament [*Short Parliament*], kmalu neslavno končal s ponovnim razpustom. Vendar pa je bil kralj zaradi svoje neuspešne vojne proti Škotski, ki se je zaradi verskih razlogov uprla poskusom uvedbe anglikanske cerkve, kmalu prisiljen še istega leta ponovno sklicati parlament, da bi dobil novo finančno podporo za svoje vojaške podvige. Ta parlament, ki je postal znan pod imenom Dolgi parlament [*Long Parliament*], je potem zasedal skoraj dvajset let in usmerjal politična dogajanja v najbolj burnem obdobju angleške zgodovine. Ker niti člani parlamenta niti kralj niso bili pripravljeni na popuščanje, so se stvari zaostrele do te mere, da je leta 1642 izbruhnila vojna med kraljem in parlamentom oziroma njunima vojskama, prišlo je torej do državljanske vojne, ki jo je parlament pod Cromwellovim vojaških vodstvom uspešno izbojeval. Po čistki v parlamentu, ki jo je leta 1648 izvedel Thomas Pryde, ko je iz parlamenta izključil 100 članov in je preostanek parlamenta dobil naziv Preostali parlament [*Rump Parliament*], je ta leta 1649 kralja Karla I. obsodil na smrt zaradi izdaje. Usmrtitev je bila tudi izvršena, zatem pa je bil ukinjen zgornji dom parlamenta in proglašena republika [*Commonwealth*]. Ta parlament je leta 1653 Cromwell razpustil in uvedel Protektorat ter se razglasil za Lorda Protektorja, v času svojega vladanja pa je sklical nov parlament. Po njegovi smrti leta 1658 ga je na mestu Lorda Protektorja zamenjal sin Richard,

ki je spet sklical parlament v podobni sestavi. Ker pa se je vojska, njegova glavna opora, zbala parlamentarnega napada na svoje privilegije in neodvisnost, ga je prisilila, da parlament razpusti. Spet je bil sklican Dolgi oziroma Preostali parlament, ki je obnovil republiko, Richard Cromwell pa je odstopil. Po krajši prekinitvi delovanja je bil ta parlament sklican še enkrat, znova je pozval v svoje vrste izključene člane in se čez nekaj mesecev razšel z razpisom novih volitev. Sledil mu je Konvencijski parlament, ki je izglasoval monarhično obliko politične vladavine z dvodomnim parlamentom ter pozval naslednika prejšnjega kralja, da zasede prestol kot Karel II. S tem je bila restavrirana monarhija.

Parlament je torej v angleškem političnem življenju sedemnajstega stoletja odigral izjemno pomembno vlogo. Njegova vloga se je krepila vse od začetka stoletja, leta 1628 je bil na primer sprejet akt *Petition of Right*. V spodnjem domu parlamenta je lahko imela organizirana manjšina zelo močan vpliv, saj so se z vseh vetrov zbrani člani, ki niso imeli parlamentarnih izkušenj, hitro pustili prepričati spretnim govornikom. Vodilni opozicijski člani parlamenta so bili tudi v stikih s političnimi voditelji v emigraciji, svoje parlamentarne nastope pa so vnaprej načrtovali in usklajevali. Čeprav so bili tega obtoževani, so se branili, da nič ne prepoveduje zunajparlamentarnega posvetovanja o zadevah splošnega pomena. Opozicija sicer ni imela svojega programa, pogosto pa je tudi nastopala s konservativnih pozicij obrambe obstoječih in »starodavnih« pravic pred kraljem, ki so ga imeli za inovatorja, vendar pa je aktivno in burno parlamentarno življenje prve polovice tega stoletja ustvarilo mnoge politične voditelje, od Edwarda Cokea, Johna Pyma, Johna Hampdena, do Oliverja Cromwella, pa tudi Johna Seldena.

John Pocock je v svoji zelo vplivni knjigi *Ancient Constitution and the Feudal Law*⁴ izhajal prav iz tega tradicionalističnega značaja takratne prevladujoče politične misli in postavil Edwarda Cokea za osrednjega avtorja tega obdobja. Osrednje mesto v njegovi teoriji sta zavzemala pojma »pradavne ureditve« [*ancient constitution*], ki je imela obliko »mešane ureditve«, sestavljene iz elementov demokracije, aristokracije in monarhije, ter pojem običajnega prava [*common law*], katerega izvor sega onstran spomina in opredeljuje pravice parlamenta in politične svoboščine državljanov. Iz tega zornega kota sta lahko Hobbes in Locke dojeta le kot manj pomembni figuri, ki se nahajata zunaj glavnega toka politične misli.

4. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.

Richard Tuck⁵ pa nasprotno trdi, da so prav tako velik vpliv kot te ideje klasičnega republikanizma, ki so prisegale na »mešano ureditev«, imele tudi ideje »pravega« republikanizma, ki je zagovarjal republiko brez monarhičnega elementa ali pa mu je vsaj pripisoval manjši pomen. Zagovornik takih idej je bil tudi Selden, ki je bil vse prej kot politični obstranec. Njegov zgodovinski ideal je predstavljala aristokratska republika.

Tuck tako ugotavlja, da sta obe rivalski verski gibanji, ki sta se potegovali za oblast in nadzor nad duhovnim življenjem državljanov, tako hierarhična anglikanska cerkev, kot tudi duhovniki protestantskih nazorov, ki so želeli anglikanizem preoblikovati v prezbiterijsko obliko cerkvene vladavine,⁶ pri čemer so se zgledovali po škotskem in nizozemskem modelu, naleteli na nasprotovanje prebivalstva, saj sta ogrožali njegove svoboščine. Obe pa sta bili naklonjeni obliki vladavine, v kateri ima bistveno vlogo *monarhični* element, zagovarjali sta mešano ali uravnoteženo monarhijo treh koordiniranih stanov, od katerih enega predstavlja monarh. To idejo je populariziral nizozemski kalvinist Hotman, ki je v svojem delu *Francogallia* trdil, da je takšna oblika vladavine prastara evropska norma. Prezbiterijski po vsej Evropi so si prizadevali monarha spraviti pod svoj nadzor in z njegovo pomočjo uveljaviti svoje verske ideje ter vpeljati sistem prezbiterijske cerkvene vladavine, v katerem bi kralj opravljal vlogo »moderatorja« v cerkvenih skupščinah. V tej točki je anglikanizmu celo uspelo uresničiti prezbiterijski ideal, saj je to dosegel, čeprav je bila njegova organizacija precej drugačna od prezbiterijske.

Prava republika brez neodvisnega monarhičnega elementa ni ustrezala prezbiterijskim ciljem. Tako je že primer nizozemske republike pod Oldenbarneveltom pokazal, da se kalvinisti ne morejo spopasti z močno laično republikansko oligarhijo, ki je odločena, da se bo izognila omejitvam sistema cerkvene vladavine. Edino svobodno mesto s kalvinistično ureditvijo je bila Ženeva, v Nemčiji pa je večina neodvisnih mest imela luteranske ali nekalvinistične oblike reformirane cerkve.

5. Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

6. Prezbiterijsanstvo – reformistično protestantsko cerkveno gibanje s kalvinistično versko doktrino, ki zavrača tako škofovsko upravljanje (anglikanske) cerkve kot tudi demokratični kongregacionalizem, v katerem so verske enote neodvisne in samoupravne, upravlja pa se samo s pomočjo prezbiterijske uprave, ki določa cerkveno doktrino. Prezbiterijski so bili neusmiljeni in avtoritarni nasprotniki verskih herezij.

Politični položaj v Angliji tega časa je bil v mnogočem podoben položaju Nizozemske pred tridesetimi leti, enako pa je veljalo tudi za ideološke in politične boje. Angleški politični teoretiki so se torej soočali s podobnimi problemi kot pred njimi Hugo Grotius. Zato so bile njegove ideje toliko bolj vplivne. Njegova zgodnja dela so pokazala, da so republikanske ideje povsem združljive z odporom do prezbiterijanske cerkvene vladavine, njegova pozna dela pa so razkrivala spoznanje, da lahko le laični državni absolutizem zlomi moč cerkve.

Angleški položaj se je od nizozemskega razlikoval le v tem, da se je napad vladajoče laične oligarhije na cerkveno vladavino anglikanske cerkve oprl tudi na pomoč prezbiterijanskih kalvinistov, ki so za ta napad na »škofovstvo« imeli svoje razloge. Napad na cerkev je bil hkrati tudi napad na vladarja, vendar pa ga prezbiterijanci niso želeli odpraviti, pač pa le spraviti pod svoj vpliv. Neprezbiterijanski uporniki ali *independenti* (neodvisni kongregacionalisti) so z umorom kralja 30. januarja 1649 uresničili republikansko idejo in zrušili tako monarhijo, kot tudi strukturo cerkvene vladavine. S tem so zavrnili (klasično republikansko) idejo mešane vladavine in pokazali, da odločno zavračajo koncept kalvinistične cerkvene vladavine. Kmalu jim je sledila Nizozemska, kjer so prav tako ukinili monarhično vejo oblasti.

Po tem orisu zgodovinskih okoliščin je čas, da si ogledamo politične teorije vodilnih političnih mislecev tega časa. Začeli bomo z Johnom Seldenom, poleg Hobbesa najpomembnejšim političnim teoretikom tega obdobja, ogledali pa si bomo tudi teorije predstavnikov drugih političnih struj v parlamentu, predvsem republikancev in rojalistov.

Selden je bil kot pravnik deležen izobrazbe v klasičnih jezikih in humanističnih vedah. Že zelo zgodaj je objavil vrsto del o angleški zgodovini, pozneje pa je s podporo prijateljev in plemiške družine, pri kateri je služil, prišel v spodnji dom parlamenta v letih 1623, 1626 in 1628-9. Pozneje se je vrnil na sodišče in dobil kot predstavnik Oxfordske univerze mesto v Dolgem parlamentu. Do izbruha državljanske vojne je tako kot Hobbes in Grotius živel med aristokrati in vladajočimi sloji kot njihov politični svetovalec ter se tako kot Grotius, ne pa tudi Hobbes, intenzivno vključil v politiko.

Čeprav je Selden do svojih idej prišel neodvisno, pa so že sodobniki in poznejši zgodovinarji moderne teorije naravnega prava ugotovili izredno podobnost njegovih idej z Grotiusovimi.

Selden je pri analizi angleške politične ureditve in pravnega sistema uporabil moderne humanistične ideje. Čeprav je Pocock v omenjenem delu menil, da sta se angleško pravo in pravna teorija razvijala neodvisno od zunanjih vplivov

in na povsem samosvoj način, pri čemer je imel v mislih predvsem enega vodilnih pravnih teoretikov tega obdobja, Edwarda Cokea, ki je res vztrajal na takem pristopu, pa je tudi študij angleškega pravnega sistema doživel vpliv humanizma, tako humanističnih aristotelikov kot protiaristotelikov. Tako je eden vodilnih pravnikov Sir John Dodderidge v svojem delu *The English Lawyer*, ki je predstavljalo ramistično protiaristotelisko analizo prava, povsem obšel Cokeova dela. Trdil je, da je vsak sistem prava, tudi angleško običajno pravo [*common law*], vrsta izpeljav iz racionalnih načel. Za to izpeljavo pa sta potrebni znanstvena izobrazba in veščina. Pravna pravila in aksiomi po njegovem mnenju izhajajo iz »luči naravnega razuma, preizkušenega in pretehtanega v argumentirani razpravi.« Zato ima pravo razumske temelje, kar pa ne pomeni, da ga lahko dojame kdorkoli – je namreč »umetni razum, razum tistih, ki so zaradi svoje modrosti, učenosti in dolgotrajnih izkušenj večji obravnavanja medčloveških zadev, ki vedo, na kaj se je potrebno opreti v sporih in razpravah med ljudmi, odlikujeta pa jih tudi čut za pravičnost in njeno spoštovanje ter posluš za skupnost, v kateri živijo.«⁷

Kljub temu, da je te besede zapisal avtor, ki je bil po prepričanju protiaristotelik, pa bi prav tako lahko prišle tudi izpod peresa Jeana Bodina ali pa Edwarda Cokea, ki je občudoval Bodina in Aristotela.

Coke je prav tako vztrajal na ideji prava kot *umetnega* razuma. Verjel je v možnost pristne in gotove znanosti prava po vzoru drugih humanističnih znanosti šestnajstega stoletja. V devetem od svojih *Poročil* [*Reports*] o pravnih primerih, v katerih je v uvodu utemeljeval svoje teoretske poglede, je izrazil prepričanje, da »pravo ni negotovo *in abstracto*, temveč le *in concreto*«,⁸ da torej njegova negotovost v posameznih primerih izhaja le iz narave človeških zadev, ne pa iz same stroke. Zato mora biti ustrezno poročilo o primeru tisto, ki naj da jasno videti utemeljenost in skladnost pravnih načel, na katerih temelji razsodba v posameznem primeru.

Ideja objektivne veljavnosti in upravičenosti razlogov za sodniške odločitve je Cokeu že v tretjem *Poročilu* omogočila, da je postavil trditev o izredni starodavnosti angleškega običajnega prava, saj je pravo načeloma staro toliko, kot človeški razum sam.

Vendar pa je ta Cokeov poskus utemeljitve deduktivne znanosti prava tako doma v Angliji kot drugje po Evropi naletel na dobršno mero skepse, predvsem

7. John Dodderidge, *The English Lawyer* (1631), sig. fi I V.

8. Edward Coke, *Les Reports*, London 1672, zv. II, sig. cc.

pri humanistih. Zgodovinarji so bili skeptični do njegovih zgodovinskih tez, zato je Coke na njihove kritike o površnosti svojih tez odgovoril v šestem poročilu, v katerem je sistematično podal svoje poglede na zgodovino prava. Coke je menil, da ustaljena zgodovinopisna podoba zgodovine angleške ureditve ne omogoča vpogleda v značaj angleškega prava, ki ga lahko pojasni le strokovna razlaga pravnikov.

Med zagovorniki nasprotnih tez sta bila tudi William Camden, ki je bil blizu tacitizmu, in Francis Bacon, Cokeov veliki nasprotnik, ki je zato, da bi odpravili negotovost obstoječega prava, predlagal njegovo moderno kodifikacijo. To je seveda pomenilo, da tega prava ne šteje za zadostno utemeljenega, vendar pa je Coke vztrajal na svoji neskeptični poziciji.

V tem kontekstu pogledov na pravna vprašanja je Selden pisal svoja zgodnja dela *Analecton Anglo-Britannicon* (1607), *Jani Anglorum facies altera* (1610) in angleško verzijo drugega, *Englands epinomis* (1610, objavljeno 1683). Vsa so zasnovana kot orisi zgodovine angleškega prava in zakonov od časov starih keltskih Britancev (pred petim stoletjem) do visokega srednjega veka. Sledilo jim je delo *Titles of honour* (1614), študija o zgodovini nazivov, kot so »kralj«, »vojvoda« in »grof«, objavil je nekaj pripomb k Fortescuejevemu delu *De laudibus legum Angliae*, Cokeovemu glavnemu viru, in slavno *History of tythes* (1617), zgodovino cerkvene desetine oziroma cerkvenih davkov.

Prva tri dela so polemika in napad na Cokea, saj na osnovi zgodovinskih virov razpravljajo o zgodovini angleške ureditve. Selden se torej v polemiki proti Cokeu in njegovim zgodovinskim spekulacijam ter mitu »starodavne ureditve« opira na dostopne zgodovinske vire in dejstva.⁹ Selden se osredotoči na zgodovino suverene oblasti v Angliji in vztraja, da je angleške zakone ustvarila ta suverena oblast. Njegovo delo je povsem na ravni dosežkov tedanje evropske zgodovinopisne vede, njegovi sklepi pa spet podobni Grotiusovim. Tako zavrne tradicionalno kalvinistično pojmovanje, da je starodavno ureditev [*ancient constitution*] evropskih držav predstavljala omejena monarhija ali mešana vladavina [*mixed government*]. V *Analecton Anglo-Britannicon* tako pravi, da je: »povsem upravičeno nasprotovati tistim, ki vire monarhije postavljajo v to

9. Pocock je v *Ancient Constitution* s stališča Cokeove »zgodovinske« pravne teorije Hobbesa in predvsem Locka označil za nezgodovinska misleca, ker kljub temu, da so politično razpravo opredeljevali zgodovinski argumenti, svojih teorij nista oprla na zgodovinske temelje. Tu lahko vidimo, da je bil Selden nasprotno mnenja, da je sama Cokeova »zgodovina« v nasprotju z zgodovino zgodovinarjev.

davno obdobje: kajti vrsta vladavine keltskih Britancev je bila precej različna od monarhije, če je verjeti Cezarju, in če upoštevamo dognanja novejših zgodovinarjev, kot moramo ravnati.¹⁰ Pred Rimljani je Britanijo vodila aristokracija, bila je *aristocratica reipublicae forma*, ljudje, ki jih je Cezar imenoval »kralje«, pa so bili bolj podobni rimskim diktatorjem, ki jim je Senat v izrednih primerih podelil oblast, ali pa beneškemu dožu. Tako kot Grotius je tudi Selden trdil, da je bila to pradavna ureditev vseh evropskih držav. To trditev je Selden zagovarjal v vseh zgodnjih delih, najbolj neposredno prav v delu *Analecton*, kar je bil najbrž vzrok temu, da je to delo izšlo v Frankfurtu, Selden pa se je kasneje izmikal priznanju avtorstva.

Do preoblikovanja oblike vladavine v monarhijo je prišlo, kot je Selden ugotavljal v *Titles of honour*, v okviru splošnega evropskega zgodovinskega razvoja, »ker so ljudje, po naravi v ekonomskem življenju enako svobodni in enakih posebnih pravic, ... najprej vzpostavili ljudsko vladavino, ki se je pozneje po lastni odločitvi preoblikovala v monarhijo.«¹¹ To preoblikovanje je spremljalo tudi preoblikovanje zakonov, za katero je Selden v svojih opombah k Fortescueju uporabil metaforo Argonavtske ladje, ki so jo na morju stalno popravljali, tako da se je v domačo luko vrnila precej drugačna, kot je iz nje odplula.

Ta pogled na običajno pravo je bil povsem drugačen od Cokeovega: po Seldenu je bilo pravo nujno podvrženo spremembam in v nekem smislu negotovo, saj ni moglo neposredno odražati bistvenih racionalnih načel. V teh delih je opaziti tudi spogledovanje s tacitizmom, npr. v njegovem opisu Magne Carte v *Englands epinomis* kot »pravnega akta javnih svoboščin, doseženega s posredovanjem tistega, kar je nad vsakim zakonom, torej nujnosti.«¹² V *History of Tythes* je trdil, da je običajno pravo *common law* zgolj vrsta zakonov, ki se ukvarja »s stvarmi in osebami, kolikor se te nanašajo na posvetno [*common*], ne sveto, rabo ali na družbo, organizirano v politično skupnost ... v tem smislu torej odrejanje običajev in parlamentarnih statutov upravičeno spada v kategorijo običajnega prava [*common law*].«¹³ Pozneje je Selden trdil, da velik del pravil običajnega prava predstavljajo stari statutarni odloki, o katerih so bili zapiski izgubljeni, to stališče pa je pozneje populariziral tudi njegov prijatelj

10. John Selden, *Opera omnia*, ur. David Wilkins, London 1726, zv. II, col. 877.

11. Selden, *Opera*, zv. III, col. 927.

12. Selden, *Ibid.*, col. 41.

13. Selden, *Ibid.*, col. 1329-30.

in privrženec Sir Matthew Hale, npr. v delu *The History of the Common Law*, in je postalo zelo vplivno v osemnajstem stoletju.

Vendar pa Seldenovo spogledovanje s tacitizmom ni seglo tako daleč, da bi posegel tudi po Lipsiusovih sklepih, pač pa je, spet kot Grotius, vneto napadal klerikalno oblast in se zavzemal za obrambo civilnih svoboščin. Napad na klerikalno oblast je najbolj izrazil v njegovem najbolj znanem delu *History of Tythes*, ki je takrat zbudilo največ razprav. Razprava o cerkveni desetini je Seldenu služila le kot povod za obravnavo bolj splošnih vprašanj cerkvene oblasti. Vztrajal je, da je pravica cerkve do cerkvene desetine povsem *civilna* pravica, enako pa velja tudi za vse druge pravice cerkve. V Predgovoru je najprej obsodil cerkveno zatiranje svobodnega mišljenja in raziskovanja in vzel v bran Bacona in druge preganjane intelektualce, njegovega priznanja pa je bil v senekovskem slogu deležen tudi skepticizem:

»Stari skeptiki, ki nikoli niso trdili, da so našli resnico, so pokazali najboljšo pot, kako jo iskati, ko so dvomili tako o tem, kar so pripadniki dogmatskih sekt lahko verjeli kot nezmotljiva načela, kot tudi o novejših spoznanjih. Res so bili nedvomno preveč dlakocepski in so se pustili zapeljati bistroumnosti lastnih sofizmov, ki niso dovoljevali nikakršne uveljavljene resnice. Očitno pa je le tisti, kdor se izogiba njihovi lahkomišelnosti v razpravljanju, a si je vendarle sposoben vzeti njihovo svobodo raziskovanja, na edini poti, ki se v kateremkoli študiju odpira in vodi celo do samega svetišča resnice ...«¹⁴

Ob izdaji tega dela se je proti Seldenu znašla ista koalicija kot štirideset let kasneje proti Hobbesu – prezbiterijanci in anglikanci. Oboji so bili pristaši avtonomne cerkvene oblasti nad laičnim prebivalstvom in so družno napadli Seldenovo *History*. Očitali so mu, da je duhovščini s svojo knjigo prizadejal »veliko škode« in Selden se je moral opravičiti pred Visoko cerkveno komisijo.

V dvajsetih letih pa se je Selden ob napadu na vojno politiko Buckinghamha v parlamentu znašel na isti strani kot Edward Coke. Njuna mnenja o tem, kakaj vojna politika predstavlja nevarnost za svoboščine državljanov, so se sicer razlikovala, saj je Coke menil, da sta najboljši zagotovili svobode državljanov običajno pravo in zakoni razuma, Selden pa je ugotavljal, da je za ohranitev državljske svobode treba le vztrajati pri strogi interpretaciji obstoječih zakonov. Razprava se je vnela o vprašanju izrednega stanja [*martial law*] in dilemi, ali

14. Selden, *Ibid.*, col. 1072.

ima kralj sploh pravico za obrambo svojih državljanov organizirati stalno vojsko, kljub mnogim obstoječim zakonskim oviram za to. Sir Henry Marten, kraljevi privrženec in civilni pravnik, je leta 1628 trdil, da je izredno stanje zakonito le, če je nujno, ko pa je nujno, je tudi zakonito. Selden pa je odločno zavrnil ta okvir argumentacije, ki ga je sicer sprejemal tudi Coke: »Nekateri govorijo o primernosti, drugi o nujnosti in tretji o preprečevanju. Vendar pa tu nimamo kaj razpravljati o tem, kar naj bi bilo, pač pa se le vprašati, kakšen je zakon.« Hkrati je zanikal, da bi naravni razum imel karkoli opraviti z veljavnostjo civilnih zakonov. »Ista oblast, ki postavlja običajno pravo, mora postaviti tudi pravo izrednega stanja; in če bi ga sprejel parlament, bi bilo nadvse zakonito...«¹⁵

Zaradi teh nastopov v parlamentu je bil Selden skupaj s še osmimi člani parlamenta zaprt (podobno se je zgodilo tudi Grotiusu). Ni pa mu bilo treba zapustiti dežele, saj so se mu po dveh letih ječe stvari obrnile v prid. Zaradi novonastalega rivalstva med Anglijo in Nizozemsko, ki je kot rastoča kolonialna sila postala glavna angleška tekmica, ter strahu pred rastočim radikalizmom angleških kalvinistov, ki jih je spodbujal zgled nizozemskih kalvinistov, ki so prevzeli oblast v državi, so bile njegove usluge potrebne dvoru. Ker je bil tudi Selden nasprotnik kalvinistov, je privolil v sodelovanje, zaradi njegovega nasprotovanja Prynneovim kalvinističnim idejam pa so ga pozneje ob začetku Dolgega parlamenta začasno celo proglasili za »zagovornika škofov«. Leta 1636 je v Severnem morju prišlo do prvega spopada med angleško in nizozemsko vojaško mornarico, leta 1639 pa so Angleži že aktivno pomagali Špancem.

Kot del tega svojega sodelovanja z dvorom je Selden leta 1636 objavil svoje znano delo *Mare clausum*. Predstavljalo je njegov neposreden teoretski spopad z Grotiusom: začel ga je pisati leta 1619, vendar ga je povsem predelal oziroma ponovno napisal na zahtevo vlade Karla I., da se je z njim vključil v protinizozemsko propagando. V njem je branil angleške zahteve po oblasti nad Severnim morjem, s tem pa seveda tudi ukrepe, ki so bili namenjeni zagotovitvi te oblasti, predvsem davek za vzdrževanje ladjevja, [*Ship Money*].¹⁶ Na *Mare clausum* so se pri zagovoru kraljevih interesov sklicevali vodilni kraljevi pravniki, npr. Sir Edward Littleton. V nasprotju s svojim opozicijskim delovanjem v prejšnjem desetletju Selden zdaj nikoli ni nasprotoval temu davku ali vladnim vojaškim ukrepom, o obtožencih v primeru *Ship Money* pa je menil, da so sicer ravnali hrabro, a s pravne plati neuspešno.

15. *Proceedings in Parliament 1628*, ur. Robert C. Johnson in dr., New Haven, Conn. 1977-, str. 574 in 576.

16. Temu davku je opozicija močno nasprotovala, republika pa ga je pozneje seveda odpravila.

Čeprav je Selden v *Mare clausum* napadal Grotiusove sklepe, pa je sprejel njegove premise, tako da delo kaže močan Grotiusov vpliv in je povsem grotiusovsko, kar je Grotius tudi sam priznal, ko ga je dobil v roke. Selden začne delo s tem, da sprejme Grotiusovo tezo, da so dobrine izvirno pripadale skupnosti, torej vsem, zatem pa postavi osrednje vprašanje: zakaj naj bi morje imelo drugačen status od ostale lastnine, pri kateri je nastopila njena razdelitev na posameznike. Grotius je, kot pokaže Selden, v *De iure belii ac pacis* zapisal, da so pri nastanku zasebne lastnine bistveno vlogo odigrale pogodbe, najsi bo tihe ali pa izrecne. Ta stališča iz Grotiusovega zrelega obdobja pa so v nasprotju s trditvami o svobodnem morju, ki ni predmet lastnine, iz *Mare liberum*. Tam je glavni Grotiusov argument ta, da je morje neizčrpno, zato lastništvo nad njim ne bi imelo smisla. Selden pa mu odgovarja, da je cel svet mogoče *a fortiori* imeti za neizčrpen, a so ga kljub temu Rimljani imeli za svojo posest (o veljavnosti te trditve se Selden previdno ni opredelil). Temu je dodal še trditev, da je bil cel svet razdeljen med Noetove sinove, kar prav tako dokazuje njegovo lastninsko razdelitev. Ker je naravno pravo po Seldenovem mnenju nevtravno glede lastništva tako zemlje kot morja, obstaja veliko možnosti dogovorov in pogodb o njuni razdelitvi, dejanske pravice pa lahko tako določi le zgodovinska raziskava.

S takimi stališči bi se lahko Grotius povsem strinjal, torej je bila edina razlika med njima zgolj v odgovoru na vprašanje o lastništvu nad morjem. Grotius Seldenu na to delo ni odgovoril, čeprav je odgovoril nekaterim drugim od svojih kritikov, je pa k temu spodbudil enega od svojih prijateljev. Leta 1636 je bil namreč Grotius politično na strani Švedske, ta pa je terjala zase isto pravico do Baltika kot Anglija do Severnega morja. Tako sta se lahko Grotius in Selden strinjala tudi po politični plati.

Predelava in objava *Mare clausum* je Seldena spodbudila k ustvarjanju obširnejše in splošnejše teorije naravnega prava, ki bi zajela področje vprašanj, s katerimi se je Grotius ukvarjal v delu *De iure belli ac pacis*. Tako Mersennov krožek, ki je vključeval tudi Descartesa, kot tudi Hobbes, so ta njegova prizadevanja z zanimanjem spremljali, prav tako pa je tudi Selden bral tako Descartesa kot Hobbesa. Rezultate svojega dela je objavil leta 1640 pod nenavadnim naslovom *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum*. Šlo je torej za oris naravnega prava, utemeljen na židovskem nauku. Selden si v tem delu prizadeva odgovoriti skeptikom in ugotavlja, da so tako antične kot moderne ideje naravnega prava pomanjkljive in nezadostno utemeljene, pri čemer se sklicuje na skeptika Karneadesa (ki ga omenja tudi Grotius), ki pokaže na radikalno nestrinjanje ljudi glede etičnih in moralnih vprašanj. Ker

se ljudje ne strinjajo o vsebini in zapovedih naravnega razuma, naravno pravo ne more ponujati skupnih temeljev moralnosti za vse ljudi. Zato Selden napade tako aristotelsko kot tudi poaristotelsko etično vedo, podobno kot je prej kritiziral naravnopravno pojmovanje običajnega prava. Tudi pri analizi naravnega prava torej uporabi ista načela, ki jih je razvil pri obravnavi angleškega civilnega prava. Izhod iz te zagate radikalnega etičnega nestrinjanja med ljudmi, ki spodkopuje idejo splošno veljavnega etičnega temelja družbe, pa Selden poišče v židovski etični tradiciji, ki po njegovem mnenju lahko ponudi prav tak temelj. V njen prid govorita dva argumenta: je precej starejša od antike, ko se je razširil skepticizem, poleg tega pa je bila po svetopisemskih virih deležna božjega razodetja. Selden torej židovski etični tradiciji pripiše vlogo opore veljavnosti in gotovosti svoje teorije, kakršno je npr. Descartes pripisal ideji nevarajočega boga; tradicija nas ne more varati, kot nas ne more varati bog. Hobbes, ki je bil v tej točki, pa tudi sicer, precej večji in doslednejši skeptik od Seldena, se ni spuščal v iskanje takšne opore pri utemeljitvi skupnega etičnega okvira družbe, prav tako pa se tudi ni opiral na idejo boga filozofov. Vedel je, da je ta izvirni etični temelj izgubljen oziroma da ga nikoli ni bilo, da ga je mogoče le umetno vzpostaviti, takorekoč konstruirati, s pomočjo civilnih zakonov politične skupnosti, saj le zakonito civilno stanje omogoča normalno in varno družbeno življenje ljudi. In to vlogo je pripisal svojemu civilnemu suverenu.

Vrnimo se zdaj k Seldenovi argumentaciji. Selden ugotavlja, da bi predpostavka človekove *popolne* svobode, brez vsakršnih omejitev njegovih dejanj, pomenila odsotnost pojmov moralno pravičnega in napačnega. Človekova dejanja in svoboda je torej potrebno omejiti in Selden meni, da se lahko vsi ljudje strinjajo s trditvijo, da moramo ubogati našega nadrejenega. Pojem dolžnosti oziroma obveznosti se namreč pojavi šele, ko priznamo nekoga, ki nam je nadrejen, in ima moč, da nas kaznuje za kršenje določenih zakonov, pravil ali zapovedi. Tako Selden pravi: »Ideja zakona, ki obvezuje, ki pa ne vključuje tudi kazni za njegovo kršitev ... ni nič lažje doumljiva, kot ideja očeta brez otroka.«¹⁷ Ta nadrejeni pa je lahko bog ali človek z legitimno oblastjo. Vendar pa je argument zasnovan z namenom, da bi pokazal, da je legitimnost človeških oblasti odvisna od skladnosti njihovega ravnanja z naravnim pravom, tako da je v bistvu Bog prvi in edini nadrejeni, ki ljudem določa splošna pravila ravnanja in kazni za njihovo kršitev. Seveda je že zaradi svojega izjemnega položaja nujno tudi legitimni zakonodajalec, saj legitimnost – pri človeških oblasteh –

17. Selden, *Opera*, zv. I, col. 106.

konec koncev pomeni skladnost z božjo voljo. Bog je torej po Seldenu edini mogoči izvor človekove moralne obveznosti in z Grotiusom si delita prepričanje, da je to stališče univerzalno, torej skupno vsem kulturam.

Selden nadaljuje z vprašanjem, kako ta božja volja najde pot med ljudi, hkrati pa mora pojasniti tudi, kako je prišlo do tolikšne raznolikosti moralnih prepričanj med ljudmi, ki predstavlja izhodišče njegove razprave in na katero išče odgovor. Njegov odgovor na ti dve vprašanji je malce nenavaden. Omenili smo že, da se Selden pri iskanju trdnega temelja moralnosti opre na židovsko tradicijo. Tako zatrdi, da se je mogoče opreti na trdne zgodovinske vire, ki razkrivajo, da je bog svoje zapovedi prvič razodel Adamu ob stvarjenju, drugič pa Noetu ob ponovnem začetku človeštva. Te zapovedi je mogoče najti v Talmudu, ohranjale pa se niso toliko s pomočjo tradicije,¹⁸ kot s pomočjo božjih razodetij, ki so jih bili kot predstavniki od boga izbranega ljudstva deležni Noetovi potomci. S tem Selden še enkrat poskrbi za pristnost in nevprašljivost teh božjih zapovedi. Ker pa so božje zapovedi predane izključno izbranemu ljudstvu, se z Grki in Rimljani, pa tudi pozneje pri modernih Evropejcih, uveljavi množstvo različnih moralnih prepričanj. S tem Selden v bistvu izvzame židovsko tradicijo iz vrste zmotljivih človeških tradicij, zato lahko na njej utemelji svojo teorijo naravnega prava.

Danes se nam, kot upravičeno ugotavlja tudi Tuck, takšen odgovor moralnim skeptikom ne zdi pretirano prepričljiv, obenem pa se v tej točki Selden tudi precej oddalji od Grotiusa. Vendar pa je dejanska vsebina teh božjih zapovedi židovske tradicije precej minimalna: prepoved umora in kraje ter dolžnost vzdrževati pravno in versko ureditev. Obenem pa se z navezavo na to tradicijo Selden tudi razmeji od aktualnih precej zavzetih verskih sporov, ne da bi tvegala poceni obtožbo ateizma. Religiozni horizont je bil v tistem času še vedno vseprisoten, celo domala vsi humanisti so zagovarjali takšne ali drugačne verske poglede, poleg tega pa se je na humanizem navezovala vrsta različnih verskih gibanj. Vsakdo je torej moral imeti in tudi je imel o verskih vprašanjih in doktrini določeno stališče; celo Grotius je svojo slovito »ateistično hipotezo« lahko izrekel le v pogojni obliki, od katere se je na deklarativni ravni nemudoma ogradil, pa tudi za »ateista« Hobbesa, ki je boga zvedel na njegov atribut vsemočnosti, onstran tega pa ga je potisnil v območje nespoznavnosti, smo videli, da je moral svoje »ateistične« poglede podati v obliki materialistične teorije

18. Kot Richard Tuck trdi še v *Natural Rights. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

religiozne doktrine oziroma materialistične interpretacije svetega pisma, za kar je porabil kar polovico obsega svojega glavnega dela, *Leviathana*.

Ko si je Selden tako zagotovil oporno točko moralnih naravnih zakonov, je mnoštvo človeških moralnih usmeritev razložil kot različne načine omejitev človekove začetne moralne svobode pri različnih ljudstvih, pač v skladu z načinom, kako so ta dojemala svoje interese. V civilni družbi seveda moralne zapovedi določajo civilni zakoni, ki pa slonijo na božjih zapovedih. S tem posameznikova moralna naloga v civilni družbi postane spoštovanje civilnih zakonov. Tako pravi Selden povsem v duhu dela *Mare clausum*: »Spoštovati moraš pogodbe in oblike vladavine, ki so rezultat sporazuma državljanov, prav tako pa tudi držati svojo besedo.«¹⁹ Spoštovanje pogodb je pač bistvenega pomena za družbeno življenje. Naravni moralni zakon ali božja zapoved nam nalaga, da spoštujemo pogodbe, podrobnosti o tem, kako jih bomo v okviru načel pravičnosti sklepali, pa so prepuščene nam. In konec koncev so po Seldenovem mnenju tudi sami zakoni oblika pogodbe med kraljem in podložniki, ki določa obveznosti obeh strani in zavezuje k spoštovanju teh zakonov.²⁰

Seldenova moralna teorija je kot odgovor na skepticizem torej odvisna predvsem od sklicevanja na nujnost boga kot vira moralne obveznosti, kar je mnenje, ki so ga, predvsem v moralni filozofiji, zagovarjali tudi mnogi kasnejši avtorji, pa tudi od trditev o zgodovinski verodostojnosti hebrejskih tekstov, ki jih omenja. V bistvu lahko rečemo, da je v tem delu Selden židovskega boga postavil na mesto boga filozofov, ki mu služi kot garant moralne gotovosti. Ta maneuver je bil v neki meri gotovo namenjen, kot namiguje tudi Tuck, humanistični publiki, ki je predstavljala njegove sogovornike, pa tudi polemike in kritike. Humanisti so namreč visoko cenili zgodovino kot vedo in zgodovinopisno utemeljene argumente in le redki med njimi so si drznili dvom usmeriti tudi proti pomenu zgodovinopisnih raziskav in zgodovinopisnim metodam. Tako je nemara Selden s sklicevanjem na zgodovinske dokumente pri utemeljevanju teorije naravnega prava predvsem zelo dobro presodil svoje občinstvo in si zagotovil ugoden sprejem svoje teorije.

Tudi pozneje se je Selden vračal k tem temam in po mnenju večine prijateljev je bil v pogovorih še spretnejši in bolj jasen kot pri pisanju. Tako je v *Table Talk* znova opredelil moralno funkcijo boga kot oporo funkcije ideala jaza oziroma moralnega zakona:

19. Selden, *Opera*, zv. I, col. 150.

20. J. P. Sommerville, *Politics and Ideology in England 1603-1640*, Longman, London in New York 1986, str. 64.

»Ne morem si zamisliti, kaj bi lahko naravni zakon pomenil drugega, kot božji zakon. Kako naj namreč vem, da ne smem krasti in da ne smem prešuštovati, če mi nekdo tega ne pove? Nedvomno gre za to, da mi je tako rečeno. A vzrok ni ta, da bi jaz mislil, da tega ne smem storiti, niti ta, da bi ti mislil, da ne smem; kajti če bi bilo tako, bi si lahko premislila: od kje torej prihaja prepoved? Od višje sile, kajti nič drugega ne more zavezovati. Ne morem se obvezati sam, saj bi se pozneje lahko spet odvezal; niti me ne more obvezati nekdo drug, meni enak, saj lahko odveževa drug drugega. To mora torej biti neka mogočnejša sila, celo sam vsemogočni Bog.«²¹

Iz tega Seldenovega odlomka je povsem razvidno, da bog kot opora posameznikovega moralnega zakona v njegovi moralni teoriji opravlja vlogo simbolnega Zakona, ki se nahaja onstran posameznikovih imaginarnih moralnih kalkulacij.

V letu izida Seldenovega dela *De iure naturali* pa se je sešel tudi Dolgi parlament in Selden je kot njegov član lahko svoje teoretske ideje uporabil pri analizi dogajanja v Westminsteru. Tako je v razpravi o škofovstvu najprej zavzeto branil škofovsko ureditev pred prezbiterijskim napadom (za kar je seveda dobil sedež v parlamentu kot predstavnik Oxfordske univerze), potem pa, ko je Spodnji dom julija 1641 predlagal, da bi v vsaki škofiji uvedli odbor laičnih pooblaščenecv, ki bi nadomestili škofo, se je Selden navdušeno zavzel za idejo (to idejo je pozneje zavzeto zagovarjal tudi Hobbes, kar dokazuje podobnost njunih religioznih pogledov). Ta sprememba stališča jasno kaže, da je šlo Seldenu (pa tudi Hobbesu) predvsem za to, da prepreči prezbiterijancem, da bi si pridobili oblast nad njegovimi sodržavljani, in ko je bil pozneje, leta 1643, proglašen za enega od predstavnikov spodnjega doma v westminstrski skupščini, je storil vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi prezbiterijancem prekrižal politične račune. Najbolj jih je ujezil, ko je na enega od njihovih nastopov, v katerih se je govornik kot običajno skliceval na Sveto pismo, odgovoril z besedami: »Morda je v vaših malih žepnih izdajah Biblije z zlato obrobljenimi listi prevod res takšen, vendar pa nas grški in hebrejski tekst poučita drugače ...«²² Ta Seldenova prizadevanja so nedvomno pomagala preprečiti zmagooslavje prezbiterijanstva v burnih štiridesetih letih sedemnajstega stoletja.

V tem duhu je tudi njegovo zadnje veliko delo politične teorije, *De synedriis veterum Ebraeorum*, v katerem razišče sistem cerkvene vladavine Hebrejcev

21. Selden, *Table Talk*, v: *Opera*, zv. III, col. 2041.

22. John Aubrey, *Brief Lives*, ur. A. Clark, Oxford 1898, zv. II, str. 220.

in ugotavlja, da je imel ta obliko prav takšnega erastianizma, za katerega se je zavzemal tudi sam. Thomasa Erastusa, švicarskega teologa šestnajstega stoletja, ki je zagovarjal nadrejenost države cerkvi v cerkvenih zadevah in katerega ideje je sprejemal tudi sam, podobno kot seveda tudi Hobbes v *Leviathanu*, je primerjal s Kopernikom, prav tako pa je slavil tudi podobne Grotiusove poglede na cerkvene zadeve v njegovem delu *De imperio summarum potestatum circa sacra*. Delo *De synedriis* je izšlo v treh delih, tretji del celo posthumno, torej je temu delu posvetil večino zadnjih let svojega življenja.

Politično se je Selden vseskozi nagibal k umirjenim parlamentarcem. Tako je izrazil dvome o zakonitosti Odloka o milicah [*Militia Ordinance*], s katerim je parlament proglasil svojo pravico, da nadzoruje vojaške sile brez kraljevega soglasja. Trdil je, da se parlament ne more sklicevati na svojo pravico do samoobrambe, saj bi potem to lahko storil tudi vsak posamezni državljani, poleg tega pa se ni mogoče sklicevati na nujnost le zato, da bi lahko storili nekaj, česar ni mogoče storiti v okviru veljavnih pravnih predpisov. Dosledno je torej branil legalistično stališče, zato je pozneje trdil isto tudi o kraljevih prizadevanjih, da bi vzpostavil učinkovito vojsko s pomočjo vojaških komisij. Selden jih je napadel kot odkrito nasprotne veljavnim zakonom, podobno kot v dvajsetih letih, ko je nasprotoval izrednemu stanju. Vneto je pisal parlamentarne ugovore tem komisijam, kar dokazuje, da je v spopadu dveh nezakonitosti dajal prednost tisti, ki se je zavzemala za interese državljanov, ne pa kralja. V *Table Talk* je ugotavljal, da nastala politična situacija spominja na goljufanje pri igri;²³ dokler so vsi igrali po pravilih, je bilo mogoče določiti posamezne pristojnosti in govoriti o tem, kaj pripada kralju; zdaj, ko so pravila prekršena, pa si pač vsakdo prizadeva zagotoviti lastno varnost.

Zaradi pripadnosti parlamentarni strani je tudi sprejel Prisego lojalnosti [*Covenant*], čeprav se je v *Table Talk* zavaroval s fleksibilnim pogledom na prisege, katerih zavezujoča moč je odvisna od tega, v kolikšni meri nasprotna stran izpolnjuje njena določila, kar prav tako ni bilo daleč od poznejših Hobbesovih stališč. S takimi stališči je seveda lahko uspešno krmaril skozi viharo politiko revolucionarnih štiridesetih let tega stoletja. Prav tako je sprejel Zaprisego Republiki [*Engagement*] in ostal naklonjen Preostalemu parlamentu. V petdesetih letih se je celo govorilo, da je dobil povabilo, da napiše formalno obrambo nove Republike pred Salmasiusovim napadom nanjo in parižan Gui Patin je bil celo prepričan, da je bila knjiga ustavljena v tiskarni. To obrambo

23. To metaforo igre uporabi tudi Hobbes v *Leviathanu*.

je seveda končno napisal Milton. Leta 1653 je Cromwell predlagal Seldenu in Oliverju St. Johnu, da napišeta osnutek nove angleške ustave, vendar do tega ni prišlo.

Novembra leta 1654 je Selden umrl, Aubrey pa poroča, da je bil ob njegovi smrti postelji prisoten Hobbes, ki je pregnal duhovnika, ki je prišel, da bi ga prepričal v vero in skušal spovedati. Hobbes je povzdignil glas z besedami: »Boš mar ti, ki si celo življenje živel in pisal kot mož, zdaj umrl kot baba?« Duhovnika potem seveda niso spustili v hišo.²⁴

Ne glede na dejansko resničnost zgodbe pa ta razkriva bistveno resnico o Seldenu: namreč njegov neomajni protiklerikalizem in podobnost s Hobbesom, pa tudi Grotiusom. Hobbes je Seldena spoznal šele v 50-tih letih tega stoletja, ko mu je poslal posvetitveno kopijo *Leviathana*, že prej pa tudi kopijo *De Cive* iz leta 1642, vendar pa je intelektualna sorodnost med njima velika in pomembna. Selden je v angleški politiki predstavljal nekoliko preoblikovano in sprejemljivejšo verzijo idej, za katere se je zavzemal tudi Hobbes, njegovi privrženci pa so imeli velik vpliv na politiko naslednjih desetletij. Matthew Hale in John Vaughan sta bila pomembna pravna svetovalca vlade, imenovane »Cabal«²⁵ pod Karlom II. Takrat sta s to vlado, ki se je zavzemala za uveljavitev verske tolerance, sodelovala tako Hobbes kot Locke. Seldenovske ideje Vaughana in Halea o angleškem pravu so imele tudi trajen vpliv na politične in pravne avtorje osemnajstega stoletja.

Upravičeno lahko torej ugotovimo, da so Seldenove in Hobbesove ideje v pomembni meri določile angleško politično kulturo vsaj sedemnajstega in osemnajstega stoletja, prav tako pa so prek nemških in francoskih, pa tudi drugih pripadnikov šole modernega naravnega prava ali »nove moralne znanosti«, odmevale tudi po Evropi. Seldenova politična in moralna teorija je nedvomno, tako kot Grotiusova, vplivala na oblikovanje Hobbesovega *Leviathana*, nemara temeljnega političnega dela tega obdobja, prav tako pa so na oblikovanje Hobbesovih idej v tem delu vplivale tudi druge politične razprave tega burnega revolucionarnega obdobja, katerega eden najvidnejših udeležencev je bil prav John Selden.

24. Aubrey, *Brief Lives*, zv. II, str. 221.

25. Ime izhaja iz začetnic imen oziroma priimkov njenih ministrov.

H koncu. Vsi gremo svojemu koncu naproti, vendar ga skoraj nikoli ne vidimo. Ali je svet brez konca in kraja, kje je ta napovedeni konec sveta, kdaj pridemo tja? Uho: na koncu sem. Konec V.S.S.D. Sicer ni moč točno, natančno določiti, kdaj je nastopila klinična smrt, vendar vem za svoj konec – pa to ni samomor. Dopolnjeno je. Prihodnost je odvečna. VSSD je zdaj v preteklosti, prej sem videl na vse konce in kraje, zdaj ne vidim več. Preteklost je drugačna od sedanjosti in prihodnosti ni več, kar pomeni, da vse leži v preteklosti. Seveda to ni enosmerna pot, vendar na koncu je konec in nič ne bo večno in nič ne bo neskončno. Smrt ni konica, vrh, višek, je zgolj konec. Bodimo srečni zaradi konca, tudi tokrat. Tudi vsake pesmi je enkrat konec, pravi pesnik. In vojne. Spomini, zaprašene in izgubljene podobe niso spominki niti niso spomeniki, pa vendar – nešteto besed je bilo izrečenih v preteklosti, zdaj sem na koncu jezika. Na tem mestu sem našel svoj konec, tu, tukaj. Mrtvi umetnik, srečen konec.

VSSD

VSSD je torej mrtev, ne obstaja več, kljub temu pa še vedno dela za revijo *Problemi*. Ta pojav se utegne komu zdeti nenavaden, pa vendar, *there are more things in heaven and earth than are dreamt of in our philosophy...* Z VSSD bomo po njegovi smrti še naprej sodelovali, naši bralci pa bodo tako imeli priložnost uživati v posthumno oblikovanih naslovnica.

Uredništvo



PROBLEM



P

I

