

PROBLEMI



K A Z A L O

Sigmund Freud	
<i>O »divji«</i> psihoanalizi	5
Slavoj Žižek	
<i>Mo med pred- in post-moderno</i>	13
Constance Penley	
<i>Feminizem, glas</i>	39
Flasir Klepec	
<i>Totalitarizem – od subjekta k subjektivu</i>	65
Žeena Sadei	
<i>Unatnost vojne in vojna umetnost</i>	105
Bojica Ropar Karobec	
<i>Spol in subjekt</i>	121
Jean Charles Zarba	
<i>Prva filozofija in »splošni«</i> vednosti	149
Matjaž Vozel	
<i>Krožna ideologija Nikolaja Kuzanskega</i>	177
Michiel de Certeau	
<i>Knj delamo, ko verjamemo</i>	197
G. W. Hegel	
<i>Filozofija religije</i>	213
Pustetki	267
Abstracts	271

P R O B L E M I

K A Z A L O

Sigmund Freud	
<i>O »divji« psihoanalizi</i>	5
Slavoj Žižek	
<i>Mit med pred- in post-moderno</i>	13
Constance Penley	
<i>Feminizem, filmska teorija in »samski stroji«</i>	39
Peter Klepec	
<i>Totalitarizem – od subjekta k substanci</i>	65
Renata Salecl	
<i>Umetnost vojne in vojna umetnosti</i>	105
Mojca Rupar Korošec	
<i>Spol in subjekt</i>	121
Ives Charles Zarka	
<i>Prva filozofija in utemeljitev vednosti</i>	149
Matjaž Vesel	
<i>Krožna teologija Nikolaja Kuzanskega</i>	177
Michel de Certeau	
<i>Kaj delamo, ko verjamemo</i>	197
G. W. Hegel	
<i>Filozofija religije</i>	213
Povzetki	267
Abstracts	271

P R O B L E M I

I N D E X

Sigmund Freud	
<i>»Wild« Psycho-Analysis</i>	5
Slavoj Žižek	
<i>Myth between pre- and post-modernity</i>	13
Constance Penley	
<i>Feminism, Film Theory, and the Bachelor Machines</i>	39
Peter Klepec	
<i>Totalitarianism – From Subject to Substance</i>	65
Renata Salecl	
<i>The Arts of War and the War of Arts</i>	105
Mojca Rupar Korošec	
<i>Gender and Subject</i>	121
Ives Charles Zarka	
<i>First Philosophy and the Foundation of Knowledge</i>	149
Matjaž Vesel	
<i>The Circular Theology of Nicholas of Cusa</i>	177
Michel de Certeau	
<i>What We Do, When We Believe</i>	197
G. W. Hegel	
<i>Philosophy of Religion</i>	213
Abstracts	271

P R O B L E M I

Sigmund Freud

O »DIVJI« PSIHOANALIZI

[Ueber »wilde« Psychoanalyse]
(1910)

Izdaje v nemškem jeziku:

1910 *Zentralblatt Psychoanal.*, 1. (3) zv., str. 91–95

1913 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre (S. K. S. N.)*, 3. zv., str. 299–305 (1921, 2. izd.)

1924 *Technik und Metapsychol.*, 37–44

1925 *Gesammelte Schriften*, 6 zv., str. 37–44

1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., str. 118–125

Uredniška opomba:

Osrednje teme tega spisa, objavljenega decembra 1910, se je Freud dotaknil že približno šest let prej v svojem predavanju »O psihoterapiji« (1905 *a*, *Studienausgabe*, Ergaenzungsband, str. 113–114). Poleg te osrednje teme je delo omembe vredno tudi zato, ker vsebuje enega od Freudovih redkih poznejših namigov na »aktualne nevroze«, in sicer v povezavi z opozorilom, da je treba upoštevati pomembno razliko med tesnobno nevrozo in tesnobno histerijo (str. 138 in nasl.).

Pred nekaj dnevi se je v moji ordinaciji v spremstvu zaščitniške prijateljice pojavila starejša gospa, ki je tožila zaradi tesnobnih stanj. Bila je v drugi polovici štiridesetih let, precej dobro ohranjena, in očitno še ni opravila s svojo ženskostjo. Povod za izbruh njenih tesnobnih stanj je bila ločitev od njenega zadnjega moža; strah pa se je po njenih besedah precej stopnjeval, odkar se je v predmestju, v katerem je živela, posvetovala z mladim zdravnikom; kajti ta ji je razložil, da je vzrok njenega strahu njena spolna nepotešenost. Dejal ji je, da ne more shajati brez spolnih odnosov z možem, zato so zanj možne le tri poti do ozdravitve: bodisi da se vrne k svojemu možu, da si najde ljubimca ali da se samozadovolji. Od takrat, je dejala, je prepričana, da ne more ozdraveti; kajti nazaj k svojemu možu si ne želi, obe drugi sredstvi pa sta v nasprotju z njeno moralo in njenim verskim prepričanjem. K meni je prišla, ker ji je zdravnik povedal, da gre za novo odkritje, za katerega se imajo zahvaliti meni, pri meni pa naj poišče potrditev, da je temu res tako in nič drugače. Prijateljica, starejša od nje, izsušena ženska nezdravega videza, me je nato rotila, naj bolnici zatrdim, da se je zdravnik motil; to vendar ni mogoče, saj je tudi sama vdova že vrsto let, pa je vendar ostala spodobna, ne da bi jo mučila tesnoba.

Ne želim se zadrževati pri težavni situaciji, v katero me je spravil ta obisk, ampak bom raje osvetlil vedenje kolega, ki je to bolnico poslal k meni. Še pred tem pa želim izraziti pridržek, ki morda ni odveč – tako vsaj upam. Dolgoletne izkušnje so me poučile – kot bi lahko poučile tudi vsakega drugega – da to, kar o svojem zdravniku govorijo bolniki, zlasti nevrotični bolniki, ne gre tako zlahka vzeti za resnico. Nevrolog zlahka postane objekt, na katerega se usmerjajo raznovrstni sovražni vzgibi bolnikov, ne glede na to, kakšno obliko zdravljenja uporabi; včasih pa se mora sprijazniti tudi s tem, da prevzame odgovornost, z določeno vrsto projekcije, za skrivne, potlačene želje svojih nevrotičnih bolnikov.¹

1. [Zgled za to vrsto projekcije je mogoče najti v drugem primeru v »Primerih izdaje patogenih fantazij pri nevrotikih« (Freud, 1910 j)].

Žalostno, toda pomembno dejstvo je, da takšnim obtožbam potem nihče drug ne verjame tako zlahka kot prav drugi zdravniki.

Torej lahko upravičeno upam, da mi je gospa v moji ordinaciji posredovala tendenciozno izkrivljeno poročilo o izjavah svojega zdravnika in da zdravniku, ki ga osebno ne poznam, delam krivico, ko svoje opombe o »divji« psihoanalizi navezujem prav na ta primer. Toda morda bom s tem drugim preprečil, da bi svojim bolnikom storili krivico.

Predpostavimo torej, da je zdravnik govoril prav tisto, kar mi je poročala bolnica.

V tem primeru bo vsak takoj izrazil kritiko, da mora zdravnik, če se mu zdi nujno govoriti z žensko o spolnosti, to storiti obzirno in prizanesljivo. Toda te zahteve sovpadajo z upoštevanjem določenih *tehničnih* predpisov psihoanalize. Poleg tega je zdravnik spregledal ali napačno razumel vrsto *znanstvenih* naukov psihoanalize, s tem pa pokazal, kako plitko je njegovo razumevanje bistva in namenov psihoanalize.

Začnimo z zadnjimi, z *znanstvenimi* zmotami. Iz zdravnikovih nasvetov je mogoče jasno razbrati, v kakšnem smislu dojema »spolno življenje«. Namreč, v poljudnem smislu, ki pod spolnimi potrebami ne razume nič drugega kot potrebo po spolnem aktu ali podobnih dejanjih, ki spodbudijo orgazem in izločitev spolnih snovi. Toda zdravniku ni moglo ostati neznano, da psihoanalizi radi očitajo, da pojem seksualnega razširja daleč prek meja običajne rabe. To dejstvo drži; o tem, ali ga je mogoče uporabiti kot očitek, na tem mestu ne bomo razpravljali. Pojem seksualnega obsega v psihoanalizi veliko več; sega nižje in tudi višje od njegovega poljudnega pomena. Ta razširitev je utemeljena genetsko; k »spolnemu življenju« prištevamo tudi vse dejavnosti nežnih občutij, ki izvirajo iz primitivnih seksualnih vzgibov, tudi v primerih, ko je prvotni seksualni cilj teh vzgibov inhibiran ali pa je bil ta cilj zamenjan za drugega, neseksualnega. Zato tudi raje govorimo o *psihooseksualnosti* in tako dajemo poudarek temu, da duševnega dejavnika v spolnem življenju ne smemo spregledati in podcenjevati. Besedo 'spolnost' uporabljamo v istem obširnem smislu, v katerem nemški jezik uporablja

besedo *lieben* ['ljubiti']. Že dolgo tudi vemo, da lahko obstaja duševna nezadovoljitev z vsemi svojimi posledicami v primerih, ko ni pomanjkanja normalnega spolnega občevanja; in kot terapevti vedno mislimo na to, da je mogoče le neznaten del nezadovoljenih spolnih teženj (katerih nadomestne zadovoljitve v obliki nevrotičnih simptomov odpravljamo) sprostiti s koitusom ali z drugimi spolnimi akti.

Kdor se ne strinja s tem pojmovanjem psiho seksualnosti, se nima pravice sklicevati na teze psihoanalize, ki se ukvarjajo z etiološkim pomenom spolnosti. Z izključnim poudarjanjem somatskega dejavnika v spolnosti si je problem nedvomno zelo poenostavil, toda za svoje ravnanje mora sam nositi odgovornost.

Iz zdravnikovih nasvetov bode v oči še drug, prav tako hud nesporazum.

Res je, da psihoanaliza navaja, da je spolna nezadovoljenost vzrok nevrotičnih težav. Toda ali ne pove več kot to? Ali bomo kot preveč zapleten pustili ob strani njen nauk, da nevrotični simptomi izvirajo iz konflikta med dvema silama, in sicer med libidom (ki je večinoma postal prevelik) na eni in prestrogim odklanjanjem spolnosti ali potlačitvijo na drugi strani? Kdor ne pozabi na ta drugi dejavnik, ki mu po pomenu nikakor ni bilo dodeljeno drugo mesto, ne more nikoli verjeti, da je spolna zadovoljitev že sama po sebi splošno zanesljivo zdravilo za težave nevrotikov. Dober del teh ljudi v resnici v danih razmerah ali pa nasploh ni zmožen zadovoljitve. Če bi bili tega zmožni, če ne bi imeli svojih notranjih odporov, bi jim sama moč nagona pokazala pot k zadovoljitvi, tudi če jim tega ne bi svetoval zdravnik. Čemu torej služi tak nasvet, ki ga je tej gospe domnevno dal zdravnik?

Tudi če ga je mogoče znanstveno upravičiti, je zanj neizvedljiv. Če ne bi imela notranjih odporov do onanije ali do ljubezenskega razmerja, bi že zdavnaj posegla po enem od teh sredstev. Zdravnik bodisi meni, da ženska nad štiridesetim letom ne ve nič o tem, da si je mogoče vzeti ljubimca, ali pa tako močno precenjuje svoj vpliv, da meni, da se ne bo mogla nikoli odločiti za ta korak brez zdravniške odobritve?

Vse to je videti zelo jasno, a je vendarle treba priznati, da obstaja dejavnik, ki pogosto oteži izrek sodbe. Nekatera nevrotična stanja, tako imenovane *aktualne nevroze*, kot sta značilna nevrastenija in čista tesnobna nevroza, so očitno odvisna od somatskega dejavnika v spolnem življenju, nimamo pa še nobene zanesljive predstave o vlogi, ki jo pri njih igrata psihični dejavnik in potlačitev.² V takšnih primerih se zdravniku priporoča, da najprej razmišlja o aktualni terapiji, o spremembi somatske spolne dejavnosti, in to stori povsem upravičeno, če je bila njegova diagnoza pravilna. Gospa, ki se je posvetovala z mladim zdravnikom, je tožila predvsem zaradi tesnobnih stanj in zdravnik je verjetno domneval, da trpi zaradi tesnobne nevroze; zdelo se mu je upravičeno, da ji priporoči somatsko terapijo. Znova udoben nesporazum! Kdor trpi zaradi strahu, zato še nima nujno tesnobne nevroze; te diagnoze ni mogoče izpeljati iz imena. Treba je vedeti, kakšni pojavi oblikujejo tesnobno nevrozo, in te razlikovati od drugih bolezenskih stanj, ki se prav tako manifestirajo s strahom. Vtis sem imel, da je gospa, o kateri govorimo, trpela zaradi *tesnobne histerije*,³ in vsa vrednost takšnih nozografskih razlikovanj (kar tudi v celoti zadošča) temelji na tem, da napotujejo k drugi etiologiji in k drugi terapiji. Vsakdo, ki bi imel v mislih možnost

2. [O aktualnih nevrozah – stanjih, ki jih povzročajo zgolj fizični in aktualni vzroki – je Freud pogosto razpravljal v Breuerjevem obdobju, gl. zgoraj, str. 52 in opombe (sam termin se je prvič pojavil v delu »Spolnost v etiologiji nevroz«, 1898 a, *Studienausgabe*, 5. zv., str. 29). V poznejših delih so le še redkokdaj omenjene – tako na primer v daljšem odlomku Freudovega prispevka k razpravi o onaniji (1912 f) in v njegovem spisu o narcizmu (1914 c, *Studienausgabe*, 3. zv., str. 50), kjer, tako kot še na nekaj drugih mestih, predlaga, da bi hipohondrijo – poleg nevrastenije in tesnobne nevroze – obravnavali kot tretjo obliko aktualne nevroze. V drugem odstavku svoje *Samopredstavitve* (1925 d) komentira dejstvo, da se temi ni več namenjalo pozornosti, vendar pa zagotavlja, da je še vedno prepričan o pravilnosti svojih prejšnjih pogledov. In malo pozneje se k problemu še enkrat vrne na nekaterih mestih v *Inhibiciji, simptomu in tesnobi* (1926 d, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 229 in nasl., str. 253, str. 281 in str. 298). Glej tudi 24. predavanje v *Predavanjih k uvodu* (1916–17).]
3. [Freud je tesnobno histerijo kot klinično enoto uvedel malo prej in jo razložil v zvezi z analizo »malega Hansa« (1909 b, *Studienausgabe*, 8. zv., str. 99–101; slov. prev.: *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana: 1989, str. 100–102.)]

takšne tesnobne histerije, ne bi zagrešil napake in zanemaril psihičnih dejavnikov, kot je to storil zdravnik s svojimi alternativnimi nasveti.

Dovolj čudno je, da v teh terapevtskih alternativah domnevnega psihoanalitika ne ostane nobenega prostora – za psihoanalizo. Ta ženska naj bi se ozdravila svojega strahu le, če bi se vrnila k svojemu možu ali če bi zadovoljila svoje potrebe z onanijo ali s kakšnim ljubimcem. In kje naj bi tu nastopilo analitično zdravljenje, v katerem vidimo glavno sredstvo pri tesnobnih stanjih?

Na ta način smo prišli do *tehničnih* napak, ki jih razpoznamo v zdravnikovem ravnanju v navedenem primeru.⁴ Že zdavnaj je preseženo pojmovanje, povezano s povrhnjim videzom, da bolnik trpi zaradi neke vrste nevednosti, in če bi to nevednost odpravili s pojasnilom (o vzročnih povezavah njegove bolezni z njegovim življenjem, o njegovih doživetjih v otroštvu ipd.), bi moral ozdraveti. Patogeni dejavnik ni ta nevednost sama po sebi, ampak utemeljitev nevednosti v *notranjih odporih*, ki so nevednost sprva povzročili, zdaj pa jo še vzdržujejo. Naloga terapije je odpravljanje teh odporov. Pojasnjevanje tistega, česar bolnik ne ve, ker je potlačil, je le ena od nujno potrebnih priprav za terapijo.⁵ Če bi bila vednost o nezavednem za bolnika tako pomembna, kot verjamejo tisti, ki s psihoanalizo nimajo izkušenj, bi morale za ozdravitev zadoščati, če bi bolnik poslušal predavanja ali bral knjige. Ti ukrepi pa imajo prav toliko vpliva na simptome nevrotičnega obolenja kot razdelitev jedilnih listov v obdobju lakote na lakoto. Primerjava je uporabna celo dlje od njene prve rabe, kajti pojasnila bolniku o njegovem nezavednem praviloma vodijo do tega, da se konflikt v njem zaostri in da se težave stopnjujejo.

Ker pa psihoanaliza ne more pogrešati takšnega pojasnila, predpiše, da se to ne sme zgoditi, dokler nista izpolnjena dva pogoja. Prvič, dokler se bolnik, prek priprave, sam ne približa tistemu, kar je potlačil, in drugič,

4. [Samo v prvem natisu iz leta 1910 sledi na tem mestu dodaten stavek: »Lahko jih je pripisati njegovemu nepoznavanju.«]

5. [Gl. *Studienausgabe*, Ergänzungsband, str. 124, in k temu še uredniško opombo 1.]

dokler se toliko ne naveže na zdravnika (*transfer*), da mu čustveni odnos do zdravnika onemogoči ponovni beg.

Šele ko so izpolnjeni ti pogoji, je mogoče spoznati in obvladati odpore, ki so pripeljali do potlačitve in do nevednosti. Psihoanalitični poseg torej vsekakor predpostavlja dalj časa trajajoč stik z bolnikom. Poskusi, da bi bolnika že ob prvem obisku v ordinaciji presenetili z odrezavim pojasnilom o njegovih skrivnostih, ki jih je odkril zdravnik, so s tehničnega vidika nesprejemljivi. Večinoma se maščujejo tako, da zdravniku nakopljejo srčno sovraštvo bolnika in mu preprečijo vsak nadaljnji vpliv.

Da ne govorimo o tem, da zdravnik včasih slabo svetuje in da nikoli ne more odkriti vse resnice. Psihoanaliza s temi jasnimi tehničnimi predpisi nadomešča neopredeljivo »zdravnikovo obzirnost«, ki se dojema kot posebna nadarjenost.

Zato ni dovolj, da zdravnik pozna nekaj izsledkov psihoanalize; če želi svoje zdravniško delo usmerjati po psihoanalitičnih vidikih, se mora pobliže seznaniti tudi z njeno tehniko. Te tehnike pa se danes še ni mogoče naučiti iz knjig in jo je nedvomno mogoče odkriti le z velikim žrtvovanjem časa, truda in uspeha. Tako kot drugih zdravniških tehnik se je je mogoče naučiti pri tistih, ki jo že obvladajo. Zato za sodbo o primeru, na katerega navezujem te pripombe, ni nepomembno, da zdravnika, ki naj bi bil dal bolnici takšne nasvete, ne poznam in za njegovo ime še nikoli nisem slišal.

Niti meni niti mojim prijateljem in sodelavcem ni prijetno, da na tak način zahtevamo izključno pravico nad izvajanjem neke zdravniške tehnike. Toda spričo nevarnosti, ki jih za bolnike in za stvar psihoanalize prinaša s seboj vnaprej predvidljiva praksa »divje« psihoanalize,⁶ nam ni preostalo nič drugega. Pomladi leta 1910 smo ustanovili mednarodno psihoanalitično društvo. Njegovi člani se opredeljujejo zanj z objavo

6 [Verjetno bi se moral ta del stavka pravilno glasiti takole: »Toda spričo vnaprej predvidljivih nevarnosti, ki jih s seboj prinaša praksa »divje« psihoanalize ...«]

imen, zato da bi lahko zavrnili odgovornost za početje vseh tistih, ki ne spadajo k nam in ki svoje zdravniške postopke označujejo za »psihoanalizo«. ⁷ Kajti v resnici takšni divji analitiki v večji meri škodijo sami stvari kot posameznemu bolniku. Pogosto sem doživel, da je takšno nespretno ravnanje, tudi če je sprva poslabšalo bolnikovo počutje, nazadnje vendarle pripeljalo do ozdravitve. Ne vedno, pa vendarle pogosto. Potem ko je bolnik dovolj dolgo udrihal po zdravniku in se čutil dovolj daleč proč od njegovega vpliva, so njegovi simptomi popustili, ali pa se je odločil za kakšen korak, ki je odprl pot k ozdravitvi. Končno izboljšanje je nato nastopilo »samo po sebi« ali pa je bilo pripisano skrajno indiferentnemu zdravljenju drugega zdravnika, na katerega se je bolnik pozneje obrnil. O primeru gospe, katere obtožbe proti zdravniku smo slišali, bi lahko dejal, da je divji psihoanalitik vendarle storil več za svojo bolnico kot katerakoli druga zelo ugledna avtoriteta, ki bi ji bila pripovedovala, da trpi zaradi »vazomotorične nevroze«. Njeno pozornost je usmeril k pravi razlogom za njeno trpljenje ali v njihovo bližino in kljub vsemu upiranju bolnice ta poseg ne bo ostal brez ugodnih posledic. Toda škodil je samemu sebi in prispeval k okrepitvi predsodkov, ki jih čutijo bolniki zaradi razumljivih čustvenih odporov do dejavnosti psihoanalitika. In temu se je mogoče izogniti.

Prevedla Marija Javornik.

7. [To združenje se je konstituiralo na drugem psihoanalitičnem kongresu v Nürnbergu, konec marca 1910.]

Slavoj Žižek

MIT MED PRED- IN POST-MODERNO

V poznih šestdesetih in sedemdesetih, na višku lacanovskega marksizma, je mnoge Lacanove francoske privrženice privlačil Lacanov anti-amerikanizem, ki je bil še posebej opazen v njegovi odklonitvi ego-psihološkega obrata psihoanalize kot ideološkega izraza »ameriškega načina življenja.« Čeprav so imeli ti privrženici (večinoma mladi maoisti) Lacanov anti-amerikanizem za znak njegovega »antikapitalizma«, bi bilo nemara primerneje v njem razločiti sledi enega izmed standardnih konzervativnih motivov: v dandanašnji buržoazni, skomercializirani, »zamerikanizirani« družbi avtentična tragedija ni več možna, zaradi česar so skušali veliki konservativni misleci, kot je Claudel, oživiti tragedijo, da bi s tem človeški eksistenci povrnili njeno dostojanstvo... Prav v tej točki, ko si Lacan prizadeva zagovarjati zadnje preostanke stare avtentičnosti, ki jih je komajda še mogoče razločiti v dandanašnjem plehkem univerzumu, njegove besede zvenijo kot (in tudi so) kup ideoloških public. A kljub temu, da Lacanov anti-amerikanizem predstavlja nekaj najbolj »zmotnega« in ideološkega v njegovem delu, se v tem ideološkem motivu nahaja »racionalno jedro«: nastop modernizma dejansko spodkoplje tradicionalni pojem tragedije in njegov spremljajoči pojem mitične Usode, ki vodi posamezno človekovo usodo.

Hamlet pred Ojdipom

Ko govorimo o mitih v psihoanalizi, dejansko govorimo o ENEM mitu, mitu o Ojdipu – vsi ostali freudovski miti (mit o izvornem očetu, Freudova različica mita o Mojzesu) so njegove nujne različice. Vendar

pa se s Hamletovo pripovedjo zadeve zapletejo. Standardno, predlaca-
novsko, »naivno« psihoanalitsko branje Hamleta se seveda osredotoči
na Hamletovo incestuozno željo do matere. Hamletovo pretresenost ob
smrti njegovega očeta tako potemtakem razlagajo kot travmatični vpliv,
ki ga ima na subjekta izpolnitev nezavedne nasilne želje (v tem primeru
želje po očetovi smrti); duh mrtvega očeta, ki se prikaže Hamletu, je
projekcija Hamletove lastne krivde glede na njegovo željo po smrti očeta;
njegovo sovražstvo do Klavdija je učinek narcističnega tekmovanja –
namesto samega Hamleta je Klavdij dobil Hamletovo mater; odpor do
Ofelije in ženskega spola nasploh izraža njegov stud do spolnosti v
njeni dušeci incestuozni modalnosti, ki nastopi kot odsotnost očetovske
prepovedi/sankcije... V skladu s tem standardnim branjem tako Hamlet
kot posodobljena različica Ojdipa priča o okrepitvi ojdipske prepovedi
incesta v prehodu od antike k moderni: pri Ojdipu še imamo opravlja
incestom, medtem ko je pri Hamletu incestuozna želja potlačena in pre-
meščena. In videti je, da sama označitev Hamleta za obsesivnega nevro-
tika napoteva v to smer: v nasprotju s histerijo, ki jo srečujemo skozi
vso zgodovino (vsaj zgodovino Zahoda), je obsesivna nevroza izrazito
moderni fenomen.

Čeravno ne bi smeli podcenjevati moči takšnega robustno herojskega
freudovskega branja Hamleta kot posodobljene različice mita o Ojdipu,
je problem v tem, kako ga uskladiti z dejstvom, da, četudi se Hamlet –
po interpretaciji, ki se vpisuje v goethejevsko tradicijo – morda kaže
kot model sodobnega (introvertiranega, razmišljajočega, neodločnega)
intelektualca, je kljub temu mit o njem starejši od mita o Ojdipu. Osnovno
ogrodje hamletovske pripovedi (sin maščuje očeta zoper zlega očetovega
brata, ki je očeta umoril in prevzel njegov prestol; nelegitimno vladavino
svojega strica preživi tako, da igra norca in da izreka »nore«, a hkrati
resnične pripombe) je splošno razširjeni mit, ki ga je moč najti povsod,
od nordijskih kultur, Starega Egipta pa vse do Irana in Polinezije. Nadalje,
obstaja dovolj dokaznega materiala za podporo sklepu, da osnovna
referenca te pripovedi niso družinske travme, temveč nebesni dogodki:

končni »pomen« mita o Hamletu je gibanje zvezd, t.j. mit o Hamletu v družinsko pripoved preobleče zelo razdelana astronomska opazovanja...¹ A naj je videti ta rešitev še tako prepričljiva, se tudi sama nemudoma zaplete v svojo lastno past: gibanje zvezd je na sebi brez pomena, zgolj dejstvo narave, brez libidinalnega prizvoka – zakaj so ga potem ljudje prevedli-metaforizirali prav v preobleko takšne družinske pripovedi, ki proizvede izjemno libidinalno vpletenost? Drugače rečeno, vprašanja »kaj kaj pomeni?« to branje nikakor ne odpravi: ali Hamletova pripoved »pomeni« zvezde ali pa zvezde »pomenijo« Hamletovo pripoved; t.j. ali so Stari svojo astronomsko vednost uporabljali za kodiranje uvidov v temeljne libidinalne zagate človeškega rodu?

Nekaj pa je pri tem vendarle jasno: hamletovska pripoved JE časovno in logično zgodnejša od ojdipskega mita. Tu imamo opravka z mehanizmom nezavedne premestitve, ki je bil Freudu dobro znan: nekaj, kar je logično predhodno, je razločljivo (ali to postane ali se vpiše v zgradbo) zgolj kot poznejše sekundarno popačenje neke domnevno »izvirne« pripovedi. V tem se nahaja pogosto spregledana elementarna matrica »dela sanj«, ki vsebuje razlikovanje med latentno mislijo sanj in nezavedno željo, ki se v sanjah artikulira: delo sanj šifrira/premesti latentno misel, toda prav skozi samo to premestitev se artikulira druga, resnično nezavedna misel. V primeru Ojdipa in Hamleta to pomeni, v nasprotju z linearnim/historicističnim branjem Hamleta kot sekundarnega popačenja ojdipskega teksta, da je Ojdipov mit (kot je trdil že Hegel) utemeljujoči mit zahodne grške civilizacije (samomorilski skok Sfinge predstavlja razkroj starega predgrškega univerzuma), prav skozi Hamletovo »popačenje« Ojdipa pa se potlačena vsebina slednjega šele artikulira – dokaz za to je dejstvo, da je mogoče hamletovsko matrico najti povsod v pred-klasični mitologiji, vse do samega Starega Egipta, katerega duhovni poraz zaznamuje Sfin gin samomorilski skok. (In mimogrede rečeno, mar isto ne velja tudi za krščanstvo: ali ni Freudova teza v tem,

1. Tu se kajpada sklicujem na *Hamlet's Mill*, razvpito novodobno klasiko Giorgia de Santillane in Herthe von Dechend (izdal David R. Godine, Boston 1977).

da umor Boga v Svetem pismu Nove zaveze razkrije »utajeno« travmo Stare zaveze?) Katera je potem predojdipska Hamletova »skrivnost«? Ohraniti bi morali uvid, da je Ojdip pravi »mit« in da je Hamletova pripoved njegova »modernizirana« dislokacija/popačenost – nauk pa je v tem, da ojdipski »mit« – in nemara sama mitična »naivnost«, služi prikritju neke prepovedane vednosti, ki ni konec koncev nič drugega kot vednost o obscenosti očeta.

V kakšnem razmerju sta potem dejanje in vednost v tragični konstelaciji? Osnovno nasprotje je nasprotje med Ojdipom in Hamletom: Ojdip stori dejanje (uboj očeta), ker ne vé, kaj dela; v nasprotju z Ojdipom Hamlet vé, in prav zaradi tega ni zmožen preiti k dejanju (maščevati očetovo smrt). Nadalje, kot poudari Lacan, ni le Hamlet tisti, ki vé, pač pa tudi njegov oče skrivnostno vé, da je mrtev, ter celo to, kako je umrl, v nasprotju z očetom iz freudovskih sanj, ki ni vedel, da je mrtev – prav ta presežna vednost pojasnjuje minimalno melodramatičnost Hamleta. Z drugimi besedami, v nasprotju s tragedijo, ki temelji na nekem nespoznanju ali nevedenju, melodrama vselej vsebuje neko nepričakovano in presežno vednost, ki je ne poseduje junak, temveč njegov/njen drugi, junak pa do vednosti pride ob samem koncu, v končnem melodramatičnem obratu. Naj spomnimo na eminentno melodramatični končni obrat v romanu Edith Wharton *Age of Innocence*, v katerem mož, ki je dolga leta skrival prepovedano strastno ljubezen do grofice Olenske, izve, da je njegova mlada žena vseskozi vedela za njegovo skrivno strast. Morda bi nam to lahko ponudilo način, kako rešiti nesrečni *Bridges of the Madison County*: ob koncu filma bi umirajoča Francesca spoznala, da je njen domnevno omejeni, zdravorazumski mož ves čas vedel za njeno kratko strastno afero s fotografom *National Geographica* ter koliko ji je to pomenilo, a je o tem, da je ne bi prizadel, raje molčal. V tem se nahaja uganka vednosti: kako je mogoče, da se celotna psihična ekonomija neke situacije radikalno spremeni, ne takrat, ko junak nekaj spozna (neko dolgo potlačeno skrivnost), temveč tedaj, ko spozna, da je drugi (ki ga je zmotno imel za nevedneža) prav tako ves čas vedel in se, zato,

da bi ohranil videz, zgolj delal, da ne vé – je še kaj bolj ponižujočega od situacije, v kateri mož po dolgi skrivni ljubezenski aferi nenadoma spozna, da je njegova žena vseskozi vedela zanjo, a je iz vljudnosti, oziroma še slabše, iz ljubezni do njega, molčala? V *Terms of Endearment* Debra Winger, ki v bolnišnici umira zaradi raka, svojemu sinu (ki jo dejansko prezira zaradi tega, ker jo je njegov oče, njen mož, zapustil) na smrtni postelji pove, da se dobro zaveda, kako zelo jo ima v resnici rad – vé, da si bo enkrat v prihodnosti, po njeni smrti to tudi priznal; v tistem trenutku bo, zaradi svojega preteklega sovraštva do svoje matere, občutil krivdo, zato mu raje že zdaj pove, da mu vnaprej odpušča in ga s tem razbremeni bodočega bremena krivde... Ta manipulacija z bodočim občutkom krivde je melodrama v svoji najboljši različici; sama gesta odpuščanja sina vnaprej kulpabilizira. (V tem, v tej kulpabilizaciji, v tem vsiljenju simbolnega dolga, v samem dejanju oprostitve se nahaja največji trik krščanstva.)

Paru »tega ne vé, a to stori« in »vé in zato tega ne more storiti«, je treba dodati tretjo formulo: »dobro vé, kaj dela, a kljub temu to stori/počne«. Če prva formula zadeva tradicionalnega junaka, druga pa zgodnje modernega junaka, pa zadnja, ki na dvoumen način poveže vednost IN dejanje, pojasnjuje pozno modernega – sodobnega – junaka. To se pravi, ta tretja formula omogoča dve povsem zoperstavljeni branji, v stilu heglovske spekulativne sodbe, v kateri najvišje in najnižje sovpadeta: po eni strani je »dobro vé, kaj dela, a kljub temu to stori/počne« najjasnejši izraz cinične drže moralne pokvarjenosti – »Res je, pokvarjenec sem, goljufam in lažem – pa kaj! Takšno je pač življenje!«; po drugi strani pa ista drža »dobro vé, kaj dela, a kljub temu to stori/počne« lahko pomeni tudi najradikalnejše nasprotje cinizma, t.j. tragično zavest o tem, da bo imelo to, kar bom storil, katastrofalne posledice za mojo dobrobit in za dobrobit mojih najdražjih, a to kljub temu enostavno MORAM storiti zaradi neizprosne etične zapovedi. (Spomnimo na paradigmatično držo *noir* junaka: povsem se zaveda tega, da ga, če bo sledil klicu *femme fatale*, na koncu čaka zgolj poguba; vé, da se podaja

v dvojno past, da ga bo ženska zagotovo izdala, a se temu vendarle ne more upreti in to stori...) Ta razcep ni samo razcep med področjem »pato-loškega« – dobrobiti, ugodja, dobička... – in področjem etične zapovedi: prav tako je lahko razcep med moralnimi normami, po katerih se običajno ravnam, in brezpogojno zapovedjo, ki se jo čutim zavezan ubogati, tako kot zagata Abrahama, ki »dobro vé, kaj pomeni ubiti lastnega sina«, a se to kljub temu odloči storiti, ali kristjana, ki je pripravljen zagrešiti strašni greh (žrtvovati svojo večno dušo) za višji cilj božje slave... skratka, prava moderna post- ali meta-tragična situacija nastopi, ko me višja nujnost prisili v izdajo same etične substance moje lastne biti.

Rojstvo lepega iz objekta

V naši dobi seveda mrgoli dogodkov, katerih groza nemara presega grozljivost dogodkov v preteklosti – pa vendar, je Auschwitz ali pa stalinistična taborišča še mogoče imenovati »tragedijo«? Mar ne gre pri položaju žrtve stalinističnega montiranega procesa ali pa pri žrtvi holokavsta za nekaj bolj radikalnega? Ali termin »tragedija«, vsaj v svoji klasični rabi, ne implicira še vedno logike Usode, ki je ob holokavstvu videti absurdna? Reči, da je uničenje Židov ubogalo skrito nujnost Usode, pomeni njegovo upravičitev. Lacan je skušal na te zagate odgovoriti v svojem izjemnem branju trilogije Coûfontainov Paula Claudela.²

Eno izmed splošnih mest psihoanalize je, da so tri generacije potrebne za dobrega psihotika; izhodišče Lacanove analize trilogije o Coûfontainih je, da so tri generacije potrebne tudi za to, da proizvedejo (lepi) objekt želje. Poteza, ki je skupna mitu o Ojdipovi družini in sagi o družini Coûfontaine, je, da v obeh primerih zaporedje treh generacij uboga

2. Prim. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Éditions du Seuil, Pariz 1991, poglavja XIX-XXII. Slov. prev. Jacques Lacan, »Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coûfontainov Paula Claudela«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Claudel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 99-158.

matrico, prvič, spodletele simbolne menjave, drugič, pozicije izmečka, in, tretjič, vznika sublimnega objekta želje. »Izvorni greh«, starostarševskega preloma simbolnega pakta (Ojdipa starši zavržejo; Sygne de Coûfontaine se odpove svoji pravi ljubezni in poroči Turelura, ki ga sicer prezira) porodi nezaželenega izobčenca (samega Ojdipa; Louisa de Coûfontaine), katerega potomka je potem dekle izredne lepote, objekt želje *par excellence* (Antigona; slepa Pensée de Coûfontaine). Dokaz, da imamo tu opravka z globoko strukturalno nujnostjo, podaja tretji primer, ki prav zato, ker prihaja iz nekako »nižje« kulture »France profonde«, to matrico razodeva v njeni čisti, destilirani obliki: romana Marcela Pagnola, *Jean de Florette* in *Manon des Sources*, vključno z njunima dvema filmskima različicama (najprej dvema filmoma samega Pagnola, ki predhodita lastni novelizaciji, ter veliko produkcijo Clauda Berrija iz leta 1987).

Okvir zgodbe je v grobem naslednji. V Provansi v zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja grbavec Jean de Florette, izobraženi meščan (pobiralec davkov), ki se je kmetijstva učil iz knjig, nenadoma od svoje matere Florette podeduje kmetijo in majhen kos zemlje. Tako si skupaj s svojo vdano ženo, bivšo operno pevko in Manon, rahločutno mlado hčerko, za svoj novi dom izbere kmetijo ter načrtuje, da tam ne bo prideloval običajnih lokalnih proizvodov, pač pa bo gojil zajce. Jean je utopični lik, ki v sebi združuje globoko religiozno občutje in hrepenenje, da bi avtentično živel na deželi z voljo, da bi zemljo izkoriščal na znanstveni način. Ideja, da bi v nasprotju s pokvarjenim mestnim življenjem živeli avtentično podeželsko življenje, se tu izkaže za mestni mit: sami podeželani so, nasprotno, vase zaprti in zadržani – osnovno etično pravilo skupnosti, ki jo zmoti Jeanov prihod, je »drži se zase in se ne brigaj za to, kaj počnejo drugi« – »on ne s'occupe pas des affaires des autres«...

Nesreča nikoli ne počiva: Jeanova soseda, uspešni stari samec Cezar in njegov omejeni nečak Ugolin, zadnja predstavnika mogočne družine Soubeyran, nekoč krajevnih oblastnikov, imata s tem koščkom zemlje

drugačne načrte – na njej želita vzgajati nageljne, ki bi jih prodajala v bližnjem večjem mestu. Tako se lotita natančno izdelanega načrta, kako uničiti Jeana – Cezar, ki zasnuje načrt, ni enostavno zloben in pohlepen, pač pa svoja dejanja opravičuje s svojimi vrednotami, ki temeljijo na kontinuiteti zemlje in družine, tako da njegovo spletkarjenje v njegovih lastnih očeh polno opravičuje potreba po obrambi zemlje pred tujim vsiljivcem... Pred Jeanovim prihodom Cezar in Ugolin zabetonirata izvir na Jeanovi zemlji. Ko ni dežja, ko prično rastline veneti in zajci poginjati, Jean in njegova družina, da bi rešili svoj pridelek, od jutra do mraka vlačijo vodo iz oddaljenega vodnega vira, ne zavedajoč se, da imajo bogati izvir naravnost pred nosom. To privede do travmatičnega prizora: uboga družina mora hoditi daleč po vodo in jo, vse do skrajne izčrpanosti, tovoriti kot živina, medtem ko jih celotna vaška skupnost pri tem opazuje, še kako dobro vedoč, da se na Jeanovi zemlji nahaja izvir – a nihče se ne zgane, da bi jim to povedal, saj »on ne s'occupe pas des affaires des autres«... Jeanova volja in vztrajnost sta neuklonljivi, a Jean na koncu, v obupanem poskusu, da bi izkopal vodnjak in prišel do vode, umre v eksploziji. Njegova žena je tako prisiljena prodati kmetijo Cezarju in Ugolinu, se skupaj z Manon preseliti v samotno podzemno jamo na bližnji planini, nova lastnika pa kajpada kmalu »odkrijeta« izvir in prične vzgajati svoje nageljne.

Drugi del se dogaja desetletje kasneje: Manon je sedaj lepa ovčarica, nekakšno lokalno pravljичno bitje, ki skrivnostno živi v planinah in ki se izogiba družbe vaščanov. Dva izmed njih se vanjo zaljubita: novi mladi učitelj v vasi kakor tudi nesrečno grdi Ugolin, ki se vanjo strastno zaljubi potem, ko jo je skrivoma opazoval, kako je gola prepevala in plesala v divjini, in ki ji v njene pasti celo prične nastavlјati ptice in zajce. Manon, ki je bila že kot majhna deklica nezaupljiva do Ugolinovega prijateljstva z njeno družino, pride do dveh usodnih odkritij: spozna ne le, da sta izvir na zemlji njenega očeta zagrabila Cezar in Ugolin in da je to vedela cela vas, pač pa, medtem ko raziskuje podzemne gorske jame, slučajno odkrije še izvir, ki oskrbuje celotno vas. Sedaj je ona na

vrsti, da izdela načrt in izpelje svoje maščevanje: celotni vasi odtegne vodo. Zadeve se sedaj pričnejo odvijati mnogo hitreje. Ugolin javno napol prizna svoj in Cezarjev zločin proti mrtvemu Jeanu ter Manon patetično ponudi, da jo bo oženil in skrbel zanjo, da bi se tako odkupil za svoja hudodelstva; potem, ko ga Manon javno zavrne, se Ugolin obesi, vse bogastvo in zemljo pa zapusti njej. Vaščani, ki obupno potrebujejo vodo, povabijo specialista za najdbo vodnih virov, ki jim sicer ponudi veliko zapletenih teorij, le vode ne, tako da krajevni župnik predlaga procesijo ob glavnem vaškem izviru. V svoji pridigi jasno namigne na to, da je prekinitev dotoka vode kazen za kolektivni zločin. Na koncu učitelj, ki mu Manon ljubezen vrača in ki obenem tudi sumi, da Manon ne le pozna skrivnost nenadne suše, temveč je tudi njen vzrok, slednjo prepriča, da vaščanom oprosti in jim vrne vodo – oba skupaj vstopita v jamo in odmašita izvir, tako da naslednji dan med procesijo in molitvami voda nenadoma prične zopet teči. Učitelj in Manon se poročita, kmalu zatem se jima rodi lepo dete brez grbe. Medtem stari Cezar od stare znanke, slepe ženske, ki v vasi preživlja svoje zadnje dni, izve skrivnost Jeanove grbe. Jeanova mati Florette, krajevna lepotica, je bila Cezarjeva velika ljubezen. Po skupni ljubezenski noči je Cezar odšel v Alžirijo, da bi odslužil vojaško obveznost; Florette je bila preponosna, da bi mu priznala svojo ljubezen. Toda kmalu zatem mu je v Alžirijo poslala pismo, v katerem mu pove, da je z njim noseča in da ga ljubi, a pismo na žalost ni prišlo do Cezarja. Florette se je, misleč, da je Cezar ne mara, obupno skušala znebiti embrija v sebi ter se zato vrgla po stopnicah itn., a zaman. Na koncu se je odpravila v bližnjo vas, na hitro zapeljala tamkajšnjega kovača, se z njim poročila in rodila Jeana, ki se je rodil z grbo kot posledico njenih poskusov, da bi se ga znebila. Cezar sedaj spozna, da je spletkaril in povzročil smrt svojega lastnega edinega sina, sina, ki si ga je tako želel, da bi nadaljeval družinsko vejo. Prišel je njegov čas in odloči se umreti: Manon napiše dolgo pismo, v katerem ji razloži, da je njen stari oče, ji zapusti celotno Soubeyranovo bogastvo ter jo prosi odpuščanja. Potem leže in mirno umre... Celotna tragična

razsežnost je tako zgoščena v pismu (Florettino pismo Cezarju), ki na poslani naslov prispe prepozno, po dolgem ovinku dveh generacij: tragedijo sproži to, da pismo ne prispe do Cezarja v Alžiriji, konča pa se tedaj, ko pismo končno prispe do Cezarja ter ga sooči z grozljivim dejstvom, da je nevede pokončal svojega edinega sina.

Tako kot pri mitu o Ojdipu in v Claudelovi trilogiji o Coûfontainih lepi objekt (Manon) nastopi kot potomec objekta, nezaželenega otroka (Jeanova grba je tako kot Ojdipovo šepanje dobesedno znak, ki zaznamuje to starševsko zavržbo potomca: Jean se je rodil z grbo zato, ker je skušala njegova nesrečna mati prekiniti nosečnost tako, da se je metala po stopnicah in strmih poteh). To zaporedje treh generacij bi lahko brali skozi očala obrnjene matrice treh stopenj logičnega časa:³

- v prvi generaciji katastrofične dogodke sproži usodno dejanje napačnega sklepanja (odtujitvena pogodba);
- sledi »čas za razumevanje« (čas, ki je potreben za to, da dojamem, da sem s pogodbo izgubil vse, da sem zveden na abjekt – skratka, pride do ločitve od velikega Drugega, t. j. oropan sem za svoje mesto v simbolnem redu);
- končno, »trenutek pogleda« – da vidim kaj? Lepi objekt, kajpada.⁴

Prehod od drugega k tretjemu momentu ustreza prehodu od odvratnega fobičnega objekta k povzdignjenemu fetišu, t. j., opravlka imamo s spretnitvijo subjektivne naravnosti glede na isti objekt – ne gre za običajno spretnitev »zaklada v drek«, temveč za obratno spretnitev »dreka v zaklad«, ničvrednega objekta v dragoceni dragulj. Gre za misterij vznika lepega (ženskega) objekta: najprej je »izvirni greh«, odtujitveno dejanje menjave (»pismo – Florettino pismo Cezarju – ni prišlo na svoj

3. Prim. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Seminar, knjiga XI. prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 109-110.

4. Tudi Antigona izžareva sublimno lepoto, medtem ko v Ojdipu na Kolonu naletimo na skrajno voljo po samoizbrisu: Ojdip prekolne ves svet, vključno s samim seboj, ter potem izgine v podzemlje.

naslov«, spodletelo ljubezensko srečanje, par se ni ponovno združil). Ta izvorna motnja (Cezarjeva slepota za to, da ga Florette globoko ljubi) dobi v gnusni deformaciji njunega potomca »objektivni korelat«; sledi čarobna spreobrnitev deformacije v osupljivo lepoto (Jeanove hčerke Manon).⁵ Pri Pagnolu je tragedija obrnjeni Ojdip: v nasprotju z Ojdipom kot sinom, ki nevede ubije svojega lastnega očeta, Cezar nevede pokonča svojega lastnega sina. Cezar ni enostavno zloben; svoja škodljiva dejanja stori opirajoč se na tradicionalno etiko brezpogojne vdanosti lastnemu kraju, ki ga skuša za vsako ceno zaščititi pred tujimi vsiljivci. Tudi sama skupnost se v tem, ko pasivno opazuje brezkončno trpljenje Jeanove družine, ravna po lastnem osnovnem etičnem motu: »on ne s'occupe pas des affaires des autres« in njenemu protipolu »quand on parle, on parle trop« (»če govorimo, vselej povemo preveč«).

Vsak od osrednjih treh moških likov je tako tragičen na svoj način. Cezar spozna, da je sovražnik, ki ga je pokončal, njegov lastni nezakonski sin – čisti primer sklenjenega kroga tragičnega izkustva, v katerem se puščica, ki je namenjena sovražniku, vrne k tistemu, ki jo je izstrelil – v tem trenutku se krog Usode sklene, subjektu ne preostane drugega, kot da umre, kar stari Cezar dostojanstveno tudi stori. Nemara je najbolj tragični lik v zgodbi Ugolin, ki Manon nedvomno ljubi globlje od bolj površinskega in spogledljivega učitelja Bertranda in ki ga v samomor poženeta njegova krivda in nesrečna ljubezen. In končno, tudi pri samem Jeanu obstaja nek tragični vidik – ko iz oblakov, ki prinašajo dragoceni dež, na izsušeno zemljo ne pade niti kaplja, se obrne v nebo in zakriči v (malce absurdnem) izbruhu nemočnega besa: »Sem grbavec. Težko je biti grbavec. Mar tam zgoraj ni nikogar?« Jean tako zastopa očetovski lik, ki svojemu projektu, opirajoč se na vremensko statistiko, sledi do konca, ne glede na to, koliko trpljenja njegovo junaštvo povzroča njegovi družini.⁶ Njegovo tragedijo zaznamuje skrajna nesmiselnost njegovega

5. Mar na podobno matrico – osupljivo lepe hčere kot potomke grdega grbavca – ne naletimo tudi v Verdijevem *Rigolettu*?

6. Jean je tako podoben liku očeta iz *Mosquito Coast* Paula Theroux.

prizadevanja: celotno družino mobilizira, da dan za dnem dolge ure nosi vodo iz oddaljenega studenca, ne zavedajoč se, da ima na svoji zemlji bogat izvir.

Od komedije k tragediji

Standardno razmerje med skupnostjo in tragičnim posameznikom je tako obrnjeno: v nasprotju s klasično formo tragedije, v kateri posameznik užali skupnost, je pri Pagnolu skupnost tista, ki užali posameznika. V klasični tragediji je krivda na strani transgresivnega junaka – posameznika, ki mu skupnost potem oprosti in ga reintegrira vase, medtem ko je tu temeljna krivda na strani same skupnosti: ne nahaja se v tem, kaj je skupnost storila, temveč v tem, da ni storila ničesar, t. j. v diskrepanci med njeno vednostjo in ravnanjem – vsi so vedeli za izvir, a nesrečnemu Jeanu ni bil nihče pripravljen povedati resnice o njem... Če je paradigmatični primer klasične tragedije primer junaka, ki stori dejanje, katerega posledice daleč presegajo njegovo vednost, t. j., ki nevede stori zločin s tem, ko prekrši sveti red svoje skupnosti, pa je pri Pagnolu junak sama skupnost (kolektiv vaščanov); ne v pogledu tega, kaj so storili, temveč glede na to, kaj so vedeli in niso storili – vse, kar bi morali storiti, je, da bi, namesto, da so molče opazovali delo njegove družine, Jeanu to vednost posredovali. Potemtakem do Manoninega tragičnega uvida pride tedaj, ko spozna, ne to, kar so drugi (skupnost) storili, temveč to, kar so vedeli. Zaradi tega ima Cezar prav, ko vaščanom, ki mu na koncu zgodbe nenadoma pričnejo očitati, da je zablokiral izvir, odvrne: četudi je res, da sva to storila midva z Ugolinom, ste sokrivi vsi, saj ste vsi vedeli za to dejanje... To krivdo skupnosti uteleša fantazmatska podoba mrtvega Jeana, ki se pojavi kot prikazen, ki preganja vaščane ter jim očita, da mu niso povedali resnice o izviru. Manon, nemi otrok, ki ga ni mogoče prevarati, vidi in opazi vse, čeprav lahko le nemo opazuje nadčloveški napor in propad svojega očeta: njene okorne

otroške risbe celotne družine, ki prenaša vodo, so neznosni spomin/opomin skupnosti.

Nasprotje med Manon in vaško skupnostjo je v lacanovskih terminih kajpada nasprotje med J in A, med substanco užitka in velikim Drugim. Manon je, kot pove že naslov romana *Manon des Sources*, »vir«, Realno Življenjskega vira (ne le seksualnosti, temveč Življenja kot takega), zaradi česar je zmožna zaustaviti tok življenjske energije (vode) in s tem povzročiti pešanje skupnosti – ko jo skupnost izžene, nevede izsuši svojo lastno življenjsko substanco. Ko je enkrat skupnost odrezana od svoje substance, se pokaže v svoji resnici, izkaže se za impotentno besedičenje simbolne mašinerije: satirični višek Pagnolovega romana je nedvomno srečanje vaščanov s predstavnikom države, ki je avtoriteta za vodne vire in ki svojo nevednost zamaskira v obilno psevdoznanstveno govoričenje o možnih vzrokih za izsušitev vaškega vodnjaka – to nas nemudoma spomni na prazno komično čenčanje Freudovih treh zdravniških kolegov v drugem delu Freudovih sanj o Irmini injekciji, ki naštevajo možne izgovore, ki Freuda razbremenjujejo vsakršne krivde pri Irminem zdravljenju. In pomenljivo je, da krajevni župnik nastopi kot posrednik, ki nakaže pot sprave s tem, ko premesti poudarek z znanstvene vednosti na subjektivno resnico, saj vaščane spomni na njihov delež krivde. Nič čudnega, da končno spravo potrdi poroka med Manon in mladim učiteljem, Manonina nosečnost pa potem priča o ponovno vzpostavljeni harmoniji med Realnim življenjske substance in simbolnim »velikim Drugim«. Mar Manon tako ni podobna Junte iz zgodnje mojstrovine Leni Riefenstahl *The Blue Light* – lepi izobčenki, ki ji zaprta vaška skupnost odvzame državljske pravice in ki ima dostop do skrivnosti Življenja?

Ta poseg Duhovnika pa tudi razkriva elementarni mehanizem vznika ideološkega pomena: prav na točki, na kateri spodleti kavzalna razlaga (razlaga državnega specialista za vodne vire o vzrokih blokade vodnega vira), to praznino zapolni pomen, t. j. Duhovnik spremeni register in članom skupnosti predlaga, naj zastoja dotoka vode nimajo preprosto

za nekaj, kar izvira iz naravnih procesov (spremembe pritiska globoko v zemlji, suše, podzemne vode, ki naj bi spremenila svoj tok in tako našla novo rečno strugo), temveč za znamenje nekega etičnega neuspeha skupnosti (sam potegne vzporednico s Tebami, kjer je bil vzrok za kugo, ki je napadla Tebe, incest v kraljevski družini). Sredi religiozne procesije, ko ljudje molijo za vodo, nastopi »čudež«: kot strela z jasnega neba prične voda spet teči (Manon je namreč odblokirala vir). Gre tu za preprosto prevaro? Kje je tu prava religiozna vera? Duhovnik se dobro zaveda, za kaj gre, njegovo sporočilo Manon se glasi: »Vem, da čudež ne bo zares čudež, voda bo pričela zopet teči zato, ker boš odmašila izvir – vendar pa pravi čudeži niso zunanji, temveč notranji. Pravi čudež je v tem, da nekdo, kot si ti, ki bi zaradi hudodelstev, ki so bila prizadejana tvoji družini, imela vso pravico sovražiti našo skupnost, zbere moč ter spremeni svoje mnenje in stori neko dobronamerno gesto. Pravi čudež je to notranje spreobrnjenje, s katerim posameznik preseka začarani krog maščevanja in stori dejanje odpuščanja.« Pravi čudež se nahaja v retroaktivnem »narediti, da se ni zgodilo« (*Ungeschehenmachen*) zločina in krivde.

Tu naletimo na ideološki »saj vem, pa vendar...« v najčistejši obliki: čeravno ni fizičnega čudeža, vendarle obstaja čudež na drugi, »globlji«, »notranji« ravni. Tu lahko jasno vidimo Pajolovo problematično posredniško stališče. Po eni strani je videti, da se Pajol opira na predmoderni pojem skladnosti zunanjih, materialnih dogodkov in »notranje« resnice, skladnosti, ki je svoj skrajni izraz našla v mitu o Ribjem kralju (»opustela dežela« kot izraz kraljevega etičnega neuspeha), po drugi strani pa reflektivno upošteva iluzorni značaj te skladnosti.

To posredniško stališče zamegljuje dozdevno zaprti mitični univerzum tragične usode, v katerem razpršene življenjske niti na koncu najdejo svojo povezavo. Takšna epska tragedija je dandanes, v dobi, ko mora dogajanje na filmskem platnu nenehno pokati od eksplozij, da bi pritegnilo našo pozornost, in ko so edini sprejemljivi dialogi vse bolj in bolj smešne enostavčnice, edini sprejemljivi zaplet pa postaja pripoved o zaroti, videti povsem neumestna. Pri Pagnolju se zadeve gibljejo v

veličastnem tempu, sledeč svoji neuklonljivi poti prek treh generacij, tako kot v grški tragediji; ni nobenega suspenza, vsi motivi so postavljeni na plano že vnaprej in popolnoma jasno je, kaj se bo zgodilo – ravno zaradi tega pa je groza, ki nastopi, ko se vse to dejansko zgodi, še toliko bolj zlovešča... Toda, ali Pagnol, namesto dejanskega mitičnega izkustva, ne podaja nostalgичne retro različice takšnega izkustva? Podrobnejši ogled treh zaporednih oblik, v katerih je bila Pagnolova zgodba predstavljena publiki (najprej njegovih dveh filmov, potem njegove poznejše novelizacije lastnih filmov ter, končno, dveh filmov Clauda Berrija) razkrije vznemirljivo dejstvo, da je začetek še najmanj mitičen: šele v Berrijevi »postmoderni« nostalgичni različici dobimo polne obris zaprtega univerzuma mitične usode. S tem, ko ohranja sledi »avtentičnega« francoskega provincialnega življenja skupnosti, v katerih se človeška dejanja ravna po starih, kvazi-poganskih religioznih vzorcih, Pagnolova različica tudi pokaže teatraličnost in komičnost dogajanja; oba Berrijeva filma, četudi sta posneta bolj »realistično«, poudarjata usodo in melodramatično preobilje (pomenljivo je, da glavni glasbeni motiv obeh filmov temelji na Verdijevem »La forza de destino«).⁷ Paradokso, zaprta ritualizirana predmoderna skupnost vsebuje teatralično komičnost in ironijo, medtem ko moderno »realistično« podajanje vsebuje Usodo in melodramatično preobilje.⁸

7. Prim. Phil Powrie, *French Cinema in the 1980's*, Clarendon Press, Oxford 1977, str. 50-61.

8. Na isto nepričakovano »diagonalno« vez naletimo tudi v Heglovih zgodnjih teološko-političnih spisih, ki temeljijo na dvojnem nasprotju: subjektivna religija proti objektivni (institucionalni); zasebna proti ljudski religiji (Volksreligion). Ne dobimo pričakovanega para zasebno-subjektivno proti ljudskemu-objektivnemu: vez je »diagonalna«, t. j. sodobna religija je zasebna IN objektivna (zajeta v nasprotje zasebnost proti zunanje vsiljeni instituciji), v nasprotju s starogrško religijo, ki je bila istočasno ljudska (ki je prežemala družbeno-politično življenje) in »subjektivna«, t. j. izkušena kot subjektova lastna (ne pa tuja) duhovna substanca. – Na isti način medsebojna povezava parov formul v Lacanovih »formulah seksuacije« poteka diagonalno: ne-vse brez izjeme proti univerzalnosti z izjemo. Vez je celo imanentna: moško Univerzalno je »objektivno«, z zasebnim kot svojo izjemo, nasproti ženskemu področju, ki je ne-vse, t. j. subjektivno in istočasno brez izjeme, t. j. ljudsko.

Ali tu zopet ne naletimo na Hamletov paradoks: »mitična« forma pripovedne vsebine ni izhodišče, temveč konec-rezultat kompleksnega procesa premestitev in zgostitev? V treh zaporednih različicah Pagnolove mojstrovine lahko tako opazujemo postopno okostenitev družbene komedije nravi v mit – v spretnitvi »naravnega« reda poteka gibanje od komedije k tragediji. Nauk je torej v tem, da ne zadošča reči, da so dandanašnji miti ponaredki, neavtentični retro artefakti: tezo o ponarejeni imitaciji mita bi morali radikalizirati v tezo, da je mit KOT TAK ponaredek.

Mit postmodernosti

To nas vrača nazaj k vprašanju o možnosti mitične strukture danes. Morda je več kot le časovno naključje, da je tedaj, ko je Sergej Eisenstein razvijal (in prakticiral) svoj pojem »intelektualne montaže«, ko je drugega ob drugega postavljajl heterogene fragmente z namenom, da bi dobil, ne novega pripovednega kontinuuma, temveč nov pomen, T. S. Elliot prakticiral nekaj podobnega v svojem delu *The Waste Land*, kjer je drugega ob drugega postavil fragmente iz različnih področij vsakdanjega običajnega življenja in fragmente iz starih mitov in umetnin. Dosežek *The Waste Land* je bil v tem, da je kot »objektivni korelat« metafizičnega občutja/atmosfere splošnega zatona, dezintegracije sveta, somraka civilizacij, uspešno postavila vsakdanje banalno izkustvo srednjega razreda. Ti vsakdanji fragmenti (psevdo-intelektualno kramljanje, pogovori v pubu, vtisi reke itn.) so nenadoma »transsubstancirani« v izraz metafizične »malaise«, v stanje, ki spominja na Heideggerjev *das Man*.⁹ Elliot je tu nasproten Wagnerju, ki je svojo zgodbo o

9. Pomen ideološke vsebine *The Waste Land* se nahaja prav v njeni nekonsistentnosti – pesnitev vsebuje referenco na tri nezdružljive mite: poganski Gralov mit o izsušeni zemlji in o njenem prerodu, krščanski mit o vstajenju, budistični mit nirvane. Eliot hrepeni po krščanskem preporodu duhovne bede sodobnega življenja; vendar pa jo skuša ponovno vpisati v poganski mit o obnovljeni plodnosti »waste land«, istočasno pa se prej nagiba k proto-budističnem hrepenenju po popolnem izničenju kot pa k preporodu.

Gottesdämmerung povedal s pomočjo gigantskih likov: spoznal je, da lahko isto osnovno zgodbo povemo veliko bolj učinkovito skozi fragmente iz najbolj običajnega buržoaznega vsakdanjika... Nemara se v tem nahaja premik od poznega romantizma k modernizmu: pozni romantiki so še vedno menili, da morajo veliko zgodbo o globalnem zatonu povedati v terminih nadnaravno junaške pripovedi, medtem ko je modernizem zatrdil metafizični potencial najobičajnejših in najvulgarnejših koščkov vsakodnevnega izkustva – postmodernizem tako nemara sprevača modernizem: priča smo vračanju k velikim mitičnim motivom, a ti so oropani svojih kozmičnih prizvokov in obravnavani kot običajni fragmenti, s katerimi je mogoče manipulirati; skratka, v modernizmu imamo fragmente običajnega vsakdanjika, ki izražajo globalno metafizično vizijo, medtem ko imamo v postmodernizmu gigantske like, ki so obravnavani kot fragmenti običajnega življenja.

Sam sem se nekaj časa poigraval z idejo, da bi napisal delo v stilu *Cliff Notes* o neobstajajočem »klasičnem« tekstu – to poigravanje z odsotnim središčem je še vedno modernizem, tako kot slavni posnetki Cindy Sherman, »vzeti« iz neobstoječih črno-belih filmov. Pravi postmodernizem bi bil nasprotni postopek, ko bi si za sliko (ali fotografijo) zamislili celotno pripoved ter potem o tem napisali igro ali posneli film. Nekaj podobnega se je v New Yorku pred nedavnim dejansko zgodilo: igra Lynn Rosen »Nighthawks«, ki je februarja letos začela igrati na Off-Broadwayu, ponuja natanko tisto, kar obljublja njen naslov: niz prizorov, ki obujajo v življenje štiri slike Edwarda Hopperja (»Summertime«, »Conference at Night«, »Sunlight in a Cafeteria«, ter kajpada same »Nighthawks«) in ki skušajo predstaviti, o čem so se v naslikanih prizorih pogovarjali in kaj je upodobljene ljudi prignalo skupaj – anomija, osamljenost, spodletela srečanja, moraste sanje... V svoji osupljivi preprostosti, celo vulgarnosti, je to postmodernizem v najčistejši obliki. Ne gre za isti postopek kot v španskemu filmu izpred nekaj let, ki je skušal ponovno ustvariti okoliščine ob stvaritvi Vélasquezovih *Las Meninas*: tu ne gre za ožvitev življenjskih okoliščin, ki so spremljale Hopperjev proces slikanja, pač pa je v sami fikcijski realnosti obdelana in »oživljena«

realnost, ki je bila upodobljena na platnu. Poanta ni v upodobitvi geneze mojstrovine, temveč v naivnem sprejetju njene vsebine kot upodablajoče neko družbeno realnost in potem v podajanju širšega izseka iz te realnosti.

To nas pripelje do tistega, kar je nemara arhetipični postmoderni postopek: zapolnitve vrzeli v klasičnih tekstih. Če modernizem mite uporablja kot interpretacijski referenčni okvir za svojo sodobno pripoved, postmodernizem neposredno predela sam mit tako, da zapolni njegove vrzeli. V svoji kratki zgodbi »You Must Remember This« Robert Coover z rentgensko natančnostjo podrobno opiše, kaj se je dogajalo v usodni zatemnitvi, dolgi tri sekunde in pol, ki sledi strastnemu objemu Ingrid Bergman in Humphreya Bogarta v *Casablanci*. In mar sodobni bralec-pisec ni izpostavljen isti skušnjavi v slavni Kleistovi kratki zgodbi *Markizi O-*, katere že prvi odstavek je šokanten:

»V M-, pomembnem mestu v severni Italiji, je ovdovela Markiza O-, gospa neomadeževanega ugleda in mati večih dobro vzgojenih otrok, dala v časopise naslednje obvestilo: da se je, na da bi poznala vzrok, znašla v določenem stanju; da bi želela, da ji oče otroka, ki ga pričakuje, razkrije svojo identiteto; in da se je, ne oziraje se na svojo družino, pripravljena z njim poročiti.«¹⁰

Obsceni šok teh vrstic izhaja iz pretirane identifikacije junakinje z moralnim kodom: svojo poslušnost seksualni spodobnosti pripelje do njenega absurdnega nasprotja. Junakinja nima nikakršnega spomina na spolni odnos: nobenih nevrotičnih simptomov ni, ki bi nakazovali njegovo potlačitev (saj sta, kot vemo iz Lacana, potlačitev in vrnitev potlačenega eno in isto); dejstvo spolnega odnosa ni enostavno potlačeno, pač pa je izključeno. V filmu *Men in Black* imajo skrivni agentje, ki se borijo proti Nezemljanom, majhen strojček, ki je podoben kemičnemu svinčniku, ki ga uporabijo tedaj, ko nepooblaščeni srečajo Nezemljane: s tem strojčkom jim, zato, da bi jim prihranili travmatične podogodkovne

10. Heinrich von Kleist, *The Maquise of O- and Other Stories*, Penguin Books, Harmondsworth 1978, str. 68.

šoke, poblisnejo pred očmi in spomin na to, kaj se jim je zgodilo v zadnjih minutah, je povsem izbrisan. Mar nekaj podobnega ni na delu v mehanizmu *Verwerfung*? Mar *Verwerfung* ni podoben psihični stroj? In ali ni tako, kot da bi Markiza O- utrpela podoben blisk, ki izbriše spomin? Ta radikalni izbris spolnega odnosa nakazuje sloviti pomišljaj sredi stavka, ki opisuje njeno preizkušnjo: v naskoku ruskih sil na trdnjavo, ki ji je poveljeval njen oče, je padla v roke brutalnemu krdelu sovražnika, ki jo je skušalo posiliti; pred njimi jo reši mladi ruski častnik Grof F-, ki ji je potem, ko jo je rešil,

»ponudil svojo roko in jo popeljal v drugo krilo palače, ki ga plameni še niso zajeli in kjer je že tako onemela zaradi težke preizkušnje, nemudoma omedlela. Potem – je častnik Markizinin prestrašenim služabnikom, ki so prišli kmalu zatem, naročil, naj pošljejo po zdravnika; zagotovil jim je, da bo kmalu okrevala, si namestil svoj klobuk in se vrnil v boj.«¹¹

Pomišljaj med »potem« in »je častnik« igra natanko isto vlogo kot tri in pol sekunde dolgi kader, v katerem vidimo letališki stolp ponoči in ki sledi strastnemu objemu Ilse in Ricka, kader, ki se nato spremeni nazaj v kader skozi okno Rickove sobe. Zgodilo se je pač to, da se je Grof vdal nenadni skušnjavi (kot že v zgornjem opisu nakazuje nenavadni detajl, da si je »namestil svoj klobuk«), ki mu jo je ponudila Markizina omedlevica. Sledi iskanje s pomočjo časopisnih oglasov, ki privede do tega, da se Grof pojavi in ji ponudi poroko, čeprav ona v njem ne prepozna svojega posiljevalca, temveč zgolj svojega rešitelja. Pozneje v zgodbi, ko se pojasni njegova vloga v njeni nosečnosti, ona še vedno vztraja – navkljub volji svojih staršev – pri poroki z njim, v svojem posiljevalcu je pripravljena pripoznati lik rešitelja, na isti način kot nam Hegel ob koncu »Predgovora« *Filozofije prava* sledeč Luthru predlaga, da pripoznamo Rožo (upanja in odrešitve) v nadležnem Križu sedanjosti – sporočilo zgodbe je »resnica« patriarhalne družbe, ki jo izraža heglovska spekulativna sodba, ki postavlja identiteto posiljevalca z

11. *Ibid.*, str. 70.

rešiteljem, katerega funkcija je v tem, da žensko zaščiti pred posilstvom, ali zopet, heglovsko rečeno, da se v videzu boja z zunanjo silo Subjekt bojuje sam s sabo, s svojo lastno nespoznano Substanco.

Kleist je »postmoderen« prav v svojem postopku ultra-ortodoksne subverzije zakona s samo pretirano identifikacijo z njim. Zgleden primer pa je kajpada dolga novela Michaela Kohlhasa, ki temelji na dejanskih dogodkih iz šestnajstega stoletja: potem, ko je utrpel manjšo krivico (dva izmed njegovih konj maltretira lokalni plemič, korumpirani Baron von Tronka), prične Kohlhas, spoštovani saksonski trgovec s konji, trmasto iskati pravico; ko mu zaradi korupcije spodleti na dvoru, vzame zakon v svoje roke, organizira oboroženo tolpo, napade in požge niz gradov in mest, za katere sumi, da se je vanje zatekel Baron von Tronka – vseskozi pa vztraja pri tem, da noče nič drugega kot popravo te male krivice. V zglednem dialektičnem obratu se Kohlhasovo brezpogojno držanje pravil, njegovo nasilje, ki ohranja zakon, sprevrne v nasilje, ki ustvarja zakon (če uporabimo Benjaminovo klasično nasprotje): običajno zaporedje je tu obrnjeno, t.j. zakon utemeljuje nasilje ni tisto, ki, ko je enkrat vzpostavilo svojo vladavino, začne ohranjati zakon; pač pa se, nasprotno, zakon ohranjuječe nasilje, privedeno do skrajnosti, sprevrne v nasilno utemeljitev novega zakona. Ko Kohlhas enkrat pride do prepričanja, da je korumpiran sam obstoječi legalni sistem, da se ne more držati svojih lastnih pravil, simbolni register usmeri v skoraj paranoidno smer ter kot predstavnik nadangela Mihaela razglasi svojo namero ustvariti nov »svetovni red«, pri čemer pozove vse dobre kristjane, naj podprejo njegovo stvar. (Čeprav je bila zgodba napisana leta 1810, nekaj let za Heglovo *Fenomenologijo duha*, se dejansko zdi, da je Kohlhas veliko bolj od Schillerjevih junakov zgleden primer »zakona srca in blaznosti samoveličja«). Na koncu zgodbe pride do nenavadne sprave: Kohlhasa obsodijo na smrt, kar pa on sam mirno sprejme, saj je dosegel svoj navidezno nepomembni cilj: oba konja mu vrnejo v njunem polnem sijaju in veličastnosti, Barona von Tronko pa tudi obsodijo na dve leti zavora... Ta zgodba o tem, kako se pretirano gnanje za pravico

»nekoga, ki se zgolj drži pravil«, brez razumevanja za nepisana pravila, ki določajo aplikacijo zakona, konča v zločinu: kot neke vrste pravni ekvivalent tako imenovanemu metuljnemu učinku nepomembni prestopk požene v gibanje tek dogodkov, ki celotni deželi prizadenejo nesorazmerno večjo škodo. Nič čudnega, da je Ernst Bloch Kohlhassa označil za »Immanuela Kanta pravoznanstva«. ¹²

Filmi o Jamesu Bondu ponujajo simetrični obrat obeh Kleistovih tekstov. Po eni strani se večina filmov konča z istim nenavadno utopičnim prizorom spolnega akta, ki je hkrati intimno in skupno kolektivno izkustvo: ko se Bond, končno sam in združen z žensko, prične z njo ljubiti, par opazuje (mu prisluškuje ali pa ga opazuje na kak drug – recimo, digitalen – način) veliki Drugi, ki ga v tem primeru uteleša Bondova stanovska skupnost (M, Miss Money Penny, Q itn.); v zadnjem Bondu, Aptedovem *The World Is Not Enough* (1999), ta akt lepo podaja madež toplote na satelitski sliki – Q-jeva zamenjava (John Cleese) diskretno ugasne računalniški monitor ter tako drugim prepreči, da bi potešili svojo radovednost. Bond, ki sicer služi kot veliki Drugi (idealna predpostavljena priča) Velikega Zločinca, tu sam potrebuje velikega Drugega: zgolj te priče »naredijo, da obstaja« njegova seksualna dejavnost. (Na takšno utopijo spolnega akta, ki ga priznava veliki Drugi skupnosti, se sklicuje celo Adorno v *Minima moralia*: pregovorno sceno bogataša, ki svojo mlado ljubico razkazuje v javnosti, četudi z njo ne seksa, Adorno razume kot fantazmo polno konzumiranega akta.) Po drugi strani pa sami ti konci filmov o Bondu ustvarjajo neko vrzel, ki kar kliče po postmoderni predelavi. Drugače rečeno, uganka filmov o Jamesu Bondu je naslednja: kaj se dogaja vmes, vmes med končno blaženostjo in začetkom NOVEGA filma, v katerem Bonda znova pokliče M, da opravi svoje poslanstvo? Nemara bi bil TO postmodernistični film o Bondu, nekakšna dolgočasna eksistencialna drama o propadajočem

12. Ernst Bloch, *Ueber Rechtsleidenschaft innerhalb des positiven Gesetzes*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1972, str. 96. Tu se opiram na izvrstno Lizentiasarbeit Davida Ratmoka »Agency, Fiction and Act: Paranoia's Invisible Legacy«, Zürich 1999.

razmerju: postopoma se naveliča svojega dekleta, vnamejo se prvi mali prepirčki, dekle se hoče poročiti, medtem ko je Bond kajpak proti itn., dokler ga končno ne odreši M-jev klic, ki mu omogoči, da ubeži razmerju, ki ga je pričelo vse bolj in bolj dušiti.

Drug način konceptualizacije nasprotja med modernizmom in postmodernizmom bi potekal prek napetosti med mitom in »pripovedjo resnične zgodbe«. Paradigmatična modernistična gesta sestoji v tem, da uprizori običajni vsakdanji dogodek tako, da v njem odzvanja neka mitska pripoved (drug očitni primer poleg *Waste Land* je seveda Joyceov *Ulysses*); v popularni literaturi bi lahko isto rekli za najboljše zgodbe o Sherlocku Holmesu – v vseh naletimo na očitne mitske odmeve.¹³ Postmodernistična gesta bi bila natanko nasprotje, t. j. upodobitev same mitične pripovedi kot običajnega pripetljaja. Tako, da bodisi pod tistim, kar se samo predstavlja za čisto realistično pripoved, spoznamo obrise mitičnega okvira (med nedavnimi filmi je zgledni primer *The Sweet Hereafter*, z referencami na mit o piskaču kot zapeljevalcu otrok), bodisi sam mit beremo kot »resnično zgodbo«. Toda ta postmoderni postopek je zelo tvegan – igra Petra Schafferja *Equus* (kasneje posneta z Richardom Burtonom) podaja nemara najvišji primer zlaganosti, o kateri govorimo. Pripovedovalec drame, starejši resignirani psihiater, ki ga zanimajo grški miti, prične zdraviti mlajšega moškega, ki je v obupanem *passage à l'acte*, s katerim je skušal razrešiti zagato svoje libidinalne situacije, s srpom oslepil štiri dragocene rasne konje, za katere je skrbel v okviru svoje službe. Do velikega trenutka uvida in resnice pride tedaj, ko se psihiater zave, da ima, medtem ko se sam vdaja aseptičnemu intelektualnemu občudovanju starogrških mitov, pred očmi osebo, katere sedanje življenjsko izkustvo uprizarja prisilne žrtvene rituale, ki tvorijo gradivo velikih mitov – fasciniran s starimi miti je bil slep za dejanskost osebe, katere življenje neposredno JE sveto mitično izkustvo... Zakaj je ta domnevno avtentični uvid zlagan? Ker vsebuje neke vrste retroaktivno

13. Prim. Michael Atkinson, *The Secret Marriage of Sherlock Holmes and Other Eccentric Readings*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1996.

perspektivno iluzijo? Ker v sedanjosti nikoli polno ne izkusimo mita – mit, mitski okvir, vselej že po definiciji nastopi kot spomin, kot retro-aktivna rekonstitucija nečesa, kar je bilo, »ko se je dejansko zgodilo«, zgolj običajna vulgarna igra strasti?

Pravi razlogi za *Equusovo* zlaganost se nahajajo drugje. *Equus* predstavlja različico stare problematike tega, kako smo v naših »suhoparno« odtujenih, »razočarujočih« sodobnih življenjih izgubili čar mitičnega izkustva življenja. Vendar pa je ena temeljnih potez umetniškega modernizma v pravem pomenu besede ta, da v samem procesu modernizacije, v njegovem nasilju, razloči vrnitev barbarskih, pred-civilizacijskih mitičnih vzorcev – v svoji reakciji na londonsko izvedbo *The Rite of Spring* leta 1921, je T. S. Elliot glasbo Stravinskega pohvalil zaradi načina, kako preobrazi »ritem step v hupanje avtomobilske troblje, ropotanje motorja, zavijanje gum, utripanje železa in jekla, hrumenje podzemne železnice, ter ostala barbarska popačenja sodobnega življenja«. Skratka, tu temeljni pojem ni neujemanje ali vrzel med starodavnimi rituali in miti ter razočarujočim sodobnim obnašanjem, temveč kontinuiteta med primitivnim barbarstvom in modernostjo. Ideja je v tem, da industrijska modernizacija, kaotična gibanja množice v sodobnih velikih mestih itn., da skratka vse te poteze signalizirajo razkroj »civilizirano« aristokratskega ali zgodnje meščanskega univezuma uglajenih navad, razpustitev tradicionalnih vezi, in da so glasnik svojega lastnega nasilnega mitsko-poetičnega potenciala. – Kot je znano, je bilo slavljenje vrnitve barbarskega mitično-poetskega nasilja v procesu modernizacije eden izmed glavnih motivov konzervativnega modernizma v umetnostih. Nastanek kaotičnih sodobnih mestnih množic so dojemali kot nekaj, kar spodkopava hegemonijo zgodnje buržoaznega liberalno-racionalističnega individualizma v prid obnovljeni barbarski religiozni estetizaciji družbenega življenja – vzpostavili naj bi se novi množični rituali, ki uprizarjajo nove oblike barbarskih žrtvovanj. Standardno marksistično stališče do tega procesa je dvojno: po eni strani marksist to »barbarizacija« zlahka interpretira kot notranjo kapitalistični nasilni razpustitvi

vseh tradicionalnih »civilnih« organskih vezi – ideja je v tem, da se zaradi dezintegrativnega, družbeno destruktivnega vpliva kapitalizma, kapitalistični razvoj nujno izraža kot ideološka »regresija« v barbarske ritualizirane oblike družbenega življenja; po drugi strani pa teoretiki, kot na primer Adorno, poudarjajo, da je ta regresija k barbarskemu mitu lažna – nimamo več opravka z avtentično organsko mitično življenjsko-obliko, pač pa izumetničeni ponaredek maskira natanko svoje nasprotje, globalno refleksivizacijo in racionalizacijo sodobnega življenja. Kljub temu ostaja dejstvo, da refleksivizacija in racionalizacija, ki sta značilni za modernizacijo, proizvedeta svoj lastni novi način nepresojnosti, ki dá prednost kvazi-mitičnemu ideološkemu izkustvu. Poanta te re-mitologizacije torej ni enostavno v tem, da je zunanji mitični okvir »način kontrole, urejanja, oblikovanja in upomenjanja intezivne panorame plehkosti in anarhije, ki tvori sodobno zgodovino«, kot je to izrazil sam Elliot ob Joyceovem *Ulyssesu*, ki strukturira izkustvo enega samega dne Leopolda Blooma z referenco na Homerjevo *Odisejo*. Poanta je radikalnejša: samo kaotično nasilje sodobnega industrijskega življenja, ki razkraja tradicionalne »civilizirane« strukture, je neposredno izkušeno kot vrnitev izvirno mitično-poetičnega barbarskega nasilja, ki ga je »potlačil« oklep civiliziranih navad. In nemara je to tisto, kar je konec koncev postmodernizem: ne toliko nekaj, kar sledi za modernizmom, temveč preprosto njegov inherentni mit.

Heidegger je grški preboj, utemeljujočo gesto »Zahoda«, umestil v prevladanje predfilozofskega mitičnega »aziatskega« univerzuma: največji nasprotnik Zahoda je »v splošnem mitično in v posebnem aziatsko.«¹⁴ Vendar pa ta prevlada ni enostavno puščanje-za-seboj mitičnega, pač pa nenehni boj z njim/znotraj njega: filozofija se mora zatekati k mitu – vse od Platonovega mita o votlini do Freudovega mita o izvornem očetu in Lacanovega mita o lameli – ne le zaradi zunanjih razlogov, zato, da bi neizobraženim množicam razložila svoj konceptualni nauk, temveč

14. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Ohio University Press, Atene 1985, str. 146.

inherentno, da bi »prešla« svoje lastno konceptualno podvzetje tam, kjer ne uspe priti do svojega najnotrajnejšega jedra. Mit je tako Realno logosa: tuji vsiljivec, ki se ga ni mogoče otresti, hkrati pa ni mogoče ostati povsem znotraj njega. V tem je nauk *Dialektik der Aufklärung* Adorna in Horkheimerja: razsvetljenstvo je vselej že kontaminirano z mitično naivno neposrednostjo; samo razsvetljenstvo je mitično, t. j. njegova utemeljujoča gesta ponavlja mitično operacijo. In kaj je post-modernizem drugega kot končni poraz razsvetljenstva prav ob samem njegovem zmagoslavju: ko dialektika razsvetljenstva doseže svoj vrh, dinamična industrijska družba brez korenin neposredno proizvede svoj lastni mit.

*Primeri »mita« v svoji knjigi Samostojni stroji.¹ V letih od okoli 1850 do 1925 so se vilenzastniki, predstavili in znanstveniki domisljeli o ali zares ustvarjali poželjivostne stroje, da bi predstavili razmerje telesa do družbenega, razmerje med spoloma, strukturo človeške psihe ali pa delovanje zgodovine. Njegov vsiljivi spisek literarnih in umetniških samostojnih strojev naveda *Frankenstein* Mary Shelley, *Mad Jack in sublim* Edgara Allana Poesa, *Evo prihodnost* Villiers de l'Isle Adam, skoraj vsa dela Julesa Vernea ali Alfreda Jarryja, *Ajnikle* opazovanja Raymonda Roussela, *Koreninsko izročilo* Franca Kafka, *Metropoli* Fritzja Langsa in *Theory von Harlan* in skulpture stroje Jovana Tinguelyja. Od bolj znanstvenih samostojnih strojev pa naštetimo na Freudov vzneseni vsklik *Fluorid* o svojem delu na *Zgodovini patologije*.² Videti je, da se je vse povežalo, kolebalo se se vzajemno odkladilo, in dobili smo vtis, da je bila naš resnično nek stroj in da bi kmalu lahko delovalo povsem sama.³ Vendar pa ima ta »neumorna*

1. *Članek o filmarstvu, Film Theory, and the Psychoanalytic Machine» je preveden in kopan v Constanta Voinea, *The Power of an Illusion: Film, Fantasy, and Psychoanalysis*, Routledge, London 1997, str. 26-30.*

2. Michel Certeau, *Les Machines Cinématographiques*, Le Chêne, Paris 1964, glaj tudi *Les machines à impression et à dessin «des machines à penser»* iz leta 1973, ki je bil izdan leta 1975, *Les Machines Cinématographiques*, in *Le Cinéma* in Harold Searles, *Alfred, Semiotika* 1973.

3. Sigmund Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1877-1902*, in Marie Bonaparte, Anna Freud in Ernst Kris, angl. prevod Eric M. Masserman in James Strachey, *Standard Works*, New York 1964, *Pisma* 32, 2. delo 70, 19, 1995.

Constance Penley

FEMINIZEM, FILMSKA TEORIJA IN »SAMSKI STROJI«¹

»Samski stroj« je pojem, ki ga je uporabil Marcel Duchamp za poimenovanje spodnjega dela svojega umetniškega dela »Veliko steklo: Nevesta, ki so jo povsem razgalili njeni samski snubci, célo«, pojem pa si je izposodil Michel Carrouges, da bi z njim primerno poimenoval pojav, ki ga opisuje v svoji knjigi *Samski stroji*.² V letih od okoli 1850 do 1925 so številni umetniki, pisatelji in znanstveniki domišljijsko ali zares ustvarjali počlovečene stroje, da bi predstavili razmerje telesa do družbenega, razmerje med spoloma, strukturo človeške psihe ali pa delovanje zgodovine. Njegov osupljivi spisek literarnih in umetniških samskih strojev navaja *Frankensteina* Mary Shelley, *Vodnjak in nihalo* Edgarja Allana Poea, *Evo prihodnosti* Villiers de l'Isle Adam, skoraj vsa dela Julesa Verna ali Alfreda Jarryja, *Afriške impresije* Raymonda Roussela, *Kazensko kolonijo* Franza Kafke, *Metropolis* Fritza Langa in Thee von Harbou in skulpture-stroje Jeana Tinguelya. Od bolj znanstvenih samskih strojev pa naletimo na Freudov vzneseni vzklik Fliessu o svojem delu na *Zasnutki psihologije*: »Videti je, da se je vse povezalo, kolesja so se vzajemno uskladila, in dobili smo vtis, da je bila reč resnično nek stroj in da bi kmalu lahko delovala povsem sama.«³ Vendar pa ima ta »neumorna

1. Članek »Feminism, Film Theory, and the Bachelor Machines« je preveden iz knjige Constance Penley, *The Future of an Illusion. Film, Feminism, and Psychoanalysis*, Routledge, London 1989, str. 56-80.
2. Michel Carrouges, *Les Machines Célibataires*, Le Chêne, Pariz 1954; glej tudi katalog z razpravami o razstavi »Samskih strojev« iz leta 1973, ki je bil izdan leta 1975, *Les Machines Célibataires*, ur. Jean Clair in Harald Szeemann, Alfieri, Benetke 1975.
3. Sigmund Freud, *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1877-1902*, ur. Marie Bonaparte, Anna Freud in Ernst Kris, angl. prevod Eric Mosbacher in James Strachey, Basic Books, New York 1954, *Pismo* 32, z dne 20. 10. 1895.

iznajdljivost in onirično prenavljanje mehanskih modelov«⁴ neko posebno značilnost. Tako o samskem stroju Michel de Certeau pravi: »Ne prizadeva si opisovati ženske... Osnovna značilnost stroja je ta, da je moškega spola.«⁵

Samski stroj je praviloma nek zaprt, samozadosten sistem. Med njegove običajne motive spadajo gladko tekoče, včasih celo neprestano gibanje, idealni čas in čudežna možnost njegove obrnitve (časovni stroj je zgleden samski stroj), elektrifikacija, voajerizem in masturbacijski erotizem, sanje o mehanski reprodukciji umetnosti ter umetno rojstvo ali ponovno oživljenje. Vendar pa ne glede na to, kako kompliciran lahko postane tak stroj, pregled nad vsoto njegovih delov ohranja modri izdelovalec, ki se zatorej podreja fantazmi zaključenosti, izpopolnljivosti in gospostva.

Povsem samoumevno je, da nas te značilnosti morajo spomniti na nek drug aparat, ki brezhibno izpolnjuje pogoje strogih zahtev samskega stroja po neprestanem gibanju, časovni obrnljivosti, mehanskosti, elektrifikaciji, oživljanju in voajerizmu: kinematografijo. In res se je pomemben del najbolj prodorih sodobnih razmišljanj o filmu osredotočil prav na metaforo o kinematografiji kot *aparatu*. Spomniti se moramo le izjemnega vpliva dveh člankov Jean-Louisa Baudryja o kinematografskem aparatu in članka Christiana Metza »Imaginarni označevalec«,⁶ da nam postane jasno, kako močno je ideja kinematografije kot tehnološkega, institucionalnega in psihičnega »stroja« oblikovala naš sedanji način razumevanja filma. Vendar pa je bila prav tako vplivna tudi teorija, da je klasična filmska pripoved sama prav tako nek stroj, in to neprikrito samski. V skladu s slednjo trditvijo je Raymond Bellour, na primer,

4. Jacques Derrida, »Freud in scena pisave«, *Problemi* 7/8, Ljubljana 1995, str. 85.

5. Clair in Szeemann, *op. cit.*, str. 94; razprava Michela de Certeauja ima naslov »Arts de Mourir: Ecritures anti-mystiques«.

6. Jean-Louis Baudry, »Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus«, angl. prev. Alan Williams, *Film Quarterly*, let. 27, št. 2, zima 1974-75, str. 39-47; »The Apparatus: Metapsychological Approaches to the Impressions of Reality in the Cinema«, angl. prev. Jean Andrews in Bertrand Augst, *Camera obscura*, št. 1, jesen 1976, str. 104-126; Christian Metz, »The Imaginary Signifier«, angl. prev. Ben Brewster, *The Imaginary Signifier*, Indiana University Press, Bloomington 1982, str. 3-87.

opisal pripovedni mehanizem hollywoodskega filma (»stroja, ki je izredno homogen, zaradi svojega proizvodnega načina, ki je hkrati mehaničen in industrijski«)⁷ kot »masivno, imaginarno zvedbo spolne razlike na narcistično podvojitve moškega subjekta«. Glede značilnosti neskončne vztrajnosti in samozadostnosti tega modela stroja pa je Stephen Heath zatrdil, da je klasični pripovedni sistem programiran za izvrševanje »nenehne ponovne totalizacije imaginarnega«.⁸

Kako naj si torej razlagamo trditev Michela de Certeauja, da samski stroji »ne... opisujejo ženske«? Ali pa, podobno, Freudovo ugotovitev, da »po vsej verjetnosti vsi zapleteni stroji in aparati, ki se pojavljajo v sanjah, nadomeščajo spolovila – praviloma moška«?¹⁰ Za feministke, ki pišejo o filmu, je bilo vprašanje o ustreznosti metafore aparata postranskega pomena, torej le vprašanje, ali ta metafora res ponuja ustrezen opisni model načina, kako klasični film deluje na podlagi moške fantazije in zanjo (večina se strinja, da to v veliki meri drži). Bolj produktivno se jim je zdelo vprašati se, ali se prav ta opis, s svojim skrajno samskim poudarjanjem homogenosti in zaprtosti, sam ne vpisuje v tisto teoretsko sistematiko, ki naj bi izključevala taista vprašanja spolne razlike, za katera sam trdi, da so zanikana ali utajena v pripovednem sistemu klasičnega filma. Tako je iz novejšega feminističnega pisanja o filmu razvidno, da je ta kritika teorij aparata oblikovana podobno kot feministična zavrnitev dveh drugih teoretskih praks, ki sta prav tako obtoženi, da vključujeta samske elemente: marksizma (njegova nespretna obravnava »ženskega vprašanja«) in psihoanalize (njena negativna konstrukcija »ženske seksualnosti«).¹¹

7. Janet Bergstrom, »Alteration, Segmentation, Hypnosis: Interview with Raymond Bellour«, *Camera obscura*, št. 3-4, poletje 1979, str. 89.

8. Janet Bergstrom, »Enunciation and Sexual Difference«, *Camera obscura*, št. 3-4, poletje 1979, str. 55.

9. Stephen Heath, »Narrative Space«, *Screen*, let. 17, št. 3, pomlad 1976, str. 99.

10. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000, str. 332.

11. Za novejšo razpravo o spreminjajočem se odnosu do »ženskega vprašanja« v marksizmu in do »ženske seksualnosti« v psihoanalizi, glej Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents*, Routledge and Kegan Paul, London 1983.

Pri preučevanju modela ali metafore filmskega aparata so bili najbolj učinkoviti in uspešni tisti feministični pristopi, ki so se s filmsko teorijo spoprijeli na njenem lastnem področju – semiotike, psihoanalize, tekstualne analize –, medtem ko so postavili pod vprašaj sposobnost vsake izmed njih, da bi se izognila težavam, značilnim za žensko seksualnost, če ne kar spolno subjektivnost kot tako. Drug pristop k istemu vprašanju aparata v njegovem razmerju do idej, kot so Imaginarno, identifikacija in ponavljanje, bi bila vnaprejšnja zavrnitev vsega, kar je proizvedla filmska teorija, zaradi njene očitne izključitve ženske; nato pa nadaljevanje po obrabljenih disidentskih poteh reduktivističnega biologizma, sociologizma ali misticizma ženskega, ponovno oživljajoč izraznost ženskega telesa ali »ženskega izkustva« in priklicujoč tako blede prikazni kot so »Elektrin kompleks«, pradžavna nagonkost, zavidanje maternice in načelo ženskosti. Vse te »alternative« predstavljajo zgolj še eno od oblik tistega, kar je mogoče zlahka sprejeti (saj si to narcistično želimo) ali pa je že znano (udobnost ponavljanja istega).

Metafora filma kot aparata je nastala iz potrebe po razlagi različnih vidikov filma, ki se raztezajo vse od izjemno močnega vtisa realnosti, ki ga ponuja film, in načina, kako je subjekt umeščen kot gledalec, pa do želje, ki je bistvena za samo zahajanje v kino. V tej metafori filmski aparat ne predstavlja le tehnološkega temelja (čeprav je ljudsko prepričanje o »znanstvenih« in tehnoloških izvorihi filma fantazmatsko odločilno za njegov učinek realnosti), temveč celotno institucijo kinematografije, njena promocijska in distribucijska sredstva in njeno upravljanje z družbenimi prostori, v katerih se filmi gledajo. Najsplošneje povedano, filmski aparat dosega zanj značilne učinke (vtis realnosti, ustvarjanje fantazmatsko poenotenega gledalca-subjekta, proizvajanje želje, da bi se vrnil v kino) zato, ker je uspešen pri ponovnem uprizarjanju in posnemanju prizorišča nezavednega – psihičnega aparata – in tem, da podvaja njegove mehanizme s pomočjo iluzije. Tako po Metzovem kot po Baudryjevem mnenju je model aparata učinkovit zato, ker nam, podobno kot Freudov *psihični aparat* (ki ga v *Interpretaciji sanj* pojasni ob

primerjavi z optičnim aparatom), omogoča opisati soobstoj raznolikih sistemov ali učinkujočih sklopov, ki sestavljajo filmski aparat, jim določiti njihove različne funkcije in jim celo pripisati časovni razpored. V najzgodnejšem Freudovem modelu je bila funkcija psihičnega aparata ta, da ohranja notranjo energijo organizma na najnižjem možnem nivoju, v skladu z »načelom konstantnosti«. Filmski aparat je potemtakem, podobno kot psihični sistem, homeostatični model, v katerem je vsa energija, ki v njem kroži, uravnavana, uravnotežena in nadzorovana. (Stephen Heath podobno opiše kot eno od značilnosti klasične filmske pripovedi, da deluje v skladu s »polastitvijo in uravnavanjem energije«.)¹²

Prav Baudryjevo delo najpopolneje istoveti psihični aparat in njegovo topografijo s filmskim aparatom. Za Baudryja film ni podaljšek ali dodatek psihičnega (kot pri Metzu), pač pa brezhiben tehnološki posnetek ali *simulacrum* sistemov Nz in Pz ter njunih medsebojnih odnosov. Z velikopotezno teleološko gesto Baudry zatrdi, da so tudi vse ostale oblike umetnosti (risanje, slikarstvo, fotografija in tako naprej) preprosto ponavljanje prvotno nezavednega prizadevanja po ponovni oživitvi prizorišča nezavednega, film pa to doseže najuspešneje. Baudry se strinja z Metzom, da je uspeh tega aparata pri njegovem proizvajanju filmskega ugodja posledica dejstva, da je bil konec koncev »zgrajen« dosledno v skladu z zahtevami izpolnitve želje. Tako, z Baudryjevim freudovskim besednjakom, ta aparat povzroči (kot posledica negibnosti gledalca, teme v dvorani in projekcije podob izza gledalčeve glave) popolno regresijo na zgodnejšo razvojno stopnjo, v kateri subjekt halucinira zadovoljstvo; ali po Metzovi, bolj lacanovski shemi, ta aparat posnema zrcalni stadij in potemtakem strukturira za gledalca popolnoma imaginaren odnos do ekrana, ki subjektu ponudi neokrnjeno iluzijo enotnosti in celote, obenem pa tudi identifikacijski občutek gospostva nad vizualnim poljem.

Izhodišni problemi, ki jih teorije filmskega aparata zastavljajo feminističnemu premisleku filma, so tako teoretski kot praktični. Model

12. Heath, *op. cit.*, str. 107.

psiha-stroj-film Jean-Louisa Baudryja ni zgolj ahistoričen, pač pa tudi močno teleološki. Že vklenjeni zaporniki, očarani nad sencami na steni Platonove votline, so prvi »filmski« gledalci; edine zgodovinske spremembe, ki jih je ta aparat doživel odtlej, so komaj kaj več od tehnoloških prilagoditev. Če ta aparat uprizarja večno, univerzalno in prvobitno željo po ustvarjenju posnetka psihičnega, potem je Baudryjev argument slep za ekonomsko, družbeno ali politično določenost filma, prav tako pa tudi za njegovo temeljno drugačnost od drugih oblik umetnosti (slikarstvo in fotografija sta zgolj manj uspešni obliki filmskega stroja; vse druge umetnosti so »metonimije... iste metafore«).¹³ Nadaljnji problem je ta, da Baudryjev teleološki argument zatrjuje, da film meri zgolj na ugodje in da ga neugodje tudi dosega, kar pa je le trditev, ki je vrh tega zgolj postavljena, ne pa tudi dokazana. Zakaj subjekt nujno teži zgolj k ugodju in njegovi izpolnitvi? Zagotovo nam je psihoanalitična teorija ponudila bolj kompleksno razlago spremenljivosti želje (prisila ponavljanja in nagon smrti), če sploh ne omenjamo njenega odkritja želje po nezadovoljeni želji (histerija kot želja, da bi posameznikova želja ostala nezadovoljena). Vprašanje ugodja je bilo še posebej težavno za feministično filmsko teorijo in filmsko ustvarjalnost in zdi se, da teorija aparata odgovarja na to vprašanje, še preden se sploh zastavi.

Končna težava pa je v tem, da niti Metz niti Baudry (v svojem drugem članku) ne omenjata posameznih filmov. Ali moramo potemtakem sklepati, da vsaka zvrst filma izzove *enako* delovanje v aparatu in enake neusmiljeno deterministične učinke? Čeprav bi se nemara zdelo pomembno opisati delovanje samega aparata še pred njegovimi posebnimi preoblikovanji, ali to ne vodi k neodpravljlivo negativni in deterministični predstavi o možnostih radikalnega eksperimentiranja v filmu? Kajti če so učinki aparata popolni in vedno popolnoma uspešni (na primer njegovo ustvarjanje poenotenega, transcendentalnega subjekta in povsem imaginarnega odnosa gledalca do ekrana), potem se vse bolj zdi,

13. Derrida, *op. cit.*, str. 85.

da bi si neko zvrst filma, ki bi spodkopala njegovo moč, lahko zamislili le kot pobožno željo. Gotovo mora obstajati način, da priznamo prodorno moč tega aparata, ne da bi to sprejetje hkrati žrtvovali na oltarju fatalizma.

Poleg teh splošnih pripomb o aparatu kot modelu za film so feministke postavile pod vprašaj tudi njegovo navezovanje na različne medsebojno povezane ideje ali psihične funkcije: Imaginarno in zrcalni stadij, identifikacijo, ponavljanje in homeostatično uravnavanje. Zato bi zdaj rada preučila nekatere od teh značilnih kritik teorij aparata in potem pokazala na možne načine, kako pregnati filmski aparat iz njegovega dobro opremljenega samskega bivališča.

»Imaginarno, za katerega najbolj privilegiran in učinkovit stroj bi prav lahko šteli film, je natanko nek *stroj*, nek aparat, pri katerem gre za potlačitev ali zavrnitev problema oziroma težavnosti seksualnosti.«¹⁴

Kot dokazuje zgornji citat, se je vsaj eni od feministk zdela metafora stroja ali aparata polemično koristna ali poučna. Iz teh nekaj vrstic pa je prav tako mogoče razbrati tudi pozornost, namenjeno vprašanju, za kaj *gre* pri tej vzpostavitvi spolne razlike kot problema tako za film kot za feministično teorijo. Psihoanalitični koncept imaginarnega je bil v filmsko teorijo formalno vpeljan s pomočjo precej obsežne razprave Christiana Metza »Imaginarni označevalec«, ki se je izčrpno posvetila razpravi o »imaginarnosti« filmskega označevalca in, v širšem smislu, filmskega aparata. Za Metza je film umetniška oblika imaginarnega *par excellence*, in to iz dveh razlogov. Prvič, zaradi njegovega obvladovanja petih materialnih komponent ali kanalov komunikacije (analogne podobe, grafične podobe, zvoka, govora, dialoga) je film močnejše čutno *prisoten* kot katerikoli drug medij. Hkrati pa je tisto, kar upodablja, skrajno *odsotno*. V nasprotju z gledališčem, na primer, kjer se igralci

14. Jacqueline Rose, konferenčna predstavitev v: *The Cinema in the Eighties: Proceedings of the Meeting*, Edizioni »La Biennale di Venezia«, Benetke 1980, str. 24.

fizično nahajajo v istem prostoru in času kot publika (čeprav to seveda ne velja nujno tudi za dogajanje gledališke igre), filmski igralci praviloma opravijo svoje delo mnogo pred trenutkom ogleda filma in niso fizično prisotni v istem prostoru kot filmska publika (so na ekranu, toda tisti prostor se nahaja, na primer, v filmskih studiih družbe Warner Bros). Ta kombinacija prisotnosti in odsotnosti je značilnost Imaginarnega, kot ga ponazarja »zrcalni stadij« Jacquesa Lacana. Otrok, ki se vidi v zrcalu, prvič doživi občutek, da je »tam«, da obstaja kot ločeno in avtonomno bitje, natanko v trenutku, ko »ni tam«, kajti tisto, kar v resnici vidi, je *podobna* ločenosti in neodvisnosti, ki je še ni dosegel. Vendar pa za Metza zrcalna identifikacija ni primarna, pač pa sekundarna oblika filmske identifikacije. Po svojih učinkih še bolj temeljna je gledalčeva identifikacija z njegovim lastnim dejanjem gledanja, ko ga prevzame in usmerja kamera. Primarna identifikacija je potemtakem identifikacija s kamero ali, še bolje, z gledalcem samim v njegovem lastnem dejanju zaznavanja. Ta primarna identifikacija je osnova za oblikovanje transcendentnega subjekta, gledalca, osredotočenega na absolutno gospostvo nad vizualnim področjem. Kar pa se tiče gledalčevega verovanja v realnost filmskih podob, ga Metz poveže z notranjim mankom ali odsotnostjo v srcu filmskega označevalca. S pomočjo procesa fetišistične utajitve gledalec sprejme dejstvo, da tistega, kar zaznava, v resnici ni tam, a se pripravi do tega, da verjame, da kljub temu je tam (fetišistična formula se glasi »saj vem, pa vendar«: »Vem, da ona [mati] v resnici nima penisa, pa vendar vseeno verjamem, da je tam«).

V dveh razpravah o uporabi koncepta imaginarnega v psihoanalizi in filmski teoriji¹⁵ Jacqueline Rose ugotavlja, da Metzove trditve o prekomerni imaginarnosti filmskega označevalca temeljijo na pretirano shematiziranem in reduktivističnem pojmu imaginarnega. Tisto, kar Metz

15. Jacqueline Rose, »The Imaginary«, *The Talking Cure: Essays in Psychoanalysis and Language*, ur. Colin MacCabe, Macmillan, London in Basingstoke 1981, str. 132-161; »The Cinematic Apparatus: Problems in Current Theory«, *The Cinematic Apparatus*, ur. Teresa de Laurentis in Stephen Heath, St. Martin's Press, New York 1980, str. 172-186.

spregleda, je dejstvo, da imaginarno ni nikoli povsem imaginarno, tako kot vizualno ni nikoli zgolj zaznavno. V Lacanovem poznejšem delu o videnju, še posebej v štirih predavanjih seminarja, vključenih v poglavje »O pogledu kot *objet petit a*«,¹⁶ ta poudari, da je imaginarno vedno prežeto z željo Drugega in da je prej trikotno kot pa dvojno razmerje. To potrikotenje je najbolj jasno razvidno, ko se otrok pred ogledalom obrne na tistega, ki ga drži, in s svojim pogledom prosi za potrditev tega, kar vidi. Ta prošnja umesti imaginarno razmerje v register zahteve in želje, s čimer že vnaprej onemogoči vsakršno teoretsko uporabo zrcalnega stadija kot absolutne ali tipične instance enotnosti ali sklenjenosti. Podobno je tudi Metzove sklepe o gledalčevi primarni identifikaciji in oblikovanju njegove transcendentalne subjektivnosti potrebno dopolniti z bolj prefinjenim in večplastnim branjem psihoanalitičnega vpogleda v videnje in subjektivnost. V Lacanovi misli je, na primer, subjekt videnja tudi objekt zastopanja. Ker se videnje vedno odvija v polju videnja in želje Drugega, je pomemben tisti pogled, ki prihaja od zunaj (»V vidnem me bistveno opredeljuje prav pogled, ki je zunaj«).¹⁷ Subjekta se lahko »polasti objekt njegovega pogleda«;¹⁸ še več, subjekt ne more videti tistega, kar hoče, ker pogled ni nikoli čisti pogled (povsem zaznavajoč), pač pa je pogojen s pogledom (željo) Drugega. Tretji in končni pomislek pa je v tem, da subjekt nikoli ne more videti z mesta, s katerega je gledan. Vse to nasprotuje kakršnikoli ideji o subjektovi identifikaciji s samim seboj kot čistim dejanjem zaznavanja ali o tem, da naj bi to dejanje vodilo do gospostva ali transcendence na nivoju gledanja. Prav nasprotno, to kaže, da je gledajoči subjekt (subjekt nezavednega) v izredno ranljivem položaju, da je, če sploh kaj, subjekt bolj gledan kot pa gledajoč. Metz s svojo trditvijo, da je filmski gledalec neposredno in uspešno umeščen kot transcendentalni subjekt v okviru fantazme o

16. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, »O pogledu kot objekt *petit a*«, Analecta, Ljubljana 1996, 1. ponatis, str. 67-111.

17. Lacan, *op. cit.*, str. 100.

18. Rose, »The Imaginary«, str. 154.

vsevednem zaznavanju in vednosti, pomeša dejanske učinke aparata z njegovim namenom. Aparat je lahko »namenjen« oblikovanju transcendentnega subjekta, vendar pa mu mora to nujno vedno spodleteti, spodkoplje ga prisotnost želje v videnju. S tem ne zanikamo moči in učinkovitosti tega aparata pri vzbujanju iluzij; pač pa zgolj postavljamo pod vprašaj idejo o vedno uspešno doseženem izoblikovanju subjekta, ki bi bil povsem imaginaren.

Samska dimenzija Metzovih formulacij se kaže v njegovem pretiranem poudarjanju imaginarnega na račun simbolnega. Tu je subjekt, namreč subjekt nezavednega, aseksualen ali brezspolen. Vendar pa, kot smo videli, imaginarnega ne gre razumeti kot razvojne »faze«, ki obstaja »pred« simbolizacijo ali željo (potrikotenje zrcalne situacije prek zahteve, naslovljene na Drugega), ali kot trenutka, ki predhodi razcepitvi subjekta, torej trenutka, ki je neločljiv od spolne delitve. A nemara je ta teoretska opustitev spolne razlike še bolj izrazito opazna pri Metzovem razpravljanju o filmskem fetišizmu, pri katerem gledalec še podvoji svojo vero v podobo, da bi se zoperstavil zaznavnemu spoznanju, da slika ni resnična ali da upodobljeni objekt ni dejansko prisoten. Vendar pa se, kot izpostavi Roseova, fetišizem v zadnji instanci ne opira na podobo ali objekt, pač pa na strukturo subjektivnosti. V psihoanalitičnem scenariju fetišizma je travmatični trenutek dečkovsko opažanje, da mati nima penisa. Vendar pa gledalčevega opažanja o odsotnosti objekta in torej o nerealnosti podobe ne moremo neposredno primerjati s tem travmatičnim opažanjem. Prvič, odsotni objekt pri fetišizmu ni katerikoli objekt, temveč materin penis. Metzu ne uspe pojasniti »konteksta« tega pogleda, konteksta, v katerem je dejanje opažanja neodpravljivo vpeto v strukturo spolne razlike. Poleg tega njegova argumentacija dojema trenutek opažanja kot trenutek spoznanja ali vednosti in njene utajitve. Vendar je vprašljivo, če ima ta trenutek lahko kakršenkoli pomen na sebi; verjetneje je, da pomen dobi šele pozneje. Za Freuda je pomen tega trenutka zakasnen in ga pridobi šele potem, ko je subjekt prišel do spoznanja o vrednosti posedovanja ali neposedovanja penisa.

Pomen, kot pravi Roseova, leži »drugod«¹⁹ in ne v sami neposrednosti opažanja.

Dodaten problem Metzove razlage predstavlja njegovo nepotrebno poudarjanje zavestne narave gledalčevega verovanja v trenutku opažanja. Pri Metzu gledalec »podvoji«²⁰ svojo vero v obrambi pred tesnobo, ki jo povzroči spoznanje o odsotnosti, ki je notranje filmskemu označevalcu. Rezultat predstavlja izpustitev slehernega nezavednega učinka, saj pretvori ta trenutek v zavestno trditev »Saj vem, pa vendar...« – »Vem, da to ni resnično, toda dokler sem tukaj, se bom pretvarjal, da je.«²¹ Roseova hitro pokaže na feministične konsekvence takšne teoretske potlačitve koncepta nezavednega: utajitev (materinega penisa) moramo razumeti kot nezavedno fantazmo, saj nam drugače preostane le teoretsko protislovno in politično nesprejemljivo pojmovanje, da otrok poseduje resnično opažanje glede dejanske ženske manjvrednosti.²²

Na koncu je potemtakem edino omembe vredno upoštevanje »razlike« v Metzovi teoriji filmskega označevalca razlika med dano podobo in dejanskim objektom. Utajitev prekrije gledalčevo spoznanje, da podoba dejansko umanjka (glede na resnični objekt, kar sama ni), in njegov naknadni poskus potlačitve te vednosti; potemtakem bi bila edina stvar, ki bi lahko porušila iluzijo imaginarne identitete, podoba, ki je preveč neresnična. »Vsak izziv imaginarnemu ostaja znotraj okvira imaginarnega samega.«²³ Učinki simbolnega (ali, kar se tega tiče, Realnega), prav kolikor je vanje vpisana *spolna* razlika, so spregledani in Metzov »imaginarni označevalec« začinja privzemati znane razsežnosti samskega aparata.

Poskus Roseove zoperstaviti se samskim težnjam aparata poseže po psihoanalizi kot viru bolj prefinjenega branja, kot ga je ponudila teorija

19. Rose, »The Cinematic Apparatus«, str. 174.

20. Metz, *op. cit.*, str. 79.

21. Glej Metzovo obravnavo utajitve in fetišizma, str. 69-78.

22. Rose, »The Cinematic Apparatus«, str. 175.

23. Rose, »The Cinematic Apparatus«, str. 175.

aparata. Nasprotno pa se Joan Copjec v članku »The Anxiety of the Influencing Machine«, ²⁴ svoji primerjavi Metzove in Baudryjeve teorije aparata s Tauskijevim strojem, ki so ga zgradili shizofreniki, da bi zanimali spolno razliko, odloči uporabiti Derridajevo kritiko kot način zastavitve vprašanja o spolni razliki. Copjecova ugotavlja, da teorija aparata ustvari počlovečeni stroj, ki je projekcija libidiniranega telesa, falični stroj, ki proizvaja samo moške gledalce. Copjecova celo domneva, da je teorija aparata paranoična in trdi, da se je pojavila kot »*blodna obramba pred odtujitvijo, ki jo je razvitje filma kot govorice povzročilo v teoriji.*«²⁵ Z drugimi besedami, teorija aparata se je porodila kot odgovor na Metzovo delo *Langage et cinema*, kot oblika zanikanja za kinematografijo najbolj pomembnih uvidov te knjige, še posebej njenega vztrajanja na trditvi, da je subjektivnost lingvistični proizvod ali učinek.

V spisu »Freud in scena pisave« je Derrida dejansko zapisal kritiko teh strojnih metafor psihičnega sistema, kritiko, ki je zelo sorodna našemu tukajšnjemu ukvarjanju s samskimi težnjami filmskega aparata. Njegov spis si prizadeva v Freudovem tekstu izslediti in spremljati (od *Zasnutka psihologije* [1985] do »Zapisa o 'čudežnem bloku'« [1925]) pot metaforične investicije v pisavo ali zapisano, »ki bo naposled zasedla celoto duševnega« (str. 52). Derridaja zanima razvijanje Freudovega prizadevanja, da bi našel model, ki bi lahko predstavil tako psihični sistem kot njegovo vsebino, pri čemer začenja z »nevrološkim mitom« *Zasnutka*, nadaljuje prek optičnih strojev iz *Interpretacije sanj*, in zaključuje s strojem za pisanje, zasnovanem na Čudežnem bloku. Vendar Derridaja ne zanima toliko ustreznost modela (natančnost posnemanja), pač pa vprašanje same predstavitve:

»Vsebinsko duševnega bo predstavljal tekst z nezvedljivo grafičnim bistvom. Strukturo duševnega aparata bo predstavljal stroj za pisanje. Katera

24. Joan Copjec, »The Anxiety of the Influencing Machine«, *October*, št. 23, zima 1982, str. 43-59.

25. Copjec, *op. cit.*, str. 57.

vprašanja nam bodo vsiljevale te predstave? Ne bo se potrebno vprašati, če je aparat za pisanje, denimo tisti, ki ga opisuje »Zapis o 'čudežnem bloku'«, *dobra* metafora za predstavo funkcioniranja duševnega življenja; pač pa kateri aparat je treba izdelati, da bi predstavili duševno pisavo in tisto, kar z ozirom na aparat in duševno življenje označuje imitacijo – projicirano v neki stroj in v njem osvobojeno – nečesa takšnega, kot je duševna pisava.« (»Freud in scena pisave«, str. 52.)

Kakšna vprašanja nam torej resnično zastavljajo te predstavitev?

V *Interpretaciji sanj* je Freud predlagal, naj si zamislimo instrument, ki opravlja naše mentalne funkcije, kot podoben sestavljenemu mikroskopu, teleskopu ali fotografskemu aparatu. Upal je, da bo s to svojo metaforo optičnega stroja presegel številne omejitve, ki so postale vse bolj očitne pri njegovem zgodnjem nevronskega modelu, torej modelu, ki se je opiral na pojasnjevalno metodo, sposojeno od naravoslovnih znanosti, v katerem so psihični dogodki opredeljeni kot stanja, ki jih količinsko določajo različni materialni delci. Freud se je želel odmakniti od biologične predstave, da se ti dogodki odvijajo v posebnih anatomskih predelih možganov. Da bi razložil psihično prizorišče od anatomskega prostora, je predlagal, naj si predstavljamo, da to prizorišče ustreza prostoru znotraj optičnega instrumenta, kjer se oblikuje *navidezna* podoba: »Kot vemo, se pri mikroskopu in daljnogledu te pojavijo tudi na idealnih mestih, področjih, kjer ni nobene oprijemljive sestavine aparata.«²⁶ Freud je zato, da bi podal boljše razlago delovanja spomina, potreboval model, ki bi poudaril časovni razpored in ne prostorske ureditve psihičnih gibanj, in menil je, da je optični model sposoben bolje opisati časovno usklajevanje gibanj, kot so bila »*ujeta* in razmeščena po delih mehanizma« (ibid., str. 70). Nezadostnosti metafore optičnega instrumenta bodo Freudu kasneje postale očitne, nenazadnje zato, ker je njegovo boljše razumevanje delovanja psihičnega vključevalo določena protislovja, ki jih optični model ni mogel ustrezno predstaviti. Dejansko je psihični sistem sestavljen iz dveh sistemov, enega, ki bo

26. Freud, *Interpretacija sanj*, str. 487.

sprejemal vtise, in drugega, ki bo te vtise trajno zabeležil. Vendar pa je optični stroj preveč enorazsežen, da bi bilo vanj mogoče vključiti ta »dvojni« register. Derrida opozori, da je Freud ob metafori Čudežnega bloka odkril rešitev za vse nakopičene probleme, na katere je naletel pri tem projektu. Najprej velja omeniti, da Čudežni blok lahko vključi oba sistema: vrhnja plošča (prekrita s prozorno zaščitno plastjo) sprejema vtise, narejene s pisalom, vendar jo je mogoče povsem zbrisati, da bi pustili prostor za nove znake, tako, da jo preprosto dvignemo in ločimo od voščene površine pod njo; voščena plast pa trajno zabeleži vse vtise, ki so vtisnjeni vanjo. Dejanje pisanja samo pa reši ostale probleme. Časovnost, na primer, je sedaj vpisana v sam proces zaradi zaporednosti potrebnih korakov: ustvarjanje vtisa, dvig druge plasti za njegov izbris, spustitev plasti, beleženje novih znakov itd. Prav tako pa dvoročna narava stroja kaže na določeno mero protislovnosti glede dejavnikov in izvorov njegovega *modus operandi*.

»Ta stroj ne deluje povsem samodejno. Gre bolj za orodje, kot pa za stroj. In tega orodja ne držimo z eno samo roko [...] Za to, da bi aparat deloval, sta potrebni vsaj dve roki in sistem gibov, koordinacija neodvisnih pobud, od začetka organizirana mnogovrstnost.« (»Freud in scena pisave«, str. 82.)

Kot nas spomni Derrida, vedno pišemo za nekoga, poleg tega pa nas mora biti več, da bi lahko pisali in »zaznavali« (ibid., str. 82-83). Subjekt pisave se torej močno razlikuje od posamičnega subjekta optičnega stroja: »Subjekt pisave je *sistem* razmerij med plastmi: *sistem* čudežnega bloka, duševnega življenja, družbe, sveta. Znotraj te scene ni možno najti točkovne enostavnosti klasičnega subjekta.« (Ibid., str. 83.)

Joan Copjec postavlja pod vprašaj enako točkovno enostavnost subjekta filmskega aparata s tem, da izpostavi, da je neka bolj kompleksna ideja subjektivnosti, subjektivnosti v jeziku, že na delu v pojmu *dispositif*, v nasprotju z *appareil*. Angleški prevod naslovov obeh Baudryjevih člankov o aparatu namreč zakriva dejstvo, da avtor uporablja dve različni besedi: v prvem primeru *appareil* in v drugem *dispositif*. Copjecova nas

spomni, da je *appareil* mogoče prevesti kot »aparatus«, za *dispositif* pa je ustrežnejši prevod »razporeditev«. Aparatus, pripominja, predstavlja počlovečenje družbenega stroja, ki privilegira moške, če pa poudarek premaknemo na nek drug pomen, pomen »razporeditve«, lahko začnemo

»postavljati pod vprašaj učlovečeno moč, ki jo privzema, smotrnost, ki jo izkazuje. Patriarhalnost je lahko zgolj učinek posebne ureditve tekmujočih diskurzov, ne pa izrazna totalnost, ki si zagotavlja svoje lastne interese [...] Tisto, kar je potrebno analizirati, je način, kako so v posebne diskurze vpisane spolne razlike, različne subjektivne pozicije [...] Ženska, proizvedena kot kategorija v različnih označevalnih praksah [...] raznolikost stroja spolnih razlik.« (»The Anxiety of the Influencing Machine«, str. 58.)

V nekem drugem spisu, ki se ukvarja s ponavljanjem ali prisilo k ponavljanju v filmu in filmski teoriji,²⁷ Copjecova predstavi drugo kritiko filmskega aparatusa, tokrat z vidika idej o ponavljanju in ugodju, ki je na delu v teorijah o aparatusu, prav tako pa tudi v sodobni pripovedni teoriji filma, še posebej v teoriji Raymonda Belloura. V njem navaja Baudryjev opis, po katerem aparatus poganja prisilo ponavljanja, povratek na predhodno stopnjo zadovoljitve, in Metzovo vztrajanje, da se film ravna po načelu ugodja, zaradi česar proizvaja zgolj »dobre« objekte, torej filme, ki nudijo zadovoljstvo. Še več, »za« tem načelom ugodja leži *apriorna* namera, ki jo Baudry in Metz pripisujeta aparatusu. Po Baudryju film *stremi* k proizvodnji halucinirane zadovoljitve, ker je utelešenje primarne želje po ponovitvi infantilnega zadovoljstva. Za Metza pa je *namera* institucije tista, ki opredeljuje uspeh filmske predstave, »saj ima institucija kot celota za svoj smoter zgolj filmsko zadovoljstvo«.²⁸ Podobno pravi Raymond Bellour, ki se je bolj kot katerikoli drug filmski teoretik posvetil vprašanju ponavljanja v kinematografiji:

27. Joan Copjec, »*India Song/Son nom de Venise dans Calcutta désert: The Compulsion to Repeat*«, *October*, št. 17, poletje 1981, str. 37-52.

28. Metz, *op. cit.*, str. 19.

»Onkraj katerega koli danega filma je tisto, k čemur vsak film stremlji s pomočjo aparata, ki to omogoča, urejeno zaporedje prizorov v predstavi, povratek pradačnega in vsakodnevnega stanja, ki ga subjekt doživlja v svojih sanjah in za katerega filmski aparat obnavlja željo.«²⁹

»Filmski aparat obnavlja željo«: poslednja poteza aparata je njegova zmožnost, da reproducira samega sebe. Kot pravi Metz, »Posebna značilnost vsake prave institucije je, da poskrbi za mehanizme svoje lastne reprodukcije.«³⁰ Ponavljanje se potemtakem odvija na vsakem nivoju delovanja aparata: ta za gledalca ponavlja nekdanje zadovoljstvo ter ponavlja samega sebe, s tem ko reproducira svoj lastni mehanizem. Poleg tega so na nivoju klasične pripovedi nasprotja pripovednega sistema obvladana in razrešena s tem, kar Bellour imenuje »učinek ponavljanja-razrešitve« (»dejstvo, da se film razreši, se pomika od svojega začetka do konca s pomočjo razlikovalnih ponovitev ali sklepno povzetje določenega števila elementov, danih na začetku in v toku pripovedi«).³¹ Čeprav se torej dobro zaveda, kako izrazito ti teoretiki poudarjajo odločilno vlogo ponavljanja v filmu, pa Copjecova vztraja, da kljub vsem sklicevanjem na psihoanalizo, ki jih je mogoče najti v teorijah aparata, to v resnici ni preveč psihoanalitična ideja ponavljanja. Kajti psihoanaliza je segla precej dlje od zgodnjega razumevanja ponavljanja kot ponovne uprizoritve ali pa povrnitve nekdanjega. Ponavljanje ne uprizarja ponovno preteklih prizorov, kot razkrije podroben oris strukture fantazme v analizi Volčjega človeka; ni nujno, da bi se nek dogodek dejansko zgodil, da bi se ta dogodek pojavljal v konkretnih, na preteklost oprtih učinkih. Prav tako ponavljanje ne povrne izgubljenega objekta ali izgubljenega razmerja do objekta; kot je Freud opazil pri *fort/da* igri svojega nečaka, je obvladovanje materine odsotnosti drugotnega pomena glede na prvotno večino ponovnega odigravanja same izgube, vračanja na »zev, ki jo vpelje zaris te odsotnosti, ta vselej odprta zev«, ³² torej dejavnost,

29. Raymond Bellour, »Cine-Repetitions«, *Screen*, let. 20, št. 2, poletje 1979.

30. Metz, *op. cit.*, str. 19.

31. Bergstrom, »Alteration, Segmentation, Hypnosis«, str. 81-82.

32. Lacan, »Tyche in automaton«, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 60.

ki se nedvoumno umešča onstran konstantnega, homeostatičnega krogo-toka načela ugodja. Predvsem pa, kot je pokazal Lacan, ponavljanje vključuje odtujitev, saj je povezano z razcepom subjektivnosti. Materin odhod spodbudi otroka, da izvrši »samo-pohabljenje«, ³³ da uporabi del samega sebe za to, da ponazori njeno odsotnost. Ta del bo pozneje postal *objet petit a*, vzrok želje, ki, če naj ta ostane želja, mora ostati nedosegljiv. Odtujitev, razcepljenost in nemožnost zadovoljitve pa so precej oddaljeni od razumevanja ponavljanja kot ugodja, ki ga najdemo v teorijah aparata.

Vendar pa, kakšen pomen ima za feminizem prevlada ene definicije nad drugo? Po mnenju Copjecove Baudry spodkoplje svoja lastna prizadevanja, da bi pojasnil ideološka določila filma s tem, da aparatu pripiše nezavedno namero in mu prisodi nekakšno nadzgodovinsko učinkovanje. Želja bi bila v tej luči ustvarjalna sila, njena nesporna namera pa bi bila zadovoljitev: »Filmski aparat tako zopet postane sredstvo, ki ponovno vzpostavi integriteto subjekta, oskrbi subjektovo zahtevo.« (Ibid., str. 50.) Derrida, pravi Copjecova, sledi Freudu in se izogne temu »zametku počlovečenja« s tem, da optični aparat nadomesti s strojem za pisanje. Čudežni blok je, kot smo videli, neprimerno bolj kompleksna metafora, ker (in to je spet problem predstavitve) lahko prikaže tudi *pomanjkljivost* psihičnega aparata, njegov dodaten, suplementaren (in ne dopolnilen, komplementaren) status: »Aparat lahko predstavlja starodavne človekove sanje, toda v Derridajevi analizi so te sanje same nek psihični dodatek, ki znotraj subjekta pokaže na njegovo neizpolnitev.« (Ibid., str. 51.) In da bi pokazal, da tudi sam natančno ve, za kaj gre pri modelu aparata, Derrida ustrezno sklene spis »Freud in scena pisave« z enim od Freudovih lastnih sklepov (že navedenim zgoraj) o delu sanj: »Po vsej verjetnosti vsi zapleteni stroji in aparati, ki se pojavljajo v sanjah, nadomeščajo spolovila – praviloma moška.«

Če torej, kot trdi Copjecova, teorije aparata neprestano reproducirajo eno in isto (to je moško, kot tudi *neko* moško) gledišče prek svojega ponavljajočega poudarjanja struktur moškega voajerizma, fetišizma in

33. Lacan, »Tyche in automaton«, str. 60.

identifikacije; in če, kot trdi Roseova, uporaba koncepta imaginarnega v filmski teoriji teži k temu, da bi se izognila vprašanjem o spolni razliki, ali potemtakem sploh obstaja kakšen način, na katerega bi lahko »izključeno« žensko ponovno vpeljali, ne da bi padli nazaj na nivo sklicevanja na žensko identiteto in bistvo? Ali je mogoče razstaviti oziroma, še bolje, odstraniti samskost s samskega stroja? Presenetljivo in, sama bi pripomnila, simptomatično je, da sta dve avtorici vsaka po svoje prišli do enakih sklepov o načinih, kako sprevrniti moški narcizem teorij aparata. Tako Mary Ann Doane³⁴ kot Joan Copjec³⁵ sta predlagali, da bi razlago, ki se opira na temeljno pomembnost narcizma za izoblikovanje človekove subjektivnosti, nadomestili z »naslonitvenim« modelom nagonov. Logična privlačnost tega predloga je zanimiva ne le zaradi podobnosti njunih sklepov, temveč tudi zato, ker bi se lahko zdelo, da je v protislovju z njunimi drugimi argumenti, še posebej tistimi, v katerih subjektivnost predstavlja kot lingvistični ali simbolni proizvod. Poleg tega bi omenila tudi, da je to simptomatično zato, ker vpeljujeta model, ki je konec koncev izpostavljen nevarnosti, da bi (ponovno) onemogočil postavljanje vprašanj spolne razlike.

Freud je predstavil idejo naslonitve v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905), da bi z njo opisal nastanek seksualnih nagonov iz samoohranitvenih nagonskih teženj. V svojem spisu *Vpeljava narcizma* iz leta 1915 je zoperstavil naslonitveno izbiro objekta narcistični objektni izbiri. Naslonitveni tip izbire se opravlja na podlagi prvotne navezanosti na podobo starševskih likov, torej na žensko, ki je otroka hranila, ali pa moškega, ki ga je branil. Z drugimi besedami, izbira ljubezenskega objekta (zgled seksualno zadovoljujočega objekta) je določena z ozirom na značilne starševske odgovornosti za otrokovo prehranjevanje, nego in varovanje. Nasprotno obliko objektno izbire, narcistično izbiro, pa je Freud formuliral, da bi pojasnil homoseksualno izbiro objekta; vključuje

34. Mary Ann Doane, »Woman's Stake: Filming the Female Body«, *October*, št. 17, poletje 1981, str. 23-36.

35. Joan Copjec, »India song«.

štiri možnosti, vse pa so oblikovane na podlagi subjektovega odnosa do samega sebe in ne na predhodnem odnosu do starševskega lika. Narcistični tip tako lahko ljubi: (1) kar sam je (to je samega sebe), (2) kar je sam bil, (3) kar bi sam želel biti, (4) nekoga, ki je bil некоč njegov del. (Običajno spolno določeni jezik tukaj povzroči zmedo: Freud v četrthi kategoriji dejansko opisuje žensko, ki narcistično ljubi svojega otroka, ker je bil некоč del njenega telesa.) To nakazuje nekatere od težav, ki so povezane z razlikovanjem med naslonitvenim in narcističnim tipom izbire. Čeprav Freud navaja, da je moška objektna izbira značilno naslonitvena, medtem ko je ženska praviloma narcistična, poudari, da je ta razlika zgolj shematična in da sta »vsakomur za izbiro objekta odprti obe poti«. ³⁶ Ta dva tipa objektna izbire sta tako zgolj idealna in se lahko izmenjujeta ali sestavljata pri vsakem posameznem primeru. Poleg tega pa je iz Freudovih lastnih primerov razvidno, da nasprotje med naslonitveno in narcistično objektno izbiro ne zdrži vedno. Kot narcistično opiše, na primer, žensko izbiro moškega predvsem po tem, koliko on ljubi njo in ne koliko ona sama ljubi njega. Vendar pa se tu zdi, da si ženska prizadeva poustvariti svoj odnos do matere, ki jo je hranila in skrbela zanj, kar bi bilo torej značilno za naslonitveno izbiro objekta.

»Naslonitev« je sčasoma postal zastarel pojem, ki se ga danes uporablja le še opisno ali zgodovinsko, saj so se okrepila naša spoznanja o temeljni narcistični naravi vseh objektnih odnosov, celo tistih najbolj zgodnjih. Seveda je prav Lacanov zrcalni stadij tisti, ki nam je ponudil metaforo narcistične utemeljenosti vseh objektnih odnosov: otrok lahko drugega vzame za objekt šele, ko je vzel za objekt sebe. Pri vsakomer je prvi objekt ljubezni on sam.

Kakšno korist bi torej imeli od tega, da bi narcizem aparata nadomestili z naslonitvenim modelom nagonov, za kar se zavzemata Doanova in Copjecova? Obe ugovarjata osrednji vlogi, ki pripada narcizmu pri strukturiranju človekove subjektivnosti, ker ta formula (lacanovska

36. Sigmund Freud, »Vpeljava narcizma«, v: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana, str. 50.

razlaga) zahteva, da tako moški kot ženska opredelita samega sebe v razmerju do nekega tretjega pojma, pojma, ki zastopa nezadostnost in nepopolnost subjekta – falosa. Ugovarjata predvsem dejstvu, da ta formula podpira trditev o enem samem libidu, ki ga Freud imenuje moški libido. Tako po mnenju Doanove narcistično/falični model ne uspe ponuditi teorije ženske »avtonomne simbolne reprezentacije« (»Woman's Stake«, str. 33). Medtem ko Copjecova kritizira teorijo aparata zaradi njene izključitve ženskega telesa, Doanova poseže še dlje in pokaže na zgovorne težnje samskega razmišljanja, ki jih je po njenem mnenju mogoče zaznati pri tistih feminističnih antiesencialističnih kritikah, ki bojevito nasprotujejo vsakršnemu razmisleku o »naravnem« ženskem telesu. Tako kot teorije aparata, so tudi zagovornice antiesencializma (in tu ima v mislih posebno delo revije *m/f*) paranoično zavrnille vsakršno razpravo o telesu. Z zavrnitvijo predstave o naravnem ženskem telesu pa so izločile vprašanja o telesu nasploh. Doanova se boji, da bo moč in prepričljivost njihovih argumentov feministke spodbudila k zagovarjanju enorazsežne skrajnostne logike (kakršno, na primer, zagovarja eksperimentalni filmski ustvarjalec Peter Gidal, ki zavrača, da bi v svoje filme vključil kakršnokoli predstavitev ženske, ker naj bi bilo dojemanje te podobe preveč kulturno zakoreninjeno v predstavi o njeni bistveni (biološki) različnosti). Vendar pa potrebujemo vsaj nekakšno pojmovanje ženskega telesa, pripominja Doanova, »da bi lahko formulirali drugačni odnos ženske do govorice, jezika« (ibid.). Copjecova se strinja z Doanovo v priznanju, da bo naloga vrniti telo v filmsko teorijo »pogosto videti kot povratek k biologizmu« (»India song«, str. 43); vendar pa Doanova meni, da je, z besedami Stephena Heatha, »nemara potrebno vzeti nase nevarnost zagovarjanja bistva«;³⁷ da bi lahko oblikovali teorije, ki bi ženski ponudile »avtonomno simbolno reprezentacijo« (»Woman's Stake«, str. 33). V prizadevanju, da bi poiskali pristop, ki ne ločuje nepovratno psihičnega od telesa ali ne izključi ženskega telesa, torej Doanova in Copjecova sprejmeta teoretsko stališče naslonitve, da bi se

37. Stephen Heath, »Difference«, *Screen*, let. 19, št. 3, pomlad 1978, str. 99.

zoperstavili tako teoretikom aparata kot antiesencialistkam. Oporo za svojo zoperstavitev odkrijeta v nedavno prenovljeni različici pojma naslonitve, ki jo je mogoče najti v delu Jeana Laplanche *Life and Death in Psychoanalysis*.³⁸ Takole Mary Ann Doane povzema Laplanchejevo razlago naslonitve:

»Jean Laplanche razloži nastanek seksualnosti s pomočjo koncepta opiranja ali naslonitve. Nagon, ki je vedno seksualen, se nasloni ali opre na neseksualno ali predseksualno nagonsko težnjo po samoohranitvi. Njegov glavni primer je razmerje oralnega nagona do nagonskega dražljaja lakote, čigar objekt je mleko, ki ga je mogoče dobiti iz materinih prsi. Objekt oralnega nagona (ki ga ponudi sesanje, ki aktivira ustnice kot erogeno cono) je nujno premeščen glede na prvi objekt nagonске težnje. Fantazmatska dojka (odslej objekt oralnega nagona) je metonimična izpeljava, simbol mleka: 'Objekt, ki naj bi ga ponovno odkrili, ni izgubljeni objekt, temveč njegov premeščeni nadomestek; izgubljeni objekt je objekt samoohranitve, lakote, in objekt, ki si ga prizadevamo ponovno najti, je objekt, ki je premeščen glede na ta prvi objekt.' Seksualnost se lahko oblikuje le ob ločitvi subjektivnosti od telesne funkcije, toda koncept telesne funkcije je nujen pri njeni pojasnitvi kot, natančno rečeno, podpora.« (»Woman's Stake«, str. 26-27.)

Če seksualnost lahko pojasnimo samo v razmerju do telesa, ki služi kot njena »opora«, potem bo vsakršna razprava o seksualnosti (v filmski predstavitvi ali kako drugače) primorana upoštevati vlogo telesa. To zastavlja vsaj dve vprašanji. Prvič, kaj se *izgubi*, če izpustimo narcizem iz razlage nastanka nagonov in objektnih odnosov? In drugič, ali je »naslonitveno« telo nujno žensko telo, in ali je to tisto telo, ki ga potrebujemo, da bi zagotovili ponovno konceptualizacijo ženskega telesa v filmski teoriji?

Uporabo naslonitve pri Doaneovi in Copjecovi za to, da bi opisali nastanek nagonov in oblikovanje subjektivnosti, je potrebno opazovati v kontekstu sodobnih feminističnih prizadevanj, da bi nagone povezali

38. Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, angl. prev. Jeffrey Mehlman, Johns Hopkins University Press, Baltimore in London 1976.

s telesom in telo z žensko: tako Julia Kristeva slavi poseben odnos ženske do predojdipskega materinega telesa, Michele Montrelay poudarja »realno« ženskega lastnega telesa, ki opozarja nase pred vsakim dejanjem konstrukcije, Luce Irigaray pa preslika žensko psiho na domnevne mnogoštevilne seksualnosti tega telesa.³⁹ V vsakem od teh primerov gre za namero podati razlago *ženske* seksualnosti, za katero te avtorice menijo, da jo je Freud prezrl, Lacan pa ali namerno izumetničil ali nasilno pretvoril v obliko nekega novega mysticizma ženskosti. Vendar pa je »nevarnost zagovarjanja bistva«, ki so jo neustrašno tvegale te alternativne teorije ženskosti, običajno povezana z neupoštevanjem enega od pomembnih elementov psihoanalize, namreč njenega poudarjanja načina, kako je seksualna identiteta vsiljena od »zunaj«. S tem, da spolno obeleženo seksualnost izpeljujemo iz telesa, ne glede na to, kako posredno to storimo, se izpostavimo nevarnosti, da izgubimo prav seksualnost v pomenu neke naključne identitete, ki je vsiljena subjektu, kot zakon. Tudi falos, kot znak, ki pripada kulturi in ne naravi, je sam znak zakona seksualne delitve. V skladu s tem zakonom mora vsak subjekt, tako moški kot ženski, zavzeti pozicijo v razmerju do falosa – ki *ni* del naravnega telesnega reda. V tem oziru so najpomembnejši prispevek psihoanalize njena teoretska spoznanja, ki razveljavljajo vsakršen pojem »naravne« seksualne identitete. Ker je seksualna identiteta »z zakonom določena«⁴⁰ in ne avtonomno privzeta, obstaja neskladje med subjektom in seksualno identiteto natanko zato, ker je ta posledica *vsiljenja*. To

39. Julia Kristeva, »Motherhood According to Giovanni Bellini«, *Desire in Language*, Columbia University Press, New York 1980; Michele Montrelay, »Inquiry into Femininity«, *m/f*, št. 1, 1978; Luce Irigaray, »That Sex Which Is Not One«, angl. prev. R. Albury in Meaghan Morris, Feral Publications, Darlington 1978. Za obravnavo tega dela glej, na primer, Beverly Brown in Parveen Adams, »The Feminine Body and Feminist Politics«,; Claire Pajaczkowska, »Introduction to Kristeva«, *m/f*, št. 5 & 6, 1981, Mary Ann Doane, »Woman's Stake: Filming the Female Body«, *October*, št. 17, poletje 1981.

40. Moja obravnava narcistično/faličnega modela se opira na uvod Jacqueline Rose v zbornik *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ur. Juliet Mitchell in Jacqueline Rose, angl. prev. Jacqueline Rose, Macmillan, London in Basingstoke 1982.

spoznanje pritrjuje antiesencialistični trditvi, da je ženskost zgolj okorno ogrinjalo in včasih precej neprimerna noša za žensko. Naslonitvena razlaga nastanka nagonov, dojeta kot zadostna razlaga ženske subjektivnosti, je tako (skupaj s prej omenjenimi alternativnimi teorijami ženskosti) izpostavljena tveganju, da ženskost razume kot naravno privzeto ali kot preprost rezultat telesnega razvoja. Takšno razumevanje zabriše težavnost ženskosti kot seksualne pozicije ali kategorije v razmerju do simbolnega, kot tudi do družbenega reda.

Poleg tega je jasno, da si Laplanchejeva različica razlage naslonitve ne prizadeva nadomestiti narcizma z naslonitvijo. Kot smo videli, ga zanima podati razlago zgodnjega nastanka nagonov in naknadnih poti objektne izbire. (Še posebej pa poudari, da tega opisa ne smemo napačno razumeti kot opiranja na »telo«, pač pa kot opiranje nagonov na nagonske težnje – *Life and Death in Psychoanalysis*, str. 16.) V bistvu torej Laplanche ponudi opis metaforičnih in metonimičnih procesov ali poti, ki vodijo do izbire objekta. Nagoni nastanejo s pomočjo metonimije iz samoohranitvenih nagonskih teženj (na primer lakota po mleku / želja po dojki / želja po materi) in metaforično na način, kako seksualnost investira v »zunanost« (ljubezen do svojega podobnika in do podobnikov tega izvirnega podobnika). Laplanche poudari prepletenost teh metaforično-metonimičnih procesov; naslonitev je tako zanj pojem le toliko, kolikor je povezana z narcizmom.

Nadaljnji argument proti načrtu Doanove in Copjecove, da bi narcizem nadomestili z naslonitvijo, je ta, da »telo«, za katerega pri tem gre, če zanj sploh gre (in po Laplanchejevem mnenju, kot smo videli, zanj ne gre), ne bi bilo žensko telo, temveč *materino* telo; obdobje zgodnjega nastanka nagonov in z njim povezanih objektnih izbir je *pred* trenutkom, ko otrok lahko reče »Moja mati je ženska«. Če naj ponovimo, teoretsko prizadevanje, da bi našli »žensko«, se konča z »materjo«, kar pa nikakor ni ista stvar – in feministke⁴¹ že dolgo priznavajo bistveno potrebo po

41. Za novejšo razpravo o psihoanalitičnem pojmovanju »matere« glej »L'Âne dossier – the mother in the unconscious«, angl. prev. Ben Brewster, *m/f*, št. 8, 1982, razprave

ohranitvi tega razlikovanja, še posebej zato, ker ta dva pojma tako pogosto sovpadeta.

Videli smo, da se argumenti v prid naslonitve opirajo na pojmovanje, da nagoni nastanejo zgolj s tem, da se razložijo od telesnih funkcij. Poslednji problem te formulacije pa je ta, da je v njenem okviru težko sploh postaviti vprašanje o statusu podobe ali predstavitve same. Doanova in Copjecova, na primer, sledita Laplanchejevi trditvi, da je zaznavanje dojke fantazmatsko. Vendar pa v tej razlagi umanjka natanko celotna problematika razcepa in distance, ki omogoči predstavitev ali reprezentacijo (objekt je lahko predstavljen samo, če je odsoten), in ki jo teoretsko ponuja strukturna funkcija narcizma. Že večkrat sem pojasnila probleme, povezane s poseganjem po naslonitvi, da bi podali ustreznejšo razlago nastanka nagonov ženskega telesa, razlago, ki bi bila »neomadeževana« z »moškim« področjem narcizma in faličnega razmerja: če ima pojem naslonitve kakršnokoli teoretsko upravičenost, potem nikakor ni neodvisen od vprašanja narcizma.

Ne glede na to, kako prizadevno skušajo te avtorice predstaviti ta koncept naslonitve (ali opiranja nagonov na telesne funkcije) kot alternativno logiko logiki narcizma in faličnega razmerja, pa kaže, da njihova prizadevanja neizogibno povzročajo enake težave, kot so značilne za esencialistično stališče, ki se mu tako skrbno poskušajo izogniti, torej stališče, ki identiteto zgolj predpostavi kot samoumevno in je ne preiskuje ter si prizadeva odgovoriti na vprašanja o seksualni razliki, še preden so ta zastavljena. Očitno je, da kot protiutež »moškosti« filmskega aparata in teorij o njem ne potrebujemo ponovne vpeljave *ženskega telesa* v te teorije, pač pa vztrajanje na takšni obliki teoretiziranja o filmu, ki ne odpravlja vprašanja *spolne razlike*. Opozorila bi rada, da teoretske elemente za takšen projekt ponujajo sodobni feministični teoretski prispevki o fantazmi v razmerju do filma.⁴² Videti je, da raziskava

Marie-Hélène Brousee-Delancoe, Marie-Christine Hamon, Dominique Calfon, Bernard Fonty, Eric Laurent. Glej tudi članek Parveen Adams »Mothering« v isti številki.

42. Za primer glej Elisabeth Lyon, »The Cinema of Lol V. Stein«, *Camera obscura*, št. 6,

o oblikovanju fantazme ponuja obliko razlage spolne razlike, ki priznava razliko, a nikakor ne poskuša narekovati ali vnaprej določiti naknadne razporeditve te razlike (torej spolnih identitet) v kateremkoli posameznem filmu ali za kateregakoli posameznega gledalca, moškega ali žensko. V okviru psihoanalitične razlage fantazme se nagoni seksualizirajo samo prek njihove artikulacije v fantazmi. Poudarek torej ni na razmerju do objekta, temveč na subjektovi želji v razmerju do scenarija, v katerem je udeležen. Čeprav je struktura teh scenarijev vnaprej določena, pa njihova vsebina ni. Laplanche in Pontalis sta v eseju, ki je neizogiben za razpravo o fantazmi, »Fantasy and the Origins of Sexuality«, ⁴³ zelo jasno pokazala, da struktura »primarnih fantazem« služi temu, da odgovori na subjektova vprašanja o *izvorih*: »Primarna scena ponovno odigrava izvor posameznika, fantazma zapeljevanja prikazuje pojav seksualnosti; in fantazme kastracije ponovno uprizarjajo izvor spolne razlike.«⁴⁴ Najbolj presenetljiva značilnost teh fantazem, ki je za nas tudi najpomembnejša, pa je ta, da je subjektu dostopna zasedba katerekoli od vlog v tej pripovedi, in je torej lahko tako subjekt kot objekt, lahko pa celo zasede položaj »zunaj« prizorišča, ki ga opazuje z gledišča gledalca. Tudi tu so trdno določeni le formalni položaji (obstajata »moška« in »ženska« pozicija želje); subjekt lahko in tudi dejansko privzema te položaje glede na raznolikost večplastnih scenarijev in v skladu s spremenljivim vzorcem njegove ali njene lastne želje.

Formuliranje fantazme, ki ponuja večplastno in podrobno razlago *uprizoritve in upodobitve subjekta in njegove želje*, je model, ki se močno približa prvotnim nameram teorije aparata: opisati ne samo subjektovo željo po filmski podobi in njenem prikazovanju, temveč tudi strukturo

jesen 1980, str. 7-41; Janet Bergstrom, »Enunciation and Sexual Difference«, *Camera obscura*, št. 3-4, poletje 1979, še posebej strani 56-58; Elisabeth Cowie, »Fantasia«, *m/f*, št. 9, 1984, str. 71-104 (sloveski prevod v *Razpol* 4).

43. Jean Laplanche in J.-B. Pontalis, »Fantasy and the Origins of Sexuality«, *The International Journal of Psychoanalysis* 49, 1968.

44. Tako Elisabeth Lyon povzame opis, ki ga Laplanche in Pontalis podata o »primarnih fantazmah«, v: »The Cinema of Lol V. Stein«, str. 12.

fantazmatskega razmerja do te podobe, vključno s subjektovo vero v njeno resničnost. Poleg tega filmska analiza z gledišča strukture fantazme ponuja bolj natančen opis gledalčevih premeščujočih se in mnogovrstnih identifikacij ter bolj izčrpno razlago teh istih gibanj znotraj samega filma: neprestano spreminjajoče se razporeditve likov so, na primer, formalni odgovor na razgrinjanje fantazme, ki je filmska fikcija sama. In končno bi nam model fantazme omogočil ohraniti pomemben poudarek teorije aparata, namreč razumevanje kinematografije kot *ustanove*: v tej luči bi lahko vse filme, in ne samo proizvode Hollywooda, razumeli in preučevali v njihovi polni zgodovinski in družbeni raznolikosti kot *tovarne sanj*. Feministično uporabo psihoanalitičnega pojma fantazme pri preučevanju filma in njegovih ustanov lahko torej zdaj dojamemo kot obliko ustvarjalnega razstavljanja samskih strojev filmske teorije (nobene potrebe ni po ludizmu) ali vsaj njihove prilagoditve v skladu s praktičnimi in teoretskimi zahtevami seksualne sodobnosti.

Prevedla Mojca Rupar Korošec.

Peter Klepec

TOTALITARIZEM – OD SUBJEKTA K SUBSTANCI

Da je Lefort na plenarnem predavanju mednarodnega kolokvija, ki ga je letos spomladi o njegovem delu priredil Filozofski inštitut ZRC SAZU, večinoma govoril o problematiki, ki se je lotil v svoji zadnji knjigi *La complication*,¹ torej o problematiki vznika in nastanka komunizma, ni nobeno naključje. Komunizem oziroma totalitarizem kot problem in vprašanje zanj namreč nikakor ne spada v preteklost, pač pa še kako »ostaja v jedru našega časa« (*Complication*, str. 5).² A bolj ko je Lefort razpredal o tem, kako je sploh lahko prišlo do nastopa in do zapletene specifičnosti tega fenomena (Je bilo ljudstvo zapeljano? Je šlo za iluzijo ali za prevaro? Je bila revolucija nujnost ali naključje? V kakšnih razmerah je prišlo do ruske revolucije? Kaj in kdo so bili boljševiki, kako so se dojemali in kako so bili organizirani? V kakšnem razmerju je Marx do revolucionarnega terorja? itn.), bolj je bilo tudi očitno, da se poslušalstvo ne more izogniti vtisu, da gre zgolj za »pogrevanje stare juhe«, s katero »tu in zdaj« pravzaprav nimamo/ne vemo, kaj početi.

Razlog za to je bržkone v tem, da imamo govorjenja o totalitarizmu »tu in zdaj« že čez glavo, saj nas tukajšnja »desnica« ne le nenehno zasipava z novimi in novimi dejstvi o (nedvomnih) zločinih bivšega

-
1. Prim. Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999.
 2. Odslej Lefortova dela oziroma okrajšave zanje navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Pariz 1999; *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Pariz 1978; *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981; *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999; *Un Homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Seuil, Pariz 1976.

totalitarnega režima, pač pa nam vseskozi zatrjuje, da totalitarizem še zdaleč ni »storil svojega konca«. Nam gre tu le navidez za podobno vprašanje, saj se sprašujemo, ali ima koncept totalitarizma s padcem berlinskega zidu sploh še kakšno pertinenco. Sam Lefort je podobno vprašanje zastavil že v tekstu »Réflexions sur le présent«, tekstu, ki ga je spisal pred desetimi leti – torej v času začetka razpadanja takratne Sovjetske zveze: Nastanek totalitarizma je bil »najpomembnejši dogodek prve polovice stoletja. Če bo v prihodnjih letih dokončno zatonil, bo to najpomembnejši dogodek konca stoletja«. (*Prigode*, str. 215.)

Ali dogodki, ki so neposredno sledili, potrjujejo tezo o zatonu, koncu totalitarizma? Drugače rečeno, komunistična partija je, kot je znano, tako rekoč povsod po Evropi (edini otoki komunizma so tako ostali Kuba, Severna Koreja in Kitajska, če to, kar je ostalo, sploh lahko še tako imenujemo) pristala na demokratična pravila. In mar nedavni zapleti z volitvami v ZRJ, ko je oblast na volitvah najprej navkljub goljufanju izgubila, to potem najprej zaničala, celo razveljavila volitve, a na koncu le morala priznati volilni poraz, ne dokazujejo, da se je celo v »zadnji trdnjavi komunizma v Evropi«, kot so jo nekateri hiteli imenovati, število v lefortovskem pomenu besede razkrojilo in nadomestilo substanco?

Gre potemtakem za zaton totalitarizma ne le v Evropi, pač pa v bližnje tudi na celotni zemeljski obli? Je zato tako sploh še umestno govoriti o totalitarizmu? Bo ta zaton, če bo do njega tudi prišlo, dokončen? In kako je s tem vprašanjem »tukaj in zdaj«? Dogodki na našem političnem prizorišču, ki so neposredno sledili kolokviju, so namreč nazorno pokazali, da je vprašanje totalitarizma oziroma vprašanje, ki je z njim posredno in neposredno povezano, vprašanje omejitve oblasti »tukaj in zdaj« še kako na dnevnem redu. Pri tem vsekakor nimamo v mislih prikazni totalitarizma, s katero nas z enega konca nenehno strašijo zato, da bi preteklost nekaterih ostala oziroma postala krepostna, prikazni, v kateri sta nacizem in komunizem »konec koncev isto«, prikazni, v kateri so vse krave itak črne, prikazni, ki ne potrebuje ne mišljenja ne razmisleka, saj je itak »vse jasno«. Prav tako ne prikazni, ki nam jo ponujajo z druge strani, prikazni absolutnega Zla, prikazni, ki je, tako kot v prvoomenjenem

primeru, namenjena predvsem (politični) mobilizaciji – kot da bi bili sredi pavlovskega eksperimenta, v katerem se čas reakcije meri v kar najmanjših delcih sekunde. Skratka, totalitarizem je potrebno iztrgati sloganizaciji, katere izključna funkcija je v utrditvi subjektivne pozicije tistih, ki kričijo »pritežite tatu«. In nazadnje, četudi ne na zadnjem mestu – sami še naprej vztrajamo pri terminu totalitarizem navkljub videzu, o tem je bilo v preteklosti že dosti govora, da gre za zameglitev razlike med obema pojavnima oblikama totalitarizma. Razlogov za to je več. Prvi je v tem, da se izognemo mobilizacijskemu potencialu terminov, ki so, čeravno sugerirajo, da so zadeve resne, da »zdaj ni več šale«, v resnici še premalo resno mišljeni. Drugi je bolj šaljive narave – mar pri totalitarizmu ne gre za heglovski paradoks spekulativne konstrukcije, ko je videti, da se Sadje »povnanja« v hruškah, jabolkah, češnjah itn.? Tretji je v naslednjem: je mogoče z vso gotovostjo trditi, da v prihodnosti ne bo prišlo do vznika kake tretje oziroma doslej neznane pojavnne oblike totalitarizma? Četrti pa je nemara najodločilnejši. Medtem ko termina »fašizem« in »stalinizem«, »nacizem« in »komunizem« tako ali drugače napotevata drug na drugega ali pa na zgodovinske okoliščine svojega nastanka, je sam termin totalitarizem smiselno zgolj v opoziciji in v nasprotju do moderne demokracije kot take.

A kdo drug to ve bolje od Leforta, ki je nenazadnje prav to prvi tudi nazorno pokazal. Gre za najbolj znan vidik Lefortovega opusa. Prelom moderne je za Leforta prelom, ki je vzpostavil demokratično družbo »kot družbo brez telesa, kot družbo, ki onemogoča reprezentacijo organske totalitete« (*Prigode*, str. 24). Poprej je bila oblast utelešena v kralju, oblast je »dajala družbi telo. Prikrita, učinkovita vednost o tem dejstvu, o tem, kar je bilo *eno za drugega*, je obstajala v vsem prostoru družbenega. V ozadju modela izstopi revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije. Mesto oblasti postane *prazno mesto*. Vztrajanje pri detajlih institucionalnega dispozitiva je nepotrebno. Bistveno je, da je vladajočim prepovedano polastiti se oblasti in jo utelešati. Izvrševanje oblasti je podvrženo postopku periodične igre, ki se dogaja v mejah urejenega tekmovanja, katerega pogoji so trajno zaščiteni. Ta pojav implicira institucionalizacijo

konflikta. Prazno, nezasedljivo mesto oblasti – tako, da se mu noben posameznik, niti nobena skupina ne moreta priličiti – se kaže kot neupodobljivo. Vidni so samo mehanizmi njegovega izvrševanja ali pa ljudje, navadni smrtniki, ki imajo v rokah politično avtoriteto. ... Toda ta instanca se ne sklicuje več na brezpogojno; v tem oziru bi lahko rekli, da zaznamuje razcep med *znotraj* in *zunaj* družbenega, ki vzpostavlja zvezo med njima; potihoma postaja prepoznavna kot čisto simbolna.« (Prigode, str. 23.)

Nenazadnje je moderna demokracija režim, ki nima več poslednje oporne točke. Temelji na dveh med seboj protislovnih načelih, po prvem oblast izvira iz ljudstva, po drugem ni nikogaršnja. Natančneje rečeno, četudi oblast izvira iz ljudstva, hkrati ne *pripada* nikomur (»nikomur *izmed* nas«), nihče je ne poseduje in ne uteleša. Deleuzovsko rečeno, »Ni Enega« – ni ne garanta, ne poslednjega temelja, ne tiste izjeme (Boga, Gospodarja, Učitelja, Vladarja, Partije itn.), ki bi utelešala oblast. Ni pa pomembno le to, da se moderna demokracija »vzpostavi in ohrani *z razkrojem opor gotovosti*« (Prigode, str. 25), pač pa tudi to, da gre za »edini režim, ki je zmožen zaznamovati razmik med simbolnim in realnim s pomočjo pojma oblasti, ki se ga nihče, ne vladar ne majhno število ljudi ne sme polastiti. Tam, kjer vznikne prazno mesto, ni zmožna nobena povezava med oblastjo, zakonom in vednostjo, in ravno tako ni mogoča nobena izjava, ki bi izrekala njihov temelj« (Prigode, str. 142.) Ker tega temelja ni, ker ni poslednje oporne točke, tudi ni ne metode ne pravila ne načina, kako odpraviti »pomanjkljivosti« demokracije. Ni »prave« in »resnične« demokracije – demokracija je vselej nepopolna, pomanjkljiva. Sklicevanje na prazno mesto gre tako z roko v roki s sklicevanjem na družbo brez pozitivne določitve, na družbo, ki se ne more reprezentirati kot skupnost. »To pa je tudi razlog, zakaj v moderni demokraciji delitev oblasti in družbe ne napotujeta na neki *zunaj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati bogovom, *polis* ali sveti zemlji, ne na neki *znotraj*, ki bi ga bilo mogoče pripisati substanci skupnosti. Ali, z drugimi besedami, to je tudi razlog, zakaj ni ne materializacije *Drugega* – ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo posrednika, ne glede na to,

kako je ta Drugi opredeljen – ne materializacije *Enega* – ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo uteleševalca. Oblasti poslej ni mogoče ločiti od dela delitve, s katerim se vzpostavi družba. Družba se zato lahko nanaša sama nase edino prek preizkušnje notranje delitve, ki »ni delitev *de facto*, pač pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo« (Prigode, str. 140). Demokratično družbo izvorno spremlja izvorni in ireduktibilni razkol družbenega – nemara se je Lefort, kot poudarjajo interpreti, prav zato toliko časa in v tolikšni meri ukvarjal z Machiavellijem, saj je slednji prvi prišel do uvida, da demokratično družbo izvorno preči nek razcep, da, če lahko tako rečemo, »Družba ne obstaja«.

In ali demokratična družba kot izvorno neidentična in razcepljena v tej točki ni podobna lacanovskemu subjektu, ki se je, kot asubstančen in brez identitete, vselej prisiljen identificirati, kot izvorno razsrediščen pa vselej prisiljen iskati tisto substanco, ki bi vselej le navidez in vselej le začasno zapolnila izvorni in ireduktibilni manko? Na določene vzporednice med psihoanalizo in demokratično invencijo je na kratko opozoril že sam Lefort (prim. *L'Invention*, str. 183-184), nemara pa bi vzporednice lahko potegnili še dlje – mar se tako moderni subjekt kot moderna demokracija ne konstituirata z isto gesto podvojene odpovedi, odpovedi partikularni substanci v korist praznega, formalnega reda, rituala, ki ga vselej spremlja nek presežek, ki nastopi kot rezultat same odpovedi in kot obljuba njenega konca? Ali ni na tej poti iskanja obljubljenega »srečnega konca«, ki se vselej izmika, ki »še ni« »tisto«, subjekt tudi »vselej že« »srečen«, nekako tako kot demokracija, ki pa prav skozi svoj vselejšnji neuspeh v tem, ko skuša pojasniti in »zapolniti« ta vselej nezaceljivi razcep, tudi *je* demokracija? Drugače rečeno, ni demokratične družbe brez ideologije kot diskurza o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev. Ideologija je »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti« (Prigode, str. 25). Kot opozarja Jelica Šumič Riha, je Lefortov pojem ideologije restriktiven – »uporablja ga samo za tiste oblike družbenega imaginarnega, ki jih je omogočila demokratična revolucija. Ideologija je za Leforta specifičen red družbenega imaginarnega, s pomočjo katerega si ljudje ustvarijo predstavo o svojem lastnem

načinu sobivanja. Kot družbenemu inherentni legitimacijski diskurz mora ideologija znotraj samega družbenega poiskati orodja in sredstva, s pomočjo katerih zabriše sledove razpok in razkolov v družbeni sferi. Za razliko od predmodernega imaginarnega se reprezentacija družbenega, kot jo proizvaja ideologija, ne more več sklicevati na »drugi svet«. Gre za diskurz o družbenem, za diskurz legitimacije obstoječega, ki se umešča v samo družbo. Ideologija je zato diskurz o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev, inherentno modernim družbam, kakor tudi njihov zgodovinski nedoločen značaj.³ V tem smislu je ideologija, kot je poudarjal Louis Althusser, tudi za Leforta »večna« – ne le v pomenu, da zakrije svojo genezo, da proizvede videz, kot da je vse vselej »že tu«, da je torej od vekomaj in za vekomaj »že tu«, pač pa je ideologija »večna« kot neodpravljeni in neizogibni spremljevalec izvirnega in ireduktibilnega razkola družbenega, ki ga prinese moderna. Še drugače rečeno, za moderno je značilno, da se družbena bit »odteguje« oziroma, bolje povedano, se daje v obliki neskončnega spraševanja (o čemer priča tudi neskončna, nenehno premeščajoča se debata med ideologijami). Poslednje opore gotovosti so razkrojene, a hkrati se s tem rodi nova zavest o neznanem zgodovine, o rojevanju človeštva v vsej raznoličnosti njegovih upodobitev. Ob tem je še treba dodati, da se ta razmik zgolj nakazuje, da je sicer dejaven, ni pa *viden*, skratka, nima statusa spoznavnega objekta. Tisto, kar pa se ponuja našemu pogledu, so »atributi oblasti, razločevalne poteze tekmovanja, katerega zastavek naj bi bila prav oblast« (Prigode, str. 143).

Temeljna vloga in naloga ideologije v demokratični družbi je tako podobna vlogi, ki jo ima v psihoanalizi fantazma – »fantazma je prvotna oblika naracije, zgodbe, ki služi zakritju neke izvirne zagate«.⁴ V demokraciji ni ta zagata, slepa ulica, kajpak ni nič drugega kot protislovje, na katerem temelji sama demokracija, protislovje med načelom,

3. Jelica Šumič Riha, »Spremna beseda«, v: *Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 265.

4. Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 18.

po katerem oblast izvira iz ljudstva, in načelom, po katerem ni nikogaršnja. Tako kot fantazma se tudi »ideologija izmika kriterijem racionalnosti. Ideologija se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podvrže načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovega nasprotju«. (*Complication*, str. 102.) In nazadnje, tako kot »fantazma priskrbi racionalo za notranjo zagato želje«, tako kot fantazma ponudi scenarij, ki osmisli to zagato in samo inherentno nemožnost, tako tudi ideologija za Leforta nastopa kot hkratnost treh procesov reprezentacije oblasti: uobličanja, osmislitve in uprizoritve. »Ni ne elementov ali elementarnih struktur ne entitet (razredov ali segmentov razredov) ne družbenih razmerij ne ekonomske ali tehnične determinacije ne razsežnosti družbenega prostora, ki bi obstajali pred njihovim uobličanjem (*mise en forme*). Ta je hkrati tudi osmislitev (*mise en sens*) in uprizoritev (*mise en scène*). Osmislitev, ker se družbeni prostor kaže kot prostor inteligibilnosti, katerega artikuliranje se ravna po posebnem načinu razločevanja realnega in imaginarnega, resničnega in lažnega, pravičnega in krivičnega, dovoljenega in prepovedanega, normalnega in patološkega. Uprizoritev, ker ta prostor vsebuje neko kvazireprezentacijo samega sebe v svoji aristokratski, monarhični ali despotski, demokratični ali totalitarni konstituciji.« (*Prigode*, str. 16.) Ideologija oziroma fantazma kot scenarij, ki maskira, prikrije in zakrije temeljno nekonsistentnost družbe, je torej integralni del procesov uobličanja, osmislitve in uprizoritve, še več, nemara najodločilnejši element tistega, kar Lefort imenuje simbolna organizacija. »Ko govorimo o simbolni organizaciji, simbolni konstituciji, skušamo s tem pokazati na prakse, razmerja, institucije, ki so videti historične ali naravne danosti, neka množica artikulacij, ki pa jih ni mogoče *deducirati* ne iz zgodovine ne iz narave, saj vodijo do jemanja tega, kar se predstavlja kot realno.«⁵

5. Claude Lefort v pogovoru s Françoisom Roustangom (*Psychanalystes, revue du collège de psychanalystes*, št. 9, oktober 1983, str. 42). Navajamo po: Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Éditions Esprit, Pariz 1993, str. 114.

Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa in substance je torej v tem, da družba brez telesa vselej išče tisto, čemur se je odpovedala in česar pravzaprav ni nikoli izgubila – neko paradokсно substanco, ki nastopa kot dozdevek, presežek in preostanek hkrati. Ta substanca ni morda nič drugega kot drugo ime za fantome, prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti – s prelomom, ki ga prinese moderna, pravi Lefort, »na prizorišče vstopijo tudi fantomi«. (*Les Formes de l'histoire*, str. 233). Ti fantomi seveda niso ostanek predmoderne, temveč jih proizvede sama moderna. Kot takšni so za Leforta v nekem pomenu *neodpravljeni* – kar seveda ne pomeni, da se sam z njimi tudi strinja, oziroma, da jih odobrava –, a prav kot takšni napeljujejo na totalitarizem – »najlažje bomo razumeli totalitarizem, če bomo raziskovali genezo ideologije« (*Prigode*, str. 150). Totalitarizem je potemtakem za Leforta v temelju moderni fenomen – zaznamovan je s prelomom moderne: »Ali v tej perspektivi totalitarizma ni mogoče dojeti kot odgovora na vprašanje, ki ga prinaša demokracija, kot poskusa razrešiti njene paradokse?« (*L'Invention*, str. 182.) Ravno zato Lefort vztraja pri tem, da je totalitarizem »mogoče pojasniti zgolj pod pogojem, da pojasnimo njegovo razmerje do demokracije«. (*L'Invention*, str. 178.)

Totalitarno gospostvo namreč ni nič drugega kot poskus ukiniti temeljno protislovje demokracije, protislovje, ki je demokracija, dvoumje, ki je pogoj njene možnosti in nemožnosti hkrati. Odtod tudi trajnost teleološko-političnega (prim. *Prigode*, str. 123 ff.), zaradi katerega demokracija nikoli ne ustreza svojemu pojmu in zaradi katerega nikoli (še) ni, četudi (vselej) že je »prava demokracija«. Demokracija se tako nikoli ne more otresti svojega dvojnika, sence, ki jo nenehno ogroža – ni »demokracijske revolucije« brez kontrarevolucije, ni demokracije, ki je ne bi ogrožal totalitarizem, kar nenazadnje dokazujeta obe pojavi obliki totalitarizma, ki sta tako ena kot druga skušali obrniti v pravo smer poteka demokracijske revolucije, poteka, ki v resnici nima ne »prave« smeri ne »ene same« usmeritve.

Nevarnost totalitarizma pa kajpak ne bi bila prava nevarnost, če bi bili lahko nanjo pravočasno opozorjeni in če bi imeli pri roki merilo, ki

bi nas nezmotljivo opozorilo nanj – »nobena institucionalna garancija nas ne more obraniti pred njo«. ⁶ Totalitarizem nedvomno ima svoj vzrok – izvira, nekoliko pesniško in poenostavljeno rečeno, »iz izkustva vrtoglavice, ki jo povzroči praznina, ki je v temelju demokracije; individue torej zajame strah pred razkrojem vseh opor gotovosti. Skratka, gre za strah pred nedoločenostjo, pred neznanim. Ta strah povzroči potrebo po zapolnitvi »praznine« substance skupnosti, tako da ji dá neko identiteto in določene oblike. Z eno besedo, totalitarizem je obupan in protisloven poskus izničiti negotovost, ki se nahaja v jedru izkustva moderne«. ⁷ Izvorna travma, iz katere izhaja totalitarizem, vzrok, vzrok v lacanovskem pomenu besede, ⁸ je nedvomno praznina, ki se nahaja v temelju preloma moderne. Pa vendar – in v tem je prav ves paradoks totalitarizma – totalitarizem nima zakonov, zanj ni značilna ne regularnost ne kontinuiteta v pomenu, kot ga imata ta izraza v znanosti. S totalitarizmom je tako kot z znanim primerom evropskih socialdemokratskih strank pred prvo svetovno vojno, ki so vse ves čas svarile pred nevarnostjo imperialistične vojne, nenehno opozarjale na to, da bodo proletariat v vojno pognale nacionalne buržoazije, a so na koncu vse, z izjemo ruskih boljševikov in srbskih socialdemokratov, glasovale za vojne kredite. Drugače rečeno, četudi lahko rečemo, da ima totalitarizem vzrok, ni ne zakonov ne pravil, s katerimi bi ga bilo mogoče napovedati. Je namreč s področja realnega v lacanovskem pomenu besede. Zadeva, najprej, neko vselej spodletelo pozicijo med vselej preveč in premalo: čeravno za nek pojav lahko rečemo, da je, recimo, fašistoiden, da vodi v totalitarizem – kar pa nenazadnje »v zadnji instanci« lahko rečemo za vsako ideologijo –, pa ne moremo zakoličiti trenutka prehoda od ideologije v totalitarizem.

6. Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *ibid.*, str. 104.

7. Hugues Poltier, »La pensée du politique de Claude Lefort, une pensée de la liberté«, v: *ibid.*, str. 48.

8. Prim. Jacques-Alain Miller, »Interpretirati vzrok: Od Freuda do Lacana«, prevedel Peter Klepec, *Problemi*, letnik XXXII, *Problemi-Eseji*, št. 4-5/94, Ljubljana 1994, str. 175-194.

Da bi se tej zagati izognil, je Umberto Eco pred časom v »Petnajstih tezah o fašizmu« naštel vrsto potez, ki zaznamujejo fašistoidnost in fašistično naravnost: dogmatičnost, odsotnost smisla za humor, nedovzetnost za racionalno argumentacijo itn. Problem takšne zastavitve je vsaj dvojne narave. Takšen spisek potez najpoprej sugerira, da je mogoče na podlagi določenih osebnostnih lastnosti dobiti idealnega naslovnika in podpornika totalitarnega režima. Nekaj podobnega je poskušala v tridesetih letih prejšnjega stoletja pokazati »frankfurtska šola« s pojmom »značaja« oziroma »karakterja«. Pri tem sta še posebej izstopala Erich Fromm in Wilhelm Reich, ki sta trdila, da je naloga družine »produkcija družbeno zaželenih duševnih struktur«, oziroma, »da si sleherna družbena ureditev ustvari takšne značaje, ki jih za svoj obstoj potrebuje«. ⁹ Če pustimo ob strani problematiko značaja, družine in »druge narave«, za katero na tem mestu ni prostora, je očitno vsaj to, da iz Ecovega spiska veje podoben duh: rigidnost, zadrtnost, dogmatičnost, nehumornost in iracionalnost so za Eca očitno izraz prestroge vzgoje in morale. Kot da bi bilo edino zdravilo zoper vse to reichovska »polna genitalnost«, deleuzovska »osvoboditev želje« ali pa pri samem Ecu smeh, humor, *distanca* – rešitev, ki jo je Eco ponudil že v svojem romanu *Ime rože*, v katerem se celotno dogajanje vrti okoli (na koncu za vedno izgubljene) druge Aristotelove knjige *Poetike*, okoli knjige, v kateri je govora o smehu, okoli knjige, katere vsebina bi zamajala vse dogmatične režime. Daleč od tega, da je takšna rešitev subverzivna, nasprotno, je še kako »ideološka«. Ne le v pomenu, da nas ideologija zares drži šele takrat, ko je ne jemljemo resno, pač pa tudi povsem v duhu ideologije našega časa, katerega edina dogma je nadjazovski imperativ »Have fun!« in v katerem ni prostora za tiste, ki niso duhoviti in humorni, odprti za vse mogoče načine zabave, novosti, kulture, za tiste, ki pa so kljub temu vedno racionalni... Drug problem Ecovega spiska pa je v tem, da skuša

9. Prim. Russell Jacoby, *Družbena amnezija. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*, prevedla Jelica Šumič Riha, zbirka Misel in čas, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 162 ff.

podati ne le pravila, po katerih bi lahko z vso gotovostjo določili trenutek prehoda od »demokratične« v »totalitarno« oziroma »totalitaroidno osebnost«, temveč tudi pravila, s katerimi bi se lahko za vselej izognili padcu demokracije v totalitarni režim.

Čeravno se v tem prepričanju, da so takšna pravila mogoča, nahaja iluzoričnost Ecovega postopka, je vendarle treba priznati, da gre za dejanski problem. Nenehno opozarjanje pred totalitarizmom je v resnici »premalo«: ko imamo namreč na voljo dovolj »dokaznega materiala«, ki nedvomno dokazuje, da gre za »primer« totalitarizma, smo pravzaprav že izgubili, saj je »tiho tkanje duha«, če uporabimo Heglovo prisposodbo iz *Fenomenologije duha*, že opravilo svoj posel, in še tako prepričljiva dejstva ne morejo prepričati »že prepričanih«. Dejstva, če naj zopet parafraziramo Hegla, namreč niso nikoli zgolj dejstva, temveč vselej »dejstva v osvetljavi neke teorije«, *mutatis mutandis* dejstva, ki imajo svoj smisel in nasploh učinkovitost zgolj znotraj okvira, ki jim ga določa fantazma oziroma ideologija. Če česa, potem nas pretekle izkušnje vznika totalitarizmov opozarjajo prav na to zlepljenje dejstev in ideologije, fantazme in realnosti oziroma, nekoliko drugače rečeno, na paradokso razmerje vednosti in verovanja. Po eni strani gre za neko vednost, vednost, ki je na strani »vselej že« – naj se nekomu še tako trudimo razložiti svoje stališče oziroma dejstva, ki nasprotujejo njegovim stališčem, nas bo bodisi vselej razumel »po svoje«, torej »napačno«, bodisi nas bo celo prekinil: »Nič ti ni treba pojasnjevati. Meni je itak vse jasno...« Ta vednost, ki ji je »vse jasno«, ki »vse razume«, kajpak ni nič drugega kot fantazma – »razumemo zgolj svoje fantazme«. ¹⁰ Težava ni le v tem, da daje fantazma konsistenco realnosti, z drugimi besedami, ni v tem, da predstavlja tista očala, ki vse krave obarvajo v določeno barvo, temveč v tem, da so ta očala, tako kot pri Lefortu ideologija, v nekem smislu neodpravljliva – ni jih mogoče kar tako sneti. Edini način je tisto, kar je Lacan imenoval »prekoračitev fantazme«, sprememba

10. Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: uvod v branje *Televizije*«, prevedel Boris Čibej, *Problemi* 3/93, letnik XXXI, *Problemi-Eseji*, št. 3/1993, Ljubljana 1993, str. 37.

okvira, ki osmišlja in daje konsistenco našemu diskurzu, našemu načinu uživanja. To pa vsekakor ni tako preprosto, prav lahko se primeri, da dosežemo nasprotno – bolj ko nekoga prepričujemo, da je, denimo, konstrukt zarote zgolj njegov način odgovora na lastne zagate, več ko je tistih, ki ga v to prepričuje, bolj ga vse to lahko še okrepi v njegovem prepričanju, da so »vsi proti njemu« oziroma da je »sovražnik veliko bolj zviti in prebrisan, kot je videti na prvi pogled «... Po drugi strani pa se ob nastopu totalitarizma nujno srečamo z nekim »saj vem... pa vendar«, nekim »vem, da..., pa vendar... (si ne bodo upali; ne bodo tako nori itn.)«, skratka z nekim »saj vem... pa vendar 'še ni'...«. O slednjem nemara lepo priča anekdota o Adornovem dolgoletnem obiskovanju zaročenke v tedanji nacistični Nemčiji. Martin Jay, ki poroča o tem, Adornovo ravnanje pojasnjuje s tem, da je Adorno sicer še kako dobro poznal tedanji režim, pred katerim so že emigrirali številni njegovi prijatelji in znanci, a je bil kljub svojemu slovesu levičarskega intelektualca prepričan, da se mu kot sinu bogatega židovskega trgovca z vinom pač ne more zgoditi nič... Mar ne gre tu prav za razcep »saj vem, a (sem globoko v sebi prepričan), da si ne bodo upali«, ki ni toliko rezultat, kot meni Jay, Adornovega narcizma, pač pa prej nezavednega verjetja v to, da bo tedaj že odkrito totalitarni režim vendarle spoštoval neka minimalna pravila igre, vendarle ohranil minimalno racionalnost?

A kdaj se nek režim sploh sprevrže v totalitarne? Kdaj se prikazni in fantomi preobrazijo v pošasti? So na voljo vsaj približni kriteriji, s katerimi bi *post festum* vendar lahko ločili »normalni« demokratični režim od totalitarne? Lefort v grobem pravi naslednje: če obstaja nevarnost rešitve že omenjenega temeljnega protislovja demokracije, protislovja med tem, da oblast izhaja od ljudstva in da obenem ni nikogaršnja, »ali če je to protislovje že razrešeno, potem je demokracija blizu svojemu uničenju ali pa je že razdejana. Če mesto oblasti nastopi, ne več kot simbolno, pač pa kot *realno* prazno, potem so tisti, ki oblast izvajajo, dojeti zgolj kot katerikoli drugi individui, kot frakcija v službi privatnih interesov, hkrati legitimnost upade v celotnem obsegu

družbenega; privatizacija skupin, individuov in vsakega področja dejavnosti se poveča: vsakdo si prizadeva, da bi prevladal njegov individualni ali korporativistični interes. V skrajnem primeru ni več *civilne* družbe. V primeru pa, da se podoba ljudstva aktualizira, da se neka stranka pretvarja, da se je z njo identificirala in si pod krinko te identifikacije prilasti oblast, je zanikano načelo razlikovanja med državo in civilno družbo samo, načelo razlikovanja norm, ki vladajo različnim tipom razmerij med ljudmi, a tudi načinom življenja, prepričanj, mnenj – v nekem globljem pomenu je zanikano samo načelo razlikovanja med tistim, kar izhaja iz reda oblasti, reda zakona in reda spoznanja. Pride do nekakšnega prepleta političnega z ekonomskim, pravnim, kulturnim. (Prigode, str. 69-70.) Totalitarizem je tako za Leforta način gospodstva, v katerem so izbrisana vsa znamenja delitve med vladajočimi in vladanimi, znamenja razločevanja med oblastjo, vednostjo in zakonom, kakor tudi razločevanja med drugimi področji človeške dejavnosti, s čimer je omogočeno delovanje družbe, ki se zapre sama vase. Gre torej za politični red, za katerega je značilno predvsem to, da ostaja žarišče oblasti neumestljivo, zaradi česar postane ločnica med tem, kar je politično, in tistim, kar ni politično, skrajno vprašljiva. Ko torej dejanja in znanja merimo zgolj s kriterijem *organizacije*, ko postaneta povezanost in integriteta družbenega telesa odvisni zgolj od dejanj in znanja vladajočega, tedaj zapuščamo tradicionalne okvire absolutizma, despotizma ali tiranije. Proces identifikacije med oblastjo in družbo, proces homogenizacije družbenega prostora, proces zapore, proces družbe in proces države se povežejo, da bi konstituirali totalitarni sistem. Skupaj s tem se seveda ponovno vzpostavi predstava »naravnega« reda, reda, ki naj bi bil družbeno-umen.

V temelju totalitarističnega sistema je treba, trdi Lefort, izpostaviti nekaj ključnih predstav, ki sestavljajo njegovo ideološko matrico. Prvič, pride do izničenja znamenj razcepa med državo in družbo ter do izničenja znamenj notranjega družbenega razcepa – najprej in v prvi vrsti izstopi podoba *ljudstva-Enega*. Za totalitarizem je odločilna predstava homogene

in v sebi transparentne družbe, ki je dojeta kot *telo* oziroma kot *stroj*. »Modernost totalitarizma se odlikuje s tem, da kombinira radikalno arteficielen ideal z radikalno organicističnim idealom. Podoba telesa se združuje s podobo stroja«. (*Prigode*, str. 18.) Oblast »ne označuje več praznega mesta, pač pa se materializira v organu (oziroma v zadnji instanci v posamezniku), ki naj bi bil zmožen združiti v sebi vse družbene sile« (*Prigode*, str. 75-76). Gre za dve različici iste fantazme – ljudstvo-Eden lahko predstavlja in hkrati izraža zgolj veliki posameznik, ki ga je Solženicin poimenoval Egokrat. Po drugi strani pa je ista podoba povezana s podobo ljudstvu tujega elementa, ki je za identiteto ljudstva konstitutivna, »vsakdo se vidi vključenega v Nas, ki nalaga strogo razmejitev do tistega, kar je zunaj« (*L'Invention*, str. 172). Zunaj je kajpak ljudstvu tuji *sovražnik*, ki je kot zajedalec telesa ali motnja v delovanju stroja razcepljen na notranjega in zunanjega sovražnika: notranji sovražnik je opredeljen kot agent zunanjega. Kampanja proti sovražnikom ljudstva je tako v znamenju družbene profilakse: integralnost telesa je odvisna od odstranitve njegovih *parazitov*. In končno, ne smemo pozabiti ideje o ustvarjanju *nove družbe, novega človeka*, ki ju je treba ustvariti začevši iz točke nič, iz *tabule rasa* oziroma *ex nihilo*.

Štiri ali pet ključnih predstav, torej. Seveda bi bilo povsem naivno, če bi pričakovali, da bo teh pet predstav vedno nastopalo v čisti obliki, kajti konec koncev pravega in čistega primera totalitarizma v strogem pomenu besede sploh ni – samemu totalitarizmu je inherentno, da ne more biti »čist« oziroma, kot to postavi Lefort, da »ne doseže svojih ciljev« (*Prigode*, str. 82). In nazadnje, čeravno ne na zadnjem mestu, če drži temeljna Lefortova postavka, da je demokracija skupnost čisto nove vrste, skupnost, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, skupnost nedokončanega žanra, taisto velja tudi za totalitarizem. To pa ne pomeni nič drugega kot naslednje: obe pojavnici obliki totalitarizma, ki ju poznamo iz preteklosti, nista edini možni pojavnici obliki totalitarizma. Nobenega razloga ni, da bi teh pet ključnih predstav ne »mutiralo« v novo pojavno obliko.

Kako pa je z njimi danes, ko je vsesplošni uspeh demokracije, zlasti v deželah Vzhodne in Srednje Evrope, prinesel naraščanje nacionalizma, protidemokratskega populizma in nezaupanja v institucije, pravila in norme parlamentarne demokracije, sočasna naraščajoča ksenofobija in rasizem v Zahodni Evropi pa sta pokazali, da tovrstni pojavi niso niti nekaj »predmodernega« niti nekaj rezerviranega zgolj za tiste, ki ne poznajo in nimajo demokratične tradicije? Je mogoče v posameznih primerih sodobnih pojavov (Miloševićeva Jugoslavija oziroma Srbija; Tudmanova Hrvaška; potencialno tudi Jelcin-Putinova Rusija itn.), ko nimamo opravka niti s tistim, kar Lefort imenuje ireduktibilnost ideologije v demokraciji kot tistega diskurza o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev in ki je »vselej usmerjen k obnovitvi gotovosti« (*Prigode*, str. 25), niti s totalitarizmom v klasičnem pomenu besede, reči, da smo dobili nek vmesni pojav, ki ni ne tič ne miš. Po eni strani imamo namreč v takšnem mutiranem totalitarizmu splošne in demokratične volitve, svobodo javne besede, demokratično opozicijo oblasti, oblast se (kajpak kadar ji ustreza) celo sklicuje na obrambo človekovih pravic, po drugi strani pa taista oblast, navkljub pollegalnim mehanizmom (zablemam, atentatom) ter v končni posledici tudi vojnem, koncentracijskim taboriščem in uničevanjem celih mest, navkljub temu, da je splošno znano in priznano skrajno skorumpirana, ostaja povsem legalno in celo legitimno na oblasti – ljudstvo jo na splošnih in svobodnih volitvah vedno znova samo izvoli. Videti je, da »število« ne razkroji enotnosti in identitete ljudstva, temveč ju pomaga ohranjati. Podobno je, če pustimo ob strani poseben problem, ki ga prinašajo javnomnenjske raziskave, v katerih število vselej vzpostavlja neko (imaginarno) identiteto, z bojkotom volitev (ki so se ga v ZRJ najprej posluževali Albanci, nedavno pa tudi Črnogorci), ki to identiteto ponazori šele z neudeležbo. Za kaj gre v omenjenih pojavih?

Oglejmo si enega izmed primerov. Gre za primer ZR Jugoslavije oziroma Srbije, primer, ki je sicer videti zlizan do onemoglosti in te dni znova v središču pozornosti, a ki je ravno zato, ker je vsem na očeh,

tudi tako zanimiv. Naša teza je, da gre v omenjenem primeru (oziroma, da »je šlo«, kolikor bodo spektakularne spremembe, ki so v toku, tudi dejansko prinesle spremembe) za neko različico totalitarizma. Na prvi pogled gre za demokratični sistem, a takoj ko si zadeve pogledamo pobliže, vidimo, da je mesto oblasti zgolj videti prazno, saj ekran za projekcijo antagonizmov družbe nikakor ni prazen. Ne gre torej za običajno demokracijo, v kateri bi družba svoje notranje delitve ter samo sebe izkusila kot razcepljeno, prav tako ne gre za tiranijo, saj ima oblast nesporno zdaj večjo zdaj manjšo legitimnost. Čeravno bi lahko rekli, da je v nekem pomenu na oblasti *demos*, ne gre za tipični populizem. Glede na učinke in posledice, glede na notranje čistke in vzdušje nenehnega izrednega stanja, vojn proti sovražniku, bi prej lahko govorili o totalitarizmu. Klasična trojica vsakega totalitarnega sistema je namreč jasno vidna že od vsega začetka: podoba ljudstva-Enega, podoba Vodje in podoba sovražnika.

Spretno obvladovanje in poigravanje s temi elementi je ostalo v bistvu isto vse od časa (skoraj trinajst let je že tega), ko je Slobodan Milošević prišel na oblast. Shema je enostavna: Na eni strani srbsko ljudstvo, ki svojo enotnost zrcali v svojem Voditelju (ikonografija, ki je ob vsem tem spremljala Miloševićev vzpon na oblast, je nemara dobro znana), na drugi strani sovražnik, ki preprečuje »poslanstvo« tega ljudstva. Zakaj pravimo »poslanstvo«? Ne kaže namreč pozabiti, da se Srbi v svoji mitologiji dojemajo kot Judje, kot izbrani narod tragične usode, ki je na Kosovu pred 600 leti izgubilo svojo sveto državo. Kosovo ima za vse Srbe – in kot kaže tudi za večino demokratične opozicije, ki je na zadnjih predsedniških volitvah zmagala – poseben pomen, pomeni namreč sveto zemljo, zibelko srbskega občestva, za katero je videti, da se ji Srbi nikdar ne bodo tako zlahka odpovedali. Ni izključeno, da se bo kdo v bližnji prihodnosti še kdaj poslužil tega aduta iz rokava, ki je Miloševiću pomagal priti na oblast. Ta pohod na oblast, če spomnimo na splošno znane stvari, se je pričel z »antibirokratsko revolucijo«, s spretno zmanipulirano organizacijo »spontanih« množičnih zborovanj, ki so služile okrepitvi

Miloševića, ozavedenju enotnosti ljudstva-Enega ter boja proti liku sovražnika, ki je imel – in še vedno ima – dvojno podobo. Zunanji sovražnik, kot je Mladen Dolar lucidno opozoril že pred dvanajstimi leti, je razcepljen na dvoje: na lik umazanega, nasilnega, primitivnega, posiljevalskega, fundamentalističnega sovražnika (sprva Albanec, nato bosanski Musliman; v bodoče morda še sandaški musliman, vojvodinski avtonomaš ali pa Musliman *tout court*) in na lik izkoriščajočih, neprодукtivnih mešetarjev, skratka kapitalistov in velekapitalistov, ki izkoriščajo trdo delo Srbov (sprva, dokler smo bili še v skupni državi, smo bili to kajpak Slovenci, pozneje je ta vloga vse bolj in bolj pripadala Evropejcem in Američanom – za vsem tem pa se v resnici ves čas skriva (židovska) zarota. Če obe podobi sovražnika združimo skupaj, dobimo lik Žida, ki ga sicer poznamo iz nacizma.¹¹ Temu liku zunanjega sovražnika se potem pridruži še lik notranjega sovražnika – sprva so bili to birokrati, odtujeni od ljudstva, kasneje so to postali saboterji in dezerterji, nato opozicionalci ter na koncu drugače misleči kot taki. Po drugi strani pa lahko tudi sam Vodja, kot smo videli, postane sovražnik ljudstva, pravi »aliéné« v vseh pomenih besede (kolikor ga je mogoče odstraniti z lahkoto, lahko postane grešni kozel, ki je kriv za vse, kolikor se izkaže za trdovratnejšega, lahko prejme naravnost pošastne razsežnosti). Podrazličica notranjega sovražnika lahko, kdo ve, vključi v prihodnje še lik separatističnega Črnogorca, kolikor je ta popolnoma podoben Srbu, kolikor je njegov zrcalni dvojnik in kolikor ga ne po zunanosti ne po jeziku skorajda ni mogoče ločiti do Srba.

A v čem je izvirnost tega modela? Dandanes lahko skorajda povsod po Evropi (od Italije in Francije do Avstrije itn.) naletimo na model sovražnika, ki ga sestavljata dve podobi, dva lika: eden dela premalo, drugi preveč; prvi (južnjak, vzhodnjak) se je pripravljen prodati za malo denarja, drugi ga ima toliko, da smo od njega odvisni; eden je utelešenje čiste partikularnosti, singularnosti, primitivizma in (verskega) fanatizma,

11. Mladen Dolar, »Kdo je danes Žid?«, *Mladina*, 11, 3, 1988.

drugi je brez korenin in uteleša univerzalizem oziroma globalizem itn. Ta novi rasizem, kot je pripomnil že Étienne Balibar,¹² v grobem razlikuje med različnimi kulturami, med na eni strani »univerzalističnimi in progresističnimi« ter na drugi strani med »partikularističnimi in primitivističnimi«. Prve so običajno evropskega izvora oziroma pripadajo skupini najrazvitejših držav, druge pripadajo »primitivnim« in »eksotičnim« družbam (kar je z nemara tipičnim srbskim smislom za humor skušala povedati skupina, ki se je samoironično poimenovala G-17 kot odmev na skupino G-7; morda bi lahko tudi samo kratico Demokratična opozicija Srbije (DOS) razumeli na tak način, le da so tu zadeve bolj zapletene: gre ta »DOS«, ki lahko pomeni tudi računalniški operacijski sistem, razumeti samoironično, ali globlje kot »DOS« proti »Windows«?).

A odkod sploh izhaja ta novodobni rasizem, ta strast po razvrščanju, to vsesplošno sovraštvo do Drugega? Kot je pokazal Jacques-Alain Miller, je to sovraštvo do Drugega sovraštvo do užitka v Drugem, sovraštvo do partikularnega načina, kako Drugi uživa: »Nekaj takega bi lahko bilo na primer to, da bi Drugi užival v denarju na način, ki bi presegal sleherno mejo. Dobro vemo, da lahko ta presežek užitka pomeni, da Drugemu pripišemo neutrudno delovanje, preveliko veselje do dela, kakor tudi to, da mu pripišemo pretirano lenobnost in zavračanje dela, ki je torej le druga plat presežka, za katerega gre. Zabavamo se lahko ob ugotovitvi, s kakšno naglico so pri teh pripisovanjih prešli od očitkov v zvezi z odklanjanjem dela do tistih v zvezi s krajo dela. Pri tem je vselej konstantno to, da vam Drugi odvzema delež užitka, ki vam pripada. Vprašanje strpnosti ali nestrpnosti sploh ne meri na subjekt znanosti in njegove človekove pravice. Umešča se na raven strpnosti oziroma nestrpnosti do užitka Drugega, Drugega kot tistega, ki v bistvu krade moj lastni užitek. Mi pač vemo, da je temeljni status objekta ta, da ga je Drugi vselej že izmaknil. Prav to krajo užitka skrajšano zapišemo z *-phi*, z matemom kastracije. Problem je navidez nerešljiv, saj je Drugi Drugi v moji notranjosti. Koren

12. Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Galilée, Pariz 1993.

rasizma je tako sovraštvo do lastnega užitka.¹³ Subjekt je vselej in v temelju odrezan od edine substance, za katero v psihoanalizi gre, t. j. za užitek, ki ga je Drugi vselej že izmaknil. A če je takšen temeljni status subjekta, ki sovпада z demokratičnim prelomom in samim prelomom moderne, je naloga teorije v tem, da s konkretno analizo v vsakem posamičnem primeru pokaže, na kakšen način in s katerimi sredstvi uspe ideologiji osmisлити to temeljno in neodpravljivo zagato, t. j. kako uspe ideološkim operacijam krivdo za to »krajo užitka« naprtiti Drugemu.

V čem je torej v luči omenjenega izvirnost in singularnost primera, ki nas tu zanima? Prva izvirnost se nedvomno nahaja v tem, da so, cinično rečeno, Srbi tisto, o čemer so drugi zgolj fantazirali, tudi dejansko izpeljali v praksi. Ne le, da je »etnično čiščenje« – ki pa ga niso izvajali samo Srbi, pač pa tudi Hrvati, ki so to ravnanje ljubko poimenovali »človekoljubno preseljevanje prebivalstva«¹⁴ – postalo sinonim za Miloševićev režim, postalo je sodobni model absolutnega Zla. Primerjava z Miloševićem je dobila enako mobilizacijsko moč kot poprej holokavst – Milošević je postal Sadam/Satan in Hitler v eni osebi, istoznačnica za skrajno politično manipulacijo. Še bolj zanimivo pa je, da ta prehod k akciji za seboj ni potegnil tudi srbskega diskurza – na ravni javnega in oblastnega diskurza bomo težka naleteli na »pozivanje k linču« ali pa na odkrito hujskanje k sovraštvu. Gre za klasični razcep med dejanji in besedami – le da tokrat »pes, ki laja, tudi grize«.

Druga izvirnost in posebnost zadeva zlitje in kombinacijo elementov, ki sicer pripadajo različnim diskurzom. Že »antibirokratska politika« iz časov boja za hegemonijo v Jugoslaviji je delovala na ravni večih nezdržljivih diskurzov¹⁵ – prvi je poudarjal borbo za človekove pravice,

13. Jacques-Alain Miller, »Ekstimnost«, prevedel Tomaž Erzar, *Razpol 5, Problemi-Razprave* 5/89, letnik XXVII, str. 42-43.

14. Laura Silber, Allan Little, *Smrt Jugoslavije*, CO LIBRI, Ljubljana 1996, str. 336.

15. Glede analize srbskega diskurza glej tudi: Renata Salecl, *Zakaj ubogamo oblast?*, DZS, Ljubljana 1993, str. 141-169; ter članek iste avtorice »The Crisis of Identity and the Struggle for new Hegemony in the Former Yugoslavia«, *Making of Political Identities*, ur. Ernesto Laclau, Verso, London 1994, str. 202-232.

svobodo združevanja, stavk, zahtevo po demokratičnih volitvah, drugi pa se je zavzemal za čistke, politično diferenciacijo, strogo represijo proti drugače mislečim. Tako je prišlo do kombinacije večih diskurzov – demokratične civilne retorike človekovih pravic, odkrite stalinistične retorike trde roke (obračunavanja s političnimi nasprotniki, diferenciacija je potekala odkrito in javno), arhaičnega nacionalizma, ki je po potrebi kombiniral dvojni lik sovražnika ali pa vključil elemente iz srbske mitologije, pravoslavne religije... Četudi je videti, da v tej heterogeni mešanici nobenemu izmed elementov ne pripada glavna vloga, je Miloševiću vselej uspelo elementom, za katere se predpostavlja, da so del določene ideologije, z reartikulacijo dati popolnoma nov pomen, »prešiti« polje. Ključno vlogo pri povezavi teh heterogenih elementov pa je odigrala srbska nacionalna fantazma, v kateri ima Kosovo poseben pomen: »Tukaj morate ostati. To je vaša dežela. To so vaše hiše. Vaši travniki in vrtovi. Vaši spomini. Samo zato, ker je življenje težavno, ker ste zaradi krivic in ponižanj pod pritiskom, ne smete zapustiti dežele. Nikoli ni bilo niti v srbskem niti v črnogorskem značaju, da bi se vdali, ne da bi se soočili s težavami, da bi demobilizirali ljudi, ko je čas za boj... Tukaj morate ostati že zavoljo svojih prednikov in naslednikov. Drugače bi svoje prednike osramotili in naslednike razočarali.«¹⁶ V tem kratkem Miloševićevem nagovoru množice, ki se je na Kosovem polju zbrala 24. aprila 1987, torej dobri dve leti po začetku množičnih izseljevanj srbskih družin s Kosova, ki se je pričelo z demonstrativno izselitvijo 75 družin iz vasi Blatuši (nezanemarljivo vlogo pri tem je odigral Dobrica Čosić), imamo celoten »imaginarij«: »našo« deželo, spomine, prednike in naslednike, pritiske, srbskočrnogorski nepopustljivi značaj, boj, simbolno zavezo, sramoto, krivice itn. Vse to pa uokvirja in določa fantazmo, ki jo ima ljudstvo o sebi in o svojem »poslanstvu«, kar bo privedlo do jasne podobe Ljudstva-Enega.

A tu nam ne gre za izčrpnost in tudi ne za sledenje premenam, ki jih je ta dispozitiv preživel od tedaj. Bistveno je pravzaprav troje. Tisto,

16. Laura Silber, Allan Little, *op. cit.*, str. 37.

kar je, prvič, resnično presenetljivo, ni, da se je Miloševićevemu režimu toliko časa uspelo obdržati na oblasti (prva zares množična gibanja proti Miloševiću, če odštejemo opozicijski miting 9. marca 1991, so se pričela konec maja leta 1992), pač pa to, da čeprav je uporabil dobesedno vsa sredstva, svojega diskurza ni nikoli spremenil v odkrito totalitarnega, ampak je raje poiskal zaveznike na strani skrajne desnice (npr. Šešljevih četnikov), ki so odkrito izražali fašistične ideje, ali pa novinarjem, profesorjem itn. grozili z uboji. Milošević je tako lahko ohranil pozicijo »nevtралnosti«, iz te pozicije navidezne nevtralnosti pa je ves čas tiho podpiral odkrito agresijo proti raznovrstnim nacionalnim sovražnikom, »etnično čiščenje« v Bosni, na Kosovu itn. Podobno ravna v Zahodni Evropi »molčeča večina« oziroma »metarasisistični diskurz«: oboji se predstavljajo za nepristranske opazovalce, oboji trdijo, da je potrebno raziskati kontekst nacionalnih konfliktov, in oboji na enak način dojemajo homogeno nacionalno državo kot edini način, da se preprečijo nacionalne napetosti in konflikti. »Ideološki trik« je tu elementaren, razmik med izrečenim in neizrečenim je v nekem pomenu pogoj ideologije. Ideologija, poudarja Slavoj Žižek, nas zares drži natanko tedaj, ko ohranjamo zavest o tem, da nismo povsem identični z njo. Če naj ideologija začne delovati in dejansko zagrabi individue, mora parazitirati in manipulirati z neke vrste trans-ideološko vizijo, ki je ni mogoče zvesti na enostavni instrument legitimiranja pretenzij po oblasti, skratka »ideologija lahko deluje prav zaradi sklicevanja na takšno trans-ideološko jedro«. ¹⁷ Ena izmed elementarnih oblik tega trans-ideološkega jedra je v našem primeru prepričanje o lastni odprtosti in toleranci, o tem, da »nikomur nočemo nič žalega«, saj »tujega nočemo« – »a tudi svojega ne damo«! To trans-ideološko prepričanje v odprtost bi odprta sovražnost seveda izničila. Vseeno pa pride do kratkega stika – kljub temu, da smo sami izjemno gostoljubni in odprti za druge, »nas oni tam sovražijo«. Ne gre za enostavno občutenje »mi proti njim«, pač pa za takorekoč reflektirani občutek: ta »proti« je projiciran v Drugega – »mi nismo proti njim«,

17. Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, str. 40.

problem je v tem, da so »oni proti nam«. Predpostavka je torej sam subjekt, nekakšen »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da...«. V tem primeru gre za »subjekt, ki se zanj predpostavlja, da sovraži«. Ta subjekt (skorajda nikoli) ni neposredno prisoten, gre prej za »nekatero, ki verjamejo...«, ¹⁸ pri čemer so ti »nekateri« vselej v manjšini. Ljudstvo nikoli ne sovraži, sovrašтво izvira iz politikov, birokratov, medijev, novinarjev itn., ki so vselej v manjšini – gre, skratka, za dobro staro različico stalinističnega mita o dobrem ljudstvu, ki je vselej zapeljano proti svoji volji. Ljudstvo je pošteno in ne vara – vsako verovanje, pravi Michel de Certeau, postavlja nekega »subjekta (ali kvazi-subjekta), ki je 'pošten' in ne zavaja«, le da je ta subjekt v našem primeru razcepljen na dvoje: najprej na subjekta, ki je v resnici »pošten in ne zavaja« (dobro ljudstvo vidi sebe v podobi, v kateri si je všeč), in na subjekta, ki prav tako »ne zavaja«, le da ni pošten, saj odkrito sovraži, deluje zase (nemara v škodo »dobrega« ljudstva). V končni fazi tako pridemo do paranoidega konstrukta o zaroti in, do »spoznanja«, da pravzaprav nekatera ljudstva ne poznajo razlike med »poštenimi« in »ostalimi« (denimo Albanci, Hrvati) in da z nami nočejo imeti nič skupnega, tako kot v orto-srbskem stališču bosanskih Srbov, ki trenutno (nevzdržno) situacijo razložijo takole: s Hrvati so se pošteno spopadli, a oboji so prišli do skupnega prepričanja, da ni več mogoče živeti skupaj. Hrvati torej »razumejo« – problem so »bedasti« Muslimani, ki navkljub vsemu, kar jim je bilo storjeno (o tem si sami Srbi prav nič ne zatiskajo oči), »še vedno ne razumejo«. Dodatna težava je pravzaprav v tem, da se s tistim, »ki razume«, v resnici ni mogoče »razumeti« – je nekdo, ki ve, kaj hoče, nekdo, ki »noče razumeti«, nekdo, ki je trdno zakoreninjen v svojo partikularnost in singularnost, ki je ta partikularnost sama in ki je ravno zaradi tega tudi še toliko bolj nevaren.

Ključ do uspeha miloševićevskega diskurza se torej nahaja v razmiku med neposredno izrečenim in neizrečenim, ki mora med vrsticami

18. Prim. članek Michela de Certeauja »Kaj delamo, ko verjamemo« v pričujoči številki *Problemov*.

»povedati« pravzaprav dvoje: tisto, česar ni *treba* povedati, ker je samo po sebi »jasno« in kar uokvirja povedano (fantazma), ter tisto, česar ni *mogoče* povedati, saj je preveč nejasno in preveč neopredeljivo. Tudi v tem diskurzu so, grobo rečeno, »neznano, nepredvidljivo, nedoločljivo upodobе sovražnika« (*Prigode*, str. 79). V resnici gre pri tem za precej široko paleto – od »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da sovraži«, svetovne židovske zarote, fundamentalističnega sovražnika, ki je povsem zavezan svoji partikularnosti, pa tja do abstraktnega »neznaneга, nepredvidljivega in nedoločljivega« itn. Ta paleta ima vsaj dvojni vzrok. Prvi izhaja iz same narave moderne demokracije, drugega pa s seboj prinaša kapitalistični način produkcije. Je naključje, da je bil slogan Miloševićeve stranke na prvih svobodnih volitvah, torej v času, ko je prišlo do uvajanja kapitalističnih prvin in obenem do uvajanja demokracije, prav: »Z nami ni negotovosti«? Prav v »udomačitvi« negotovosti pa sestoji sodobna vloga Gospodarja. Kot je pokazal Slavoj Žižek,¹⁹ je tako v fašizmu kot pri novovzniklih populizmih in nacionalizmih Vzhodne in Srednje Evrope naloga Gospodarja v tem, da regulira, »udomači« presežek, ki ga s seboj prinaša temeljno kapitalistično razmerje. Gre za poskus ohraniti kapitalizem, ne da bi se pri tem odpovedali samemu kapitalizmu, za poskus združiti skupaj dva nezdružljiva svetova, skratka, za poskus, da bi bil »volk sit in koza cela«. Edini način za prepoznanje tega presežka, ki ga s seboj prinaša kapitalizem, je, da ga personaliziramo – da si zadaj za Gospodarjem, ki se izdaja za nekoga, ki vé, kaj je treba storiti in ki se ponuja kot edina rešitev iz takšne situacije, predstavljamo še enega, skritega Gospodarja, Žida, ki vleče vse niti.

Bolj ali manj naključen izrek ob že omenjenem obisku Kosovega polja 24. aprila 1987, »Nihče vas nima pravice tepsti!«, je tako Miloševiću skoraj pet mesecev preden je dejansko odstavil Ivana Stambolića

19. Prim. »Enjoy Your Nation As Yourself« v: *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, str. 200-237, ter zadnje poglavje v: *L'Intratable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, coll. »Psychanalyse«, Anthropos, Pariz 1993.

in se tudi dejansko ustoličil za šefa srbske partije, zagotovil vlogo Vodje, ki edini lahko reši srbski narod (spomnimo se slogana »Samo Sloba Srbina Spašava!« oziroma njegove podrazličice »Samo Sloba/Sloga Srbina Spašava!«). Pripomniti velja, da tu ne gre za nikakršen vratolomni obrat, igro naključja, morda še manj za trenutno Miloševićevo bistrovidnost – že nekaj let pred tem so bila srbska občila nenehno polna pripovedi o krivicah in hudodelstvih, ki da se Srbom dogajajo na Kosovu. Zgodbe so bile včasih prav na robu verjetnega (od proslule zgodbe o tem, da so Albanci nekomu v anus porinili steklenico, kar so kasneje nekateri slovenski in hrvaški strokovnjaki zanikali, češ, da si jo je potisnil sam, ter tako sprožili še večji škandal, do vsakodnevnih zgodb o posilstvih, ropih in drugih hudodelstvih), vselej pa so bile napisane tako, da so izzvale močna čustva in čustvovanje. Če vse to združimo s samoupravljalno ideologijo, po kateri je bilo ljudstvo itak vrhovna dobrina, ter z naraščajočim prepričanjem tako v akademskih kot v partijskih krogih, da se je Srbiji z ustavo iz leta 1974 zgodila huda krivica, potem ni težko uvideti, da je stavek »Nihče vas nima pravice tepsti!« zgolj čakal na nekoga, ki ga bo izgovoril (ironija zgodovine je, da je do okvirnega konsenza glede spremembe ustave med vodstvi tedanjih republiških partij prišlo že precej pred tem, ko je Milošević sploh pričel rušiti Stambolića).

V tem kratkem stavku oziroma v njegovi poznejši različici »Nihče nima pravice pretepati ljudstva!« je v resnici zgoščena celotna fantazma, celoten fantazmatski srbski imaginarij, kar pa niti ni tako presenetljivo, saj »fantazma je stavek«. ²⁰ In če si stavek »ljudstvo tepejo« predstavljamo še v freudovski maniri, t. j. kot fantazmatski prizor »Otrok je tepen«, ²¹ potem slej ko prej pridemo do vprašanja: *kdo* je tisti, ki tepe otroka/ljudstvo? Tako dobimo tri ključne elemente srbskega diskurza:

20. Jacques-Alain Miller, »Simptom-fantazma«, prevedla Jelica Šumič Riha, *Razpol 2, Problemi-Razprave 10-11/86*, letnik XXIV, str. 33.

21. Prim.: Sigmund Freud, »Otrok je tepen«, prevedel Albert Mrgole, *Razpol 5, Problemi-Razprave 5/89*, letnik XXVII, str. 324-345.

ljudstvo, ki ga tepejo (in ki ga je treba (od)rešiti); tistega, ki to ljudstvo tepe (lik sovražnika); ter tistega, ki je ne le razkril to resnico, pač pa tudi predstavlja zagotovilo, da do tega ne bo več prihajalo in da se bo ljudstvo iztrgalo usodi, ki mu po njegovem bistvu ne pritiče: pretepa se vendar vedno le hlapce, Srbi, ki so se osvobodili turškega jarma in zmagali v obeh svetovnih vojnah, pa to niso. Zanimivo je, da v eni in isti podobi sovpadе dvojе: podoba ljudstva, ki je takorekoč otroško nedolžno in naivno sovpadе s podobo ljudstva-bojevnikov, podoba ljudstva-hlapcev sovpadе s podobo ljudstva-Gospodarjev. Kako je mogoče, da je Srb lahko hkrati nekdo, ki ga tepejo, in nekdo, ki zase trdi, da nikoli ni bil, ni in ne bo hlapec? Nemara ne kaže pozabiti, da gre za fantazmatski prizor in da »fantazma sama zapolnjuje manko, ki ga sama odpira; odpira ga lahko le tako, da ga v isti gesti tudi zapolni, a tudi zapolni ga lahko skozi njegovo hkratno evokacijo«, ²² kar v našem primeru pomeni, da ljudstvo, ki je takorekoč prisotno ob lastnem početju, v nekem nemožnem pogledu gleda samo sebe v podobi, ki neposredno predhodi trenutku, ko je postalo ljudstvo-Gospodarjev – ker pa funkcija Gospodarja ni podarjena za vekomaj, se je treba zanjo nenehno bojevati, zato in odtod tudi nenehno ter hkrati nemogoče sovpadanje upora in podreditve.

Zaradi tega ni nič čudnega, da je geslo »Nihče nima pravice pretepati ljudstva!« kasneje v izčiščeni različici postalo vodilno geslo »antibirokratske revolucije«. Četudi je kasneje doživelo nekatere variacije (od »Niko nema pravo, da embarguje narod!« pa do »Nihče nima pravice bombardirati ljudstva!«), je pri tem ohranilo svoj osnovni in simbolni pomen. V osnovi sicer pomeni, da je legitimnost oblasti utemeljena v ljudstvu, toda njen dejanski pomen je v tem, da daje popolno legitimnost *vsem oblikam* boja tega ljudstva. Na zborovanju v Beogradu, na katerem se je zbralo čez milijon ljudi in ki je konec februarja 1989 sledilo zborovanju v Cankarjevem domu, je Milošević izjavil naslednje: »To zborovanje dokazuje, da nihče ne more uničiti države, ker mu ljudstvo tega

22. Mladen Dolar, »Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa«, v: Alain Grosrichard, *Struktura seraja*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 221.

ne bo dopustilo, ljudstvo je najboljša garancija, zbrali bomo vse poštene ljudi v Jugoslaviji, da se bodo borili za mir in enotnost«. ²³ Ravno zaradi tega, ker je v ta boj to ljudstvo samo na takšen ali drugačen način tudi verjelo, ker je pristalo in še vedno pristaja nanj – videti je, da tudi novoizvoljeni predsednik Koštunica in dobršen del demokratske opozicije v tem pogledu ni nobena izjema –, ni enostavno zmanipulirano in zapeljano, še več, včasih že ne vemo več prav dobro, »kdo pije in kdo plača« (oziroma, kot pravijo Francozi, »qui boit les paroles de qui«).

Prav fantazma kot tisto, kar določa in daje okvir samodojemanju in načinu uživanja, je tudi odgovor na Lefortovo vprašanje: »V kaj verjamejo vladajoči oziroma tisti, ki jih podpirajo?« (*Complication*, str. 106.) Zato ljudstvo pristane tudi na to, da Vodja kot sicer legalno in legitimno izvoljeni predstavnik ljudstva v nekem pomenu zasede mesto, ki bi ga bilo sicer nemogoče zasedeti. Na prvi pogled gre za identično tezo demokratske invencije, da v demokraciji oblast sicer izvira iz ljudstva, a hkrati ne pripada nikomur, le da gre tu za dodatek – »oblast ne pripada nikomur *izmed* nas«, pripada Vodji. On sam pa v nekem pomenu ni eden izmed nas, v nekem pomenu On ne šteje in se zato tudi upira razkrojevalni moči števila. Geslo »Nije svaki čovek Slobodan«, ki je bilo mišljeno kot štos s poanto, tega ni moglo lepše povedati – pomeni namreč tako to, kar je hotelo povedati, da nihče ni svoboden *in* da je Slobodan le eden, kar najprej pomeni, da »Slobodan vodi ljudstvo!«, da je ta eden izjema, ki ga privrženci divinizirajo, nasprotniki pa diabolizirajo – Vodja je tako iz posebnega materiala, Eden-Več, Eden-Izjema, v lacanovski algebri S_1 . Ob zadnjih dogodkih, ko sam Vodja ni hotel priznati moči števila, je bilo na nekaterih trgovinah v Beogradu mogoče naleteti na pojasnila, da so trgovine zaprte »zaradi Njega«, slavje po volitvah pa je obelodanilo gesli »Puk'o je« in »Gotov je«. Kdo je ta On seveda sploh ni bilo potrebno pojasnjevati, kdo je to, se vendar »razume samo po sebi«. Ta Vodja pa je dejansko nekaj posebnega, saj

23. Laura Silber, Allan Little, *op. cit.*, str. 71.

ne spominja na tradicionalnega totalitarnega Vodjo. Ni ne bitje pogleda in glasu, tako kot fašistični Gospodar, za katerega bi nekateri skoraj prisegli, da ima namesto oči dve veliki modri zvezdi (v resnici pa bi bil rjavook)²⁴ in katerega glas bi množico povzdignil v višave, prav tako pa ni avtor znanstvenih knjig in vrhovna znanstvena avtoriteta, tako kot Stalin. V javnosti ne nastopa z dolgimi referati, nastopa le takrat, kadar mora, pa še takrat stvar opravi na kratko. Pri tem ni čisto neokreten, a težko bi pri tem govorili o šarmu, ta je prej prihranjen za zahodne diplomate in pogajalce, ki jih šarmira njegova tekoča angleščina, vse ostalo pa je že del mitologije, ki jo Zahodnjaki po potrebi prirejajo – zdaj je primitiven, zdaj je uglajen, zdaj je hladno preračunljiv, zdaj je nervozen itn. V javnosti se ne kaže. O njem se ve le to, da rad kadi cigare in pije whisky. Kje sta tu pogled in glas? Nemara bi ju morali iskati na drugi strani: glas je prej na strani množice, ki vzlika (le zakaj bi sicer bile nemara njegove najslavnejše besede: »Ne čujem dobro!«), edini odmev tega glasu nemara predstavlja zvok, ki ga proizvajajo gusle v številnih epih o Njem; pogled pa je na strani Drugega – temu pogledu njegovi privrženci dobesedno nastavljajo slike in vso spremljajočo ikonografijo, ki upodablja Njega. Milošević pa je, ker se ljudstvo ne moti, saj je po definiciji dobro in ker se ga ne sme tepsti/varati (vse to kajpak pod pogojem, da gre za dovolj številno množico, sicer bi zopet še vedno lahko pleteničil o »nekaterih posameznikih«) na koncu padel na lastno mino. Postal je odvečen. Njegova usoda, kolikor je odvečen, v nekem pomenu tako spominja na Stalinovo: postati »en človek preveč«, in nastopiti »kot parazit, izmeček, škodljiviec številka ena« (*Un Homme en trop*, str. 89). A odstranitev Miloševića še ni rešitev problema. Prava rešitev prav tako ni enostavno »People power« oziroma »Power to the people«, ljudstvo, ki je »Free at last«, ²⁵ kot so nekateri zahodni mediji pospremili zadnje dogodke, nasprotno, ravno tisto, kar se izdaja za

24. Prim. Mladen Dolar, *Struktura fašističnega gospostva*, DDU Univerzum, Analecta, Ljubljana 1982, str. 150-151.

25. Prim. *Time*, Oktober 16, 2000; *Newsweek*, Oktober 16, 2000.

rešitev, je v resnici osnovni problem. Temeljno vprašanje se glasi, ali bo ljudstvo zmoglo dovolj moči in na smetišče zgodovine poslalo staliniistični mit o dobrem ljudstvu ali bo opustilo lastno fantazmo o ljudstvu. Enem, ki se bori »samo« za svojo »svobodo«, ali bo nehalo krivdo za kastracijo zvrčati na Drugega in ali bo enega Gospodarja naredilo za grešnega kozla samo zato, da bi ga kasneje lahko zamenjalo za drugega.

Drugeče rečeno, vse je odvisno od tega, ali se bo iskanje »grešnega kozla« uspelo izogniti sami *logiki* iskanja »grešnega kozla«, sami potrebi po produciranju sovražnikov. Ta sovražnik, kot smo že omenili, je v miloševićevskem dispozitivu razcepljen na dvoje, na lik neproduktivnega mešetarja, ki izkorišča trdo delo Srbov in na lik umazanega, primitivnega, fundamentalističnega sovražnika. Sovražnik je tako najprej čista abstraktnost in brezsubstancialnost, čisti nič, ki je potreben, da sploh pričnemo šteti (\$), in obenem presežek štetja, dozdevek, ki vselej uhaja štetju, singularnost, ki nas vedno znova sili, »da se preštevamo« oziroma da vidimo, kdo je z nami in kdo proti nam. Kot bomo videli, je prvi sovražnik v resnici manj nevaren od drugega – kot čisti subjekt je v resnici histerik (tako kot pri Leninu), ki sam »ne ve, kaj hoče«, hlapec, ki ga vodi drugi sovražnik, sovražnik, »ki še kako dobro vé, kaj dela« (kot v najboljših časih stalinistične preganjavnice). Kaj konkretno to v srbskem dispozitivu pomeni?

Sovražnik je za Srbe najprej subjekt v pomenu podložnika, nekoga, ki nima nobene druge konsistence kot je ta, da služi, a v tem služenju v resnici ni pravi Gospodar, pač pa le hlapec pravemu Gospodarju, ki je v zadnji instanci kajpak lahko le Žid (oziroma židovska, vatikansko-kominternovska, evropsko-ameriška, muslimanska, svetovna ali kakšna druga zarota). Biti Srb namreč vselej, od začetka predprejšnjega stoletja, ko se je v uporuh Turkom odločilno izoblikovala srbska narodna identiteta, pomeni biti neodvisen, pokončen, samostojen, uporen, neupogljiv in neubogljiv. V to linijo sodita tudi obe svetovni vojni. Povedano z besedami Miloševića na Kosovem polju 28. junija 1989 ob šeststoletnici kosovske bitke: »Srbi v svoji zgodovini nikoli niso osvajali ali izkoriščali

drugih. V dveh svetovnih vojnah so osvobodili sebe in kadar je bilo mogoče, so pomagali osvobajati še druge.²⁶ Gre torej, če parafraziramo Tocquevilla iz nekega povsem drugega konteksta, za »skupno voljo ne ubogati nikogar«. Nič čudnega, da je biti hlapec za Srbe nekaj najhujšega in najbolj ponižujočega – kar dobro vesta Kusturica in Bora Đorđević, ki vsake toliko časa Slovence zbodeta, češ, vi »bečki kočijaši«, vi »bečki konjušari«. Če je treba, se pravi Srb ne bo pomišljal upreti svetovnim organizacijam in avtoritetam, kapitalistični logiki in konec koncev, zakaj ne, tudi svoji lastni oblasti. Če je treba, se bo »zainatil« in bolj, ko ga boš tepel, bolj trmast bo. V tem pomenu ima seveda opozicija prav, ko trdi, da je bila taktika Zahoda, od embarga pa vse do bombardiranja, voda na mlin Miloševiću. Hkrati pa je tudi sama, bolj kot se ji morda zdi, zavezana srbski mitologiji, ko poudarja, da je Milošević pravzaprav sluga tujih sil, hlapec Zahoda, ki je »prodal« Kosovo. Ne le, da pri tem zgolj obrača Miloševićev obrazec, ki njo samo obtožuje za hlapčevstvo in servilnost Zahodu (Pazite, opozicija nas bo prodala Zahodu!), temveč pri tem tudi igra na osnovno nacionalno-ideološko identifikacijo Srbov z neodvisnostjo, kamor se je znala lepo vpisati že ideologija »neuvrščenosti« – nobeno naključje ni, da je Koštunica po nedavnih dogodkih ob obisku ruskega zunanjega ministra poudaril, da Srbije nista osvobodila ne Amerika ne Rusija, pač pa se je osvobodila sama. Ob tej osvoboditvi, mimogrede rečeno, se po eni strani ni mogoče načuditi hitrosti, s katero so nastopile spremembe, s katero so se najbolj režimske institucije – proces ta hip še vedno poteka – takorekoč v trenutku spremenile v »osvobojene«: agencija *Tanjug* je postala »osvobojeni Tanjug«, časopis *Politika* je postal »osvobojena Politika« itn., in obenem neki določeni prostodušnosti, že kar samoumevnosti, s katero so demonstranti sprejeli te spremembe – oziroma, kot je pripomnila ena izmed demonstrantk »Eto, najzad dode nam sloboda«. V tej mešanici presenečenja in samoposebiumevnosti se tudi nahaja osnovna dilema, ki bo odločena v prihodnosti: bo šlo za

26. *Ibid.*, str. 77.

prebujenje v psihoanalitičnem pomenu besede, »prebujenje v realno«,²⁷ ki se najavlja v sanjah, ko se subjekt približa nečemu, o čemer noče nič vedeti, ali pa za »prebujenje v realnost«, v katero se prebudimo zato, da bi lahko še naprej sanjali, da bi torej v našem primeru lahko še naprej sanjali isti sen o svobodi, le da na malce drugačen način in z drugimi sredstvi? Isto dilemo med »prebujenjem v realno« in »prebujenjem v realnost«, bi lahko postavili takole: je/bo prišlo do dejanja v lacanovskem pomenu besede,²⁸ do *passage à l'acte*, dejanja, s katerim se subjekt izmakne celotni dialektiki prepoznanja in ki je zunaj univerzuma vrednotenj, ki pusti Drugega za sabo, in ki predrugači subjekta, ali pa smo/bomo dobili zgolj novo različico *acting out*, novo različico upri-
zarjanja, ko subjekt potrebuje Drugega, ko potrebuje gledalca?

Z omembo dejanja kot nemožnega pa smo pravzaprav pri ključnem označevalcu srbskega dispozitiva: pri svobodi namreč. Svoboda je dejanjsko označevalec-Gospodar srbskega diskurza, element, ki mu pripada glavna vloga v heterogeni mešanici. Primerov, ki so poleg že zgoraj omenjenih na voljo, ne manjka. Omenimo le dve gesli, ki uokvirjata preteklo desetletje. Prvo je geslo, ki je Vuku Draškoviću očitno najprej padlo na pamet potem, ko so ga po opozicijskem mitingu devetega marca leta 1991 po nekaj dneh izpustili na svobodo: Vuk je na mitingu zahteval »svobodo za Srbijo«.²⁹ Drugo je predvolilno geslo Miloševića na zadnjih volitvah, ki se glasi kratko in jasno: »Slobodan« oziroma »Slobodan«. Razumeti ga je mogoče na več ravneh hkrati: kolikor ga razumemo na ravni konstativa pomeni: »Srb je svoboden« – »da, uspelo nam je ohraniti najbistvenejšo prvino našega naroda«, »navkljub vsemu smo uspeli ohraniti svobodo« itn.; kolikor ga razumemo na ravni imperativa, pomeni: »Bodi svoboden« – »nadaljуй tisto, kar so pričeli tvoji predniki«,

27. Prim.: Jacques-Alain Miller, »Prebujenje«, prevedel Slavoj Žižek, *Problemi-Razprave*, št. 201-202, 8-9/1980, letnik XVIII, Ljubljana 1980, str. 96-99.

28. Prim.: Jacques-Alain Miller, »Jacques Lacan: Opombe h konceptu *passage à l'acte*«, *Beseda, dejanje, svoboda*, Filozofija skozi psihoanalizo V, *Problemi-Razprave* 1-2/1990, str. 58 ff.

29. Laura Silber, Allan Little, *op. cit.*, str. 138.

»svobodo si je treba izboriti in se zanjo nenehno bojevati, zato je potreben tvoj *da*«; kar pa je treba razumeti tudi na ravni performativa: »*obljubljam ti, da boš (še naprej) svoboden*« – »*da, še naprej se bom sam zavzemal ne le za tvojo svobodo, temveč tudi za svobodo srbskega naroda*«. Skratka, »*Da!*«, za vse to obstaja eno samo zagotovilo, en sam Garant, ki mu je kajpak ime »*Slobodan*«.

Nemara pa nedavni predvolitveni Miloševićev nagovor Črnogorcev na mitingu, ki so ga »organizirali« njegovi privrženci v Črni gori, še najbolj razgalja način, kako se izoblikuje temeljna izbira srbske identitete v miloševićevskem diskurzu: »Državljeni Črne Gore, dobro razmislite, kaj boste storili. Želim, da se odločite v prid svojih interesov. Sam vidim vaš interes v svobodni neodvisni državi skupaj s Srbijo v ZRJ, vi pa se odločite, kakor hočete. Želim vam vso srečo. Rad pa bi vam povedal, da so Črni Gori ponudili lažno dilemo: svoboda ali višja življenjska raven. Ti dve stvari pa sta odvisni ena od druge, saj lahko le svoboden narod upa v napredek«. ³⁰ Gre za nekakšno slobotovsko različico de Sadovega pamfleta »Srbi, še en napor...«, ki je tipična in nenavadna obenem – tokrat je Milošević previden in ne nagovarja ne Srbov ne Črnogorcev, pač pa »državljanke Črne gore«. Predstavi jim izbiro, ki pa ni ne čisto svobodna izbira ne izsiljena izbira v pravem pomenu besede. Gre za tipično totalitarno izbiro, kolikor v totalitarizmu nikakor ne gre za to, da bi »paradoks izsiljene izbire končno vdrl na dan, marveč v tem, da se ta paradoks univerzalizira in hkrati izgine. Drugače povedano, »totalitarizem« bi lahko na tej ravni opredelili z dvema nasprotnima potezama: v njem *sleherna* izbira vsaj potencialno postane izsiljena, t. j. izsiljena izbira ni več izjema, ki garantira preostalo polje »pravih« izbir, marveč se zgubi razmik med množtvom partikularnih izbir in »temeljno« izsiljeno izbiro (vsaka posebna odločitev o nekem še tako pomembnem vprašanju je lahko brana tako, kot da »objektivno« pomeni zavrnitev celotnega danega ideološko-družbenega polja, v slogu, »vemo,

30. Delo, četrtek, 21. septembra 2000, str. 24.

kaj se skriva za zahtevami, spremeniti... (neki člen zakonika, služenja vojske itn.), namreč poskus zamajati same temelje našega sistema», hkrati pa se totalitarizem obnaša, kot da smo ob soočenju z Zakonom občestva *zares* v poziciji svobodne izbire, t. j., kot da izbira ni izsiljena – to namreč pojasni status totalitarnega »sovražnika«: sovražnik (Jud v fašizmu, izdajalec v stalinizmu) je tisti, ki naj bi »svobodno« izbral napačni člen alternative in s tem ogrozil temeljni pakt, ki veže občestvo.³¹

V zgoraj navedeni izjavi tako ne gre brez prikrito-odkrite grožnje (»dobro razmislite«, »vso srečo«), ki napoteva v »pravo« smer, slednja je še dodatno podkrepljena z izjavljalno pozicijo (»želim«, »sam vidim«). Tu gre za tipično mešanico sporočila, ki ga običajno pošilja totalitarni Gospodar. Ta deluje na dveh ravneh hkrati – po eni strani mora ljudstvo prepričati, da bolje od njega samega ve, kaj je zanj najbolje, zato mora nastopiti odločno, toda po drugi strani ne sme pretiravati, saj dobro ve, da je Gospodar intersubjektivna kategorija, da ga za Gospodarja naredi ljudstvo, ki se nanj naslavlja kot na Gospodarja. Zato ta previdni »želim«, »sam vidim«, čeprav odločitev ni in ne more biti tako težka, kot je morda videti na prvi pogled, saj gre za »lažno dilemo«: »Svoboda ali višja življenjska raven!« Gre dobesečno za vprašanje »Svoboda ali življenje!«, le da sta tu oba člena podvojena – v obeh primerih, karkoli izberemo, ostane oboje, le da ima različen ideološki predznak. Najprej gre za izbiro med dvema modalnostima svobode: prva svoboda naj bi bila »čista«, »prava« svoboda, skratka, Svoboda. Četudi se v dejanskosti izkaže za pomanjkanje, za »nižjo življenjsko raven«, to ne predstavlja argumenta proti – v tej točki bi nemara Milošević zgolj ponovil tisto, kar je povedal v že zgoraj omenjenem govoru iz leta 1987: »zato, ker je življenje težavno, ker ste zaradi krivic in ponižanj pod pritiskom, ne smete... nikoli ni bilo niti v srbskem niti v črnogorskem značaju, da bi se vdali«. Drugi člen, višja življenjska raven, vsebuje svobodo posredno – višjo življenjsko raven lahko prinese le podredivanje tujemu kapitalu

31. Slavoj Žižek, *Jezik, Ideologija, Slovenci*, zbirka »Družboslovje«, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, str. 98.

in tujcem, torej hlapčevstvo. Milošević se torej tu zanaša na to, da bo ta »nočem biti hlapec« razumljen kot »vem, kaj mi je storiti (vem, kaj od mene pričakuje in zahteva domovina)«, kar pomeni, da bo razumljen kot »nočem biti histerik«, tako v pomenu tistega, ki »ne ve, kaj mu je storiti«, kot v pomenu temeljne nezadovoljnosti – »ne le, da boš izdal prednike, tistega, kar si želiš, ti kapitalizem ne bo ne mogel ne hotel dati, saj je zanj značilno temeljno neravnovesje presežnega užitka, presežne vrednosti in paradoks nadjaza – »več kot daš, več dolguješ«, »več kot imaš, več ti manjka«, »več kot kupiš, več moraš potrošiti.«³² Življenjski standard je tako podvojen na pravega in nepravega, slednji s seboj prinaša histerizacijo, hlapčevstvo in negotovost, še več, navidezno svobodo, ki ni nič drugega kot »znamenita svoboda dela, za katero naj bi se tolkla francoska revolucija, – izkaže se lahko tudi, da je ta svoboda svoboda, da umiram od lakote. Izberite svobodo, no! pa imate svobodo, da umrete!«³³ Tako gre pri izbiri med obema členoma vselej tudi že za izbiro med dvema načinoma življenja: prva svoboda pomeni »pravo« svobodo, četudi s praznim želodcem, druga, ki štarta na »polno rit«, pa s seboj ne le prinaša tveganje, ki se mu Milošević odkrito posmehuje (»Želim vam vso srečo!« – Ste res prepričani, da si želite čisti kapitalizem?), kot tudi tveganje, ki ga prinaša napačna odločitev (Kdo pravi, da boste sploh imeli čas uživati ugodnosti, ki jih s seboj prinaša višja življenjska raven? Življenje je krhko, cak! – in že ga ni več... Zato: »vso srečo«...). Po drugi strani pa je treba omenjeno izbiro dojeti tudi v tradicionalno srbski optiki gospodarja in hlapca. V tem primeru se izbira glasi: »Svoboda ali smrt!«, ki evocira slavne in mitske trenutke v zgodovini in katerega najodmevnejša zgodovinska različica je nastopila v demonstracijah proti paktu s Hitlerjem: »Bolje rat nego pakt!«, »Bolje grob, nego rob!« Tisto, kar Lacan imenuje »smrtonosni faktor«, je tako

32. Slavoj Žižek, *Krhki absolut*, op. cit., str. 17 ff.

33. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Seminar, knjiga XI, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 198.

prisotno še na ravni izbire med »dostojanstvom in sramoto«, svoboda je, če zopet parafraziramo, treba izbrati »že zavoljo svojih prednikov in naslednikov. Drugače bi svoje prednike osramotili...«. Nenazadnje pa je problem te izbire tudi v tem, da v obeh primerih izgubimo: če izberemo svobodo in dostojanstvo, v resnici izberemo »prostovoljno sužnost«, »servitude volontaire«, če izberemo »višjo življenjsko raven«, pa posredno izberemo ne le hlapčevstvo, temveč tudi sramoto – to, da bi »svoje prednike osramotili«, pa le ni tako nedolžno, saj v bistvu pomeni simbolno smrt, izgubo mesta v srbskem velikem Drugem.

In nazadnje, čeravno ne na zadnjem mestu, gre pri vsem skupaj za dva modusa načina uživanja. V prvem primeru svobode, ki se odpove višjemu življenjskemu standardu, gre za zahtevo po odpovedi uživanju (ta »*plus de jouir*« je v tem primeru »nič več« v pomenu »*non du père*«), ki kajpak prinese vec užitka (»*plus de jouir*«) na ravni zavesti, da naše odpovedovanje ni »nesmiselno«, da smo storili svojo dolžnost do prednikov, da smo ne le del nadindividualnega telesa naroda, temveč tudi sooblikovalci njegove zgodovine. V drugem primeru pa ne gre enostavno za nek »Ne!«, za poziv k odpovedi, za nek »o tem nočem nič vedeti« in za nek »vse, kar hočem, je zgolj več užitka in zabave«. Težava je namreč v tem, da je nek »o tem nočem nič vedeti«, ki ga zanima zgolj lastna zabava in užitek, že vključen v prvem primeru. Vsak »Moraš« na nek način vselej vključuje tudi »Smeš!«. Drugače rečeno, »v tej točki je potrebno obrniti kliše, po katerem strastna etnična identifikacija ponovno vzpostavi trden niz vrednot in prepričanj v zmedeni negotovosti sodobne sekularne globalne družbe: nacionalistični »fundamentalizem« prej služi kot operator skrivnega, komajda prikrita *Smeš!*«³⁴ Prav zaradi prepleta tega »Moraš/Smeš« je oblast ostala na oblasti toliko časa, navkljub splošno znani in priznani skrajni skorumpiranosti jo je ljudstvo (tisto, ki se je volitev pač udeležilo) vedno znova izvolilo. Razlika do klasičnega totalitarizma, kjer imamo ravno tako »svobodo« govora

34. Slavoj Žižek, *Krhki absolut*, op. cit., str. 99.

(seveda le, kolikor ostajamo v določenih okvirih, ki pa se kaj kmalu lahko izkažejo za še preveč nedoločene) in kjer se celo glasno spodbuja h kritiki, še raje pa k samokritiki, je v tem, da smo tu imeli (vsaj neko obdobje) takorekoč popolno svobodo govora, da je bilo nekaj časa mogoče reči in napisati dobesedno vse, da je obstajal dokaj razširjen in svoboden dostop do vseh virov informacij, medmrežja, satelitske televizije itn. Nedvomno je obstajala ostra kritika oblasti, a ta kritika oblasti enostavno vse do nedavnega ni prišla do živega. Če se je oblasti samo zazdelo, da ji je nek medij preveč nevaren, ga je z legalnimi in pollegalnimi mehanizmi enostavno zablokirala ali odstranila. Boj proti razno-raznim sovražnikom tako ni ponehal (mafijski obračuni, javne grožnje, nenehno vojno stanje in stanje vojne pripravljenosti), učinkovito je poskrbel za to, da je parazite narodovega telesa bodisi prisilil v emigracijo bodisi jih odstranil na kak drug način. Šele pred kratkim pa se je situacija pričela dramatično spreminjati – že tako ali tako burno dogajanje v kriminalnem podzemlju je prineslo nekaj spektakularnih atentatov, ki so segli čisto v vrh oblasti, prišlo je do konflikta s Črno goro, do poletnih sprememb ustave, nekaj časa pa je v zraku visel tudi protiteroristični zakon, katerega predlog je bil naravnost neverjeten, skratka – vse to je pripeljalo do položaja, ko so takorekoč vsakogar vsak trenutek obtožili nezakoničnosti (kar se je številnim aktivistom Odpora nenehno tudi dogajalo). Vse to krepko spominja na najhujše totalitaristične čase, ko »ni dejansko nikoli zagotovljena meja med legalnim in ilegalnim« (Complication, str. 219) in kjer »lahko takorekoč vse zapade zakonu«.

V teh okoliščinah je tudi prišlo do septembrskih volitev, na katerih se je večina ljudi odločila, kot je videti, za »višjo življenjsko raven«. Videti je, da se tudi v tej odločitvi skriva sporočilo. Najprej gre za poziv po odpovedi uživanju – najprej in predvsem za poziv samemu Miloševiću, njegovi družini in njegovi oblastni eliti, naj neha uživati na račun večine oziroma ljudstva. Zanimivo je, kako so nekateri razlagali svojo odločitev na volitvah in v protestih, ki so jim sledili. Redki odrasli, ki so priznali, da oni sami težko prenašajo splošno znane tegobe, ki jih

prinaša skrajno nizka življenjska raven, so govorili o človeka nevrednem, nedostojanstvenem in sramotnem življenju. Tudi tu je govora o dostojanstvu, ne gre pa neposredno za prihodnost, temveč za »znosnejši danes« in šele potem za boljši jutri. Še bolj zanimivi pa so bili tisti, ki niso priznali, da jim je težko živeti in ki so trdili, da jim je zanje bolj ali manj vseeno, ni pa jim vseeno za njihove otroke. Če je Slogo poudaril, da »le svoboden narod upa v napredek«, gre tu, kot so poudarili številni demonstranti in protestniki, »za boljši jutri naših otrok«. Pri tem je nemara treba poudariti dvoje. Najprej to, da gre za tipično delegiranje verjetja. Kot poudarja v že omenjenem prispevku Michel de Certeau, »so otroci na nek način osnova za vero odraslih, ki o svojih lastnih verovanjih govorijo le v imenu drugega«. In drugič, da bi ne dolgovezili na dolgo in široko, recimo zgolj to, da v omenjenem primeru ne gre toliko za željo otrok po boljšem življenju, za »željo Drugega«, ki je v resnici želja samih staršev, temveč prej za tisto, česar sama želja itak ne more dati. Dobro zavedajoč se, da njihova odločitev pomeni neko »izdajo« tistega, kar se je dogajalo trinajst let, dobro vedoč, nemara, da je ves ta čas izgubljen, in to ne le »nesmiselno« in »lahkomiselno«, temveč, da je ta čas ostal brez smisla, na ozadju katerega bi lahko pojasnili, ne le svoja dejanja in nedejanja v preteklosti, temveč tudi svoje trenutno početje, obupno potrebujejo »občutek biti ljubljen ali, natančneje, biti željen: biti prepričan, da obstaja nekdo, ki ne more živeti brez tebe oziroma te ne more pogrešati«. ³⁵ Drugače rečeno, takšno početje priča o tem, da gre za zamajanje subjektive identitete, ki se po Lacanu vselej izoblikuje v razmerju do Drugega in do želje Drugega – gre za vprašanje po tistem »več v meni samem od mene samega«, po tistem objektu, zaradi katerega se sam sebi zdij »vreden želje Drugega«.

O tem, ali vse to tudi dejansko najavlja spremembo diskurza in kajpak tudi načina uživanja, je seveda še prezgodaj govoriti. Prav lahko se izkaže, da gre pri tej »histerizaciji« za že znani scenarij – omenjeno

35. Colette Soler, »Subjekt in Drugi«, *Razpol 9, Problemi 5-6/97*, letnik XXXV, Ljubljana 1997, str. 61.

opravičevanje sedanjega početja z delegiranjem vere v otroke se kaj kmalu lahko izkaže za »že videno« različico prizora, ko »otroka tepejo«, ko nekdo, ki ni nič kriv, trpi: skratka, za variacijo na temo »Nihče nima pravice izkoriščati/maltretirati ljudstva!«, ki s seboj prinaša samoumevno vprašanje, *kdo* je tisti, ki izkorišča ljudstvo... Glede na to, da je novi predsednik ZRJ Koštunica v svojem prvem dolgem televizijskem intervjuju, ki ga je prenašal tudi CNN, predstavil tako svojo vizijo demokracije kot režima, v katerem je nedvomno mesto oblasti prazno, kot tudi elemente, ki spadajo v nacionalistično ropotarnico, si v tem pogledu za sedaj ne kaže delati kakih velikih utvar. Tudi zato, ker v tem pogledu ni bilo nobenega simbolnega preloma, je stari predsednik (Milošević) zaenkrat lahko preživel. Zdaj, ko je dostojanstveno priznal volilni poraz, lahko bodisi dostojanstveno umre bodisi »pusti« (beri: pomaga), da se zadeve zapletejo in razdivjajo v navidez neobvladljivi kaos ter nastopi kot veliki rešitelj. Nenazadnje se lahko tudi sam okliče za velikega demokrata in... stori, karkoli bo pač že storil. Očitno je, da to, kako se bo razpletala srbska zgodba, ta hip ni mogoče napovedati. Nekaj pa je gotovo: dokler bodo vse vpletene strani igrale na iste karte ksenofobije, dokler bo na delu ista ideološka fantazmagorija, si kakšne velike spremembe ne kaže obetati.

Se lahko ob tem, za konec, postavimo na udobno pokroviteljsko stališče, češ, še veliko vode bo preteklo, preden bodo Srbi oziroma Jugoslavlani prišli tja, kjer se mi sami nahajamo ta hip (narcistično samozadovoljno računajoč na to, da Ahil pač nikoli ne ujame želve)? Če česa, prvič, potem ne kaže pozabiti Lefortovega nenehnega opozarjanja, da ni demokracija *nikjer* in *nikoli* popolnoma na varnem. V »Predgovoru« k slovenski izdaji svojih izbranih spisov pravi takole: »Četudi nikakor ne gre zanikati pomena in dometa sprememb, do katerih je prišlo v zadnjih desetih letih, vseeno ne bi smeli pozabiti, da ni demokracija *nikjer* popolnoma na varnem. Na varnem ni niti tam, kjer ima že zelo dolgo tradicijo. Nikogar ne bom presenetil, če bom rekel, da je demokracija še manj na varnem tam, kjer se je komaj izvila iz objema totalitarnega oziroma avtoritarnega režima.« (*Prigode*, str.10-11.) Z drugimi besedami, ni demokracije

brez dopolnila, presežka, preostanka, pa naj se ta imenuje ideologija, nacionalizem ali totalitarizem. Ni demokracije brez fantazme, ni subjekta brez substance (§<>a). To pa nikakor ne pomeni, da lahko ob tem, ko »je vse tako ali tako ideologija in fantazma«, zamahnemo z roko in se požvižgamo na vse. Kot na že navedenem mestu poudarja Lefort, »demokracije ne smemo pojmovati zgolj kot pravno-politični sistem. Obstoj demokracije je odvisen od tega, kako se vedejo državljani, demokracija je odvisna od tega, koliko se slednji zanimajo za javno življenje in nenazadnje je odvisna od tega, koliko jim pomenijo njihove svoboščine.«

Če česa, drugič, potem smo se iz jugoslovanskega oziroma srbskega primera naučili ne le tega, da je cinična distanca pogoj funkcioniranja ideologije/fantazme, da slednja lahko, ne glede na vse, funkcionira neomejeno poljubno dolgo, in da še kako dobro drži Lacanova teza, da »je v subjektu nekaj, kar je sposobno, da nastopi zoper njegovo dobrobit. Nekaj, kar ni v službi koristnega, ampak, nasprotno, deluje v smeri uničenja«. ³⁶ In če česa, tretjič, potem nas srbski primer uči, da je totalitarizem tudi v njihovem primeru pojav, ki ga s seboj prinaša demokratična invencija. Navkljub na prvi pogled zavajajoči starodavni mitologiji, ali pa nemara prav zaradi nje, ki je nastopala in osmišljala miloševićevski diskurz, smo, upamo, jasno pokazali, da se vzroki zanjo nahajajo v protislovjih, ki jih s seboj prinaša prelom moderne. Nemara pa je najpomembnejši nauk, četrtič, v tem, da smo na dobri poti v totalitarno gospodstvo takrat, ko se neka ideologija, neka stranka, nek subjekt razglasi za »edinega branilca ljudstva«, ki je nadstrankarski, čist in vzvišen nad vsakdanjimi boji za oblast – zlo je tudi v tem primeru vselej »v pogledu, ki vsepovsod vidi zlo«. Četudi je SFRJ in z njo JLA, ki je hotela igrati to vlogo, razpadla, se je v državah, ki so iz nje nastale, jla-jevska logika še kako prekleto dobro ohranila. Četudi je videti, da sta za to izključna krivca Tudman in Milošević, ne kaže pozabiti, da oba, ne glede na vso spretnost, ki sta jo potem pri tem nedvomno izkazala, nista bila izključna

36. Jacques-Alain Miller, »Jacques Lacan: Opombe h konceptu *passage à l'acte*«, *op. cit.*, str. 57.

in edina avtorja (Tudman v tem primeru bolj kot Milošević) idej in zamisli, predvsem pa ne edina akterja zgodbe, ki je privedla tja, kamor pač je. Drugače rečeno, četudi so jla-jevski in partijski dediči videti dokončno na smetišču zgodovine, še vedno ne zmanjka kandidatov za to vlogo, od hrvaške katoliške cerkve in hrvaške skrajne desnice do srbskih akademikov in srbske pravoslavne cerkve, če v tej častitljivi družbi domačih junakov (ki so, kajpak v pomenu slavne zgodbe Patricie Highsmith, pripravljeni zažgati tudi lastno hišo, da bi le ostali junaki) ter ostalih branilcev naroda raje niti ne omenjamo. Petič, tudi zato trditve, da je demokracija vselej v nevarnosti, nemara ne kaže vzeti vselej preveč *dobesedno*. Ni »prave« in »resnične« demokracije. Hkrati pa, petič, je ne kaže razumeti preozko – demokracija ne predstavlja le političnega sistema, pač pa tudi »skupnost čisto nove vrste, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljljive človeškosti« (*Prigode*, str. 201). Slednje sami razumemo v precej specifičnem pomenu besede. Najprej gre za to, da »vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smer«, ³⁷ v nasprotni smeri od »skupnosti čisto nove vrste«, o kateri govori sam Lefort in ki, mimogrede rečeno, zelo spominja na deleuzovsko koncepcijo ljudstva, ki bo šele prišlo, *peuple à venir*, ki nikoli ni »ustvarjeno«, »dano« kot zaprta množica, temveč vselej v postajanju, a le tako, da je »vselej že« ustvarjeno kot referenca. Bistveno je, da to anti-komunitarno skupnost dojamemo kot samo moderno demokracijo, kot inherentno protislovje same demokracije, katere osnovno sestavino in dejavnost »odpiranja obzorjem nepredstavljljive človečnosti«, ki je demokracija, bi lahko dojeli (Zakaj ne?), tudi v badioujevskem pomenu: »nepredstavljljiva človečnost« kot človeštvo, z malim č, ki je opora generičnim proceduram resnice v badioujevskem pomenu besede, zgolj kot prazna, brezvsebinska opredelitev, zgolj kot funkcija človeškosti – brž ko imamo proces resnice, ni nobenega *x*, za katerega ne bi veljalo, da postane *x*, ko ga zagrabi proces resnice.

37. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič Riha, Problemi, št. 1/1996, letnik XXXIV, Ljubljana 1996, str. 58.

Renata Salecl

UMETNOSTI VOJNE IN VOJNA UMETNOSTI

Vojne so bile v umetnosti vedno bogato upodobljene – celo najnovejši vojni v Bosni in na Kosovu sta inspirirali že številne umetnike. Jenny Holzer je, na primer, uporabila kri, ki so jo darovale bosanske ženske, žrtve posilstva, za svoj akt pisanja na kožo, kot del Lustmordovega projekta; Marina Abramovič je na beneškem bienalu čistila gomilo kosti v spomin na poboje, storjene v vojni v Bosni. Kosovski otroci so pred nedavnim dobili posebno umetniško darilo – mladi britanski umetniki so zanje oblikovali knjigo z risbami, ki naj bi jo otroci pobarvali.

V tem sestavku ne nameravam analizirati, kako umetnost upodablja vojno, ampak skušam prikazati sodobne vojne in umetnost kot dve zelo različni področji, kjer lahko razločimo skupen problem, povezan z naravo subjektivnosti v današnji družbi. Osredotočila se bom na posebne probleme tesnobe, ki jo subjekt izkuša v današnjem svetu. Ker je umetnost v upodabljanju sprememb, s katerimi se sooča subjekt v današnji družbi, pogosto pred teorijo, bom iz nje črpala primere, s katerimi utemljujem svoje teoretične postavke.

Doba tesnobe

Pogosto je slišati, da živimo v dobi tesnobe. S prihodom novega tisočletja se zdi, da so znanstvena raziskovanja, ekonomski razvoj, vojne intervencije in moč novih medijev vse manj in manj pod nadzorom javnosti in da si lahko v prihodnosti predstavljamo vse vrste katastrof. Tovrstno tesnobo so ljudje izkušali v zadnjih mesecih starega tisočletja,

v obliki informacijskega bombandiranja o nevarnosti milenijskega hrošča. Medtem ko so politiki svarili ljudi, naj se pripravijo na možen kolaps računalniškega sistema, je vse skupaj kazalo na to, kako v današnji družbi ni nikogar več, ki bi zares upravljal stvari. Strah pred možnimi katastrofami se je hitro preoblikoval v iskanje zarotnikov: ko je bilo jasno, da ni nikakršnega milenijskega hrošča, se je pojavila teorija, da so vsi zmedo okoli njega ustvarile računalniške družbe same, z namenom povečati prodajo novejših računalnikov.

Poseben problem tesnobe je vezan na različna vojaška posredovanja, ki smo jim priča v današnjem svetu. Javni mediji pogosto poročajo o primerih psihološkega zloma vojakov na fronti in o travmah, ki jih spremljajo po vojni. Ti psihološki zlomi so skozi zgodovino imenovani na različne načine. Po prvi svetovni vojni so psihologi govorili o »shell shock« (»strelski šok«, kakor so imenovali izgubo vida, spomina itn. zaradi psihološkega pritiska med daljšo vpletenostjo v vojskovanje), saj se je ta vojna odvijala predvsem z artilerijo, kar je tudi vzrok, zakaj so poskušali psihiatri psihološki zlom povezovati z grozotami obstreljevanja. Vietnamska vojna je vpeljala koncept »post-travmatična stresna motnja«, ki se ga sedaj na široko uporablja za kategorizacijo raznih depresij, napadov tesnobe in nočnih mor, ki jih vojaki trpijo po boju. Oblikovanje termina »post-travmatična stresna motnja« je skušalo vojake razbremeniti krivde – kot vzrok stanja s tem ni bila razumljena njegova psihološka predispozicija, ampak zunanje okoliščine.

Vojni psihiatri so desetletja poskušali odkriti, kaj povzroča tovrstne zlome med samo bitko in zakaj mnoge veterane še leta po tem spremljajo nenehne nočne more, depresije ali napadi panike. Na kakšen način se ponavadi pojavi psihični zlom v vojni situaciji? Vojak je v bitki pogosto sposoben precejšen čas vztrajati v pogojih skrajne nevarnosti in nelagodja, dokler ne pride do dogodka, ki ga vojakova obramba ne zmore zaobjeti. Kot je pojasnil nek psihiater: »Razpon teh konkretnih dogodkov izredno variira. Gibljejo se od preprostih stvari, kot je npr. prijateljska gesta sovražnika ali nepričakovana sprememba v ukazih, do smrti vodje

ali prijatelja.«¹ V vseh teh primerih vojaki nenadoma spremenijo svojo percepcijo vojne situacije in postanejo nesposobni za nadaljnje sodelovanje v bitki. Ti vojaki ne postanejo nenadoma strahopetni. Prej gre za to, da izkusijo posebno stanje tesnobe, ki se v temeljih razlikuje od strahu.

V skladu z običajno percepcijo nas je strah nečesa, kar vidimo ali slišimo, nečesa, kar lahko spoznamo kot objekt ali situacijo. Strah je torej povezan z nečim, kar je mogoče artikulirati. Tako lahko, na primer, rečemo: »Strah me je teme« ali »Strah me je srečati lajajoče pse.« V nasprotju s tem dojemamo tesnobo kot stanje strahu, ki je brez objekta, kar pomeni, da ne moremo zlahka reči, kaj v nas zbujata tesnobo. Tesnoba bi bila torej neprijeten afekt, ki je grozljivejši od strahu ravno zato, ker ni jasno, kaj natančno ga izzove. Taka definicija razlike med strahom in tesnobo se morda sklada s tem, za kar mislimo, da doživljamo v našem vsakdanjem življenju, vendar pa psihoanaliza podaja zapletenejšo razlago razlike med njima. Freud je opozoril, da je tesnoba stanje afekta, ki je bil izzvan z razburjenjem. Glede tesnobe je imel dve teoriji: prva je tesnobo povezovala s presežkom libidinalne energije, ki ni bila sproščena, v drugi pa tesnobo dojema kot občutek imanentne nevarnosti za Jaz, ki subjekta potiska v stanje panike. Freud je tudi poudaril, da je tesnoba povezana s posebnim stanjem pripravljenosti: videti je, kot da se subjekt s pomočjo tesnobe varuje pred neko vrsto groze.

Ko Jacques Lacan² govori o tesnobi, najprej vpelje problem kastracije in subjektovega odnosa do Drugega. Vendar pri tem ne gre za to, da ima subjekt v odnosu do Drugega nekakšno kastracijsko tesnobo, tj. da doživlja Drugega kot nekoga, ki mu lahko vzame nekaj dragocenega. Lacan poudari, da se nevrotik ne umakne pred kastrirajočim Drugim, ampak se umakne pred tem, da bi iz svoje lastne kastracije napravil nekaj, kar manjka Drugemu. Kaj to pomeni? Ko psihoanaliza trdi, da je subjekt s

1. Lawrence Ingraham in Frederic Manning, »American Military Psychiatry«, v: Richard A. Gabriel (ur.), *Military Psychiatry: A Comparative Perspective*, New York, Greenwood Press, 1986, str. 43.

2. Glej Jacques Lacan, *Anxiety* (neobjavljeni seminar 1962-63).

tem, ko postane govoreče bitje, podvržen simbolni kastraciji, moramo to razumeti tako, da je subjekt *per se* prazen, da ni sam po sebi nič – vsa moč subjekta izhaja iz simbolne insignije, ki jo začasno privzame. Vzemimo primer policista, ki je lahko nihče, dolgočasen, nepomemben moški, vse dokler si ne nadene svoje uniforme in postane oseba z močjo. Subjekt je torej kastriran, tj. sam po sebi nima nobene moči, in določeno moč ali status za nekaj časa pridobi le s tem, da zavzame določen prostor v simbolnem redu.

Subjekta vedno navdaja z nemirom dejstvo, da je Drugi nekonsistenten, da je razcepljen, ne-cel, kar pomeni, na primer, da ne moremo reči, kaj je želja Drugega ali kako nastopamo v želji Drugega. Edina stvar, ki lahko Drugemu zagotovi pomen (in na primer prinese odgovor na vprašanje o želji Drugega), je označevalec. Ker pa tak označevalec manjka, pride na manjkajoče mesto znamenje subjektove lastne kastracije. Na manko v Drugem lahko torej subjekt odgovori le z lastnim mankom. In v soočanju s svojim mankom, kot tudi z mankom v Drugem, se subjekt sreča s tesnobo. Vendar pa subjektu tesnobe ne zbuja manko, temveč prej odsotnost manka, tj. dejstvo, da je tam, kjer naj bi bil manko, prisoten nek objekt.

Lep primer tega lahko najdemo v sodobni umetnosti. Anish Kapoor je umetnik, ki se nenehno igra z vprašanjem manka. Pri njegovih skulpturah, ki upodabljajo praznino, je vznemirljivo to, da imamo pri opazovanju lukenj srhljiv občutek, da manko ni manko – da je nekaj v notranjosti lukenj – praznina, ki te potegne vase. Enako zanimiva je njegova skulptura »Medtem ko sem noseč/a«, kjer nam pogled na skulpturo s strani jasno kaže, da nekaj moli iz zidu kot velik trebuh. Frontalen pogled pa kljub vsemu ustvari neprijeten občutek, da nekaj na zidu ni prav, da je nekaj dodano, ne da bi lahko razložili, kaj naj bi to bilo.

Podobno srhljiv občutek se pojavi z opazovanjem lukenj v slikah Lucia Fontane. Naš prvi vtis je, da so sence, ki jih vidimo v luknjah, le znamenja praznine, vendar, če pogledamo bližje, postane jasno, da temu ni tako – nekaj je tam v samih luknjah, le-te niso prazne, ampak polne.

Različne temne sence v luknjah je dejansko naslikal sam umetnik. Slika luknje na ta način ravno zakriva prav praznino. Pri obeh, Kapoorju in Fontanu, ustvarjajo luknje pri opazovalcu neprijeten občutek – občutek, da tam, kjer bi moral biti nič, naletimo na znamenje objekta.

Eden od načinov, kako se subjekt sooča s svojo tesnobo, je v tem, da ustvari fantazmo. Za subjekt je fantazma način prikritja manka, s tem da oblikuje scenarij, zgodbo, ki mu daje konsistenco. Vendar pa fantazma pomaga subjektu tudi preprečiti pojavitev tesnobe – tj. pojavitev grozljivega objekta na mestu manka.

Naj to točko ilustriram s primerom izraelskega vojaka Amija, ki je služil v obeh vojnah, v Yom Kippurju in Libanonu. Ami je bil v svoji mladosti strasten filmoljub in ko je odhajal v vojno v Yom Kippur, se mu je zdelo, da gre v vojni film odigrati vlogo vojaka. Ta fantazma mu je dajala oporo skozi celotno vojno: »... Rekel sem si, da ni tako hudo. Da je kot v vojnem filmu. Oni so igralci in jaz sem le nek vojak. Nimam pomembne vloge. Seveda je tu vse orožje, ki ga vidimo v vojnem filmu. Razne vrste helikopterjev, tankov in tudi streljanje je. ... /Toda/ v bistvu sem čutil, da nisem tam. Vse, kar sem moral storiti, je bilo končati snemanje in iti domov.«³ Pozneje, v Libanonski vojni, se je Ami počutil, kot da je na turističnem obisku, kjer si ogleduje lepe vasi, gore, ženske itd.

Toda na neki točki se je fantazma o tem, da je na turističnem potovanju ali da igra v filmu zlomila. To se je zgodilo, ko je bil Ami priča obsežni destrukciji v Libanonski vojni in je sodeloval pri težavnem odprtem (*»face to face«*) bojevanju. Zadnji udarec je bil še posebej grozljiv prizor, ki ga je doživel v Bejrutu, v konjušnici, natrpani s trupli arabskih dirkalnih konj, pomešanih s trupli ljudi. Prizor je prežal Amija z občutkom apokaliptične destrukcije in v tem je kolapsiral: »Padel sem v stanje apatije in nisem funkcioniral.« Ami razloži proces na sledeč način: «/V Yom Kippurski vojni/ sem spravil v pogon svoj obrambni mehanizem

3. Zahava Solomon, *Combat Stress reaction: The Enduring Toll of War*, New York, Plenum Press, 1993, str. 77.

in ta je deloval fantastično. Lahko sem pritisnil na gumb in ga sprožil. ... V Libanonu je bila slika jasnejša. V Yom Kippurski vojni se nismo borili obraz v obraz ali streljali s krajše razdalje. ... Če sem videl truplo, je bilo to truplo na polju. Toda tu /v Libanonu/ je bilo vse tik ob meni. ... In izmed vseh stvari me je zlomil ta prizor s konji. ... Gomila trupel ...in vidiš jih skupaj z ljudmi, ki so bili pobiti. In to je bila slika, ki je nisem nikoli videl v nobenem filmu. ... Začel sem zaznavati, občutiti realnost, /ki/ ni več film.«⁴

Tesnoba se pojavi, ko na mestu manka naletimo na določen objekt, ki zmoti fantazmatski okvir, skozi katerega subjekt dojema realnost. Pri vojaku Amiju se je to zgodilo, ko je videl gomilo mrtvih konj. Če je Ami lahko opazoval mrtve vojake na polju skozi distanco okvirja fantazme, ki mu je omogočil doživljati sebe kot zunanjega opazovalca (»outsiderja«), ki film le opazuje, je pojav nepričakovanega objekta – konjev – povzročil sesutje njegove fantazme, kar je sprožilo tudi njegov (Amijev) zlom.

S fantazmo si subjekt ustvari ščit nasproti manku, medtem ko v tesnobi objekt, ki se pojavi na mestu manka, pogoltni subjekt – tj. povzroči, da subjekt ugasne. Tesnoba je v prvi vrsti odziv na najbolj primarno nevarnost (*Hilflosigkeit*) – na popolno stisko subjekta, ki vstopa v svet. Vendar jo Jaz pozneje prevzame kot znamenje že najmanjših nevarnosti groženj s strani Onega. Ugašanje subjekta je lahko s tem razumljeno kot kolaps Jaza, kot kolaps subjektive samopercepcije.

Tesnoba je na specifičen način povezana tudi z željo Drugega – tesnobo izzove dejstvo, da me želja Drugega ne prepozna, toda četudi imam vtis, da me Drugi prepozna, me ne bo prepoznal v zadostni meri. Drugi me vedno postavlja pod vprašaj, me izprašuje pri samih koreninah moje biti.

Pri primerih zlomov, ki so se zgodili v času vojne, lahko pri vojaki opazimo določene težave, ki odkrivajo poseben problem subjekta z željo

4. Ibid., str. 78.

D drugega. Psihatri so v preteklosti v veliki meri upoštevali dejstvo, da vojakov zlom pogosto sproži sprememba v osnovnem vzorcu odnosa vojak – skupina: »To je lahko konkretna sprememba v strukturi skupine ali pa nekaj, kar neposredno vpliva na individua in pozneje tudi na njegov odnos s skupino. V obeh primerih individuum izgubi svoje mesto v timu; tako ostane sam, prežet z grozo, ki ga razkroji.«⁵

V tradicionalni vojni je skupina predstavljala najpomembnejše jedro tako psihične stabilnosti subjekta, kot tudi njegove motivacije za boj. Nekateri vojni teoretiki so vsled tega sklepali, da: »Motivacija moških za boj ni slonela na ideologiji ali sovraštvu, temveč na pogledu na njihove tovariše, na spoštovanju do nadrejenih, na njihovi skrbi za lastno čast v odnosu do obojih in na nuji, da prispevajo k uspehu skupine. V zameno je skupina prispevala strukturo in smisel drugače odtujenemu bivanju in nebesa glede na brezosebni proces, ki je bil očitno ustvarjen z namenom izčrpanja življenj vseh vpletenih.«⁶ Tovrstno razmerje v skupini v veliki meri vključuje željo D drugega. Vojak se torej prek tega, da se sprašuje o svoji vlogi v skupini, identificira s tem, kakšne vrste objekt naj bi bil za željo D drugega.

Študije v vojaški psihiatriji so pokazale, da je vojake, ki so utrpeli zlom, najbolje obravnavati v bližini bojišča, kjer so blizu svojim kolegom, in da vojaki, ki so zaradi zloma odstranjeni iz vojnega področja ali poslani domov, dalj časa trpijo za posledicami le-tega. Paradokсно je imela sovjetska vojska, ki je v drugi svetovni vojni obdržala vojake na fronti ne glede na vse in ki psihološkega zloma ni priznavala kot opravičila za umik iz boja, v primerjavi z drugimi vojskami, ki so, nasprotno, prakticirale odstranjevanje prizadetih vojakov iz vojnega področja, manjše število daljših psihiatričnih obravnavanj.

Toda, če je vojna psihiatrija v času druge svetovne vojne še vedno dojemala odnose v skupini kot najbolj pomembne za vojakovo vzdržljivost v vojni situaciji, je pozneje, v primeru korejske vojne in še posebej

5. Glej Ingraham in Manning, *ibid.*, str. 44

6. *Ibid.*, str. 45.

Vietnama, vojska mnogo bolj sprejemala idejo o individualizmu. Vojak je bil v okviru tega treniran kot posameznik, ki je lahko v skupino postavljen za kratek čas in, če je potrebno, iz nje na hitro vzet ter postavljen v drugo. V času korejske vojne so tako psihiatri začeli govoriti o »sindromu kratkoročnikov« (»*short-termers' syndrome*«) in »rotacijski tesnobi«, s katerima so opisovali psihološke probleme vojakov. Z razbitjem skupinske podpore je bojevanje sedaj postalo individualen boj in ti vojaki na kratek rok so se med svojimi kolegi v veliki meri počutili odtujeno. Podobno je v Vietnamu psihiatrija uporabljala termin »motnja osamljenosti« za opis stanj apatije, kljubovanja in nasilnega obnašanja, ki se je pojavilo med vojaki na bojišču. V Vietnamu je vojska uporabljala dvanajstmesečno rotacijo, kar je pomenilo, da so bili posamezni vojaki v vojno področje poslani kot posamezne zamenjave. Po letu dni so bili tudi posamezno potegnjeni iz njega – in bili pogosto poslani nazaj v normalno življenje kot civilisti samo 24 ur po tem, ko so zapustili vojaško bazo.⁷ Veterani vietnamske vojne so v svojih domačih krajih naleteli tudi na močno javno antipatijo, ki je preprečila možnost, da bi našli nekakšno moralno »povračilo« za svoja dejanja, če bi bila slednja priznana kot nekaj, kar je bilo storjeno za javno dobro.

Podobni problemi so se pojavili pri mirovnih silah, ki so pred nedavnim služile v Bosni. Kanadski mediji so poročali, da so njihovi vojaki, ki so kot mirovne sile služili v Bosni, ob vrnitvi trpeli številne napade tesnobe in depresije. Wendy Holden⁸ je poudarila, da pripadniki mirovnih sil trpijo zaradi dejstva, da morajo biti priča grozodejstvom, vendar so ob tem nemočni, da bi se jim uprli ali da bi lahko primerno branili tiste, zaradi katerih so poslani, da jih rešijo: »Ponosni, da so postali profesionalni vojaki in pripravljeni za vojskovanje, so na nek način odmaknjeni od smrti in realnosti ubijanja. So člani družbe, za katero so smrtno žrtve nepojmljive. Ko se srečajo z nepojmljivim, se zlomijo.« Britanski

7. Ibid., str. 55.

8. Wendy Holden, *Shell Shock: The Psychological Impact of War*, London, Channel 4 Books, 1998, str. 171.

pripadnik mirovnih sil Gary Bohanna je prišel v Bosno z vero, da naj bi bila vloga mirovnih sil dobra, boljša od vojne, v kateri umirajo tovariši. Vendar se je hitro streznil, ko je videl pobite številne civiliste, posiljene ženske in zmasakrirane cele družine. Zanj je bil najbolj travmatičen dogodek, ki je tudi prispeval k njegovemu zlomu, srečanje z mlado deklico, ki je imela, kot je to opisal sam, »glavo polno ran šrapnela. Polovico glave ji je odneslo. Njeno oko je polzelo iz očesne jamice in kričala je. Umirala je, vendar nisem prenesel njene bolečine. Čez glavo sem ji poveznil odejo in jo ustrelil v glavo. To je bilo vse, kar sem lahko storil.«⁹ Tudi to je primer vojaka, ki je prišel v vojno z varnostnim ščitom fantazme. Tokrat je bila to fantazma, da pravzaprav prihaja delat dobra dela in da ne vstopa docela v vojno. Vendar pa se je ta fantazma hitro porušila z nastopom dogodka, ki spodkoplje zgodbo, ki si jo je pripovedoval pred tem.

Vojne brez tesnobe

Če je bil v prejšnjih vojnah vojak še vedno minimalno vpleten v soočenje z žrtvami na bojnem polju, je v zadnjih vojnah vojak le še oddaljeni akter, ki strelja od daleč in niti ne ve, kaj se dogaja na dejanski fronti. Sodobne vojne naj bi bile aseptične, tako da lahko ameriški vojaki poletijo za nekaj ur nad Kosovo, odvržejo bombe, in se potem vrnejo domov gledat nogometno tekmo na TV. Za tiste vojake, ki bodo še vedno morali sodelovati v neposrednem, odprtem bojevanju, poskuša vojna psihiatrija ustvariti posebno zdravilo, ki naj bi zmanjšalo vsakršno možno tesnobo. Vojaki bodo na ta način postali skoraj robotom podobne kreature, ki ne bodo čustveno vpleteni v grozote, ki jih bodo izvajali. Teorija, ki podpira idejo o nujnosti tovrstnih substanc, pravi, da so vojne postale preveč grozljive, da bi jih človeški um in telo lahko še realistično

9. Ibid., str. 172.

tolerirala. Vojna psihiatrija potemtakem pričakuje, da bo v novih tipih vojn tesnoba vse prevelika, neustavljiva in paralizirajoča, kar je tudi razlog, zakaj skušajo najti kemično substanco, ki bi tesnobo ublažila. Doslej so spodleteli vsi poskusi, da bi ustvarili tako drogo. Zdravila proti tesnobi, ki so jih uporabljali na fronti, ne le niso olajšala tesnobe, temveč so povzročila številne stranske učinke, ki so vojake spremenili v kreature, podobne zombijem, ki so bili komaj sposobni funkcionirati in izpolnjevati vojaške dolžnosti.

Ta prizadevanja, da bi ustvarili vojne, v katerih ni tesnobe, so paradokso šla z roko v roki z dandanašnjimi poskusi, da bi vojne postale neodvisne tudi od političnih bojov. V načinu, kako je Zahod ravnal ob celotni situaciji v bivši Jugoslaviji, lahko vidimo, kako so bile politične dimenzije konflikta konstantno spregledane ali prehitro historizirane. Številni Zahodni opazovalci se pogosto še vedno oklepajo mnenja, da je Jugoslavija razpadla zaradi separatističnih teženj Slovenije in Hrvaške in da so nekatere Evropske dežele prispevale k razpadu s prehitrim priznanjem neodvisnosti teh dveh republik. Ti opazovalci pozabljajo, da je bil Milošević prevzem oblasti v sredini osemdesetih dejansko tisti, ki je sprožil cepitev, in da je Jugoslavija razpadla ne zaradi stoletja starih nacionalističnih mrženj, ki so nenadoma priplavale na površje, ampak je Miloševićevo politično potegovanje za moč te mržnje šele sprožilo.

Problem intervencij, ki jih je NATO v zadnjih letih izvršil v bivši Jugoslaviji, je ta, da so bile javno prikazane kot preproste humanitarne misije, ki so se trudile ne imeti nič s politično situacijo zadevnega področja in ki poleg tega niso priznale niti močnega ekonomskega interesa, ki ga ima Zahod na Balkanu. Ta ideologija humanitarizma gre z roko v roki z načinom, kako je bila vojna predstavljena v javnosti. Na eni strani tako dobimo slike intervencij, ki prikazujejo vojno kot preprosto računalniško igro, v kateri je vojak, ki meče bombe iz zraka, popolnoma nepovezan z realnostjo situacije na tleh, po drugi strani so nam posredovane podobe trpečih žrtev vojne, kjer lahko vidimo najbolj grozljiva uničenja vasi, poboje ljudi, ranjena in mrtva telesa, eksponirana

na ekranu itd. Tako se danes zdi, da lahko v vojni vidimo vse o tem, kako žrtve nacionalističnih konfliktov trpijo na zemlji, medtem ko sama mašinerija Zahodne intervencije v ta konflikt izgleda kot oddaljena računalniška igra. Ta čezmerna vidljivost na eni strani in popolna nevidnost na drugi je v veliki meri povezana z dejstvom, da postaja ekonomska in politična logika vojne bolj in bolj nepojasnjena.

Vzporedno s temi trendi v sodobnih vojnah gredo prej omenjeni poskusi vojaške psihiatrije, ki skuša ublažiti občutke tesnobe vojaka, vpletenega v ubijanje in masakre. Vojak bo tako popolnoma nepovezan s situacijo (*outsider*, ki ni zares prisoten v vojni) in bo sposoben le nevtravno opazovati grozote vojne.

Umetnost brez tesnobe

Kakšne vrste družba je to, v kateri naj subjekti ne bi utrpeli nobene tesnobe ob tem, ko opazujejo destrukcijo na fronti ali so udeleženi v nasilju? Paradokсно, nekateri trendi v sodobni umetnosti nam lahko dajo namig o spremembah v sodobni družbi, ki popušča viziji o breztesnobni družbi prihodnosti.

V zadnjem desetletju je v svetu sodobne umetnosti moč kuratorja močno narasla. Tako kurator deluje kot posrednik med umetniki in publiko na tak način, da ne pove občinstvu le tega, kaj je umetnost in kaj ni, ampak prevzame tudi vlogo nekoga, ki na nek način uživa na mestu občinstva. Avstrijski filozof Robert Phaler je skoval termin *interpasivnost*, s katerim je hotel razločiti stanja, v katerih subjekt polaga užitek v posrednika, ki tako uživa na mestu subjekta. Primer bi bil moški, ki neprestano presnemava filme, a jih nikoli ne gleda, ker je rekorder posrednik, ki je že užival film namesto njega. V sodobni umetnosti je kurator pogosto prav tak posrednik, v katerega publika odloži užitke umetnosti. Ko obiščem umetniško predstavo, pri kateri nisem docela prepričana glede umetniške vrednosti prikazanih del, predvidevam, da

je kurator videl nekaj v objektih, ki jih dela umetniške v njegovih očeh – tako s tem postavim kuratorja kot tistega, ki uživa umetnost namesto mene. Sprehajajoč se po galeriji lahko nadaljujem z razmišljanjem o svoji bedni službi ali svojih osebnih dilemah, medtem ko je bil kurator tisti, ki je dejansko gledal umetnost namesto mene.

Kuratorji danes izgledajo podobno kot CNN poročevalci, ki so v vojni prav tako prisotni kot posredniki, ki podobe nasilja »razstavljajo« našim očem in podajajo hitre teorije o vojni. Skoraj tako je, kot da bi poročevalci gledali vojno namesto publike – ta lahko mirno nadaljuje s svojimi vsakdanjim življenjem, medtem ko se TV ukvarja s trpljenjem namesto njih.

Kuratorji so prevzeli tudi vlogo drugačne vrste posredništva – vedno pogosteje postajajo uspešni poslovneži, ki vedo, kako tržiti umetnost in jo prodati. V nedavni internetni debati je na vprašanje, kaj naj bi kuratorji počeli v času vojne, nemški umetniški kritik modro nakazal, da se v času vojne poslovneži pogosto počutijo nepomembne, glede na to, da so odločitve za vojno in mir prepuščene generalom in politikom. Ta kritik je bil začuden, zakaj bi menedžerski kuratorji hoteli iti onstran umetnosti in se spreobrniti v državniške kuratorje, tj. osebe, ki nadzorujejo politični okvir naše civilizacije. Kritik je zaključil z vprašanjem, če morda ni čas, da imamo normalne, običajne, celo banalne kuratorje; glede na to, da so umetniki že odkrili strategije banalnosti, se človek sprašuje, kdaj jih bodo odkrili kuratorji.

Sama bi trdila, da je bil ta korak k banalnosti že storjen – vendar pa je bila pri tem spet vpletena logika kapitala. Če se ozremo po sodobni umetnostni sceni, lahko rečemo, da poskuša v veliki meri upodobiti banalnost vsakdanjega življenja. Zdi se, kot da bi bila Foucaultova teza iz njegovih zadnjih del o teoriji seksualnosti, ki pravi, da mora človek iz sebe narediti umetniško delo, v današnji umetnosti vzeta skrajno resno. Trend, da se iz vsakdanjega življenja naredi umetniški objekt, je bil v modi že v šestdesetih, vendar je razlika med današnjo umetnostjo in tisto iz šestdesetih v tem, da je slednja s podiranjem zidov galerije skušala

narediti politično gesto, medtem ko se današnja umetnost ideji političnega odpoveduje: vrnitev k lastnemu telesu ali ustvarjanju umetniškega dela iz svojega lastnega vsakdanjega življenja je sprejeta kot gesta, ki pravi, da vpletanje sebe v politične debate nima smisla itd., edina moč, ki jo imamo, je moč nad nami samimi.

Ta apolitični preobrat v umetnosti je v veliki meri povezan z logiko današnjega kapitalizma. Z globalizacijo kapitala obstaja za nacionalne politične moči vse manj možnosti, da uveljavijo nadzor nad kapitalom. Paradokсно je prav kapital tisti, ki tudi zaznamuje trend današnje obsesije z vsakdanjim življenjem v sodobni umetnosti. Ideologija obrata k samemu sebi je ideološko globoko povezana z logiko razvitih kapitalističnih družb. Ne smemo namreč pozabiti, da gre Foucaultov klic po tem, da naredimo iz samega sebe umetniško delo, z roko v roki s konzumno ideologijo, ki od nas stalno zahteva spremembo naše pojavnosti in ki nas tudi prepričuje, da nima pomena skrbeti za politiko, itd., saj lahko na koncu vedno spremenimo le sami sebe in imamo malo vpliva na družbo kot celoto. Moj poudarek na povezavi med logiko kapitala in trendom v današnji umetnosti pa ima tudi banalnejši pomen.

Naj vzamem primer nove britanske umetnosti, ki je postala eno izmed najbolj vročih umetniških gibanj minulega leta po tem, ko je Charles Saatchi prikazal njeno zbirko v šovu *Sensation*. Pri tem obstaja zanimivo ekonomsko ozadje Saatchijevega interesa za mlade britanske umetnike. V poznih osemdesetih je Saatchijeva reklamna agencija utrpela večjo ekonomsko krizo, ki je Saatchija prisilila, da je prodal večji del svoje zbirke sodobne umetnosti. Za tem je Saatchi pričel zbirati dela neznanih mladih umetnikov, ki jih je kupoval po zelo nizkih cenah. Na neki točki je po tem Saatchi s pomočjo svoje reklamne mašinerije spodbudil obsežen medijski pomp glede obstoja nove britanske umetnosti. Rodila se je »Senzacija« in pri življenju ostaja s pomočjo številnih kritikov, ki jih je razstava šokirala. Ne bi bila presenečena, če bi na neki točki spoznali, da je Saatchi pravzaprav plačal Gulianna, da napade razstavo *Sensation* v New Yorku.

Če skuša umetnost na eni strani v veliki meri prikazati vsakdanje življenje kot umetniški objekt, skuša na drugi strani upodobiti ozadje stvari, notranjost telesa. Zdi se, da je lahko vse eksponirano in da ni ničesar, kar bi nas lahko presenetilo v takšni meri kot tisto, kar naj bi bilo skrito za masko. Kot lahko v primeru vojne na ekranu vidimo vse vrste eksponiranega trpljenja, teles, ki so raztrgana pred našimi očmi, ljudi, ki se med seboj pobijajo in celo snemajo svoja dejanja z video kamero, imamo v umetnosti podoben trend – zdi se, da je lahko vsakršno nasilje nad telesom dandanes predstavljeno kot umetniško delo. V razstavi *Sensation* so prevladovali ravno ti trendi. Razkritje tistega, kar naj bi ostajalo skrito znotraj, lahko vidimo v na polovico preklanih živalih Damiena Hirsta, v videu črevesja Monne Hatum, v Alain Millerjevi podobi obraza pod kožo, v Mark Quinnovi koži brez telesa, Ron Mueckovemu »Mrtvemu očetu« in celo Chris Ofilijevi uporabi živalskih iztrebkov. Po drugi strani pa imamo upodobitev vsakdanjega življenja v delih Tracey Eminove, v razstavi imen vseh njenih ljubimcev, v žimnici Sare Lucas itd.

Zdi se, da v sodobni družbi kot taki ni nikakršnega družbenega antagonizma več, tj. da manko ne obstaja. Dandanes se vse kaže kot vidno – zdi se, da ni nobene skrivnosti več. Vendar v tem eksponiranju notranjosti in razkrivanju vsakdanjega življenja ni nič subverzivnega. Z roko v roki gre namreč z dominantno ideologijo. V današnji družbi lahko najdemo številne primere te logike, ki govori, da »ni nobene skrivnosti«.

V Nemčiji je bila ena izmed najbolj obiskanih razstav *Svetovi telesa* (*The Worlds Of The Body*), ki prikazuje notranjost resničnega človeškega telesa. Anatomist Gunter von Hagens uporablja posebno tehniko plastificiranja realnih delov trupla (tako lahko vidiš kožo brez telesa, telo brez kože itd.). Obstajajo tudi številni umetniki v drugih deželah, ki v svojih umetniških delih uporabljajo resnična mrtva telesa. Najbolj znani so Joel-Peter Witkin, Stephen J. Shanabrook in Ilja Cickin.

Primere razkritja notranjosti lahko najdemo tudi v sodobni arhitekturi. Če pogledamo dizajn številnih novih restavracij, potem lahko vidimo,

da naj bi bil delovni proces popolnoma eksponiran publiki. Povsod lahko najdemo restavracije, ki izgledajo kot tovarniški prostori – ko vstopiš vanje, lahko vidiš nizko plačane delavce, ki pripravljajo hrano, pomivajo posodo itd. Te delavce lahko opazuješ kot dekorativne umetniške objekte in ne razmišljaš o nelagodju, ki ga prenašajo ti ljudje, in o neprijetnosti, ki jo lahko občutijo ob tem, ko so na očeh, razstavljeni kot v živalskem vrtu.

Druge vrste primer te logike razkrivanja skrivnosti lahko najdemo v današnjih volilnih kampanjah. Politiki in njihovi televizijski reklamni spoti ne posredujejo le končnega produkta – govora, ki naj bi prepričal volivce. Reklamni spoti nam pogosto odkrivajo samo pripravljanje govora. Tako lahko vidimo politika, ki se brije v kopalnici, srka svojo jutranjo kavo, se pogovarja s svojimi svetovalci, ki govor pripravljajo itd. Če so v preteklosti politiki skrivali dejstvo, da niso oni tisti, ki pišejo govore, je danes to razkritje samo uporabljeno kot kampanjska reklama. Sporočilo, ki ga tako pošljejo v svet, je – kažemo vam resnico, politik je le navaden človek kot vi in je zelo iskren s tem, ko vam celo pokaže, da ne piše lastnih govorov itd.

Fantazma in tesnoba sta dva različna načina, kako se subjekt sooča z mankom, ki ga zaznamuje in ki zaznamuje tudi Drugega, tj. simbolni red. S pomočjo fantazme subjekt ustvari zgodbo, ki daje njegovemu življenju percepcijo konsistence in stabilnosti, medtem ko tudi sam družbeni red zaznava, kot da je le-ta koherenten in ni zaznamovan z antagonizmom. Če nudi fantazma subjektu določeno lagodje, sproži tesnoba občutek nelagodja. Vendar pa kljub vsemu tesnoba nima le paralizirajočega učinka. Moč tesnobe je v tem, da ustvari stanje pripravljenosti, v katerem je lahko subjekt manj paraliziran in osupel nad dogodki, ki lahko v temeljih razbijejo njegovo fantazmo in tako povzročijo subjektov zlom ali pojavitev travme.

V današnji družbi smo priče poskusu ustvariti situacijo, v kateri bi bile po eni strani subjektive tesnobe po možnosti eliminirane (na primer s pomočjo substanc, ki jih skuša izumiti vojska), po drugi strani pa

narediti vse vidno, tako da ne bi bilo ničesar več, glede česar bi lahko nastopila tesnoba. Toda medtem ko ideologija predstavlja, kako je v sodobni družbi vse vidno, imajo ljudje kljub vsemu nenehno vtis, da nekdo drug vodi predstavo za njihovimi hrbti ali da je za njimi skrit sovražnik, ki ga je treba razkrinkati in eliminirati. Vojaški poskusi, da najdejo substanco, ki bi zmanjšala tesnobo na bojišču, so na primer namesto pomoči vojakom pri preprečevanju tesnobe dejansko sprožali nove. Ni jasno, koliko je vojska dejansko preizkušala zdravilo na bojišču (na primer v času zalivske vojne), vendar so vojake navdajale številne zarotniške teorije: cel sklop novih tesnob se pojavlja v povezavi z znanstveniki, ki domnevno testirajo nevarne droge na vojakihi, in s paralizirajočimi učinki, ki jih te droge imajo. Skrajna travma za vojake tako postane boj s skritim sovražnikom, ki se skriva med tistimi, ki so ga sploh poslali v vojno.

Danes se zdi, kot da živimo v svetu simulacije, v katerem je vse spremenljivo in v katerem življenje izgleda kot računalniška igra. Ljudje tako dobivajo vtis, da so lahko s pravilno gensko kodo in z odkritjem novih zdravil zadeve življenja in smrti v prihodnosti bolj predvidljive in obvladljive. Toda ta percepcija, da je današnji svet tako zelo drugačen od starega zaradi napredka v moderni tehnologiji, je mogoče skrajna fantazma, ki nas varuje najprej pred dejstvom, da je subjekt še vedno povsem zaznamovan z mankom in da je družbeno še vedno zaznamovano z antagonizmom; drugič pa pred dejstvom, da je tesnoba še vedno zelo močno na delu. Četudi imajo ljudje mogoče vtis, da lahko sedaj napovedo, preprečijo ali vsaj polno opišejo skrivnostne grozljive objekte, ki se pojavijo na mestu manka, dejansko tesnoba ni nič manjša. In četudi nam bo znanost pomagala k vedno boljšemu obvladovanju smrti, ne smemo pozabiti slavne Kierkegaardove napovedi, da je za subjekt bolj od same smrti grozljiva možnost nesmrtnosti.

Mojca Rupar Korošec

SPOL IN SUBJEKT

»Subjekt, neznan in ki nima biti, je subjekt, ki hoče biti. Subjekt išče bit. Zato, da bi razumeli hotenje kot iskanje, potrebujete manko. Subjekt, ki zelo jasno izkazuje iskanje biti, je histerični subjekt.«

Colette Soler, *Subjekt in Drugi*

I.

Človek oziroma oseba se konstituira z interakcijo v nekem razmerju. V našem tekstu si bomo ogledali tri taka razmerja: jaz – objekt, jaz – subjekt, subjekt – objekt, in poskušali zbrane ugotovitve strniti v odgovor na vprašanje, kaj konstituira subjekta oziroma s čim vse imamo pri pojmu subjekta opraviti (poudarek bo na tem, kako je spol vpeljan v subjekt). Naš subjekt bo torej psihoanalitični subjekt *par excellence*, tako da bo ključnega pomena prav vpogled v to, kako intervencija transferja, ki se nanaša na drugo osebo, s katero *govorimo* (npr. osebo analitika), omogoča subjektivacijo.

Teoretska psihoanaliza, prav z njo bomo namreč vstopili v našo problematiko, nam bo služila pri obravnavi diskurza oziroma družbene vezi, torej merila tega, kako se artikulirajo medčloveški odnosi. Analitično razmerje ima že ob svoji vzpostavitvi shemo dialoga, v njem gre za odnos med dvema subjektoma. Sledili bomo nastanku in razvijanju pojma subjekta, ki se odvija skozi nek proces, ki v Lacanovem delu nastopa kot dialektični, nahaja pa se v samem jedru simbolnega.

Freud ve, da v nezavednem že obstaja neka vednost, da sploh lahko pride do simptoma, in ta vednost hkrati nujno povzroča nek preostanek

oziroma končni rob, preko katerega analiza, ki si je zadala cilj ozdravitve, ne more. Analiza se lahko odpravi simptoma zgolj približa, v celoti ga ne more ozdraviti (Freud je uporabil metaforo asimptotičnega približevanja končni ozdravitvi). Predpostavka o obstoju neke predvednosti oziroma vednosti pred eksistenco, je ključna za strukturo subjekta in njegovega vpisa v svet, to pa pomeni, da obstaja neka pra-matrica oziroma strukturna mreža, v katero se subjekt ujame, da je ta tako rekoč prisotna že pred njegovim nastopom.

Jaz – objekt

Relacija med posameznikom in zunanjo realnostjo določa vir njegove zadovoljitve in hkrati opredeljuje realnost kot njegov objekt. Razmerje znotraj-zunaj je v Freudovi prvi topiki, ki predstavlja njegovo zgodnjo teorijo psihičnega aparata, predstavljeno shematično in v skladu z izdelanim metodološkim aparatom. Posameznik popolne zadovoljitve nikdar ne najde, zato se mora »tisti, čigar potrebe po ljubezni realnost ne zadovolji brez preostanka, z libidinalnimi predstavami pričakujoče obrniti na vsako osebo, ki se na novo pojavi, in povsem verjetno je, da pri tej naravnosti sodelujeta oba dela njegovega libida, tako tisti, ki je zmožen ozavedenja, kot nezavedni.«¹

Videti je, da se posameznikov odnos do zunanjega sveta kaže kot odpoved zadovoljitvi. Če izhajamo iz Freudovega stališča, da je predpogoj za nastanek nevroze *regresija* libida na nivo »nezavednih deležev infantilnih kompleksov, potem ta odpoved zadovoljitvi potrebuje določeno opravičitev, da bi bila smiselna. O regresiji je govora, ko se zmanjša del k realnosti obrnjenega libida in poveča nezavedni, od realnosti odvrnjeni del libida. Opravičilo za odtegnitev je najti v libidinalni strukturi vsakega posameznika, kajti njegov libido je tisti, ki določa njegovo ljubezensko življenje.

1. Freud, »O dinamiki transferja«, *Razpol* 9, 1996, str. 201.

Nevrotikov simptom, ki predstavlja sam rob njegovega stanja, je izrazito subjektivne narave. To pomeni, in na tem sloni celotna zakonitost zdravljenja, da mora nevrotik sam podeliti status lastnemu simptomu. Še več, njegov uspeh je odvisen od lastne pripravljenosti vzdrževanja prevare, ki jo terja sam pristop k analitičnemu zdravljenju. Sklenitev analitičnega pakta je v temelju zavezana tej prevari in nevrotik ji vsakič znova podleže ter misli, da je analitik na nek način vpleten in celo zmožen spreminjati njegovo, torej nevrotikovo psihično konstitucijo. Freud je to ugotovitev omenil že 1895. leta v tekstu »O psihoterapiji histerije«.

V Freudovi prvi topiki je v ospredju razločitev med primarnim in sekundarnim procesom.² Načelo realnosti prevlada, ker načelu ugodja nujno spodleti. Ta spodletelost načela ugodja pokaže vso svojo dvoumnost ob nenehnem razkrivanju izredno močne nagonске narave, ki, kljub uveljavitvi nagonov, Jazu povzroča izrazito neugodje.³

V okviru te teorije lahko vidimo, kako je posameznikov Jaz primoran ravnati v skladu z načelom realnosti, odložiti zahteve načela ugodja, in tako potlačiti željo. Načelo realnosti predstavlja oviro za takojšnjo zadovoljitev želje, ki jo načelo ugodja skuša realizirati s fantazmo. Takšen konflikt pripelje v nevrozo, z njo je posameznikovo psihično življenje ujeto v brezčasno preteklost nezavednega – prav nevroza je namreč edina preostala oblika pripetosti na željo, ki jo je zadela potlačitev. V procesu oblikovanja nevroze se je psihična energija preusmerila v prekomerno doseganje potlačitve. Tako lahko nevroza v celoti nadomesti tisto

2. Načelo ugodja je princip, ki uravnava primarni, načelo realnosti pa sekundarni proces psihičnega življenja. Ker je splošna težnja našega psihičnega aparata vztrajanje pri izvorih ugodja, se lahko načelo ugodja vzdržuje tako, da se razreši v načelo realnosti (seksualni nagoni se ločijo od nagonov Jaza). Takšna razrešitev oziroma nadomestitev načela ugodja z načelom realnosti predstavlja zavarovanje načela ugodja in ne njegovega odlaganja ali odstranitve; pravzaprav predstavlja nekakšen ovinek do sicer poznejše, vendar bolj gotove zadovoljitve.

3. Dvoumnost »načela ugodja« – po eni strani dojetega kot mehanizem primarnega procesa in po drugi kot ravnanje Jaza v skladu z dražljaji, ki prinašajo ugodje, je Freud poskušal razrešiti z vpeljavo razlikovanja med seksualnimi nagoni in nagoni Jaza in pozneje z vpeljavo pojma Nadjaza in nagonov smrti v okviru druge topike.

aktivnost, ki je bila vezana na željo pred njeno potlačitvijo. Freud tako ugotavlja, da je nevrotikova splošna lastnost ta, da je nesposoben za užitek in dejavnost. Nevroza je pravzaprav, kot bo Freud ugotavljal pozneje, izid konflikta med Jazom in libidinalno objektno investicijo. Nastala je tisti trenutek, ko je Jaz izgubil sposobnost za vključevanje libida vase, prvotni zbiralnik libida pa ostaja Ono. Freud je glede na libidinalno teoretizacijo terapevtsko delo razdelil v dve fazi; na eni strani imamo opravka s silnimi odpori Jaza do določenih smeri libida, na drugi pa naletimo na neverjetno »žilavost in lepljivost libida na objekte, ki jih noče zlepa zapustiti«. Napetost je tako nemogoče zreducirati na minimum.

Kako se sedaj Jaz znajde v realnosti? Upira se, vsi glavni odpori prihajajo z njegove strani kot odgovor na konflikte med različnimi psihičnimi sistemi.

»Nezavedno, se pravi 'potlačeno', se nikakor ne upira težnjam zdravljenja, saj si tudi samo prizadeva odvreči pezo, ki ga pritiska, da bi tako prodrlo do zavesti ali do odvajanja z realnim dejanjem. Odpor, ki se pojavlja pri zdravljenju, izvira iz istih višjih plasti in sistemov duševnega življenja, ki so nekoč izvedli potlačitev.«⁴

Freudova druga topika predstavlja model intrasubjektivnih relacij znotraj psihičnega aparata, izhod iz homeostatičnega krogotoka načela ugodja se je zgodil z razcepom Jaza. Ves čas je pri Jazovih premenah na delu notranji libidinalni dinamizem kot proces, ki Jazu določa vlogo in funkcijo v psihičnem sistemu individua. V Freudovem delu lepo vidimo, kako se Jaz razvija od zaznavanja nagonov do njihovega obvladovanja, od poslušnosti nagonom do njih zaviranja.

»Jaz kot mejna entiteta hoče posredovati med svetom in Onim, narediti hoče Ono podložno svetu in hkrati svet uravnnavati v skladu z željo Onega.«⁵

4. Freud, »Onkraj načela ugodja«, v: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 256.

5. Freud, »Jaz in Ono«, v: *Metapsihološki spisi*, str. 354.

Tendenca Jaza je postopno pridobivanje neodvisnosti od Onega, vendar je zgolj uboga kreatura, ki v posredovanju med realnostjo in Onim potegne krajši konec. Vendar pa mora za vzpostavitev svojih relacij do zunanjega sveta iti skozi strukturno bistvo Onega. Samo tako se lahko vzpostavi kot delujoči Jaz.

Jaz – subjekt

Predpostavimo z Lacanom, da nam uvid v ontološko strukturo človeškega sveta omogoča trojna topologija subjekta. Začeli bomo tam, kjer je tudi Lacan, z zrcalnim stadijem, ki ohranja svojo teoretsko vrednost.

Lacanova pristop k problematiki jaza kot koncepta pomeni mesto njegovega vstopa v psihoanalizo. Njegov poseg se kaže v razločitvi jaza (freudovsko pojmovanega kot neke neenotne instance, ki v osnovi deluje kot prevara) od subjekta (kot simbolnega člana, kjer govor vrši identifikacije, in obenem deluje na ravni posredovanja med subjekti).

V odnosu med Jazom in realnostjo je zaslediti določeno neskladje, ker funkcija Jaza za lastno prepoznavanje potrebuje zunanost, posredovanje drugega, hkrati pa to neskladje lahko razreši samo z izhodom iz imaginarnega razmerja z drugim. Kako realnost vpliva na Jaz, da se uspe prepoznati v odsevu, ki naj bi bil njegov in ali se uspe združiti s podobo, v katero projicira samega sebe? Tukaj nastopi določeni moment, katerega funkcijo je Lacan imenoval zrcalni stadij, in ga razumel kot preobrazbo, ki je zadela individua, potem ko je privzel nase neko podobo. Tako tisto, kar povezuje individua z zunanostjo, ni nič drugega kot njegova imaginarna realnost, personificirana v nekem tujem objektu. Jaz v imaginarni razsežnosti tako nastopi odtujevalno od samega sebe, v identifikaciji s podobo nekoga drugega, ki jo mora prepoznati kot lastno. Odtujevalna funkcija Jaza služi maskiranju zanikanja obstoja »pred-subjekta«, bistveno razlikujočega se od objektivacije jaza, tako da šele funkcija sprevida omogoča karakterizacijo subjekta. To zanikanje

je za objektivacijo jaza v nekem smislu konstitutiven proces, saj pomaga ohranjati neskladje med jazom in realnostjo na način, ki omogoča vrnitev subjekta.

»Jaz je pahnjen v neko prvobitno obliko, še preden se objektivira v dialektiki identifikacije z drugim in še preden mu jezik v univerzalnem podeli funkcijo subjekta. Zadostuje, da zrcalni stadij razumemo kot *identifikacijo*, nanaša se namreč na preobrazbo, ki se dogodi pri subjektu, ki privzame neko podobo.«⁶

Jaz ni subjekt. Ta prvobitna oblika, v katero je pahnjen Jaz, nakazuje neko obliko subjekta, vkopanega v nek pred-refleksivni temelj. Predpostavimo z Lacanom, da obstaja neko predhodno, naravno substancialno ravnovesje, v katero je pahnjen Jaz ali z drugimi besedami: jaz (končen, časovno omejen, torej umrljiv) vstopa v neko brezčasno primarno strukturo ali mrežo označevalcev, ki je že vselej prisotna in zgrajena tako, da mora individuum za svoj obstoj v njej nekaj žrtvovati, zastaviti svoj bistveni del. V njej bi lahko našli, če bi nam bila dostopna, sled objekta in subjekta. Tej strukturi je Freud kot prvi dal ime: nezavedno.

Subjekt se mora za ceno lastnega obstoja soočiti s svojim telesom. Naša namera je utemeljevati prisotnost spola v subjektu, torej pritrditi tezi, da je spol imanenten strukturi subjekta. Preko ovinka skozi imaginarno je spol v subjekt pripeljala tista dimenzija zrcalnega stadija, ki ni pobožje identifikacije z zrcalno podobo oziroma objektom imaginarne identifikacije, temveč nekaj, kar se predpostavi, da temu pobožju predhodi in se naknadno manifestira v simbolnem. Značilnost imaginarnega je, da je vedno prežeto z željo Drugega, kar ga umešča v sam register želje. Tako shema zrcalnega stadija ne deluje kot nekaj poenotujočega, pač pa kot instanca, ki predhodi razcepu, ki je neločljiv od spolne delitve.

»Shema zrcalnega stadija ohranja svojo vrednost, ki je v tem, da *imaginarno definira s telesom*; zev, ki jo ta teorija povezuje še z

6. Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 38.

organskostjo, bo Lacan pozneje deduciral iz logike označevalca – kakor pravi sam Lacan, njegova teorija pravzaprav obsega manko, na katerega naletimo na vseh ravneh.«⁷

Tisto pobočje objekta, ki je v imaginarnem pripet na *telo*, opominja na vrnitev v neživo. Objekt, kolikor je v simbolnem posredovan z družbo in kulturo (ki se je utelesila v Ojdipu), je obeležen s *spolom*, je spolni objekt; zato, da se bo kot iz simbolnega izključeni objekt vrnil v realnem kot reprezentant užitka.

»Trenutek, v katerem se zrcalni stadij dovrši, vpelje – preko identifikacije s podobo dvojnika in drame prvobitnega ljubosuma – dialektiko, ki bo odslej *jaz* povezovala z družbeno razdelanimi situacijami. Prav ta trenutek odločilno zasuje celotno človeško vednost v smer posredovanosti z željo drugega, objekt te vednosti konstituira v abstraktni ekvivalenci skozi tekmovanje z drugim...«⁸

Vsak posameznik teži k ponavljanju prvotnega ljubezenskega sožitja, ki predstavlja nek gonski temelj, ki obstaja pred vsako poznejšo investicijo v objekt, in bi ga še najlaže opisali kot predhodno fazo sožitja objektne ljubezni in identifikacije. »Spodobi se omeniti, da se primarna identifikacija pojavi že v najstarejši zahtevi in izhaja iz materinske vsemogočnosti.«⁹

Identifikacija je vedno nekaj, kar potrebuje imaginarnega drugega, in ravno tako kot govorica vključuje funkcijo poslušalca, vendar meri na nekaj povsem drugega kot subjektova želja, ki je želja Drugega. »Imaginarna relacija, kakršnakoli že je, je oblikovana na določenem razmerju, ki je dejansko bistveno – razmerju mati-otrok, z vsem tistim, kar je tu problematičnega.«¹⁰

7. Miller, »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu«, *Analecta*, Ljubljana 1983, str. 17.

8. Lacan, »Zrcalni stadij«, str. 41.

9. Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: *Spisi*, *Analecta*, Ljubljana 1994, str. 35.

10. Lacan, *Seminar IV: Objektna relacija*, *Razpol* 8, 1994, str. 11; Freud pripominja, da v prvih trenutkih življenja še ni razlike med objektno ljubeznijo in identifikacijo. »Prav na začetku, v primitivni oralni fazi individua, se objektne investicije ne da razločevati

Poznamo vrsto ravni identifikacij, ki omogočajo izgradnjo naše subjektivnosti. Freud je izpostavil pomemben vidik identifikacijske vezi, ki odpira vprašanje, »ali se vez začne pri subjektu ali objektu jaza.«¹¹ Opravka imamo z razliko med identifikacijo z osebo (kar bi želeli biti), ki je možna pred izbiro objekta, ali izbiro osebe za svoj objekt (kar bi želeli imeti). Dialektika želje imeti/biti nam pravzaprav razkriva tisto mesto, kjer se subjekt in jaz srečata in v določeni meri prekrivata, to mesto pa zaseda objekt. Ko s Freudom ponavljamo, da je identifikacija najbolj prvotna oblika čustvene vezanosti na objekt, ki je postal del jaza, ne moremo mimo dejstva, da gre za objekt, ki ni objekt seksualnih gonov. Seksualnost se lahko oblikuje ob ločitvi subjektivnosti od telesa, ki ohranja in podpira njeno funkcijo; tukaj lahko instanca jaza deluje kot tisti dejavnik oziroma povezovalc, ki subjekta potegne iz telesno imaginarnega razmerja v simbolno, ob neizogibnem posredovanju zunanjega drugega. Po drugi strani pa taisti mehanizmi povezovanja, kolikor predstavljajo nezavedno obrambo jaza pred nesprejemljivo idejo seksualnosti, katere posledica je izguba seksualne zadovoljitve, kažejo tudi na to, da pri srečanju subjekta s seksualnostjo vedno nekaj spodleti. Na ta način nastane simptom, v katerem je lokaliziran subjektov užitek. Avtorja Laplanche in Pontalis v svoji interpretaciji Freudovega koncepta *izkustva zadovoljitve* pokažeta na moment ponavljajoče se disjunkcije med seksualno željo in neseksualnimi funkcijami: »Seksualnost je ločena od kateregakoli naravnega objekta in prepuščena fantazmi in prav s tem šele začne obstajati kot seksualnost.«¹²

od identifikacije.« (»Jaz in Ono«, v: *Metapsihološki spisi*, str. 327.) Primarna identifikacija predstavlja prvotni imaginarni način konstituiranja jaza, ki se zgleduje po drugi osebi, materi. Ko se tak seksualni objekt kasneje opusti, lahko spremembo, ki pri tem nastane, opišemo kot vzpostavitev objekta v Jazu. Ko se v Jazu ponovno vzpostavlja izgubljeni objekt, gre v bistvu za to, da je identifikacija nadomestila objektno investicijo.

11. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 39.
12. J. Laplanche in J.-B. Pontalis, »Fantasy and the origins of sexuality«, v: *Formations of Fantasy*, ur. Victor Burgin, James Donald in Cora Kaplan, Routledge, London 1986, str. 28.

Subjekt vznikne v trenutku spodletelosti identifikacije. Iskanje samega sebe je pogojeno z drugim oziroma z identifikacijo z njim, da bi lahko postal jaz; tisto, kar iščemo pri drugih se pravzaprav začenja z vprašanjem o sebi. Kako najti nekakšno lastno sebstvo, če pred tem nič ne obstaja, oziroma kako izvesti samonanašajočo se identifikacijo s tistim »ničem«, prazno formo, ki nam dejansko predhodi? Prepoznavanje samega sebe je dejansko ves čas na neki lažni poti lastnega zatona, kjer se moramo otresti blišča lažnih, a nujnih identifikacij, da bi pod njimi našli podobo, ki jih dejansko vzdržuje, podobo brezčasnega subjekta, ki implicira lasten konec.

Sam vznik subjekta (kot produkta analitičnega izkustva) je tako temeljno povezan z intervencijo diskurza, ki strukturira realni svet. Tako se dejansko kot subjekt sami ne moremo prepoznati, subjekt nam je dosegljiv le preko identifikacije z drugim, tako da lahko izberemo le približek tega subjekta – jaz, in smo ves čas ujeti v neskončno nihanje identifikacij med »ti si to« in »ti nisi to«. Lacan nas je opozoril, da lahko psihoanaliza zgolj spremlja pacienta do meje, kjer se začenja »ti si to«, ni pa v njeni moči, da bi mu pomagala dešifrirati njegovo usodo. To mora vsakdo opraviti sam. Ključ oziroma pomagalo je lahko vse, kar se implicitno skriva v zanikanju, v »ti nisi to«. Zanikanje že predpostavlja lastno notranjo mejo, ker je podvženo preizkušnji realnosti, vendar se nahaja na tistem robu, kjer se prične brezmejnost nezavednega. Po Lacanu hipotetični konec analize vselej implicira zgolj zadnjo povezavo med identifikacijo in željo, želja se zadovolji z identifikacijo. Želja ostaja vpisana znotraj načela ugodja, zato je želja po pripoznanju, treba ji je reči: »Ti si to ali ono.«

Z določitvijo topologije razmerja z drugim smo se približali obravnavi dialektike biti/ imeti, ki se nanaša na objekt. Med subjektom in objektom obstaja temeljna opozicija, ki je vedno na meji prehajanja enega v drugega. Objekt *a* se nam kaže z več plati: lahko nastopa kot nekakšen »vrinek« med dva, ki sta v medsebojnem »govornem« razmerju, celo kot preostanek tega razmerja, hkrati pa deluje kot zglob med subjektom in jazom.

»Objekt *a* je realen in obenem pozitivacija nemožnosti simbolnega, da bi izreklo realno; je obenem realen in imaginaren. Ko smo nekoliko oddaljeni od njega, se nam ekstimni objekt *a* ponavadi zdi kot naš izgubljeni del, čigar odsotnost nam preprečuje, da bi postali celota; v tem primeru deluje kot objekt – vzrok naše želje. Ko pa zmanjšamo razdaljo do njega, se nam nič več ne zdi kot delni objekt, ampak – prav nasprotno – kot zaključeno telo, skoraj natančni dvojnik našega lastnega, če odštejemo dejstvo, da je ta dvojnik obdarjen z objektom, ki smo ga mi žrtvovali, da bi postali subjekt.«¹³

Objekt nam kaže dvojno naravo. »Bodite pozorni na to, da je v sedanjem razvoju analitičnega diskurza ta objekt, *agalma*, mali *a*, objekt želje, kadar ga iščemo s kleinovsko metodo, vselej že tu od samega začetka, še pred slehernim razvojem dialektike, je že tu kot objekt želje. To je tisti dobri in slabi objekt, ki ga Melanie Klein postavlja v izhodišče, v tisti začetek začetkov, ki je celo pred depresivnim obdobjem.«¹⁴

Sam nastanek subjekta, ki ga obravnavamo kot produkt analitičnega izkustva, je temeljno povezan z redom govornice na način simbolne verige. Ko se govorica subjekta polasti, proizvede nek preostanek, košček realnega, ki ni nič drugega kot dopolnilo biti, na katerega se subjekt obesi. Vsakdo, ki se zdravi po psihoanalitični metodi, mora iti skozi zgodovino

13. Joan Copjec, »Vampirji, dojenje in tesnoba«, *Delta* 1-2, 1999, str. 12.

14. Lacan, *Seminar VIII: Transfer, Razpol* 7, 1992, str. 17. Vidimo lahko, kako je Lacan bolj freudovski od samega Freuda. Bistvena razlika med freudovci in kleinovci je v pojmovanju objektnih relacij, pri slednjih se namreč prvi notranji objekt pojavi v prvih mesecih življenja, in ni tako povezan z Ojdipovim kompleksom kot v Freudovi teoriji; obojim pa je skupna teza, da psihična realnost streže izpolnitvi želje in izvira iz primarnega procesa, katerega cilj je povrniti izgubljeni objekt. Subjekt se tako vedno znova postavlja v situacijo, ki ga spravlja v stisko. Kleinova je tako predpostavila gonsko podlago ljubezni in sovraštva in k tej predpostavki se vrača tudi Lacan. Dobri/slabi objekt pri njem ne zaseda samo imaginarnega registra kot pri Kleinovi, temveč ga razširi nad vse plasti psihičnega doživljanja. Prikaže ga kot tisti zglob oziroma vozlišče med jazom in subjektom, ki tvori nek notranji razcep, pri prehajanju iz ugodja v neugodje. To temeljno opredelitev je Freud odkril zgolj posredno, Lacan pa jo je postavil v samo središče konstituiranja subjekta. Lacan je vzel Melanie Klein dobesedno. Bila je namreč Freudova najzvestejša učenka.

lastnih objektnih investicij in odvodov libida. V tem procesu je, prav tako kot v normalnem, »nenevrotičnem« življenju, ljubezen postavljena v samo središče vsebin življenja oziroma zaseda osrednje mesto.

Proces vzpostavitve govornega razmerja med dvema osebama proizvaja transferno situacijo, ki predstavlja ponavljanje prvotnih libidinalnih investicij, vezanih na ljubljeno osebo. Takšno ponavljanje Freud razume kot transferno ljubezen. Transfer kot ljubezen je pravzaprav pokazatelj subjektivnega razcepa, kar se v psihoanalitični situaciji lepo vidi. Nastanek transferja lahko razumemo tudi kot nekakšnega posrednika med dvema nezdružljivima entitetama, jazom in subjektom, kjer je posredi prav nemogoča izbira oziroma nemožnost izbrati se kot subjekt. Transfer ni nekaj imaginarnega, je dejanje, ko se subjektova želja polasti druge osebe (analitika). Redukcija na avtomatizem ponavljanja v transferju, ki se kaže kot opora govornemu dejanju, spravi v prisotnost preteklost, in na ta način bistveno obeleži status subjekta. Pokaže namreč, kako je sam subjekt zavezan določeni iluziji avtentičnega spominjanja in kako je subjekt pravzaprav fikcija sestavljanja lastnih spominov. Status subjekta tiči v razkoraku med dogodkom in med načinom pomnjenja tega dogodka. Razkorak torej, ki ga ni mogoče dohiteti, zato ostaja subjekt samemu sebi neposredno nedostopen.

Freud je osnovno logiko transferja razumel kot odpor in ponavljanje ljubezenske situacije, Lacan pa se problematike loteva tako, da v situacijo transferja umesti tudi »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«. Tako lahko nakažemo dve fazi transferja:

- v prvi fazi subjekt išče tisto, česar nima, to je bit
 - v drugi fazi stopi v ospredje vloga osebe s predpostavljeno vednostjo.
- Obe fazi družijo isti fenomen in vprašanje je, kako se subjekt v zvezi s to temeljno iluzijo o ljubezni znajde. Vznik ljubezni je nekaj, kar se je zgodilo mimo subjektovega privoljenja, saj od subjekta terja tisto, kar pravzaprav išče vse življenje.

»Tisto, za kar gre v ljubezni, je objekt in ne subjekt. Prav v tem ždi tisto, kar bi lahko imenovali strašna zapoved boga ljubezni, ki zahteva,

da iz objekta, ki nam ga pripiše, naredimo nekaj, kar je objekt in hkrati nekaj, pred čemer propademo, izginemo kot subjekt.«¹⁵

Problem subjekta je iskanje biti. Izguba biti je cena statusa subjekta kot učinka jezika in govorice. Subjekt, ki je izvorno izgubil svojo bit, neprestano išče zapolnitev lastnega razcepa, povzročenega v Drugem. Želja kot odmev praznine v Drugem subjekta slej ko prej pripelje v bližino nezavednega, kjer se bo odvijalo vprašanje lastne nevroze. Želja je nastopila zaradi konstitucijske pomanjkljivosti reda govorice, saj je nemogoče reči, kaj hočemo. Psihoanalitični proces je tako način subjektovega odgovarjanja na lastno vprašanje o biti, naslovljeno na Drugega, ki omogoča razkritje želje Drugega kot subjektove lastne želje.

V ljubezni tako postane središčno vprašanje, kako subjekt lahko živi ljubezen, potem ko se je ta odpovedala svojemu objektu? Narava ljubezni je takšna, da se nikoli ne ustavi in nenehno poskuša obkrožiti nekaj, česar ni; proces torej, ki je brez konca in brez povratka.

V psihoanalizi imamo opravka s takšno ljubeznijo in njenim objektom, ki zamaje temelje same subjektivacije: kako dati nekaj, česar nimaš, kako misliti odpoved tistemu objektu, pred katerim spodleti kot subjekt? Transferna situacija je pravzaprav zagotovilo, da je vredno tvegati iluzijo o zastavitvi dela svoje biti, da bi lahko prispeli do vednosti o resnici svoje biti. Treba je zastaviti ljubezen, da bi lahko do nje prišli, treba ji je verjeti in se ji pustiti zapeljati.

Ljubezen, ki je za analitika sredstvo obravnave transferja, je način, kako lahko subjekt pride do resnice. Resnično gibalno rojstva ljubezni moramo iskati v nezavedni želji, ki se izraža, kolikor zanjo ne vemo. Vprašanje razmerja subjekta do vednosti oziroma do osebe, pri kateri je predpostavil vednost, je tako povezano s subjektivnim ljubezenskim razmerjem. Ljubezen je tista, ki subjektu podeli trohico biti, ljubezen meri na tisto bit, ki pripada redu nekega uživanja, ki sega onkraj govorice.

Lacan zaključí 11. seminar s pomenom ljubezni, ki lahko živi le

15. Lacan, *Ibid.*, str. 37-38.

onkraj meja zakona, potem, ko se je odpovedala svojemu objektu. »Približevanje biti, kaj ni v tem največja ljubezen, prava ljubezen?«¹⁶

II.

Zgodovina psihoanalize je pokazala na neko univerzalno strukturo subjekta, ki se lahko konstituira samo preko drugega, govornice; sam vstop v simbolni red je dejanje prestrukturiranja našega psihičnega sistema, ki histerizira subjekta. To pomeni, da je človek kot govoreče bitje histerično bitje. Histerizacija subjekta je v analitičnem diskurzu vnaprejšnji pogoj za udejanjanje nezavednega, kar predstavlja izhodišče za obravnavanje klinike nevroz v celoti. Freudovo implicitno formalizacijo histerije lahko povzamemo v obliki kompromisa, kjer se dve nasprotji izražata v enem, kar nam omogoča misliti spolno razliko na način teh nasprotij. Osrednje mesto zavzema problematika želje, mišljene kot izvorno histerične, ki ostaja vpisana znotraj načela ugodja, razkriva pa tisto, kar v osnovi zavezuje vsako človeško bitje. Dejstvo, ki ga klinična praksa nenehno potrjuje, je, da histerik ostaja ujetnik identifikacije in da je to v večini primerov ženska.

»Psihoanaliza lahko trdi, da je utemeljena v nezavednem in v želji ženske prav zato, ker tako strogo zaznava njuno nedostopnost.«¹⁷

Razvoj Freudovega teoretskega koncepta histerije je najlepše viden prav v njegovi metapsihologiji, v njej je pojem histerije kot specifične oblike *ženske nevroze* iz zgodnjih tekstov natančneje razdelal. Tako lahko podoben razvoj zasledimo tudi pri spreminjanju nezavednega oziroma njegovemu zaprtju, tako da so analogije med nezavednim in histerijo povsem primerne. Freudova teza iz obdobja prve topike je, da so ženske bolj nagnjene k potlačitvi in k pasivnemu umiku iz psihične realnosti¹⁸

16. Lacan, *Seminar XX: Še*, Analecta 1985, str. 119.

17. Joan Copjec, »Vampirji, dojenje in tesnoba«, str. 15.

18. Potrebno bi bilo raziskati te notranje motive, ki jih je Freud kasneje razvijal kot žensko

in da nevroza predstavlja neko ujetost v preteklosti in prisilno ponavljanje preteklih dogodkov, kot da bi bili aktualni. To kaže na prisotnost nekega odpora, za katerega se zdi, kot da bi prihajal s strani nezavednega, a prihaja s strani jaza.

Pri razvoju teorije *histerije* sledimo dvema ustreznima konceptoma:¹⁹ prvi koncept *ženske nevroze*, kot ga je Freud razvil, je *teorija histerije*, obravnavana okrog *konverzivnih simptomov*; drugi, *koncept identifikacije*, pa prek mehanizmov identifikacije (tovrstno opredelitev lepo vidimo v Freudovem delu *Množična psihologija in analiza Jaza*), in ima v lacanovski interpretaciji obliko pojmovanja človeške želje kot histerične (nezadovoljene).

»V prvi teoriji se histerija enači z nespolnim telesnim simptomom, katerega mehanizmi so najbližji nezavednim procesom nasploh. Nobene potrebe ni, da bi upoštevali spolno razliko. Seveda je Freud načel problem seksualnosti, a to je storil na način, ki ne postavlja vprašanja, zakaj so histeriki ženske, čeprav izkustveno v glavnem so.«²⁰

Metapsihološki status histeričnega subjekta bi tako lahko opredelil s specifičnim tipom realnosti, kjer velja »psihoseksualna etiologija za histerijo vedno in brez izjem«. ²¹ Subjektova izbira lastne spolne pozicije pomeni neke vrste *obrambo s strani Jaza* ob srečanju s seksualnostjo kot nečim, kar je zunaj njega. Subjektivna pozicija predpostavlja problematiko spola, ki je prisotna ob samem nastanku subjekta, spol je imanten njegovi univerzalni strukturi in predstavlja način opredelitve človeške želje. Tako lahko vidimo, da je tisto, kar opredeljuje subjekt kot histerični, prav razcep. Rekli bomo, da oblika »ženskega« razcepa subjekta, ki pokaže dvojno funkcijo spola, ni neka pritiklina izvorno

obliko primarnega mazohizma, v spisu »Ekonomski problem mazohizma«, v: Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987.

19. Sledimo izvajanju teksta avtorice Parveen Adams z naslovom »Symptoms and Hysteria«, *Oxford Literary Review* 8, 1992.

20. *Ibid.*, str. 180.

21. *Ibid.*, str. 182.

ženskega, temveč izvorno histeričnega. Če funkcija spola vselej deluje s svojo biološko podstatjo, kot anatomija, in po drugi strani kot kulturološki konstrukt simbolnega, je to zato, ker je spol dojet kot proizvod simbolnega. Vendar imamo na ta način opravka z več kot eno vrsto razcepa. Subjekt namreč nima materialnega obstoja in ni predmet možnega izkustva.

»Če vlada prepričanje, da je ta subjekt brezspolen, to ni zgolj zato, ker je spol naivno dojet kot pozitivna lastnost, pač pa tudi zato, ker je spodletelost dojeta kot ena sama. Če bi bilo to res, če bi jezik – ali um lahko odpovedala le na en način, potem bi bil subjekt spolno nedoločen. Vendar pa temu ni tako; jeziku in umu lahko spodleti na enega od dveh različnih načinov.«²²

Ugotavljamo torej, da je problematika spola prisotna ob samem nastanku subjekta, spol je imanenten njegovi univerzalni strukturi in da gre za dva načina opredelitve človeške želje oziroma za dve različni opredelitvi spodletelosti naše vednosti.

Subjekt psihoanalize, ki se je konstituiral okrog ženskosti kot pogoja njegovega nastanka (rekli bomo: tiste ženskosti, ki je objekt psihoanalize), nam je pokazal težave tako vzdrževanja človekove želje, konstruirane okrog problematičnega objekta, kot neskladje med subjektom in seksualno identiteto, ki pokaže na težavnost ženskosti kot seksualne pozicije. Tako je problem histeričnega subjekta ta, da se pojavlja v dveh oblikah: po eni strani v neki sublimirani obliki, iztrgan iz neposredne zveze s seksualnostjo in ženskostjo in zveden le na svojo elementarno strukturo telesa, po drugi strani pa nastopa kot spolno določen simbolni konstrukt.

»Nezavedno so učinki govora na subjekt, nezavedno je razsežnost, kjer se subjekt opredeljuje v razvoju učinkov govora, (...) realnost nezavednega pa je – resnica, ki je neznosna – spolna realnost.«²³

22. Joan Copjec, »Spol in evtanazija uma«, *Filozofski vestnik* 1, 1997, str. 79.

23. Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 139.

Subjektova pozicija je tako nekaj, kar se ne more izogniti spolni opredelitvi. Struktura, ki določa subjektovo zgodovino, si ga podredi in razkosa njegovo telo; na ta način proizvede subjekta kot učinek te strukture. V konverziji se takšno razkosanje lepo pokaže. Prav histerični diskurz pokaže na tisti razcep subjekta, v katerem govorica razkosa telo in hkrati omogoči vzpostavitev kontinuitete subjektive zgodovine, ki jo je prekinil prav ta simptom. Drugi govorice, s katerim ima histerični subjekt poseben odnos, pa terja od njega ponovno najdevanje izgubljenega objekta, odgovor na željo Drugega. Histerik, ki je od želje Drugega izvorno odtujen, lahko poskuša nanjo odgovoriti tako, da vzdržuje željo kot nezadovoljeno. Nezadovoljenost je tu pojmovana drugače, namreč kot način užitka: tem manj zadovoljitve, tem več užitka.

Freud je bil tisti, ki je odkril to specifično histerično željo, ki je želja po odtegnitvi želje, ki šele omogoči specifično želenje brez zadovoljitve. Ta oblika želje nam pokaže, kako lahko želja steče šele ob zagotovljenih pogojih, ki to željo onemogočijo. To pomeni nekakšno strategijo nadomestitve primarne izgube in hkrati izognitev tesnobi, ki jo bližina takšnega objekta povzroča. Rešitev ponuja identifikacija, ki pošlje subjekta na pot ljubezni in mu omogoči subjektu relacijo s simbolnim. Identifikacija je v lacanovski interpretaciji zavezana želji in predstavlja posebno videnje želje kot nezadovoljene.

Takšno videnje Lacan označi takole: »Razločevati moramo dve dimenziji: želja po želji, drugače povedano – želja, ki jo izraža neka druga želja, se umešča v drug register kot želja, ki je nadomestila neko drugo željo. Tako je subjektov odpor, ki se upira želji, zgolj njegova želja obdržati svojo željo.«²⁴

Histerična pozicija intenzivneje zaznava to podvojitev lastnega telesa subjekta, kar jo znova pelje do zrcalnega stadija, ki za žensko pozicijo predstavlja poseben problem. Histeričarko je doletela *realna* izguba objekta oziroma premestitev s tega objekta na druge – nadomestne, a bo

24. Lacan, »Vodenje zdravljenja«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 29.

ob prebegu v simbolno izkusila njegovo nezadostnost, ki je v tem, da se vanj ne da v celoti vpisati pozicija ženskega subjekta. Histeričarka izkuša lastno subjektivno pozicije kot spodletelost, da bi sovpadla s samo seboj. Tako se lahko približamo skrivnosti histerije, ki ni samo v želji po objektu, v simbolnem je hkrati tudi identifikacija z njim. Ker je njena želja v bistvu želja drugega, pomeni, da ima histeričarka težave v prepoznavanju same sebe kot objekta. Histeričarka se bo raje izognila gotovosti tega, kaj je ona kot objekt, zaradi nenehnega preizpraševanja vednosti o tem, kaj ta objekt pravzaprav je. Struktura histeričarkine želje pokaže notranje meje simbolnega, to je, kako nemočna in krhka je lahko ojdipska struktura zakona. Ojdipska situacija predstavlja ovinek preko simbolnega in lahko bi šlo za normo razmerja ženske do matere, kjer je dostop do predoidipske matere vedno posredovan z ojdipskim očetom. Identifikacija z očetom je tako pogoj, ki omogoča dostop do imaginarnega ponovnega najdevanja matere kot izgubljenega objekta, pri katerem ne gre za identifikacijo, pač pa za imaginarno spojitve z objektom želje.

Objekt identifikacije ni objekt želje, temveč predstavlja mesto, od koder je objekt videti poželjiv. Tukaj tiči razlog histeričarkine identifikacije, rada bi odkrila, kako sprejeti sebe kot objekt želje za drugega oziroma dognati, kaj drugi pri njej želi.

Deskriptivno je objekt večplasten koncept. Nanj lahko nasloniš svojo zahtevo, lahko je objekt identifikacije, kar je postal v trenutku zrcalnega stadija, ali objekt želje *a*. Mesto, od koder prihaja, pa ostaja privilegirano mesto nastanka subjekta: ne tistega imaginarnega – »ženskega« – subjekta, opredeljenega s telesom, temveč pred-strukturnega subjekta kot prazne forme. Ni naključje, da ga je Lacan imenoval »brezglavi«. Elementarna drža histeričarke je v tem, da ona *ve*, da nadomestni objekti zgolj zapolnjujejo praznino realnega primarnega objekta, da pa je vseeno potrebno vztrajati pri njih, ker omogočajo željo. Šele objekt realnega bo iz subjekta govorice lahko naredil subjekta želje.

»Kar v končni instanci histeričarka hoče, da vemo, je to, da govorici spodleti zajeti obseg tega, kar lahko ona, kot ženska, razkrije o užitku.

Vendar histeričarki ne gre za to. Gre ji za to, da drugi, ki se mu reče moški, ve, kako zelo dragocen objekt postane ona v kontekstu tega diskurza.«²⁵

Temeljno nezadovoljstvo, ki je povezano z strukturo ženske želje, sega pred simbolno, od tega, kaj pomeni biti objekt za drugega, do tega, za kar ji res gre, da bi imela objekt. Tako bi histeričarka lahko ostala ujetnica imaginarne točke identifikacije, kjer bi šlo za zadnjo povezavo med identifikacijo in željo, če bi jo simbolno lahko vpisalo. Vendar simbolnemu ne spodleti samo na en način.

»Oseba, ki ni smela obdržati svojega imena«²⁶

V tem delu bomo obravnavali *nestabilnost* subjektive pozicije na konkretnem primeru, Freudovi analizi Dore, kot jo je Lacan interpretiral v svojem tekstu z naslovom *Intervencija ob transferju* (prvič objavljenem 1952). Lacan se je v tem tekstu lotil problematike transferja kot načina analitikove vpletenosti v pacientovo situacijo in hkrati prikazal razvrščanje in premeščanje subjektive pozicije.

»Prikaz moje teze bom ponazoril na primeru Dore, ker je to prvi primer, ko Freud ugotovi, da analitik igra svojo vlogo.«²⁷

Primer Dore se zdi Lacanu ustrezen za to ponazoritev, ker je pri histeriku, kot je poudaril Freud, jaz še posebej transparenten, meja med zavestjo in nezavednim pa zabrisana. Analitikova vpletenost se tako uprizarja kot projekcija pacientove preteklosti v diskurz, ki šele nastaja, hkrati pa lahko spremljamo pot subjekta skozi vse plasti psihičnega doživljanja. Freudov primer analize Dore je prvi, kjer bolezen *spregovori*.

25. Lacan, *Seminar XVII: Hrbtna stran psihoanalize*, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 34.

26. Freud, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, DZS, Ljubljana 1975, str. 227.

27. Lacan, »Intervention on transference«, v: C. Bernheimer in C. Kahane, ur., *In Dora's Case*, Virago, London 1985, str. 95.

V Lacanovem tekstu predstavlja srž interpretacije Dorina matrica imaginarnih identifikacij, ki je kasneje postala osnova za izoblikovanje njenega odnosa do moških in žensk. Gre za Dorino zelo daljno podobo iz otroštva, v kateri sesa levi palec, medtem ko z desnico cuka leto in pol starejšega brata za uho. To je, kot ugotavlja Lacan, idealna ilustracija prisile ponavljanja, ki se je pojavila v tej analizi. Videti je, da je za Doro dostop do prepoznanja lastne ženskosti pogojen z njeno predstavo telesne zadovoljitve, ki jo pogojuje drugi – moški. Vidimo, kako je instanca jaza pripeta na telo in kakšno obrambo je razvila pred seksualnostjo, kot nečim zunaj nje.

»Ženska je objekt, ki ga je nemogoče ločiti od primarne oralne faze, in hkrati mesto, v katerem mora prepoznati svojo lastno genitalno naravo.«²⁸

Njena matrica identifikacij tako pokaže, kako je zanjo edini možen dostop k prepoznanju svoje genitalne narave kot lastnega objekta ravno identifikacija z drugim – njenim bratom; hkrati pa je to tisti drugi identifikacije, v kateri se subjekt prepozna kot jaz. Neuspeh uskladitve tega dvojnega oziroma hkratnega procesa tako ostaja vzrok konverzivnih simptomov. Vidimo lahko, kako taka matrica razmerij pokaže način, »kako je bil subjekt ločen od svojega prvotnega objekta (...) kako ga je aficirala nenadna zguba njegove zmožnosti za življenje. In kateri pomeni so se pojavili ob tej ločitvi, katero subjektivno pozicijo, tudi kateri užitek je subjekt iz te katastrofe, ki ji lahko rečemo družinski roman, pridobil.«²⁹

Lacanova konceptualizacija omenjenih problemov sodi v sam začetek njegovega nauka oziroma poučevanja. Na začetku teksta *Intervencija ob transferju* poudarja, da je »psihoanaliza dialektična izkušnja.«³⁰

»To pomeni, da se subjekt razgrinja, premešča, kot pravi Hegel, v elementu resnice.«³¹ Dialektični proces je nekaj, kar je po zgodnjem Lacanu navzoče v samem jedru simbolnega in subjekta.

28. *Ibid.*, str. 98.

29. J.-A. Miller, »Interpretirati vzrok: od Freuda do Lacana«, *Problemi-Eseji* 4-5, 1994, str. 189.

30. Lacan, »Intervention on transference«, str. 93.

31. J.-A. Miller, »Torej sem Ono«, *Razpol* 9, 1996, str. 87.

»V samem uvodu v Lacanovo poučevanje je mogoče najti zelo natančno realizacijo tega pojmovanja, apliciranega na analizo. Gre za konceptualizacijo Dorinega primera, ki je urejen tako, da se v njem *momenti razvijanja resnice*, kot pravi Lacan, *ki so resnične podobe zavesti, izmenjujejo z dialektičnimi obrati* in tako kažejo nestabilnost subjektove pozicije.«³²

Lacan je Freudovo analizo Dore predstavil na dialektičen način, kot serijo treh izmenjujočih se razvojev resnice in dialektičnih obratov.

V *prvem razvoju resnice* nas pelje direktno v polje, v katerem se razkrije resnica očetovske figure, kar je Freud kmalu opazil, kot licemerska prisposodba družbene laži. Dora zaradi očetovega razmerja nastopa kot objekt menjave in je prepuščena gospodu K. »Toda na koncu tega razvoja je Freud soočen z vprašanjem, ki je več ali manj klasično za prvo fazo obravnave: 'To je vse res in prav, kajne? Kaj bi želeli pri tem spremeniti?'«³³ Ko se Freud na to vprašanje odzove, Lacan to interpretira kot *prvi dialektični obrat*, v katerem je vidna vzporednica s Heglovo analizo lepe duše, »ki se dvigne proti svetu v imenu zakona srca: 'Prepoznav lastno udeležbo v neredu, glede katerega se pritožuješ.'«³⁴ Na tem mestu lahko opozorimo, da Dori namenjen očitek velja tudi Freudu, saj tudi sam še ni jasno prepoznal lastne vloge pri poteku analize. To Lacan lahko spretno napelje na »izvirni greh psihoanalize, ki je nemara v želji samega Freuda, da nekaj v Freudu ni bilo nikoli analizirano.«³⁵

Freud Doro pripravi do spoznanja, da je pri neredu v svetu njenega očeta, čigar uničenje je objekt njene zahteve, več kot samo sodelovala, da je bila pravzaprav njegovo središče in da ne bi mogel še naprej obstajati brez njene prizanesljivosti.

»Dolgo sem poudarjal heglovski postopek te spremembe položaja lepe duše glede na realnost, ki jo je obtoževala. Ne gre za to, da bi jo

32. *Ibid.*

33. Lacan, »Intervention on transference«, str. 96.

34. *Ibid.*

35. Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 16.

prilagajali realnosti, ampak za to, da bi ji pokazali, da ji je še predobro prilagojena, saj vendar sodeluje pri njenem oblikovanju.«³⁶

Sama je pripomogla k vzdrževanju fikcije, ki je omogočila nadaljevanje zveze, sama se je, kot vzdrževalka razmerja, ki bi najverjetneje uspevalo tudi brez njene vpletenosti, v njem postavila na pomembno mesto, da bi tako poudarila lastno pomembnost. Histeričarke ne zadovolji zgolj vztrajno pritoževanje in očitki drugim. »Na premeten način prevzame – kot lepa duša pri zagotavljanju lastnega nezadovoljstva – aktivno vlogo.«³⁷ Dora se zaveda dejstva, da je oče v razmerju z gospo K. impotenten, vendar uredi vse za vzdrževanje videza njegove ljubezenske potentnosti.

»Lepa duša lahko ohranja svojo pozicijo le tako, da drugi delujejo in namesto nje opravljajo 'umazane posle'; noče videti, da je sama potihoma udeležena v delovanju, ki ga obsoja, in da je tako le 'druga vrsta zla'.«³⁸

Pogoj oziroma cena, ki jo mora plačati za uprizarjanje takšnega videza, je njena lastna nezadovoljenost. Da bi lahko vzdrževala svojo željo kot nezadovoljeno, mora poskrbeti, da očetova želja lahko kontinuirano teče naprej. Vendar je videti, da je bilo v interesu vseh navzočih, predvsem očeta, da Dora nastopa kot garant teh meddružinskih relacij. *Drugi razvoj resnice*, ki je tako nastopil, razkriva Dorino ojdipsko razmerje, ki temelji na identifikaciji z očetom. Očetova impotentnost je pri tej identifikaciji še posebej ugodna, saj Dori ustvari potrebo, da vzdrži videz očeta kot srečnega človeka. »Dorino tako očitno zadovoljstvo ob očetovi pustolovščini z gospo K., ki mu dopušča, da ji dvori, je ravno igra, s pomočjo katere mora vzdrževati prav željo moškega.«³⁹

Tukaj lahko vidimo, da skrivnost histerije ni samo v neprepoznavnih želji po očetu, je hkrati tudi identifikacija z njim. To ji omogoča, da je

36. Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, str. 15.

37. J. Copjec, »Simbolno brez očeta«, v: *Kako ona uživa, Problemi 1-2*, Ljubljana 1997, str. 99.

38. M. Dolar, *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II*, Analecta, Ljubljana 1992, str. 138.

39. Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 40.

lahko hkrati pasivni objekt želje drugega in aktivni subjekt, ki lahko lastno željo manifestira ob opustitvi zunanega objekta, kjer odsotnost objekta lahko pogojuje željo. Tako temeljno razmerje jaza z objektom prevlada v škodo jaza.

V *drugem dialektičnem obratu* lahko vidimo, kako pravega Dorinega motiva ne predstavlja dozdevni objekt njenega ljubosumja, pač pa zanimanje za gospo K. kot »osebo-tekmico, katere pravo naravo je zaradi težje asimiliranosti v splošen diskurz mogoče prikazati, le v sprevrnjeni obliki.«⁴⁰ Motiv Dorine nenadne ljubosumnosti se kaže onkraj vidnih interesov. Lahko bi šlo za normo razmerja ženske do matere, kjer je dostop do predojdipske matere vedno posredovan z ojdipskim očetom. Torej ovinek preko simbolnega, kjer je identifikacija z očetom pogoj, ki omogoča dostop do imaginarnega ponovnega najdevanja matere kot izgubljenega objekta, v katerem ni prostora za identifikacijo, pač pa za imaginarno spojitev z objektom želje; konvergenca med žeteti in biti objekt želje drugega.

Tretji razvoj resnice predstavlja Freudov poskus pripraviti Doro do priznanja skrivnostnega odnosa z gospo K. oziroma postavitev vprašanja, kako opravičuje motiv lojalnosti do ženske, ki povsem očitno spletkari proti njej. Kasneje se razkrije, da gre v bistvu za tako imenovano vpeljavo, iniciacijo v seksualnost, ki jo Dori omogoča gospa K.

Do resnične vrednosti objekta gospe K. za Doro pa nas vodi *tretji dialektični obrat*. Kaj gospa K. kot ženska sedaj predstavlja za drugega? »Dora se opira na gospoda K. le, kolikor jo zanima gospa K. Prav s tem daje oporo želji svojega očeta, ki je zaljubljen v gospo K. Ta ni objekt njene želje, temveč predstavlja mesto, od koder ji je ženska videti poželjiva, torej vidik njenega očeta ali gospoda K.«⁴¹ Tu tiči razlog njene identifikacije z gospodom K., rada bi odkrila, kako sprejeti sebe kot objekt želje za drugega oziroma dognati, kaj drugi želi pri njej.

40. Lacan, »Intervention on transference«, str. 97.

41. Serge Cottet, »O analitikovi želji pri Freudu«, v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, str. 223.

Dora se intenzivno zaveda pogojev lastne zadovoljitve, o tem pričajo njena vztrajna pritoževanja in očitki. Prizadeva si, da bi se gospod K. vrnil h gospe K., saj uživa ravno v tem, da je ne zadenejo usluge, ki bi ji jih gospod K. prav rad nudil.

»Prehod k dejanju, zaušnica preloma, brž ko ji reče eden izmed njiju, gospod K. ne – *Nič mi ni do vas*, temveč – *Nič mi ni do moje žene*, [dokazuje] kako potrebno je zanjo, da se ohranja želja, ki je tako ali tako nezadovoljena, – tako želja očeta, ki ga favorizira, prav kolikor je nemočen, kakor tudi njena lastna želja, ki se ne more uresničiti kot želja Drugega.«⁴²

Gospod K. je s tem svojim monologom uničil Dorino očaranost nad gospo K., ki jo je prevzemala dolga leta.

Doro zanima predvsem razmerje med dvema osebamama. V analizi tako sledimo mnogokratnim identifikacijam, ki so smiselne samo, če ji identifikacija z eno stranjo omogoči videti perspektivo druge strani. »V analizi Dore ni toliko pomembna njena želja, ki je lahko namenjena moškemu ali ženski, pač pa odkritje, kako sta moška in ženska elementa artikulirana skupaj.«⁴³

Lacan pripominja, da je Freud priznal, da je Dora uspela v njem vzbuditi zanimanje, vendar se je preveč identificiral z mestom gospoda K., tako da je vztrajal pri zmagi ljubezni. Doro je poskušal čimprej potegniti z mesta imaginarnih identifikacij, na katerega se je ujela. To je za analizo postalo usodno, saj je vztrajal in se obračal k ljubezni ravno tam, kjer je Dora kazala zelo raznolike znake tega, da se ne strinja. Vpletenost Freuda v poskus, da bi pri njej izsilil ljubezen, je vzrok, da je spregledal očitna znamenja transferja, ki so se porajala v analizi oziroma jih je ves čas odlagal, dokler ni bilo prepozno. Ko se je ponovno vrnil k analizi v obliki opombe k pogovoru, je priznal, da se dolgo časa

42. Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 40.

43. J. Forrester, »The Untold pleasures of psychoanalysis: Freud, Dora and the Madonna«, v: J. Forrester, *The Seduction of psychoanalysis*, Cambridge University Press, 1992, str. 52.

ni bil sposoben soočiti z Dorinim homoseksualnim nagnjenjem, čeprav je večkrat poudaril konstantnost takšnega nagnjenja pri histerikih. »Moral bi bil uganiti, da nihče razen gospe K. ne more biti glavni vir njene vednosti o seksualnih vprašanjih.«⁴⁴

Vzrok neuspelosti analize in dejstva, da Freud ni uspel pravočasno prepoznati in oceniti transferja, lahko pripišemo tudi njegovi nepripravljenosti, da bi sprejel transferno vlogo, ki mu jo je Dora namenila v obliki ponovitve njenega zaupnega pogovornega razmerja z gospo K. »Freud se je čutil prisiljenega izdati njeno zaupanje, kajti odkrila je prav tisto obliko zadovoljitve, ki je Freud ni želel niti analizirati niti prepoznati: zapeljivost besed, vednosti, pogovorne zaupnosti, torej načina analize, v kateri se je Freud počutil feminiziranega.«⁴⁵

Histerija je večplasten sistem. Iskati ga moramo v samem osrčju oziroma pri samem izvoru nastanka subjekta, ženskega ali moškega.

To, kar histeričarka hoče, je možnost dostopa do izvornega pred-ojdipskega objekta, posredovanega z ojdipsko fazo. To pomeni, da je Dora pravi otrok ojdipskega očeta, ki hkrati želi svojega očeta *in* želi biti objekt njegove želje na način, kot je on želel Dorino mater oziroma želi sedaj gospo K. Vednost o tem pa je tista vednost, ki jo poseduje gospa K. Razmerje do ženske-matere je tako posredovano z očetovsko figuro. To pa pokaže na mesto, na katerem se je znašel Freud, namreč mesto terapevta kot očetovske *in* materinske funkcije; kar pomeni, da bi se moral Freud sprijazniti z mestom ženske, to pa je bila identifikacija, ki se je je silno otepal. Opazili bomo, da Freud na znamenja transferja in odkritje homoseksualne faze pri Dori naleti skupaj, in to ni naključje. »Freud je lahko videl, da je zanemaril prepoznavanje Dorinega transferja nanj; v bistvu pa mu je spodletelo prepoznati lasten transfer na Doro: dogajanje, ki ga je imenoval kontratransfer, se je izmaknilo njegovemu samoopazovanju.«⁴⁶ Tako je bil, na primer, Dorini zgodbi o njeni materi

44. Freud, *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 106.

45. J. Forrester, »The Untold pleasures of psychoanalysis«, str. 61.

46. Peter Gay, *Freud: a life of our time (The acclaimed new biography)*, M Papermac, London 1989, str. 252.

pripravljen verjeti takoj, brez preverjanja, to pa je bila tudi edina zgodba, ki jo je sprejel tako samoumevno; ustrežal mu je negativen odnos Dore do njene matere, saj bi ga pozitiven lahko zapletel v njegovo lastno Ojdipsko situacijo. »Freud ni mogel odkrito priznati svoje identifikacije z Doro, ranljivo histeričarko, čeprav mu je njegov tekst kazal, kako se je ujel v lastno fantazmo želje hčerke.«⁴⁷ Po eni strani se je nezavedno identificiral z Doro, hkrati pa se je tej ženski identifikaciji upiral.⁴⁸

Kaj desubjektivira človekovo željo, pred čem ta skrepeni kot označevalec? Če analitični diskurz potrjuje legitimnost subjekta kot izvorno histeričnega, ali je potemtakem ta subjekt ženski? Spol je v subjekt pripeljala identifikacija, vendar je v njem moral obstajati že od nekdaj, samo tako se je subjekt lahko opredelil z njim. Subjekt kot simbolni konstrukt zadeva ob svoj spol kot zadnjo mejo, ki ga brani pred vdorom realnega objekta užitka. Ta objekt, zanj namreč gre, je pahnil praznega subjekta v imaginarni obstoj jaza kot njegov začetek, ki hkrati implicira njegov konec.

BIBLIOGRAFIJA

- Adams, Parveen, »Symptoms and Hysteria«, *Oxford Literary Review* 8, 1992
 Bernheimer, Charles in Kahane, Claire, ur., *In Dora's case*, Virago, London 1985
 Classeguet-Smirgel, Janine, ur., *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1974
 Copjec, Joan, »Spol in evtanazija uma«, *Filozofski vestnik* 1, 1997
 Dolar, Mladen, *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II.*, Analecta, Ljubljana 1992

47. Claire Kahane, »Hysteria, Feminism, The Bostonians«, v: *Feminism and Psychoanalysis*, ur. R. Feldstein, J. Roof, Cornell University Press, Ithaca in London 1989, str. 258.

48. Tisto, kar moramo konec koncev vzeti v obzir, je artikulacija analitikove želje, saj temeljno opredeljuje vse aspekte analize. Analitik je nedvomno oseba z lastno subjektivnostjo, vendar se s tem aspektom v analizi ne operira.

- *Cogito kot subjekt nezavednega*, Razpol 10, 1997
- Feldstein, Richard in Roof, Judith, ur., *Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca in London 1989
- Felman, Shoshana, *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*, The John Hopkins University Press, Baltimore in London 1993
- Forrester, J., »The Untold pleasures of psychoanalysis: Freud, Dora and the Madonna«, v: Forrester, J., *The Seduction of psychoanalysis*, Cambridge University Press, 1992
- Freud, Sigmund, *The Pelican Freud Library*, 15 zv., ur. James Strachey in Angela Richards, prev. James Strachey, Penguin, London in New York 1973
- *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, prev. Mara Volčič-Cvetko idr., Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977
- *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, DZS, Ljubljana 1975
- *Metapsihološki spisi*, prev. Eva Bahovec idr., Studia humanitatis, Ljubljana 1987
- *Dve analizi*, prev. Eva Bahovec in Jelica Šumič-Riha, Analecta, Ljubljana 1984
- *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. Mojca Dobnikar, Studia humanitatis, Ljubljana 1995
- Gay Peter, *Freud: a life of our time (The acclaimed new biography)*, M Papermac, London 1989
- Jacobus, Mary, *Reading Woman, Essays in feminist criticism*, Methuen, London 1986
- Jones, Ernest, *The early developement of female sexuality, International Journal of Psychoanalysis (IIPA)* 8, 1927
- Kahane, Claire, »Hysteria, Feminism, The Bostonians«, v: *Feminism and Psychoanalysis*, ur. R. Feldstein in J. Roof, Cornell University Press, Ithaca in London 1989
- Klein, Melanie, *Zavist in hvaležnost, Izbrani spisi*, prev. Polona Mesec, Studia humanitatis, Ljubljana 1997
- Kohon, Gregorio, »Reflection on Dora: The Case of hysteria«, *IIPA* 65, 1984
- Lacan, Jacques, *Spisi*, prev. Tomaž Erzar idr., Analecta, Ljubljana 1994
- *Seminar IV: Objektna relacija*, Razpol 8, 1994
- *Seminar VIII: Transfer*, Razpol 7, 1992
- *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. Rastko Močnik idr., Analecta, Ljubljana 1996
- *Seminar XVII: Hrbtna stran psihoanalize, Filozofija skozi psihoanalizo VII*, 1993
- *Seminar XX: Še*, prev. Miran Božovič idr., Analecta 1985

PRVA FILOZOFIJA IN UTEMELJITEV VEDNOSTI*

Hobbesov filozofski projekt je neločljivo povezan z racionalno rekonstrukcijo vednosti. V katerem trenutku je prišlo do povezave te rekonstrukcije s prvo filozofijo, ki je bila namenjena razvitju najbolj temeljnih pojmov in načel vednosti? Je razvoj prve filozofije sovpadel s formulacijo (ob koncu leta 1636 ali v začetku leta 1637) sklenjenega sistema filozofije: *corpus, homo, civis* [materialno telo, človek, državljani],¹ ki je vodila do *Elementa philosophiae*,² ali je do njega prišlo kasneje? Je prva filozofija imela kaj opraviti z logiko, o kateri je Hobbesa v svojih pismih spraševal Kenelm Digby?³ Na ta vprašanja je težko dati zanesljive odgovore, ker je datacija rokopisov, ki označujejo zaporedne stopnje izgradnje prve filozofije, večinoma nezanesljiva.⁴

* Članek »First philosophy and the foundation of knowledge« Yves-Charlesa Zarka, urednika francoske izdaje Hobbesovih zbranih del, je preveden iz zbornika *Cambridge Companion to Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Članek je avtor pripravil posebej za to izdajo, predstavlja pa povzetek njegovih raziskav o ontološki problematiki Hobbesove filozofije.

1. Hobbes, *Vita carmine expressa*, Hobbesova avtobiografija v verzih, *Opera latina* [OL] I, ur. Sir William Mollesworth, 1845, str. xc.
2. Delo *Elementa philosophiae* je bilo sestavljeno iz del *De Corpore* [O materiji – 1655], *De Homine* [O človeku – 1658] in *De Cive* [O državljanu – 1642].
3. Omenjeni pismi nosita datuma 17. januar 1637 in 11. september 1637 in ju je objavil Ferdinand Tönnies v *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, str. 145-147. Glej tudi *The Correspondence of Thomas Hobbes* [1622-1679], ur. Noel Malcolm, v: *Hobbes's Works* [HW], zv. VI in VII, zv. VI, str. 42-53 in 50-51. Upravičeno lahko domnevamo, da je logika, o kateri govorita Digbyjevi pismi, tesno povezana s Hobbesovo prvo filozofijo, saj omenjata definicije, »zbrane na osnovi globokega vpogleda v stvari same« (*Correspondence*, zv. I, str. 43).
4. Med temi rokopisi se tisti, ki se nahaja v Nacionalni knjižnici Walesa (MS 5297), običajno imenuje *De principiis*. J. Jacquot in H. W. Jones sta ga objavila kot Dodatek II

Kakorkoli že se je Hobbesu porodila ideja prve filozofije, pa sta njena vsebina in vloga povsem jasni. Že precej pred tem, ko je dokončal delo *De Corpore* [1655], je v delu *Anti-White* [1643] definiral pojem »prva filozofija« in določil namen in obseg te veje vednosti. Trojna definicija v njem je bila podana s sklicevanjem na Aristotela. Ko je kritiziral Whiteovo tezo, da filozofije ne bi smeli obravnavati v skladu z logično metodo, je Hobbes zapisal:

»Torej, filozofija je znanost o vseh splošnih in univerzalnih teoremih o kateremkoli predmetu, katerih resničnost je mogoče dokazati s pomočjo naravnega razuma. Njen prvi del in temelj vseh drugih delov je tista znanost, ki dokazuje teoreme o atributih bivajočega nasploh, in ta znanost se imenuje *Prva filozofija*. Potemtakem se ukvarja z bivanjem, bistvom, materijo,

h *Critique du 'De Mondo' de Thomas White*, Vrin-CNRS, Pariz 1973, str. 449-460 (odslej citiran kot AW – okrajšava za *Anti-White*). Urednika sta *De principiis* obravnavala kot angleški prepis (pripisan Herbertu Cherburyjskemu) izvirnega Hobbesovega latinskega spisa. Toda celo če smo lahko prepričani, da je ton spisa pristno Hobbesov, pa datum njegovega nastanka in identiteta prepisovalca ostajata povsem nejasna. Obstaja še en pomemben lastnoročno podpisan latinski rokopis A.10 iz Chatswortha, ki je objavljen kot Dodatek III k delu *Anti-White* (str. 463-513), kot tudi osnutek *De Corpore* (ki se razlikuje od MS A.10) z rokopisnimi opombami Charlesa Cavendisha, v British Library, Harleian MS 6083 (razlike med tem rokopisom in rokopisom A.10 so povzete v Dodatku III v delu *Anti-White*). Po mnenju Jacquota in Jonesa naj bi ta dva rokopisa odražala stanje izoblikovanja dela *De Corpore* v letih okoli 1645-1646. To je tudi mnenje Arriga Pacchija v njegovem delu *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze 1965.

Zelo pomembno raziskavo, ki si prizadeva podati bolj zanesljivo datacijo pravkar omenjenih rokopisov, trenutno opravlja Karl Schuhmann. Poleg tega v članku, objavljenem v *Hobbes Studies*, Schuhmann prepričljivo dokaže pristnost spisa *Short Tract*, za katerega je znano, da je eden najbolj zgodnjih Hobbesovih spisov o naravni filozofiji, ki, kot se je izkazalo, sega vse tja v začetek 30-ih let sedemnajstega stoletja. Spis *Short Tract* vsebuje mnoge elemente, ki jih ponovno srečamo v *philosophia prima*, predvsem teorijo zadostnega vzroka kot nujnega vzroka. Dokler Schuhmannovo delo ne bo končano in bodo v skladu z njim ustrezno prilagojene tudi interpretacije, je edini rokopis, o katerega datumu nastanka smo lahko prepričani, hkrati tisti, ki je najbolj pomemben po vsebini in obsegu, namreč delo *Anti-White*. Ta spis, napisan v prvi polovici leta 1643, v zgoščenih oblikah vsebuje, kot bomo videli, številne bistvene elemente Hobbesove prve filozofije.

obliko, kvaliteto, vzroki, učinki, gibanjem, prostorom, časom, mestom, vakuumom, enotnostjo, številnostjo in vsemi tistimi drugimi pojmi, o katerih Aristotel razpravlja delno v osmih knjigah *Predavanj o fiziki*, delno pa v tistih drugih knjigah, ki so jih nekateri pozneje poimenovali *Tôn metà tà physiká* (od koder je prva filozofija dobila svoje sedanje ime metafizika).⁵

Če je v tem odlomku filozofija nasploh definirana preprosto s pomočjo tipa izjave, ki ga uporablja, in s sposobnostjo mišljenja, na kateri temelji, ne glede na svoj namen ali metode, pa sta prva filozofija in njen položaj, nasprotno, natančno določeni. Prvič, ukvarja se z atributi bivajočega nasploh. Ti atributi pa bolj ali manj predstavljajo povratek k Aristotelovim kategorijam.⁶ Drugič, njen namen je, da priskrbi utemeljitev drugim znanostim, kot so fizika, etika in politika, ki se ukvarjajo s posameznimi bitnostmi.⁷

Ko Hobbes govori o prvi filozofiji v delu *Anti-White*, se sklicuje na Aristotela in njegov nauk o različnih pomenih bivajočega. Toda v letu 1643 gre uporabo in pomen pojma »prva filozofija« razumeti tudi v odnosu do Descartesa, saj je Hobbes dve leti pred tem bral Descartesove *Meditacije o prvi filozofiji* in zanje pripravil vrsto Ugovorov. Ne gre za to, da bi bila Hobbesova prva filozofija vsebinsko podobna Descartesovi. Nasprotno, vse tri Descartesove temeljne filozofske trditve – o nematerialnosti duše, o obstoju boga (v pomenu, v kakršnem je Descartes ponudil dokaze zanj) in razliki med duhom in telesom – so bile tarče Hobbesove kritike v *Tretjih ugovorih*. Tako je Hobbes zanikal možnost jaza, ki bi lahko prišel do spoznanja o lastnem obstoju s pomočjo intelektualnega

5. *Anti-White* [odslej AW], I, I, str. 105 / [angleška verzija: str. 23-24]. (Angleški prevod dela *Anti-White: Thomas White's 'De Mundo' Examined*, prev. Harold Whitmore Jones, Bradford University Press, Bradford 1976.) Besedilo angleškega prevoda je polno napak in so ga pri navajanju pogosto spreminjali.

6. V drugih odlomkih iz dela *Anti-White* si Hobbes povsem odkrito prizadeva obnoviti Aristotelove kategorije. Glej AW V, 2, str. 129/str. 57.

7. Kaj je tisto, zaradi česar si prva filozofija zasluži ime metafizike, z vsemi njenimi semantičnimi in metaforičnimi asociacijami, je natančno in obširneje razloženo v AW IX, 16, str. 170/str. 111-112.

»zazora«. Vztrajal je, da je potrebno *res cogitans* dojeti kot telesno ali materialno stvar. Končno pa je menil tudi, da ni mogoče postaviti dokaza o božjem obstoju, ki bi izhajal iz ideje boga, saj preprosto nimamo nobene takšne ideje.⁸ Ob tem, ko se jasno razmeji od Descartesa, pa se Hobbes še odločneje razloči od tistih, ki menijo, da je prva filozofija nekakšna nadnaravna znanost. Posebej Scipion Dupleix je poimenoval »prvo filozofijo« ali »prvo znanost« metafiziko, »kolikor se ukvarja predvsem z bivanjem, bivanjem bivajočih stvari, prvotnimi vzroki in načeli stvari; in ta je zaradi vzvišenosti svoje tematike prva od vseh znanosti.«⁹ Toda definirati prvo filozofijo na tak način kot znanost nad naravo, po Hobbesovem mnenju pomeni popačiti pomen tega pojma, poleg tega pa pomeni tudi podati slabo interpretacijo pojma »metafizika«.¹⁰ Prav zaradi tega bo delo *De corpore* iz tematike filozofije izključilo nauk o naravi in atributih boga, kot tudi karkoli, kar izhaja iz razodetja. Te tematike so izključene, ker niso dostopne uporabi naravnega razuma.¹¹

Glede na povedano se nujno porajata dve vprašanji. Za začetek, ali je Hobbesova prva filozofija povratek k Aristotelu, saj se sklicuje na Aristotelovo fiziko in metafiziko, poleg tega pa se tako odločno razide z Descartesom? In drugič, ker Hobbes noče priznati prve filozofije v pomenu znanosti, ki presega naravo, in ker vednost o božji naravi izključuje iz območja filozofije, ali iz tega sledi, da se je v celoti osvobodil teologije? Ti dve vprašanji, ki predstavljata način postavitve vprašanja o tem,

8. Prim. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, *Objectiones tertiae*, CNRS-Vrin, Pariz 1983, str. 171-196. Prim. tudi Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, in *Razprava o metodi*, Slovenska matica, Ljubljana 1957.

9. Scipion Dupleix, *La Métaphysique*, I, II, str. 87.

10. AW, X, 16, str. 170/str. 112: »Tiste knjige o *Philosophia prima*, t.j. o osnovnih pojmihi [elements] filozofije, so bile pozneje poimenovane *metafizika* [...] Zaradi te težavnosti in zahvaljujoč naslovu *Metafizika*, saj 'meta' pomeni ne le 'pozneje', pač pa tudi 'onstran', so nevedni verjeli, da so te knjige vsebovale nekakšen nadnaravni nauk, prav tako, kot da bi tisti, ki so se posvetili metafiziki, to počeli zato, da bi s pomočjo svojega nauka lahko stopili onstran omejitev narave.«

11. *De corpore* I, 8; *OL* I, 9/*EW* I, 11.

kako moderna in kako skladna je Hobbesova prva filozofija, nas navajata k podrobni raziskavi o delokrogu prve filozofije. Preden pa se lotimo te raziskave, je potrebno opozoriti na dve poglavitni nalogi, ki ju delo *De corpore* določi prvi filozofiji: (1) prispeti do najbolj splošnih in univerzalnih pojmov, ki jih uporablja znanost; in (2) podati definicije teh pojmov, ki lahko služijo kot osnovna načela za vse posebne znanosti.¹²

Natanko katere zelo splošne pojme definira prva filozofija in katere filozofske operacije te definicije uporabljajo? V kolikšni meri prva filozofija opravi svojo obveznost zagotavljanja utemeljitev? Ali lahko ponudi utemeljitev za etično in politično znanost z enako lahkoto, kot jo ponuja za mehanicistično fiziko? Videli bomo, da odgovor na ta vprašanja ni enoznačen in da naloga zagotavljanja utemeljitev poseže po virih, za katere se zdi, da so precej oddaljeni od virov prve filozofije. Da bi to precej obširno raziskavo podali čimbolj metodično,¹³ jo bomo opravili v okviru naslednjih poglavij: (a) vsebina prve filozofije: načela utemeljitve vednosti; (b) meje uporabe pojmov prve filozofije: nedokončana utemeljitev; (c) povratek teologije: razcepljena utemeljitev.

Vsebina prve filozofije – načela utemeljitve vednosti

V 6. poglavju dela *De Corpore* z naslovom »De methodo« je Hobbes izpostavil dve značilnosti najbolj preprostih in najbolj univerzalnih pojmov, ki jih uporablja človeška vednost oziroma znanost. Po eni strani je do teh pojmov mogoče priti z uporabo analitične metode, ki sestoji v razčlenjevanju sestavljenih idej v njihove sestavne dele ali osnovne

12. *De corpore* VI, 6; *OL* I, 62/*EW* I, 70.

13. Da bi videli, katere probleme vse zajema Hobbesova prva filozofija, si moramo ogledati ne le drugi del dela *De Corpore* in pripravljala dela zanj, kakršno je *Anti-White*, pač pa tudi spise, ki poudarjajo Hobbesovo stališče v polemiki z Bramhallom o svobodi in nujnosti, v katerih izrecno pridejo v ospredje teološke teme. Prav tako je za to vprašanje pomembno njegovo delo *Six Lessons*.

pojme; po drugi strani pa so ti pojmi skupni idejam posamičnih stvari. Hobbes je bil prav tako prepričan, da je te pojme mogoče definirati. Toda, če definicija zahteva, da so izrazi definicije bolj preprosti in univerzalni od izrazov, ki se jih definira, je težko razumeti, kako je mogoče definirati pojme, ki so najbolj univerzalni in preprosti od vseh. Hobbes je priznaval to težavo in jo poskušal preseči z razlikovanjem med dvema vrstama definicij: genetsko ali izvorno definicijo, ki podaja vzrok katerekoli stvari, ki jo definira; in tistim, kar je imenoval definicijo s pomočjo opisa, ki ne napravi nič več kot to, da prikliče v misli jasno idejo tega, kar označuje pojem, ki se definira.¹⁴ Prav ta druga vrsta definicije je uporabljena za pojme, ki jih obravnava prva filozofija.

Kateri pojmi pripadajo prvi filozofiji? In ali ne gre pri Hobbesovih kandidatih za temelje pojme za nekakšno izbiro glede narave bivajočega in vednosti? Dejansko se na različnih stopnjah prva filozofija poslužuje številnih različnih vrst temeljnih pojmov in filozofskih operacij. Mi se bomo omejili na pet prvih parov pojmov: prostor/čas, telo/naključna lastnost, vzrok/učinek, zmožnost/dejanje (različica razlikovanja vzrok/učinek) in enakost/razlika.¹⁵ Definicija teh petih parov pojmov vključuje štiri operacije: izpeljavo razlikovanja med subjektivnim in objektivnim redom, izpeljavo razlikovanja med bivajočim in načini bivanja, vzpostavitev determinističnega sistema in razgradnjo metafizičnega načela individuacije.

14. *De Corpore* VI, 13; *OL* I, 71-72/*EW* I, 81: »In imena prve vrste so dovolj dobro definirana, ko z uporabo kolikor je mogoče kratke izjave v mislih poslušalca vzbudimo popolne in jasne ideje ali pojmovanje imenovane stvari, kot kadar definiramo gibanje s tem, da je *neprestano zapuščanje enega mesta in privzemanje drugega*; kajti čeprav v tej definiciji ni prisotne niti nobene premikajoče se stvari niti nobenega vzroka gibanja, pa se bo ob tem, ko bo slišal to izjavo, v mislih poslušalca vendarle pojavila *ideja* gibanja, ki bo dovolj jasna.«

15. Ti pari pojmov so raziskani v poglavjih 7-10 dela *De Corpore*.

Razlikovanje med subjektivnim in objektivnim

Videli smo že, da zaradi razlogov, ki ločijo njegov pristop od Descartesovega, Hobbes nima teorije duhovnega subjekta. Po drugi strani pa ima teorijo subjektivnosti ali, če smo bolj natančni, teorijo subjektivne pojavnosti brez duhovnega subjekta, ki nastopa v okviru širše teorije predstavljanja ali prikazovanja [*phantasm*].¹⁶ V okviru te teorije ločevanje med subjektivnim in objektivnim pomeni ločiti med tem, kar pripada pojavljanju ali videzu, od tega, kar pripada stvari, katere pojavljanje ali videz to je. Da bi izvršila to razločitev, se Hobbesova prva filozofija začne z miselnim poskusom: zamišljenim izničenjem sveta.¹⁷ Ta zamisel [*fiction*] Hobbesu omogoči, da pokaže ne le, da cela vrsta čutno zaznavnih lastnosti (ali vsaj tiste, ki jih poznamo kot »sekundarne lastnosti«) pripada čutečemu subjektu in ne stvarjem samim, pač pa tudi, kar je še bolj pomembno, da sta pojma prostora in časa subjektivna. Hipoteza o izničenem svetu predpostavi dve stvari: da je nekoč obstajal svet, v katerem so se odvijali dogodki, in da še naprej obstaja subjekt, ki zaznava ta svet in dogodke, ki so se odvijali v njem. Poanto hipoteze lahko ponazorimo s tem, da se vprašamo, o čem lahko preživeli človek govori in si predstavlja, potem ko je svet uničen. Hobbesov odgovor:

»Trdim torej, da bo temu človeku ostala predstava [*idea*] sveta in vseh teles, kot jih je pred njihovim izničenjem videl s svojimi očmi ali zaznaval s katerikoli drugim čutom; to se pravi, spomin in predstava ali zamisel [*imagination*] o velikostih, gibanjih, zvokih, barvah itd., kot tudi o njihovi razvrstitvi in delih. Vse te stvari, čeprav niso nič drugega kot predstave in prikazovanja, se dogajajo znotraj tistega, ki si zamišlja, vendar se bodo

16. Prim. Y. C. Zarka, »Le vocabulaire de l'apparaître«, in K. Schuhmann, »Le vocabulaire de l'espace«, v: Zarka, *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Pariz 1992, str. 13-29 in str. 61-82.

17. O pomembnosti zamisli o izničenju sveta glej Arrigo Pacchi, *Convezione e ipotesi*, in Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, str. 36-58. Glej tudi K. Schuhmann, »Thomas Hobbes and Francesco Patrizi«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 1986.

prikazovale, kot da bi bile zunanje, nikakor odvisne od katerekoli sposobnosti mišljenja.«¹⁸

Vidimo lahko, kako se hipoteza izničenja razlikuje od Descartesovega dvoma. S svojo vsebino hipoteza ne vrže nobenega dvoma na obstoj sveta: nasprotno, tisto, za kar se predpostavlja, da se bo ohranilo, potem ko je svet uničen, naj bi dokazalo, da je svet nekoč obstajal, celo če glede na postavke hipoteze ne obstaja več. Hipoteza ni namenjena temu, da bi nam pomagala doseči nedvomno resnico o subjektu mišljenja, pač pa resnico o strukturi in vsebini naših predstav. Tako lahko vsebino prikazovanj ali pojavljanj obravnavamo »ali kot notranje naključne lastnosti našega mišljenja, kakor jih obravnavamo, kadar gre za vprašanje o kakšni sposobnosti mišljenja; ali kot vrsto [*species*] zunanjih stvari, ne kot te resnično obstajajo, pač pa le kot se prikazujejo, da obstajajo, ali da imajo bivanje zunaj nas.«¹⁹

V delu *Anti-White* naj bi hipoteza izničenja osvetlila meje človeške sposobnosti, da ohranja podobe trenutno odsotnih objektov ali se spominja pojavnosti človeka, ki je zdaj že dolgo mrtev.²⁰ Ko pa prispe do teh meja, Hobbes ugotovi, da sta prostor in čas, z njegovimi besedami, »zamišljena« ali »imaginarna«: pripadata temu, kar se pojavlja zaznavajočemu ali čutečemu subjektu in ne dejanski stvari, ki obstaja zunaj nas. Tako je prostor podoba ali prikazovanje, fantazma nekega telesa.²¹ Ali kot pravi delo *De Corpore*, »prostor je preprosto prikazovanje [*phantasm*] stvari, ki obstaja zunaj mišljenja: to se pravi, tisto prikazovanje, pri katerem ne upoštevamo nobene druge naključne lastnosti, pač pa le, da se pojavlja zunaj nas.«²² Na enak način je čas prikazovanje ali fantazma gibanja: »kaj bi torej lahko bili dnevi, meseci in leta drugega, kot imena

18. *De Corpore* VII, 1; OL I, 81-82/EW I 92.

19. *Ibid.*

20. AW III, 1, str. 116/str. 40.

21. *Ibid.*, str. 117/str. 40-41: »Spatium igitur imaginarium nihil aliud est quam imago, sive phantasma corporis [...] Manifestum hinc est existentiam spatii dependere non ab existentia corporis sed ab existentia imaginativae facultatis.«

22. *De Corpore* VII, 2; OL I, 83/EW I, 94.

takšnih izračunov, napravljenih v našem mišljenju. Čas je potemtakem prikazovanje [*phantasm*], a prikazovanje gibanja.«²³ Pomembno je, da upoštevamo, da prostor in čas nista posebni prikazovanji ali fantazmi med drugimi, pač pa pripadata formi naše vednosti o obstoječih in spreminjajočih se stvareh. Ker sta čas in prostor odvisna od naše sposobnosti mišljenja, lahko legitimno govorimo o idealnosti prostora in časa; po drugi strani pa očitno na tej idealnosti ni ničesar transcendentnega – prostor in čas imata za korelate objektivno obstoječe objekte in sta povzročena z razsežnostjo in gibanjem teles.²⁴ V svojem obravnavanju prostora in časa prva filozofija vzpostavi dualni red stvari in pojavljanj, ki ga je mogoče najti v celotnem Hobbesovem delu.

Bitnosti in oblike (modusi) bivanja

Prva filozofija zdaj nadaljuje z vzpostavitvijo resničnega razlikovanja med telesom in naključno lastnostjo. Prav iz zornega kota tega razlikovanja lahko presodimo obseg, v katerem Hobbes reinterpreтира aristotelovske metafizične pojme,²⁵ začenši z dvojnim pomenom pojma »obstajati«. Stvari lahko obstajajo bodisi kot telesa bodisi kot naključne lastnosti.

23. *De Corpore* VII, 3, *OL* I, 84/*EW* I, 94-95.

24. Pri uporabi zrcalnega nasprotja zamisli o izničenju sveta v delu *Anti-White* (to je hipoteze o neobstoju mislečega in zamišljujočega si bitja) Hobbes govori o razsežnosti, ki je notranja telesom ali *spatium reale*; na ta izraz naletimo ponovno v *De Corpore* VIII, 4; *OL* I, 93/*EW* I, 205. Tu je besedilo iz *Anti-White* (III, 2, str. 117/str. 41): »Sledi torej, da bi telesa obstajala celo, če ne bi bilo sploh nobene miselne podobe. Poleg tega je nemogoče priznati obstoj kateregakoli določenega telesa, ne da bi hkrati ugotovili, da poseduje svoje lastne mere ali prostor. Torej bo ta prostor, ki ga, kolikor je notranji telesu, kot je naključna lastnost svojemu subjektu, lahko imenujemo 'realen', zagotovo obstajal celo, če ne bi bilo nobenega bitja, ki bi si ga zamislilo. 'Realni prostor' torej definiram kot telesnost samo ali bistvo telesa, vzeto *simpliciter*, kolikor je to telo. Torej je telo do zamišljenega prostora [v enakem odnosu] kot stvar do vednosti o tej stvari, kajti vsa naša vednost o obstoječih stvareh se sestoji v tej miselni podobi, ki jo proizvede delovanjem teh stvari na naše čute. Potemtakem je 'zamišljeni prostor', ki je miselna podoba telesa, isto kot naša vednost o obstoječem telesu.«

25. Prim. M. Pécherman, »Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première«, v: Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, str. 31-59.

Druga stopnja prve filozofije začenja s predpostavko ponovnega ustvarjenja ene od stvari iz predhodno izničenega sveta.²⁶ Ta ponovno ustvarjena stvar ali povrnjena stvar je podvržena številnim različnim poimenovanjem ali imenom, od katerih vsak označuje načine, na katere je mogoče obravnavati njen obstoj.

»In to je tisto, kar zaradi njegove razsežnosti običajno imenujemo *telo*; zaradi njegove neodvisnosti od naših misli [pravimo, da je] *ohranjajoče se na sebi* [*subsistens per se*]; in zato, ker se ohranja zunaj nas, *obstoječe* [*existens*], in naposled, ker se prikazuje umeščeno v in podrejeno predstavnemu ali zamišljenemu prostoru [*spatio imaginario*], tako da ga ni mogoče [zaznati] s čuti, temveč le dojeti z razumom, [ga imenujemo] *podstat* in *subjekt* [*suppositum et subjectum*]. Potemtakem je definicija telesa takšna: *telo je tisto, kar ni odvisno od naših misli, in sovпада ali je sorazsežno z nekim delom prostora.*«²⁷

26. *De Corpore* VIII, 1; *OL* I, 90/*EW* I, 101-102: »Ko smo torej razumeli, kaj je zamišljeni prostor, v katerem, kot smo predpostavili, ni ostalo ničesar zunaj nas, pač pa so bile uničene vse tiste stvari, ki so s tem, da so obstajale dotlej, pustile svoje podobe v naših mislih; predpostavimo zdaj, da je neka od teh stvari znova postavljena v svet ali pa ustvarjena na novo. Nujno je torej, da bo ta na novo ustvarjena ali povrnjena stvar ne le zapolnjevala nek del zgoraj omenjenega prostora ali sovpadla ali bila sorazsežna z njim, pač pa tudi, da nikakor ni odvisna od naših misli.«

27. *De Corpore* VIII, 1; *OL* I, 90-91/*EW* I, 102: Avtor v besedilu podaja izvirno latinsko Hobbesovo besedilo, saj je angleški prevod v pomembnem delu napačen. Zato tu podajamo najprej latinsko besedilo in zatem sporni napačni angleški prevod z napačno prevedenim delom v oglatih oklepajih (op. prev.): »Hoc autem ipsum est quod appellari solet, propter extensionem quidem, *corpus*; propter independentiam autem a nostra cogitatione *subsistens per se*; et propterea quod extra nos subsistit, *existens*; denique quia sub spatio imaginario substerni et supponi videtur, ut non sensibus sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur, *suppositum et subjectum*. Itaque definitio corporis hujusmodi est, *corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur.*«

»And this is that which, for the extension of it, we commonly call *body*; and because it depends not upon our thought, we say it is a *thing subsisting of itself*; as also *existing*, because without us; and, lastly, it is called the *subject*, because it is so placed in and *subjected* to imaginary space [that it may be understood by reason, as well as perceived by sense]. The definition, therefore of a *body* may be this, a *body is that, which having no dependence on our thought, is coincident or coextended with some part of space.*«

Ta imena, ki izražajo zamisel na novo ustvarjene stvari, se nanašajo ali na neodvisnost od naših misli ali na obstoj zunaj nas (*subsistens per se, existens*) ali pa na sovpadanje ali sorazsežnost z delom prostora (*suppositum, subjectum*). Zanju se zdi, da predstavljata različna vidika stvari, pa vendar se oba pojavita v definiciji telesa: »*corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*«. Na osnovi dela *De Corpore* je težko reči, ali je definicija telesa posledica preproste združitve teh dveh vidikov ali pa je poistovetenje bitnosti s telesom preprosto privzeto kot dano že od samega začetka. V prid slednji trditvi govori to, da je prvo ime, ki je dano ponovno ustvarjeni stvari glede na njeno razsežnost, *corpus*. Torej je izmenljivost med *ens* in *corpus* utegnila biti privzeta že od samega začetka. Je kaj, kar upravičuje sovpadanje bivajočega in telesa?

Čeprav to vprašanje ni postavljeno v delu *De Corpore*, pa se zdi, da je nakazano v 27. poglavju dela *Anti-White*. Hobbes tam loči med dvema vrstama bivajočega:

»Poznamo dve vrsti *ens*. So tiste *entia*, o katerih si v mislih oblikujemo podobo. Lahko si, na primer, zamislimo človeka, žival, drevo, kamen, pravzaprav katerikoli telo sploh (saj je podoba, ki si jo zamislimo o vsakem telesu, prostor, nek prostor dane vrste ali velikosti, ki ustreza telesu dane vrste ali velikosti). So pa tudi druge *entia*, o katerih v mislih nimamo podobe, tako da jih človek ne more niti zaznati niti si jih zamisliti. Boga in angelov, tako dobrega kot tudi zla, si ni mogoče niti zamisliti niti razumeti v okviru naše domišljije. Bog je torej zelo dober, zelo velik in ga ni mogoče razumeti; niti on niti katerikoli angel ne moreta imeti razsežnosti niti jih ni mogoče omejiti, niti v celoti niti delno, s prostorom, celo v mislih ne.«²⁸

Ker filozofija ne more obravnavati stvari, ki presegajo človeški razum, je edina vrsta bivajočega, ki jo lahko obravnava, *ens imaginable*, stvar, ki si jo lahko predstavljamo ali zamislimo. Vendar pa *ens imaginable* ni nič drugega kot *id omne quod occupat spatium*,²⁹ tj. karkoli,

28. AW XVII, I, str. 312/str. 310-311.

29. *Ibid.*, str. 312/str. 311.

kar zaseda prostor. Prostor, za katerega gre, je zamišljeni, imaginarni prostor, ki torej določa, kaj si lahko predstavljamo ali razumemo. Pred sabo imamo logično osnovo za poistovetenje *ens* (v pomenu *ens imaginabile*) in *corpus*, in zato izmenljivost teh dveh pojmov ni zgolj stvar vnaprejšnje predpostavke. Kot pravi Hobbes v delu *Anti-White*, »Iz te definicije izhaja, da sta *ens* in *telo* isto, saj je enaka definicija splošno sprejeta za 'telo'; zato bomo *ens*, o katerem govorimo, vedno imenovali 'telo', in to je beseda, ki jo moramo uporabljati.«³⁰

Poleg nauka o naključnih lastnostih Hobbesa zaposluje tudi pomen pojma *esse*.³¹ Načini ali modusi bivanja in tega, kako je spoznano, da pripadajo telesu, so tako v delu *De Corpore* kot v *Anti-White* povezani s teorijo izjave, to je s teorijo o načinu, kako izrekamo stvari: »Ko na primer rečemo 'človek je žival', morajo tisti, ki preizprašujejo resnico tega, kar je rečeno, raziskati ne le to, imeni česa sta 'človek' in 'žival', pač pa tudi, ime česa je tisto 'biti žival' (*esse animal*), zato da bi vedeli, kaj je mišljeno s to povezavo [*conjunction*] z besedo 'je'.«³² Vendar pa v skladu z delom *De Corpore* abstraktna imena, kot so *esse aliquid*, *esse mobile*, *esse calidum* [biti nekdo, biti gibljiv, biti topel], ki izhajajo iz izjav, ne označujejo stvari; to je naloga konkretnih imen, ki delujejo kot subjekti in predikati izjav. Namesto tega abstraktna imena označujejo vzroke konkretnih imen. Kot pojasnjuje Hobbes, »ti vzroki imen so enaki kot vzroki naših pojmov, namreč neka zmožnost delovanja ali afekcije predstavljene stvari, ki jo nekateri imenujejo način, na katerega katerakoli stvar deluje na naše čute, večina pa jih to imenuje naključne lastnosti.«³³ Ali kot pravi v delu *Anti-White*:

»Posledica tega je, da *esse* ni nič drugega kot *naključna lastnost* telesa (*accidens corporis*), s katero so določeni in nakazani načini njenega zamišljanja. Torej 'biti gibljiv', 'mirovati', 'biti bel' in podobno poimenujemo

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, str. 313/str. 312; prim. *De Corpore* III, 3; *OL* I, 28-29/*EW* I, 31-33.

33. *De Corpore* III, 3; *OL* I, 29/*EW* I, 32-33.

'naključne lastnosti' teles in smo prepričani, da so prisotne v telesih (*inesse corporibus*), ker so to različni načini zaznavanja teles.«³⁴

Na osnovi tega doslej povedanega je mogoče izreči tri komentarje. Prvič, čeprav prva filozofija sledi pojmu *bivajočega* (*ens*) vse do pojma *telesa* (*corpus*), pa sledi pojmu »biti« (*esse*) vse do pojma *naključne lastnosti* (*accidens*), saj *esse* zvede na *inesse corporibus* (naključno lastnost telesa).³⁵ Drugič, naključne lastnosti telesa so modusi ali načini bivanja tega telesa. To gre razumeti na dva načina: kot način pojmovanja telesa in kot zmožnost telesa, s katero nam to vtisne dojemanje samega sebe.³⁶ Teorija o naključnih lastnostih ima torej posledice tako za moduse ali načine bivanja stvari, kot tudi za moduse ali načine, kako so te spoznane in postavljene. Končno pa zvedba *esse* na *accidens* prinaša s sabo še dve nadaljnji zvedbi: namreč pojma *essentia* in pojma *forma*, v jeziku tradicionalne metafizike. Njena posledica je ta, da bistvo ni nič drugega kot naključna lastnost, zaradi katere damo telesu določeno ime (»kot je razumnost bistvo človeka«),³⁷ oblika pa je bistvo, kolikor telo povzroči njen nastanek. V skladu s tem je telo imenovano *subjectum* glede na katerokoli naključno lastnost in *materia* glede na obliko.

Vidimo lahko torej, kako Hobbesova prva filozofija preinterpretira tradicionalne pojme metafizike, da bi proizvedla podobo sveta, v katerem obstajajo zgolj telesa in naključne lastnosti. Poleg tega je nauk o naključnih lastnostih osrednjega pomena za tretji korak v razvoju Hobbesove prve filozofije, vzpostavitev determinističnega sistema ali sistema absolutne nujnosti.

34. AW XXVII, 1, str. 313/str. 312.

35. Prim. Pécharman, »Le vocabulaire«.

36. *De Corpore* VIII, 2; OL I, 91/EW I, 103.

37. *De Corpore* VIII, 23; OL I, 104/EW I, 117.

Sistem absolutne nujnosti

Hobbes pride do svojega determinizma s preinterpretacijo tradicionalne teorije vzroka in zmožnosti.³⁸ Od štirih Aristotelovih vzrokov Hobbes ohrani le učinkujočega in materialnega ter celo ta dva pojasni na novo: vzročnost nasploh je lahko le posledica krajevnega gibanja (mirovanju ni mogoče pripisati nobenega učinka). Tako učinkujoči vzrok (*causa efficiens*) predstavlja nič več kot skupek naključnih lastnosti delujočega ali premikajočega se telesa, materialni vzrok (*causa materialis*) pa predstavlja skupek naključnih lastnosti telesa, na katerega se deluje. Vendar pa sta učinkujoči in materialni vzrok dela tega, kar Hobbes imenuje »celotni vzrok« (*causa integra*):

»Vzrok v enostavnem pomenu ali celotni vzrok je skupek naključnih lastnosti tako aktivnih dejavnikov [*agents*], kolikor jih že je, in pasivnih prejemnikov [*patients*], seštetih skupaj; in ga, kolikor naj bi bili vsi ti prisotni, ni mogoče razumeti drugače, kot da nemudoma proizvede učinek; če pa katerikoli od njih manjka, ga ni mogoče razumeti drugače, kot da se učinek ne proizvede.«³⁹

Pojem celotnega vzroka je pomemben, ker zagotavlja, da je vzrok nujen in zadosten za učinek:⁴⁰ tako vzpostavlja absolutno nujnosti česar koli, kar se zgodi. Tako je »celotni vzrok vedno zadosten za proizvodnjo svojega učinka, če je učinek sploh mogoč«, ⁴¹ in prav zaradi te zadostnosti je celotni vzrok hkrati tudi nujen:

»Iz tega prav tako sledi, da je v kateremkoli trenutku, ko je vzrok popoln, hkrati proizveden učinek. Kajti če ni proizveden, še vedno manjka nekaj,

38. Prim. *De Corpore*, pogl. 9 in 10.

39. *De Corpore* IX, 3; *OL* I, 107-108/*EW* I, 122.

40. Ta teorija o izmenljivosti zadostnega vzroka in nujnega vzroka je bila prisotna že prej, kot je nakazano v delu *Short Tract*, (I, *Conclusion* 11), do njene končne formulacije pa ni prišlo vse do spora z Bramhallom, ki je Hobbesovi absolutni nujnosti nasprotoval z argumenti, ki so v bistvu predstavljali idejo hipotetične nujnosti.

41. *De Corpore* IX, 5; *OL* I, 108/*EW* I, 122.

kar je potrebno za njegovo proizvodnjo; zatorej vzrok ni popoln, kot se je domnevalo. In ker vidimo, da je nujen vzrok definiran kot tisto, kar se, ko domnevamo, da je prisoten, ne more zgoditi, da mu ne bi sledil učinek, lahko sklepamo tudi, da je katerikoli kadarkoli proizvedeni učinek proizveden iz nujnega vzroka.«⁴²

To pojmovanje vzročnosti omogoča Hobbesu, da izvrši prvi napad na idejo naključnosti. Pri tem se opre na zvedbo. Naključne lastnosti se imenujejo naključne glede na predhodne naključne lastnosti, ki niso posredovale pri njihovi proizvodnji. Po drugi strani pa glede na tiste naključne lastnosti, ki so jih dejansko proizvedle, te naključne lastnosti niso naključne, pač pa nujne. Tej prvi zvedbi naključnosti Hobbes doda drugo, ki predpostavlja pretvorbo teorije zmožnosti v teorijo vzročnosti. Poglavje 10 dela *De Corpore* redefinira pojme zmožnosti in delovanja s pomočjo pojmov vzroka in učinka. Kar prvi par pojmov loči od drugega, je to, da se prvi par uporablja, da definira prihodnji dogodek, drugi pa opisuje pretekli dogodek. Tako je, čeprav je učinek v prihodnosti, učinkujoči vzrok poimenovan delujoča zmožnost (*potentia activa*), materialni vzrok pa prejemajoča zmožnost (*potentia passiva*). Celotni vzrok postane polna zmožnost (*potentia plena*). Ta preformulacija teorije zmožnosti ima pomembne posledice za pojem možnosti. Izkaže se, da ni ničesar med nujnostjo in nemožnostjo, kajti vse, kar je možno, je nujno: kar je možno, je tisto, kar se je zgodilo, kar se dogaja ali kar se bo zgodilo, in karkoli se zgodi, se zgodi nujno. Od tu druga zvedba naključnosti: naključnost ni nič drugega kot nevednost o nujnih vzrokih.⁴³

Na enak način kot je vzpostavitev determinističnega sistema odvisna od preinterpretacije teorij vzročnosti in zmožnosti, pa definiciji istovetnosti in individualnosti izhajata iz razrušenja tradicionalnega načela individuacije.

42. *Ibid.*; OL I, 108-109/EW I, 123.

43. *Ibid.* X, 5, OL I, 116/EW I, 130: »Kajti ljudje običajno imenujejo slučajno ali naključno tisto, česar nujnega vzroka ne zaznavajo ali dojamejo.«

Razgradnja metafizičnega načela individuacije

Poglavje 11 dela *De Corpore*, ki nosi naslov »*De eodem et diverso*« [O enakem in različnem], dopolni četrto stopnjo razvoja prve filozofije. Po tem, ko je definiral številčno istovetnost, količinsko in kakovostno istovetnost ter tudi razmerje, se Hobbes premakne k pojmu individualnosti.

»Isto telo lahko primerjamo s samim seboj ob različnih časih. In od tu izvira veliki spor med filozofi o *principium individuationis*, namreč v kakšnem smislu je mogoče dojeti, da je telo v nekem trenutku enako, v drugem pa ni enako, kot je bilo prej. Na primer, ali je odrasel človek isti človek kot je bil, ko je bil mlad, ali pa drug človek; ali pa, ali je neko mesto v različnih obdobjih isto ali drugo mesto.«⁴⁴

Hobbesova trditev se glasi, da ni enotnega načela individuacije, ki bi ga ponujala materija ali oblika, pač pa so sodbe o istovetnosti in različnosti odvisne od materije, oblike ali skupka vseh naključnih lastnosti. Če bi stvari individuiral materija, potem bi kos voska ostal enak ne glede na to, kakšne spremembe bi doživel, vse dokler ne bi izgubil nobene mase. Vendar pa potem ne bi mogli določiti pogojev istovetnosti za reke, ljudi ali države. Če bi materija zagotavljala načelo individuacije, potem za istega človeka ne bi mogli reči, da je grešil ali bil kaznovan »zaradi neprestanega pretoka in sprememb človekovega telesa; prav tako ne bi smela mestna država, ki v nekem obdobju postavlja zakone in jih v drugem razveljavlja, veljati za isto mestno državo; to pa bi pomenilo razdejati vse državljske pravice.«⁴⁵ Po drugi strani pa, če bi stvari individuiral oblika, čeprav bi bili zagotovo sposobni sprejeti ohranjanje istega človeka kljub spremembam v zunanji podobi njegovega telesa, dveh enakih ladij z izmenljivimi deli ne bi mogli šteti za dve, pač pa le kot eno in isto ladjo. In končno, če bi istovetnost določal

44. *Ibid.*, XI, 7; OL I, 120-121/EWI, 135.

45. *Ibid.*; OL I, 121/EWI, 136.

skupek naključnih lastnosti, potem za nič ne bi mogli reči, da je isto. Stoječi človek ne bi bil isti kot sedeči človek. Iz tega torej sledi, da ne smemo domnevati, da se načelo individuacije nahaja v materiji ali obliki, pač pa ga moramo imeti za spremenljivega glede na način, kako dojemamo ali poimenujemo stvar, za katere istovetnost gre.

»Vendar pa moramo upoštevati, s katerim imenom je karkoli imenovano, ko raziskujemo njegova *istovetnost*. Kajti nekaj je o Sokratu vprašati, ali je isti človek, in nekaj drugega vprašati, ali je isto telo; kajti njegovo telo v starosti ne more biti isto kot je bilo v njegovem otroštvu; to je posledica razlike v velikosti, saj ima posamezno telo vedno eno in isto velikost; pa vendar je lahko on isti človek.«⁴⁶

Hobbes tu ne počne nič manj kot to, da preoblikuje temeljno načelo individuacije in ga sprevrne iz ontološkega načela v semantično. Vprašanje individuacije ni nič več vezano na ontološko konstitucijo posameznika ali individua, pač pa na načine ali moduse njegovega dojetanja in poimenovanja. To preoblikovanje načela individuacije dovoli Hobbesu, da vprašanje o tem, kakšna je dejanska konstitucija posameznika, prestavi na raven preprostega fizikalnega vprašanja.

Pred sabo imamo štiri stopnje Hobbesove prve filozofije. Vidimo lahko, da poleg podajanja opisnih definicij Hobbes izvrši reformo, ki je tako ontološka kot tudi epistemološka. Temeljni pojmi filozofije tako vplivajo na določitev vednosti in bivajočega na najbolj splošnem nivoju. Preostane nam še, da pretehtamo, v kolikšni meri, če sploh, ti temeljni pojmi lahko ponudijo utemeljitev za posebne znanosti: fiziko, etiko in politiko.

46. *Ibid.*; OL I, 122/EW I, 137. O vplivu tega Hobbesovega stališča na Lockov pojem istovetnosti glej Y. C. Zarka, »Identité et ipsité chez Hobbes et Locke«, *Philosophie* 37, 1993, str. 5-19.

Meje uporabe pojmov prve filozofije: nedokončana utemeljitev

Rekli bi lahko, da so pojmi prve filozofije popolnoma primerni za utemeljitev fizikalnih znanosti, kolikor razlikujemo med znanostjo o gibanju in znanostjo o čutno zaznavnem svetu. Znanost o gibanju se na abstraktni ravni ukvarja z učinki enega telesa na drugega, torej z zakoni o vplivu ali še bolj splošno, z zakoni o prenosu gibanja.⁴⁷ Po drugi strani pa se znanost o čutno zaznavnem svetu, ki je po Hobbesovem mnenju fizika v pravem, ožjem smislu,⁴⁸ ukvarja s tistim, kar se pojavlja čutom, in z vzroki teh pojavov. Prva znanost je razvita *a priori* iz pojmov prve filozofije, medtem ko se druga, kolikor se ukvarja s čutno zaznavnimi pojavi, opira na hipoteze, do katerih prispemo *a posteriori*. Jasno je torej, da morata biti metodi obeh znanosti različni. Ena napreduje k izvajanju učinkov, znanih na podlagi njihovih vzrokov; druga pa napreduje k vednosti o vzrokih na podlagi izkustva o učinkih. Še več, druga znanost je odvisna od prve: načela znanosti o gibanju pomagajo oblikovati hipoteze, ki jih zahteva znanost o čutno zaznavnem svetu.

Uporaba pojmov prve filozofije v znanosti o gibanju je toliko lažja, ker so pomembni osnovni pojmi znanosti o gibanju že prisotni v sami prvi filozofiji. Zahvaljujoč teoriji, da je bivanje telesno bivanje in zvedbi vse realne vzročnosti na gibanje namreč Hobbesova prva filozofija preoblikuje kategorije tradicionalne metafizike v kategorije fizike.⁴⁹ To nam tudi omogoči razumeti, zakaj po definiciji gibanja v njegovih različnih

47. *De corpore* VI, 6; *OL* I, 63; *EW* I, 71-72.

48. *Ibid.* XXV, 1; *OL* I, 316; *EW* I, 388: »Ker torej vidimo, da ima znanost, ki jo tu poučujemo, svoja načela v pojavih narave, njen rezultat pa je pridobivanje neke vednosti o naravnih vzrokih, sem dal temu poglavju naslov *Fizika* ali *Naravni pojavi* [*Phenomena*]. Takšne stvari, ki se pojavljajo ali nam jih prikazuje narava, namreč imenujemo fenomeni ali pojavi.«

49. Podobno fizikalno preinterpretacijo metafizičnih kategorij je mogoče najti tudi pri Gassendiju. Prim. O. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Haag 1971.

oblikah v delu *De corpore*⁵⁰ nemudoma naletimo na definicijo sile,⁵¹ nato na načelo vztrajnosti itd.

Vprašanje, ki se nam zdaj zastavlja, pa je, ali ni ta skladnost in ustrežanje prve filozofije fizikalnim znanostim doseženo za ceno tega, da ponuja neustrezno utemeljitev za takšne znanosti, kot sta etika in politika. Res je, da so določeni pojmi prve filozofije na delu tudi v Hobbesovi moralni in politični filozofiji. Razlikovanje med pojavom in dejanskostjo, med telesom in naključnimi lastnostmi, pa tudi teorija vzročnosti in istovetnosti igrajo v njima pomembno vlogo. Toda v kolikšni meri lahko ta razlikovanja in pojmi ponudijo utemeljitev za teorijo strasti, naravne pravice in naravnega zakona in predvsem za pogodbeno teorijo države ter absolutistično teorijo politične oblasti? Hobbes to vprašanje načne v odlomku iz poglavja o metodi v delu *De Corpore*.

»Civilna in moralna filozofija medsebojno nista tako trdno povezani, da ju ne bi bilo mogoče ločiti. Kajti vzroki gibanj duha so spoznavni ne le z uporabo logičnega sklepanja, pač pa tudi s pomočjo izkustva vsakogar, ki se potrudi, da ta gibanja opazuje pri samemu sebi. In zato je lahko ne le tisti, ki so si pridobili vednost o strasteh in vznemirjenjih duha, z uporabo *synthetische metode* in izhajajoč iz samih prvih načel filozofije, z napredovanjem v tej smeri pridejo do vzrokov in nujnosti vzpostavitve držav ter pridobijo vednost o tem, kaj je naravna pravica in kaj so državljanske dolžnosti; [...] in vso ostalo vednost, ki spada v okvir civilne filozofije [filozofije države]; prav zaradi tega, ker se načela politike sestojijo iz vednosti o gibanjih duha, vednost o teh gibanjih pa iz vednosti o čutih in domisljiji; pač pa lahko tudi tisti, ki niso preučili prvega dela filozofije, namreč *geometrije in fizike*, kljub temu pridejo do načel civilne filozofije s pomočjo *analitične metode*.«⁵²

50. *De Corpore* VIII, 10; OL I, 97/EW I, 109.

51. *Ibid.*, 18, OL I, 101-102/EW I, 115: »Zato za gibanja pravimo, da so preprosto enaka eno drugemu, ko je hitrost enega, izračunana v vsakem delu njegovega obsega, enaka hitrosti drugega, prav tako izračunani v vsakem delu njegovega obsega; in da so večja od drugega, ko je hitrost enega, izračunana kot zgoraj, večja kot tako izračunana hitrost drugega; in da so manjša, kadar je ta manjša. Poleg tega je velikost gibanja, izračunana na ta način, tisto, kar običajno imenujemo SILA.«

52. *De corpore*, VI, 7; OL, I, 65; EW, I, 73-74.

Glede metode torej Hobbes vidi dve možnosti: ali deduktivno izpeljavo iz prvih načel ali pa krajšo pot, ki pristopi k politiki na osnovi načel, ki jih je mogoče doumeti s pomočjo izkustva in opazovanja naših notranjih gibanj. Vendar pa razdvojitve moralne filozofije od politične,⁵³ ki politiko loči od drugih vej znanosti, za politično filozofijo ne pomeni popolne samostojnosti. Čeprav je neposredno izkustvo zmožno razkriti načela politike, pa je mogoče ta načela sama dokončno utemeljiti le z navezavo na pojme prve filozofije. Tako se ponovno vrnemo k vprašanju, v kolikšni meri se lahko pojmi prve filozofije ponudijo kot utemeljitev za politično filozofijo. Videli bomo, da lahko v najboljšem primeru ponudijo le delno ali nepopolno utemeljitev politične filozofije.

Da bi videli, kje načela prve filozofije odpovedo v razmerju do politike, nam bo v pomoč, da bomo v nekaj ločenih poglavjih nakazali, kakšna natančno sta doseg in meje prve filozofije. Njene meje se razkrijejo, če se vprašamo, kje etika in politika terjata *premestitev* [*transposition*] pojmov prve filozofije; kje *dopolnita* obravnavo pojmov, začeto v prvi filozofiji; kje etika in politika predstavljata *prekinitev* [*discontinuity*] glede na obravnavo, ki jo ponuja prva filozofija; in kje etika in politika preobrneta ali *obrneti* [*invert*] obravnavo, ki jo ponuja prva filozofija.

Premestitev

Najboljši primer premestitve pojmov in razlikovanj prve filozofije se ponuja v zvezi s Hobbesovo obravnavo fiziologije in psihologije čutenja, domišljije in strasti. Hobbesova znanost o človeški naravi sicer ponuja nekaj prostora za določen poskus fizikalne pojasnitve pojavov, ki vključujejo strasti, voljo in še splošneje, človeški um. Toda prav zato,

53. Ta razdvojitve zastavlja mnoge svojevrstne probleme. Hobbes na primer nedvomno prenašljivo privzema, da je moralno filozofijo mogoče brez težav izpeljati iz prve filozofije in fizike.

ker se te teme nanašajo na vzroke in ustroj človeškega umskega življenja, pojmov prve filozofije na njih ni mogoče uporabiti neposredno; da bi ustrezali tem pojavom, jih je potrebno *premestiti* ali preoblikovati. Zato kljub temu, da je pri Hobbesu mogoče najti osnovne pojme za fiziko umskega življenja in govorice,⁵⁴ niti umskega življenja niti govorice ni mogoče zvesti na te osnovne pojme, saj niti lastnosti umskega izkustva niti pomen nista zvedljiva na tak način.

Dopolnitev

Obravnava, ki so je določeni pojmi deležni v Hobbesovi prvi filozofiji, ostaja nepopolna, dokler se Hobbes ne povrne k njim v okviru etike in politike. Tako se na primer teorija celotnega vzroka in teorija delovanja začneta skladati druga z drugo šele v Hobbesovi analizi preudarjanja in volje. Prav v teoriji prostovoljnega dejanja se je mogoče opreti na razmerje med celotnim vzrokom in učinkom, ki ga vzpostavi prva filozofija, da bi z njegovo pomočjo določili čas dejanja.⁵⁵ Nekaj podobnega je mogoče reči tudi za teorijo zmožnosti. Ta je nepopolna, dokler se fizikalnemu nauku o zmožnosti telesa ne pridruži etični nauk o človeški zmožnosti: »Zmožnost nekega človeka (če jo vzamemo univerzalno), je njegova sedanja sposobnost, da si pridobi neko prihodnjo ali dosegljivo dobrino.«⁵⁶ Teorija zmožnosti torej, ko je uporabljena v okviru etike, dobi tri *nove* sestavine: *kvalitativno* razsežnost – učinek namreč postane neka dosegljiva dobrina; v procesu proizvajanja učinkov se pojavi *smoter*, ki ga predstavlja doseganje dobrin; prav tako pa tudi

54. Prim. André Robinet, »Pensée et langage chez Hobbes. Physique de parole et *translatio*«, *Revue internationale de philosophie* 129, 1979, str. 452-483.

55. Prim. Martine Péchrman, »Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes«, v: *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, ur. Y. C. Zarka in J. Bernhardt, Pariz 1990, str. 47-66.

56. *Leviathan*, I, 10, 1, 41. (*Leviathan* je citiran v obliki: razdelek, poglavje, odstavek, stran *izvirne* izdaje, saj ta izdaja še vedno velja za standardno – op. prev.)

ozko fizikalni učinki zmožnosti odstopijo mesto učinkom, ki so posledica želje po nadvladi v medčloveških odnosih.

Prekinitev

Eden od najbolj izrazitih primerov *prekinitve* je viden pri obravnavanju telesa v politiki na eni in v prvi filozofiji na drugi strani. Na to Hobbes sam opozori že v prvem poglavju dela *De corpore*:

»Osnovna dela filozofije sta dva. Kajti dve poglavitni vrsti teles, ki se poleg tega med seboj precej razlikujeta, se ponujata tistim, ki raziskujejo njun nastanek in lastnosti; tista od njiju, ki je delo narave, se imenuje *naravno telo*, druga se imenuje *država* in je ustvarjena s pomočjo volje in sporazumov ljudi. In iz tega izvirata dva dela filozofije, ki se imenujeta *naravna* in *civilna*.«⁵⁷

Hobbes opozarja na nezvedljivost tako naravnega telesa, ki je predmet fizike, kot tudi političnega telesa, ki je predmet civilne filozofije ali filozofije države. Naravno telo, ki je materialno, in politično telo, ki je umetno, se seveda nikakor ne moreta ravnati po istih načelih. Hobbesova politična teorija nima ničesar opraviti s fiziko države: ukvarja se z ustanovami, njeni viri in posledice pa se prav tako precej razlikujejo od tistih pri fizikalni teoriji. Razlikovanje, ki ga Hobbes vzpostavi med zgolj pogojno vednostjo, ki jo imamo o naravnih stvareh, in gotovo vednostjo, ki jo imamo o stvareh, ki smo jih sami napravili,⁵⁸ še okrepi prekinitve med pojmi prve filozofije in pojmi politike.

57. *De corpore* I, 9; *OL* I, 10/*EW* I, 11.

58. *De Homine* X, 4-5; *OL* II, 92-94.

Obrnitev

Prekinitev, ki nam pomaga videti, da pojmi prve filozofije niso primerni za utemeljitev politike, nas lahko pravzaprav opozori na nekaj še bolj presenetljivega: nič manj kot na preobrnitev ali obrnitev pojmov prve filozofije. Hobbesove ideje o naravni pravici, naravnem zakonu, družbenih konvencijah in tako naprej so razumljive zgolj zato, ker Hobbesova etika potihoma sprevrne filozofijo teles v filozofijo uma, s čimer mislim na nauk o umskem življenju, v katerem ima prevladujočo vlogo teorija pojavnosti ali teorija o prikazovanjih [phantasm], ki si prizadeva odcepiti se od svoje predpostavljene utemeljitve v materialistični metafiziki.⁵⁹ Ali je to način, kako reči, da se Hobbesov filozofski sistem poruši in da moramo priznati, da prva filozofija in politika postavljata nepremostljive ovire? Mislim, da ne, saj lahko utemeljitev, ki je prva filozofija ni sposobna ponuditi politiki, dejansko pride iz povsem nepričakovanega in, kot bi utegnili misliti, izključenega vira: teologije.

Povratek teologije: razcepljena utemeljitev

Povratek teologije ni nekaj, kar bi se zgodilo na skrivaj, saj se trditve teološke vrednosti vseskozi nahajajo tik pod površjem snovi, ki smo jo preiskovali, čeprav ne nosijo imena teologija. Da je izrecno priznana teologija izključena, dokazuje dejstvo, da prva filozofija dela *De corpore* o njej ne pove ničesar. A ko se od del, ki podajajo Hobbesove lastne nauke, obrnemo k polemičnim spisom (namenjenih Descartesu, Whiteu in Bramhallu), v katerih je Hobbes primoran upoštevati druge filozofske poglede, teološka predpostavka ponovno postane vidna. Ta predpostavka sestoji iz teologije vseмогоčnosti in jo je mogoče prikazati na tri načine.

59. Prim Y. C. Zarka, »Le vocabulaire de l'apparaître«.

1. Hipoteza o izničenem svetu je v prvi filozofiji dela *De Corpore* podana brez kakršnekoli navezave na teologijo. Po drugi strani pa v delu *Anti-White* Hobbes vztraja, da izničenje telesa ne more biti posledica naravnega procesa (ki lahko vključuje le spremembo naključnih lastnosti), pač pa, da ga je mogoče dojeti kot učinek božje vseomogočnosti, čeprav ne moremo vedeti, kako deluje nadnaravno bitje.⁶⁰ Seveda izničenje telesa ni izničenje sveta, vendar pa izrecna teološka predpostavka prvega ponuja tiho predpostavko drugega. Vse od začetka do konca v teoloških odlomkih in poglavju dela *Anti-White* teologija vseomogočnosti podpira nauk o naključnosti sveta. Teologija se tako bohota tudi na mestih, kjer bi mislili, da bo povsem izključena.

V razvoju te teologije vseomogočnosti gre Hobbes tako daleč, da predela določene razumske kategorije, in jim odvzame pomen, ki so ga imele, ko so se nanašale na delovanja ali razmerja končnih stvari, in jim podeli popolnoma drugačen pomen, ko so uporabljene za boga. Vse to sem obširneje prikazal drugje.⁶¹ Tu je dovolj, da opozorimo na temeljne spremembe, ki jih doživita pojma volje in svobode, ko se nanašata na boga.⁶² Tako kljub temu, da je človeška volja nujno določena z vzroki, božja volja ni določena niti s čuti niti z razumom, kot je človeška volja. Ker je on sam posledica, razum ne more spoznati dobrega kot pojma, predhodnega razumu, iz česar v splošnem sledi, da božje volje ne more določati nobeno načelo izven nje same.⁶³ Hkrati se pojem svobode, uporabljen za človeška bitja ali katerokoli drugo zemeljsko bitje, zvede na nujnost. Svoboda ni nič drugega kot nujnost, ki je ne omejujejo zunanje

60. AW, XXVII, 1, str. 314/str. 313, in številni drugi odlomki.

61. Prim Y. C. Zarka, »Leibniz lecteur de Hobbes: toute puissance divine et perfection du monde«, *Studia Leibnitiana* 21, 1992.

62. Hobbes pogosto pravi, da tistega, kar pravimo o bogu, ne govorimo zaradi stvari same (*rei ipsius causa*), pač pa zaradi čaščenja, ki mu ga dolgujemo (*honoris causa*) (AW XXXIV, 7, str. 385/str. 418). To pa seveda ne spremeni dejstva, da zato, da bi dovršil svoj sistem, potrebuje, kot bomo videli, razumsko teologijo, in to tako na področju teorije o nujnosti kot tudi na področju naravnega zakona.

63. Prim. AW XXXI, 3, str. 368 in *fine*/str. 393.

ovire. Ta zvedba svobode na nujnost je resno postavljena pod vprašaj, ko pridemo do razumevanja božje volje, ki je povsem neodvisna od nujnosti: ki je pravzaprav absolutna svoboda.⁶⁴ Vendar pa ta teološka preinterpretacija pojmov ni preprosto pridodana osrednjemu delu teorije, ki bi mu bila tuja; teologija vseomogočnosti igra prav tako pomembno in bistveno vlogo v shemi prve filozofije, kot tudi v shemah pravne in politične misli.

2. Že prej smo videli, da del prve filozofije predstavlja vzpostavitev determinističnega sistema. Ta sistem zahteva teološko utemeljitev, ki naj zagotovi tako njegovo možnost kot tudi njegove meje. Pojasnitve te trditve ne ponuja delo *De corpore*, pač pa polemika z Bramhallom:

»Niti skupek vseh vzrokov ne sestavlja ene enostavne verige ali povezanega zaporedja, pač pa brezštevilo množico verig, povezanih skupaj, ne v vseh delih, temveč v prvi povezavi z Vsemogočnim Bogom; in zato je celotni vzrok nekega dogodka ni vedno odvisen od ene same verige, temveč od mnogih skupaj.«⁶⁵

Hobbesu zatekanje k bogu omogoči, da spoji različne vzročne verige v svetu, pa tudi to, da upošteva postopek totalizacije, ki v danem trenutku omogoča sestavitev celotnega vzroka nekega dogodka. Pojem celotnega vzroka ne bi bil mogoč brez te teološke zapore ali sklepnega člena. In brez pojma celotnega vzroka Hobbes ne bi imel gradnikov za determinizem. Povedano drugače, če ne bi bilo prvega vzroka, bi imeli opravka z neskončnim nazadovanjem ali regresom vzrokov in danega učinka torej ne bi mogli osmisliti.

3. Hobbesovo pojmovanje naravnega prava oziroma zakona je enako odvisno od teologije. V političnih spisih je pojem božje naravne pravice izrecno formuliran takrat, ko se razpravlja o naravni vladavini boga. To vladavino izvaja bog nad bitji, ki priznavajo njegov obstoj in ubogajo

64. Prim. AW XXXIII, 5. str. 378/str. 408-409.

65. *Liberty and Necessity* [1654], EW IV, 246-247.

njegovo naravno besedo, to je zakone narave. Z drugimi besedami, božje kraljestvo ni enako kot narava nasploh. V redu naravne nujnosti, ki so ji podvržena vsa bitja, obstaja poseben red, ki zadeva le ljudi, kolikor so razumna bitja. Naravno božje kraljestvo je torej podsistem celotnega reda naravne nujnosti, v katerem je smiselno govoriti o božji pravičnosti ali božji pravici. Vendar pa pravica, zaradi katere bog vlada nad ljudmi in kaznuje tiste, ki prekršijo njegove zakone, prav tako izvira iz božje vseomogočnosti:

»Naravno pravico, s pomočjo katere Bog vlada nad ljudmi in kaznuje tiste, ki kršijo njegove zakone, je potrebno izpeljati ne iz tega, da jih je ustvaril, kot da bi on zahteval poslušnost, na primer iz hvaležnosti za to obdaritev; temveč iz njegove *Neubranljive Moči* [...] In v skladu s tem prav zaradi te moči kraljestvo nad mano in pravica do tega, da po svoji volji odloči, komu bo prizadejal trpljenje, naravno pripada Bogu Vsemogočnemu; ne kot Stvarniku in Milostnemu; pač pa kot Vsemogočnemu.«⁶⁶

Iz tega odlomka bi moralo biti jasno, da Hobbes pripada tradiciji teološkega voluntarizma in da sta od nje odvisni tudi njegova naravoslovna in politična filozofija. Prav njegovo mesto v tej tradiciji nam omogoči, da povežemo skupaj dve značilnosti, ki se kažeta tako v njegovi prvi filozofiji kot v njegovi politični filozofiji: da ureditev sveta ni ureditev, v kateri bi obstajala hierarhija bivajočega ali vrednost; in da je razmejitev med dobrim in zlim ter pravičnim in nepravičnim lahko le proizvod božje ali človeške volje. Paradokсно je prav ta teologija tista, ki omogoča dojetje človeka kot samoustvarjajočega ustvarjalca sveta, v katerem lahko le družbeni dogovor zagotovi sožitje med ljudmi.

66. *Leviathan*, II, 31, 5, 187.

Sklep: negotova utemeljitve

Ideja o teološko razcepljeni ali podkrepljeni utemeljitvi Hobbesovega filozofskega sistema se nemara zdi begajoča. Ali konec koncev Hobbes ne definira boga kot telo? Ali to ne postavlja pod vprašaj vsakršne domneve o prisotnosti teologije absolutne transcendence boga pri njem? In ali ni, z drugimi besedami, tisto, kar imenujem razcepljena utemeljitev, dejansko dvomljivo skladni temelj ostalega Hobbesovega sistema, dvomljivo skladni zato, ker skuša med seboj pomiriti dve nasprotujoči si trditvi, da je bog nespoznaven in da je telo? Ali se za teologijo vsemogočnosti, katere sledi smo si prizadevali poiskati vse od prve filozofije do politike, ne izkaže, da je čisto *zanikanje boga*, saj se izteče v to, da je priznan zgolj materialni svet, podvržen naravni nujnosti, in nič več? V nekem smislu to vprašanje zgošča vse, kar je paradoksnega v Hobbesovi misli. Hobbes ni v celoti premislil ideje teološko razcepljene utemeljitve in zato vprašanje utemeljitve ostaja v določeni meri odprto in negotovo.

Vendarle pa analiza, ki sem jo pravkar podal o razmerju prve filozofije do posebnih znanosti, ne vodi k povsem negotovemu sklepu. Kajti tudi če je utemeljitveni položaj prve filozofije mogoče podvreči dvomu, pa ni nič manj res, da osnovni pojmi Hobbesovega sistema – materialistično pojmovanje sveta, teorija naravne pravice in posameznika ter ideja o državi kot rezultatu družbene pogodbe – vsi pripadajo tradiciji teološkega voluntarizma, ki sega vse tja do poznega srednjega veka.

Prevedel Gorazd Korošec.

Matjaž Vesel

KROŽNA TEOLOGIJA NIKOLAJA KUZANSKEGA

Tako kot celotni srednji vek tudi Nikolaj Kuzanski na neki način nima težav z božjim bivanjem, saj je to, kljub številnim »dokazom«, med katerimi sta najslavnejša t. i. ontološki dokaz Anzelma iz Canterburyja in znamenite *quinquae viae* Tomaža Akvinskega, nekako predpostavljeno, zato pa tudi njemu toliko večje težave povzroča vprašanje, kako Boga poimenovati. Problem s poimenovanjem Boga je v tem, da ime izraža njegovo naravo, ki pa je kot taka nespoznatna. Te težavnosti se je že zelo zgodaj zavedal Psevdo Dionizij Areopagit, ki je s svojo rešitvijo vzpostavil okvir, v katerem so se gibale vse nadaljnje teorije. Z nekaterimi modifikacijami jo je sprejel tudi Nikolaj Kuzanski.

1. Imenovati Boga

Psevdo Dionizij Areopagit deli teologijo na katafatično, simbolično in apofatično, pri čemer vsako od teh treh teologij določa način, kako poimenuje Boga. Za katafatično, »zatrjujočo« teologijo je značilno, da Bogu pripisuje nekaj pozitivnega, da Bogu predicira neko pozitivno lastnost, na primer, da je enovit, da je trojen, da je dober, da je bivaječ, da je živ, da je modrost, da je moč itd.¹ Simbolična teologija, ki je

1. Cf. *O mistični teologiji* III: »V 'Teoloških osnutkih' smo slavili tisto, kar pravzaprav spada k 'zatrjujoči' [kataphatike] teologiji: kako o Božji dobroti naravi [physis] trdimo, da je enovita [henike] in trojična [triadike]; kaj pomeni Očetovstvo in Sinovstvo, če govorimo o Božji Naravi; kaj nam razkriva govor o Božanstvu duha [he tou Pneumatos theologia]; kako se iz nedeljivega Dobrega rojevajo srčne luči dobrote in kako ostajajo v Njem, v sebi in druga v drugi, ne da bi izšle, saj je vztrajanje [mone] sovečno

pravzaprav podvrsta katafatične, izhaja iz čutno zaznavnih stvari in jih potem kot preimenovanja (*metonymiai*) aplicira na božje.² Apofatična teologija pa izhaja iz tega, kaj Bog ni, tako da Bogu odvzema predikate, ki mu ne ustrezajo, na koncu pa se mora sprijazniti s tem, da o Bogu ni mogoče reči pravzaprav ničesar, s čimer pride do popolne »odsotnosti govora in mišljenja«.³ Razlika med katafatično (ter simbolično) in apofatično teologijo je torej v tem, da prvi dve, ki sta zatrujujoči teologiji, obravnavata tisto, kar o Bogu trdimo, druga pa »obravnavata naše umevanje Boga, ko nam v Njegovi prisotnosti govor in misel odpove in lahko le molčimo«. Kljub temu, da je Dionizij učil, kako Boga slavimo, in čeprav njegovo delo nima predvsem akademskega značaja, so imeli v srednjem veku delo *O božjih imenih*, katerega prvi dve poglavji povzemata problematiko *Teoloških osnutkov*, za učbenik o analoškem poimenovanju Boga:

vzcvetevanje [*anablastesis*]; kako je nadbitnostni [*hyperousios*] Jezus postal bitnost [*ousiotes*] z resnično človeško naravo – in še druge skrivnosti, ki smo jih slavili v 'Teoloških osnutkih' v skladu z razodetjem Izrekov. V spisu 'O božjih imenih' smo slavili, kako se imenuje 'Dobri', 'Bivajoči', 'Življenje', 'Modrost' in 'Moč' in kar še spada k umljivemu Bogoimenovanju [*noete theonymia*].« Vse navedke iz Dionizija navajamo po: G. Kocijančič, *Posredovanja*, Mohorjeva družba, Celje 1996. Ta se nahaja na str. 110.

2. *Ibid.*: »V 'Simbolični teologiji' smo razložili, s katerimi preimenovanji [*metonymiai*] s čutno zaznavnih stvari na Božje se srečujemo, kaj pomenijo Božje oblike, liki, deli, orodje, Božji kraji in okraji, jeze, bolečine in razsrjenosti, omamljenosti in pijanosti, zakletve in kletve, spanci in budnosti ter druge svete upodobitve, ki simbolično prikazujejo Boga [*symbolikes theotypias morphoseis*].«
3. *Ibid.*: »Seveda si opazil, da smo glede najnižjih stvari lahko bolj gostobesedni kot glede najvišjih [db. prvih, gr. *protá*]. Zato je morala biti razlaga v *Teoloških osnutkih* in v *O božjih imenih* bolj varčna z besedami kot v *Simbolični teologiji*. Resnično, z našim vzponom kopnijo besede ob povzemajočih videnjih [*synopseis*] le umu dostopnih bitij. Zdaj pa, ko se pogrezamo v mrak, ki presega um, ne bomo odkrili le redkobesednosti, ampak popolno odsotnost govora in mišljenja [*alogia kai anosia*]. Tam se je govor [*logos*] spuščal od zgoraj do najnižjega – in se množil sorazmerno s kolikostjo sestopa. In zdaj, ko se vzpenjamo od spodaj k Njemu, ki je nad vsemi stvarmi [*hyperkeimenon*], govor pojema po meri vzpona. Po dokončanem vzponu bo govor onemel in nas zedinil z Neizrekljivim.«

»Pri tem pa moramo raziskati, kako spoznavamo Boga, saj ni niti umljiv niti čutno zaznaven niti ni nasploh nič od bivajočih stvari. Nemara je res, da Boga ne spoznavamo po njegovi naravi [*physis*], saj je ta nespoznatna in vzvišena nad vsako besedo in umom [*logos kai nous*], temveč iz urejenosti vseh bivajočih stvari – po urejenosti, ki prihaja od Njega ter vsebuje neke like/ikone [*eikonas*] in podobe Njegovih božanskih vzorcev [*paradeigmata*], se namreč po redu in sorazmerno s svojo močjo povzpenjamo po poti v Onostranskost vsega [*to epekeina panton*]. (Ta vzpon je) v odvzemanju vseh stvari, preseganje vseh stvari in v (bližanju Bogu kot) vzroku vseh stvari. Zato je Bog spoznavan v vseh (stvareh) in ločeno od vseh (stvari): spoznava se po spoznanju (*gnosis*) in po nespoznanju [*agnosia*]. O Njem obstaja umevanje, govor [*logos*], vedenje, dotik, zaznava, mnenje, predstava, ime in vse drugo, kar se nanaša Nanj – a vendar ni niti umevan niti govorjen niti imenovan. Nič od bivajočih stvari ni in tudi ni spoznavan v kateri koli bivajoči stvari. V vsem je vse in v ničemer nič – in spoznava se od/po vseh v vsem in po ničemer/od nikogar v ničemer. Vse to pravilno izrekamo o Bogu. Slavi [*hymnetai*] se po vseh bivajočih stvareh, po sorazmerju [*analogia*] vseh stvari, katerih povzročitelj je.

Da, to je najbolj božansko spoznanje Boga: spoznanje spoznavano po nespoznanju, po nad-umnem zedinjenju, ko um odstopi od vseh bivajočih stvari in nato odslovi še sam sebe, se zedini z več kot svetlimi žarki ter je od Ondot in tam ožarjan z neraziskljivo globočino Modrosti.«⁴

Katafatična in simbolična teologija vodita torej do apofatične, kajti Bog je po sebi nespoznat in ne more biti predmet spoznanja. To Dionizijevo tradicijo je v poznem srednjem veku med drugimi povzel tudi Mojster Eckhart, ki pravi, da je Bog »brezimen, kajti o Njem ne more nihče ničesar povedati ali spoznati«:

»Če torej rečem: Bog je dober – to ni res; jaz sem (namreč) dober, Bog pa ni dober! Da, torej bi tudi smel reči: Jaz sem boljši kakor Bog! Kajti kar je dobro, more postati boljše; kar pa more postati boljše, more postati najboljše. Bog pa ni dober; zato ne more postati boljši. Ker torej ne more postati boljši, (tudi) ne more postati najboljši; kajti vse to troje: 'dober', 'boljši',

4. *O božjih imenih*. Nav. po: A. Louth, *Izvori krščanskega mističnega izročila*, Nova revija, Ljubljana 1993, str. 229–230.

'najboljši', je daleč od Boga, saj je vzvišen nad vsem. Če nadalje rečem: Bog je moder – to ni res; jaz sem modrejši od Njega! Če nadalje rečem: Bog je bit – to ni res; Bog je vendar nadbivajoča bit/bitnost in nadbivajoča ničnost. [...] Tudi spoznati ne poskušaj ničesar o Bogu, saj je Bog nad vsem spoznanjem. [...] Če torej spoznaš kaj o Njem: On sploh ni tisto, in s tem da spoznaš nekaj o njem, zabredeš v brezspoznavalnost in po takšni brezspoznavalnosti v živalskost. Kar je namreč na ustvarjenih bitjih nespoznavajoče, je živalsko.«⁵

Bog je brezimen zaradi svoje popolne enovitosti, ki izključuje vsakršno razločevanje in predstavljanje:

»Boga moraš ljubiti neduhovno [*nicht-geistliche*], to je tako, da je tvoja duša neduhovna in brez vsake duhovnosti [*geisttekeite*]; dokler ima namreč tvoja duša lik duha [*geistformig*], ima tudi podobe [*bilde*]. Dokler pa ima podobe, ima tudi posrednika [*mittel*]; dokler ima posrednika, nima ne edinosti ne enovitosti [*einberkeit*]. Dokler nima enovitosti, Boga sploh (še) ni prav ljubila; kajti prava ljubezen je pogojena s soglasnostjo.«⁶

Vrnimo se k Dioniziju, ki v enem stavku povzema celotno problematiko poimenovanja Boga:

»Njemu bi namreč morali pridevati in o njem zatrjevati [*kataphaskein*] vse, kar je lastno bivajočim stvarim [*onta*] – saj je Vzrok vseh stvari. Še bolj utemeljeno [*kyrioteron*] pa bi o Njem morali vse zanikati – saj kot Vzrok nad vsemi stvarmi nad-biva. Tudi ne smemo misliti, da zanikanja [*apophaseis*] nasprotujejo trditvam [*kataphaseis*], kajti precej prej drži, da je vsepresežni Vzrok nad vsako oropanostjo [*stereseis*], zato ker je nad slehernim odvzemanjem in pridevanjem [*aphairesis kai thesis*].«⁷

5. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, ur. G. Kocijančič, prev. M. Kač et al., Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 334.

6. *Ibid.*, str. 335–336.

7. *O mistični teologiji* I, str. 107.

2. Nikolaj Kuzanski in problematika božjega imenovanja

V tradicijo negativne teologije se vpisuje tudi Nikolaj Kuzanski. Tudi Kuzanski, tako kot Areopagit, ki ga večkrat navaja v podporo svojih stališč, ne zanika nujnosti in določene relevantnosti afirmativne teologije, vendar le, če so obenem eksplicirane tudi natančne meje afirmativnega poimenovanja Boga in je izpostavljena nujna dopolnitev pozitivne teologije z negativno.

a.) Afirmativna teologija

Katero ime ustreza Bogu Nikolaja Kuzanskega? Kolikor naj ime izrazi notranje bistvo Boga, ne pa njegovega razmerja do ustvarjenih stvari, potem Bogu še najbolj ustrezajo imena, ki izražajo njegovo notranjo enotnost, enovitost, vseobsegajočnost itd. Njegovo lastno ime »*tetragrammaton*«, kar pomeni sestojč iz štirih črk, je treba tako razumeti kot ime »eden in vse« (*unus et omnia*) oziroma, bolje, »vse na način enosti« (*omnia uniter*). V tem smislu je Kuzanski že izumil ime »maksimalna enost« (*unitas maxima*), ki pomeni isto kot *omnia uniter*. Še boljše od teh imen pa se Kuzanskemu zdi ime »enost« (*unitas*) – s tem imenom se lahko namreč naveže na Biblijo.⁸

Toda to je tudi vse, do česar nas lahko pripelje afirmativna teologija. Takoj ko Boga pozitivno poimenujemo – ali pa še pred tem –, je treba tudi vzeti v zakup, da Bogu, absolutnemu Maksimumu, ki mu ni nič nasprotno, v katerem sovpadajo nasprotja, pravzaprav ne more ustrezati nobeno ime. Sleherno poimenovanje je namreč posledica delovanja

8. Kuzanski je svoje stališče glede tega, katero pozitivno ime je najustreznejše Bogu, večkrat spremenil. V enem od svojih zadnjih del *De apice theoriae* Kuzanski čestita sam sebi, da je končno odkril najprimernejše ime za Boga, ime, ki lahko »longe aptius nominare illud... quam aliud quodcumque vocabulum« in samozavestno zatrdi, da to ime vsebuje »omnem precisionem speculativam«. Poleg »absolutnega maksimuma« oziroma »absolutne enosti« iz *De docta ignorantia* je pri Kuzanskem v igri še ime *possest* iz dialoga *De possest*, ime *non aliud* iz dialoga *Directio speculantis seu de Non Aliud* in povzetka tega dela v 14. poglavju *De venatione sapientiae*, ter *Posse ipsum* iz *De apice theoriae*.

razuma, ki poimenuje določene stvari na podlagi njihove singularnosti, s katero je vzpostavljeno razlikovanje med posamičnimi stvarmi. Kjer pa so vse stvari eno, kjer ni nobene diferenciacije med singularnimi stvarmi, posledično ne more biti niti nobenega ustreznega poimenovanja. Zakaj ne? Ker je Bog celokupnost vseh stvari (*universitas rerum*), bi morali Boga, kot pravi z besedami Hermesa Trismegista, poimenovati ali z vsakim imenom ali pa bi morali vse stvari imenovati z njegovim imenom: »Ker je Bog celokupnost stvari, mu ni lastno nobeno ime; kajti imenovan bi moral biti z vsakim imenom ali pa bi morale biti vse stvari imenovane z njegovim imenom.«⁹

Kuzanski torej – tako kot Dionizij – vztraja, da je Boga mogoče imenovati pozitivno – toda hitro sledi tudi dodatek v smeri negativne teologije. Če že na neki način sprejmemo neko pozitivno ime, npr. »enost«, kot ime Boga, potem moramo vedeti, da je to ime treba razumeti drugače, kot razumemo ostala imena. Tako kot Bog presega naše razumevanje, tako presega tudi sleherno ime, tudi »enost«. Naše poimenovanje je vedno zavezano regiji stvarstva, območju mnoštva in nasprotij. V tem območju naš razum (razum in ne um) poimenuje stvari zato, da lahko med njimi razlikujemo, ker pa razum ne more preseči nasprotij, ki vladajo v tem območju, v tej sferi ne obstaja niti eno ime, ki ne bi imelo nasprotnega imena. Vsaki pozitivni določitvi, vsakemu imenu lahko določimo tudi njegovo nasprotje: enost – pluralnost (mnoštvo), resnica – laž, substanca – akcidenca itd. Če Boga že imenujemo »enost«, je, v skladu z rečenim, to »enost« treba razumeti kot enost, ki nima nasprotja v mnoštvu, »enost«, ki nima nasprotij. To preseganje nasprotij pa je že nekaj, kar presega naše razumevanje:

»Ime 'enost' pa ni ime Boga na tisti način, s katerim mi ali imenujemo ali umevamo enost, kajti kakor Bog presega vsak um, tako *a fortiori* [presega

9. *De docta ign.* I, 24: »Quoniam deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine deum aut omnia eius nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicit omnium rerum universitatem.« Cf. tudi *De mente* 3: »Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari.«

tudi] vsako ime. Imena vzdevamo z delovanjem razuma, ki je daleč pod umom, zato da razlikujemo stvari. Ker pa razum ne more preseči protislovij, ne obstaja ime, ki mu ne bi bilo, skladno z delovanjem razuma, nekaj nasprotno. Zato sta [imenu] 'enost', skladno z delovanjem razuma, nasprotni [imeni] 'mnoštvo' ali 'množina'. Ta enost ne ustreza Bogu, temveč [mu ustreza] enost, ki ji ni nasprotna drugost ali mnoštvo ali množina. To je maksimalno ime, ki 'zavija' vse ['stvari'] v svoji enostavnosti enosti; in to ime je nedosegljivo in nad vsakim umom.«¹⁰

Pozitivna imena, ki jih pripisujemo Bogu, so imena, ki jih je treba razumeti drugače, kot razumemo imena stvarnega sveta, ki so zavezana nasprotjem, mnoštvu, drugosti. Tako ime je ime, ki nima nasprotij, drugosti, mnoštva itd., kar pa hkrati tudi pomeni, da je nedoumljivo in nedostopno našemu razumu:

»Kdo bi mogel razumeti neskončno enost, ki je neskončno pred vsakim nasprotjem, kjer so vse [stvari] 'zavite' v enostavnosti enosti, kjer ni drugega ali različnega, kjer se človek ne razlikuje od leva in se nebo ne razlikuje od zemlje in kjer so kljub temu isto, sama maksimalna enost, ne z ozirom na svojo končnost, temveč na način 'zavitja'? Če bi kdo lahko dojel ali imenoval takšno enost, ki je, ker je enost, vse [stvari], in ker je minimum tudi maksimum, bi dosegel božje ime. Toda ker je ime boga 'Bog', je njegovo spoznano samo z umom, ki je sam maksimum in ime maksimum. Zato v učenih nevednosti dojamemo: Čeprav se zdi 'enost' najbližja imenu maksimuma, je kljub temu neskončno oddaljena od resničnega imena maksimuma, ki je sam maksimum.«¹¹

10. *Ibid.*: »Non est autem unitas nomen dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam sicut supergreditur deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, quae intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas deo non convenit sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.«

11. *Ibid.*: »Quis enim intelligere possit unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis

Skratka: tudi ime »enost«, za katerega se zdi, da je najbližje maksimalnemu imenu, je neskončno oddaljeno od pravega maksimalnega imena. Vsa pozitivna imena, ki jih atribuiramo Bogu, so v zadnji fazi izpeljana iz nekih lastnosti ustvarjenega sveta, ki pa je območje nasprotij, protislovij in mnoštva. To pa pomeni, da so vse pozitivne atribucije v posledici neustrezne oziroma da Bogu ustrezajo samo infinitesimalno, zgolj v približku, in da mu ustrezajo samo v perspektivi njegovega razmerja do stvarstva: »Et propterea nomina affirmativa, si sibi conveniunt, non nisi in respectu ad creaturas conveniunt.«¹² To pomeni, da pozitivna imena ustrezajo Bogu, kolikor mu pač ustrezajo, glede na božjo neskončno moč stvarjenja: »Karkoli torej rečemo o Bogu s pomočjo afirmativne teologije, temelji na razmerju do ustvarjenih stvari...«¹³ To velja tako za imena Trojice – »Oče«, »Sin« »Sveti Duh« –, za »najbolj sveta imena«, v katerih so skrite »največje skrivnosti« vedenja o Bogu, kot tudi za imena, s katerimi so imenovali Boga oziroma bogove pogani. Skratka, vsa imena afirmativne teologije so izvedena iz božjega razmerja s stvarstvom.¹⁴ Vsa ta imena so *explicatio* (»razvitje«) »zavitja« enega neimenljivega imena, ki *complicat* (»zavija«), ker je neskončno ime, neskončno število takih imen posamičnih popolnosti. Zato je teh pozitivnih imen popolnosti lahko vedno več, vendar pa jih nikoli ne more biti toliko, da jih ne bi moglo biti še več. Sleherno število teh imen je v takem razmerju do neimenljivega in lastnega imena, kot

complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt ipsum, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsamet unitas maxima? Unde si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas, est omnia, et cum sit minimum, est maximum, ille nomen dei attingeret. Sed cum nomen dei sit deus, tunc eius nomen non est cognitum nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum. Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.«

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*: »Quare quicquid per theologiam affirmationis de deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur [...].«

14. *Cf. De doct. ign.* I, 25.

je končno v razmerju do neskončnega. Skratka, z dodajanjem novih in novih imen nekih partikularnih popolnosti ne moremo preseči meje, ki vlada med regijo končnega in neskončnega.

b.) Negativna teologija

Nevarnost afirmativne teologije je v tem, da brez korekcije »učene nevednosti« vodi v idolatrijo. Vsaka religija časti Boga s pozitivno teologijo, in sicer kot enega in trojnega, kot najbolj modrega, kot nedostopno luč, kot življenje, resnico itd., pri čemer pa jo učena nevednost nenehno korigira tako, da jo opozarja, da je Bog kot »eden« »vse v enem« in da ni luč kot telesna luč, katere nasprotje je tema, temveč neskončna in enostavna luč, v kateri je tema neskončna luč itd. Nujni korektiv afirmativne teologije je torej negativna teologija: »In tako je teologija negacije tako nujna za teologijo afirmacije, da bi brez nje Bog ne bil čaščen kot neskončni Bog, temveč bolj kot kreatura. Tako čaščenje pa je idolatrija, ki daje podobi tisto, kar je primerno samo za resnico.«¹⁵

Rečeno na kratko, pozitivna teologija, podprta z naukom učene nevednosti, zahteva negativno teologijo, negativna teologija pa je nujna posledica pozitivne teologije. Kaj je torej negativna teologija?

Negativna teologija izhaja iz dejstva, da je Bog neimenljiv, kar izhaja iz tega, da je Bog »neskončno večji« od vseh imenljivih stvari. Zaradi tega se Bogu še najbolj približamo tako, da govorimo o njem z odvzemanjem in negacijo. Kot pravi Dionizij v *O mistični teologiji*:

»Ko pa se vzpenjamo, trdimo, da Vzrok vsega ni niti duša niti um. Nima ne predstave ne mnenja ne besede ne mišljenja. Tudi ni ne beseda ne mišljenje. Ni izrečen, ni mišljen. Ni ne število ne red, ne velikost ne majhnost, ni ne enakost ne neenakost. Ni podobnost niti nepodobnost. Ne stoji in se ne giblje. Ni pri miru. Nima moči in tudi ni ne moč ne svetloba. Ne živi in ni življenje, ni ne bitnost [*ousia*] ne večnost ne čas. Tudi za

15. *Ibid.* I, 26: »Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura. Et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.«

misel je nedotakljiv. Ni ne znanje [*episteme*] ne resnica, ni ne kraljestvo ne modrost. Ni ne eno ne enost, ni Božanstvo [*theotes*] ne dobrota. Ni niti Duh – kakor Ga mi poimenujemo –, in ni sinovstvo ne očetovstvo. Tudi ni nič drugega od stvari, ki so znane nam ali kakšnemu drugemu bivajočemu. Ni ne nekaj bivajočega ne nekaj nebivajočega. Bivajoče stvari Ga ne poznajo takšnega, kot je On sam. Tudi sam ne pozna bivajočih stvari, kolikor so bivajoče. O Njem ni ne besede ne imena ne spoznanja. On ni ne tema ne luč ne resnica. Njemu ne moremo sploh ničesar pridati ne odvzeti [*ouk estin thesis oute aphaireisis*], saj ne zanikamo in ne trdimo o Njem ničesar, ko to zatrujemo in zanikujemo. On je nad vsakim pridavanjem, saj je vsepopolni in enoviti [*heniaia*] Vzrok vsega. On je nad vsakim odvzemanjem, saj presega sleherno odvzemanje kot presežnost [*hyperoche*], ki je osvobodjena vsega nasploh. On je Presežnost onkraj vsega.«¹⁶

Skratka, v Kuzančevi interpretaciji Dionizija je Bog samo neskončnost in nič drugega – ni Oče ne Sin ne Sveti duh ne nič drugega – in v skladu s tem je Bog, kot zgolj neskončnost, nespoznaven in nedojemljiv. Na podlagi tega izpelje Kuzanski dva sklepa glede teologije:

Prvič, da so v teologiji resnične negacije, afirmacije pa so nezadostne (*negationes sunt verae et affirmationes insufficientes*).

Drugič, da so negacije, ki Bogu odstranjujejo bolj nepopolne stvari, resničnejše kot ostale: da Bog ni kamen, je resničnejše kot to, da Bog ni življenje ali um, resničnejše je, da ni pijanost, kot to, da ni vrlina. V primeru afirmacij pa je stvar obrnjena: da je Bog um, življenje in podobno, je resničnejše kot to, da je Bog zemlja, kamen ali telo itd. Ali kot pravi Dionizij v knjigi *O mistični teologiji*:

»Vendar pa ga moramo po mojem mnenju z odvzemi [*aphaireseis*] slaviti v obratnem vrstnem redu kot s pridevanji [*theseis*]. Glede teh smo namreč postavili načelo, da moramo slavljenje začeti z najvišjimi pridevanji in se spuščati prek srednjih do najnižjih. Tu, pri odvzemih, pa se vzpenjamo od najnižjih do najvišjih. Vse odvezujemo, da bi nezakrito spoznali Njegovo nespoznatnost, ki jo zakriva vse spoznatno med bivajočimi stvarmi [*onta*].

16. *O mistični teologiji* V, str. 112–114.

Vse odvezemamo, da bi videli tisti nadbitnostni mrak, ki ga prikriva svetloba v vsem bivajočem.«¹⁷

Tako začne afirmativna teologija s tistim, kar je bolj prvotno, bližje Bogu, negativna pa z najnižjim: »Sprašuješ, zakaj v primeru božanskih odvezemanj začenjamo pri najnižjem, medtem ko smo božanska pridevanja postavljali začenši od prvotnega? To počnemo zato, ker moramo utemeljujoče [*hypothetike*] pridevanje o Njem, ki je nad vsako trditvijo, vzpostaviti najprej pri tistem, kar mu je bolj sorodno. Ko pa z zanikanji govorimo o Njem, ki presega vsak odvzem, moramo najprej odvzeti tisto, kar je od njega bolj oddaljeno. Ali ni Bog prej Življenje in Dobrota kot zrak in kamen? In ali ne držita bolj zanikanji: 'ni pijan' in 'ni srdit' kot 'ni izrečen' in 'ni mišljen'?«¹⁸

c.) Krožna teologija

Do česa nas je pripeljala dosedanja analiza? Predvsem do tega, da smo opazili, kako pride v »negativni teologiji« do neke »distorzije govornice«,¹⁹ ki naj bi s pomočjo vseh teh negacij izrazila neizrekljivo. Distorzija govornice, ki govornico oropa vsake predstavnne funkcije, je uporabljena za ponazoritev nečesa, kar je onstran vsake predstave. Za kaj gre pri tej distorziji?

Kljub temu, da tako Areopagit kot Kuzanski vztrajata pri določeni hierarhizaciji negacij – saj je to, da Bog »ni kamen«, resničnejše kot to, da Bog »ni življenje ali um«, da Bog »ni pijanost«, je resničnejše kot to, da »ni vrlina« itd. –, pa je v skrajni konsekvenci ta hierarhizacija negacij irelevantna. Zaporedje negacij, s katerimi skušata Dionizij in Kuzanski zgrabiti nad-bistvenost Boga, je brez neke nujne notranje strukture, njihovo naštevanje je parataktično, saj mora biti naštevanje odprto, kajti

17. *Ibid.* II, str. 109.

18. *Ibid.* III, str. 111–112.

19. V nadaljevanju se v veliki meri opiramo na sijajen članek E. Laclaua, »O božjih imenih«, *Filozofski vestnik* 18 (1/1997), str. 121–134.

le kot odprto naštevanje je produktivno. Samo če je veriga atributov odprta, lahko Boga poistovetimo z nespoznavnim in neizrekljivim. Ali kot pravi Kuzanski: Iz tega, da je maksimum tak, da je v njem minimum maksimum, in da maksimum tako »neskončno in popolnoma presega vsako nasprotje«, lahko o maksimumu »izpeljemo toliko negativnih resnic, kolikor jih je mogoče napisati ali prebrati«. ²⁰ Še več: ne samo, da lahko o Maksimumu, ki presega vsako nasprotje, izpeljemo toliko negativnih resnic, kolikor jih je sploh mogoče izpeljati, v bistvu moramo, če želimo izraziti totalnost, z izpeljevanjem in naštevanjem negativnih resnic nadaljevati v neskončnost, pri čemer pa ne gre za to, da bi vsak od teh elementov v naštevanju, vzet posamično, lahko izrazil nad-bistvenost Boga, ampak lahko to izrazi samo, če vzamemo celotno verigo. Gre za posebno vrsto naštevanja, pri katerem ne gre za soobstoj členov, ampak za medsebojno nadomeščanje, in to zato, ker v okviru te naštevalne artikulacije vsi členi izražajo isto.

Pri tem ekvivalenčnem razmerju pa je popolnoma vseeno, ali vztrajamo pri zanikanju ali pa izpostavimo prirekanje. Če se osredotočimo samo na »ne« negacij, potem je konstrukcija odprtega naštevanja, od katerega je odvisna možnost izražanja »neizrekljivega«, nemogoča. »Očitno gre za dve protislovni zahtevi: na eni strani hočemo ohraniti neizrekljivost izkustva Božanstva, na drugi pa hočemo tako neizrekljivo prezenco prav s pomočjo jezika pokazati.« ²¹ Toda Dionizij in z njim Kuzanski ne trdita le tega, da Bog ni to ali ono, temveč v bistvu trdita, da je Bog nekaj, kar je onstran specifičnega pomena imen oziroma členov ekvivalenčne verige, in da je transcendenca, preseganje specifičnega pomena členov pokazana s pomočjo ekvivalence, ki se vzpostavi med členi. Pri tem pa je mogoče še bolje vztrajati pri pozitivnih določbah,

20. *De docta. ign.* I, 16: »Unde hic videtur magna speculatio, quae de maximo ex isto trahi potest: quomodo ipsum est tale, quod minimum est in ipso maximum, ita quod penitus omnem oppositionem per infinitum supergreditur. Ex quo principio possent de ipso tot negative veritates elici, quod scribe aut legi possent. Immo omnis teologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur.«

21. E. Laclau, »O božjih imenih«, str. 123.

saj to »omogoči, da bolj izstopi ekvivalenčnost in da se njena neskončnost – njena odprtost – očitno pokaže.«²² Pri Kuzanskem je ta odprtost in vključevanje vedno novih in novih členov ekvivalenčne verige ponazorjena s krogom. Kot pravi Kuzanski, je vsaka teologija »v bistvu krožna oziroma temelji na krogu«. Če so imena božjih atributov, kot so pravičnost, resnica itd., ekvivalenčni členi, ki izražajo isto, to je Boga, ki jih presega, se morajo predicirati drug drugemu na krožen način.²³ V *De visione Dei* pravi, da se »vse, kar govorimo o Bogu, v resnici ne razlikuje med seboj«, in nadaljuje:

»Nadalje pazljivo prisluhni, da se vse izjave o Bogu zaradi najvišje preprostosti Boga ne morejo razlikovati med seboj, četudi mu iz takšnih ali drugačnih osnov pritikamo takšne ali drugačne oznake. Bog pa, ki je absoluten smisel vseh izraznih smislov, v sebi zaobsega vse smisle. Čeprav Bogu pripisujemo vid, sluh, okus, voh, čustvo, občutek, razum, um in podobno glede na takšne in drugačne smisle pomenov vsake besede, v njem samem videti vendarle ni nekaj drugega kot slišati, okusiti, vohati, dotikati se, čutiti in spoznati. In zato je rečeno, da je cela teologija postavljena v krog, ker se ena od lastnosti, pripisanih Bogu, potrjuje iz druge. Pri Bogu je imeti isto kot biti, gibati enako kot stati, teči enako kot mirovati in tako velja tudi za vse ostale attribute. Tako mu lahko na eni osnovi pripisujemo, da se giblje, in na drugi, da stoji, vendar različnost bistev, kot mi dojemamo resničnost, ki ni istost sama, v Bogu ne more obstajati, ker je sam absolutno bistvo, v katerem je vsa drugost enost in vsa različnost istost.«²⁴

Bogu pripisujemo »vid, sluh, okus, voh, čustvo, občutek, razum, um in podobno« – hierarhija predikatov ni pomembna, obenem pa je veriga odprta –, pri čemer se »ena od lastnosti, pripisanih Bogu, potrjuje iz druge«, *unum affirmatur de alio*, kar bi lahko razumeli, da je Eno, *unum*, (Bog) afirmirano od vsega, kar konstituira njegovo drugost (*de alio*), toda gre za to, da en predikat, ki ga pripisujemo Bogu, afirmira drugega.

22. *Ibid.*, str. 124.

23. Cf. *De docta ign.* I, 21.

24. Nav. po: *O božjem pogledu*, prev. K. Geister, spremna beseda in biografija I. Škamperle, Družina, Ljubljana 1997, str. 11.

To naštevaje postavi na isti nivo različne stopnje bivajočega: čute, razum itd. Vsi ti heterogeni »vidiki«, ki so v ustvarjenem svetu nasprotja, pa morajo biti po teologiji »afirmirani drug od drugega« in nadaljevati jih je mogoče, celo nujno, v neskončnost, vendar pa s tem nikoli ne izrazimo pravega bistva Boga.



Gledano geometrično, ostane začetna ekvivalenca členov trikotnika vedno mnogokotna. Rast v številu stranic, v številu členov, ki množi število kotov, kljub temu približuje mnogokotnik vse bliže in bliže obliki kroga, ki naj bi bila totalizacija nasprotij, generiranih od središča.

Kam nas je pripeljala dosedanja analiza? Na kratko lahko povzamemo, da je popolnoma vseeno, ali rečemo, da se Bog razlikuje od katerega koli posebnega atributa, ki mu ga lahko predcramo (negativna teologija), ali pa če rečemo, da se Bog izraža v totalnosti obstoječega (pozitivna teologija).

V razmerju med kreacijo in njenim stvarnikom je negativna teologija Nikolaja Kuzanskega tudi v verziji krožne teologije dedič vzhodne ortodoksije in novoplatonizma, po katerima je kreacija samorazkritje božanskega. Vse stvarstvo je »teofanija«, razkritje Boga samega. V stvarstvu je aktivna prezenca božanskega, božansko je stvarnosti imanentno. Bog je bistvo vseh stvari, ta »bistvena« inherenca božanskega v vseh stvareh pa je pogoj, da Bog poseduje »imena vseh stvari« – je pogoj za

veljavnost katere koli katafatične predikacije, ki neustvarjenemu Bogu predicira imena kreatur. Bog je na podlagi tega lahko Sonce, zvezda, voda, veter ali duh, kamela, oblak... Ta linija seveda vodi v nevarnost panteizma ali v obsodbo idolatrije.

Toda radikalna imanenca božanskega v svetu je nauk, ki je umeščen znotraj širšega nauka in bolj temeljnega paradoksa. Vse božanske stvari, celo tiste, ki so nam razodete, so nam znane samo po svoji »komunikaciji«. Njihova resnična narava, ki jo imajo v svoji pravi biti, je onstran mišljenja ter onstran biti in vedenja.²⁵ Potegniti je torej treba distinkcijo med »komunikacijami« ali »emanacijami«, v katerih je Bog imanenten in spoznat, in med temeljno naravo, originalno bitjo ali »enostjo«, kjer je božansko neizrekljivo in nespoznatno. Bog, ki je po teofaničnih 'neustvarjenih energijah' radikalno imanenten svetu, ostaja kljub temu v svoji lastni naravi absolutno transcendenten. Med bistvom Boga, njegovo naravo v pravem pomenu besede, ki je nedostopna, nespoznatna in neposredljiva, in energijami oziroma božjimi operacijami, silami, ki so lastne in neločljive od božjega bistva, s katerimi izstopa iz sebe in se razkriva ter posreduje samega sebe, obstaja razlika. Prvo je podlaga za katafazo, drugo za apofazo. Bog mora biti »brezimen in imeti imena vseh stvari«. Iz tega, da poseduje vsa imena, se razvije pozitivna teologija, iz tega, da je brez imen, pa apofatična teologija. Logika božjih imen je tako zakoreninjena v temeljno paradoksnem razmerju med kreacijo in njenim stvarnikom – razmerju, za katerega je značilna radikalna imanenca in prezenca božanskega²⁶ na eni strani in njegova absolutna

25. Cf. *ibid.* II, 7.

26. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, str. 207, izraža božjo vseprisotnost v totalnosti bivajočega takole: »Bog daje vsem stvarjem enako in vse stvari so enake, kakor iztekajo iz Boga; da, angeli, ljudje in vsa ustvarjena bitja se v svojem prvem izlivu iztekajo iz Boga kot med seboj enaki. Kdor bi torej stvari dojel v njihovem prvem izlivu, bi jih dojel kot enake. Če so (že) zdaj v času tako enake, so v Bogu, v večnosti, še mnogo bolj enake. Če vzamemo muho v Bogu, je v Bogu plemenitejša kot najvišji angel sam v sebi. Vse stvari so torej v Bogu enake in so Bog sam. Tukaj, v tej enakosti, Bog tako uživa, da se v tej enakosti s svojo naravo in svojo bitjo povsem pretaka v sebe samega. ... V užitek Mu je, da svojo naravo in bit tu povsem izlije v enakost, ker on je Enakost sama.«

transcendenca in razdalja na drugi. Rečeno drugače, Bog hkrati presega svojo aktualizacijo, obenem pa je od nje odvisen. Kolikor bolj je onstran, toliko bolj je njegova aktualizacija odvisna od podaljšane verige ekvivalenc. »Sama njegova transcendenca je kontingentna glede na zvečano imanentnost.«²⁷ Kot pravi Eckhart: »Bog je v vseh stvareh. Čim bolj je v stvareh, tem bolj je zunaj stvari; čim bolj je notri, tem bolj je zunaj.«²⁸

Kako lahko torej imenujemo Boga? Če je Bog neizrekljiv, potem mu ne smemo pripisati nobenega partikularnega imena, ki bi imelo določeno vsebino, ali obratno, če je brez vsebine, mu lahko pripišemo katero koli ime. Božje ime mora biti prazni označevalec, označevalec, na katerega ni mogoče obesiti nobenega označenca. Že ime »Bog« je neka vsebina, zato nas mistično izkustvo nujno vodi v molk.

Toda na drugi strani lahko Boga imenujemo na osnovi samodestrukcije partikularnih vsebin ekvivalenčne verige ali v obliki krožne teologije, samodestrukcije partikularnih vsebin h krogu limitirajočega mnogokotnika. Boga lahko imenujemo oziroma mu pripišemo »vid«, »sluh«, »okus«, »voh«, »čustvo«, »občutek«, »razum«, »um« in podobno, nanj se lahko naslavljamo z imeni, kot so »zvezda«, »kamen«, »telo«, »duša« ali »gruda«, »kajti v tisti smeri, v kateri so ta imena del univerzalne verige ekvivalenc, lahko vsako izmed njih zamenjamo s katerimi koli drugimi elementi. Ergo, vsa imena bi postala indiferentni členi za poimenovanje totalnosti obstoječega, namreč Absoluta.«²⁹

V tem primeru pa nastopi problem razvodenitve ekvivalenčnega razmerja v preprosto identiteto. Za ekvivalenčno verigo je značilno, da partikularni pomeni njenih členov ne izginejo čisto preprosto: univerzum razlik je treba speljati v enotnost, ne da bi pri tem izgubili razločevalni element (enotnost v razliki). Toda ravno v tem je problem: če postane ekvivalenca absolutno univerzalna, razlikovalni partikularizem njenih členov nujno izgine. Tako bi dobili nediferencirano identiteto, v kateri

27. E. Laclau, »O božjih imenih«, str. 124–125.

28. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, str. 337.

29. E. Laclau, »O božjih imenih«, str. 127.

se kateri koli člen nanaša na totalnost, a v tem primeru bi bilo mogoče to totalnost – Absolut – poimenovati neposredno, naravnost, s tem pa bi bila izgubljena transcendenčna razsežnost. Če pa bi ekvivalenca ostala ekvivalenca in se ne bi razpustila v identiteti, bi to pomenilo, da je ta ekvivalenca manj od univerzalnega.

»V tem primeru bi lahko ekvivalenca, kolikor ostane ekvivalenca, delovala kot sredstvo za zastopanje nečesa, kar jo presega. A ker bi bila veriga manj od univerzalnega, 'gruda', 'telo' in 'kamen' ne bi bili zgolj transparentni mediji za izražanje Absoluta, pač pa tudi njegovi ječarji: ostanek partikularnosti bi se maščevalno vrnil: in v tisti meri, v kateri tega ostanka partikularnosti ne bi bilo mogoče eliminirati, mistična intervencija ne bi bila več odprta pot k Absolutu, temveč atribucija absolutne vrednosti partikularnosti, ki je popolnoma nekomenzurabilna s to vrednostjo.«³⁰

Kaj nas lahko nauči negativna oziroma »krožna teologija« Nikolaja Kuzanskega?

Da je imenovanje Boga nemogoče, ker je kot absolut transcendenten, onstran vsake pozitivne določitve. Kakršno koli pripisovanje neke določene vsebine Bogu, tudi tega, da je entiteta, enost, maksimalna enost, neskončnost kot neskončnost, je zavajajoče, kolikor že pripisuje neko vsebino tistemu, kar je onstran vsake vsebine. Ta nemožnost poimenovanja pa je izkustvena nemožnost in izhaja iz izkustva končnosti. »Končnost napotuje na izkustvo polnosti, sublimnega kot tistega, kar radikalno manjka in je zato nujno onstran.«³¹ Kar bi lahko imenovali zgodovinski pomen mističnega diskurza, je to, »da je z radikalizacijo tega 'onstran' izpostavil bistveno končnost kot konstitutivno za vse izkustvo. Njegova zgodovinska meja pa je bila v večini primerov v tem, da je podlegel skušnjavi dati pozitivno vsebino temu 'onstran', pri čemer te pozitivne vsebine ni narekovalo samo mistično izkustvo, pač pa mistikovo versko prepričanje.«³² Tako seveda tudi Kuzanski ta nedojemljivi »onstran«,

30. *Ibid.*, str. 128.

31. *Ibid.*, str. 129.

32. *Ibid.*

glede katerega lahko samo molčimo, napolnjuje z vsebino pozitivne religije. »Kuzanskijeva *docta ignorantia* se namreč iz diskurza negativne teologije (*via negativa*) presenetljivo, četudi pri krščanskem filozofu pričakovano, prevesi v diskurz 'pozitivne' in obenem mistične teologije kristjana, vernika, ki kljub učenju nevednosti zmore reči besede: 'Dobri Jezus, vidim te znotraj rajskega zidu [...].'³³

Druga nemožnost reprezentacije tistega »onstran« pa se pokaže tudi pri poskusu s pomočjo ekvivalenčne verige. Pri pravi ekvivalenci mora biti diferencialna partikularnost njenih členov oslABLJENA, ne sme pa popolnoma izginiti. Kaj so učinki tega preostanka partikularnosti?

Glavni učinek je, da omejuje tiste člene, ki postanejo del ekvivalenčne verige. Če bi imeli ekvivalenco med čistostjo, molitvijo itd., bi v primeru, če bi se ekvivalenca razblinila v identiteto, če bi bil izbrisan vsak diferencialni pomen, ne bilo nobene ovire v to verigo vključiti tudi pijanosti, razbrzdanoosti... Če pa je veriga veriga ekvivalenc, potem bi treznost preprečevala vključitev pijanosti v verigo. Diferencialni pomeni nastopajo kot omejitev, a hkrati tudi kot pogoj možnosti za ekvivalenco. Ker je ekvivalenca pogoj za reprezentacijo tistega »onstran«, ekvivalenca pa zahteva delno ohranitev diferencialnih pomenov njegovih členov (kar implicira omejevanje njenega širjenja), potem je edini sklep, do katerega lahko pridemo, ta, da sama konstitucija »onstran« ni indiferentna do diferencialnih vsebin, katerih ekvivalenca je pogoj za njegovo reprezentacijo. »Kajti edini možni sklep je, da ni možen noben onstran razlik, ki ne bi spet vpeljeval razlike. Posledica tega pa je, da preostanek razlike in partikularizma, ki ga ni mogoče eliminirati, nujno kontaminira samo vsebino tega 'onstran'.³⁴

Pri t.i. negativni teologiji, tudi v verziji »krožne teologije« Nikolaja Kuzanskega, je proces nemožnosti poimenovanja Boga mogoče opisati na dva načina. Ali kot »materializacijo« Boga, ki se zgodi tako, da mu

33. M. Uršič, »'Coincidentia oppositorum' pri Nikolaju Kuzanskem in sodobne parakonsistentne logike«, *Filozofski vestnik* 18 (3/1997), str. 82.

34. E. Laclau, »O božjih imenih«, str. 130.

pripišemo diferencialno vsebino, ki je pogoj možnosti Boga, se pravi tako, ali kot pobožanstvenje, deifikacijo vseh partikularnih opredelitev Boga, ki imajo funkcijo inkarnacije Absoluta. A obe poti trčita na isto zagato: čisto izražanje Božjega bistva, za katero se je pokazalo, da ga ni mogoče doseči neposredno z imenovanjem, ni nič bolj dosegljivo posredno, z verigo ekvivalenc: »Ker je Bog celokupnost stvari, mu ni lastno nobeno ime; kajti imenovan bi moral biti z vsakim imenom ali pa bi morale biti vse stvari imenovane z njegovim imenom.«³⁵

Verovanje se slika pojavi kot najpreprostejša druzina in odgovarjajoča pogodba. Ležimo, če eden od obeh človek umre. Verovanje ne obseja več, ko se različni razredi v poroki, ki se je k izražanju obeh partnerjev in jima da vzajemno prijateljstvo, in pa ko različni postane premoč in se pakt prelomi. Nihčeje med tema dvema skrajnostima in področja razvoja razredi se v klasifikacije, ki se razteza opo od zvestobe (ki čisti zavrženosti ali izločitve) in zvestosti (ki poudarja različje).

Pri proučevanju *Verbalisation des intentions indo-européennes* Émile Benveniste v delovnem besedu *kred* (Credo) prepozna funkcijo, ki jo izvrša med nekaterimi oblikami – ekvencu, ki povezuje d-nacijo s povračilom. Verbal, pravi, pomeni vsakaj dati v gotovostjo, da boš to

35. *De docta ign.* I, 24.

(Paris: Gallimard, 1969), str. 47-50 in *Credo* in

Michel de Certeau

KAJ DELAMO, KO VERJAMEMO

V svojem vedskem (*śraddhā*) in latinskem (*credo*) izvoru izraz verjeti ponuja konstelacijo možnih rab in že takoj na začetku ponuja polje hipotez. Je »pravi morfološki fosil«, ki včasih pomeni zaupanje do nekoga ali nečesa, včasih verovanje v stvarnost ali v to, kar vidimo, včasih zaupanje v izrečeno.¹ V teh treh oblikah, ki zadevajo ali akterja (osebo ali objekt) ali referencial ali izjavo, verovanje postulira odnos do nečesa *Drugega*. V tej trojni obliki vedno implicira podporo drugega, ki predstavlja to, na kar se moramo zanesti. Še več, v primerih, ki jih navaja Georges Dumézil (*Numa* itd.), ima to razmerje obliko nekakšne »trgovine«. Pokorava se etiki *du ut des*. Od partnerjev se zahteva lojalnost in se zanje domneva, da so vredni zaupanja. S tem že postane vidna senca verujočega in njegovega nasprotja, *odpadnika* ali izdajalca.

Verovanje se tako pojavi med prepoznavanjem drugosti in osnovanjem pogodbe. Izgine, če eden od obeh členov oslabi. Verovanje ne obstaja več, ko se razlika zabriše v procesu, ki teži k izenačitvi obeh partnerjev in jima da vzajemno pogodbeno oblast; ali pa ko razlika postane pretirana in se pakt prelomi. Nihanje med tema dvema skrajnostima na področju verovanja ustvari prvo klasifikacijo, ki se razteza npr. od zvestobe (ki časti zavezništvo) do zaupanja (ki poudarja razliko).

Pri preučevanju *Vocabulaire des institutions indo-européennes* Émile Benveniste v delovanju besede *kred* (*Credo*) prepozna funkcijo, ki jo uvršča med »ekonomske obveznosti« – sekvenco, ki povezuje donacijo s povračilom. Verjeti, pravi, pomeni »nekaj dati z gotovostjo, da boš to

1. Georges Dumézil, *Idées romaines* (Pariz: Gallimard, 1969), str. 47-59 (»Credo et fides«).

dobil nazaj.«² Prihajanje in odhajanje »stvari« naznačuje to, kar skozi ločitev posameznih momentov odlikuje njene zaporedne lastnike. Komunikacija, ki jo vzpostavlja kroženje dobrin, postavlja razliko v mestih (zadrževalcih »stvari«) prek razlike v času. Temporalizira razmerje *enega do drugega*. Ta razmik med momenti spremeni sam objekt menjave, saj dolžno – ali pričakovano – ni isto kot dano, ampak je *ekvivalent*: analogija med ponujenim in prejetim bi bila posledica časovnega vpliva na njuno identiteto. Sekvenca med darom in povrnitvijo na ta način začasno artikulira menjalno ekonomijo. Ta se bo razvila na strani zaupanja [*credence*], upnikovega [*creditor*] ali »vernikovega« »kreditiranja« [*crediting*] oziroma, eksplicitneje, v smeri *kredita*, v katerem Marx vidi »sodbo, da politična ekonomija odraža moralnost človeka«.³

Ker je po svoji obliki podobno *videnju*, kakor ga analizira Merleau-Ponty,⁴ zavzame verovanje obliko prepletanja postopkov, kombinatorike darov in dolgov, mreže »prepoznanja«. Najprej je to »pajkova mreža«, ki organizira družbeno tkivo.⁵ Razlika, ki ga loči od *videnja* ali *spoznanja*, sprva ni opazna glede na resničnostno vrednost, ki jo lahko pripišemo stavku – in ki ji je bila posvečena neka celotna epistemologija –, ampak glede na vpis časa v razmerje med subjekti. Ko tega razmerja ne bo več mogla vzdrževati in strukturirati temporalizacija, se bo razvilo v razmerje med (spoznavajočim) subjektom in (spoznanim) objektom. V družbenih razmerjih je vprašanje verovanja vprašanje časa.

»Verujoči« opusti sedanjo prednost ali nekatere njene zahteve, da bi kreditiral prejemnika. V sebi izdolbe vrzel, ki je sorazmerna času drugega, na ta način pa z interesi, ki jih preračuna, ustvari deficit, preko katerega je v sedanost vpeljana prihodnost. S tem se oblikuje problematika družbe: neodvisne volje se med seboj razlikujejo glede na to, kako

2. Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Pariz: Minuit, 1969), I. izd., pogl. 15, str. 171-3.

3. Citirano v Pierre Bourdieu, »Avenir de classe et causalité du probable«, *Revue française de sociologie*, XV. izd., št. 1 (januar-marec 1974) str. 23, št. 29.

4. Glej Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (Pariz: Gallimard, 1964).

5. Glej W.V. Quine in J.S. Ullian, *The Web of Belief* (New York: Random House, 1970).

dolgo je odlagana prisvojitv. *Pluralnost* in *zgodovinskost* sta zavozlani v dejanju, ki v isti gesti postavi *drugačnega* partnerja in *odloženo* restitucijo. Ta časovna praksa razlike daje *odlogu* ves njegov družbeni pomen. In ravno s tem »odloženim« se verovanje loči od videnja.

Vendar pa je verovanje tudi pridobitev določene pravice. Ima vrednost »potrdila o prejemu«. Dana stvar je zamenjana za pravico, ki postavi drugega – in sam čas – v sistem *obvez*. Vstopi v polje družbeno zgodovinskih postopkov, ki omogočajo kolektivno upravljanje z drugim in s časom. Oblike in trajanje njenega kroženja so postavljene pod jamstvo in kontrolo komunikacijskih pravil – pravic, običajev itd. Če darilo nekaj »žrtvuje« tem pravilom (akt »zaupanja nečesa« ravno tako implicira obveze), če jih potemtakem aktualizira, pridobi s tem tudi korist: ga namreč vzdržujejo, prav tako pa donator prek svoje žrtve dobi pravico, da je vzdrževan. Odloženo torej enako zaznamuje vlogo in ceno kolektivnih pogodb. V stičišču časovne prakse in družbene simbolike je verovanje, skozi svoje napredovanje, nazadovanje in premestitve, strateško mesto komunikacije.

Najbolj pogosto privzame obliko *govora*, ki zapolni interval med sedanjo izgubo (tem, kar je zaupano) in bodočim (po)plačilom (kar bo vzeto nazaj). Govor, ki ima dvojni obraz, izhaja iz te sedanjosti izgube in iz te dvomljive prihodnosti. Njegov status (toda ali ne velja to za vsak govor?) je istočasno izjavljanje o odsotnosti stvari, ki jo predstavlja, in obljuba njene vrnitve. Je konvencija, sklenjena s stvarjo, ki ni več tukaj, a katere opustitev je pripeljala do rojstva besede; in je pridobljena pravica za prihodnjo uporabo njenega referenciala. Poleg tega je govor v privilegiranem odnosu z verovanjem: tako kot govorno dejanje, tudi dejanje verovanja artikulira v izginulo in pričakovano stvar družbeno možnost »trgovine«. V obeh primerih daje izguba pravico do popusta. Tako so torej trije členi, ki jih je razložil Dumézil – akter, realnost in izjava – disparatni. V odnosu do verovanja ima govorjenje pravzaprav dvojno funkcijo: naznačuje poseben tip objekta (verjamemo lahko v govor, v pripoved itd.) in priskrbi splošni model (govorjenje in verovanje reproducirata isto strukturo).

Tej homologiji med verovanjem in govorjenjem lahko dodamo to, kar vero pripelje bližje žrtvovanju ali vsaj analizi žrtvovanja, kot jo razvije Durkheim. Po Durkheimu žrtvovanje vzpostavlja in predstavlja družbo: s tem, kar vzame individualni samozadostnosti, zaznamuje to, kar je z obstojem drugega lastno vsakomur (v telesu ali v dobrinah). Vendar pa ima na ta način ustvarjena pluralnost že pogodbeno vrednost; zakonik družbene menjave, ki je vpisan v individualno naravo, to naravo pohabi in jo pretvori v simbol družbe.⁶ Prostor, ki je z darovanjem prepuščen drugemu, ima zanj »konvencionalno« vrednost. V registru (pre)poznanja bi bilo verovanje ekvivalent temu, kar je žrtvovanje v registru religiozne prakse. V avtonomijo vkleše znamenje drugega; sedanost izgubi za prihodnost; »žrtvuje« [*sacrifices*], oziroma, z drugimi besedami, »ustvarja smisel« (*sacer-facere*) tako, da debet nadomešča s kreditom.

V družbi verovanje tako preprečuje totalizirajoče poenotenje sedanjosti. V njej povzroči vrnitev k drugemu in k prihodnosti. Prav tako se ogne diseminaciji. Med člani skupine ustvari splet dolgov in pravic. Skratka, zagotavlja družbenost, ki temelji na trajanju. Deluje kot gonilna sila varovalnega sistema, v katerem družbene pogodbe temeljijo na točno določenih časovnih obdobjih. Je ključnega pomena za skupnosti, ki človeška razmerja artikulirajo časovno. Iz tega lahko sklepamo, da, bolj ko se družba izogiba časovnemu zakonu (na primer z vzpostavljanjem skripturalnih prizorišč, kjer je mogoče znanje kapitalizirati v sedanjosti), manjši pomen pripisuje veri.

Isto problematiko srečamo na ravni skupinske mikro-sociologije: vsakdanjih praks, povezanih s sistemom pričakovanja, ki se nanašajo na »legitimni red prepričanj [*beliefs*] o življenju v družbi«. Pričakovanja se opirajo na prepričanja. Sistem verovanja [*belief*] povezuje sedanje obnašanje s prihodnostjo, ki uhaja pričakovanjem. Zato geste vzajemne pomoči, gostoljubnosti ali vljudnosti delujejo v okviru pravice, ki si jo jemljejo iz zaupanja v gotovost. Vsakodnevne prakse se razvijajo na

6. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Pariz: PUF, 1968),

»ozadju pričakovanj«. ⁷ Predpostavljajo vse družbene obrede, ki igrajo na odložen čas. Z večjo ali manjšo virtuoznostjo »izvajajo« in »interpretirajo« (kot interpretiramo glasbo) pravila pričakovanj, značilna za neko skupino.

Tudi v tej povezavi se jezik spet izkaže za izčrpn model, ki ureja formalno mrežo skupnih pričakovanj. Sintaksa na primer predvidi »povezane verjetnosti«, se pravi to, kar nam vsaka trditev omogoča pričakovati od drugega in nato od ekvivalenta. Na temeljnejši ravni pa celoten jezik predpostavlja, da mora pomen odgovarjati temu, kar artikulira, in da je pridobil simbolno pravico nad referentom, od katerega pa je kljub vsemu ločen. Dejanje govora je prav tako osnovano na pričakovanju, da obstaja nekdo, ki odgovarja, in da bo izjava, »dana« drugemu, povrnjena darovalcu-govorniku v obliki ekvivalence in ne identitete.

Mreža kredibilnosti na več načinov vzdržuje konvencije, ki regulirajo družbeno komunikacijo. Med partnerji pa lahko privede tudi do vseh mogočih iger, manipulacij in učinkov preseženja teh konvencij (delamo se [*making believe*], da verjamemo ali da ne verjamemo itn.). V osnovi pa verovanje iz drugosti časa (ali ne-neposrednosti) naredi komunikacijsko prakso. Deluje tam, kjer lahko le trajanje preobrne položaj dajalca v položaj dobitnika; kjer čas drugega vnaprej zarisuje nek odlog, in s tem negotovost razlike, v ekvivalenco med ponujenim in vrnjenim. Nasproten temu načelu zgodovinske družabnosti je princip znanstvenosti (ali »resnice«), ki ima, z eliminiranjem zamude ali časovnega odloga in s prakticiranjem neposrednega sovpadanja danega in prejetega, za svoj indeks *videnje*.

7. Harold Garfinkel, »Studies in Routine Grounds of Everyday Activities«, v: David Sudnow (ur.), *Studies in Social Interaction* (New York: The Free Press, 1970), str.1-30.

Izjavljanje in delovanje

Verujoči pravi: »Verjamem, da se boš (ponovno) pojavil«. Podpira ga drugi, četudi je v mnogih primerih ta drugi ukročen, včasih kontroliran ali celo udomačen s strani družbenih pravil, ki »zavarujejo« kreditorja pred časovnim tveganjem. Verujoči je postavljen v medprostor, v odgo-ditev, ki loči tisto, kar je storil, od tega, kar bodo storili drugi. Tak prostor zapolni izjavljanje: obljuba, dogovor, izpoved »zaupanja« itd. Vendar pa ta izjava predpostavlja in meri na delovanje. Verovanje je razširjeno vezivo, ki z govorom poveže dve ločeni gesti, izjavo in delovanje. Takšen vpis izjavljanja v delovanje ter delovanja v izjavljanje recipročno obrne vero v prakso pričakovanja. S tega vidika bi se lahko formula, ki verujo-čemu nakazuje njegovo pozicijo, glasila: nekaj verjameš, če to počneš, če pa tega ne počneš, tega ne verjameš. Ta aksiom velja za mnoge stabilne tradicionalne družbe, kot sta na primer stari Izrael ali Rim. Tu so imela verovanja obliko prakse. Zato jih, tako kot grška žrtvovanja,⁸ antropo-logija interpretira kot niz »ritualiziranih dejavnosti«,⁹ ki utelesijo obljubo ali zaupanje v objektivnosti določene geste.

Da so bile razumljene kot *predstave*, ki lahko ali pa ne uživajo individualne ali kolektivne odobritve (tipa: »v to verjamem« ali »mi ne verjamemo v to«), je deloma učinek zgodovinske interpretacije, teme-lječe na izjavah, ki so preživele sedaj že izginule prakse. Tem ločenim fragmentom na ta način podelimo vrednost trditev o (nadnaravnih, bo-žanskih itd.) bitjih ali resnicah, ki nam jih razdalja omogoči postaviti pod okrilje kredibilnosti natanko zato, ker vanje ne verjamemo več. Drugače povedano, vera postane izjava (trditev), ko se ne meša več z neko pogodbeno prakso. S postavitvijo vprašanja: »Ali verjamem v to?« že zapustimo področje vere in slednjo vzamemo kot intelektualni objekt,

8. Glej Marcel Detienne in Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec* (Pariz: Gallimard, 1979).

9. Jean Pouillon, »Remarques sur le verbe croire«, v: Michael Izard in Pierre Smith (ur.), *La Fonction symbolique* (Pariz: Gallimard, 1979), str.43-51.

neodvisen od dejanja, ki ga potrjuje kot razmerje. Verovanje ni več nič drugega kot izjavljanje od trenutka, ko preneha biti odnosno angažiranje, z drugimi besedami, ko preneha biti verovanje.

Izoliranje izjave izhaja tudi iz sodobne zgodovine, ki je med verovanji in praksami omogočila razcep, v prihodnje smatran kot dokaz. Tri stoletja polemik med »znanostjo« in »praznoverjem« so razdelila same prakse na dva precej neenaka dela, od katerih vsakega zaznamuje povsem drugačna usoda: na temelju tovrstnih praks en del sestoji iz skupnih pričakovanj in je postal odvečen spominek preteklosti, bolezen, ki kompromitira drugo pozicijo; drugi, nanašajoč se na operativnost tovrstnih praks, je postal objekt tehnične racionalizacije, izoliran del, analiziran in razdeljen na elemente, ki jih je mogoče med seboj kombinirati v perspektivi nekakšne izboljšane učinkovitosti. To ločevanje je po eni strani povzročilo vzpon predstav, imenovanih »verovanja«, ravno zato, ker nič več ne verjamemo vanje in ker so prenehale funkcionirati kot družbene vezi. Po drugi strani pa je povzročilo tudi vzpon objektivnih obnašanj (medicinskega, trgovskega, izobraževalnega, kulinaričnega itd.), ker jim je prineslo status tehnik, zaradi česar jih obravnavamo kot nize gest, povezanih z izdelovalnimi dejavnostmi.¹⁰

Tovrsten razcep je še poudarjen v kompleksnih družbah, kjer soobstajajo heterogeni, večplastni in fragmentirani sistemi zaupanja [*credit*]. Iste prakse so podvržene kodom, ki odstopajo od tega, kar bi od njih pričakovali. Iste konvencije zaupanja se prakticira na protislovne načine. Verovanja in ravnanja tako vstopajo v vedno bolj nestabilna razmerja. Število kombinacij med tem, kar nastaja iz »prepričanj«, in tem, kar nastaja iz »ravnanj«, se povečuje. V nasprotju s tem, kar se je zgodilo v mnogih tradicionalnih družbah, praksa ni več transparentna objektivnost verovanja. Med njima moramo razlikovati in prav ta razlika, verbalna in operativna, je postala naša sodobna praksa verovanja; spada med geste, ki jim pripisujemo jamstvo.

10. Glej Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Pariz: Gallimard, 1978), str.153-212 («La formalité des pratiques»).

Avtonomija teh dveh elementov ni tako zelo nagla in radikalna. Politično delovanje, ki stopi na mesto religioznih praks, tako ohrani sled odrešeniških pričakovanj, ki jih skuša izbrisati s pomočjo kakšne teorije revolucije ali blagostanja. Taka zastarela »prepričanja« so, ločena od prakse, ki jih je artikulirala, objektivirana s strategijami, ki naj bi jih zamenjale. Nasprotno pa geste, ki so preživele kolaps sistema menjave, iz katerega so črpale svojo javno legitimnost, kljub svoji nezakonitosti ostajajo določujoče v mentalnem prostoru, ki jim je postal tuj. Tam obstajajo, aktivne, toda nedovoljene, in imajo status »praznoverij«, se pravi natanko status »preživetkov.«¹¹

Na tem mestu je pomembno poudariti, da so verovanja celo v takih skrajnih primerih še vedno kazalec praks, ki jih vzdržujejo in na katera se nanašajo. Ko je pisal o zlem očesu, je Benedetto Croce dejal: »Neresnično je, toda jaz verjamem vanj!« Ta vera, izgnana iz znanstvene vednosti (ve, da je neresnično), pregnana tudi iz epistemološke konfiguracije, s katero je povezana (preostanki kozmologije), ostaja neločljivo povezana s stvarmi, ki jih ne gre storiti (sprejemanje hvale prinaša nesrečo) ali z varnostnimi ukrepi (nošenje talismanov, izrekanje ali pisanje številke 5 itd.). Crocejevo verovanje je gesta, ki presega kulturno ortodoksijo. Isto velja za mnoga druga verovanja: dejansko predstavljajo prakse, ki sklepajo pogodbe s prihodnostjo, ki ji je bila z javnim diskurzom bolj ali manj odvzeta legitimnost. Razdedinjenje s strani uradnega sistema zaupanja je dobilo novo, skromnejšo vlogo. Znotraj postopkov, ki v okviru družbe jamčijo »vrnitev«, ustrezno investiciji, »preživetek« nima več prepoznane *pozitivne* funkcije. Kljub vsemu pa ohrani – in pogosto na ta način tudi dobi – *negativno* vlogo zaviranja tovrstnih javnih postopkov, njihovega omejevanja in včasih celo njihovega suspendiranja s

11. Glej Émile Benveniste, *Vocabulaire*, 2. izd., str. 273-9, a propos *superstitio*, ki označuje to, kar »preživi« ali »vztraja še naprej«. Nadalje, angleška antropologija je nadomestila »praznoverje« s »preživetkom«. Glej P. Saintyves, »Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore: Des superstitions aux survivances«, v: *Revue de l'histoire des religions*, xv.105 (1932).

pomočjo »pogubnih« postopkov. Konvencije, o katerih se partnerji sporazumejo zunaj družbene legalnosti in identitete, z nemimi gestami zarezujejo v polje legitimnih pričakovanj in ga režejo. Taka ritualna dejanja postavijo nevidne meje znotraj avtorizirane kulture.

Ob koncu osemnajstega stoletja je Mme du Deffant izjavila: »Ne verjamem v duhove, bojim se jih pa.« Z dejanji, ki ji pomagajo premagati strah, vendarle nakazuje, kaj še »verjame«. Toda izraz »verovanje« je postal predmet besednih iger, dvoumen topos. V »razsvetljenem« diskurzu, ki naj bi definiral verjetno, oziroma, kar dejansko pomeni isto, mišljivo, je delček nedovoljene vere še vedno razviden v obnašanjih, vendar v tistih, ki, izključena iz tovrstnega diskurza, omejujejo verovanje in ga ustavijo še pred fantomi. Verovanje še obstaja, če še obstaja praksa, vendar pa ga je mogoče opaziti zgolj skozi občutek (strah), ki deficit vedno bremeni z logiko prakse.

Sodobne študije o verovanju dejansko oživijo njegovo razmerje z delovanjem. Brez dvoma je bil v dolgi, še posebno mediteranski tradiciji, *objekt verovanja* izoliran od kolektivnih in individualnih korakov, ki jih je povezoval v pogodbah. Odrezano od dejanj, ki so ga postavljala, razumljeno kot »mentalni pojav«, je verovanje dobilo negativno definicijo, po kateri ustreza temu, česar ne vemo ali ne vidimo, z drugimi besedami, postalo je *drugi* vednosti ali videnja. Nalepko tovrstne identitete mu je prilepila epistemologija, ki je spoznanje sodila glede na resničnostno vrednost izjave in ki je to resnico delila glede na njena dva možna izvira, spomin ali dokaz. V drugi, posebej anglosaksonski tradiciji – povezani s filozofsko strogostjo »individualizma«, ki razlikuje dejanje od njegovega objekta – verovanje nastopa kot pozitivna formalnost dejanja *izrekanja*, povezanega s (pripravljenostjo) subjekta za *delovanje* in s *pogodbo*, sklenjeno med družbenimi in/ali simbolnimi partnerji. Na ta način se verovanje nanaša na delovanje.¹²

12. H. H. Price, *Belief* (London: Allen&Unwin, 1969), veliko svojega dela je posvetil razširitvi in poglobitvi filozofske analize verovanja kot »dispoziciji« za delovanje.

Že Alexander Bain je poudaril, da ima dejanje verovanja »pomen le v povezavi z našimi dejanji«. ¹³ R. B. Braithwaite je imel verovanje za dispozicijo, da delujemo, »kot da so predpostavke resnične: verjeti«, je dejal, pomeni »biti pripravljen delovati, kot da je *p* resničen«. ¹⁴ Tukaj se o propoziciji sodi v skladu z monoteističnim pravilom »resnično ali napačno«. Od Austina dalje lahko prepoznamo vse več izjav, ki uhajajo temu pravilu in ki so namesto tega povezane z alternativo »uspeh ali neuspeh«; nekaj deluje ali pa ne. Izjave *verovanja* spadajo v to rastočo družino. Vendar pa jih je Braithweithova epistemologija, ki jo še vedno kolonizira vprašanje resnice, že relegirala v delovanje *vis-à-vis* pertinentni instanci.

Verovanje dejansko zadeva to, »kar ga poganja«. ¹⁵ Opazno je v bolj ali manj strogih povezavah, ki jih ohranja s tem, kar udejanji in/ali pričakuje, da bo udejanjilo. Širše vzeto se nanaša na nekakšno odrešenje, neko učinkovito recipročnost ali na uspeh nekega podviga (»vera, da prepad ni tako širok«, mi olajša prehod čezenj). ¹⁶ Po drugi strani pa izgine, ko so te povezave pretrgane. Celo take propozicije, kot »Verjamem, da bo jutri lepo« ali »Verjamem, da je planet Mars naseljen«, se sprva ne nanašajo na veljavnost neke vednosti; osnovane so na solidarnostih, ki jih vzpostavijo udeleženci v projektih in načini delovanja. Zavračanje planetarnega vakuuma pa je vendarle znamenje tega. Prav tako, v nasprotju s trditvami Anthony Quintona, ni videti, da bi verovanja lahko ločili od praktičnih posledic.

Vsa stališča imajo dvomljive elemente. Vendar lahko sprejememo tezo, da verovanje, oropano praktičnih implikacij, ni verovanje. V jasnem

13. Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (1859), citirano v: Anthony Quinton, »Knowledge and Belief«, v P. Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, št. 4, str. 351.

14. R. B. Braithwaite, »The Nature of Believing«, *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, št. 33 (1929-33), str. 129-46.

15. Glej Pierre Legendre, *L'amour du censeur* (Pariz: Seuil, 1975).

16. Glej Marcus G. Singer, »The Pragmatic Use of Language and the Will to Believe«, *American Philosophical Quarterly*, izd. 8, št. 1, (1971) str. 24-34.

slogu njegovih poznih let je Pierre Janet dejal: »Za nas ni vera nič drugega kot obljuba dejanja: Verjeti je delovati; reči, da verjameš v nekaj, pomeni reči: nekaj moramo storiti.«¹⁷

Nedokončna gotovost

»Obljuba dejanja« zadeva tudi realnost zunanjega partnerja. To nas vodi do tega, kar loči verovanje od pogodbe in česar ni mogoče artikulirati kot objekta menjave, ki jo jamči nek zakon. V družbi ta vrsta povezovanja sestoji iz sfere, ki še ni ali ki ne more biti obravnavana v obliki pravnih vezi. Razmerja, ki jih udejanji, so videti kot konteksti, vendar pa izpadejo iz družbenih instrumentov, sposobnih konkretiziranja njihovih členov in s tem potrditve ali zavrnitve njihovih razmerij. Postavljena izven vsakršne legalne kontrole, tvorijo verovanja široko področje, ki je zdaj odprto zavojevanjem zakona (mnoga zaupanja so transformirana v pogodbe), zdaj pa zakon zoperstavlja široki »protiuteži« (odporni na pravne transformacije).

Verovanje se razlikuje glede na vloge partnerjev in njihovo neenakost. Kar mu manjka v pogledu objektivacije, mora biti dopolnjeno s subjekti. Ker mu manjka pravno zagotovilo, verujoči onstran negotove »stvari« (ugodnosti, odrešenja, resnice) išče gotovost, na kateri temelji pričakovanje. Ne le, da mora »verjeti v«, ampak mora tudi »zaupati v«. Zaupanje podvoji vero in jo »bodri«. (Zaupanje izhaja iz *fortis*: tisto kar stoji pokonci.) Predpostavljati moramo garancijo drugega, z drugimi besedami, postulirati moramo drugega (osebo, dejstvo itd.), ki ima moč, voljo in vednost, ki lahko odmeri »povračilo«. V določenih primerih *a propos* Boga, duhov ali ljudi, eksistenca tega drugega sama postavlja problem, vendar je konec koncev vedno le različica *vis-à-vis* telesa elementov, ki tvorijo kompetentnost gotovosti in konfrontirajo hipotezo, da je drugi tako ali drugače *odsoten*. Vprašanja, ki jih poraja možnost,

17. Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et la notion du temps* (Pariz: A. Chahine, 1928).

da lahko zataji, bistveno slonijo na dveh točkah: da sam sebe prepozna kot *zavezanega* in da je kot *zmožen izplačila*. Prva točka se nanaša bolj na izrekanje, druga pa na delovanje. Porok se kaže kot odsev karakterističnih potez verujočega. Deluje kot njegovo ogledalo.

Kakorkoli že, vprašanje je, *ali obstaja gotovost*. Ko je verovanje usmerjeno na osebo, jasneje kaže premestitev, ki jo konec koncev najdemo v vseh verovanjih in ki se vedno konča tako, da se to gotovost išče *še naprej*. Kako naj bomo gotovi, da bo partner *deloval*, kot je *obvezan*, da bo »zvest«¹⁸ temu, kar se pričakuje od njega, oziroma, da bo »pošten«, kot se je izrazil Dumézil? Prva preverba: če naj ima svoj objekt (pričakovano stvar) za verjeten [*belivable*], mora verovanje predpostaviti, da v nekem smislu verjame tudi drugi, in da se ima za zavezanega z darom, ki mu je bil dan. Verovanje je *vera v vero drugega* oziroma v to, kar on/nekdo trdi [*makes believe*], da verjame itn. Vera drugega je postulat vere v drugega.

Vsekakor to jamstvo ni zanesljivo, tako da bo za hrbtom prvega zavezanca, če ta manjka, iskalo njegovega naslednika, širši nadomestek (družino, skupino itd.) ali pa bo iskalo nad njim (višjo avtoriteto, moralne prisile). Mnoštvo drugih mora jamčiti za drugega. S tem, da nenehno nastavlja klobuk za prispevke in išče jamstva nad in onstran tistih, ki jih je ravno kar doseglo, se za verovanje zdi, da postaja neodvisno od vsakega posameznega sogovornika in da poskuša negotovost vsakega dolžnika kompenzirati z neskončnim napotevanjem na druge. Če vstopi v to večno vzpostavljanje ravnotežja, koraki naprej niso zabeleženi (vendar so, preko institucij),¹⁸ apel drugemu konvergira proti izginjajoči

18. Družbeno življenje poskuša suspendirati to vrnitev verovanj k njihovemu tавтоloškemu principu. Poskuša ga celo preprečiti. Družbeno življenje se organizira na tak način, da je nedokončno prenašanje poroka naprej zaustavljeno in da je skrivnost verovanja skrita. Institucije so postavljene kot odgovor na zlom objektivnih verovanj in za potrebe vsakdanjih praks. Taka posredovanja služijo tako za podporo izpraševanj, ki ogrožajo verjetno, kot tudi za zavarovanje proti vrtoglavi dvoma, in kot opora za vsakdanje odnosne dejavnosti. Na bolj ali manj začasen in spoštljiv način (lahko se spremenijo in/ali izgubijo vrednost), so take »avtoritete«¹⁸ pragmatični poroki družbene komunikacije; so stvarni poroki sistema zaupanja.

točki »zvestobe«, ki bi pod imenom Boga ali družbe postal pravi postulat vere: za to mora obstajati porok. Na vse bolj tavitološki in fundamentalni način se verovanje vrača k meji, ki je več kot njemu lasten pogoj: omogoča ga zgolj *a priori* poštenega drugega. V zadnji instanci mora predpostavljati, da bo neko Realno prestalo gotovost.

Ta splošni postulat (prisoten celo v znanstvenih procesih, kar je precej očitno) narašča in pada na lestvici približkov, glede na konstelacije in tipe skupin. Na vasi prevzame obliko »poštenega« sosedu; v stranki obliko vodje, ki poseduje gotovost. Po drugi strani pa v obdobjih nestabilnosti in/ali pod pritiskom vprašanj radikalnega mišljenja ta postulat oslabi do točke, ko ni nič več kot pritisk hipoteze. Mesta, kjer je zasidran in kjer se ga aplicira, tako variirajo glede na obdobja (obdobja krize ali mirna obdobja), glede na skupnosti (tudi v stabilnih družbah obstajajo izobčenci ali marginalne skupine) in glede na posameznike (kaj v »zapr-tih vaških skupnostih« privlači vero umirajočega človeka ali skeptičnega uma?). Variirajo tudi glede na družbeno-ekonomske konfiguracije; srednjeveška družba je bila na primer organizirana kot hierarhična kombinacija »tistih, ki so imeli jamstvo,« in »klientel«, medtem ko kapitalizem to nadomesti s poverjeniškim sistemom skupnega imenovalca, denarja. Razločevanje je odvisno tudi od vzponov in padcev vrednot: upad prakse vodi k porastu dvoma itd.

Načeloma bi moralo biti mogoče klasificirati vse elemente, ki sestavljajo zaporedno geografijo tovrstnih »avtoritet«, ki imajo vrednost porokov in omogočajo verovanje. Toda poglobljena poteza tovrstnih kompozicij »krajev«, ki jamčijo (za) verovanje, je njihova mobilnost. Videti je, kot da bi bil celoten *a priori*, po katerem nekje mora obstajati porok, zaradi pragmatičnih in naključnih razlogov postavljen bolj ali manj blizu, odstranjen, glede na okoliščine postavljen drugje in kot da bi se, pod pritiski kriz in/ali izpraševanj, končno zatekel v sicer nepremagljivo, a tudi nedosegljivo področje – kot da je nemogoče shajati brez njega.

Vsak posamezen porok (ki mora obstajati na obeh straneh) je tako metonimija nedoločenega niza drugih, ki imajo, za njim, prav tako

dvojno pozicijo; pozicijo tistih, ki jih ni – niso (še) zvesti ali pa (še) niso tu –, in pozicijo utemeljiteljev verovanja, ki verovanje »omogočijo«, ga avtorizirajo. Ta hkratnost odsotnosti in prisotnosti pa je ena od skrivnosti verovanja. Vendar definira tudi samega drugega: poganja me tisto, kar mi manjka. In tu gre za več kot le naključje: verovanje s pomočjo darovanja (ali žrtvovanja) ustvarja prazen prostor, ki instalira drugega, vendar mora ta drugi praznino zapolniti. Ustvari tega »drugega«, za katerega se predpostavlja, da varuje pred tem, kar verovanje izgublja. Ni presenetljivo, da verovanje sledi tej dinamični krožnosti. Ali ni prav to struktura živete sedanjosti? Ta sedanjost je v bistvu to, kar z izginjanjem tvori drugačnost prihodnosti. Vera in čas ostajata povezana.

»Prenašanje poroka naprej« je prisotno tudi v drugačni obliki, za katero se sprva zdi, da zadeva samega verujočega. Tako kmetje na zahodu Francije ne govorijo o tem, v kar sami verujejo, temveč o tem, v kar verujejo drugi: »Nekateri verjamejo... nekateri pravijo ...« Čarovništvo, o katerem govorijo na enak način, je »podano kot verovanje drugih«. ¹⁹ Pri teh kmetih to ni le taktika, s katero držijo »praznoverje« na distanci (praznoverje, s katerim jih identificira etnolog); je tudi zaščita pred skepticizmom, ki ga vpelje, in vzpostavljanje ravnotežja s koraki naprej, kar bo v bistvu služilo kot jamstvo obstoja in nespoznavne volje drugega: »nekateri ljudje to verjamejo.« V verovanju ni gotovosti. Vendar pa lahko iz dejstva, da mnogi, ali drugi, verjamejo, upravičeno sklepamo, da obstaja porok za tisto, česar se bojimo ali kar upamo. Skrivna mreža vseh teh ostalih odgovarja za čarovnico.

Proces verovanja deluje tako, da se ne začne pri samem verujočem, temveč pri nedoločenem mnoštvu (drugem/drugih), za katerega se predpostavlja, da je dolžnik in porok verujočega razmerja. Ker drugi (ali mnogi) verjame, ima lahko posameznik svojega dolžnika za zvestega in mu zaupa. Mnoštvo je porok poroku. Lahko nekdo sam veruje v nekaj ali nekoga? Ne, medtem ko je možno, da nekdo sam vidi nekaj ali nekoga.

19. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (Pariz: Gallimard, 1977), str. 28ff.

Vera počiva na predhodnosti drugega, katerega poverjenik in manifestacija je *dejstvo* množstva verujočih: »Nekateri verjamejo... nekateri praviijo...« Z ozirom na čarovnice in preroke prej omenjeni francoski kmetje vero definirajo lucidneje od tistih, ki se bahajo z naivno formulo: »Jaz verjamem.« Gredo do njenega resničnega temelja: »Drugi verjamejo.«

To je celotna struktura: kot vemo, »so otroci na nek način osnova za vero odraslih«, ²⁰ ki o svojih lastnih verovanjih govorijo le v imenu drugega. Institucije vere (religiozne ali politične) delujejo na ta način. Danes hitro rastoče javnomnenjske raziskave uporabljajo isto strukturo: za vsakega umetno proizvedejo neko verjetno [*a believable*], ki dejansko ni nič drugega kot to, kar vsak posameznik pripiše številnim drugim. Podobno kot religije in sedaj podobno kot politične oblasti na tisoče postopkov proizvaja verujoče tako, da ustvarja verovanje, da »mnogi drugi verjamejo«; oziroma, kar je še zanesljivejša tehnika, tako, da beležijo tiste, ki se obrnejo k veri ali pa tiste, ki iz nje izstopajo (ki se »spreobrnejo«). S prepričanjem od daleč manipulira delovanje nečesa, za kar se zdi, da ga ne zadeva, namreč delovanje drugih. Učinkovitost tega *quid pro quo* (ukvarjamo se z enim namesto z drugim) je zelo podobna eksperimentom pri križanju. V mnogih primerih je npr. »neverujoči« tisti, ki verjame, da »verujoči« verjamejo, kar mu omogoča verjeti, da sam ni verujoč²¹ ali *vice versa*.

Dejstvo, nujno za verovanje, da lahko obstajajo drugi, ki verjamejo, se vsekakor širi dalje. Množenje psevdoverujočih ne odtehta upada njihove kvalitete. Mnenjski »verjamem« niha med »zdi se mi« in »ne maram.« Njihovo število se zmanjšuje in njihova zavezanost posebnim praksam slabi, četudi so vsi postavljeni pod celostni indeks družbene transformacije. Vsi ti »drugi«, načeloma zadolženi za vzdrževanje »iskrenosti« poroka, niso »upoštevani« [*taken in*] ali ne vzdržujejo ničesar. Takšna inflacija privede do umika k splošnemu postulatu: morajo obstajati takšni, ki verjamejo. *Subjekti, za katere se predpostavlja, da verjamejo,*

20. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire, ou l'Autre Scene* (Pariz: Seuil, 1969), str. 18.

so dejansko pogoj vere. Če naj obstaja verovanje, mora neke biti – s tem ne mislimo na verjetne objekte (ki zgolj tvorijo objekt menjave), ampak postavitev subjekta (ali kvazi-subjekta), ki je »pošten« in ne zavaja. Celo znanstveno delo predpostavlja, da »materija ne vara«, tako da nas, četudi se sami varamo, vsaj »ona ne vara«. ²²

Kar je na koncu postavljeno pod vprašaj, je ta drugi, četudi kot subjekt, »porok«, ki avtorizira razmerje: možnost za verujoče subjekte je artikulirana na obstoju subjekta. To vprašanje prevzame obliko tega, kar *moramo predpostavljati*. Igra na razmerje med nujnostjo in predpostavko. Utelešen v nujnih fikcijah, ki so fikcije drugega, je ta odnos izginevajoča točka, v smeri katere teži verovanje v družbi, ki je potlačila vprašanje subjekta ali ga vsaj izolirala od praks, ki nastopajo v obliki objektivnih tehnik. Z nizom napotevanj, ki pomnožujejo njegovo izhodiščno *odloženo*, verovanje neprestano pomika naprej proti še vedno drugemu tisto neposredljivo mejo, na kateri je mogoče fiksirati status njegove možnosti.

Prevedla Irena Papež.

21. Glej Jean Pouillon, v: *La Fonction symbolique*, str. 48.

22. Jacques Lacan, *Séminaire sur les psychoses* (1955-6), predavanje 14. december 1955.

G. W. F. Hegel

PREDAVANJA O FILOZOFIJI RELIGIJE I

UVOD

Imel* sem za potrebno, da religijo samo zase naredim za predmet filozofskega motrenja [Betrachtung] in da to motrenje kot posebni del vključim v celoto filozofije. Za uvod pa bom poprej predočil A. *razdvojitve zavesti* – ta vzbudi potrebo, ki jo mora naša znanost zadovoljiti – in prikazal *odnos* naše znanosti do filozofije in religije, pa tudi do principov časa [Zeitprinzipien] religiozne zavesti. Potem, ko se bom dotaknil še nekaterih B. *predhodnih vprašanj*, ki sledijo iz obravnavanih odnosov naše znanosti, bom podal C. *razdelitev* te znanosti.

Najprej si je treba na splošno priklicati v spomin, kateri *predmet* imamo v filozofiji religije pred seboj in kakšna je naša *predstava* o religiji. Vemo, da se v religiji dvignemo nad časovnost in da je religija za našo zavest tista regija, v kateri so vse uganke sveta razrešene, vsa protislovja globokomiselnega premišljevanja razkrita, v kateri vse čustvene bolečine utihnejo, da je regija večne resnice, večnega spokoja, večnega miru. To, po čemer je človek človek, je misel nasploh, konkretna misel, natančneje to, da je duh; iz človeka kot duha potem izhajajo raznovrstne tvorbe znanosti, umetnosti, interesi njegovega političnega življenja, razmere, ki se nanašajo na njegovo svobodo, njegovo voljo. Toda vse te raznolike tvorbe in nadaljnji sprepleti človeških razmerij, dejavnosti, užitkov, vse, kar človek ceni in spoštuje, v čemer išče svojo srečo, svojo slavo, svoj

* Prevedeno po: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in 20 Bd., zv. 16, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1990; str. 11–64 in 91–101.

ponos, ima svoje zadnje središče v religiji, v misli, zavesti, v občutenju Boga. Bog je zatorej začetek vsega in konec vsega; kot vse izhaja iz te točke, tako se tudi vse vrača vanjo; in prav tako je Bog sredina, ki vse oživlja, vsemu vdihuje duha [begeistet] in vse te upodobitve, ohranjajoč jih v njihovi eksistenci, oduševlja [beseelt]. V religiji se človek postavi v razmerje do te sredine, v kateri se združijo vsa njegova siceršnja razmerja, in se s tem povzdigne na najvišjo stopnjo zavesti in v regijo, ki se ne nanaša na nič drugega in je popolnoma samozadostna [Genügende], brezpogojna, svobodna in sama sebi končni smoter.

Religija kot ukvarjanje s tem zadnjim končnim smotrom je zato popolnoma svobodna in je samosmoter, kajti v ta končni smoter se vračajo vsi drugi smotri, a oni, ki so do tedaj za sebe veljali, spričo njih izginejo. S končnim smotrom se ne more primerjati noben drug smoter in samo v njem se smotri dovršijo [Erledigung]. V regiji, kjer se duh ukvarja s tem smotrom, se duh razbremeni [entlädt] vse končnosti ter doseže poslednje zadoščenje in osvoboditev; zakaj duh tukaj ni več v odnosu z nečim drugim in omejenim, temveč z neomejenim in neskončnim, in to je neskončno razmerje, svobodno in ne več odvisno razmerje; pri tem je njegova zavest absolutno svobodna in je sama resničnostna zavest, ker je zavest absolutne resnice. To razmerje svobode, določeno kot občutje [Empfindung], je uživanje [Genuss], ki mu pravimo blaženost; blaženost kot dejavnost pa ne počne nič drugega, kot da manifestira Božjo čast [Ehre Gottes] in razodeva njegovo veličastvo [Herrlichkeit], v tem razmerju pa človeku ne gre več za njega samega, za njegov interes, za njegovo nečimrnost, marveč za absolutni smoter. Vsa ljudstva se zavedajo, da imajo v religiozni zavesti svojo resnico in so v religiji zmeraj videla svoje dostojanstvo in nedeljo svojega življenja. Vse, kar nam vzbuja dvom in tesnobo, vso žalost, vso skrb, vse omejene interese končnosti pustimo za seboj na peščeni plitvini časnosti; in kakor na najvišjem vrhu pogorja, oddaljeni od slehernega določenega pogleda na pozemsko, spokojno zremo čez vse omejitve pokrajine in sveta, tako človek z duhovnim očesom, rešen te trde dejanskosti, zre nanjo zgolj kot na videz, ki v tej čisti regiji le v žarku duhovnega sonca odraža [abspiegelt] svoje

odtenke, razlike in luči, ublažene v večnem spokoju. V tej duhovni regiji tečejo reke [Fluten] pozabe, iz katerih duša pije, v katere potopi vso svojo bolečino, in mrakobnosti tega življenja se tukaj ublažijo v sanjsko podobo ter se poveličajo [verklärt] v goli obris bleščave večnega.

Ta podoba absolutna lahko v religiozni pobožnosti nastopa kot bolj ali manj vprična živost, gotovost, užitek, lahko pa je absolut upodobljen kot nekaj, po čemer hrepenimo [Ersehntes], česar se nadajamo [Gehofftes], kot nekaj oddaljenega, onstranega; pa vendar podoba absolutna zmeraj ostane gotovost in žari kot nekaj Božjega v vpričnost časa ter predoča učinkujočnost [Wirksamkeit] resnice, navzlic tesnobnemu [Angstvollen], ki nas tukaj v tej časni regiji še muči. Vera spozna absolut kot resnico, kot substanco obstoječih eksistenc, in ta vsebina pobožnosti oduševlja [Beseelende] vprični svet, postane učinkujoča v življenju individua ter vlada v njegovem hotenju in opuščanju [Lassen]. To je obče naziranje, občutenje, zavest ali, kakor bomo rekli mi, religija. Motriti, raziskovati in spoznati njeno naravo je namera teh predavanj.

Najprej pa moramo imeti o našem smotru določeno zavest, kajti namen filozofije ni porajanje religije v subjektu; nasprotno, religija je kot temelj predpostavljena v vsakem subjektu. V človeka ne smemo vnesti *ničesar substancialno novega*; to bi bilo enako narobe, kot če bi hoteli psu vsaditi duha s tem, da bi mu dali žvečiti natisnjena besedila. Kdor ni presegel končnega početja in svojih prsi razprl hrepenenju, slutnji ali občutju večnega ter povzdignil samega sebe in zrl v čisti eter duše, ta ni iz snovi, ki naj bi jo tukaj dojeli.

Lahko se primeri, da se religija v duši prebudi skoz filozofsko spoznanje, vendar to ni nujno in namen filozofije ni vzpodbujati [zu erbauen], niti ni treba, da se *izkaže* s tem, ali more v tem ali onem subjektu vzbuditi religijo. Pač pa mora filozofija razviti in dojeti *nujnost religije na sebi in za sebe*, to, da mora duh od drugih načinov svojega hotenja, predstavljanja in čutenja napredovati k temu absolutnemu načinu; toda tako filozofija izpolnjuje *občo usodo duha* – vse kaj drugega pa je na to višino povzdigniti *individualni subjekt*. Samovolja, sprevrnjenost, razpuščenost [Schlaffheit] individuov lahko poseže v nujnost obče duhovne narave,

se oddalji od nje in se poskuša postaviti na svojsko stališče ter vztrajati na njem. Ta možnost, da se na stališču neresnice prepusti inerciji [Trägheit] ali da vede in hote ostaja na njem, je zaobsežena v svobodi subjekta, medtem ko planeti, rastline ali živali ne morejo ulti nujnosti svoje narave, svoji resnici, in postanejo to, kar naj bi bili. V človeški svobodi pa sta bit in najstvo ločena; človeška svoboda v sebi nosi samovoljo in se lahko loči od svoje *nujnosti*, od svojih zakonov ter začne delovati proti svoji opredelitvi [Bestimmung]. Čeprav torej *spoznanje* bržkone uvidi nujnost religioznega stališča, čeprav *volja* na dejanskosti izkusi ničnost svoje osamitve, pa človeku vse to ne preprečuje, da ne bi mogel vztrajati pri svojejglavi volji [Eigensinn] in se držati stran od njene nujnosti in resnice.

Kot argument proti spoznanju se po običajni, plitvi maniri uporablja trditev, češ ta ali oni ima spoznanje Boga, pa se vendar religiji ni približal, ni postal pobožen. Spoznanje pa noče in tudi naj ne bi privedlo do pobožnosti, temveč je njegova naloga spoznati religijo, ki je *dana* [da ist], ne pa ta ali oni, kot posamični, empirični subjekt šele vzpodbuditi k religiji, če v sebi nima ali noče imeti ničesar religioznega.

Toda dejansko noben človek ni tako pokvarjen, tako izgubljen in tako slab, in nikogar ne smemo šteti za tako bednega, da bi mu prisodili, da v sebi nima prav nič religioznega, bodisi, da se religije boji, po njej hrepeni ali jo sovraži; zakaj tudi v zadnjem primeru se z religijo vendarle notranje ukvarja in je z njo povezan [verwickelt]. Kot človeku mu je religija bistvena in njeno občutje mu ni tuje. Toda odločilno je *razmerje religije do njegovega siceršnjega svetovnega nazora* in na to razmerje se nanaša in nanj bistveno učinkuje filozofsko spoznanje. Iz tega razmerja izvira razdvojitve od prvotne, absolutne težnje [Drang] duha k religiji, iz njega pa so se nasploh izoblikovale najrazličnejše forme zavesti in njeni najraznovrstnejši odnosi do interesa religije. Preden se lahko filozofija religije zbere v svoj lastni pojem, se mora prebiti skozi vse one spreplete interesov časa, ki so se v vpričnem času nakopičili v velikem krogu religioznega področja. Sprva je gibanje principov časa še izven filozofskega uvida; toda to gibanje se samo požene [treibt sich] v stik, boj in nasprotje s filozofijo, in to nasprotje ter njegovo razrešitev moramo

premotriti, ko bomo raziskali nasprotje, kakršno še obstaja izven filozofije, in videli, kako se razvije do svoje dovržitve, kjer vase pritegne filozofsko spoznanje.

A

Razmerje filozofije do njenih predpostavk in do principov časa

I. Razdvojitve religije od svobodne posvetne zavesti

a) Že razmerje, v katerem je sama religija v svoji neposrednosti do ostale človeške zavesti, vsebuje kali razdvojitve, saj sta obe strani dojeti v medsebojni *osamitvi* [Absonderung]. Že v svojem nevezanem [unbefangenen] razmerju tvorita dva načina dejavnosti [Beschäftigungen], dve regiji zavesti, iz katerih ena v drugo le *izmenoma* prehajata semtertja. Tako ima človek v svojem dejanskem, posvetnem početju določeno število delovnih dni, ko se posveča svojim posebnim interesom, smotrom posvetnosti [Weltlichkeit] nasploh in zadovoljitvi svojih potreb [Not], – in potem še nedeljo, ko vse to postavi ob stran, se zbere v sebi in živi svoje pravo bistvo, odvezan od zatopljenosti v končno početje, od samega sebe in od višjega, ki je v njem. V tej osamitvi obeh strani pa se prčcej pojavi dvojna modifikacija.

α) Premotrimo najprej religijo pobožnega človeka, tj. tistega, ki si dejansko zasluži to ime. Za vero se še predpostavlja, da je *brez refleksije* [rücksichtslos] in *brez nasprotja*. Verovati v Boga je namreč v svoji enostavnosti nekaj drugega, kot če z refleksijo in zavestjo, da tej veri nasproti stoji drugo, rečemo: *Verujem* v Boga; tukaj že nastopi potreba po upravičitvi, rezoniranju, polemiki. Prostodušni [unbefangenen], pobožni človek pa svoje religije ne zaklene in je ne osami od svojega preostalega obstoja [Dasein] in življenja, marveč nasprotno, religija širi svoj dih čez vsa njegova občutja in dejanja, in njegova zavest *vse smotre*

in predmete svojega posvetnega življenja navezuje na Boga kot na njihov zadnji in neskončni izvir. Vsak moment svojega končnega obstoja in početja, trpljenja in veselja povzdigne iz njegove omejene sfere in s tem povzdignjenjem izzove predstavo in občutje svojega večnega bistva. Tudi svoje preostalo življenje živi v zaupanju, npravnosti [Sitte], pokorščini, navajenosti [Gewohnheit]; on je to, kar so okoliščine in narava napravile iz njega, in svoje življenje, svoje razmere in pravice jemlje, kakor sprejema prav vse, kot nerazumljeno usodo: *Tako je*. Ali pa v odnosu do Boga hvaležno sprejme svoje [Seinige] – oziroma mu to svobodno žrtvuje – kot dar samovoljne milosti. Običajna zavest je tako *prostodušno podvržena* oni višji regiji.

β) S *posvetne* strani pa se razlika v tem razmerju izoblikuje v *nasprotje*. Zdi se sicer, da razvoj te plati ni v škodo religiji in da je vse početje pri tem *omejeno* na to plat, in z izrecnim pripoznanjem religija celo velja za nekaj najvišjega; toda v resnici se zgodi drugače in s *posvetne* plati se v *religijo prikradeta poguba in razdvojitve*. Razvoj te razlike lahko nasploh označimo kot izoblikovanje razuma in človeških smotrov. S tem da se je v človekovem življenju in v znanostih predramil razum in je refleksija postala samostojna, si volja postavlja absolutne smotre, npr. pravo, državo, predmete, ki morajo biti na sebi in za sebe; tako tudi raziskovanje spozna zakone, takovšnost [Beschaffenheit], ureditev in posebnosti naravnih reči in dejavnosti ter dosežkov [Hervorbringungen] duha. Ta izkustva in spoznanja, kakor tudi hotenje in dejanskost teh smotrov so torej *delo* človeka, delo njegovega razuma in volje. V njih vidi svojo *lastnino*. Četudi izhaja iz tega, kar je, iz tega, kar mu je dano [vorfindet], ni več zgolj ta, ki tu ve, ta, ki ima te pravice; temveč je to, kar je v spoznanju in volji iz danega *napravl*, njegova stvar, njegovo delo in zaveda se, da je to sam proizvedel. Ti proizvodi so zato njegova čast in njegov ponos in ustvarjajo neznansko, neskončno bogastvo – oni svet njegovega uvida [Einsicht], njegovega znanja, njegove vnane posesti, njegovih pravic in dejanj.

Tako je duh, sicer še prostodušen, prišel v nasprotje, ne da bi se tega spočetka zavedal – toda tudi to nasprotje bo postalo *zavestno*. Zakaj duh se zdaj giblje med dvema platema, katerih razlika se je dejansko razvila. Ena plat je ta, v kateri pripada sam sebi, v kateri ima svoje smotre in interese in se neodvisno in samostojno določa iz samega sebe. Druga plat je tista, kateri priznava višjo moč, plat absolutnih dolžnosti, dolžnosti brez pravšnjih pravic, kjer to, kar prejema v zameno za opravljanje svojih dolžnosti, zmeraj ostaja le milost. V prvem primeru je samostojnost duha podlaga, v drugem se vede ponižno, odvisno. S tem, da *spoznanje*, *znanost* omejuje na *posvetno plat*, sferi religije pa prepušča čustvo, vero, se torej njegova religija razlikuje od regije samostojnosti.

γ) Vendarle je tudi početje plati *samostojnosti pogojeno* in spoznanje in hotenje morata to pogojenost *izkusiti*. Človek zahteva svojo pravico; ali se bo zanj udejanjila, pa ni odvisno od njega, pri tem je odvisen od nečesa drugega. Pri svojem spoznavanju izhaja iz ustroja [Einrichtungen] in reda narave, ta pa je nekaj *danega*. Vsebina človekovih znanosti je snov, ki je izven njega. Tako stopita obe plati, plat samostojnosti in plat pogojenosti, v *medsebojni odnos* in ta odnos človeka privede do *priznanja*, da je *vse naredil Bog*: vse reči, ki so vsebina njegovih spoznanj, vse reči, ki si jih je prilastil in jih uporablja kot sredstvo za svoje smotre, kot tudi njega samega, njegovega duha in njegove duhovne zmožnosti, ki jih, kot pravi, uporablja, da bi prišel do tistega spoznanja.

Toda to pripoznanje [Einräumung] je mrzlo in mrtvo, ker v njem manjka to, kar tvori *živost* te zavesti, kjer je zavest pri sebi in je samozavedanje, ker v njem manjkata ta *uvid* in spoznanje. Vse *določeno* pa, nasprotno, spada v sfero *spoznanja* in v sfero človeških smotrov, *smotrov*, *ki si jih postavimo sami* [selbstgesetzten], a tudi tukaj je navzoča le lastna dejavnost samozavedanja. Zatorej je tudi to pripoznanje jalovo, ker ostaja pri *abstraktno občem*, namreč pri tem, da je vse Božje delo; pri najrazličnejših predmetih (gibanje zvezd in njegove zakonitosti, mravlja, človek) ta odnos obtiči v enem in istem, v tem, da jih je napravil Bog. Ker se ta

religiozni odnos posameznih predmetov glasi vedno enako in je monoton, bi postal dolgočasen in nadležen, če bi ga ponavljali *ob vsakem posameznem predmetu*. Zatorej se stvar sklene z *enim* samim pripoznanjem, da je vse naredil Bog, in s tem se *enkrat za vselej* zadosti tej religiozni plati, nakar se v procesu spoznavanja in v uresničevanju smotrov na to ne misli več. Lahko bi dobili vtis, da je bilo omenjeno pripoznanje izrečeno le zato, da bi se ga znebili, recimo tudi zato, da bi bili tako po tej plati in navzven kriti, skratka, pri tem lahko gre zares ali pa tudi ne.

Pobožnost se ne pusti prikrajšati za to, da ne bi ob vsaki priliki povzdignila pogleda k Bogu, pa četudi to počne na enak način kar vsak dan in vsako uro. Toda kot pobožno občutenje [Empfinden] je nasploh *posamična* in je v vsakem momentu *scela* to, kar je, brez refleksije in brez primerjajoče zavesti. Tukaj pa, kjer štejeta spoznanje in določanje iz sebe samega [Aussichbestimmen], tu je bistveno navzoče to *primerjanje* [Vergleichen] in zavest one istovrstnosti [Einerleiheit] in tukaj bo enkrat za vselej izrečen obči stavek. Po eni strani razum postopa po svoje, po drugi pa je soočen z religioznim občutjem odvisnosti.

b) Tudi pobožnost ne more ubežati usodi, ki jo vodi v razdvojitve. Nasprotno, razdvojitve je v njej na sebi že navzoča, in sicer s tem, ko je njena *dejanska vsebina* le *mnogovrstna, naključna*. Obema razmerjema, tako razmerju pobožnosti kot razmerju primerjajočega razuma, pa najsi se zdita še tako različni, je skupno to, da je odnos Boga do druge plati zavesti *nedoločen in obči*. Drugo teh razmerij je v navedenem izrazu 'Vse je ustvaril Bog' to brez nadaljnjega imenovalo [angegeben] in izreklo.

α) Način motrenja, ki ga uporablja pobožnost in zaradi katerega je njena refleksija obširnejša, pa je takšen, da takovšnosti [Beschafflichkeiten] in ustroje [Einrichtungen] motri glede na *smotnostna razmerja* [Zweckverhältnisse] in na enak način motri vse, kar se primeri v posameznem življenju, pa tudi velike zgodovinske dogodke, in sicer tako, kot da izvirajo iz Božjih smotrov ali da k njim stremijo [gerichtet] in se vanje vračajo. Ne ustavi se torej pri občem Božjem odnosu, marveč postane ta

odnos določen [bestimmtes Beziehen] in tako zadobi podrobnejšo vsebino; najraznovrstnejše snovi [Stoffe] stopijo v medsebojno razmerje, Bog pa je potem udeleženec [Betätigende] tega razmerja. Živali in njihovo okolje so pač urejeni [ingerichtet] tako ali drugače: da imajo živali krmo, da redijo mladiče, da se znajo zaščititi [gewaffnet] pred tem, kar jim škodi, da prebijejo zimo in se lahko ubranijo pred sovražniki. V človeškem življenju pa vidimo, kako to ali ono dozdevno naključje, morda nesreča, človeka vodi do njegove bodisi večne bodisi časne sreče. Skratka, Božje delovanje, njegova volja se v človeškem življenju motri v določenih dejanjih, naravnih okoliščinah, dogodkih itn.

Toda ta vsebina sama, končna vsebina, ti smotri so *naključni*, sprejememo jih le za trenutek, in ker *niso konsekvantni [inkonsequenterweise]*, se prčeje sami porazgubijo. Če, npr. v naravi, občudujemo Božjo modrost, to, kako so živali oborožene [bewaffnet] – deloma zato, da si pridobijo krmo, deloma, da se zaščitijo pred sovražniki –, potem nam izkušnja kaj hitro pokaže, da ta orožja nič ne zaležejo in da ta tako smotrna ustvarjena bitja [Geschöpfe] drugim služijo kot sredstvo.

Spoznanje, ki je to vnanje motrenje smotrov [Zweckbetrachtung] degradiralo in nadomestilo [verdrängt], pa je dejansko nadaljnje [weitergehende] spoznanje: višje spoznanje, ki najprej zahteva vsaj *konsekvenco* in tiste smotre, za katere se predpostavlja, da so Božji smotri, spozna kot podrejene in končne, kot nekaj, kar se samo v taistem izkustvu in opazovanju izkaže v svoji ničnosti, ne pa kot predmet večne Božje volje.

To motrenje pa je, če ga sprejememo in pri tem prezremo njegovo inkonsekvenco, ravno zategadelj nedoločeno in površno, ker more vase privzeti vso in vsako vsebino – vseeno, kakšna je –; kajti ne obstaja nič, noben naravni ustroj, noben dogodek [Begebenheit], ki mu ne bi bilo moč po kakršnikoli plati pripisati kake koristi. In pobožnost zdaj sploh ni več prostodušna, čuteča, marveč začenja *z občo mislijo* kakega smotra, kakega dobrega in rezonira tako, da pod to občo misel subsumira navzoče reči. S tem rezoniranjem pa pobožnost pride v zadrego, ker ji je v tem neposrednem pojavljanju naravnih reči, pa najsi v njem pokaže še toliko smotrnega in koristnega, moč postaviti nasproti prav toliko nesmotrnega

in škodljivega [Schäden]. Kar enemu koristi, drugemu škoduje in je zatorej nesmotno: ohranjanje življenja in z obstojem povezani interesi, ki včasih uspevajo [befördert], so ob drugi priliki prav tako ogroženi in izničeni. *Razdvojitve v samem sebi* je potemtakem v tem, da se, zoper večni način učinkovanja Boga, v bistvene smotre povzdigne končne reči. Predstavi o Bogu, o tem, da sta Bog in njegov način učinkovanja obča in nujna, pa nasprotuje ona inkonsekvenca in celo uniči omenjeno obče določilo.

Če je torej pobožnost motrila vnanje smotre in vnanjost stvari, pri čemer je slednja koristna za neko drugo, potem se resda zdi, da je *naravna določenost*, iz katere se izhaja, biti le *za neko drugo*. Toda, če pogledamo поблиže, je to njen lastni odnos, njena lastna narava, *imanentna narava stvari* [Bezogenen], njena *nujnost*. Tako pobožnost pride do *dejanskega prehoda* k drugi plati, ki smo jo poprej označili kot moment *sebstvenega* [Selbstischen].

β) Pobožnost je zatorej izvržena iz svojega rezoniranja, kakor hitro pa nastopita mišljenje in mišljenjska razmerja [Denkverhältnissen], mora mišljenje najprej zahtevati in iskati predvsem svoje [Seine], namreč doslednost in nujnost, in ju zoperstaviti onemu stališču naključnega. S tem se hkrati popolnoma razvije princip sebstvenega [Selbstischen]. Jaz, kot enostaven, obči, kot mišljenje, sem odnos nasploh; vtem, ko sem zase, ko sem samozavedanje, morajo biti tudi odnosi zame. Kajti mislim, predstavam, ki si jih prisvojim, dajem določilo, katero sem jaz sam. Jaz sem ta enostavna točka in to, kar je zame, hočem spoznati v tej enotnosti.

Spoznanje je potemtakem naravnano na to, kar *je*, in na *nujnost* tega, kar *je*, in to nujnost pojmi v razmerju vzroka in učinka, razloga [Grund] in posledice, sile in njenega povnanjenja [Äusserung], v razmerju med občim rodu in posameznimi eksistencami,¹ ki pač spadajo v sfero naključnega. Na ta način spoznanje in znanost najrazličnejšo snov [Stoff]

1. W: 'in povnanjenja [Äusserung], občega, rodu in posameznih eksistenc'. Spremenjeno na podlagi Heglovega rokopisa (Lassonova izdaja).

postavita v medsebojni odnos, ji odvzameta naključnost, ki jo ima ta vsebina zaradi svoje neposrednosti, ter vtem, ko motri razmerja, ki so značilna za bogastvo končnih pojavov, v samem sebi zaobseže svet končnosti v *sistem univerzuma*, tako da spoznanje za spoznavanje ne potrebuje ničesar razen tega sistema. Kajti to, kar neka stvar *je*, kar je po svoji bistveni določenosti, je rezultat zaznavanja in opazovanja. Od takovšnosti reči napredujemo k njihovim razmerjem, kjer so v odnosu do drugega, a ne v naključnem, temveč v *določenem odnosu*, in kjer napotujejo [hinweisen] na izvorno stvar, iz katere so izpeljane [Abgeleitetes]. Tako vprašujemo po razlogih [Gründen] in vzrokih reči, smisel tega vprašanja pa je v tem, da hoče spoznati *posebne* vzroke. In tako ne zadostuje več, da kot vzrok strele ali propada rimske republikanske ustave oziroma francoske revolucije navedemo Boga; ob tem namreč kaj hitro ugotovimo, da je ta vzrok popolnoma *obči* in ne daje zahtevane pojasnitve. O nekem naravnem pojavu ali o tem ali onem zakonu, kot učinku ali posledici, hočemo vedeti tudi to, kaj je razlog [Grund] kot razlog *tega* pojava, se pravi, ne razloga, ki ustreza *vsemu*, marveč *izključno* le temu *določenemu* pojavu. In tako mora biti razlog *takšnih posebnih* pojavov in *takšnega* razloga *neposreden* [nächste]; iskati in predpostaviti ga moramo v *končnem* in tudi sam mora biti *končen*. To spoznanje torej ne sega prek sfere končnega in ne zahteva, da se jo preseže, saj lahko vse spozna, vse ve in na vse odgovori v svoji končni sferi. Znanost tako tvori *univerzum spoznanja*, ki sam ne potrebuje Boga, je *izven religije* in z njo neposredno nima ničesar opraviti. V tem kraljestvu se razširja [ergeht sich] spoznanje s svojimi razmerji in sovisji in ima s tem *vso določeno snov in vsebino* na svoji strani, za drugo stran, stran neskončnega in večnega, pa ne ostane nič.

γ) Tako sta se obe plati popolnoma izoblikovali v svojem nasprotju. Duša [Gemüt] je na strani religije izpolnjena z Božjim, toda brez svobode, samozavedanja in brez doslednosti spričo določenega; nasprotno, to ima formo naključnega. Dosledna sovisnost [Zusammenhang] določenega pripada strani spoznanja, ki domuje [einheimisch ist] v končnem in se

svobodno giblje v miselnih določilih raznovrstnih sovisij, toda brez Boga lahko ustvari le sistem brez absolutne čvrstosti [Gediegenheit]. Religiozni strani pripadata absolutna snov in smoter, a le kot nekaj abstraktno pozitivnega. Spoznanje se je polastilo vse končne snovi [Stoffes] in jo potegnilo v svoj krog, njemu je pripadla [anheimgefallen] vsa določena vsebina; toda, četudi daje ta vsebina spoznanju nujno sovisje, mu vendar ne more dati absolutnega sovisja [Zusammenhang]. In ker si je spoznanje končno prilastila znanost, ta znanost pa je zavest o nujnosti končnega, je religija postala brez spoznanja in se skrčila v enostavno občutje [Gefühl], v brezvsebinsko povzdignjenje duhovnega v večno, vendar pa o večnem ne more ničesar izreči; kajti vse, kar bi bilo spoznanje, bi pomenilo znižanje [Herabziehen] večnega v sfero in v sovisje končnega.

Če pa obe tako razviti plati stopita v medsebojni odnos, potem sta druga do druge *nezaupljivi*. Religiozno čustvo je nezaupljivo do končnosti, ki leži v spoznanju, in znanosti očita *nečimrnost*, ker v znanosti subjekt zaupa vase [an sich hält], je v sebi in jaz, kot spoznavajoči, je nasproti vsemu vnanjemu zase. Po drugi plati je spoznanje nezaupljivo do *totalitete*, v kateri se zadržuje čustvo, ki zmeče v en koš vsakršno razširjanje [Ausbreitung] in razvoj. Boji se, da bi izgubilo svobodo, če bi sledilo zahtevam občutja [Gefühls] in brezpogojno pripoznalo resnico, ki je ne uvidi določno. In tudi če bi religiozno čustvo izstopilo iz svoje občosti, si zadalo smotre in prešlo k *določenemu*, bi moglo spoznanje v tem videti le *samovoljno poljubnost* in bi bilo, če bi moralo prav tako preiti k določenemu, prepuščeno *naključju*. Če je torej izoblikovana refleksija primorana vstopiti v religijo, ji v njej ni moč vzdržati in postane nestrpna do vseh njenih določil.

c) Ko pa se nasprotje izoblikuje tako, da ena stran vedno, ko se ji druga približa, le-to odbije kot svojega sovražnika, potem nastopi *potreba po izravnavi* [Ausgleichung], za katero se neskončno pojavlja v končnem in končno v neskončnem in nobeno od obeh ne tvori več *posebnega kraljestva*. To bi bila *sprava religioznega, klenega* [gediegenen] čustva *s spoznanjem in inteligenco*. V tej spravi mora biti zadoščeno najvišjim

zahtevam *spoznanja* in pojma, zakaj slednja se ne moreta niti malo odpovedati svojemu dostojanstvu. A prav tako ni moč oškodovati [vergeben] *absolutne vsebine* in jo pritegniti [herabziehen] v končnost; spričo nje se mora končna forma vedenja opustiti [aufgeben].

V krščanski religiji pa mora potreba po tej spravi izstopati bolj kot v drugih religijah. Kajti

α) krščanska religija sama začenja z *absolutno razdvojitvijo* in izhaja iz bolečine s tem, da raztrga naravno enotnost duha in razdre [zerstört] naravni mir. Človek je v njej prikazan kot izvorno zel, je torej v svojem najnotrinskem negativen [Negatives] sam s seboj, in duh, ki je prignan nazaj vase, je razdvojen od neskončnega, absolutnega bistva [Wesen].

β) *Sprava*, katere potreba je tukaj dosegla najvišjo stopnjo, se najprej pojavi za *vero*, kar pa ne pomeni, da more biti ta vera zgolj *prostodušna*. Kajti duh se je *glede na svojo neposredno naravnost obrnil vase*, kot grešen je *drugo od resnice*, daleč od nje, od nje *odtujen*. Jaz, predstavljen v to ločitev, nisem resnica in ta je zato dana kot *samostojna vsebina predstave* in je sprva predstavljena glede na avtoriteto.

γ) Če pa sem s tem predstavljen v intelektualni svet, v katerem so pred spoznanje postavljeni [dargeboten] Božja narava, določila in način delovanja Boga – resničnost vsega tega pa se opira na naziranje in zagotovilo drugih –, sem vendar obenem napoten *vase* [in mich], kajti v meni so *mišljenje*, spoznanje, um, in v grešnosti ter v refleksiji le-te imam pred očmi svojo *svobodo*. *Spoznanje* torej leži v krščanski religiji sami.

V krščanski religiji moramo ohraniti svojo svobodo ali, nasprotno, v njej postati svobodni. V njej ni bistveni smoter le rod, marveč subjekt, zveličanje duše, odrešenje posameznika kot posameznika. Ta subjektivnost, ta *sebstvenost* [Selbstischkeit] (ne sebičnost) je namreč princip spoznanja samega.

Ker pa krščanska religija temelji na principu spoznanja, zadobi njena vsebina *razvoj*, zakaj predstave o občem predmetu so neposredne ali

misli na sebi in se morajo kot take razgrniti. Po drugi strani pa se vsebina, ker je bistvena za predstavo in je zatorej ločena od neposrednega mnenja in zora, razloči [geht durch die Trennung hindurch]. Skratka, glede na subjektiviteto je absolutna, na sebi in za sebe sostvujoča vsebina. Krščanska religija se torej sama dotakne *nasprotja* med čustvom, neposrednim zorom in refleksijo ter vednostjo. Po svojem bistvu ima v sami sebi spoznanje in je le-to pobudila, da se kot *forma* in kot *svet forme* razvije do svoje skrajne konsekvence in da si s tem hkrati zoperstavi formo, v kateri se ona vsebina nahaja kot *dana resnica*. V tem je temelj razpora [Zwiespalt] naše dobe.

Doslej smo izoblikovanje nasprotij obravnavali še v formi, v kateri se še niso razvila v dejansko filozofijo ali so še izven nje. Zatorej se najpoprej zastavi vprašanje: 1. kakšno je razmerje filozofije do religije nasploh; kakšno je 2. razmerje filozofije religije do filozofije in kakšno je 3. razmerje filozofskega motrenja religije do pozitivne religije?

II. Stališče filozofije religije do filozofije in do religije

1. Razmerje filozofije do religije nasploh

Če smo zgoraj dejali, da si je filozofija religijo vzela za predmet svojega motrenja in če je zdaj, kakor kaže, stališče tega *motrenja*, da se razlikuje od svojega predmeta, potem je videti, da smo še vedno ostali v onem razmerju, kjer sta obe plati med seboj neodvisni in ločeni. V razmerju tega motrenja bi tedaj izstopili iz tiste regije pobožnosti in užitka [Genusses], ki je religija, predmet in motrenje, kot gibalo misli, pa bi bila tako različna kot so npr. v matematiki prostorski liki različni od opazujočega duha. Toda to je le razmerje, kakor se sprva pojavlja, ko je spoznanje še razdvojeno od religiozne strani in je *končno*. Nasprotno, če le pobliže pogledamo, pa se pokaže, da so vsebina, potreba in interes filozofije dejansko skupni z religijo.

Predmet religije in tudi filozofije je *večna resnica* v svoji objektivnosti sami, Bog in nič drugega kot Bog ter eksplikacija Boga. Filozofija ni modrost sveta, temveč spoznanje tega, *kar ni od sveta* [Nichtweltlichen], ni spoznanje vnanje mase, empiričnega obstoja in življenja, temveč spoznanje tega, kar je večno, kar je Bog in kar priteka [fließt] iz njegove narave. Zakaj ta narava se mora razodeti in razviti. Filozofija torej s tem, ko eksplicira religijo, eksplicira samo sebe, in s tem, ko eksplicira sebe, eksplicira religijo. Filozofija kot ukvarjanje [Beschäftigung] z večno resnico, ki je na sebi in za sebe, in sicer, kot ukvarjanje mislečega duha, ne pa ukvarjanje s tem predmetom iz samovolje in zaradi posebnega interesa, je taista dejavnost kakor religija; in kot filozofirajoči, se duh v ta predmet zatopi z enako živostjo in se, vtem ko prežema svoj objekt, prav tako odreka svoji posebnosti, kakor to počne religiozna zavest, ki prav tako nima ničesar svojega, temveč se hoče le zatopiti v to vsebino.

Religija in filozofija tako sovpadeta; filozofija je sama dejansko služba božja, je religija, kajti filozofija se v ukvarjanju z Bogom, prav tako kakor religija, odpoveduje subjektivnim domislekom [Einfälle] in mnenjem. Filozofija je torej identična z religijo; razlika med njima pa je v tem, da je filozofija religija na *svojstven način*, različen od načina, ki se običajno pripisuje religiji kot taki. Druži ju to, da sta obe religija; to, v čemer se razlikujeta, je le način, kako sta religija. Po tej svojstvenosti ukvarjanja z Bogom se obe razlikujeta. V tem pa tičijo težave, ki se zdijo tako velike, da velja celo za nemogoče, da bi se filozofija lahko ujemala z religijo. Iz tega izvira aprehenzija teologije pred filozofijo, sovražnost med religijo in filozofijo. S stališča te sovražne drže, kakršno je zavzela teologija, filozofija na vsebino religije učinkuje kvarno, destruktivno, skrunitveno, njeno ukvarjanje z Bogom pa je popolnoma različno od religije. To je to staro nasprotje in protislovje, ki ga vidimo že pri Grkih; Atenci, to svobodno, demokratično ljudstvo, so sežigali spise in na smrt obsodili Sokrata. To nasprotje pa velja zdaj za pripoznano in velja več kot pravkar zatrjena enotnost religije in filozofije.

Toda tako stara, kot je to nasprotje, je tudi povezava filozofije in religije. Že za novopitagorejce in novoplatonike, ki so živeli še znotraj

poganskega sveta, ljudski bogovi niso bili fantazijski bogovi, temveč so postali bogovi misli. Pozneje je do te povezave prišlo pri najodličnejših cerkvenih očetih; s tem, ko so izhajali iz predpostavke, da je teologija religija, ki ima miselno, pojmovno zavest, je bilo njihovo religiozno zadržanje bistveno pojmovno. Njihovi filozofski omiki se ima krščanska cerkev zahvaliti za prve začetke o vsebini krščanskega nauka.

Še bolj je bilo to združevanje religije in filozofije prisotno v srednjem veku. Niti malo niso verjeli, da pojmovno spoznanje škoduje veri, zanje je bilo celo bistveno za izoblikovanje [Fortbildung] vere same. Ti veliki možje, Anzelm, Abelard, so določila vere nadalje razvili iz filozofije.

Spoznanje, ki si je nasproti religiji izgradilo svoj svet, si je prilastilo le *končno vsebino*; spoznanje, ki se je izoblikovalo v resnično filozofijo, pa ima z religijo isto vsebino. Če sedaj najprej poiščemo *razliko* med religijo in filozofijo, kakor se slednja izpostavlja v tej *enotnosti vsebine*, potem je ta sledeča.

a) Spekulativna filozofija je zavest o ideji, kar pomeni, da se v njej vse pojmuje kot ideja; ideja pa je tisto resnično v misli, ne v golem zoru ali predstavi. Resnično v misli pa je поблиže to, da je *konkretno, postavljeno razdvojeno v sebi*, in sicer tako, da sta obe strani razdvojenega *nasprotujoči si miselni določili*, katerih *enotnost* je treba dojeti kot *idejo*. Misliti spekulativno pomeni, da nekaj, kar je dejansko [Wirkliches], razpustimo [auflösen] in si to zoperstavimo tako, da sta razliki zoperstavljeni v skladu z miselnimi določili, predmet pa pojмимо kot enotnost obeh. Naš zor ima pred seboj celoten predmet, naša refleksija pa razločuje, dojema različne plati, spozna raznolikost [Mannigfaltigkeit] v njih in jo razdvoji. Refleksija ne ohranja *enotnosti* teh dveh razlik, enkrat pozabi na celoto, drugikrat na razliki, če pa ima pred seboj oboje, potem od predmeta loči lastnosti in oboje postavi tako, da to, v čemer oboje sovпада [eins sind], postane nekaj *tretjega*, kar je *različno* od predmeta in od lastnosti. Pri mehanskih predmetih, ki pripadajo vnanjosti, je lahko razmerje takšno: predmet je le mrtvi substrat za razlike, in

kvaliteta, da je predmet eno, je zbirka vnanjih agregatov. V resničnostnem [wahrhaften] objektu, ki ni zgolj agregat, ni neko nazunaj povezano mnoštvo, pa je predmet eno z razlikovanimi določili in šele spekulacija je ta, ki v samem *nasprotju* kot takem pojmi *enotnost*. Posel spekulacije nasploh je ta, da vse predmete čiste misli, narave in duha dojema v miselni formi in zatorej kot *enotnost razlike*.

b) Religija je tedaj sama stališče zavesti resničnega, ki je na sebi in za sebe; religija je potemtakem stopnja duha, na kateri je *predmet* zavesti *spekulativna vsebina* nasploh. Religija ni zavest o tem ali onem resničnem v posameznih predmetih, temveč zavest o absolutno resničnem, o absolutno resničnem kot občem, vsezaobsegajočem, izven katerega ni ničesar več. Vsebina njene zavesti je nadalje obče resnično, ki je na sebi in za sebe, ki se samo določa in ni določeno od zunaj. Medtem ko končno za svojo določenost potrebuje neko drugo, ima resnično svojo določenost, mejo, svoj konec v samem sebi; ne omejuje ga neko drugo, temveč drugo sovпада z njim samim. Te spekulativnosti se ovemo v religiji. V vsaki drugi sferi je kajpak vsebovana resnica, toda ne najvišja, absolutna resnica, zakaj ta je le v *popolni občosti določila* in v določenosti [Bestimmtheit] na sebi in za sebe, ki ni enostavna določenost, zoperstavljena nečemu drugemu, temveč je drugo, razlika, vsebovana v njej sami.

c) Religija je torej ta spekulativnost [Spekulative], tako rekoč kot *stanje zavesti*, katere plati niso *enostavna miselna določila*, temveč so ta določila *konkretno izpolnjena*. Ti momenti ne morejo biti nič drugega kot *moment mišljenja, dejavna občost*, učinkujočnost mišljenja in dejanskost kot *neposredno, posebno samozavedanje*.

Medtem ko se torej v filozofiji trdota teh obeh plati zaradi *sprave v misli* omehča, kajti izmed *obeh plati misli* ni ena le čisto obče mišljenje, druga pa empirična, posamezna značilnost, pa religija užije enost le tako, da oba trdna ekstrema izvzame iz razdvojitve, ju obdela in združi. Zato, ker svojima ekstremoma odvzame [abstreift] formo razdvojitve in nasprotje

v elementu občosti likvidira ter spravi, je religija vedno tudi po formi in gibanju sorodna misli, filozofija pa kot vseskozi dejavno in nasprotje združujoče mišljenje, se ji neposredno približa.

Miselno motrenje religije je torej njene določene momente same povzdignilo v misel in zastavi se vprašanje, v kakšnem razmerju je *miselno obravnavanje religije kot člen v sistemu filozofije* do filozofije nasploh.

2. Razmerje filozofije religije do sistema filozofije

a) V filozofiji najvišje [Höchste] imenujemo absolut, *ideja*; ni treba, da se tukaj vračamo nazaj in navedemo, da se je v Wolffovi filozofiji to najvišje imenovalo *ens*, reč; zakaj to se prčej izkaže za takšno abstrakcijo, ki premalo ustreza naši predstavi o Bogu. V novejši filozofiji absolut ni tako zelo abstrakten [voller Abstraktion], a zategadelj še nima enakega pomena kot to, čemur mi pravimo Bog. Da bi ponazorili samo različnost, moramo najpoprej premotriti, kaj sploh [selbst] pomeni *pomeniti*. Če vprašamo, kaj to ali ono pomeni, potem vprašamo po dvojem, in sicer po tem, kar si stoji nasproti. Prvič imenujemo to, kar imamo v mislih, smisel, smoter, občo misel kakega izraza, umetnine itn.; tu vprašujemo po notranjem. To je to, kar hočemo privedi v predstavo; to je *misel*. Če na ta način vprašamo, kaj je Bog, kaj pomeni izraz Bog, potem hočemo misel; predstavo bržkone že imamo. Zatorej je pomen tega vprašanja v tem, da mora podati pojem, in tako je *pojem* pomen; kar hočemo dobiti, je absolut, v misli dojeta naravo Boga, logično védenje o tej naravi. To je en pomen pomena in v tem smislu je to, čemur pravimo absolut, identično z izrazom Bog.

b) Toda vprašujemo še v drugem smislu, ki terja nasprotno. Če ne začnemo s predstavo, ampak s čistimi miselnimi določili, se utegne zgoditi, da duh s temi določili ni zadovoljen, da v njih ni doma in vpraša, kaj neki to čisto miselno določilo pomeni. Tako imamo npr. določilo enotnosti subjektivnega in objektivnega, določilo enotnosti realnega in

idealnega [Ideellen]; vsako določilo utegnemo razumeti zase, lahko vemo, kaj je enotnost, kaj je objektivno, subjektivno itn., pa vendar bržkone smemo reči, da tega določila ne razumemo. Če vprašujemo v tem smislu, potem je pomen nasproten od prejšnjega. Tu se namreč zahteva predstavo miselnega določila, ponazoritev [Beispiel] vsebine, ki je bila prej dana le v misli. Če se nam kaka miselna vsebina zdi težavna, je njena težavnost v tem, da o njej nimamo nobene predstave; s ponazoritvijo nam postane očitna – duh si je šele tako navzoč v tej vsebini.

Če torej začnemo s predstavo Boga, potem mora filozofija religije premotriti njegov pomen, to, da je Bog ideja, absolut, da je v mislih in pojmu dojeto bistvo [Wesen], in to filozofijo religije družijo z *logično filozofijo*; logična ideja je Bog, kakršen je na sebi. A Bog ni le to, da je na sebi, Bog je prav tako bistveno za sebe, absolutni duh, bitnost, ki se ne zadržuje le v misli, temveč je tudi *pojavljajoča se, opredmetujoča se* [sich *Gegenständlichkeit* gebende] bitnost.

c) Če v filozofiji religije *idejo Boga* motrimo na ta način, vzremo hkrati tudi *način njegovega predstavljanja*: Bog predstavlja le sebe samega. To je plat *obstoja* [Daseins] absolutna. Predmet filozofije religije je torej absolut, toda ne zgolj v formi misli, temveč tudi v formi njegovega manifestiranja. Občo idejo je torej treba pojmovati v povsem konkretnem pomenu *bistvenosti* [Wesentlichkeit] nasploh, in tako je treba pojmovati tudi njeno dejavnost, to, da se povnanji [herauszusetzen], *pojavlja*, da se *razodeva*. Popularno pravimo: Bog je gospodar naravnega sveta in duhovnega kraljestva; Bog je absolutna harmonija obeh in proizvajajoče [Hervorbringende] ter udejanjajoče [Betätigende] te harmonije. V tej trditvi ne manjkata niti misel in pojem niti tudi manifestiranje pojma, njegov obstoj [Dasein]. Sámó to plat obstoja pa je (ker smo v filozofiji) spet treba pojmiti v misli.

Filozofija torej motri absolut v prvi vrsti kot logično idejo, idejo, kakršna je v mislih, idejo, v kateri so miselna določila njena vsebina sama. Nadalje filozofija pokaže absolut v njegovi dejavnosti, v njegovih stvaritvah [Hervorbringungen]; to je namreč pot absolutna, da postane za

sebe, da postane duh, in Bog je potem rezultat filozofije, a o njem spoznamo, da ni zgolj rezultat, temveč se večno proizvaja [hervobringt] in je predhajajoče [Vorhergehende]. Enostranost rezultata je odpravljena v rezultatu samem.

Narava, končni duh, svet zavesti, intelligence in volje so utelešenja Božje ideje, toda to so določene upodobitve [Gestaltungen], posebni načini pojavljanja ideje, upodobitve, v katerih se ideja še ni prebila k sebi sami, da bi bila kot absolutni duh.

V filozofiji religije pa na sebi sostvjujoče, logične ideje ne motrimo zgolj določeno kot čisto misel in tudi ne v končnih določilih, kjer je način njenega pojavljanja končen, temveč jo motrimo, kakršna je *na sebi* v misli, in hkrati takšno, kakršna se pojavlja, manifestira, toda v neskončnem pojavljanju jo motrimo kot duh, ki se reflektira v samem sebi; duha, ki se ne pojavlja, *ni [ist]*. V tem določilu pojavljanja je vsebovano tudi *končno* pojavljanje – to je svet narave in svet končnega duha; toda duh je kot moč [Macht] tega pojavljanja, kot ta, ki jih proizvaja iz sebe in sebe proizvaja iz njih.

To je stališče filozofije religije do drugih delov filozofije. Bog je rezultat drugih delov filozofije; v filozofiji religije pa je ta konec postavljen kot začetek, kot naš posebni predmet, kot popolnoma konkretna *ideja* s svojim *neskončnim pojavljanjem*, – in to določilo zadeva vsebino filozofije religije. To vsebino pa motrimo z mislečim umom; to pa zadeva formo in nas privede do razmerja filozofije religije do religije, kakor se pojavlja kot *pozitivna* religija.

3. Razmerje filozofije religije do pozitivne religije

Znano je, da je vera cerkve, posebej protestantske, opredeljena [festgestellt] kot *verski nauk* [Lehrbegriff]. Ta vsebina je na splošno veljala kot resnica; in kot določilo tega, kaj je Bog in kaj človek v razmerju do Boga, se ji je reklo *credo* – v subjektivnem smislu to, kar se veruje, v

objektivnem pa to, kar je treba v krščanskem občestvu poznati kot vsebino in kot kaj se je Bog razodel. Kot opredeljeni [festgestellt] skupni nauk pa je ta vsebina zapisana deloma v apostolskem simbolu, deloma v kasnejših simboličnih knjigah. Pri tem pa v protestantski religiji velja pravilo, da je biblija bistvena podlaga nauka.

a) V spoznavanju in določevanju vsebine nauka pa se je uveljavil *um* kot *rezoniranje* [*Räsonnement*]. Sicer se je to spočetka dogajalo še tako, da sta vsebina nauka in biblija ostali nespremenjena pozitivna osnova vsebine nauka, mišljenje kot *eksegeza* pa naj le sprejema biblijske misli. Dejansko pa si je razum že pred tem določil svoje nazore [*Ansichten*], svoje misli in zatem se je preverilo, kako je mogoče po njih pojasniti besede Svetega pisma. Besede biblije so nesistematično poročilo [*Vortrag*], so krščanstvo, kakršno se je pojavljalo v začetku; duh je ta, ki pojmi in eksplicira vsebino. S tem, ko je ta eksegeza vprašala za svet um, se je namerilo, da je nastala tako imenovana racionalna teologija [*Vernunfttheologie*], ki so jo zoperstavili omenjenemu cerkvenemu nauku; deloma se mu je postavila nasproti ona sama, deloma tisto, čemur se je ona postavila nasproti. Pri tem eksegeza prevzame pisano besedo, jo interpretira in zatrjuje, da uveljavlja le *pomen besede* [*Verstand des Wortes*], da mu hoče ostati zvesta.

Najsi biblijo vzamemo za podlago bolj iz spoštovanja [ehrenhalber] ali dejansko z vso resnostjo, je v naravi interpretirajočega pojasnjevanja, da pri tem spregovori tudi misel; misel ima v sebi določila, načela, predpostavke, ki se potem uveljavijo med interpretiranjem. Če interpretacija ni zgolj pojasnjevanje besed, temveč pojasnjevanje smisla, potem mora v besedo, ki jo ima za podlago, vnesti misel. Golo interpretiranje besed ne more biti drugega kot zamenjava neke besede z drugo besedo istega obsega; toda s tem, ko interpretiramo, z besedami povezujemo še druga miselna določila, zakaj razvoj je napredovanje k nadaljnjim mislim; navidez ostajamo pri smislu, dejansko pa razvijamo nadaljnje misli. Komentarji k bibliji nas ne seznanjajo samo z vsebino Svetega pisma,

marveč vsebujejo tudi predstavi način [Vorstellungsweise] svojega časa. Sicer naj bi podali, kakšen pomen [Sinn] ima beseda; podajanje pomena pa se pravi, da pomen vpotegnemo [herausziehen ins] v *zavest*, v *predstavo*, s tem pa v prikazu tega, kar naj bi bil pomen, pride do izraza *predstava z drugačnim določilom*. Saj se celo prikazi v sebi že razvitega filozofskega sistema, kot na primer Platonovega ali Aristotelovega, razlikujejo glede na v sebi že določene predstavne načine teh, ki interpretirajo. Iz Pisma je zato teologija z eksegezo dokazala najnasprotnjša si mnenja, in iz tega tako imenovanega Svetega pisma so naredili nekaj poljubnega [wächsernen Nase]. Tako Cerkev kot tudi vsa krivoverstva so se sklicevala na Sveto pismo.

b) Racionalna teologija, ki je tako nastala, pa ni ostala pri tem, da bi se le kot eksegeza še zadrževala na tleh biblije, marveč je kot *svobodno spoznanje* vstopila v razmerje do religije in njene vsebine nasploh. V tem bolj občem razmerju spoznavanje in rezultat tega spoznavanja ne moreta biti drugega kot to, da se spoznanje polasti vsega tega, kar je na strani religije nekaj *določenega*. Nauk o Bogu namreč napreduje k Božjim določilom, lastnostim, dejanjem. Spoznanje se polasti te določene vsebine in pokaže, da ta vsebina *pripada njemu*. Po eni strani *neskončno* pojmi na *svoj končen način*, kot nekaj *določenega*, kot *abstraktno* neskončno, po drugi strani pa spozna, da so vse posebne lastnosti za neskončno *neprimerne* [unangemessen]. Na svoj način tako izniči religiozno vsebino, absolutni predmet pa popolnoma osiromaši. Končno in določeno, ki ju je potegnilo v svoj krog, v tem spoznanju sicer napotuje na neko *onstranstvo*, ki pa ga samo spoznanje pojmi na *končni* način, kot *abstraktno*, *najvišjo bitnost* [Wesen], brez kakršnihkoli značilnosti. Razsvetljenstvo – to je namreč pravkar opisana dovršitev končnega spoznanja – meni, da je Boga postavilo prav visoko, če ga imenuje neskončno, za katerega so vsi predikati neprimerni in neupravičeni antropomorfizmi. Dejansko pa je Boga, ko ga pojmi kot najvišjo bitnost [Wesen], izvotlilo, izpraznilo in osiromašilo.

c) Če pa je videti, da se filozofija religije nahaja na istih tleh s to razsvetljsko racionalno teologijo in da je potemtakem v istem nasprotju do vsebine religije, je to videz, ki se takoj razblini.

α) Kajti tisto umno motrenje religije, ki je bilo le abstraktna metafizika razuma, je Boga pojnilo le kot abstraktum, ki je prazna idealiteta, končno pa mu je vnanje postavljeno nasproti, *morala* kot posebna znanost pa je bila tako tudi na tem stališču vednost o tem, kaj pripada strani dejanskega subjekta glede na njegovo delovanje in zadržanje. Plat odnosa človeka do Boga je obstajala ločena zase. Misleči um pa, ki ni več abstrakten, temveč izhaja iz človekove vere v dostojanstvo njegovega duha in ga žene pogum resnice in svobode, pojmi resnico kot nekaj *konkretnega* [*Konkretes*], kot obilje vsebine, kot idealiteto, v kateri je *določenost*, končnost vsebovana kot moment. Bog zanj zatorej ni prazno [*Leere*], temveč duh; in to določilo za misleči um ni le beseda ali površinsko določilo, temveč se s tem, da Boga bistveno spoznava kot troedinost, zanj narava duha razvija. Boga se tako pojmi v procesu, v katerem se Bog naredi za predmet samega sebe in potem predmet v tej svoji razločitvi ostaja identičen z Bogom, Bog pa v tem ljubi samega sebe. Brez tega določila *troedinosti* Bog ne bi bil duh, duh pa bi bil le prazna beseda. Če pa Boga pojмимо kot duh, potem ta pojem v sebi vključuje *subjektivno* plat oziroma se razvije v to plat in filozofija religije kot miselno motrenje religije zaobseže celotno *določeno* vsebino religije.

β) O tisti formi miselnega motrenja, ki se drži *črke Svetega pisma* in zagotavlja, da jo pojasnjuje z umom, je treba reči, da se filozofija religije tudi s to formo le navidezno nahaja na skupnih tleh. Zakaj tisto motrenje je *svoja* rezoniranja samovoljno vzelo za podlago krščanskega nauka in četudi še ohranja svetopisemske besede, je vendarle njeno glavno določilo partikularno mnenje, ki se mu mora predpostavljena biblijska resnica podrediti. To rezoniranje zatorej *ohrani svoje predpostavke* in se giblje v razumskih razmerjih refleksije, ne da bi jih podvrglo kritiki. Filozofija

religije pa je kot umno spoznavanje nasprotna samovolji tega rezoniranja in je *um občega*, ki prodira k enotnosti.

Filozofija je zato zelo daleč od tega, da bi bila na obči magistrali [Heerstrasse] one racionalne teologije in tega eksegetičnega rezoniranja, marveč ji te smeri kar najbolj oporekajo in jo sumničijo. Protestirajo proti filozofiji, a le zato, da bi si pridržale samovoljo svojega rezoniranja. Filozofijo označujejo kot nekaj *partikularnega*, medtem ko ta ni nič drugega kot umno, resnično obče mišljenje. Na filozofijo gledajo kot na nekakšno prikazen [Gespenstartiges], o kateri se ne ve, kaj naj bi bila, in je nasploh sumljiva [nicht geheuer sei]; s to predstavo pa samo kažejo, da jim je udobneje ostati pri svojih neurejenih, samovoljnih refleksijah, ki jih filozofija ne priznava. Ko pa so vendar ti teologi, ki se s svojim rezoniranjem posvečajo eksegezi in se pri vseh svojih domislicah sklicujejo na biblijo, ko v nasprotju s filozofijo tajijo možnost spoznanja, stvar prignali tako daleč in tako zmanjšali ugled biblije, da bi se, če bi bilo tako, in v skladu s pravilno razlago biblije ne bi bilo možno nobeno spoznanje Božje narave, duh moral ozreti po drugih virih, da bi pridobil vsebinsko resnico.

γ) Filozofija religije se torej s pozitivno religijo in cerkvenim naukom, ki je še ohranil svojo vsebino, ne more soočiti na način kot ona razumska metafizika in rezonirajoča eksegeza. Pokazalo se bo namreč, da je filozofija religije pozitivnemu nauku neskončno bližje, kot se zdi na prvi pogled, pokazalo se bo celo, da je obnova [Wiederherstellung] cerkvenega nauka, ki ga je razum zreduciral na najmanjšo mero, tako zelo njeno delo, da jo zgolj razumska racionalna teologija ravno zaradi te njene resničnosti vsebine razglša [verschrien] za zamračitev duha. Strah razuma in njegova mržnja do filozofije izvirata iz zaskrbljenosti, ker vidi, kako gre filozofija s svojim reflektiranjem do temelja, se pravi, do afirmativnega, v katerem se razpusti [worin es zugrunde geht], pa vendar pride do vsebine, do spoznanja Božje narave, potem ko je bilo videti, da je vsa vsebina že odpravljena. Tej negativni smeri se vsakršna vsebina kaže kot pomračitev duha, medtem ko sama ne želi nič drugega, kot da

bi ostala v noči, ki ji pravi razsvetljenstvo in mora zategadelj žarek svetlobe spoznanja kajpak imeti za sovražen.

Tukaj je dovolj, če o domnevnem nasprotju med filozofijo religije in pozitivno religijo le pripomnimo, da ne moreta obstajati *dve vrsti uma* in *dve vrsti duha*, en božanski um in en človeški um, en božanski duh in en človeški duh, ki bi bila *popolnoma različna*. Človeški um, zavest njegovega bistva [Wesens], je um nasploh, Božje v človeku; in duh, kolikor je Božji duh, ni duh onstran zvezd, onkraj sveta, temveč je Bog pričujoč, vsepričujoč in kot duh v vseh duhovih. Bog je živi Bog, ki je delujoč in dejaven. Religija je stvaritev [Erzeugnis] Božjega duha, ni človekov izum, marveč delo Božjega učinkovanja in proizvajanja [Hervorbringung] v njem. Izrek, da Bog vlada svetu kot *um*, bi bil *brezumen*, če ne bi predpostavili, da velja tudi za religijo in da Božji duh učinkuje v njenem določevanju in oblikovanju. Izoblikovanje uma v mišljenju pa ni v nasprotju s tem duhom in zatorej tudi ne more biti popolnoma različno od dela, ki ga je duh opravil v religiji. Čim bolj dopustimo, da v našem umnem mišljenju prevlada stvar sama, čim bolj se odpovemo svoji partikularnosti in se vedemo kot *obča* zavest, naš um pa ne išče svojega v smislu nečesa posebnega, tem manj bo um zašel v ono nasprotje; kajti on sam, *um*, je *stvar*, duh, Božji duh. Cerkev oziroma teologi utegnejo to pomoč odkloniti ali pa zameriti, če se njihov nauk naredi umen; s ponosno ironijo se utegnejo celo posmehovati 'narejeni' resnici in zavrniti prizadevanja filozofije, če ta do religije niso sovražno naravnana, temveč nasprotno, želijo dognati njeno resnico. Toda to zavračanje nič več ne pomaga in je nečimrnost, ko se enkrat prebudi potreba po spoznanju in razpor [Zwiespalt] spoznanja z religijo. Uvid ima odslej svoje pravice, ki mu jih na noben način ni mogoče odreči, in je zmagoslavje spoznanja in sprava nasprotja.

Dasiravno se torej filozofija kot filozofija religije tako zelo razlikuje od razumskih smeri, ki so v bistvu religiji sovražne, in čeprav filozofija religije nikakor ni takšna prikazen [Gespenstartiges], kot se jo običajno predstavlja, pa vendar še dandanes vidimo, da je najsilnejše nasprotje med filozofijo in religijo šibolet časa. Vsi principi religiozne zavesti, ki

so se v vpričnem času razvili – naj se njihove forme med seboj še tolikan razlikujejo –, se vendar ujemajo v tem, da se borijo zoper filozofijo in jo poskušajo na vsak način odvrniti od ukvarjanja z religijo; in tako je naša naloga še, da premotrimo razmerje filozofije do teh *principov časa* [*Zeitprinzipien*]. Od te premotritve si lahko obetamo toliko več sreče, ker se bo pokazalo, da je pri vsej oni sovražnosti do filozofije, pa naj prihaja še s tolikerih strani, da, celo z vseh strani vprične zavesti, vendarle zdaj napočil čas, ko se filozofija deloma na prostodušen, deloma na posrečen in ploden [gedeihliche] način lahko posveča religiji. Kajti omenjeni nasprotniki so bodisi one forme razdvojene zavesti, ki smo jih obravnavali zgoraj (ti nasprotniki stojijo deloma na stališču razumske metafizike, za katero je Bog neko prazno [Leeres], vsebina pa je izginila, deloma pa na stališču čustva, ki se je po izgubi absolutne vsebine umaknilo v svojo prazno notrinskost, vendar se z ono metafiziko ujema v rezultatu, da je vsako določilo za večno vsebino – saj je ta pač le abstraktum – neprimerno). Ali pa bomo celo videli, kako trditve nasprotnikov filozofije ne vsebujejo nič drugega kot to, kar ima filozofija za svoj princip in za temelj svojega principa. To protislovje, da so prav ti nasprotniki filozofije, ki jih je filozofija presegla, tudi nasprotniki religije, da pa vendar imajo na sebi v svojih refleksijah princip filozofskega spoznanja, je utemeljeno v tem, da so zgodovinski *element*, iz katerega se je izoblikovalo dovršeno filozofsko mišljenje.

III. Razmerje filozofije religije do principov časa religiozne zavesti

Da je filozofija v našem času osovražena, ker se ukvarja z religijo, tega seveda ni moč razbrati iz občega značaja časa. Vsakdo, ki se poskuša posvetiti spoznavanju Boga in z mišljenjem dojeti njegovo naravo, se mora zavedati, da ga bodisi ne bodo upoštevali ali pa mu bodo nasprotovali in se združili zoper njega.

Čim bolj se je širilo spoznanje o *končnih rečeh*, tako da je območje znanosti postalo skoraj neomejeno in so se vsa področja védenja razširila

skoraj do nepreglednosti, tem bolj se je ožil krog védenja o Bogu. V določenem obdobju je bila vsa vednost znanost o Bogu. Naš čas pa se odlikuje po tem, da ve vse o vsem in vsakem, o neskončni množini predmetov, le o Bogu nič ne ve. Prej je bil najvišji interes duha to, da spozna Boga in dožene njegovo naravo, duh pa ni imel in ni mogel najti miru druge kot v tem ukvarjanju, in če ni utegnil zadovoljiti te potrebe, se je počutil nesrečno; duhovni boji, ki jih je spoznavanje Boga vzbudilo v notrini, so bili najvišji, kar jih je duh poznal in v sebi izkusil, vsi drugi interesi in spoznanja pa so malo veljali. Naš čas je to potrebo, napore [Mühen] in boje slednje pomiril; mi smo s tem zaključili in to je opravljeno [abgetan]. Kar je Tacit dejal o starih Nemcih, da so bili *securi adversus deos*,* to smo znova postali glede na spoznavanje: *securi adversus deum*.**

Naša doba si ne dela več skrbi s tem, da ne spoznava Boga, marveč velja za najvišji uvid, da tega spoznanja celo ni moč doseči. Kar krščanska religija oznanja kot najvišjo, absolutno zapoved: »Spoznajte Boga«, to velja za neumnost. Kristus je dejal: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče.«² – ta visoka zahteva je za modrost našega časa prazen zven. Iz Boga je napravila neskončno prikazen [Gespenst], ki je daleč od nas, in tudi iz človeškega spoznanja je naredila ničevno prikazen končnosti oziroma ogledalo, v katerem odsevajo le sheme, le pojavi. Kako naj potemtakem še spoštujemo zapoved in razumemo njen smisel, ko beremo: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«, če popolnosti ne spoznamo in sta naša vednost in hotenje povsem odvisna od *pojave*, resnica pa je in naj preprosto ostane le nekaj onstranega. In nadalje se moramo vprašati, kaj naj bi bilo potem sploh vredno truda dojeti, če je Bog nedojemljiv.

Glede na njegovo vsebino moramo imeti to stališče za zadnjo stopnjo ponižanja [Erniedrigung] človeka, na kateri pa je človek seveda hkrati

* Brezbrižni do bogov.

** Brezbrižni do Boga.

2. Matej 5, 48.

toliko bolj ošaben, ker je prepričan, da si je dokazal, kako je to ponižanje njegovo najvišje in resnično določilo. Čeprav je takšno stališče naravnost nasprotno veliki naravi krščanske religije, zakaj v skladu z njo bi morali Boga, njegovo naravo in njegovo bistvo spoznati in to spoznanje ceniti kot nekaj najvišjega – razloček, ali to vednost dosežemo s pomočjo vere, avtoritete, razodetja ali s pomočjo uma, je tukaj nepomemben –, čeprav se je torej to stališče oddaljilo tudi od vsebine, ki jo o božanski naravi daje razodetje, in od umnega, pa vendar v vseh svojih nižjih panogah [Verzweigungen] v slepi pretenziji [Anmassung], ki mu je svojska, ni pomišljalo nasprotovati filozofiji, ki je vendar *osvoboditev duha* iz tega sramotnega ponižanja in je religijo znova povzdignila iz stopnje najglobljega trpljenja, ki ga je morala izkusiti na tistem stališču. Celo teologi, ki še zmeraj domujejo zgolj v tistem stanju nečimrnosti, so si drznili obtožiti filozofijo, da ima *razdiralne* tendence, teologi, ki *ne posedujejo nobene vsebine več, ki bi jo bilo moč razdejeti*. Da bi te, ne le neutemeljene, temveč še bolj lahkomiselnne in brezvestne očitke zavrnili, moramo le na kratko pogledati, kako so teologi, prav nasprotno, storili vse, da bi to, kar je v religiji *določno*, razpustili, s tem da so, 1. dogme odrinili v ozadje oziroma jih proglasili za *irelevantne* ali pa so dogme, 2. motrili le kot *tuja določila drugih* in kot *gole pojave neke že minule zgodovine*. Potem, ko bomo na ta način reflektirali o *vsebinski* plati in videli, kako filozofija to plat ponovno vzpostavi in jo zavaruje pred opustošenji teologije, bomo, 3. reflektirali o *formi* onega stališča in pri tem videli, kako je usmeritev, ki se po svoji formi bori zoper filozofijo, o sami sebi tako *nevedna*, da niti tega ne ve, da v sebi vsebuje ravno *princip* filozofije.

1. Filozofija in sedanja irrelevantnost [Gleichgültigkeit] določenih dogem

Če se torej filozofiji v njenem razmerju do religije očita, da vsebino nauka razodete pozitivne religije, izrecno krščanske religije, podcenjuje, da razkraja in kviri dogme krščanske religije, potem je ta ovira

odstranjena, odstranila pa jo je nova teologija sama. Zelo redkim dogmam nekdanjega sistema cerkvenih konfesij se še pripisuje pomembnost, ki so jim jo pripisovali nekdanj in na njihovo mesto niso postavili nobene druge. Če pogledamo, koliko cerkvene dogme dejansko veljajo danes, se zlahka prepričamo, da je v obči religioznosti nastopila daljnosežna, skoraj *univerzalna ravnodušnost* do verskih nauk, ki se jim je sicer pripisovalo bistven pomen. Nekateri primeri bodo to pokazali.

Kristus kot srednik, spravljalitelj in odrešenik je resda še zmeraj središče vere; toda to, čemur se je sicer reklo delo odrešenja, je dobilo zelo prozaičen in zgolj psihološki pomen, tako da se je iz starega cerkvenega nauka odstranilo ravno to, kar je bistveno, pa četudi se je ohranilo pobožne besede.

»Velika značajska energija, stanovitnost v prepričanju, za katerega je dal svoje življenje« – s temi obćimi kategorijami se Kristusa poniža na ravčn, ki sicer ni obćajna, vsakodnevna ravčn, pa vendar ravčn človeškega delovanja nasploh in moralnih namenov. Kristusa se pritegne v krog načina delovanja, kakršnega so bili zmožni tudi pogani, kot na primer Sokrat. Pa čeprav je Kristus mnogim v globljem smislu središče vere in pobožnosti, se vendar celotna krščanska religija omejuje na ta način pobožnosti, pomembni nauki o troedinosti, o vstajenju telesa, o čudežih v stari in novi zavezi pa so zanemarjeni kot postranski in so izgubili svojo pomembnost. Kristusova božanskost, to, kar je dogmatično, kar je lastno [Eigene] krščanski religiji, je postavljeno ob stran ali zreducirano na nekaj zgolj obćega. A tega ne počne le razsvetljenstvo, temveč to počnejo celo *pobožni teologi*. Da je troedinost v krščanski nauk prišla iz aleksandrijske šole, od novoplatonikov, pravijo tako eni kot drugi. Četudi je treba priznati, da so cerkveni očetje študirali grško filozofijo, je sprva vendarle nepomembno, od kod ta nauk o troedinosti izvira; vprašanje je edinole, ali je *na sebi in za sebe resničen*; toda tega se ne raziskuje, pa čeprav je ta nauk osnovno določilo krščanske religije.

Če bi veliko večino teh teologov pripravili, da z roko na srcu povedo, ali menijo, da je vera v troedinost neobhodno potrebna za blaženost, ali

verjamejo, da nevera v troedinost vodi v pogubljenje, potem ne more biti nobenega dvoma, kakšen bi bil odgovor.

Celo večna blaženost in večno pogubljenje so besede, ki jih v dobri družbi ni dovoljeno uporabljati, in veljajo kot ἄπρητα, za takšne, ki jih je treba zadržano izgovoriti. Četudi teh reči ne želimo tajiti, se vendar najdemo v zadregi, če smo izrecno primorani, da se afirmativno izrečemo.

V verskih naukih teh teologov vidimo, da so pri njih dogme postale zelo mršave in skrčene, četudi se sicer o njih veliko govoriči.

Če bi se lotili množice nabožnih knjig in zbirk pridig, v katerih naj bi bile podane osnove krščanske religije in bi večino spisov vestno presodili ter bi morali povedati, ali velik del te literature vsebuje in izpričuje osnovne nauke krščanstva v pravovernem smislu, brez dvomnosti in zasilnih izhodov [Hintertür], potem tudi v tem primeru ni dvoma, kakšen bi bil odgovor.

Kaže, da teologi sami, potem ko se je večina nauk obče izoblikovala, takšno pomembnost, ki se jo je sicer pripisovalo glavnim naukom pozitivnega krščanstva, ko so ti še veljali, tem naukom pripisujejo le takrat, ko so ti zaradi nedoločenega videza [Schein] zamegljeni. Če je torej filozofija vedno veljala za nasprotnico cerkvenega nauka, potem zdaj ne more biti več nasprotnica, ker nauki, za katere se je zdelo, da jih bo skvarila [verderbendrohend], v občem prepričanju ne veljajo več. S te strani torej naj filozofiji ne bi pretila velika nevarnost, če one dogme miselno motri, in filozofija se lahko bolj sproščeno vede spričo dogem, za katere je celo pri teologih zanimanje tako zelo upadlo.

2. Historična obravnava dogem

Največje znamenje, da so dogme vedno manj pomembne, pa je moč razpoznati v tem, da so obravnavane pretežno historično in da se jih predstavlja tako, kot da so prepričanja, ki pripadajo *drugim*, kot da so zgodbe, ki se same ne odvijajo v *našem duhu* in ne nagovarjajo

[Anspruch] potrebe našega duha. Za nas je pomembno to, da vidimo, kako se duh vede pri drugih kako se je izoblikoval pri drugih, – to naključno nastajanje in pojavljanje; vprašanje, kakšno je naše lastno prepričanje, pa nas spravlja v zadrego.

■ *Absolutni način nastajanja* [Entstehungsweise] iz globine duha, se pravi nujnost, resničnost teh nauk, ki jo imajo tudi za našega duha, je pri historični obravnavi potisnjena ob stran: ta se tem naukom posveča z veliko vnemo in učenostjo, toda ne posveča se vsebini, temveč zunanjim sporom o njih in strastem, ki so se navezale na ta vnanji način nastanka. Tukaj je teologija po svoji krivdi postavljena precej nizko. Če se *spoznanje religije* pojmi le *historično*, potem moramo na teologe, ki jim je uspelo priti do tega pojmovanja, gledati kot na pisarniške uslužbence kake trgovske hiše, ki vodijo knjige in račune le o tujem bogastvu, ki delajo le za druge, ne da bi prišli do lastnega premoženja; dobivajo sicer plačo, njihov dobiček pa je le to, da služijo in da registrirajo premoženje drugih. Takšna teologija sploh ni več v območju misli, nima več opravlka z neskončno mislijo na sebi in za sebe, temveč ima z njo opravlka le kot s *končnim dejstvom*, mnenjem, predstavo itd. Zgodovina se ukvarja z resnicami, ki *so bile* resnice, namreč za *druge*, ne pa s takšnimi resnicami, ki bi bile last tistih, ki se z njimi ukvarjajo. Z resničnostno vsebino, s spoznavanjem Boga ti teologi sploh nimajo opravlka. Prav tako malo kot slepec vidi sliko, četudi otipa okvir, prav tako malo vedo o Bogu. Vedo le, kako je ta ali oni koncil opredelil določeno dogmo, kakšni razlogi so člane takšnega koncila vodili pri tem, zakaj je ta ali oni nazor [Ansicht] prevladal. Pri tem imamo bržkone opraviiti z religijo, pa vendar se pri tem ne motri religije same. Mnogo nam povedo o življenju slikarja, ki je sliko naslikal in o usodi same slike, koliko je bila vredna v različnih časih, v katerih rokah je bila, toda slike same nam ne pokažejo.

V filozofiji in religiji pa je bistveno to, da duh stopi v notranji odnos z najvišjim interesom *samim*, da se ne ukvarja le z nečim, kar mu je tuje, temveč da svojo vsebino črpa iz bistvenega in da se ima za vrednega spoznanja. Tukaj gre človeku tedaj za vrednost njegovega *lastnega* duha in ne sme ponižno stati ob strani ter postavati v odmaknjenosti.

3. Filozofija in neposredna vednost

Če bi se zaradi *brezvsebinskosti* stališča, ki ga motrimo, utegnilo zdeti, da smo očitke tega stališča, ki jih naperja proti filozofiji, *omenili* le zato, da bi se izrecno izrekli proti njemu, češ mi imamo smoter in ne bomo odnehali početi nasprotno od tega, kar ima to stališče za najvišje, ne bomo namreč odnehali spoznavati Boga, pa ima to stališče glede na svojo *formo* na sebi vendar neko plat, ki mora v nas vzbuditi dejanski *umni interes* in po tej plati je novejše stališče teologije primernejše za filozofijo. S tem namreč, da je vsa objektivna določenost sovpadla v *notrinskosti subjektivnosti*, je povezano prepričanje, da se Bog v človeku *razodeva neposredno*, da je religija prav to, da ima človek neposredno vednost o Bogu; ta *neposredna vednost* se imenuje um, tudi vera, toda v drugačnem smislu, kot vero razume cerkev. Vsa vednost, vsako prepričanje, vsaka pobožnost, trdi torej to stališče, sloni na tem, da *naj bi bila v duhu kot takem neposredno z zavestjo samega sebe dana zavest o Bogu*.

a) Ta trditev v neposrednem smislu, ne da bi se polemično usmerila proti filozofiji, velja za takšno, ki ne potrebuje nobenega dokaza, nobene potrditve. Ta obča predstava, ki je zdaj postala predsodek, vsebuje določilo, da se najvišja, religiozna vsebina izraža v *duhu samem*, da se duh manifestira v duhu, in sicer v *tem mojem duhu*, da ta vera izvira in korenini v moji najgloblji svojskosti in da je moje najlastnejše in kot tako neločljivo od zavesti čistega duha.

Ker je vednost neposredno v meni, je s tem vsa *vnanja avtoriteta*, vsako tuje zagotavljanje [Beglaubigung] zavrženo; kar naj ima zame veljavo, se mora obnesti v mojem duhu, in temu, da verujem, mora biti priča moj duh. Vera pač more priti iz vnanjosti, toda vnanji začetek je irelevanten; če naj velja, potem se more njena veljava izoblikovati le na podlagi vsega resničnostnega, *spričo duha*.

Ta princip je *enostavni princip filozofskega spoznanja samega* in filozofija ne samo, da ga ne zavrača, temveč ta princip tvori temeljno

določilo v njej sami. Na ta način se sploh lahko pokaže za koristno, za neke vrste srečo, da temeljni principi filozofije same živijo v obči predstavi in da so postali obči predsodki, tako da more filozofski princip toliko lažje pričakovati odobravanje obče omike [Bildung]. V tej obči dispoziciji duha časa filozofija zatorej ugodnega položaja ni dosegla le navzven – za vnanje ji nikdar ne gre, še najmanj tam, kjer filozofija in ukvarjanje s filozofijo sama obstajata kot državna ustanova –, temveč je filozofija v prednosti notranje, če njen princip že sam po sebi kot predpostavka živi v duhu in v srcih [Gemütern]. Kajti z občo omiko ima *skupno* to, da je um mesto duha, kjer se Bog razodeva človeku.

b) Toda princip neposredne vednosti ne ostaja pri tej enostavni določenosti, pri tej prostodušni vsebini in se ne izraža zgolj afirmativno, temveč *polemično nasprotuje spoznanju* in je še posebej naravnan proti spoznanju in dojetanju Boga: ne le, da naj bi kar tako verovali in se Boga neposredno zavedali, in ne zatrjuje se le, da je s samozavedanjem povezana Božja zavest, temveč tudi, da naj bi bilo razmerje do Boga *zgolj* neposredno. Neposredna povezanost [Zusammenhangs] je postavljena v *izključujoče* razmerje *do drugega* določila, *do določila posredovanja*, in ker je filozofija posredovano védenje, se ji potlej očita, da je le končna vednost o končnem.

Potemtakem naj bi se neposrednost te vednosti zadovoljila s tem, da vemo, *da* Bog je, ne pa s tem, *kaj* Bog je; vsebina, izpolnjenost predstave o Bogu je negirana. Spoznanje je to, da o nekem predmetu ne vemo le tega, da je, temveč, da vemo tudi to, *kaj* je, in tega, kaj je, ne vemo kar tako na splošno, tako da imamo določeno poznavanje, gotovost, kaj predmet je, temveč mora biti vednost o njegovih določilih, o njegovi vsebini *izpolnjena*, zanesljiva, moramo se zavedati *nujnosti sovisnosti teh določil*.

Če sedaj podrobneje pogledamo, kaj vsebuje trditev o neposredni vednosti, potem vidimo, da se mora v tej vednosti zavest na svojo vsebino nanašati na *tak* način, da zavesti same in njene vsebine, Boga, ni moč

razdružiti. Ta odnos nasploh, vednost o Bogu in ta neločljivost zavesti od te vsebine, so to, čemur nasploh pravimo religija. Gornja trditev pa implicira tudi to, da naj bi se zadovoljili z motrenjem *religije kot take*, pobleže z *motrenjem odnosa do Boga*, in da naj ne bi napredovali do spoznanja Boga, do Božje vsebine, kakršna bi ta bistveno bila *v njem samem*.

V tem smislu se nadalje trdi: vedeti moremo le za naš odnos do Boga, tega, kaj je Bog sam, pa ne moremo vedeti; in v to, čemur nasploh pravimo religija, spada le naš odnos do Boga. Zato se dogaja, da se dandanes govori le o religiji, ne najdemo pa raziskav o tem, kaj da je Božja narava, kaj da je Bog sam v sebi, kako je treba določiti naravo Boga. Bog kot tak sam ne postane predmet; védenje se ne razvija znotraj tega predmeta in v njem ne kaže na različna določila, tako da bi bil predmet sam dojet kot razmerje teh določil in kot *razmerje v samem sebi*. Bog pred nami ni kot predmet spoznavanja, temveč je kot predmet spoznavanja pred nami le naš odnos do Boga, *naše razmerje do njega*; in medtem ko je razprav o naravi Boga zmeraj manj, pa se sedaj le zahteva, da bi človek moral imeti religijo, vztrajati pri religiji, k božji vsebini pa naj ne bi napredoval.

c) Če pa to, kar je vsebovano v stavku o neposrednem védenju, kar je z njim neposredno povedano, izpostavimo, potem vidimo, da govori ravno o *Bogu v odnosu do zavesti*, in to tako, da je ta odnos *neločljiv*, oziroma tako, da je treba motriti *oboje*. Kot prvo je s tem pripoznana *bistvena razlika*, ki jo ima v sebi pojem religije – po eni strani *subjektivna zavest* in po drugi strani *Bog kot predmet na sebi*. Hkrati pa se trdi, da med njima obstaja *bistveni odnos* in da je odločilen ta neločljivi odnos religije, ne pa to, kar o Bogu menimo ali kar nam pride na misel.

Kar pa ta trditev vsebuje kot svoje resnično jedro, je *filozofska ideja sama*, le da jo neposredno védenje drži v zamejenosti, ki jo filozofija odpravi [aufgelöst] in pokaže na njeno enostranskost in neresničnost. Po filozofskem pojmu je Bog duh, je konkreten; in če pobleže vprašamo, kaj je duh, potem je temeljni pojem duha ta, katerega razvoj je celoten religiozni nauk. Zaenkrat moremo o duhu povedati tole: duh je to, da se manifestira, duh je *biti za duha*. Duh je za duha, in sicer ne le na vnanji,

naključni način, temveč je duh duh le toliko, kolikor je za duha; to tvori pojem duha samega. Ali, da se izrazimo bolj teološko: za Boga je duh, kolikor je v svojem občestvu, bistven. Pravijo: svet, čutni univerzum, mora imeti gledalce in biti za duha, – tako mora biti Bog še toliko bolj za duha.

Potemtakem motrenje ne sme biti enostransko, zgolj motrenje subjekta glede na njegovo končnost, glede na njegovo naključno življenje, temveč ga moramo motriti, kolikor je njegova vsebina neskončni, absolutni predmet. Kajti, če *subjekt motrimo zase*, ga motrimo v *končnem védenju*, v védenju o končnosti. Po drugi strani pa se trdi, da Boga ne smemo motriti samega zase, da za Boga vemo le v *odnosu do zavesti* – zato *enotnost in nerazdružnost obeh določil*, védenja o Bogu in samozavedanja, že sami predpostavljata to, kar je izrečeno z identiteto in ravno v tem je vsebovana *identiteta*, ki je vzbujala strah.

Dejansko tako vidimo, da je v omiki časa kot obči *element* navzoč osnovni filozofski pojem [Grundbegriff], pri tem pa se tudi pokaže, da filozofija po svoji formi ne sega čez svoj čas, tako da bi bila nekaj popolnoma različnega od njegove obče določenosti, temveč *en* duh preveva dejanskost in filozofsko mišljenje, pri tem pa je filozofsko mišljenje *resničnostno samorazumevanje dejanskega*. Ali: *eno* gibanje nosi čas in njegovo filozofijo. Razlika med filozofijo in njenim časom je le v tem, da se določenost časa še kaže kot *naključna* in še ni *upravičena* ter je zato njeno *razmerje do resničnostno bistvene* vsebine morebiti *nespravljeno in sovražno*, medtem ko je filozofija kot utemeljevanje [Rechtfertigung] principa tudi *obče pomirjenje in sprava*. Tako kot je Luthrova reformacija *vero* reducirala na vero prvih stoletij, tako je princip neposredne vednosti krščansko *spoznanje* reduciral na *prve elemente*; če pa ta redukcija sprva še *bistveno vsebino zabriše*, pa filozofija sam ta *princip neposrednega védenja* spozna kot *vsebino* in ga kot takega privede do njegove *resnične razgrnitve v njem samem*.

Nevednost [Bewusstlosigkeit] o tem, kar nasprotuje filozofiji, je naravnost brezmejna. Ravno trditve, ki se postavljajo s tem, da oporekajo

filozofiji in menijo, da so z njo v najostrejšem nasprotju, se izkažejo – če se pogleda njihovo *vsebinsko* –, da so same v sebi skladne s tem, kar pobijajo. Rezultat študija filozofije pa je to, da te pregrade, ki naj bi absolutno ločevale, postanejo prosojne, da moremo, če pogledamo v temelj, videti absolutno skladnost tam, kjer se zdi, da obstaja največje nasprotje.

B

Predhodna vprašanja

Videti je neizogibno, da je treba, preden bi se lahko lotili obravnave našega predmeta samega, razrešiti več *predhodnih vprašanj* ali pa raziskave o tem predmetu zastaviti tako, da bo šele od izsledkov teh raziskav odvisno, ali je takšna obravnava, takšno umno spoznavanje religije sploh *mogoče*. Raziskovanje teh vprašanj – in odgovori nanje – se zdi tako neizogibno potrebno zato, ker so ta vprašanja v veliki meri zaposlovala filozofski in popularni interes premišljevanja našega časa in ker so povezana s principi, na katerih slonijo sodobni nazori o religiozni vsebini in tudi nazori o spoznavanju te vsebine. Četudi bomo takšno raziskovanje *pustili ob strani*, pa je nujno, da pokažemo vsaj to, kako naša opustitev ni *naključna* in da smo do nje *upravičeni*, saj to, kar je v tem raziskovanju bistveno, *sodi v našo znanost samo* in vsa tista vprašanja je moč razrešiti le v njej.

Tukaj se moramo tedaj soočiti zgolj z ovirami, ki jih omika [Bildung], ki smo jo doslej motrili, in nazor časa postavljata upravičitvi, da religijo pojmovno spoznamo.

1. Sprva pred seboj kot predmet nimamo religije nasploh, temveč *pozitivno* religijo, ki se ji priznava, da je dana od Boga, ki temelji na višji avtoriteti, kot je človeška in za katero se zategadelj zdi, da je izven območja človeškega uma in vzvišena nad njim. V tem oziru pa naletimo na prvo oviro, da bi namreč morali poprej podkrepiti [erhärten]

kompetenco [Befugnis] in zmožnost uma, da se ukvarja s takšno resnico in naukom religije, ki je menda izvzeta iz območja človeškega uma. Toda pojmovno spoznanje vzpostavi in mora vzpostaviti odnos s pozitivno religijo. Govorilo se je sicer in še se govori, češ: pozitivna religija je nekaj zase [für sich], njenih naukov ne postavljajmo pod vprašaj, spoštujmo jih in upoštevajmo; nasproti pozitivni religiji pa stojita um in pojmovno mišljenje, ki s *pozitivno religijo naj ne bi vzpostavila odnosa*, um pa se ne bi smel nanašati na njen nauk. Nekdaj so si hoteli na ta način pridržati svobodo filozofskega raziskovanja. Menili so, da je filozofsko raziskovanje vprašanje zase, ki pozitivni religiji ne sme škodovati, rezultat tega raziskovanja pa so potem seveda podredili njenemu nauku. Naša raziskava pa ne bo zavzela takšnega stališča. Napačno je prepričanje, da bi lahko vera in svobodno filozofsko raziskovanje mirno obstajala drug zraven drugega. In neutemeljeno je, da more obstajati vera v vsebino pozitivne religije, čeprav bi bil um prepričan v nasprotno; zato je dosledno in pravilno, da Cerkev ni dopustila, da bi bil um lahko nasproten veri in se ji vendarle podrejal. Človekov duh v najgloblji notrini ni nekaj tako razdeljenega, da bi v njem moglo obstajati dvoje, kar si oporeka. Če je med spoznanjem [Einsicht] in religijo prišlo do *razpora* [Zwist], potem ta razpor, če ga ne poravna [geschlichtet] *spoznanje*, vodi v *zdvomljenje* [Verzweiflung] namesto v spravo. To *zdvomljenje* je *enostranska sprava*. Eno stran se zavrže in se oklene samo druge, s tem pa se ne doseže resničnega miru. V sebi razdvojen duh se potem bodisi otrese *zahteve po spoznanju* [Einsicht] in se vrne k prostodušnemu, religioznemu občutju. – Česar pa duh ni sposoben, ne da bi si storil *silo*; zakaj samostojnost zavesti zahteva zadoščenje [Befriedigung], ne pusti se nasilno odriniti, da pa bi se hotel odpovedati samostojnemu mišljenju, tega zdravi duh ne zmore. Religiozno čustvo postane *hrepenenje*, *hinavščina* [Heuchelei] in ohrani *moment nezadoščenja* [Nichtbefriedigung]. – Druga enostranost je *ravnodušnost do religije*; religijo se bodisi pusti v nemar in se ne posega vanjo ali pa se ji nazadnje napove boj. Tako ravnajo plitke duše.

To je torej prvo predhodno vprašanje; odgovor nanj [wonach] mora izkazati upravičenost uma, da takšen religiozni nauk naredi za predmet svojega preučevanja.

2. V prejšnji sferi se je o umu trdilo zgolj to, da ne more spoznati resnice Božje narave, ni pa se mu odrekalo možnosti, da spozna druge resnice; le najvišja resnica naj bi bila zanj nespoznatna. Neka druga trditev pa umu v celoti odreka, da bi mogel spoznati *resnico sploh*. Zatrjuje se, da spoznanje, če se nanaša na duha na sebi in za sebe, na življenje, na neskončno, poraja le zmote in da se mora um odpovedati vsakršni pretenziji [Anspruch], da bi na afirmativni način dojel kaj neskončnega; češ mišljenje odpravi neskončnost in jo zvede na končnost. Ta izsledek o umu, to zanikanje uma, naj bi bil celo rezultat umnega spoznanja samega. Potemtakem bi morali šele raziskati, ali v umu samem obstaja zmožnost [Fähigkeit] spoznati Boga in s tem možnost filozofije religije.

3. S tem je povezano prepričanje, da se vednosti o Bogu ne bi smelo postavljati v pojmujoči um, narobe, zavest o Bogu izvira le *iz občutja*, človekovo razmerje do Boga, pa obstaja le v sferi občutja in ga ni moč pritegniti v mišljenje. Če se Boga izključi iz območja umnega uvida, iz nujne, substancialne subjektivnosti, potem kajpak ne preostane nič drugega, kot da mu odredimo območje naključne subjektivnosti, območje občutja, pri tem pa nas lahko le preseneča, da se Bogu sploh še pripisuje *objektivnost*. Materialistični nazori ali kot bi jih sicer še utegnili imenovati: empirični, historični, naturalistični, so bili glede tega vsaj doslednejši, saj so s tem, ko so duha in mišljenje jemali kot nekaj materialnega in menili, da ju lahko zvedejo na senzacije, tudi Boga jemali kot proizvod občutja in mu odrekli objektivnost; rezultat tega pa je bil ateizem. Tako je Bog zgodovinski produkt šibkosti, strahu, radosti ali sebičnega upanja oziroma lakomnosti in gospodovalnosti. Kar korenini zgolj v mojem občutju, je le zame, je le moje [Meinige] in nima svojega sebstva, ni samostojno na sebi in za sebe. Potemtakem je očitno nujno, da je poprej treba pokazati, kako korenina Boga ni zgolj občutje, kako

Bog ni zgolj *moj* Bog. Nekdanja metafizika je zategadelj zmeraj najprej dokazala, da Bog obstaja – ne obstaja zgolj občutje Boga. Zato je tudi filozofija religije pozvana, *da dokaže Boga*.

Moglo bi se zdeti, kot da bi imele druge znanosti v primerjavi s filozofijo določeno prednost v tem, da je njihova vsebina že prej priznana in da jim biti vsebine [Sein des Inhalts] ni treba dokazati. Obstoj števil v aritmetiki, prostora v geometriji, človeškega telesa in bolezni v medicini se priznava [zugestanden] že od samega začetka in od teh znanosti se ne pričakuje, da dokažejo obstoj npr. prostora, telesa, bolezni. Filozofija nasploh ima potemtakem navidez to pomanjkljivost, da mora prej, preden začne, svojemu predmetu zagotoviti bit; če ji je dovoljeno kvečjemu predpostaviti *obstoj* sveta, pa se jo v nasprotju s tem nemudoma vzame v precep, če bi prav tako hotela predpostaviti dejanskost netelesnega nasploh, od materije neodvisno [freien] mišljenje in duha, še bolj pa Boga. Predmet filozofije pa tudi ni in ne bi smel biti tiste vrste, ki naj bi bil zgolj *predpostavljen*. Filozofija in določneje filozofija religije bi si morala torej svoj predmet šele dokazati in delati na to, da si, preden začne eksistirati, dokaže svoj obstoj; pred svojo eksistenco bi morala dokazati svojo eksistenco.

To bi bila torej predhodna vprašanja, ki bi jih, kakor kaže, morali najprej razrešiti, šele njihova razrešitev pa bi tedaj omogočala filozofijo religije. Če pa veljajo takšna izhodišča [Gesichtspunkte], potem filozofija religije naravnost ni možna, ker bi morali, da bi pokazali na njeno možnost, najprej odstraniti omenjene ovire. Tako se zdi na prvi pogled. Vendar mi teh ovir ne bomo upoštevali; zakaj ne, pa je treba, da bi to težavo odpravili, v glavnih momentih na kratko omeniti.

Prva zahteva se glasi, da je treba um, *spoznavno zmožnost*, raziskati, še preden se lotimo *spoznavanja*. Spoznavanje si tedaj predstavljajo tako, kakor da se godi s pomočjo *instrumenta*, s katerim si obetajo prijeti [anfassen] resnico. Če podrobneje pogledamo, pa je zahteva, da je treba ta instrument poprej spoznati, neustrezna [ungeschickt]. Kritika

spoznavne zmožnosti je stališče Kantove filozofije in je nasploh stališče časa ter njegove teologije. Verjeli so, da so s tem odkrili nekaj velikega; toda zmotili so se, kot se to tako pogosto dogaja na svetu. Kajti običajno so ljudje, kadar se česa domislijo, kar imajo za prav pametno, najbolj nespametni; zadoščenje pa najdejo v tem, da svojo neumnost in nevednost zavijejo v odlično floskulo [Wendung]. Nasploh so ljudje neizčrpljivi v izmišljevanju floskul, kadar so si zavoljo svoje lenobnosti primorani oprati vest in se izogniti stvari.

Kako naj torej raziščemo um? Raziskati ga je treba *umno* in treba ga je spoznati; toda spoznati ga ni mogoče na noben drug način kot *le z umnim mišljenjem*; potemtakem gornja zahteva odpravlja sama sebe. Če se ne smemo lotiti filozofiranja, ne da bi um *umno* spoznali, potem sploh ni mogoče začeti, kajti vtem ko spoznavamo, *umno* dojemamo; tega pa ne bi smeli, ker bi ravno um morali šele spoznati. To je ista zahteva kot zahteva onega Gaskonjca, ki ni hotel v vodo prej, dokler ne bi znal plavati. Umne dejavnosti ni moč prej raziskati, ne da bi bili umni.

Predmet, s katerim se ukvarjamo v filozofiji religije, je pobliže Bog, um nasploh; zakaj Bog je bistveno umen, je umnost, ki je kot duh na sebi in za sebe. Filozofirajoč o umu pa že raziskujemo spoznavanje; le da, ko to počnemo, pri tem ne menimo, da bi morali raziskovanje spoznavanja opraviti [abmachen] že *pred tem*, ločeno [ausserhalb] od predmeta, temveč je spoznavanje uma ravno *predmet*, za katerega gre. Duh je le to, postati [zu sein] za duha; s tem je potem postavljen končni duh, *razmerje končnega duha, končnega uma do Božjega* pa se potem vzpostavi [erzeugt] znotraj filozofije religije same in ga je treba obravnavati v njej in sicer na nujnem mestu, kjer se šele vzpostavi. V tem se znanost razlikuje od domislje o neki znanosti. Te so naključne; če pa so misli, ki se nanašajo na stvar, potem morajo postati del obravnave same; potem niso naključni miselni mehurčki.

Duh, ki se naredi za predmet, se bistveno upodablja kot takšno *pojavljanje* [Erscheinens], kakor da v končni duh prihaja na višji način; posledica tega pa je, da duh pride do pozitivne religije. Duh postane za

sebe v podobi predstave, v podobi drugega; in za drugo, za katero duh je, se bo proizvedlo *pozitivno religije*. Religija pa prav tako vsebuje določilo uma; glede na to določilo je religija *spoznavajoča*, je dejavnost dojemanja in mišljenja; to stališče spoznavanja spada k religiji, prav tako kot stališče občutja. Občutje je subjektivno, je to, kar mi kot temu posamezniku pripada in s čimer [wofür] se sklicujem sam nase; tudi to stališče, kolikor se Bog v tej poslednji konsekvenci uposami v *tegame*, čutečega, spada k razvoju pojma religije, ker v tem občutju obstaja duhovno razmerje, duhovnost. Tudi določilo, da Bog *je*, je določilo, ki bistveno spada v obravnavanje religije.

Nasploh pa je religija zadnja in najvišja sfera človeške zavesti, najsi, da je nazor [Ansicht], volja, predstavljanje, vednost, spoznavanje – religija je absolutni rezultat, regija, v katero človek stopa kot v regijo absolutne resnice.

To *obče* določilo religije pa izpričuje, da se je morala zavest v tej sferi že pred tem dvigniti nad *končno* nasploh, nad končno eksistenco, končne pogoje, smotre, interese in prav tako nad končne misli, nad končna razmerja vseh vrst; da bi mogli biti navzoči v religiji, moramo s temi razmerji opraviti.

Čeprav je tudi za običajno zavest religija že povzdignjenje nad končno, pa vendar nasprotuje temu temeljnemu določilu, da se, če se govori proti filozofiji nasploh in še posebej proti filozofiji, ki obravnava Boga, religijo, za namen tega polemičnega govorjenja navaja *končne misli*, omejena razmerja [Verhältnisse der Beschränktheit], kategorije in forme končnega. S stališča takšnih končnih form se nasprotuje filozofiji, še posebej najvišji filozofiji, filozofiji religije.

To nasprotovanje bomo le na kratko nakazali. Takšna končna forma je npr. neposrednost vednosti, dejstvo zavesti; takšni kategoriji sta nasprotji med končnim in neskončnim, med subjektom in objektom. Samo da sta ti nasprotji končnega *ali* neskončnega, subjekta *ali* objekta abstraktni formi, ki sta v tej absolutno bogati, konkretni vsebini, kakršna je religija, neumestni. V duhu, duševnosti [Gemüt], ki ima opravka z

religijo, so, nasprotno, navzoča povsem druga določila kot končnost itn. in seveda na teh drugih določilih sloni to, kar naj bi bilo v religiji bistveno. Ta določila se morajo neizogibno [allerdings] pojaviti, ker so *momenti bistvenega razmerja*, ki je osnova religije; glavno pa je, da mora biti njihova narava že davno pred tem raziskana in spoznana: to najpoprej logično spoznanje moramo imeti za seboj, kadar se z religijo znanstveno ukvarjamo, takšne kategorije moramo že davno prej osvojiti. Ponavadi pa se s stališča teh kategorij nasprotuje pojmu, ideji, umnemu spoznavanju. Omenjene kategorije se uporablja brez vsake kritike, popolnoma prostodušno, naravnost tako, kot da ne bi bilo niti Kantove »Kritike čistega uma«, ki je te forme vendarle vsaj izpodbijala in na svoj način prišla do rezultata, da je s temi kategorijami mogoče spoznati le pojave. Vendar pa v religiji nimamo opravka s pojavi, temveč z absolutno vsebino. Kaže pa, da za omenjeno rezoniranje Kantova filozofija obstaja le zato, da bi smeli toliko bolj brez strahu ravnati s tistimi kategorijami.

Povsem neprimerno, da, celo neslano je, da se te kategorije, kot so neposrednost, dejstva zavesti, uporablja *proti* filozofiji in se ji pripoveduje, da je neskončno različno od končnega, da je objekt različen od subjekta, kot da tega katerikoli človek ali filozof ne bi vedel oziroma bi se moral takšnih trivialnosti šele naučiti. Pa vendar ne pomišljajo takih pametovanj zmagoslavno razglašati, kot da bi odkrili nekaj novega.

Tukaj pripomnimo le to, da so takšna določila kot končno in neskončno, subjekt in objekt vsekakor *različna* – naj je podlaga onega pametnega in nadvse modrega govoričenja karkoli že –, toda obenem so tudi *neločljiva*. Primer iz fizikalnega sveta je severni in južni pol magneta. O teh dveh določilih se tudi pravi, da sta različni kot nebo in zemlja. To je res; popolnoma sta različni, toda, kot pokaže izbrana podoba, neločljivi: Zemlje ni mogoče prikazati brez neba in obratno.

Težko se je pečati s takšnimi, ki se borijo zoper filozofijo religije in so prepričani, da so jo nadvladali; zakaj ti pač odkrito pravijo, da je neposrednost vendarle nekaj drugega kot posredovanje, toda pri tem kažejo kar preveliko nevednost, popolno neseznanjenost s formami in

kategorijami, ki jih uporabljajo pri svojih napadih in s katerimi obsojajo filozofijo. Docela prostodušno zatrjujejo, ne da bi o teh predmetih razmislili ali v zunanji naravi in v notranjem izkustvu svoje zavesti, svojega duha temeljito preverili, kako se ta določila v njem pojavljajo. *Dejanskost* jim ni navzoča, temveč jim je tuja in neznana. Njihovo sovražno naravnano govoričenje zoper filozofijo je zato *šolsko čvekanje*, ki se obeša na prazne, brezvsebinske kategorije, medtem ko mi s filozofijo nismo v tako imenovani šoli, temveč v *svetu dejanskosti*, in bogastvo določil dejanskosti ni jarem, v katerega bi bili uročeni, temveč se v tem bogastvu prosto gibljemo. Poleg tega pa so ti, ki se borijo proti filozofiji in jo blatijo, s svojim končnim mišljenjem celo nesposobni, da bi dojeli filozofski stavek, in celo kadar denimo ponavljajo besede filozofskega stavka, ga narobe razumejo; kajti niso dojeli njegove neskončnosti, temveč vanj vnašajo svoja *končna razmerja*. Filozofija pa je tako *nepopustljiva [unverdrossen]*, da se kar najbolj trudi skrbno raziskati, kakšen je njen nasprotnik. Glede na njen pojem je to seveda nujno in s tem, da spozna oboje, sebe in to, kar ji je postavljeno nasproti (*verum index sui et falsi**), le zadovolji notranjo težnjo svojega pojma; za povračilo pa bi vendarle smela pričakovati protiuslugo, da namreč tudi nasprotje opusti svojo sovražnost in mirno spozna njeno bistvo. Do tega pa seveda ne pride in njena velikodušnost, da je pripravljena pripoznati nasprotnika in da zbira žareče oglje na njegovi glavi,** ji nič ne pomaga, zakaj nasprotnik ne počiva in vztraja pri svojem. Samo če uvidimo, da se nasprotje filozofije religije razprši kot prikazen in razblini v meglo, bomo lahko *polagali račun* le sebi in *pojmovnemu mišljenju*, ne pa zgolj dokazali svoj prav *nasproti drugemu*. Da pa bi nasprotnika celo osebno prepričali, ta vpliv nanj ni mogoč, ker je obtičal v svojih omejenih kategorijah.

* *Resnica je merilo sebe same in tega, kar je lažno.* (Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, SM, Ljubljana 1988, str. 173.)

** Prg 25, 22 »Tako mu boš zbiral žerjavico na glavo in Bog ti bo povrnil.«
Rim 12, 20-21 »Nasprotno: če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti; če boš namreč delal tako, boš sipal žarečega oglja na njegovo glavo.«

Misleči duh mora preiti vse gornje forme refleksije, poznati mora njihovo naravo, resnično razmerje, ki je v njih, se pravi, *neskončno razmerje*, to, v čemer je končnost refleksivnih form odpravljena. Tedaj se tudi izkaže, da je tako neposredno kot posredovano védenje popolnoma enostransko. Resnično je njuna enotnost, neposredno védenje, ki je prav tako posredovano, in posredovano védenje, ki je prav tako enostavno v sebi, neposredni odnos do sebe. S tem, da je enostranskost zaradi takšne povezave odpravljena, je to védenje razmerje neskončnosti. Tu imamo združitev, v kateri je različnost omenjenih določil odpravljena, hkrati pa imajo ta določila – ideelno ohranjena – višjo določitev, da duhovnemu in tudi naravnemu življenju podeljujejo utrip živosti, zagon, gibanje, nemir.

Ker razpravo, ki bo sledila, začnemo z religijo, s tem, kar je najvišje in zadnje, bi torej moralo biti moč predpostaviti, da je ničevnost [Eitelkeit] razumskih razmerij že zdavnaj presežena. Toda hkrati – ker se znanosti nikakor ne lotevamo od začetka, temveč motrimo religijo posebej – moramo tudi znotraj religije upoštevati to, čemur v njej zlasti razumska razmerja ponavadi posvečajo pozornost.

S tem opozorilom na samo razpravo, ki bo sledila, pa prčcej podajmo splošni pregled, *razdelitev* naše znanosti.

Prvi del

POJEM RELIGIJE

Vprašanje, s katerim moramo začeti, se glasi: Kako naj dosežemo [gewinnen] *začetek*? Vsaj formalna zahteva vseh znanosti in posebej filozofije je, da v njih ne sme biti [vorkommt] ničesar, kar ni *dokazano*. Dokazovati v površinskem smislu pomeni, da neko vsebino, stavek, pojem izkažemo kot rezultat nečesa predhodnega.

Vendar, ko bi naj začeli, še nismo ničesar dokazali, kajti nimamo še nobenega rezultata [Resultierenden], ničesar posredovanega, ničesar, kar je postavljeno po drugem. Na začetku smo pri neposrednem. Drugim znanostim je na svoj način lažje začeti, saj znanosti jemljejo predmet kot dan; tako npr. v geometriji začnemo z: dan je prostor, točka. O dokazovanju predmeta se v znanostih ne govori; priznava se ga neposredno.

V filozofiji ni dovoljeno začeti z »obstaja, je«, kajti v njej predmeta ne smemo predpostavljati. To utegne povzročati težavo glede na filozofijo nasploh. V filozofiji religije pa na samem začetku še nismo v filozofiji: znanost o religiji [Religionswissenschaft] je znanost v filozofiji in potemtakem predpostavlja druge filozofske discipline; znanost o religiji je torej rezultat. Po filozofski plati smo tu že pri rezultatu postavk [Vordersätzen], ki ležijo za našim hrbtom. Vendarle se po začasno pomoč lahko obrnemo na običajno zavest, prevzamemo to, kar se priznava [Zugegebenes], kar se na subjektivni način predpostavlja in iz tega začnemo.

Začetek religije je po svoji obči vsebini še zastrti [eingehülte] pojem religije same, to, da je Bog absolutna resnica, resnica vsega in da je edino religija absolutno resnično védenje. Na ta način je treba obravnavati [handeln] Boga in na ta način je treba začeti.

A O Bogu

Za nas, ki imamo religijo, je Bog nekaj znanega [Bekanntes], je vsebina, ki je navzoča v subjektivni zavesti; toda gledano s stališča znanosti, je Bog sprva obče abstraktno ime, ki še ni zadobilo nobene resnične vsebine. Kajti šele filozofija religije je razgrnitev, spoznanje tega, kaj je Bog, in šele skozi njo na spoznavni način izkusimo, kaj je Bog. Bog je vsekakor dobro *poznana*, toda znanstveno še ne razvita, še ne *spoznana* predstava.

Sklicevaje se na ta razvoj, ki v naši znanosti upravičuje samega sebe, *sprva* kot zagotovljen [Versicherung] rezultat filozofije privzemamo to,

da je Bog *absolutno resnično, na sebi in za sebe obče*, vse zajemajoče [Befassende], vsebujoče [Enthaltende] in vsemu obstojnost podeljujoče [Bestandgebende]. In spričo tega zagotovila [Versicherung] se lahko sprva prav tako sklicujemo na religiozno zavest, ki je prepričana, da je Bog absolutno resnično nasploh, to, iz česar vse izhaja in kamor se vse vrača, od česar je vse odvisno ter da sicer nič drugega nima absolutne, resnične samostojnosti. To je torej vsebina začetka.

Ta začetek je znanstveno še abstrakten; najsi ta predstava še tako napolnjuje prsi, pa vendar v znanosti ne gre za to, kar je v prsih, temveč za to, kar je kot predmet izpostavljeno za zavest, поблиže za mislečo zavest; – za to, kar je zadobilo formo misli. Dati tej vsebini [Fülle] formo misli, pojma, je naloga [Geschäft] naše znanosti.

a) Začetek, kot abstrakten, kot prva vsebina, kot *občost*, pa vsebuje tako rekoč tudi *subjektivno stališče* [Stellung], stališče, ki anticipira, da je obče le v *začetku* tako obče in da ne bo ostalo v tej občosti. Sam začetek vsebine pa je treba dojemati [aufzufassen] tako, da v vseh nadaljnjih razvijanjih te vsebine – vtem ko se bo to obče pokazalo kot absolutno konkretno, vsebinsko polno, bogato – hkrati ne izstopimo iz te občosti, tako da se ta občost, ki jo po eni strani glede na formo [Form nach] zapuščamo, ker ta napreduje k določenemu razvoju, vendarle ohranja kot *absolutna, trajna podlaga* in je ne gre jemati le kot zgolj subjektivni začetek.

Bog, kot obče, je za nas z ozirom na razvoj nekaj v sebi zaprtega [Verschlossene], ki je v absolutni enotnosti s samim seboj. Če rečemo: Bog je zaprto [Verschlossene], potem se tako izražamo glede na določen razvoj, ki ga pričakujemo; toda zaprtosti [Verschlossenheit], ki smo jo imenovali Božjo občost, v tem odnosu do Boga samega, do vsebine same, ne gre dojemati kot abstraktno občost, izven katere in v odnosu do katere bi bilo posebno hkrati tudi samostojno.

Tako je torej treba to občost dojeti kot absolutno polno, izpolnjeno. Bog, kot to obče, v sebi konkretno in polno, pomeni, da je Bog le *eden* in ni v nasprotju z mnogimi bogovi; temveč je le eno, Bog.

Reči, nasledki [Entwicklungen] naravnega in duhovnega sveta, so raznovrstne upodobe [Gestalten], so na neskončno mnogo načinov izoblikovan [vielgeformtes] obstoj [Dasein]; njihova bit ima različno stopnjo, silo, moč, vsebino. Toda bit vseh teh reči je bit, ki ni samostojna, temveč vseskozi le pritična [getragen], postavljena, bit, ki nima resnične samostojnosti. Če posebnim rečem pripisujemo bit, potem je ta bit le izposojena bit, le videz [Schein] biti, ne pa absolutno samostojna bit, ki je Bog.

Bog v svoji občosti, to obče, v katerem ni nobene meje [Schranke], končnosti, posebnosti, je absolutni obstoj [Bestehen], je obstoj sam [allein]; in, kar obstaja, ima svoje korenine, svoj obstoj le v tem enem. Če to prvo vsebino pojmuje na ta način, potem lahko rečemo: Bog je *absolutna substanca*, edina resnična dejanskost. Vse drugo, kar je dejansko, ni dejansko po sebi [für sich], ne obstaja po sebi [für sich]; edina absolutna dejanskost je samo Bog; zato je Bog absolutna substanca.

Če to misel dojemamo [halten ... fest] tako abstraktno, potem je to kajpak spinozizem. Substancialnost, substanca kot taka se sploh še ne razlikuje od subjektivnosti. Toda k predpostavki, ki smo jo naredili, sodi tudi to: Bog je duh, absolutni duh, večno enostavni, bistveno pri sebi sostvujoči duh. Ta idealnost, subjektivnost duha, ki je prozornost, idealnost vsega posebnega, je prav tako občost, to čisto nanašanje na samega sebe, absolutno prisebstvo in absolutno ostajanje pri sebi [Beisichselbstsein und -bleiben].

Če rečemo »substanca«, potem to pomeni, da to obče še ni dojeta kot v sebi konkretno; če pa substanco dojamemo kot v sebi konkretno, potem je duh; ta, tudi v svoji konkretni določenosti v sebi, ostaja ta enotnost s seboj, ta *ena* dejanskost, ki smo jo pravkar imenovali substanca. Nadaljnje določilo je, da je substancialnost, enotnost absolutne dejanskosti same s seboj, le podlaga, le *en* moment v določitvi Boga kot duha. Blatenje [Verunglimpfung] filozofije prihaja predvsem s te strani, ki pravi, da bi filozofija, če bi bila konsekvantna, morala biti spinozizem; in tako bi bila ateizem, fatalizem.

Toda na začetku še nimamo razlikovanih določil, enega in drugega: na začetku smo le pri enem, ne pri drugem. Če izhajamo iz takšnega

začetka, ima vsebina sprva še formo substancialnosti. Tudi če rečemo: »Bog, duh«, so to nedoločene besede, predstave. Pomembno je to, kar je vstopilo v zavest. V zavest pa najprej vstopi to, kar je enostavno, abstraktno. V tej prvi enostavnosti je Bog še v določilu občosti, pri katerem pa ne ostanemo.

Ta vsebina pa kljub temu ostaja podlaga; v vsem nadaljnjem razvoju Bog ne izstopi iz svoje enotnosti s samim seboj. Vtem ko Bog, kot ponavadi rečemo, ustvarja svet, ne nastaja zlo, drugo, ki bi bilo samostojno in neodvisno.

b) Ta začetek pa je predmet za *nas* ali vsebina v nas; *mi* imamo ta predmet. Tako se neposredno zastavlja vprašanje: Kdo smo *mi*? Mi, jaz, duh – vse to je samo zelo konkretno, raznovrstno: jaz zrem, vidim, slišim itn. Vse to sem jaz, to čutenje, videnje. Natančnejši pomen tega vprašanja je torej: Po katerem od teh določil je ta vsebina dana našim čutom? Po predstavi, volji, domišljiji, občutku? V katerem *kraju* prebiva ta vsebina, ta predmet? Kakšna je *podlaga* [*Boden*] *te vsebine*?

Če si v zvezi s tem v spomin priključimo običajne odgovore, nam ti pravijo, da je Bog v nas kot verovan, občuten, predstavljen, veden.* Te forme, zmožnosti, te naše različne plati, občutje, vero, predstavo moramo kasneje podrobneje premotriti, še posebej, kar zadeva to točko samo. Ne iščemo kakršnegakoli odgovora, ne ravnamo se po izkustvih, opažanjih, meneč, da imamo Boga v občutju itn.; sprva se držimo tega, kar imamo pred seboj: tega enega, *občega*, te vsebine [*Fülle*], ki je ta ostajajoči sebi enaki [*sich selbst gleichbleibende*], prozorni eter.

Če si to eno postavimo predse in se vprašamo: za katero našo zmožnost, za katere dejavnosti duha je to eno, to popolnoma obče?, potem lahko kot podlago [*Boden*], na kateri je tej vsebini moč prebivati, navedemo le dejavnost našega duha, ki temu občemu ustreza. To je *mišljenje*.

* Op. prev.: ...so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend.

Samó mišljenje je podlaga te vsebine, samó mišljenje je *dejavnost občega*, obče v svoji dejavnosti, učinkujočnosti; ali če mišljenje, označimo kot *dojemanje* [Auffassen] občega, potem je to, česar obče je, vselej mišljenje.

To obče, ki ga more producirati mišljenje in ki je za mišljenje, je lahko povsem abstraktno; v tem primeru je neizmerno, neskončno, je odprava vsakršne meje, posebnosti. To sprva negativno obče ima svoj sedež le v mišljenju.

Ko mislimo na Boga, pa ta potek [Gang] našega dviganja nad čutno, vnaje, posamezno tudi izrekamo; izrekamo povzdignjenje [Erhebung] k čistemu, k zedinjenemu [Einigen] s seboj. To povzdignjenje je preseganje [Hinausgehen] čutnega in golega občutja in prehajanje v čisto regijo občega, ta regija pa je mišljenje.

To je po subjektivnem načinu podlaga te vsebine. Vsebina je to absolutno nerazločeno [Scheidungslose], neprekinjeno [Ununterbrochene], pri sebi ostajajoče [Beisichbleibende], obče, mišljenje pa je način, ki mu to obče pripada.

Tako imamo *razliko* med *mišljenjem* in *občim*, ki smo ga sprva imenovali Bog; to je razlika, ki sprva pripada le naši refleksiji, razlika, ki v vsebini še nikakor ni vsebovana za sebe. Rezultat filozofije, kakor pred tem že religiozne vere, je, da je Bog ena, resnična dejanskost, sicer pa sploh nobena. V tej eni dejanskosti in čisti jasnosti še ni prostora za dejanskost in razliko, ki ji pravimo misleče [Denkendes].

To, kar je pred nami, je ta *en absolut*. Tej vsebini, temu določilu še ne moremo reči religija; k njej spada subjektivni duh, zavest. Mišljenje je kraj tega občega, a ta kraj je sprva absorbiran v tem enem, večnem, na sebi in za sebe sostvujočem. V tem resničnostnem, absolutnem določilu, ki pa še ni razvito in dovršeno, Bog ostaja navzlic vsemu razvoju absolutna substanca.

To obče je začetna in izhodiščna točka, toda vseskozi je tudi ta stalna [bleibende] enotnost, ne pa zgolj podlaga, iz katere izraščajo razlike; vse razlike namreč ostanejo vključene v tem občem. To obče pa tudi ni

inertno [träges], abstraktno obče, temveč absolutni poganjek [Schoss], neskončni gon [Trieb] in izvir [Quellpunkt], iz katerega vse izhaja in se vanj vse vrača ter se v njem večno ohranja.

Obče torej nikdar ne izstopi iz tega etra enakosti s samim seboj in iz prisebstva [Beisichselbstseins]. Bog, kot to obče, ne more biti dejansko pri čem drugem, česar obstoj bi bil kaj več kot igra videza [Scheines]. Spričo te čiste enotnosti in jasne prozornosti materija ni nič nepredirnega in duh, jaz nima trdnosti [Sprödigkeit], da bi sam zase [für sich] posedoval resnično substancialnost.

c) To predstavo so poimenovali *panteizem*; pravilneje bi jo imenovali: predstava substancialnosti. Bog je v panteizmu sprva določen le kot substanca; tudi absolutni subjekt, duh, prav tako ostaja substanca, vendar duh ni samo substanca, ampak je v sebi določen tudi kot subjekt. Ti, ki pravijo, da je spekulativna filozofija panteizem, o tej razliki ponavadi ne vedo nič; kot zmeraj prezrejo glavno stvar in blatijo filozofijo, tako da iz nje naredijo nekaj napačnega.

V tem očitku panteizem običajno pomeni, da je vse, vesoljstvo [All], univerzum, ta *kompleks vsega, kar eksistira*, ta neskončna *množica končnih reči*, Bog; filozofijo pa dolžijo, češ da trdi, *vse je Bog*, se pravi, ta neskončna mnogoličnost posameznih reči, ne na sebi in za sebe sostvujoča-občost, temveč posamezne reči v svoji empirični eksistenci, kakor *neposredno* obstajajo.

Če rečemo: Bog je vse *to*, ta papir itn., potem je to panteizem, kakor ga dojema oni očitek, namreč v smislu, Bog je vse, vse posamezne reči so Bog. Če rečem »rod«, potem je to tudi občost, vendar povsem drugačna kot »vsost« [»Allheit«], v kateri je obče le kot skupek [Zusammenfassen] vseh posamičnih eksistenc in je sostvo [Seiende] to, kar je temelj [Zugrundeliegende], prava vsebina, vse posamične reči.

Ta postavka [Faktum], da je v katerikoli religiji obstajal takšen panteizem, je popolnoma napačna: še nikdar ni nikomur prišlo na misel, da bi dejal: vse je Bog, se pravi, reči v svoji posamičnosti, naključnosti so Bog; še manj pa se je to kdaj trdilo v filozofiji.

Z orientalskim panteizmom ali, pravilneje, s spinozizmom se bomo seznanili pozneje, ko bomo obravnavali določeno religijo. Vsebina spinozizma samega kot takega in tudi orientalskega panteizma je: božje v vsem je le to, kar je *obče* neke vsebine, *bistvo* reči, in sicer tako, da je to bistvo seveda tudi predstavljeno kot določeno bistvo reči.

Če Brahma pravi: »Jaz sem sijaj, sem svetleče v kovinah, sem Ganges med rekami, sem življenje v živem« itn., potem je posamezno s tem *odpravljeno*. Brahma ne reče: »Jaz sem kovina, jaz sem reke, jaz sem posamične reči vseh vrst same kot take, kakor neposredno eksistirajo«. Sijaj ni kovina sama, marveč je obče, substancialno, povzdignjeno [herausgehoben] iz posameznega, ni več $\pi\acute{\alpha}\nu$, vse [Alles] kot posamezno [Einzelnes]. Tukaj pač ni več izraženo to, čemur pravimo panteizem, temveč je izraženo bistvo v takšnih posameznih rečeh.

K živemu spada časovnost, prostorskost; a na tej posameznosti je izpostavljeno le to, kar je neminljivo. »Življenje živega« v tej sferi življenja tvori to, kar je neomejeno, obče. Če pa rečemo: vse je Bog, potem *posameznost* jemljemo z vsemi njenimi *omejitvami*, v njeni končnosti, minljivosti. Ta panteistična predstava je posledica izpostavljanja abstraktne, ne pa duhovne enotnosti; v religiozni predstavi pa, kjer kot resnična dejanskost velja le substanca, eno, se potem pozablja, da so posamezne končne reči izginile ravno spričo tega enega in da se jim ne pripisuje nikakršne dejanskosti, temveč se jih materialiter ohrani še poleg enega. Ne verjamejo Eleatom, ki so dejali: »Le eno biva« in izrecno dodali »niča pa sploh ni«. ¹ Vse končno bi pomenilo omejitve, negacijo enega; toda niča, omejitve, končnosti, meje in zamejenega sploh ni.

Spinozizmu so očitali ateizem; toda sveta, tega »vse«, v spinozizmu sploh *ni* [ist gar nicht]. Kajpak se svet pojavlja, govori se o njegovem obstoju in naše življenje je bivanje v tej eksistenci. V filozofskem smislu pa svet nima nikakršne dejanskosti, ga sploh ni. Tem posamičnostim

1. Prim. Parmenides, Diels – Kranz 28 B 2.

filozofija ne pripisuje nobene dejanskosti; to so končnosti, za te pa velja, da jih sploh ni.

Spinozizem na splošno dolžijo, da iz njega sledi naslednja konsekvence: češ, če je vse eno, potem takšna filozofija trdi, da je dobro enako zlu, da *med dobrim in zlim ni nobene razlike*, s tem pa je odpravljena vsakršna religija. Se pravi, razlika med dobrim in zlim ne velja na sebi; potemtakem naj bi bilo vseeno, ali smo dobri ali zli. Lahko pritrdimo, da je razlika med dobrim in zlim *na sebi* odpravljena, namreč *v Bogu*, edini resnični dejanskosti. V Bogu ni zla; razlika med dobrim in zlim obstaja le, če je Bog zlo. Vendar pa ni moč pritrditi [zugeben], da je zlo afirmativno in da je to afirmativno v Bogu. Bog je dober in samo dober; v tem enem, v tej substanci ni razlike med zlim in dobrim; ta razlika nastopi šele *z razliko nasploh*.

Bog je eno, je to, kar ostaja [Bleibende] absolutno pri sebi; v substanci ni nobene razlike. Šele z razliko med Bogom in svetom, zlasti med Bogom in človekom, nastopi razlika med dobrim in zlim. Glede na to razliko med Bogom in človekom je v spinozizmu človekovo temeljno določilo to, da mora biti njegov cilj samo Bog. V spinozizmu je za razliko, za človeka zakon Božja ljubezen, človek bodi naravnani samo na to ljubezen do Boga, naj ne uveljavlja svoje razlike in ne vztraja pri njej, temveč naj se usmerja edinole k Bogu.

To, da je zlo nično [Nichtige] in da človek ne sme dopuščati te razlike, te ničnosti, je najbolj vzvišena morala. Človek bi utegnil vztrajati na tej razliki, to razliko bi utegnil prignati do nasprotja z Bogom, z na sebi in za sebe občim – v tem primeru je človek zel. Toda svojo razliko lahko šteje za nično, postavi svojo resnico le v Boga in se usmeri le k Bogu – potem je človek dober.

Vsekakor pa v spinozizmu nastopa razločevanost [Unterschiedenheit] med dobrim in zlim – z ozirom na [gegenüber] Boga in človeka – in sicer z določilom, da je treba zlo šteti za nično. V Bogu kot takem, v tem določilu kot substanci, razlike ni; a za človeka ta razlika obstaja, tudi razlika med dobrim in zlim.

To površno polemiziranje s filozofijo pa tudi pravi, da je filozofija *identitetni sistem* [Identitätssystem]. To je povsem pravilno: substanca je ta ena identičnost s seboj, a prav toliko je substanca tudi duh. Identiteta, enotnost s seboj, je na koncu vse. Toda, če govorimo o filozofiji identitete, potem ostanemo pri *abstraktni identiteti*, pri enotnosti nasploh, prezremo pa to, kar je odločilno, prezremo *določilo te enotnosti v sebi*, ali je enotnost določena kot substanca ali kot duh. Celotna filozofija ni drugega kot študij določil enotnosti; in prav tako je filozofija religije, kot zaporedje enotnosti, vedno enotnost, kajpak tako, da je ta enotnost vedno nadalje določena.

V fizikalnem svetu obstaja mnogo enotnosti: spoj vode in prsti je tudi enotnost, toda to je zmes [Mengung]. Če imam bazo in kislino in iz tega nastane sol, kristal, imam tudi vodo, ki pa je ne morem videti, saj ni opaziti prav nobene vlage. Tukaj je enotnost vode s to materijo enotnost, ki je povsem drugače določena, kot če vodo pomešam z zemljo. V tem določilu je najvažnejša razlika. Enotnost Boga je vedno enotnost; bistveni pa so edinole načini *določitve te enotnosti*; to določilo enotnosti je spregledano, s tem pa prav to, kar je odločilno.

Prvo je ta Božja občost, duh v svoji povsem nedoločeni občosti, v kateri sploh ni nobene razlike. Na tej absolutni podlagi [Grundlage] – o tem sprva govorimo še kot o faktumu – pa nato izstopi tudi *razlika* nasploh, kot *duhovna* razlika je to *zavest*, in s tem se šele pričinja *religija kot taka*. S tem, da se absolutna občost razvije v *sodbo*, se pravi, da se postavi kot določenost, in je Bog kot duh za duha, pa pridemo do stališča, da je Bog predmet zavesti in da je v začetku obče, različno mišljenje stopilo v *razmerje*.

Prevedel Robert Vouk.

POVZETKI

MIT MED PRED- IN POST-MODERNO

Slavoj Žižek

UDK: 29.000.1

Nastop modernizma spodkoplje tradicionalni pojem tragedije in pojem mitične Usode, ki ga spremlja, zato avtorja zanima vprašanje, kako je z mitom in tragedijo danes. Za avtorja »mitična« forma pripovedne vsebine ni izhodišče, temveč konec-rezultat kompleksnega procesa premestitev in zgostitev, retroaktivna rekonstitucija nečesa, kar je bilo, »ko se je dejansko zgodilo«, zgolj običajna vulgarna igra strasti – lep primer tega je pripoved o Hamletu, ki predhodi mitu o Ojdipu. V treh zaporednih različicah romana oz. filma Marcela Pagnola, Jean de Florette in Manon des Sources, lahko opazujemo postopno okostenitev družbene komedije nravi v mit, obenem pa Pagnolova mojstrovina ponuja lep primer razmerja med dejanjem in vednostjo v tragediji, le da je tokrat – v nasprotju s klasično formo tragedije – skupnost tista, ki užali posameznika. Vseeno pa se postavlja vprašanje, ali je takšna mitična struktura dandanes sploh še možna? V razmerju med modernizmom, ki mite uporablja kot interpretacijski referenčni okvir za svojo pripoved, in postmodernizmom, ki neposredno predela sam mit tako, da zapolni njegove vrzeli – postmodernizem konec koncev tako ni nekaj, kar sledi modernizmu, temveč preprosto njegov inherentni mit. Mit je Realno logosa, je tuji vsiljivec, ki se ga ni mogoče otresti, hkrati pa ni mogoče ostati povsem znotraj njega.

Ključne besede: modernizem, post-modernizem, tragedija, melodrama, subjekt, mit

TOTALITARIZEM – OD SUBJEKTA K SUBSTANCI

Peter Klepec

UDK: 321.64:1(497.1)

Avtorja najprej zanima vprašanje, ali je dandanes sploh še umestno govoriti o totalitarizmu. Skozi analizo Lefortovega pojmovanja totalitarizma pokaže, kaj pomeni Lefortova teza, da je totalitarizem moderni fenomen in kaj totalitarizem sploh je. V nadaljevanju se loti primera ZRJ, pri čemer ga zanima vprašanje, ali gre tudi tu za totalitarizem. Klasična trojica vsakega totalitarističnega sistema je namreč v miloševićevskem diskurzu jasno vidna že od vsega začetka: podoba ljudstva-Enega, podoba Vodje in podoba sovražnika. S podrobno analizo nekaterih izjav pokaže način, na katerega delujeta srbski diskurz in fantazma, ter si ob tem zastavlja vprašanje, koliko nedavni dogodki resnično prinašajo oziroma ne prinašajo razlogov za optimizem. Nenazadnje pa, kot je pokazal ravno Lefort, razlogov za zmerni pesimizem, kar zadeva razmerje med demokracijo in totalitarizmom nasploh, nikoli ne zmanjka, demokracija namreč ni nikoli na varnem, a prav to tveganje nemara je sama demokracija.

Ključne besede: totalitarizem, subjekt, substanca, demokracija

UMETNOSTI VOJNE IN VOJNA UMETNOSTI

Renata Salecl

UDK: 7.01"364"

Umetnost je pogosto upodabljala vojne. Vendar pa namen tega sestavka ni analizirati, kako umetnost upodablja vojno, temveč skuša prikazati sodobne vojne in umetnost kot dve zelo različni področji, kjer lahko razločimo skupen problem, povezan z naravo subjektivnosti v današnji

družbi. Avtorica se osredotoča na posebne probleme tesnobe, ki jo subjekt izkuša v današnjem svetu. Ker je umetnost v upodabljanju sprememb, s katerimi se sooča subjekt v današnji družbi, pogosto pred teorijo, primeri iz umetnosti služijo kot utemeljitev in ilustracija teoretičnih postavk.

Ključne besede: vojna, tesnoba, subjektivnost, umetnost

SPOL IN SUBJEKT

Mojca Rupar Korošec

UDK: 159.964.2

Članek govori o nastanku psihoanalitičnega subjekta kot pojma, ki zaradi histeričnega jedra, ki ga vsebuje, lahko obstaja le kot razcepljen. Njegov razcep povzroči kategorija spola, ki je simbolno posredovana in ga vpelje v razmerje z Drugim. Podrobneje so obravnavana razmerja med Jazom in zanj konstitutivnim objektom, med Jazom in subjektom ter med subjektom in objektom.

V drugem delu je problem spolno opredeljenega psihoanalitičnega subjekta ponazorjen in analiziran na privilegiranem primeru Freudove analize »Dore«, pri čemer se opre na Lacanovo interpretacijo te analize.

Ključne besede: jaz, spol, subjekt, objekt, histerija

KROŽNA TEOLOGIJA NIKOLAJA KUZANSKEGA

Matjaž Vesel

UDK: 1(091)

»Krožna teologija« Nikolaja Kuzanskega se vpisuje v tradicijo t.i. negativne teologije, katere začetnik je bil Dionizij Pseudo Areopagit, v srednjem veku pa so jo v takšni ali drugačni obliki sprejeli bolj ali manj vsi, ki so se teoretično soočali s problemom, kako poimenovati Boga, ko pa je ta sam na sebi nepoznat. Avtor v članku oriše osnovne značilnosti pozitivne in negativne teologije ter pokaže, kako je Kuzanski odvisen od tradicije, saj tudi njegova artikulacija »krožne teologije« reproducira tradicionalne zagate. Proces nemožnosti poimenovanja Boga je mogoče opisati na dva načina: kot »materializacijo« Boga ali kot »pobožanstvenje«, deifikacijo vseh partikularnih opredelitev Boga, ki imajo funkcijo inkarnacije Absoluta.

Ključne besede: bog, ime, negativna in pozitivna teologija

ABSTRACTS

MYTH BETWEEN PRE- AND POST-MODERNITY

Slavoj Žižek

The advent of modernism effectively undermines the traditional notion of tragedy and the concomittant notion of the mythical Fate – how it is, then, a mythical structure today still possible? The »mythical« form of the narrative content is not the starting point, claims the author, but the end-result of a complex process of displacements and condensations, the retroactive reconstitution of something which, when it »effectively took place« was just a common vulgar play of passions – the example is Hamlet narrative which effectively precedes the myth of Oedipus and which offers a fine example. In the three consecutive versions of Marcel Pagnol's masterpiece, Jean de Florette in Manon des Sources, we can observe the gradual ossification of the social comedy of mores into myth, as well as a nice case of the relationship between act and knowledge in the tragic constellation. Here, in the contrast with the classical form of tragedy, it is the community that offends an individual. However, is such a mythical structure today still possible? What is the relationship between modernism and postmodernism? If modernism uses myth as the interpretative frame of reference for its contemporary narrative and if postmodernism directly rewrites the myth itself by filling its gaps – postmodernism is not so much something that follows modernism, but simply its inherent myth. Myth is the Real of the logos; the foreign intruder, impossible to get rid off, impossible to remain fully within.

Key words: modernism, post-modernism, tragedy, melodrama, subject, myth

TOTALITARISM – FROM SUBJECT TO SUBSTANCE

Peter Klepec

The article deals with the question of whether the concept of totalitarianism is today still pertinent. The author shows through analysis of Lefort's conception of totalitarianism that totalitarianism is a distinctly modern phenomenon and what, in fact, totalitarianism really is as a system. He then proceeds to the notorious case of Yugoslavia and asks an obvious question: with what kind of totalitarianism we are/were dealing there? The classical totalitarian matrix is/was clearly visible from the very beginning: the figure of People-One, the figure of the Leader and the figure of the Enemy. Through a meticulous analysis of various political statements, the author shows how the Serbian discourse and national fantasy function, and whether recent events in Yugoslavia really give reasons for optimism. Finally, there are always, as Lefort shows, reasons for moderate pessimism concerning the general question of the relationship between the democracy and totalitarianism – democracy is never really protected from totalitarianism. However, this risk is the democracy itself.

Key words: totalitarianism, subject, substance, democracy

THE ARTS OF WAR AND THE WAR OF ARTS

Renata Salecl

Wars have always been widely depicted in the arts. The intention of this paper is not, however, to analyze how arts depict war, but to take today's wars and arts as two very different areas in which one can distinguish a common problem concerning the nature of subjectivity in today's society.

The author focuses on the particular problems of anxiety that subjects experience in today's world. Since art is often ahead of theory in depicting the changes that subjects face in society, the examples from art are taken to illuminate the theoretical points.

Key words: war, anxiety, subjectivity, art

GENDER AND SUBJECT

Mojca Rupar Korošec

The article examines the emergence of the psychoanalytical subject as a concept which, due to its hysterical core, may exist only as divided. Its division is caused by the category of gender which is symbolically mediated and introduces division into the relation with the Other. In detail are explored the relation between Ego and the object constitutive of it, between Ego and subject and between subject and object.

In the second part of the article, the problem of the sexually defined psychoanalytical subject is demonstrated and analyzed on a privileged case study of Freud's analysis of »Dora«, relying on Lacan's interpretation of this case study.

Key words: ego, subject, object, gender, hysteria

THE CIRCULAR THEOLOGY OF NICHOLAS OF CUSA

Matjaž Vesel

»The circular theology« of Nicholas of Cusa is part of the tradition of so called negative theology, begun by Dionysius the Pseudo-Areopagite, and accepted in the Middle Ages by almost everybody who was theoretically confronted with the problem of how to name the unknowable God. The author shows the main features of the positive and negative theologies and exposes how Nicholas of Cusa is dependent upon the tradition – his articulation of »the circular theology« reproduces the traditional impasses. The process of the impossibility of naming God can be described in two ways: either as »materialisation« of God or as »deification« of all particular contents ascribed to God, which have the function of an incarnation of the Absolute.

Key words: God, name, negative and positive theology

THE ARTS OF WAR AND THE WAR OF ARTS

Renata Salecl

Wars have always been widely depicted in the arts. The intention of this paper is not, however, to analyse how arts depict war, but to take today's wars and arts as two very different areas in which one can distinguish a common problem concerning the nature of subjectivity in today's society.

PROBLEMI 4-5/2000, letnik XXXVIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilec

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona Perpar-Grilec

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 500 izvodov

Naročnina za leto 2000: 5400 SIT

Cena te številke: 1620 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.





ISSN 0555-2419



9 770555 241012