

PROBLEMI



K A Z A L O

Mujen

Uroš L. Šušter

Vlad H. Vršun

PROBLEMI

Klein

Heinrich von Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 147

Karl von Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 149

Heinrich von Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 151

Wigbert Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 153

Stil

Karl von Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 155

Wigbert Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 157

Romane

Wigbert Klein, *Erzählungen der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*..... 159

Povesti

Abstracts



PROBLEMI

K A Z A L O

Mojzes

- Eric L. Santner, *Freudov Mojzes in etika nomotropične želje* 5
Yosef H. Yerushalmi, *Monolog s Freudom* 67

Kleist

- Heinrich von Kleist, *O postopnem dovrševanju misli pri govorjenju* 101
Andreas Gailus, *Energični znaki* 109
Heinrich von Kleist, *O marionetnem gledališču* 147
Miglena Nikolčina, *Med bogom in lutka* 155

Etika

- Zdravko Kobe, *Patetika Kantove etike* 169
Gregor Moder, *Althusser in etično dejanje* 209

Komedija

- Mladen Dolar, *Komedija in njen dvojni* 257

- Povzetki** 283

- Abstracts** 286

P R O B L E M I

Eric L. Santner

FREUDOV MOJZES IN ETIKA NOMOTROPIČNE ŽELJE¹

Nemara je ironično, da v tem zgodovinskem trenutku, ko je kulturni kapital psihoanalize, vsaj v Združenih državah, na najnižji točki doslej, kar najbolj splošno akademsko pozornost uživa prav tisto Freudovo delo, ki so ga vse do danes skorajda brez izjeme razglašali za njegovo najbolj divje spekulativno delo, ki je spravljalo v zadrego. V mislih imam seveda Freudovo zadnjo dokončano knjigo, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion (Mojzes in monoteizem)*.² Zakaj si je delo, katerega osnovne podmene, predpostavke in argumenti so bili domala v celoti zavrženi ali radikalno modificirani celo znotraj samih psihoanalitičnih krogov, sedaj zaslužiło našo pozornost? Navedimo najpomembnejše izmed teh podmen in tez: ideja, da lahko psihoanaliziramo neko ljudstvo, kakor da gre za posameznika z linearno razvojno zgodovino in z zavestnimi in nezavednimi spomini; privrženost lamarckovski hipotezi o dedovanju pridobljenih lastnosti; trditev o totemskem izvoru religije in civilizacije, vključno s tezo o izvornem uboju

-
1. [Ta esej je bil prvič objavljen v reviji *October*, št. 88 (1999). Pričujoči prevod je narejen po izdaji v zborniku *Sexuation*, Duke University Press, Durham in London 2000, str. 57-105. Vse uredniške in prevajalske opombe ter vrivki v besedilo so navedeni v oglatih oklepajih.]
 2. Navajal bom po izdaji v *Standard Edition*, ur. James Strachey, 23. zv., Hogarth Press, London 1964. V nadaljevanju *SE* z navedbo zvezka in paginacijo strani. [Slovenski prevod celotnega dela je tik pred izidom in iz njega so tudi večinoma prevzeti navedki. Doslej je bil v slovenščini na voljo le daljši odlomek v zborniku *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.]

očeta, ki je bila prvič prikazana v *Totemu in tabuju*; povezovanje patriarhata z napredkom v intelektualnem in duhovnem razvoju; in končno, spekulativna rekonstrukcija same zgodbe o Mojzesu. Po Freudovem mnenju je bil Mojzes egipčanski svečenik kratkotrajnega monoteističnega kulta faraona Ehnatona v Egiptu v 14. stoletju pr. n. št., v tako imenovanem obdobju Amarne; po propadu tega kulta v Egiptu ga je Mojzes vsilil Hebrejcem, ki so, nezmožni prenašati stroga bremena nove religije, Mojzesa umorili, da bi po mnogih stoletjih nezavednega kesanja ponotranjili njegove ostre zapovedi. Med temi težavnimi zapovedmi so bile zapoved čaščenja enega samega nevidnega božanstva, ki se ga ni smelo upodabljati, prepoved čarovništva in magije, odprava čaščenja posmrtnega življenja, ki zanikuje smrt, in običaj obrezovanja. Po Freudu upor zoper Mojzesa in njegov umor kot odgovor na ta bremena ponavlja zgodbo izvirnega uboja očeta, s katerim se je, po njegovem mnenju, pričela civilizacija.³ Te trditve prinašajo elemente tega, kar je

3. Za tiste, ki niso podrobneje seznanjeni s Freudovo argumentacijo, na tem mestu navajam besedilo njegovega pisma Lou Andreas-Salomé z dne 6. januarja 1935, v katerem Freud poda zgoščen povzetek svoje knjige: »To, kar ste slišali o mojem zadnjem delu, lahko sedaj natančneje pojasnim. Začel sem pri vprašanju, kaj je dejansko ustvarilo svojstveni značaj Žida, in prišel do sklepa, da je Žid kreacija moža Mojzesa. Kdo je bil ta Mojzes in kaj je povzročil? Odgovor na to vprašanje je bil podan v neke vrste zgodovinskem romanu. Mojzes ni bil Žid, temveč Egipčan imenitnega rodu, visoki funkcionar, svečenik, morda celo princ iz kraljeve dinastije in goreč privrženec monoteistične vere, ki jo je faraon Amenhotep IV. okoli leta 1350 pred Kristusom razglasil za vladajočo religijo. S propadom te nove religije in izumrtjem 18. dinastije po faraonovi smrti je ta ambiciozni in prizadevni mož izgubil vse svoje upe ter se odločil zapustiti svojo očetnjo in ustvariti novo ljudstvo, ki ga je nameraval vzgojiti v mogočno religijo svojega gospodarja. Zatekel se je k semitskemu ljudstvu, ki je bivalo v deželi vse od obdobja Hiksov, se postavil za njihovega voditelja, jih popeljal iz suženjstva v svobodo, jim dal poduhovljeno religijo Atona, in – kot

Freud imel za zavest o brezimni travmi, ki preganja svetopisemska poročila, o skrivnostni *Mit-Wissenschaft*, če naj uporabimo Schellingov izraz, ki jo označi za »zgodovinsko resnico«, v nasprotju z realno ali materialno resnico izvorov židovskega monoteizma.⁴

izraz njihove posvetitve in tudi kot sredstvo ločevanja – vpeljal obrezovanje, ki je bilo domač običaj med Egipčani in samo med njimi. Kar so Židje kasneje s ponosom pripisovali svojemu bogu Jahveju, da jih je namreč napravil za svoje Izbrano Ljudstvo in jih osvobodil Egipta, je v resnici veljalo – za Mojzesa. S tem aktom izbire in darom nove religije je ustvaril Žida... Ti Židje pa so bili prav tako nezmožni prenašati strogo vero Atonove religije kot Egipčani pred njimi. Nežidovski raziskovalec Sellin je pokazal, da je bil Mojzes najbrž ubit nekaj desetletij kasneje v ljudskem upor, njegovi nauki pa so bili opuščeni. Zdi se gotovo, da se je pleme, ki se je vrnilo iz Egipta, kasneje združilo z drugimi sorodnimi plemeni, ki so bivala v pokrajini Midjan (med Palestino in zahodno obalo Arabije) in ki so privzela čaščenje ognjeniškega boga, živečega na gori Sinaj. Ta prvotni bog Jahve je postal nacionalni bog židovskega ljudstva. Toda Mojzeseva religija ni bila izbrisana. Ostal je nejasen spomin nanjo in njenega ustanovitelja. Tradicija je Mojzesovega boga zlila z Jahvejem, mu pripisala osvoboditev iz Egipta in Mojzesa poistovetila z Jahvejevimi svečeniki iz Midjana, ki so Izrael seznanili s čaščenjem tega drugega boga. ... Mojzes v resnici nikoli ni slišal za ime Jahve in Židje nikoli niso prečkali Rdečega morja, niti niso bili na gori Sinaj. Jahve je moral drago plačati, ker si je na tak način uzurpiral Mojzesovega boga. Starejši bog je bil vselej za njim in v teku šestih do osmih stoletij je Jahve dobil podobo Mojzesovega boga. Kot napol izbrisana tradicija je Mojzeseva religija končno slavila zmago. Ta proces je značilen za nastanek religije in je bil le ponovitev nekega zgodnejšega procesa. Religije dolgujejo svojo prisilno moč *vrnitvi potlačenega*; predstavljajo ponovno zbujele spomine na zelo starodavne, pozabljene in nadvse pretresljive dogodke človeške zgodovine. To sem povedal že v *Totemu in tabuju*; sedaj to izražam s formulo: moč religije ne leži v njeni stvarni, temveč v njeni *zgodovinski resnici*.« (Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé Letters, ur. Ernst Pfeiffer, prev. William in Elanie Robson-Scott, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972, str. 204-205.)

4. Prim. novi prevod drugega osnutka Schellingovih »Vekov sveta«, ki ga je pripravila Judith Norman, v Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom: Ages of*

Zaradi spekulativne narave knjige o Mojzesu je bila med strokovnjaki prisotna tendenca, da se je ne bere kot pomembnega prispevka k zgodovinopisju, razen kolikor gre za zgodovino kulturnih pritiskov, ki bi utegnili pripraviti Freuda do pisanja takega teksta, ki ga je sam, kot je znano, sprva imel za neke vrste zgodovinski roman. Skratka, strokovnjaki so poskušali knjigo historizirati kot dokument napete in konfliktne narave nemško-židovske formacije tik pred njenim uničenjem. To je seveda glavni argument zaslužen slavnje študije o Freudovi knjigi, ki jo je napisal Yosef Yerushalmi.⁵ Del Yerushalmijevega projekta je bil ravno postaviti pod vprašaj Freudova »uradna« zanikanja, ki jih je ponavljal vse življenje in ki so nastala pod pritiski širjenja antisemitskih čustev v Evropi, namreč zanikanja njegovega temeljitega ukvarjanja z židovskimi viri ter znanja hebrejščine in jidiša, zlasti pa stalnega prepričanja, da je sama psihoanaliza neke vrste brezbožno židovstvo. To pomeni, da tudi če knjigi o Mojzesu ni uspelo podati trajnega prispevka k »*Wissenschaft des Judentums*«, le-ta ostaja dragocena kot dokument, ki dokazuje, celo na skrivaj priznava, židovstvo te nenavadne znanosti, ki še naprej nosi Freudovo ime. V obrambo tej tezi, katere paradokсно naravo je natančno obravnaval Derrida, Yerushalmi pripominja, da jo lahko razumemo samo, če presežemo »napačno in zahrbtno dihotomijo med 'omejenim' in 'univerzalnim', to časniško raco razsvetljenstva, ki je postala in ostaja glavna nevroza modernih židovskih intelektualcev«.⁶

the World, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997. Normanova *Mitwissenschaft* prevaja kot »co-science/consciousness« [so-znanost/sovednost/za-vest] (str. 114). Za Freuda je ta posebna vednost vpisana v *vest*.

5. Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven 1991. [Cf. prevod odlomka iz te knjige v pričujoči številki *Problemov*.]
6. *Ibid.*, str. 98. Gl. Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, prev. Eric Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago 1996.

Nedavno tega pa je Daniel Boyarin prepričljivo pokazal, da je treba Freudovega *Mojzesa* brati kot širši in – v freudovskem pomenu besede – premeščeni poskus Freudove lastne asimilacije, celo določene vrste konverzije.⁷ Zaradi širjenja antisemitskih razprav, ki so krožile tako v popularni kulturi kot tudi v tako imenovanih znanstvenih krogih – razprav, v katerih so bili zlasti židovski moške predstavljeni kot v nekem smislu feminizirani, kot iztirjenci v zadevah svojega spola in seksualnosti –, je bil Freud pod izjemnim pritiskom, da bi oblikoval tako podobo židovstva, ki bi lahko bila sprejeta kot kulturna tvorba, združljiva s tedanjimi normami moškosti in heteroseksualnosti. V tem bi lahko videli način, kako se »časniška rasa razsvetljenstva«, ki jo omenja Yerushalmi, kaže na ravni spolne identitete, pri čemer se »omejenost«, seveda, kaže kot ženskost. Kot je bilo dobro dokumentirano, so se z dotokom vzhodnoevropskih Židov po prvi svetovni vojni ti pritiski neznansko povečali, kajti *Ostjude*, ta kvazi-»aziatski« tujec, je za mnoge Nemce – tako za Žide kot za ne-Žide – utelešal skrajne oblike židovske degeneriranosti. (Ta trend je spremljalo seveda tudi nasprotno gibanje, ki je namesto tega idealiziralo *Ostjudentum* kot poslednji lokus židovske avtentičnosti in vitalnosti; tu mislimo zlasti na delo Martina Bubra.⁸) Kot zapiše Boyarin, »je treba Freudovo delo *Mojzes in monoteizem* brati kot delo, ki pripada masivnemu sociokulturnemu prizadevanju nemško govorečih Židov, ki je od devetnajstega stoletja naprej stremelo k temu, da

7. Gl. npr. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Berkeley 1997. Boyarinov projekt je seveda zavezan delu Sanderja Gilmana o različnih modalitetah židovskega sovraštva do samih sebe.

8. Gl. Paul Mendes-Flohr, »Fin de Siècle Orientalism, The *Ostjuden*, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation«, v Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Wayne State University Press, Detroit 1991, str. 77-132.

bi se pretvorili, in še posebej moški, v Arijece, zlasti Tevtonce». In nadalje: »Celotna židovska skupnost – vključno z njenimi ortodoksnimi pripadniki – je sodelovala v projektu asimilacije židovske kulture v *Kultur*, to pa je vsebovalo tudi asimilacijo samega židovstva v protestantizem, v to sublimno veroizpoved. Bolj kot spreobrnitev Židov je bila rešitev v popolni spreobrnitvi židovstva.«⁹ Boyarin ima tu v mislih tista mesta v Freudovem *Mojzesu*, ki bistvo židovstva označujejo v okviru neokantovske koncepcije religije uma Hermanna Cohena, kot religijo, ki za razliko od svoje bolj »primitivne« politeistične egiptovske predhodnice dosega »višine sublimne abstrakcije«, kot to formulira Freud.¹⁰ Podoba židovstva, ki jo dobimo na osnovi Freudove knjige, je dejansko podoba religije, ki ne obsoja le izdelovanja rezanih podob in prakticiranja magije in čarovništva, temveč je poleg tega v svojem bistvu nenaklonjena vsem oblikam rituala, vsem »mesenim« praksam, razen kolikor gre za uveljavljanje in negovanje izvornih etičnih zapovedi. V luči Boyarinovega branja prične Freudovo židovstvo spominjati na neke vrste habermasovski *Verfassungspatriotismus*, v katerem Mojzesovi predpisi, ki uravnavajo etično vedenje, zavzemajo mesto nacionalne ustave. Po Boyarinu se za Freudovo lastno koncepcijo »normativnega preobrata«¹¹ egipčanskih kulturnih in religioznih praks – preobrata, ki so ga proizvedli Mojzesovi zakoni in predpisi in ki naposled vodi v (prisilno) vrednotenje intelektualnih in duhovnih vrlin, v vrednotenje tako imenovane *Geistigkeit* – potemtakem nahajajo Freudova zaskrbljena prizadevanja, da bi

9. Boyarin, *Unheroic*, str. 246-248.

10. Freud, *SE* 23:19.

11. Jan Assmann normativno inverzijo opiše kot »sprevrčanje abominacij druge kulture v obligacije in obratno«. Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge 1997, str. 31. Pretres Assmannovega dela sledi v nadaljevanju.

veljal za dobrega, virilnega Nemca. To pa je pomenilo, kot lahko razberemo iz Weiningerjeve razvpite in nadvse vplivne razprave *Geschlecht und Charakter*,¹² biti mož »kantovske« morale, intelektualnega samoobvladovanja in razumnosti. Ali če ponovno citiramo Boyarina: »Židovsko mesenost, privrženost zakonu, ki jo obeležata strastna vez s krvjo in mesom, kar so antisemiti (...) opisovali kot žensko plat, je Freud prevrednotil natanko v (...) moško *Geistigkeit* ali v zanikanje samega telesa.«¹³ To bi lahko imenovali, če naj uporabimo slavni izraz Maxa Nordaua, tudi *Muskeljudentum*, doje-to kot moralni in duhovni habitus, kot trdna avtonomija, osnovana na številnih odpovedih, ki jih terja kantovsko pojmovanje čistega in praktičnega uma.

Ilse Grubrich-Simitis je ponudila manj radikalno branje biografske dimenzije te knjige, a hkrati tudi branje, ki vrednost tega dela nič manj ne omejuje na primer Freudove samoanalize in tvorbe fantazem v trenutku skrajne osebne in politične krize.¹⁴ Po mnenju Grubrich-Simitisove knjiga priča o osrednjem mestu Mojzesa v Freudovem idealu jaza, kot o figuri, ki ga je vse življenje podpirala v boju s tesnobami, povezanimi z odvisnostjo in pasivnostjo, ti pa sta sami preostanek predojdipskih travm, ki niso nikoli prenehale ogrožati Freudovega psihičnega ravnovesja. Toda glede na to ozadje stori Freud nekaj zares nenavadnega. Na točki, ko je njegov jaz v največji nevarnosti in najbolj potreben podpore, tako pred samim seboj kot svojimi sovražniki zada svojevrsten udarec narcizmu: zatrjuje, da izvorni židovski kulturni junak tako rekoč sploh ni izvoren, temveč je, nasprotno, egipčanski svečenik ali birokrat, ki je, iz popolnoma kontingentnih zgodovinskih razlogov,

12. [Cf. Otto Weininger, *Spol in značaj*, Analecta, Ljubljana 1993.]

13. Boyarin, *Unheroic*, str. 260.

14. Ilse Grubrich-Simitis, *Freud's Moses – Studie als Tagtraum: Ein biographischer Essay*, Fischer, Frankfurt na Majni 1994.

svoj kult vsilil Hebrejcem. Na kratko se spomnimo uvodnih vrstic Freudove knjige, kjer priznava težo udarca narcizmu, ki ga bo povzročila njegova teza: »Ljudstvu odvzeti moža, ki ga slavi kot največjega med svojimi sinovi, ni nekaj, kar bi kdo rad ali zlahka storil, še zlasti, če temu ljudstvu sam pripada. A nič nas ne sme pripraviti, da bi zanemarili resnico v prid domnevnim nacionalnim interesom, od razčiščevanja dejanskega stanja pa smemo vendarle pričakovati tudi pridobitev za naš vpogled.« (Freud, *SE* 23:7)

Tu se nakazuje nekaj, kar bi lahko označili kot kategorični imperativ, lasten freudovskemu odgovoru na zgodovinsko krizo: v trenutku nevarnosti se je treba postaviti po robu naravni težnji po zaščiti jaza preko imaginarnega samopoveljevanja. Freud je v nekem smislu izoblikoval odgovor na krizo, ki je bil diametralno nasproten temu, čemur je bil v Nemčiji in Avstriji priča na vsakem koraku: medtem ko so njegovi krščanski rojaki s pomočjo narcistične identifikacije s Hitlerjem in z blestečo fantazmo o tisočletnem Reichu sami sebe vneto prikrojevali v prave in čiste Arijece, je Freud s trditvijo, da se židovska etnogeneza prične s kontingentnim dejanjem upornega egipčanskega svečenika, vnesel »nečistost« in sekundarnost v samo srce židovske kulturne identitete. Po Freudovem mnenju je izoblikovanje židovskega jaza konec koncev utemeljeno na citiranju prikritih egipčanskih avtoritet; tam, kjer bi pričakovali, da bomo naleteli na samo jedro prvotnega gona, *id*, tja, kot je videti, Freud umesti (potlačeni) postopek citiranja; imenujmo ga *ibid.*¹⁵ Lahko bi torej rekli, da Freudova strategija tu s pomočjo kulturno-zgodovinskih virov izdela alternativni strukturni model (židovske) psihe, model, ki bi ga lahko označili kot *jaz in ibid.*¹⁶ Toda to »pozitivno« branje Freudove protinarcistične

15. [Besedna igra med *id*, *ono*, in *ibid.*, kar je običajna skrajšava za *ibidem*, 'prav tam, na citiranem mestu'.]

16. Na tem mestu si sposojam naslov Bowersockove ocene knjige Anthonyja

geste se zaplete z dvema premislekoma. V zadnjem delu svoje knjige bo Freud dokazoval, da se židovski »narcizem« ponovno okrepi na ravni simbolne identifikacije (v nasprotju z imaginarno). Kar pomeni, da je pogost rezultat ukrotitve temeljitega udarca narcizmu neka »višja«, simbolna oblika narcizma ali občutek duhovne prevlade. In ta duhovna superiornost je bila, kot pokaže Boyarin, izražena na način, ki bi Freudu omogočil, da bi »pasiral« kot Arijeec.

Za Grubrich-Simitisovo je bil najpomembnejši vidik Freudove trditve, da je bil Mojzes Egipčan, konec koncev stvar utopije. S tem ko je Mojzesa naredil za Egipčana, se je Freud, kot pravi Grubrich-Simitisova, nadejal, da bo razgradil ločnico med Židom in ne-Židom, ločnico, ki je v Nemčiji tridesetih let prevzela rigidnost paranoične konstrukcije. »Freud si je v svojem sekulariziranem mesijanstvu morda celo umišljal – v registru dnevnega sanjarjenja –, da bi njegova lastna teorija kulture utegnila prispevati k pospežitvi tega kolektivnega procesa samo-ozdravitve.«¹⁷

Izmed vseh sodobnih naporov po historizaciji Freudovega *Mojzesa* je za radikalnost Freudovih teorij, ki zadevajo »zgodovinsko resnico« židovske etnogeneze, najbolj dovzetno delo nemškega egiptologa Jana Assmanna, ki nosi provokativni naslov *Mojzes Egipčan*. Assmann zatrjuje, da lahko na dosego »mesijanskih« sanj, na katere meri Grubrich-Simitisova, upamo samo, če vzamemo resno Freudove argumente, ki zadevajo egipčanske korenine

Graftona *The Footnote: A Curious History*, Harvard University Press, Cambridge 1998, objavljene v *New Republic*, 19. januar 1998. O Freudovi rabi opomb kot mesta uprizarjanja 'tesnobe vplivanja' sem obširneje razpravljal v *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1996. [*The ego and the id*« je seveda aluzija na Freudov metapsihološki spis »Jaz in Ono« (v angl. »The Ego and the Id«).]

17. Grubrich-Simitis, str. 58-59 (moj prevod).

monoteizma. »Protireligiozna utemeljenost Mojzesovega monoteističnega razodetja je,« kot pravi Assmann, »v teh sanjah razveljavljena. To so sanje o stvari.«¹⁸

Assmannova lastna predanost tem dozdevno freudovskim sanjam temelji na razumevanju monoteizma kot ene izmed poglavitnih ovir za medkulturno občevanje v modernem svetu in tako pomembnega vira nestrpnosti do verovanj, običajev in življenja drugih. Po mnenju Assmanna se samo v monoteizmu srečamo s pojavom protireligije, tj. religiozne formacije, ki postulira razliko med *resnično* in *lažno* religijo. Pred tem so bile meje med politeističnimi – ali kot predlaga Assmann, kozmoteističnimi – kulti načeloma odprte, imena bogov pa so bila – spričo skupnega dokaznega temelja v naravi, tj. v kozmičnih pojavih – prevedljiva med različnimi kulti. Prevedljivost je v takšnem univerzumu osnovana na ultimativni referenci na naravo in z njo zagotovljena. V nasprotju s tem se monoteizem, ker temelji na (razodetem) svetem pismu, nagiba k postavitvi toge ločnice med resnično religijo in vsem ostalim, ki je sedaj zavrnjeno kot »poganstvo«: »Medtem ko je politeizem ali, bolje, 'kozmeteizem' predstavljal razlikujoče se medsebojno transparentne in kompatibilne kulture, pa je nova protireligija blokirala medkulturno prevedljivost. Lažnih bogov se ne da prevesti.« (Assmann, str. 3.) Po Assmannu moramo ta prelom v vzorcih in možnostih kulturne prevedljivosti, prelom, ki je bil na Zahodu kodificiran kot Mojzesovo razlikovanje med resnico Izraela in zablodo Egipta, razumeti kot globoko zgodovinsko travmo, in to kot travmo, ki v obliki nasilja proti rasnim in kulturnim »drugim« še naprej straši po deželah Zahoda.

Potem ko vpelje to splošno načelo, ki se tiče vloge monoteizma v antičnem svetu, Assmann zatrjuje, da Ehnatonova religiozna revolucija v Egiptu v štirinajstem stoletju pr. n. št. predstavlja vznik

18. Assmann, str. 166. Vse nadaljnje reference bodo navedene v besedilu.

te motnje – protireligioznega travmatizma – v človeški zgodovini. Ta revolucija »ni bila zgolj prvi, temveč tudi najbolj radikalen in nasilen izbruh protireligije v zgodovini človeštva. Zapirali so templje, uničevali podobe bogov, zatrli njihova imena in odpravili njihove kulte. (...) Neupoštevanje rituala prekinja vzdrževanje kozmičnega in socialnega reda. Zavest o katastrofi in nepopravljivem zločinu je morala biti zelo razširjena.« (Assmann, str. 25.) Ker je nastop Ehnatonovega kulta, kulta, v katerem je bil en sam bog poistoveten s soncem, po naključju sovpadel z izbruhom strašne epidemije po celotnem Bližnjem vzhodu, Assmann sklene, da »je več kot verjetno, da je to izkustvo, skupaj z izkustvom religiozne revolucije, oblikovalo travmo, ki je privedla do fantazme o religioznem sovražniku«. (Assmann, str. 25.) Assmannova temeljna teza je, da so bile posebne poteze antisemitizma na Zahodu, predvsem dolgotrajno povezovanje Židov z boleznimi in kontaminacijo, v veliki meri določene s to izvirno egiptovsko travmo: »Egiptovska fantazma o verskem sovražniku se je sprva povezovala z aziati nasploh in nato zlasti z Židi. Anticipira mnoge poteze zahodnega antisemitizma, ki jim lahko sedaj sledimo nazaj do prvotne spodbude. Ta spodbuda ni imela ničesar opraviti z Židi, imela pa je zelo veliko opraviti z izkustvom protireligije in kuge.« (Assmann, str. 30.) »Zgodovinske resnice« antisemitizma, če uporabimo Freudov izraz, na ta način ne bomo našli »v idiosinkratični mržnji med Židi in Egipčani, temveč v samem Mojzesovem razlikovanju, ki je izvirno pripadalo Ehnatonu«. (Assmann, str. 5; moj poudarek.)¹⁹

Če povzamemo to svojevrstno rekonstrukcijo, ki je prav tako drzna kot Freudova v *Mojzesu in monoteizmu*, Assmann zatrjuje,

19. Lahko bi dejali, da Assmann dokazuje, da bi se odgovor na vprašanje, kaj antisemiti v resnici sovražijo na Židih, moral glasiti *ibid*, v smislu »glej Ehnaton«.

da je travmatični razkroj politeističnega kulturnega reda z močnim vsiljevanjem monoteizma v Egiptu štirinajstega stoletja pr. n. št. – travma, ki je bila po propadu Ehnatonove vladavine skoraj v trenutku potlačena v kulturni spomin – oblikoval patogeno jedro, ki se je ob kasnejšem srečanju Egipčanov z Židi izkazalo za usodno. To srečanje je bilo, z eno besedo, vnaprej zarisano v zgodnejšem travmatičnem izkustvu protireligije, ki si je – in tu leži težavno bistvo zadeve – delilo številne strukturne podobnosti z Mojzesovo ureditvijo.²⁰ Po Assmannovem mnenju je moralo biti egiptovsko srečanje z Židi v helenističnih in rimskih časih dojeto kot vrnitev potlačene travme Ehnatonove protireligiozne revolucije. Assmann si dejansko prisvoji zgodbo Freudovega *Mojzesa* in jo postavi kot izvorno egipčansko zgodbo. Medtem ko Mojzesov vzpon in njegova nasilna smrt za Freuda v določenih strukturnih potezah ponavljata nasilne dogodke izkustva prahorde, pa egipčansko srečanje z Mojzesovo religijo za Assmanna ponovno oživlja neko zgodnejše (potlačeno) izkustvo tega, kar označi za *monoteizmu notranje kulturno nasilje*. Afekti (in njihove fantazmatske obdelave), ki jih je za seboj pustilo izkustvo Amarne, afekti, ki jih zaradi kulturne represije ni »vezal« ali združeval noben objekt,²¹ so bili pridodani Mojzesovi religiji, sam Mojzes pa je s tem postal ne le Egipčan, temveč *grozljivo [uncannily]* Egipčan: obenem tuj in skrajno domač, avtohtoni tujec. Assmann bere številna revizionistična poročila o eksodusu, od Manetona do Tacita, na ozadju te teorije protireligioznega travmatizma, potlačitve in vrnitve potlačenega. To

20. Assmann glede vzrokov teh podobnosti ne poda nobenih jasnih argumentov. Odsotnost kakršnekoli jasne ugotovitve ali razvidnega stališča glede vprašanja vpliva ali dolga dejansko predstavlja eno izmed nenavadnih potez te knjige.

21. Te dogodke in naravo Ehnatonovega kulta je bilo moč rekonstruirati šele na podlagi arheoloških odkritij v devetnajstem stoletju.

so poročila, v katerih eksodus ni pojmovan kot osvoboditev zatiranega ljudstva, temveč kot izgon gobavih tujcev; ta mnenja v splošnem razume kot tisto, kar je postavilo temelje antisemitizma na Zahodu in kar je zahodnjaško imaginacijo oskrbelo z osrednjim imaginarijem kužnega in degeneriranega Žida.

Eden izmed paradoksov – v resnici nekakšna časovna zanka –, ki je na delu v tej tezi, je trditev, da se je fantazma o verskem sovražniku oblikovala kot odgovor na monoteistično vpeljavo koncepta verskega sovražnika. Po Assmannu v logičnem prostoru antičnega sveta pred monoteizmom ni bilo mesta za takšen koncept. Obstajali so seveda sovražniki, a ne, kot meni Assmann, sovražniki tega tipa, ki bi bili povezani s protireligiozno mržnjo. Po mnenju Assmanna monoteizem ta prostor cepi na tak način, da verski sovražnik – v temelju kužni drugi – postane možni objekt izkustva. Paradoks je potemtakem sledeč: pravi verski sovražnik ni toliko nosilec (na novo spočete) »lažne« religije, temveč predvsem tisti, ki se mu pripiše odgovornost za sploh odprtje te možnosti mišljenja in afekta. Antisemitizem, v tem branju, ni toliko naravnán na Žide kot nosilce religiozne resnice ali zablode, temveč predvsem kot nosilce kulturnega reda, ki – in to je dejanska travma – je univerzum razcepil v dve v temelju nezdržljivi območji resnične in lažne religije. To bi lahko izrazili tudi takole: če razlikovanje med resnično in lažno religijo označimo za *ontično*, potem mora razlikovanje med svetom brez takšnega razlikovanja in tistim, ki je z njim zaznamovan, veljati za *ontološko*. Židje so »nosilci« dogodka tega ontološkega razlikovanja. Dejanska travma, po Assmannu, ni ontični, temveč predvsem nekaj, kar bi smeli imenovati »ontološki zločin«. ²² Za Assmanna pa je ključnega

22. V nedavno objavljeni študiji o nacistični Nemčiji Saul Friedländer vpelje idejo »odrešilnega antisemitizma«, in sicer kot poskus zajetja specifičnosti

pomena, da je bil Ehnaton tisti, ki je tako rekoč izvršil izvorni protireligiozni rez v antičnem svetu. Vztrajnost določenega diskurza na Zahodu, ki predpostavlja Mojzesovo egipčansko poreklo, Assmann razume kot nekakšen skrivni in premeščeni arhiv te vednosti. Z analizo tega arhiva, tj. zgodovine »Mojzesa Egipčana« kot figure spomina – Assmann to delo opiše kot *mnemozgodovino* – lahko, kot meni Assmann, razširimo Freudove poglede v zvezi s poreklom zahodnega antisemitizma:

»Tega nesmrtnega sovraštva ni priklical Žid, temveč monoteizem. Freud je menil, da lahko s tem, ko je naredil Mojzesa za Egipčana, vire negativnosti in netolerance premesti vstran od židovstva in nazaj v Egipt, in pokaže, da so določujoča načela židovskega monoteizma in miselnosti vanj prišla od zunaj. (...) Freud vso protireligiozno moč svetopisemskega monoteizma skoncentrira v Ehnatonovo revolucijo od zgoraj. To je bilo poreklo vsega. Freud (docela pravilno) poudari dejstvo, da ima opravka z absolutno prvim monoteističnim, protireligioznim in ekskluzivistično netolerantnim gibanjem te vrste v človeški zgodovini... *To sovraštvo, ki ga je povzročila Ehnatonova revolucija, je tisto, kar navdihuje judofobične tekste v antiki.*« (Assmann, str. 167; moji poudarki.)²³

sovraštva v tretjem rajhu (*Nazi Germany and the Jews*, 1. zv., *The Years of Persecution*, Harper Collins, New York 1997). Assmannovo trditev lahko konec koncev razumemo v smislu, da je odrešilni antisemitizem sovraštvo do tistih, ki so v naš svet sploh vpeljali idejo odrešitve, tj. idejo, da svet potrebuje odrešitev. Odrešilni antisemitizem potemtakem označuje paradoks želje po odrešitvi od same ideje odrešitve.

23. Assmann dodaja, da je »tokrat vir netolerance samo razsvetljenstvo. Ehnaton se pokaže kot figura tako razsvetljenstva kot tudi netolerantnega despotizma, ki svojemu ljudstvu z nasiljem in preganjanjem vsiljuje svoj univerzalistični monoteizem.« (Assmann, str. 167.)

V toku svojih mnemohistoričnih raziskav figure »Mojzesa Egipčana«, raziskav, ki so se osredotočale predvsem na dela poznorenesančnih učenjakov in prostožidarjev osemnajstega stoletja (prične z Johnom Spencerjem in zaključí z Gottholdom Ephraimom Lessingom), Assmann izpostavi skupno rdečo nit. Bistvena poteza te tradicije je bila trditev, da bi egipčanska religija navkljub »svojemu očitnemu politeističnemu in malikovalskemu videzu« utegnila vsebovati »ezoterični in izvorni monoteizem ali panteizem«. (Assmann, str. 20.) Mojzes je Hebrejcem lahko prinesel monoteizem, ker je že bil posvečen v monoteistični skrivni kult – v nekakšen spinozizem – Egipčanov. Debate o »Mojzesu Egipčanu« – in Assmann Freuda odločno umešča v to tradicijo in ga ima celo za njen vrh – naj bi potemtakem predstavljale poskus odprave ločnic med razodeto religijo in kozmoteizmom. »Skrivni namen« teh diskurzov je, kot zapiše Assmann, »dekonstrukcija 'protireligije' in njene posledične nestrpnosti z zabrisom temeljnih razlikovanj, ki jih je simbolizirala antagonistična konstelacija Izraela in Egipta. *'Razodetje' se je moralo pretvoriti/povrniti v 'prevedljivost'.*« (Assmann, str. 147; moj poudarek.) Nasprotje med resnico Izraela in zablodo Egipta, med razodetim, na svetem pismu utemeljenem monoteizmu, in nerazodetim, na naravi utemeljenem politeizmu, je tu preseženo s koncepcijo *nerazodetega, na naravi utemeljenega monoteizma*. In na osnovi lastne analize teologije Amarne Assmann pokaže, da so te debate zelo blizu zajetju kozmoteističnega jedra Ehnatonove revolucije:

»Če je prostor religiozne resnice oblikovan na podlagi razlikovanja med 'resnico Izraela' in 'zablodo Egipta', potem bodo kakršnakoli odkritja egipčanskih resnic nujno razveljavila Mojzesovo razlikovanje in dekonstruirala prostor, ki ga to razlikovanje razločuje. Ta metoda ali strategija zgodovinske dekonstrukcije je postala še posebej pomembna v kontekstu razsvetljenstva, ko se

je na vse razločenosti gledalo kot na nasprotujoče Naravi, Narava pa je bila povzdignjena na mesto najvišjega ideala. Spinozova (ne)slavna formula *deus sive natura* je imela za posledico ne le ukinitve Mojzesovega razlikovanja, temveč tudi ukinitve najbolj temeljnega izmed vseh razlikovanj, razlikovanja med Bogom in svetom. Ta dekonstrukcija je bila prav tako revolucionarna kot Mojzesova konstrukcija. Nemudoma je vodila do nove cenjenosti Egipta. Egipčani so bili spinozisti in 'kozmeteisti'. Ponovno je bil odkrit antični kozmeteizem kot osnova za medkulturno prevedljivost. V diskurzu razsvetljenstva je bil rekonstruiran kot mednarodna in medkulturna skrivna religija v smislu prostozi-darstva.« (Assmann, str. 8.)²⁴

V duhu teh naporov in zavoljo »možnih posledic za razvoj mišljenja, družbe in moralnih institucij« Assmann svojo študijo sklene s tem, da privzame »vrnitev Egipta in njegovega kozmeteizma kot zatrte protireligije svetopisemskega monoteizma«. (Assmann, str. 218; moj poudarek.) Z gojenjem kozmeteistične vsebine Ehna-tonove revolucije – izvirne protireligije – bi, z drugimi besedami, lahko premagali toksičnost njene *forme*, tj. travmatogeno tendenco protireligijskih formacij, da vzpostavljajo nepremostljive ovire za kulturno prevedljivost.

Naj si o tem projektu mislimo karkoli, pa Assmannovo stališče, da naj bi v njem sodeloval tudi Freud, predstavlja globoko in na svoj način pomembno napačno razumevanje Freudovega projekta v *Mojzesu in monoteizmu* (s tem mislim na napačno razumevanje,

24. Assmann ne preuči možnosti, da bi utegnil natanko ta »revolucionarni« značaj »dekonstrukcije« in ukinitve, ki mu sledi v tej novi fazi razprave o razmerju Mojzes-Egipt, predstavljati točko inauguracije tistega, kar je Paul Rose označil za »revolucionarni antisemitizem«. Gl. Paul L. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton 1990.

ki odpira plodni razmislek o temeljnih konceptih).²⁵ Assmannova mnemohistorična kritika monoteistične nestrpnosti ima dva vidika, izmed katerih je po mojem samo eden združljiv s tistim, kar Freud stori v svojem *Mojzesu*. Freudovska dimenzija Assmannovega projekta zadeva spomin na travmo in na predelavo travme, tj. na delo, ki ga ima za bistveno pri premagovanju antisemitizma na Zahodu in religiozne mržnje kot take. Lahko bi dejali, da je kulturni prostor, ki ga je ustvarila židovsko-krščanska tradicija, tako za Freuda kot za Assmanna ukrivljen, in sicer na način travmatropizma (po OED-ju [*Oxford English Dictionary*], »nenavaden razvoj ali ukrivljenost organizma ..., ki je posledica rane«). Travma je »prisotna«, izvaja svoj vpliv, natanko kot ukrivljenost tega prostora. Z »ukrivljenostjo« mislim način, kako individuum ali kolektiv organizira svoje življenje, kakor če bi šlo pri tem za odgovor na neko spektralno prisotnost, na sled dogodka, ki nikoli ni dosegel polne ontološke teže zgodovinske bitnosti, in tako posledično ostaja »predontološki« ali »protokozmičen«. Po Assmannu vsiljevanje Ehnatonovega kulta v Egiptu štirinajstega stoletja pr. n. št. še naprej »insistira« (kot spektralna prisotnost), ker se, v določenem smislu, pravzaprav še ni zgodilo. Antisemitizem je, po mnenju Assmanna, eden izmed registrov, v katerem se, začeniši v antičnem svetu, ta izvorna travma še naprej ne godi – neuspeh, ki nenehno izziva katastrofalne posledice. Assmannov projekt je

25. Assmann zapiše, da »četudi drži, da so se številni argumenti 'malikovalcev' v diskurzu antisemitizma še naprej ohranili in da se je zdelo, da je imel boj zoper Mojzesovo razlikovanje antisemitske implikacije, drži tudi to, da so se mnogi izmed teh, ki so v osemnajstem stoletju napadali Mojzesovo razlikovanje, kot na primer John Toland ali Gotthold Ephraim Lessing, borili za toleranco in se zavzemali za enakopravnost Židov. Boj zoper Mojzesovo razlikovanje je lahko prevzel tudi značaj boja proti antisemitizmu. Najbolj odkrit rušilec Mojzesovega razlikovanja je bil Žid: Sigmund Freud.« (Assmann, str. 5.)

posvečen temu, da bi se travmi odmerilo kulturni prostor, v katerem bi se lahko končno zgodila in tako izgubila svojo demonsko moč. Toda ta projekt ima še neko drugo plat, ki je videti docela nefreudovska. Nanaša se na Assmannovo domnevo, da je zmožnost tolerance in empatije združljiva zgolj z občutkom univerzalnosti, ki je osnovan na kozmoteističnem pogledu na svet (to je pomen zgoraj omenjene vrnitve razodetja h kozmoteističnemu temelju kulturne prevedljivosti).

Če ga pravilno razumem, Assmann zatrjuje, da nam bo spoznanje, da »izza« svetopisemskega monoteizma stoji Ehnatonova revolucija, omogočilo preiti onstran travme njegovega izvorno nasilnega vsiljevanja – travme, ki v obliki fobičnih fiksacij na verske sovražnike še naprej preganja Zahod – in si prisvojiti bistveno kozmoteistično vsebino te revolucije. Samo ta vsebina nosi obljubo vstopanja v prihodnost pristnega kozmopolitizma in verske tolerance. Lahko bi dejali, da so sanje o spravi, na katere meri Assmann – sanje, ki jih pripisuje Freudu –, v svoji latentni vsebini kozmoteistične. Assmann temeljni model teh sanj o spravi vidi v naporu mnogih mislecev razsvetljenstva, da bi v svetopisemskih pripovedih odkrili sledove kozmoteistične skrivne religije.

Toda natanko tu, kjer poskuša Assmann s skrivno kozmoteistično doktrino v duhu prostozidarstva in spinozizma osemnajstega stoletja tako rekoč zapolniti travmatične začetke monoteizma, postane razdalja med njegovim projektom sprave, obnove kozmoteističnega temelja medkulturne prevedljivosti, in Freudovim projektom psihokulturne genealogije nadvse očitna (čeprav je to prav tisto mesto, na katerem Assmann zase misli, da je najbolj usklajen z duhom Freudovega dela). To razdaljo (ki utegne biti zgolj druga različica »Mojzesovega razlikovanja« na ravni teorije razlikovanja) bi lahko opisali kot razdaljo med dvema modalnostima tistega, kar sem imenoval travmatropizem. Če se spomnimo, da je bil Ehnatonov kult v osnovi oblika čaščenja sonca, lahko na razliko

med kozmoteističnim monoteizmom in židovskim monoteizmom gledamo kot na razliko med heliotropično in nomotropično modalnostjo kulturne »patologije«. ²⁶ Z *nomotropizmom* mislim obsesivno-prisilno zaposlenost z *nomos*, z zadevami zakona, zakonitosti in etike, ki so za Freuda vključevale tudi prisilno dimenzijo iskanja znanstvene resnice, *Zwang* kot notranji *Wissenschaft*. V enem primeru – kozmoteizmu – naletimo na neposredni užitek kozmičnega erosa, užitek *deum sive naturam*, medtem ko je v nomotropizmu »užitek« dojet kot dvoumna libidinalna napetost, ki je strogo korelativna etično-duhovnemu obratu k Zakonu. Vprašanje v ozadju tega spora se, v enem delu, glasi, ali iz nomotropičnega habitusa lahko izraste pristni kozmopolitizem, ki implicira temeljno odprtost *do* sveta in drugega, ali pa prej podpira odklon *od* sveta in drugega (in če, za ceno česa?).

Freud je delo *Mojzes in monoteizem* napisal deloma zato, da bi pojasnil navidezni paradoks, ki ga je zabeležil v predgovoru k hebrejski izdaji *Totema in tabuja*, paradoks, ki je bil med Freudovimi nemško-židovskimi rojaki dokaj pogost. Freud je tam zapisal, da čeprav je »povsem odtujen od religije svojih očetov (...) in (...) ne čuti pripadnosti nacionalističnim idealom,« vseeno čuti, »da je po svoji bistveni naravi Žid«. Dodaja, da »tega bistva v tem trenutku ne bi mogel izraziti z besedami; a nekoč bo nedvomno

26. V analizi teologije Amarne, ki se naslanja na himne, odkrite v devetnajstem stoletju, Assmann, na primer, zapiše: »Šlo je za odkritje, da je potrebno ne le svetlobo, temveč tudi čas pojasniti kot manifestacijo sončne energije. S tem odkritjem je bilo mogoče vse pojasniti kot delovanje, 'emanacijo' ali 'postajanje' sonca. V tem sistemu pojem 'Enega' nima teološkega, temveč fizikalni pomen: Eno je vir kozmične eksistence. (...) Kar je Ehnaton dejansko odkril, kar je po vsej verjetnosti odkril prvi in kar je sam zagotovo doživljal kot razodetje, je bil pojem *narave*. V razmerju do božanskega je njegovo sporočilo pravzaprav negativno: Bog ni nič drugega kot sonce, in on je tudi narava.« (Assmann, str. 188-189.)

postal dostopen znanstvenemu vpogledu.«²⁷ *Mojzes in monoteizem* deloma predstavlja Freudov poskus, da se to, njegova bistvena židovska narava, bistvo, ki je na nek način vztrajalo navkljub njegovi odtujitvi od liturgičnih in ritualnih praks židovstva, približa psihoanalitični »znanosti«. Toda Freuda tok njegovega raziskovanja ne vodi k travmi bogov in kultov, ki so bili odstavljene in razpuščene v imenu srečanja z Enim kot Naravo, temveč k travmatičnemu srečanju z gramatiko prepovedi, imperativnih govornih dejanj, ki subjektu nalagajo moralne mandate.²⁸ Ime, ki ga da Freud

27. Freud, *SE* 13:XV. [Naj le opozorimo, da v angleškem prevodu predgovora, po katerem navaja Santner, najdemo sintagmo »essential nature« (»bistvena narava«), pri čemer se pridevnik »essential« v sledečem stavku navedka ponovi kot substantiv – »essence« (»bistvo«). Freud na ustreznem mestu originala najprej uporabi preprostejši termin »Eigenart« (»posebnost«, »svojskost«, »svojevrstnost«), nato pa izraz »(das) Wesentliche« (»bistveno«). Gl. *Gesammelte Werke*, 14. zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1999, str. 569.]
28. Slavoj Žižek je to razlikovanje formuliral na način, ki se neposredno tiče pričujoče razprave, in sicer kot razliko med spinozistom in kantovcem: »Lacanovsko rečeno, Spinoza doseže nekakšno izravnavo označevalne verige, otrese se vrzeli, ki ločuje S_2 , verigo vednosti, od S_1 , označevalca prepovedi, prohibicije, označevalca NE!: spinozistična substanca označuje univerzalno Vednost kot vednost, ki ne potrebuje podpore v označevalcu gospodarju, tj. kot metonimični univerzum 'čiste pozitivnosti', ki predhodi posegu negativizacijske zareze očetovske metafore. Drža spinozistične 'modrosti' ['modrosti' Assmannovega kozmoteizma – E. L. S.] je na ta način določena z redukcijo deontologije na ontologijo, prepovedi na racionalno vednost in, v besednjaku teorije govornih dejanj, performativa na konstativ. (...) Kant, v nasprotju s tem, zatrdi primat praktičnega nad teoretičnim umom, kar pomeni, da je dejstvo prepovedi ireduktibilno: mi, kot končni subjekti, nikoli ne moremo zavzeti kontemplativne drže, ki bi nam omogočila redukcijo imperativa na konstativ.« (*Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, str. 217.) Kasneje je Žižek to uporabil natanko za Freudovo pripoved o židovski etnogenezi. Celotna poanta Freudovega mita o uboju Mojzesa

tej imperativni dimenziji, je seveda *nadjaz*; nastopa kot psihični zastopnik v zadnji instanci enigmatične in, kot pravi Freud, očetovske volje.

V *Mojzesu in monoteizmu* Freud razvije pojem nadjaza v povezavi s prej omenjenimi refleksijami glede načina, kako določena židovska *Geistigkeit* na simbolni ravni, kot se zdi, ponovno okrepi narcizem, ki je bil opuščen na ravni imaginarne identifikacije. Freud prizna svojo osuplost nad to nenavadno premeno. »Ni samoumevno in ni mogoče brez nadaljnega uvideti,« zapiše, »zakaj bi napredek v duhovnosti [*Geistigkeit*], zapostavitev čutnosti, dvignil samozavest tako osebe kot ljudstva. Zdi se, da to predpostavlja določeno vrednostno merilo ter neko drugo osebo ali instanco, ki z njim rokuje.« (Freud, *SE* 23:116) Ni mogoče, nadaljuje, »pokazati na avtoriteto, ki daje merilo za to, kar naj bi bilo bolj cenjeno. (...) Stojimo torej pred fenomenom, da v razvoju človeštva [razvoju, ki je po Freudu z nastopom monoteizma doživel kvantni preskok] duhovnost postopoma zmaguje nad čutnostjo in da se ljudje z vsakim takšnim korakom počutijo ponosne in povzdignjene. Ne vemo pa, zakaj naj bi bilo tako.« (Freud, *SE* 23:118)

Spomnimo se, da je ta problem predstavljal bistveno vprašanje tako Marxove kot Nietzschejeve filozofije: problem vrednosti, forme vrednosti in, predvsem, problem vrednosti/vrednote [vseh] vrednosti/vrednot.²⁹ Manjkajoči vezni člen v genezi vrednosti –

je, kot predlaga Žižek, v tem, da kozmoteizem – prostožidarska religija »Mojzesa Egipčana«, kot meni Assmann – šele mora biti *subjektiviran*: »Stari egipčanski Mojzes, izdan in umorjen s strani svojega ljudstva, je bil vse-obsegajoče Eno logosa, racionalna substancialna struktura univerzuma, 'pisava', dostopna tistim, ki znajo brati 'Veliko knjigo narave', ne pa še vse-izključujoče Eno subjektivnosti, ki nalaga svojo brezpogojno Voljo svojemu stvarstvu.« (*The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Verso, London 1999, str. 319.)

29. [Santner uporabi besedico »value«, ki pomeni tako »vrednost« kot »vred-

odsotnost poslednje vrednosti ali zadostnega razloga, ki bi utemeljeval vrednosti in njihovo menjavo, dejstvo, da vrednost kot taka nikoli ne more biti dokončno utemeljena (v nasprotnem primeru bi imeli opravka z rečmi in ne z vrednostmi) – za Freuda zapolnjuje »zgodovinska resnica« očetovskega performativa: »Če se vrnemo k etiki, lahko dokončno rečemo: del njenih predpisov je utemeljen na racionalni način [...]. Kar pa se nam na etiki kaže kot veličastno, skrivnostno, na mističen način samoumevno, te poteze dolguje povezavi z religijo, izvoru iz volje očeta.« (Freud, *SE* 23:122)³⁰ Nadjaz tako zaznamuje kraj neke paradoksne pretvorbe, ki se po Freudu kaže v celotni religiozni misli in občutju. Dejansko bi ga lahko označili za izvirno figuro. Manjkajoči razlog – odgovor na poslednji zakaj –, ki bi, glede na logiko teodiceje, upravičil in tako utemeljil vrednost/vrednoto, najsibo v ekonomski ali v etični sferi, postane prekomerno vrednoteni, prekomerno investirani nadomestek pomanjkanja utemeljitve: očetova samovoljna beseda, katere izrekanje ne potrebuje nobene logične osnove in ki je izražena kot avtopoetični »vzrok«, ki odpira polje vrednosti. Suverenost očetovskega performativa – očetovega grozljivega [*uncanny*] glasu – je tu povezana z vrzeljo v logiki teodiceje, vrzeljo, ki je na nek način konstitutivna za možnost življenja z vrednotami.

noto«. Kjer je bilo to mogoče, smo uporabili splošnejšo »vrednost«; za »vrednoto« smo se odločili na mestih, kjer se nam je to zdelo primerneje glede na kontekst, četudi raba ene v nobenem izmed primerov ne izključuje rabe druge besede.]

30. Z drugimi besedami, Freuda na tem mestu ne zanima pravičnost *per se*, temveč vir tega, kar je Lévinas poimenoval »neizmerna odgovornost, ki opravičuje (...) skrb za pravičnost«. (Emmanuel Lévinas, *Nine Talmudic Readings*, prev. Annette Aronowicz, Indiana University Press, Bloomington 1994, str. 50.) V kontekstu Marxove denarne forme vrednosti bi lahko dejali, da ga ne zanima zlato, temveč tisto, kar dela zlato za zlato, tj. tisto, kar ga opremlja z »materialom« vrednosti.

Pred tem je Freud to nadjazovsko dimenzijo etičnega občutka povezoval s svojsko obliko ugodja: »Medtem ko odpoved gonov iz zunanjih razlogov prinaša zgolj neugodje, ima odpoved iz notranjih razlogov, zaradi uklonitve nadjazu, drugačen ekonomski učinek. Poleg neizogibnega neugodja prinaša jazu tudi dobiček ugodja [*Lustgewinn*], tako rekoč nadomestno zadovoljitev.« (Freud, *SE* 23:116-117) Toda šele na zadnjih straneh knjige Freud resnično položi svoje karte na mizo in oblikuje domnevo, da etični genij Židov izvira iz nekakšne perverzne zmožnosti za to sublimno ugodje-v-bolečini, to *jouissance*: »V novem opoju moralne askeze [*In einem neuen Rausch moralischer Askese*] so si nalagali vedno nove odpovedi gonom in ob tem vsaj v nauku in predpisih dosegli etične višine, ki so ostalim starim ljudstvom ostale nedostopne.« (Freud, *SE* 23:134) Beseda, ki jo Freud na tem mestu uporabi, »opoj, omama« ali *Rausch*, nosi izrazito dionizične konotacije seksualnega ekscesa in intoksikacije. Izkaže se, da ima pot židovskega duhovnega razvoja, ki ji sledi Freud, obliko Möbiusovega traku: v poskusu strukturiranja razmerja do mistične samoumevnosti, do nesimbolizabilne dimenzije svojih etičnih zapovedi, Židje na neki drugi ravni izkustva in imaginacije ponovno odkrijejo »poganske« ekscese, ki jih je židovstvo navidez odpravilo iz religioznega izkustva. »Skrivni zaklad« Židov, kot Freud imenuje njihovo »višjo«, etično-duhovno obliko narcizma (Freud, *SE* 23:115), se izkaže za nekaj odvisnega od grozljivega [*uncanny*] izločanja *jouissance* znotraj meja moralnega zakona.³¹ Ta »pogan-

31. Jean-Joseph Goux v analizi Freudovega prvega spisa o Mojzesu, kratkega eseja o Michelangelovem Mojzesu, zapiše, da se »dvoumnost *Mojzesa*, ki je istočasno v gibanju in negiben, divji in miren, razodene v tistem, kar imperativ nadjaza povezuje z *jouissance* sublimnega. Večni predpis nadjaza je samozanikanje *jouissance* sublimnega: vzvišena *jouissance*.« (*Symbolic Economies: After Marx and Freud*, prev. Jennifer Curtiss Gage, Cornell University Press, Itaka 1990, str. 144.)

ska« intoksikacija, ta »telesni« užitek v samem jedru tistega, kar Freud označuje za židovsko *Geistigkeit* – duhovni in intelektualni genij, ki je zgrajen okoli izgube, nagonske odpovedi in deteritorializacije –, je tisto, kar po mojem mnenju ponuja možnost zbližanja z Assmannovimi naporu po vnovični zatrditvi kozmoteizma kot sredstva sprave in odstranitve fobičnih antagonizmov, tj. antagonizmov religijskega tipa.³²

Toda odločilna poanta je v tem, da je kozmoteistično »razodetje« za Assmanna razodetje *skupnega substancialnega reda* [order], ki služi kot osnova medkulturne prevedljivosti; v nasprotju s tem se Freud osredotoči na neprevedljivi preostanek samega *procesa urejanja* [ordering], preostanek, ki se manifestira kot določen gon, določena prisilna energija, ki oskrbuje simbolni red z grozljivo animacijo. Freud je mislil, da je bila ta grozljiva vitalnost, ki jo je razložil v jedru židovske tradicije in katere vir je izsledil v travmatični zgodovini, skrivnost preživetja Židov kot ljudstva. Bila pa je hkrati tudi, tako je menil, resnični objekt sovraštva, odpora in zavisti celotnega antisemitizma. Tisto, kar je moderni antisemitizem ločevalo od zgodnejših različic, je bil v veliki meri napor, da se to presežno vitalnost izolira kot genetsko zasnovo, da se biologizira tisto, kar je dejansko bilo »življenjska substanca«, ki ni bila povezana s krvjo, temveč tako rekoč s samim simbolnim sistemom, z njegovim posebnim načinom zaveze – in s tem odprta – subjekta normativnim zahtevam.

32. Pravim deteritorializacija, ker je po Freudu diaspora strukturno združljiva z židovstvom, da jo židovstvo celo potrebuje kot vezni člen v verigi ločitev, odklonov in rezov, ki oblikujejo to kulturno tvorbo: razločitev božanstva od plastične upodobne, duhovnosti od magije, animizma in seksualne ekstaze; mišljenja od fantazme o vsemoči misli; strasti od njihove nasilne uzakonitve. Okoliščina diaspore je bila za Freuda zgolj naslednji vezni člen v tej verigi: ločitev ljudstva od ozemlja, ki so ga imeli za lastnega.

Ta pojem nekakšne »židovske grozljivosti« ima neposredne posledice za naše razumevanje univerzalnosti. Eden izmed osrednjih problemov vsake kulturne krize je, vsaj od razsvetljenstva naprej – in Freudov *Mojzes* je, kot je pravilno opazil Yerushalmi, poseg v krizo post-razsvetljenske civilizacije –, problem definicije skupnosti, razmejitve mejá univerzalnega, ki določa članstvo v skupnosti državljanov (tu se lahko, na primer, spomnimo sedanjih debat, ki zadevajo članstvo v raznih organizacijah pravih »zahodnih« narodov, narodov, katerih politične in ekonomske strukture veljajo za združljive z zahodnim pojmovanjem univerzalnosti). Univerzalizacija, širitev polja svobode, človekovega dostojanstva, v smeri proti vedno večji inkluzivnosti – če prilagodimo Freudov izraz, geopolitični *Fortschritt in der Geistigkeit* – v Mojzesovi paradigmi ni odvisna od zveze z izvorno skupno naravo, ki bi bila neodvisna od kakršne koli »pozitivne« formulacije univerzalnega, temveč sloni na presežni vitalnosti, ki je imanentno prisotna v univerzalnem, v njegovi kontingentni formulaciji. Vsak poskus reformulacije univerzalnega, ponovnega začrtanja njegovih meja, si od nagonских energij, ki so skrite znotraj univerzalnega, na neki točki izposodi skrivno »vednost« ali *Mitwissenschaft* o lastni utemeljenosti v – in na ta način zadolženosti – kontingentnem, »partikularnem« lokusu izjavljanja. Po Freudu je natanko ta vednost – kot dolg, ki nas preganja – razpršena in predelana v svetopisemskih pripovedih, vednost, ki vključuje nekaj, kar bi lahko označili za »mitsko« dimenzijo svetopisemskega prehoda onstran mita, »egiptovski« vidik odhoda iz Egipta. Energije, ki subjekta privlačijo in obvezujejo k vladavini zakona, so hkrati tudi tiste, ki motijo njegovo delovanje in izzovejo vedno razsežnejše reformulacije, nove »eksoduse« iz razmer, obeleženih z razmerji gospodstva. Freud je bil očitno prepričan, da je iz povsem kontingentnih razlogov postala zgodovinska naloga Židov, da zasedajo mesto ali, bolje

rečeno, da utelešajo to paradokсно vitalnost, ki animira boj za moralno-politično univerzalnost (z »utelešajo« mislim na to, da po Freudovem mnenju Židje to »nalogo« doživljajo kot neke vrste simptom, kot travmatopično potovanje skozi zgodovino). Kar seveda dobro pojasnjuje, zakaj skupnosti v krizah tako pogosto odkrijejo, da so okužene s tako imenovanim »židovskim vprašanjem«. Dejansko bi lahko dejali, da se pravo merilo politične zrelosti neke skupnosti nahaja v njeni zmožnosti, da to vprašanje vzame za svoje.

Morda se lahko približamo temu »nesoglasju« med Assmannom in Freudom na drugačen način, če se spomnimo opazke Grubrich-Simitisove glede Freudovih »sanj«: »Freud si je v svojem sekulariziranem mesijanstvu morda celo umišljal – v registru dnevnega sanjarjenja –, da bi njegova lastna teorija kulture utegnila prispevati k pospešitvi tega kolektivnega procesa samo-ozdravitve.«³³ Assmann je te sanje seveda označil za sanje o spravi, kjer bi bila »odpravljena proti-religiozna institucija Mojzesovega monoteističnega razodetja«.³⁴ Temeljni problem teh stališč je v tem, da Freudu pripisujejo mesijanstvo, ki je konec koncev docela nefreudovsko. Če že kaj, potem Freudovo razumevanje kulture nasploh in židovske kulturne tvorbe posebej daje slutiti, da je tisto najboljše, na kar lahko upamo in bi morali upati, prekoračitev mesijanstva, tj. tistih fantazem, ki jih vsebuje vsaka vizija »sodnega dne«. Freudov *Mojzes* pa nam ne ponudi nič manj kot travmatično genealogijo tega »morali bi«.

Problem tega, da Freudu pripišemo mesijanstvo, posvetno ali religiozno, bomo morda lahko bolje ocenili, če si bomo priklicali v spomin prodorno analizo Michaela Walzerja o razliki med tistim,

33. Grubrich-Simitis, *Freuds Moses-Studie*, str. 58-59.

34. Assmann, *Moses the Egyptian*, str. 166.

kar imenuje »mišljenje eksodusa« in mesijanstvom v pravem pomenu besede. V študiji poročil o eksodusu in njihovi zapuščini v zahodni politični kulturi Walzer poudari tako radikalnost kot realizem teh zgodb, kot so predstavljene v Svetem pismu in izpopolnjene v rabinski interpretaciji.³⁵ Radikalna plat teh poročil je v tem, da odpirajo polje temporalnega, emfatično zgodovinskega izkustva onstran konca mitične dobe, s čimer podelijo pojmu »revolucije« njegov moderni pomen emancipatornega premika v radikalno novo prihodnost. Prihodnost, ki se odpre s svetopisemskimi poročili, se ne oklepa več ritma naravnega življenja in njegovih cikličnih vzorcev: življenje in delo moških in žensk se ne odvija več glede na sistem korespondenc, ki se razprostirajo »navzgor, hierarhično, v mitsko sfero narave in njenih bogov«, temveč, kot pokaže Walzer, »svetopisemska pripoved nasploh, še posebej pa Eksodus, nadvse odločno prelamlja s tovrstnim kozmološkim pripovedništvom«. (Walzer, str. 13.) Tu ne gre le za trditev, da je razmerje do časa, ki ga izdela normativno židovstvo, izvzeto iz dimenzije cirkularnosti in cikla, temveč je izkustvo cikličnega časa in naravnega ponavljanja v svetopisemskih pripovedih in njihovi liturgični razdelavi znotraj židovskega koledarja preoblikovano natanko v niz opominov na prelom, ki ga je opisal Walzer, tj. na poseg neke druge temporalnosti v človeško izkustvo. Cikli židovske molitve, praznovanja in spominjanja so, bi lahko dejali, modus uglašenosti z neciklično, post-mitsko temporalnostjo, ki jo odpirajo dogodki – ali, bolje rečeno, dogodkovna struktura – odrešitve in zaveze. Če se poslužimo terminov, ki smo jih vpeljali zgoraj, poročila o Eksodusu temporalnost razdvojijo od njene zveze s kozmoteistično normativnostjo, znotraj katere je merilo člo-

35. Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985. Reference bodo podane znotraj teksta.

veške smotrnosti podano in omejeno s kozmičnimi pojavi – z načelom sonca –, in ga povežejo z nomotropičnim merilom, v katerem človeško smotrnost oblikuje nova moralna in politična pot. Ta pot je seveda linearno napredovanje iz suženjstva proti obljubljeni deželi svobode, deželi, kjer zmožnost uživanja mleka in medu lastnega dela ni – ne bi smela biti – kršena ali pokvarjena z odnosi gospodstva in hlapčevstva.³⁶ Če ponovimo Lacanovo distinkcijo, bi lahko dejali, da je v obljubljeni deželi – ali, bolje, v usmerjenosti proti njej – užitek ločen od kozmične substance in namesto tega povezan, v določenem pomenu nadomeščen, z zavezo. Po Sinaju je tisto, kar se uživa v mleku in medu, kar je, kot nekakšen permanentni metaforični presežek, prejeto ali inkorporirano s temi substancami, neločljivo od te zaveze.

V tem kontekstu je ključnega pomena distinkcija, ki jo Walzer povleče med nomotropično potjo, ki jo generirajo pripovedi o Eksodusu, in bolj radikalnimi mesijanskimi prizadevanji. Ta vzniknejo iz miselnih in občutenjskih vzorcev, ki jih vzpostavljajo te pripovedi, a na pomembnih in usodnih točkah z njimi obenem tudi prelamljajo. Ponovno bi lahko pomislili na različne koncepte človeške smotrnosti, ki jih vzpostavljajo te »oblike zavesti«. V

36. V kritiki Yerushalmijevega vztrajanja na edinstvenem privilegiju ali izbranosti Izraela kot nosilca post-mitske temporalne zavesti, kot edinstvenega lokusa verskega in kulturnega imperativa, da naj se ne pozabi na obljubo bodoče emancipacije, Derrida ponudi svojo lastno spodbudno revizijo: »Razen če bi, v skladu z logiko izbranosti, z *edinstvenim* imenom Izraela označevali vse kraje in ljudstva, ki bi se bili v tej anticipaciji in v tej odredbi pripravljeni prepoznati. (...) Tako kot vprašanje pravega imena tudi vprašanje eksemplaričnosti (...) na tem mestu situira prostor vsega nasilja. Kajti če se je prav spomniti prihodnosti in odredbe spominjanja, (...) se ni prav nič manj prav spomniti drugih, drugih drugih in drugih v nas samih, in tega, da bi druga ljudstva lahko govorila enako – na drugačen način.« (Derrida, *Archive Fever*, str. 77.) Preprosteje povedano, nomos nomotropizma le v židovstvu označuje toro.

poročilih o Eksodusu je človeška – ali raje izraelska – smotrnost naravnana k posvetnim ciljem in dolžnostim, tj. k izhodu iz suženjstva in h gojenju zapovedanih odgovornosti; mesijanska smotrnost, ki ima svoj izvor v razočaranjih prvega in v viziji drugega, še večjega eksodusa, je usmerjena h koncu vseh posvetnih dolžnosti in ciljev: k nekemu onstran smotrnosti kot take. Zahteva mišljenje polja smotrnosti kot omejene domene, katere meje je mogoče prekoračiti. Medtem ko poročilo o Eksodusu pripoveduje zgodbo o zgodovinskem pohodu iz Egipta v Kanaan, pohodu, ki je strukturiran glede na logiko obljube in obveze, s čimer vključuje vselej že prisotno (logično) možnost neuspeha, pa mesijansko poročilo pripoveduje zgodbo o gibanju od zgodovine k nekemu novemu raju onstran etično-temporalne logike obljube in obveze. To gibanje ni le gibanje ven iz Egipta, temveč tudi ven iz Kanaana in Sinaja:

»Raj je mitski vrt, medtem ko ima obljubljen dežela zemljepisno širino in zemljepisno dolžino; raj se nahaja na začetku in nato, v mesijanski misli, na samem koncu človeške zgodovine, medtem ko je obljubljen dežela trdno umeščena v zgodovino; in raj reprezentira popolnost narave in človeške narave, medtem ko je obljubljen dežela preprosto boljši kraj, kot pa je bil Egipt. (...) Z osvoboditvijo od specifične opozicije do Egipta je namesto nje izdelana podoba 'novih nebes in nove zemlje', in sicer v opoziciji do tega sveta, tega življenja. S prihodom mesije ne bo izginilo težko suženjstvo, temveč vsakodnevne težave, ne 'zle bolezni' Egipta, temveč bolezen sama.« (Walzer, str. 120.)

Realizem misli Eksodusa je za Walzerja določen z razliko in z odporom do prav tistega mesijanskega mišljenja, ki iz njega izhaja: »Ni poslednjega boja, temveč dolg niz odločitev, zastojev in reform. Apokaliptično vojno med 'Gospodovim ljudstvom' in 'njihovimi sovražniki' bomo v Eksodusu našli le z velikimi težavami.« (Walzer, str. 147.) Po Walzerju poročila o Eksodusu potemtakem

ponudijo sredstva revolucionarne politike, ki se izogne mesijanski skušnjavi in ki posamezniku omogoči, da si predstavlja in deluje v smeri proti »lokalni odrešitvi« (Walzer, str. 146), v smeri proti »velikemu dnevu, ki ni sodni dan«. (Walzer, str. 130.)

Pri tem sicer precej privlačnem socialno-demokratskem branju svetopisemskih pripovedi naletimo na kar nekaj problemov. Očitna freudovska kritika bi se glasila, da se zdi, da Walzerjevo pojmovanje moralnega delovanja, kakršnega vidi na delu v Eksodusu, ne pušča nobenega prostora za nezavedno duševno delovanje in motivacijo. V Walzerjevem branju dejansko sledi tendenci, da se mišljenje Eksodusa prikaže kot ego-mišljenje *tout court*, tj. kot samozavedajoče se racionalno pričakovanje brez vsake fantazme, medtem ko je mesijanstvo prikazano kot zmagoslavje fantazme nad razumnim upanjem. Walzerjevo branje bi lahko razumeli celo kot nekakšen moralni pledoaje: kjer je bilo mesijanstvo, tam naj bo (ponovno) mišljenje Eksodusa. Tisto, kar v vsem tem očitno manjka, je »senca« moralnega delovanja, ki je bila za Freuda tako zelo pomembna: nadjaz. Toda če smo, tako kot Freud, pozorni na nadjazovsko dimenzijo misli Eksodusa in na oblike za-vesti in vestnosti – *Mitwissenschaft* –, ki jih nasploh goji normativno židovstvo, lahko nemara poglobimo naše razumevanje razlike med dvema pomenoma prihodnosti, ki jo je odprla svetopisemska tradicija.

Walzer se zavesti o tej dimenziji najbolj približa v svoji diskusiji koncepta privolitve, ki ga vidi vtisnjenega v kanoničnih poročilih o zavezi. Kot pokažejo komentarji, ki jih navaja Walzer, ima sklenjena zaveza strukturo izsiljene izbire: Izraelci lahko prosto izbirajo, pod pogojem, da je njihova izbira pravilna.³⁷ Ta pomen je

37. Walzer navaja *Knjigo doktrin in verovanj* srednjeveškega židovskega filozofa Saadye Gaona: »Bog (...) je dal človeku možnost, da se mu pokorava, mu jo tako rekoč položil v roke, ga obdaril z močjo in svobodno voljo in mu zaukazal izbrati tisto, kar je dobro.« (Str. 81.) Bolj eksplicitno karakteri-

razviden že na podlagi odlomka iz Devteronomija, na katerega se sklicuje Walzer: »Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod!« (5 Mz 30, 19) Kot sprašuje že Walzer, »kako se lahko nekdo *ne* boji vseмогоčnega boga?« (Walzer, str. 162.) Toda problem privolitve zadobi pravo nujnost ne v zamišljeni »prasceni« sklenjene zaveze, temveč prej v organizaciji njene transmisije in prenosa prek generacij. Kot ugotavlja Walzer, je problem privolitve problem sukcesije, problem nasledstva, tako v temporalnem kot v normativnem smislu: »Mojzesov uspeh leži v dejstvu, da naslednikov ne najde med redkimi, temveč med mnogimi. Kompetenca, ki omogoča posameznikom, da sploh vstopijo v zavezo, jim obenem omogoča, da v to zavezo vpeljejo svoje otroke. Morajo se le 'spomniti' zgodbe Eksodusa [tu sledi citat 5 Mz 6, 20-1].« (Walzer, str. 85.) Kar pomeni, da je ukaz zaveze v svojem izvoru ukaz ponavljanja. To »prisilo ponavljanja«, ki je osnovana na prvotnem razodetju in, v nekem smislu, *kot* prvotno razodetje – tisto, kar je razodeto, je med drugim niz mnemotehničnih postopkov –, lahko razumemo kot premestitev ali odlog, ki je notranji temporalnosti privolitve v Svetem pismu.³⁸ Prisila k ponavljanju zaveze in predpisovanje

zacijo izsiljene izbire najdemo v sledeči midraški zgodbi, ki jo navaja Walzer: »Izraelci se za sprejem tore niso odločili povsem po svoji lastni volji, kajti ko se je celotno ljudstvo (...) približalo Sinaju, je Bog dvignil goro in jo pridržal nad glavami ljudi (...), rekoč: 'Če sprejmete toro, je to dobro; sicer boste pod to goro našli svoj grob'.« (Str. 161.) Kot da bi Bog dejal Hebrejcem: »Vaše poganstvo ali vaše življenje!« Izbira, ki je pri tem izključena, je seveda pogansko življenje.

38. Walzer to premestitev označi za »filozofsko zadrego«, ki je vsebovana v spremembi zaimkov v 5 Mz 6, 20-1: »Sin sprašuje po zakonih, 'ki vam jih je zapovedal' Bog, s čimer sebe izključi iz obveze pokorščine. Oče odgovarja: 'Bili smo faraonovi sužnji ...', s čimer svojega sina vključi v zgodovino zaveze.« (Walzer, str. 85.)

njenega ponavljanja vsaki novi generaciji sokonstituira zavezujočnost »prvotnega« pakta. O tem paktu lahko rečemo samo to, da *bo bil* zavezujoč v luči prihodnje ponovitve; tisto, kar nekdo počne sedaj in v prihodnje, neposredno zadeva resnico o tem, »kaj se je takrat resnično zgodilo«.

Najznamenitejša potrditev ali uprizoritev tega koncepta privolitve kot ponovitve, kot prisilnega mnemotehničnega postopka, je *shema*, molitev iz šestega poglavja Devteronomija, ki jo verni Židje vsak dan ponavljajo.³⁹ Molitev se prične s tistim, kar je brez dvoma najbolj znan – in najpogostejše ponavljan – primer interpelacije v zahodni zgodovini: »Poslušaj, Izrael.« Onstran molitvene zapovedi Izraelu, naj z vsem srcem ljubi edinega Boga, molitev Izraelu zapoveduje, naj ponavlja in naprej prenaša predpise, ki jih je Bog podal na »ta dan«. Ti predpisi ne vključujejo zgolj desetih zapovedi, temveč tudi preostanek Tore, ki seveda vsebuje prav besede molitve, ki predpisuje ponavljanje. Prepoved s tem doseže raven skoraj popolnega samonanašanja, ki se širi v prakse materialnega (samo-)reproduciranja, tj. položitev molitve v zvitke pergamenta, pritrjene na zunanjo stran podbojev židovskih domov

39. Gl. Assmannovo sijajno razpravo o Devteronomiju kot paradigmi kulturne mnemotehnikе v njegovem delu *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München 1997. Tam Assmann dokazuje, da so natanko mnemotehnični postopki, ki so izdelani v Devteronomiju, postopki, ki delajo »naravne« okvire in opore kolektivnega in kulturnega spomina – ozemlje, tempelj, monarhija – za nepomembne, da so torej ti postopki tisti, ki so omogočili preživetje Židov v diaspori. Ti postopki posledično konstituiraajo Žide kot ljudstvo, katerega utemeljitveni *lieux de mémoire* so odvezani od ozemlja, arhitekture in političnih institucij. Takšna deteritorializacija kulturnega spomina je seveda sestavni del tistega, kar je imel v mislih Freud, ko je govoril o židovskem »napredku v duhovnosti« (Freud je bil seveda prepričan, da je tak napredek lahko ohranjen in celo povečan brez mnemotehničnih postopkov, ki so izdelani v Devteronomiju).

in v molitvene jermene, ki jih med molitvijo na sebi nosijo židovski možje: »Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Ponavljaj jih svojim sinovom ter govori o njih, ko bivaš v svoji hiši ali ko hodiš po poti, ko legaš ali ko vstajaš! Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za čelni nakit med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na mestna vrata!« (5 Mz 6, 4-9)⁴⁰ Walzer nazadnje zaključí, da »bi nemara morali preprosto reči, da se zaveza prenaša naprej na *poplavi govora*: argumenti in analize, folklorno širjenje, interpretacije in reinterpretacije«. (Str. 88; moj poudarek.) Moja teza pa bi se tu glasila, da je nadjazovska dimenzija moral-

40. Robert Paul si v svoji sijajni interpretaciji Freudovega *Mojzesa (Moses and Civilization: The Meaning behind Freud's Myth*, Yale University Press, New Haven 1996) sposodi koncept »mema« Richarda Dawkinsa, ki je simbolni ekvivalent genetskih kodov v celičnem življenju, da bi ujel ponavljalno dimenzijo svetopisemske zapovedi. Paul pripominja, da tako memi kot geni pripadajo širši skupini »replikatorjev«, ki pomenijo »vse tisto v univerzumu, kar ima svoje kopije«, in predlaga tezo, da »'memičnost' kulturnega replikatorja opravi svoje delo s kanaliziranjem motivacije in sposobnosti človeških akterjev v aktivnosti, ki rezultirajo v reprodukciji kopij mema. [...] Za ljudi, ki so jih formirali isti memični napotki, lahko rečemo, da so si med seboj podobni, da so si sorodni na način, ki je direktno analogen genetski sorodnosti ljudi: kolikor so namreč realizacije enakih navodil in oskrbovalci prihodnjih kopij.« (Str. 186.) Paul pripominja, da je Tora kot celota zelo primerna za to, da deluje »kot nepovzročni vzrok replikacije na memični ravni. [...] Je simbol, katerega pomen in zmožnost avtoritativnega pouka izhajata iz njegovega statusa samo-ustvarjenega, samonanašajočega se simbola ali mema, in na ta način iz njegovega statusa fiksne točke, v razmerju do katere črpajo svoj pomen vsi ostali simboli, sama pa svojega pomena ne črpa iz ničesar drugega kot iz same sebe.« (Str. 187.) Kar se tiče *shema*, Paul nazadnje primerja njeno ponavljajočo se moč z močjo računalniškega virusa, ki »naznanja neskončnost reprodukcije in s tem velike plodnosti, ki je primerna za to, da izzove občutek neskončnosti božanstva samega: božanstva, ki se prikaže Mojzesu s tisto najbolj samonanašajočo se in ponavljajočo se izjavo, kar jih je: 'Sem, ki sem'.« (Str. 188.) K Paulovi interpretaciji se kasneje še vrnemo.

nega delovanja, ki jo postavljajo svetopisemske pripovedi in ki jo Walzer razume v skladu s teorijo privolitve in radikalnega voluntarizma, prisotna natanko v samem ekscesu in kot eksces – poplava – govora, eksces, ki ga lahko razumemo kot poplavo premestitev, ki tvorijo diskurzivni register nomotropičnega bitja.

Ta poplava govora, ki so-konstituira zavezo – ki jo, lahko bi dejali, so-konstituira že v *njenem izvoru* –, nas spomni na alternativni model psihičnega aparata, ki sem ga poimenoval »jaz in ibid«. Z »ibid« skušam zajeti natanko ta prisilni, iterativni aspekt nadjazovskega ukaza. Od tod bi predlagal, da lahko nezavedno najbolje razumemo, če rečemo, ne da je strukturirano kot govorica, temveč da je strukturirano kot sistem citiranja ali »stroj«, v katerem je prvotni označevalec – razodeta beseda –, na katero se nanaša avtoriteta vseh ostalih, že nek citat, je že zaznamovana z ibiditeto.⁴¹ Tudi za željo lahko rečemo, da ni videti več preprosto libidinalna, temveč tudi in od vsega začetka ibidinalna: projekcijsko odprtje v prihodnost, ki je korelativno z vztrajnim bojem za utemeljitev last-

41. Takšen sistem citiranja si je, na podlagi endopsihične percepcije, ki je pri Freudu naletela na zavidanje in občudovanje, zamislil psihotični sodnik Daniel Paul Schreber. Njegov izraz za to tekstualno mašinerijo je bil *Aufschreibesystem* ali »zapisovalni sistem« (gl. mojo interpretacijo Schreberjevih memoarjev – in Freudovega odnosa do »ibiditete« v *My Own Private Germany*). [Gl. zbornik *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, kjer je poleg Freudove analize Schreberjevega primera mogoče najti tudi prevod odlomka iz navedene Santnerjeve knjige.] Friedrich Kittler je dokazoval, da so takšne endopsihične percepcije postale možne šele z nastankom novih tehnologij pisanja in modelov zavesti, ki so se razvijali skladno z njimi. Gl. njegovo izjemno študijo *Aufschreibesysteme: 1800–1900*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987. Derridajev koncept *différance* bi nemara lahko razumeli kot podreditev označevanja, vseh diskurzivnih operacij, učinku ibiditete. Temeljna stava psihoanalize pa bi bila v tem, da je subjekt vpeljan v te učinke preko kastracijskega kompleksa; izvorno srečanje z ibiditeto je, v tem pogledu, razodetje falosa kot prvotne citacije seksualne vrednosti.

ne biti v prvotni, avtoritativni besedi, besedi, ki bi ne napotevala na nobeno drugo in bi s tem priskrbela absolutni začetek. Lahko bi dejali, da je ibidinalna želja forma, v kateri prevzamemo odgovornost za to manjkajočo besedo, vtem ko nas preganja njena odsotnost.⁴²

Na ta način bi lahko razliko med mislijo Eksodusa in mesijanstvom razumeli kot razliko med dvema držama ali pozicijama nasproti nadjazovskemu ukazu, ki je vpisan v prvotno zavezo. Ta zaveza je, kot smo videli, zaznamovana s prisilo k ponavljanju, z ibiditeto. Zdi se, da je Freudova temeljna postavka v *Mojzesu in monoteizmu*, da je židovski genij strukturiral način življenja okoli ibiditete in v njej odkril sredstvo elaboracije določenega razumevanja Biti – določenega *Seynsfuge* ali »spoja« Biti, če uporabimo Heideggrov izraz –, utemeljenega na zapovedi, podvrženosti zakonu in pravičnosti.⁴³ Kot je znano, je ta način življenja kot eno svojih najosrednejših potez zaobsegal študij in interpretacijo zapovedi v vseh njenih oblikah: midraška razdelava ibiditete je že prisotna v utemeljitvenem, svetopisemski arhivu. Za Freuda je mesijanstvo jasno pomenilo poslednji pečat ali zaključek »vezi«, preseganje ali spiritualizacijo nadjazovskega ukaza, ki tvori jedro židovske »poltenosti«, ki je deloma poltenost (»poplave«) gest in govora. Napredek v *Geistigkeit*, v duhovnosti, ki ga reprezentira krščanstvo, za Freuda pomeni izganjanje duhov in prikazni, tistih fantazmatskih preostankov očetovske volje ali glasu, ki opremljajo za-vest s kvazi-materialno gostoto in težo. Preprosto rečeno, mesi-

42. Mislim, da ima Heidegger v mislih to, ko govori o izvorni krivdi *Dasein*, o tem, da predstavlja ničto točko ničnosti. Gl. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, str. 285.

43. V duhu Heideggrovih pravopisnih idiosinkrazij bi lahko zapisali: *enjoynment* [Izraz je neprevedljiv in v sebi zgošča angleški besedi »enjoinment (ukaz)« in »enjoyment (užitek)«, tj. zaukazani užitek.]

janski »drugi Eksodus« je motiviran z željo po osvoboditvi od bremena nadjaza, ki ga je povzročil prvi.⁴⁴ Vstajenje, ki je povezano s poslednjimi dnevi, potemtakem ne označuje toliko reanimacije mrtvih, temveč *deanimacijo nemrtvih*, umiritev njihovih glasov. In Freud je židovski odpor do te odveze – zavrnitev Kristusa kot Mesije – dejansko razumel kot neke vrste neuspeh (tako z ozirom na duhovni napredek kot na napredek v duhovnosti), na katerega je bil (naj rečemo libidinalno?) vendarle navezan.

Vemo tudi, da je Freud opisal ta odpor v okvirih filogenetske pripovedi: židovska povezanost z nadjazovskim ukazom za Freuda predstavlja nezmožnost priznanja morilskega dejanja, umora praočeta, ki so ga Izraelci (moralni) ponoviti na osebi velikega moža Mojzesa.⁴⁵ Očitek krščanstva židovstvu je bil po Freudu torej: »'Nočete priznati, da ste Boga ubili, medtem ko mi to priznamo in smo te krivde očiščeni.'« Freud nadalje pravi, da »zlahka uvidimo, koliko resnice tiči za tem očitkom. Zakaj je bilo za Jude nemoogoče, da bi se udeležili napredka, ki ga je ob vsem popačenju vsebovalo priznanje umora Boga, to bi bil predmet posebne raziskave.

44. Robert Paul na podlagi Freudovega zgodnjega razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi obrambnimi mehanizmi dokazuje, da krščanstvo kot celota »ustreza sistemu sekundarnih obramb, v tem pomenu, da se prvotni samoočitki – Mojzesa postava – sedaj kažejo kot primarna grožnja, ker impulze, ki so privedli do izvirnega dejanja, spremljajo s potrebo po neizprosni in strašni kazni. Ceremonije in pokore, h katerim teži krščanstvo, lahko razumemo kot obrambe zoper židovstvo, njegovega preroka in njegov Zakon. To pa predstavlja raven primarne obrambe zoper očetomor.« (Paul, *Moses and Civilization*, str. 218.)

45. Freudova teza o zgodovini Židov je pravcati »obrat vijaka«: teza, da je umor Mojzesa ponovitev prazločina, da predstavlja »oživitev doživetja iz pradobe človeške družine, ki je davno izginilo iz zavestnega spomina ljudi« (SE 23:129), posledično pomeni, da židovstvo predstavlja povratek prikazni, reanimacijo nemrtvega (pra-)očeta, z eno besedo, grozljivo obnovev izvirne grozljivosti.

S tem so si gotovo naložili tragično krivdo; zanjo so morali drago plačati.« (SE 23:136) Toda tudi če sprejmemo Freudovo stališče, da mora razlaga moralnega delovanja – delovanja, ki smo ga v veliki meri podedovali iz svetopisemskih pripovedi – vključevati priznanje delovanja nadjaza, kako lahko konec koncev ovrednotimo Freudovo zavezanost – lahko bi rekli njegovo »neomajno« zavezanost – filogenetski genealogiji tega spektralnega dejavnika? Ali se je moral zgoditi umor, da bi v simbolnem stroju lahko obstajali duhovi, ali pa morda simbolni sistem, kulturni arhiv, proizvaja prikazni kot stranske produkte lastnega normalnega delovanja, stranske produkte, od katerih je v nekem smislu odvisna sama »normalnost«?

Našo diskusijo o razliki med mislijo Eksodusa in mesijanstvom smo pričeli v upanju, da bi tako poglobili naše razumevanje vrzeli med Freudovim projektom v *Mojzesu in monoteizmu* in Assmannovimi mnemohistoričnimi naporji po revokaciji »Mojzesovega razlikovanja«. Kot smo videli, takšna re-vokacija meri na »vokalni objekt«, poskuša izluščiti travmatično jedro nomotropičnega diskurza, s čimer odpira novo libidinalno ekonomijo – in možnosti kulturne prevedljivosti –, ki ni več zvezana z nadjazovskim ukazom. Zdi se, da je slutnja, ki motivira ta projekt, v tem, da sleherni »slišanje glasov« vodi v psihotične blodnje, tj. v paranoidne konstrukcije verskega sovražnika.⁴⁶ Toda tudi sam spor preganja neka

46. Zdi se, da je takšno »iz-luščanje« poskus zaobrnitve procesa, ki ga je Assmann imenoval »eks-karnacija«, ki je na delu znotraj židovske tradicije. Po mnenju Assmanna naj bi židovstvo premestilo v samo Toro performativno moč kraljeve *Machtwort*, kraljevega izrekanja, ki v emfatičnem smislu vpeljuje zakon. Na ta način Knjiga Zakona posledično nadomesti kralja in vzame nase – inkorporira – karizmo njegove telesne eksistence. Po mnenju Assmanna je ta proces eks-karnacije/inkorporacije po babilonskem ujetništvu stopil v novo fazo, ko je postala kulturna kontinuiteta židovstva vse bolj in bolj odvisna od zaostrene normativnosti tekstov, ki so terjali mnemotehnične postopke – »memične replikacije« – v Devteronomiju. Kot pravi

dvournost, ki je mučila in še naprej muči ves razmislek o travmi, vključno s Freudovim. Če si smem sposoditi nekaj izrazov, ki jih je predlagal Derrida, potem lahko na to negotovost gledamo v luči razlikovanja med arheološkim in arhivarskim pogledom.⁴⁷

Eno poglavitnih vprašanj, ki zadevajo travmo, je v tem: ali gre v zadnji instanci za zgodovinski dogodek, dostopen arheološkemu pogledu, tj. »posebnemu raziskovanju«, ki je usmerjeno v lokalizacijo singularnega in načeloma časovno določljivega vtiska nekega dogodka ali serije dogodkov v individualno ali kulturno formacijo, ali pa za strukturno zagato, antagonizem, ali za vez, ki je notranja duševnemu življenju posameznika ali kulturnemu arhivu nekega občestva? Z ozirom na zadnjo možnost se vprašanje glasi: v kakšnem smislu »se dogaja« strukturna zagata ali antagonizem? Ali ima takšna zagata dogodkovno strukturo? Kje in kdaj »je«? V navezavi na Freudovega *Mojzesa* gre ponovno za vprašanje statusa tistega, kar Freud imenuje »zgodovinska resnica«: kakšnemu pogledu je dostopna zgodovinska resnica? V Assmannovi študiji je to dvournost občutiti kot negotovost ali neodločljivost glede mesta travmatičnega vdora monoteizma. Ali je v prvi vrsti travmatično nasilje, s katerim je Ehnaton vsilil svoj kult, ali pa je travmo prej iskati v nekem nasilju, ki je inherentno monoteizmu kot takemu, njegovemu načinu razlikovanja? Ali se travma, ki jo hoče Assmann okriviti za nastanek fantazme verskega sovražnika, nanaša na dogodke iz obdobja Amarne ali na strukturne antagonizme, ki so inherentni protireligioznim razlikovanjem kot

Assmann: »'modro in razumno ljudstvo' (5 Mz 4, 6) se je naučilo Tore, in naučilo se je je na pamet«. Z eno besedo, Assmann tu sledi prehodu kraljevega karizmatičnega telesa v ibiditeto nadjazovskega ukaza, ki je zares nekakšno »slišanje glasov«. Gl. Jan Assmann, »Wenn die Kette des Nachmachens zerreißt: Fünf Stufen zur Überlieferung: Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum«, *Berliner Zeitung*, 3. december 1997.

47. Gl. Derrida, *Archive Fever*.

takim? Ali je travmatični vidik monoteizma, ki je bistvenega pomena tako v Freudovi kot v Assmannovi koncepciji te religiozne formacije, sestavni del kontingentne razvojne zgodovine – načina, kako je bila vpeljana, skupaj z vsemi reakcijami ali »*acting out*«, ki je sledil – ali pa se prej nanaša na logično ali strukturno potezo monoteizma kot simbolnega sistema? Ali »akti« simbolnega arhiva tvorijo svojo lastno obliko *acting out*, travmatropične dejavnosti? Z eno besedo, ali so prikazni prisotne v samem temelju monoteizma ali so kontingentne? Kot sem že skušal pokazati, ostaja Freudova pozicija glede teh vprašanj v *Mojzesu in monoteizmu* v temelju dvoumna. Lahko bi celo dejali, da je ta dvoumnost programatična, kar pomeni, da je bil namen vpeljave nove koncepcije resnice postaviti to dvoumnost v ospredje našega mišljenja, dvoumnost, ki zamegljuje meje med bistvenim in kontingentnim. Dejansko je videti, da samo psihoanalitično mišljenje stoji ali pade z našo zmožnostjo pripoznanja te dvoumnosti kot poteze človeške eksistence. Najmanj, kar lahko rečemo, je tole: za Freuda je zgodovinska resnica resnica travme, katere dogodkovna struktura ne ustreza navadnemu zgodovinskemu času.

V knjigi o Mojzesu Freud vpelje nekaj, kar opiše kot neizogibno drznost hipoteze filogenetske dediščine v kontekstu diskusije o travmi. Tam zapiše: »Ko preučujemo reakcije na zgodnje travme, precej pogosto presenečeni ugotovimo, da se ne držijo strogo dejansko lastno doživetega, temveč se od njega oddaljijo na način, ki se veliko bolje prilega modelu filogenetskega dogodka, in jih v popolnosti lahko razložimo le z njegovim vplivom.« Nato podrobneje razloži, da je »obnašanje nevrotičnega otroka do njegovih staršev v Ojdipovem in kastracijskem kompleksu nadvse bogato s tovrstnimi reakcijami, ki se individualno kažejo kot neupravičene in jih je mogoče doumeti šele filogenetsko, z navezavo na doživetja prejšnjih generacij.« (SE 23:99) Filogenetski dogodki, ki jih ima

Freud v mislih tukaj in pravzaprav povsod, kjer uporabi ta izraz, so dogodki, ki se nanašajo na prahordo: dominacijo praočeta; njegov umor s strani združbe bratov; utemeljitev tabuja incesta in eksogamije neposredno po dejanju; in občutki slabe vesti zaradi njega. Filogenetski dogodki se, z eno besedo, nanašajo na nagel prehod od vzorca sukcesije v prahordi – cikličnega in nasilnega boja za prevzete singularnega mesta očeta – k prvi družbeni pogodbi, ki vzpostavi temelj recipročnosti med enakimi. Toda v svojih kulturnih spisih, od *Totema in tabuja*, kjer prvič predstavi hipotezo praočeta in umora, vse do *Mojzesa in monoteizma*, je Freud ostal negotov glede dokončnega statusa filogenetskih dogodkov. In prav ta negotovost je terjala novo kategorijo resnice.

V nedavni monografiji o Freudovi knjigi je antropolog in psihoanalitik Robert Paul odločilno prispeval k razjasnitvi statusa te negotovosti.⁴⁸ Paulova interpretacija jemlje Freudovo hipotezo o prahordi in umoru v osnovi resno, a se je ne loteva kot dogodka, katerega sledove bi bilo načeloma moč odkriti z arheološkim pogledom, temveč kot dogodka fantazme ali – nemara bolje – kot dogodkovno fantazmo, ki je vstavljena v širšo pripovedno strukturo Biblije. Z izrazom »dogodkovno« hočem povedati, da ne gre za eno fantazmo med mnogimi, temveč prej za temeljno fantazmo, ki vzdržuje specifično vrsto človeških zmožnosti, ki ji pravimo »način življenja«. V primeru Židov fantazma ohranja možnosti življenja, ki so organizirane okoli s strani božanstva zaukazane za-vesti in vestnosti, možnosti, ki po Freudovem razumevanju spadajo v območje obsesivno-prisilne osebnosti.

Paulova interpretacija se naslanja na ločnico, ki je sam nikoli ne povleče eksplicitno, a je implicirana v njegovi diskusiji, namreč na ločnico med utemeljitvenim mitom in temeljno fantazmo

48. Reference na Paulov tekst *Moses and Civilization* bodo navedene v besedilu.

oziroma med tistim, kar Slavoj Žižek razlikuje kot »simbolno fikcijo in fantazmatski *privid*«. ⁴⁹ V pričujočem kontekstu prvo konstituira pripovedi in zapovedi, ki sestavljajo Toro – predvsem Eksodus, ki kulminira v zavezi na gori Sinaj –, medtem ko drugo oblikuje nekakšen mit drugega reda, ki ga prvi proizvaja in kodira. To pomeni, da je status prauboja (in njegove ponovitve v židovski etnogenezi) pri Freudu in v Paulovi post-freudovski rekonstrukciji svetopisemske pripovedi fantomski in ne simbolem. Njegova vloga, ki jo je treba rekonstruirati s strukturalno analizo svetopisemske pripovedi (vključno z njenimi kasnejšimi mutacijami – na primer v katoliški maši), je pridobiti temelj za strastne vezi, in sicer tam, kjer temelji, v smislu razlogov, popuščajo. Delovanje fantazme oblikuje jedro (l)ibidinalne ekonomije, na podlagi katere »[bi lahko] Izraelci rekli *da, da*«. ⁵⁰ Ta temelj za Freuda predstavlja zgodovinsko resnico fantazmatskega zločina, nekakšne strukturne *izredne razmere*, ki imajo obliko nasilnega *dejanja nastanka*. Moja teza bi se tu glasila, da smo »v« nekem načinu življenja, tj. animirani z njegovim duhom, ne v tolikšni meri takrat, ko se strinjamo z njegovimi osnovnimi navadami, vrednotami in pravili vedenja – z njegovim pojmovanjem »dobrega« –, temveč takrat, ko nas tako rekoč preganjajo njegovi duhovi. »Za Freuda so,« zapiše Paul

»spomin na domnevni umor praočeta in z njim povezane tesnobe in obrambe z vsako generacijo posameznikov nanovo vcepljene, in sicer preko religioznih mitov, ritualov in običajev. Nove generacije udeležencev lahko v običajih svojih staršev nezavedno dešifrirajo navade, ceremonije in dogme, ki tvorijo deformirano represen-

49. Slavoj Žižek, »I Hear You with My Eyes; or, The Invisible Master«, v *Gaze and Voice as Love Objects*, ur. Renata Salecl in Slavoj Žižek, Duke University Press, Durham 1996, III.

50. Walzer, *Exodus*, str. 89. *

tacijo izvirnega spomina ali fantazme, obrambno preoblikovane in prevedene v simbolni imaginarij primarnega procesa, in se jih tako priučijo brez vsake intervencije zavestne kritične presoje. [...] Ta teorija nam pove, da je domnevni 'spomin' dejansko *proizveden v posameznikih* preko njihove udeležbe v ceremonijah in navadah, ki odražajo dogme mitskega sistema«. (Paul, str. 174.)

V podaljšku to dobesedno pomeni, da s privzemom židovstva v osnovi pridobimo nov niz nezavednih, travmatičnih »spominov«, ki so formalno zakodirani v njegovih kanoničnih besedilih.⁵¹

Paulov argument je vendarle odvisen od temeljne prilagoditve Freudove zgodbe, ki jo Freud pripoveduje v *Mojzesu*. Po Paulu »je Mojzes sam zakrivil prvotno dejanje. To dejanje je upor zoper egiptovskega faraona in osvoboditev Izraelcev iz egiptovskega suženjstva.« Nadaljnje prilagoditve zgodbe izhajajo iz te začetne pretvorbe Mojzesa kot žrtve v Mojzesa kot krivca. Prahorda bi tako ustrezala suženjskemu življenju v Egiptu, medtem ko razodetje na gori Sinaj, ki je posledica upora, služi izgradnji sveta, ki je strukturiran okoli recipročnosti in objektnih relacij. Freudova zgodba o prazločinu in njegovih posledicah tako ponuja zgoščeno shemo anarhičnih začetkov, ki pulzirajo skozi pripovedi in ki tvorijo glavni arhiv židovsko-krščanske tradicije.

Naj povzamemo: utemeljitveni mit Eksodusa – zgodba o odrešitvi in zavezi – je, na ravni fantazme, ohranjena uprizoritev prvotnega zločina, ohranjeno izredno stanje in stanje nastanka. Navade,

51. Paul tu dodaja daljnosežnejšo psihoanalitično ugotovitev, da se »mora 'spomin', ki je proizvod sodelovanja v ustreznih religioznih obredih, zdeti prepričljiv zaradi svoje skladnosti s fantazmami, pa tudi s konflikti, impulzi, tesnobami in obrambami, ki so proizvod interakcije otroka z njegovim vzgojnim okoljem. [...] Mit daje obliko individualni fantazmi, medtem ko je psihološka energija posameznikov s pomočjo ritualnega simbolizma transformirana v gorivo, ki animira kulturni simbolni sistem.« (Paul, str. 174.)

zakoni in predpisi, ki tvorijo tako velik del besedila Tore, niso preprosto religiozni in socialni obredi, zapovedani na način, ki je zunanji podrobnostim pripovedi Eksodusa, kot da bi bile lahko te iste zapovedi izdane na podlagi drugače strukturirane »zgodbe«, kot da bi bile zapovedi že vnaprej pripravljene in bi Židje morali zgolj poiskati pot do Sinaja, da bi jih prejeli. Zapovedi so, nasprotno, podane v razmerju do dejanj, izvršenih v Eksodusu, dejanj, ki so seveda zapovedana od Boga. Smisla sinajskih zakonov se ne da razločiti od nasilnega začetka izraelske »separacije-individualizacije« iz Egipta. Ta začetek tvori neke vrste protokozmično hrbtno stran kozmosa, ki je artikuliran v zakonih zaveze in predpisih ter skozi nj.

Pomembno je imeti pred očmi, da v tej fantazmi, kolikor se nanaša na zgodbo o Mojzesu, poudarek ni toliko na prahordi in incestuozni *jouissance*, ki ji je očitno lastna, kot na kulturnem dosežku njene odstranitve skozi dejanje nasilne vstaje. Zgodba o Mojzesu je tako predvsem zgodba o prehodu onstran slabe neskončnosti homogene »zgodovine«, tj. neskončnih ciklusov boja za reproduktivni privilegij, za nasledstvo statusa starešine (ali, s Freudovo formulacijo, praočeta). Egiptovsko kraljevanje je bilo, kot omenja Paul, zasnovano na ozadju mitske triade Isis-Oziris-Horus, v kateri Horus, kot model živega faraona, zasede mesto Ozirisa, mitskega prototipa umrlega predhodnika. Ta model nasledstva kot »elementarne transformacije vzorca horde lahko interpretiramo v tem smislu, da je faraon upodobljen kot ojdipski zmagovalec, tj. kot sin, ki je nasledil svojega očeta in zasedel mesto starešine. Z izvršitvijo tega pomembnega junaškega dejanja se sin izkaže za primernega, da zavlada nad svojimi tovariši.« (Paul, str. 31.) Premik k Mojzesovi paradigmi pa tako v nekem smislu zaznamuje vznik spodletelega ali oviranega Ojdipa, figure, katere ojdipske težnje so, paradokсно, anti-ojdipske: »Na faraonskem

modelu lahko tako vidimo, kaj se zgodi, ko se podrejeni moški zmagoslavno dvigne iz boja za nasledstvo, v nasprotju s tem, kar se zgodi, kadar se podrejeni moški *upre, da bi ukinil sistem nasledstva kot tak*, kakor to stori Mojzes.« (Paul, str. 31-32; moj poudarek.)⁵² Temeljna zagata, tako rekoč travmatično jedro Eksodusa je naposled dejstvo, da to uporniško in nasilno prevladanje sistema nasledstva pušča na tako vzpostavljeni civilizaciji madež transgresije, ki jo preganja. V tem oziru biti Žid pomeni biti preganjan od te transgresije. Slišati ponavljajoči se klic *sheme*, »Poslušaj, Izrael«, biti vpotegnjen v zavezni ukaz, hkrati pomeni slišati neki drugi glas, fantazmatski klic po udejanjenju transgresije ali – bolje rečeno – po že udejanjeni transgresiji. Medtem ko glas na Sinaju zaukazuje, pa se zdi, da ta drugi glas zapoveduje *jouissance*, ki spominja na prahordo. Paulova freudovska poanta je v tem, da sta ti dve zapovedi dve strani ali dva aspekta ene same zapovedi, aspekta, ki sta v svetopisemskih pripovedih razstavljena na različne načine. Učinkovitost zapovedne interpelacije, njen uspeh kot performativnega govornega dejanja, ki in-formira Izraelce kot ljudstvo, se vzdržuje s pomočjo svojega fantomskega dopolnila, imperativa, za katerega se zdi, da pravi »Uživaj!«. Ko so pristali na pokoravanje ukazom Boga, so hkrati s tem prevzeli odgovornost za ta drugi užitek, ki sedaj zadobi status »poganskosti«. To pomeni, da Izraelci šele s sinajsko zavezo postanejo dovzetni za krivdo, ki izhaja iz tega, da jim ni uspelo premostiti poganstva.⁵³ A ker zapo-

52. Jean-Joseph Goux je postavil eleganten in prepričljiv argument, da je sam Ojdip že tudi prvi anti-Ojdip, prva grška mitska figura, pri kateri prevzem kraljevanja prelamlja z normalnim mitskim vzorcem kraljeve investiture in nasledstva, ki je bil izdelan v ostalih mitih indoevropskega kulturnega prostora. Gl. Goux, *Oedipus, Philosopher*, prev. Catherine Porter, Stanford University Press, Stanford 1993.

53. Slavoj Žižek v zvezi z dialektiko razsvetljenstva omenja podoben paradoks, ko pravi, da lahko razsvetljensko moderno razumemo v navezi z dvema

vedno vez vzdržuje »preostanek« poganke *jouissance* – tj. zato, ker je ta preostanek ireduktibilen –, je v sinajski pakt že od vsega začetka vpisan določen razdor (za Walzerja ta logika razdora utemeljuje realizem misli Eksodus, kolikor se razlikuje od mesijanstva; mesijanstvo pa vznikne iz želje po tem, da se – enkrat in za vselej – opravi s tem preostankom).

Paul razume to dilemo podobno kot sam Freud, tj. kot dilemo, ki se nanaša na talionski zakon ali na retributivno pravico, ki tvori negativno stran načela recipročnosti, ki je na delu predvsem v izmenjavi daril.⁵⁴ Po Freudu načelo recipročnosti nastopi šele z združitvijo bratov, ki izvršijo praurom in se odrečejo ambiciji po zavzetju mesta praočeta in absolutnemu reproduktivnemu privilegiju, tj. njegovemu neomejenemu dostopu do seksualne *jouissance* (praoče ni vključen v nobeno obliko menjave in zato zanj ne moremo reči, da prebiva v svetu objektivnih relacij, ki predstavlja tisto, kar v temelju mislimo s »svetom«; praoče je potemtakem emfatično protokozmično bitje). Toda nastop načela recipročnosti hkrati

medsebojno izključujočima se zgodbama: po prvi se koncepcija in potreba po nevtralnem simbolnem Zakonu, ki ni več prežet s specifično obliko ali življenjem, pojavi šele z nastopom moderne; po drugi, foucaultovski protivarianti, moderna označuje rojstvo disciplinarne oblasti, ki – v obliki obscenega nadjazovskega dodatka – s prisilno regulacijo teles in populacij izpodrine tradicionalni pravni Zakon. Žižek predlaga, da »ti dve pripovedi razumemo kot dve komplementarni ideološki gesti razrešitve/prikritja temeljne zagate, ki izhaja iz dejstva, da je bil Zakon omadeževan, stigmatiziran z užitkom prav v trenutku, ko se je pojavil kot nevtralni univerzalni formalni Zakon. Sama pojavitev čistega nevtralnega Zakona, očiščenega konkretne 'organske' opore v življenjskem svetu, proizvede obsceno nadjazovsko hrbtno stran, kajti sama ta opora v življenjskem svetu je, brž ko je zoperstavljena čistemu Zakonu, nenadoma dojeta kot obscena.« (*The Plague of Fantasies*, Verso, London 1997, str. 11-12.)

54. Freud se sklicuje na talionski zakon v svoji interpretaciji Jezusove smrti. Gl. SE 23:86.

uvaja v svet tudi neko novo čustvo, namreč krivdo: »Pred uporom ni bilo govora o nobeni krivdi. Bratje so delovali složno, vsak je bil motiviran z enim samim ciljem – dobiti tisto, kar si je zase želel in s pomočjo svojih tovarišev odpraviti ovire na poti do tega. Po uporih so se bratje počutili krive, ker so s tem postali družba, ki ji vlada recipročnost. Umor, ne glede čigav, je postal zločin, ki je zaslužil enako, povračilno kazen.« (Paul, str. 75.) Vendar to posledično pomeni, da »utemeljitveno dejanje samo zahteva pravično povračilo na podlagi zakona, ki ga uveljavi. Kozmogonijsko dejanje junaka kulture, kolikor pomeni razbitje prejšnjega reda, ne le podeli eksistenco zakonu, temveč se z istim zakonom tudi samo obsodi«. (Paul, str. 75.) Freud je umor Mojzesa, kot travmatično skrivnost v samem osrčju židovskega monoteizma, nedvomno postavil kot odgovor na to strukturno nujnost. Na Mojzesu je res bilo nekaj, kar je moralo izginiti, se izničiti, biti pokončano.

To dilemo bom poimenoval »sindrom poslednjega ljudožerca«, in to na podlagi znanega vica: »Tu ni več nobenih ljudožercev; sam se pojedel zadnjega.« Mojzes je tak »poslednji ljudožerec«, ker dejanja, ki jih opravi v imenu Boga in ki vodijo k razodetju na gori Sinaj, predstavljajo transgresijo v razmerju do tega istega razodetja. Paul povzame pripovedno in psihološko strukturo Mojzesovega sindroma poslednjega ljudožerca:

»[P]ropad Egipta je [...] Mojzesov zločin. [...] Mojzesov upor je v isti sapi očetomor, ker je faraon Mojzesov oče; uboj boga, ker je faraon živi bog; uboj kralja, ker je faraon vladar egiptovskega imperija; in upor hlapca zoper gospodarja, ker Mojzes vodi zaslužnjene Izraelce proti njihovem gospodarju in ukazovalcu. [...] Zaradi krivde, ki jo je povzročilo to dejanje, je instituirana zaveza na gori Sinaj, in iz te krivde Zakon črpa svojo prisilno moč. Po Mojzesovi Postavi – ki je sicer zgled bolj občega človeškega družbenega načela recipročnosti – pravica terja milo za

drago: kaznovanje mora talionsko ustrezati zločinu. [...] Ker ta dolg ostaja neizterjan, so Izraelci kršitelji Zakona prav na temelju tistih dogodkov, ki so vodili do njegove razglasitve. Sam Zakon, ne glede na to, kako restriktiven se utegne zdeti, zaščitniško brani pred še neizvršeno in zagroženo talionsko kaznijo za prazločin.« (Paul, str. 210.)

Ne le v zakonih in predpisih, ki zadevajo družbene odnose (ki seveda zahtevajo samoobvladovanje in žrtvovanje, ki je povezano s prekoračenjem prahorde in vstopom v družbo recipročnosti), temveč na bolj odkrit in očiten način tudi v žrtvovanju živali, ki ga instituiral Mojzes, lahko vidimo poskuse strukturiranja znosnega odnosa do te inavguralne krivde. Pasha, ki predstavlja združitev letnega prazničnega obeda z ritualizirano transmisijo iz Eksodusa, služi kot pomenljivo uvajanje v (l)ibidinalno ekonomijo nadjazovskega ukaza. »Perpetuiral in oživil javno komemoracijo radostne osvoboditve, obenem s tem pa prinaša bolj prikrito pripoznanje krivde, ki jo je sprožila osvoboditev, in dolžnost, da se zanjo žrtvuje.« (Paul, str. 211.) Sprejemanje kulturne transmisije (zgodbe Eksodusa) hkrati uvaja v transfer, ki zadeva »dogodke«, katerih materialna resnica ni bistvenega pomena.

Spet pa se naznanja temeljni argument mesijanstva, da nič od tega ne bo zadostovalo – ne Zakon ne nadomestno žrtvovanje ne nomotropični habitus Židov. Mesijanstvo, pa naj bo židovsko ali krščansko, se ponuja kot sredstvo osvoboditve od pritiska židovskega nomotropizma. Še posebej krščanstvo »obljublja [...], da bo prišel čas, ko bo zločin, ki jamči družbeno pogodbo in jo dela za neizogibno, odplačan«. (Paul, str. 213.) Freud je prav v tem pogledu lahko v krščanstvu videl napredek v *Geistigkeit* z ozirom na židovstvo. To pomeni, da krščanstvo odpravlja ne toliko dozdevni židovski legalizem, kot pa spektralne duhove, ki so njegove

sence. Če stvar poantiramo, bi lahko dejali sledeče: če je Mojzes poslednji ljudožerec, potem Jezus samega sebe ponudi kot zadnjo večerjo, ki bi končno lahko odpravila sindrom poslednjega ljudožerca, ki je gonilo in branik židovskega nomotropizma.

Sindrom poslednjega ljudožerca v zadnji instanci izhaja iz samorazcepa ali nekonsistentnosti v vedenju Boga, ki po eni strani pošlje Mojzesa, da izvrši nasilni prelom z Egiptom, po drugi strani pa prepoveduje očetomorno nasilje, ki bi bilo izvršeno v njegovem imenu, in Mojzesu konec koncev prepreči dosego njegovega cilja, obljubljene dežele medu in mleka (pri tem je Mojzes kot vodja upora nosilec poglobitve odgovornosti za nasilje, četudi je Bog tisti, ki tako rekoč pritisne na gumb). To je razcep med Bogom, ki prepoveduje (»poganski«) užitek, uprizarjanje afektov, ki so lastni prahordi, in Bogom, ki skozi svojega preroka od svojega ljudstva zahteva, da izvaja dejanja, ki – s stališča Zakona – predstavljajo transgresijo.⁵⁵ Za židovstvo ta navidezna nekonsistentnost nedvom-

55. Freud ta samorazcep božanstva odkriva v številnih podvojitvah v židovski tradiciji (izmed katerih so nekatere Freudova lastna iznajdba): »Če naš rezultat izrazimo z najkrajšo formulo: dobro znanim dvojnostim [židovske] zgodovine – *dve* skupini ljudi, ki sta se združili pri nastanku naroda, *dve* kraljestvi, v kateri je razpadel ta narod, *dve* imeni boga v izhodiščnih spisih Biblije – dodajamo še dve novi: *dve* utemeljitvi religije, od katerih je druga prvo potlačila, a se je ta kasneje vseeno prikazala na njenem ozadju, *dva* ustanovitelja, ki sta bila oba poimenovana z istim imenom in katerih osebnosti smo morali ločiti. In vse te dvojnosti so nujne posledice prve, dejstva, da je imel en sestavni del ljudstva travmatično doživetje, ki ga drugi ni bil deležen.« (Freud, *SE* 23:52) Za dober povzetek teorije dvojnikov in njene implikacije za razumevanje svetopisemskega avtorstva, gl. Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?*, HarperCollins, New York 1997. V zgovorni diskusiji razmišljanj Theodora Reika o židovski praksi pihanja v šofar v ritualu jom kipur se Slavoj Žižek sklicuje na to konceptualizacijo razcepljenega boga, boga, ki hkrati prepoveduje in zapoveduje užitek. Z evokacijo glasu umirajočega praočeta – lahko bi rekli praočeta kot nemrtvega očeta –

no vsaj deloma predstavlja tisto, kar utemeljuje vitalnost, *Lebendigkeit*, njegovega Boga, in kar potemtakem preprečuje, da bi božanskost postala goli kozmični princip, židovstvo pa kozmoteizem.

V vsem tem lahko slišimo odmeve nedavnih debat, ki zadevajo travmo, posttravmatski stres in z njima povezane pojave spolnih zlorab otrok, na novo odkritega spomina in motenj razcepljene osebnosti. V določenem pogledu bi lahko Freudovo branje zgodovine Židov v *Mojzesu in monoteizmu* označili za neke vrste sindrom na novo odkritega spomina. V procesu razvozlavljanja enigme njegove lastne »bistvene narave« kot Žida – in za Freuda je ta narava seveda vključevala prisilni hermenevitični gon, »ojdipsko« obsesijo z razkrivanjem enigme in dešifriranjem zagonetnih označevalcev v imenu iskanja resnice – je »na novo odkril« sledi travme: uveljavitev Mojzesove postave in usodno morilsko reakcijo. Govoril sem že o tem, kako sam Freud kaže negotovost, celo neke vrste strukturno neodločenost glede teh travmatskih »prizorov«,

šofar zgošča »'pogansko' nadjazovsko razsežnost Boga« in njegovo funkcijo garanta simbolnega pakta in Zakona. Bistveno je, da je v židovstvu ta razcep ohranjen, celo kultiviran, ne pa dialektično ukinjen: »Ta glas kot spomin/preostanek umirajočega očeta seveda ni nekaj, kar je mogoče izbrišati po vzpostavitvi vladavine Zakon: nenehno je potreben kot neizkorenljiva opora Zakonu. Zaradi tega je bilo slišati njegov odmev, prav ko je Mojzes od Boga prejemal Zapovedi – tj. v trenutku, ko se je vzpostavljalo gospostvo (simbolnega) Zakona (vtem ko je Mojzes lahko razložil artikulirane Zapovedi, je množica, zbrana pod goro Sinaj, slišala le kontinuiran, ne-artikuliran zvok šofarja): glas šofarja je ireduktibilni *dodatek* (zapisanemu) Zakonu. Šele *glas* je tisti, ki daje Zakonu njegovo performativno razsežnost, tj. tisto, kar ga dela operativnega: brez te opore v nesmiselnem glasu (glasu kot objektu) bi bil Zakon le nemočni zapis, ki bi ne zavezoval nikogar. S pomočjo šofarja kot glasu Zakon zadobi svojega *izjavljalca*, se 'subjektivira', s čimer postane učinkovita instanca, ki *zavezuje*. Z drugimi besedami, poseg glasu je tisto, kar označevalno verigo pretvori v dejanje kreacije.« (*The Indivisible Remainer: An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London 1996, str. 153-154.)

kar ga, v nasprotju z realno ali materialno resnico, vodi do postavitve zgodovinske resnice travm, ki naj bi jih podedoval s svojo židovsko vero (ali, bolje rečeno, s svojim »židovstvom«) in ki naj bi celo tvorile samo njeno jedro. Tega procesa transmisije nisem označil za proces pridobljenih karakteristik ali izkustev, kot je to večkrat zamikalo Freuda, temveč za neke vrste transfer ali *Übertragung* »duhov«. In nedvomno je nevarnost zapadanja v spiritizmu vsaj deloma Freuda privedla do lamarckovske hipoteze: raje kontroverzna znanost kot okultizem. A ne more biti dvoma, da Freudovo razumevanje delovanja človeškega duha in kulture ne more odpraviti dinamike preganjanja. Drugače rečeno, Freudov projekt v *Mojzesu in monoteizmu* ni odkriti, »kaj se je v resnici zgodilo«, rekonstruirati materialno resnico tega, kako so Židje dobili monoteizem (tj. preko egiptovskega svečenika), temveč pokazati, kako svetopisemska zgodba o tem, kako so Židje dobili monoteizem, prikriva neke druge vrste resnico – zgodovinsko resnico –, ki je lahko narativizirana na način, kot to stori Freud. Toda zgodovinska resnica se nanaša na »dogodke«, ki se pravzaprav ne zgodijo; so nekaj 'protokozmičnega', primerljivega s kvantnimi dogodki, ki so lahko konstruirani zgolj matematično in na osnovi obnašanja materije v svetu. Lahko bi dejali, da *Mojzes in monoteizem* predstavlja nekakšno kvantno historiografijo Židov; prikazuje, kako njihovo obnašanje v svetu in kanonična besedila, ki nudijo normativni okvir tega obnašanja, preganjajo preostanki protokozmičnih dogodkov.

Ian Hacking se je v svojem delu o nedavnih debatah o travmi, odkritem spominu in multiplih osebnostih dotaknil nečesa, kar zadeva zgodovinsko resnico, ne da bi jo tudi sam tako poimenoval.⁵⁶

56. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, Princeton 1995; reference na to delo bodo podane v besedilu.

Ena izmed prednosti Hackingove predstavitve je njegov poudarek na ozadju normativnosti, ki je potrebna, če naj sploh imamo možnost registriranja dogodka kot nečesa, kar se je dejansko zgodilo. V nekem smislu je polje normativnosti (in ne prostorsko-časovna točka ali mreža) pravi prostor »dogodevanja« dogodka. Glede določenih vprašanj moramo imeti možnost, da imamo prav ali ne, če naj sploh imamo možnost govoriti o dogodku: Kaj se je zgodilo? Kako se je zgodilo? Zakaj se je zgodilo? Hacking pravi, da se nedavne debate okoli spolne zlorabe in motenj multiple osebnosti sučejo okoli nezmožnosti, da bi razumeli ontologijo dogodkov, kar v zadnji instanci meri na logično razmerje med temporalnostjo in normativnostjo. Rečeno s Hackingom: v razmerju do deskriptivnega besednjaka, ki omogoča normativna stališča, lahko govorimo zgolj o tem, da neki dogodek *je* (lahko imamo prav ali ne, obstaja nekaj, na kar se naša trditev nanaša). Hackinga pri vsem tem zanima historični vznik diagnostične vezi izrazov, ki povezuje travmo, spolno zlorabo otrok in tako imenovano motnjo multiple osebnosti.

Če so vsa dejanja (in Hackinga, tako kot nas na tem mestu, zanimajo dogodki v povezavi s človeškim delovanjem) dejanja »pod deskripcijo«, potem vpeljava novih vrst deskriptivnih besednjakov, novih pojmov miselnih dejanj odpira prostor za nove dogodkovne entitete: »Ko postanejo dostopne nove deskripcije, ko preidejo v obtok ali pa postanejo reči, o katerih je sprejemljivo govoriti in misliti, potem so tu nove možnosti, za katere se lahko odločimo. Ko se mi odprejo novi cilji, ker so mi postale dostopne nove deskripcije in novi koncepti, živim v novem svetu priložnosti.« (Hacking, str. 236.) Takšne inovacije spreminjajo prostor normativnosti: »Odkrivanje ali oblikovanje nove vrste, nove klasifikacije, ljudi ali vedenj lahko ustvari nove načine, kako biti oseba, na voljo so nove izbire, tako dobrega kot slabega. Obstajajo nove deskripcije in potemtakem tudi nova delovanja v skladu z njimi. Ne gre za to,

da se ljudje v bistvenem spremenijo, temveč za to, da so jim kot logična postavka odprte nove možnosti za delovanje.« (Hacking, str. 239.) Posledica tega stališča je, da pred vpeljavo takšnih možnosti ne moremo občutiti prisile in omejevanja spričo njihove odsotnosti: »To, da takšnih intenc ne morem oblikovati, je trivialno, logično dejstvo. To dejstvo pri meni ne more izzvati občutka omejenosti ali me pripraviti do tega, da obžalujem svoje pomanjkanje moči. Zaradi manka deskripcije se ne morem počutiti omejenega, kajti če bi se zavedal svoje omejenosti, potem bi imel vsaj preblisk deskripcije tistega delovanja in bi lahko pomislil na to, da ga izberem.« (Hacking, str. 136.) Po mnenju Hackinga je preteklost potemtakem nedeterminirana, in sicer do te mere, da lahko nove vrste deskripcij retroaktivno »proizvajajo« dogodke, ki jih v času njihove dogoditve *ni bilo tam* in jih ni bilo mogoče izkusiti.

»Skoraj tako je, kot da retroaktivna redeskripcija spreminja preteklost. Ta formulacija je gotovo preveč paradokсна. Toda če opišemo pretekla dejanja na načine, po katerih jih takrat ni bilo mogoče opisati, potem dobimo presenetljiv rezultat. Vsa intencionalna dejanja so namreč dejanja na temelju deskripcije. Če deskripcija pred tem ni obstajala ali ni bila dostopna, potem takrat ni moglo priti do intencionalnega delovanja na temelju te deskripcije. Šele kasneje je postalo res, da smo izvršili dejanje, ki sodi pod to deskripcijo. Najmanj, kar rečemo, je, da tako preteklost ponovno napišemo, ne zato, ker bi o njej odkrili kaj več, temveč zato, ker prikažemo dejanja na temelju novih deskripcij.« (Hacking, str. 243.)

Stališče, ki sem ga tu predlagal, je modifikacija Hackingovega pristopa, kjer navsezadnje en deskriptivni besednjak zgolj sledi nekemu drugemu, *ad infinitum*. Sam pa nasprotno menim, da diskurz travme ni preprosto eden izmed mnogih deskriptivnih besednjakov, ki služijo določanju preteklosti (četudi se lahko v

našem besednjaku pojavi prav v določenem historičnem trenutku); temveč je travma v temelju povezana z nastopom novih deskriptivnih besednjakov, s tistim, kar takemu nastopu uhaja kot nerazložljivo. Travma je dogodek, ki se ne preneha ne dogajati natanko zato, ker radikalno premika tla zgodovinskega izkustva, spreminja polje možnih dogodkov (ni nujno, da so vsi takšni premiki travmatični, četudi mislim, da vse travme vsebujejo takšne premike). Celo določitev preteklosti kot travmatične – njena opredelitev s to deskripcijo – ne more povsem odstraniti neodločljivosti njene dogodkovne strukture. Vztraja kot dogodek, ki je protokozmičen, tj. konstitutiven za svet, a ni zares *iz* tega sveta (dojetega kot normativno polje objektih relacij). Travme so dogodkovni ekvivalenti anamorfoznih deformacij v slikarstvu in zadobijo obliko le, če jih pogledamo s strani. *Mojzes in monoteizem* skuša v določenem smislu gledati na Biblijo s strani.

Sedanja debato, na primer, o možnosti (historiografske ali estetske) reprezentacije ali zamišljanja holokavsta lahko razumemo kot indikacijo, da se dogodki, ki so subsumirani pod tem imenom, niso zgolj pripetili v zgodovini, temveč so spremenili samo našo koncepcijo zgodovine, tega, kar je v zgodovini mogoče. Nelagoden občutek, da holokavst še ni stvar preteklosti, da vztraja kot pošastna bližina, pomeni, da se na določen način še ni zgodil: še vedno se trudimo odgovoriti ne toliko na zgodovinski dogodek, kot na premik na tleh normativnega prostora, kjer se zgodovinski dogodki lahko nahajajo.⁵⁷ Ne glede na to, kako zelo si prizadevamo zamejiti

57. Eno izmed najbolj zanimivih prizadevanj, kako pristopiti k tej dimenziji holokavsta, predstavlja tekst Dana Dinerja »Historical Understanding and Counterrationality: The Judenrat as Epistemological Vantage«, v *Probing the Limits of Representation: Nazism and the »Final Solution«*, ur. Saul Friedländer, Harvard University Press, Cambridge 1992, str. 128-142. Diner dokazuje, da so bili Židovski sveti v getih – skupine, zadolžene za pogajanja

holokavst s historiografskimi podatki, vseeno vztraja neka tesnoba zavest, da smo zgrešili bistveno stvar, da to, kar se je tam zgodilo, še ni našlo konceptualne ali jezikovne reprezentacije. Menim, da govor o metahistoričnem pomenu holokavsta meri na tole: da je šlo za dogodek, ki je prizadel našo zmožnost orientacije znotraj naših obstoječih struktur mišljenja. (Vztrajnost, da se lahko in se še naprej orientiramo znotraj teh struktur, bi v tem oziru morali razumeti kot modus obrambe.) Ta trditev nima absolutno nobenega opravlka z zanikanjem holokavsta; v smislu realne ali materialne resnice dogodkov, kot bi rekel Freud, prav dobro vemo, kaj se je zgodilo. Poanta je v tem, da ta resnica nikoli ne more v celoti razložiti tistega, kar se je dogajalo. V odgovor na vsako razlago dobimo občutek, da to ni *to*.

Drugače rečeno, čeprav je vsaka preteklost kontingentno nedoločena – njena determiniranost je odvisna od razpoložljivosti deskriptivnih besednjakov –, pa je travmatična preteklost logično nedoločena ali neodločljiva, in njeno vztrajanje je natanko funkcija te neodločljivosti. Če se vrnemo k *Mojzesu in monoteizmu*, bi bilo Freudovo stališče glede zgodovinske resnice židovske etnogeneze potemtakem sledeče: da se izhod iz Egipta v nekem smislu ne preneha ne goditi, ne preneha preganjati Židov in Zahoda nasploh, ne zaradi prisotnosti ali manka deskriptivnega besednjaka, ki ustreza dogodkom Eksodusa, temveč zato, ker je prostor, ki je bil s tem izhodom odprt, zaradi svojih travmatičnih začetkov strukturno móten. Natančneje rečeno, strukturna motnja, ki je notranja židovskemu monoteizmu, cepi njegovo tradicijo in dominantno pripoved, ki je organizirana na eni strani okoli Eksodusa in njegovih socialnih, političnih in moralnih posledic, na drugi strani

z nacisti – najbolj neposredno izpostavljeni spremembi prostora razumnosti, ki jo je predstavljala »dokončna rešitev«.

pa okoli spektralne fantazme travmatičnih in transgresivnih začetkov – razcep, ki to tradicijo navdaja z neko grozljivo vitalnostjo. Intuicija, ki je vodila Freuda v *Mojzesu in monoteizmu*, je bila, da lahko židovsko preživetje razumemo le v nanosu na take vrste grozljivo vitalnost; normalna vitalnost nacionalne, etnične ali religiozne tradicije ne bi zadostovala. Ta razcep se zrcali v Freudovem razlikovanju med materialno in zgodovinsko resnico, med tistim, kar je registrirano, in tistim, kar ni registrirano – ali pa je registrirano v virtualni, fantomski obliki – znotraj židovskega arhiva.⁵⁸ Tisto, kar sem poskušal ujeti s terminom »ibiditete«, bi lahko potemtakem v končni fazi razumeli kot subjektov vpis v takšne virtualne arhive; naši razlogi za to, da počnemo, kar počnemo, so naposled utemeljeni – zadobijo substanco in težo – z referenco na tisto, s citiranjem tistega, kar je tu registrirano.

Za Freuda je bil izhod iz Egipta poglavitno pot ven iz zakodiranega simbolizma in z njim povezane oblike življenja. Toda Freudovo ključno odkritje je bilo, da je treba prisilno razsežnost tega prehoda – in njegovo neskončnost – razumeti kot perpetuiranje zakodiranega simbolizma na neki drugi ravni, tj. kot *simptoma*, modalnosti tistega, kar smo zgoraj označili za mitsko razsežnost prehoda onstran mita. Z zgodbo o praumoru in njegovi ponovitvi pri Mojzesu poskuša Freud odmotati vsebino tega mitskega preostanka, razkriti zgodovinsko resnico, od katere se odvrne nomotropična želja, ko se obrne proti zakonu. Naše branje *Mojzesa in monoteizma* nam je pomagalo razumeti temporalni paradoks tega tropizma: obrat k zakonu prikrije preostanek tistega, od česar se

58. Derridajev *Archive Fever* je, še enkrat, v veliki meri meditacija o statusu takšne virtualne ali fantomske arhivizacije. »Teksti« tistega, kar je na ta način arhivirano, »niso berljivi po poteh 'običajne zgodovine', in če psihoanaliza ima svojo relevantnost, potem je njena relevantnost prav v tem«. (Str. 65.)

tropizem odvrne, kar pa ni toliko poganstvo kot táko – Egipt –, kot pa poganska razsežnost tega obrata. Potemtakem Freudova metoda v *Mojzesu in monoteizmu* v nekem smislu presega opozicijo, ki nas je vodila doslej, namreč opozicijo med arheološko in arhivarsko perspektivo. Zdi se, da Freudovo študijo vodi paradoksní pogled fantomske ali virtualne arheologije, iskanje singularnih in dogodkovnih vtiskov, ki so jih za seboj pustile strukturne vezi določenega življenja z normativnostjo, z etično moduliranim monoteizmom židovske tradicije. Kozmos monoteizma, kakršen je razvit v svojih prevladujočih simbolih in liturgičnih obredih, s seboj prinaša in v sebi skriva svoje lastne protokozmične začetke, ki jih potemtakem nikoli ne more v celoti predelati niti si jih sam ne more odpustiti. Za Freuda je to poslednji vir tistega, kar je imel za nevrotično veličino židovstva. Zgodovinska resnica se torej navezuje na mnemotehnične sledove fantomske dogodkovnosti strukturnih vezi.⁵⁹ Ti »fantomski spomini« so material tistega, kar je Freud postavil kot filogenetsko dediščino.

Drugačen način pristopa k tej dediščini vodi preko vrnitve k tistemu, kar konstituira pravi preboj v freudovski misli, k delu sanj. V Freudovi koncepciji sanj je ključno razlikovanje med tistim, kar je imenoval latentne misli sanj, in delom sanj v pravem pomenu besede, ki je za Freuda predstavljalo resnični kraj nezavedne želje, ki proizvaja sanje. V sloviti opombi k izdaji *Interpretacije sanj* iz leta 1925 Freud graja svoje kolege analitike, da so pozabili na to razlikovanje:

59. V eseju o *Mojzesu in monoteizmu* je Marianne Sculler govorila o »die unheimliche Ereignishaftigkeit eines unsichtbaren, un(b)greifbaren Einschnitts« (o »grozljivi dogodkovnosti nevidne, nezapopadljive zareze«; gl. »Gesetzes-Text: Zu Freud«, v Schuller, *Moderne: Verluste*, Stroemfeld/Nexus, Frankfurt na Majni 1997, str. 107).

»Toda zdaj, ko so se vsaj analitiki sprijaznili s tem, da je treba manifestne sanje nadomestiti s pomenom, ki se razkriva pri njihovi interpretaciji, so mnogi zagrešili drugo zmotu, pri kateri prav tako trdovratno vztrajajo. Bistvo sanj iščejo v njihovi latentni vsebini in pri tem prezrejo razliko med latentnimi sanjskimi mislimi in delom sanj. Sanje v bistvu niso nič drugega kot posebna oblika mišljenja, ki jo omogočajo okoliščine med spanjem. To obliko pa ustvari *delo sanj*; prav to je bistvo sanj in pojasnjuje njihove posebnosti.«⁶⁰

Ključ do pravilnega psihoanalitičnega razumevanja sanj potemtakem ni v osredotočanju na »skrivnost v *ozadju* forme, temveč na *skrivnost te forme same* [...], na proces, s pomočjo katerega je skriti pomen zadobil tako formo«. Ta skrivnost, kot zatem pripominja Žižek, »v razmerju do latentnih misli ni 'bolj skrita, globlja', je odločno bolj 'na površju', v celoti sestavljena iz mehanizmov označevalca, katerih delovanju je podvržena latentna misel.«⁶¹

Lahko bi tudi rekli, da sanjajoči subjekt s tem, ko sanja, ko glede na odnose podobnosti in bližine razstavlja in ponovno sestavlja besede, podobe in prizore, nekaj *počne*. To emfatično kreativno in performativno razsežnost dela sanj je v svojem pomembnem eseju o Freudovi teoriji sanj poudaril Lyotard. Kot pravi: »Sanje niso jezik želje, temveč njeno delo. [...] Želja ne govori; izvaja nasilje nad redom izrekanja. To nasilje je izvorno: imaginarna izpolnitev želje predstavlja transgresijo, ki v delavnici sanj ponavlja tisto, kar se je zgodilo in se še naprej dogaja v produkciji tako imenovane temeljne fantazme.« Pravi kraj želje, hrepenenja in njegove zadovoljitve v končni fazi ni neki prizor zadovoljitve, ki ga proizvedejo sanje, temveč »imaginarna aktivnost sama. Ni vse-

60. [Interpretacija sanj, Studia humanitatis, Ljubljana 2001 (ponatis), str. 462-463, op. 3.]

61. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989, str. 15, 13.

bina sanj tista, ki izpolnjuje željo, temveč sam akt sanjanja, fantaziranja, kajti Fantazma je transgresija.«⁶² Na tem mestu se, kot nakazuje že naslov njegovega eseja, Lyotard loteva rahle modifikacije Freudove teze, da je delo sanj oblika mišljenja. Na tej Freudovi tezi se mu zdi zavajajoče, da lahko privede do razumevanja sanjajočega subjekta kot racionalnega dejavnika, duha znotraj duha, zapletenega v sartrovsko *mauvaise foi*, tj. kot podobe duha, v katero se skuša želja odeti s pomočjo dela sanj. V nasprotju s tem Lyotard zatrjuje, da je »želja od vsega začetka pomešan tekst. Preobleka ne izvira iz domnevne varajoče namere želje; delo samo je preobleka, ker izvaja nasilje nad jezikovnim prostorom. Ni si potrebno predstavljati, da ima ono neko skrivno idejo. [...] Mobilnost primarnega procesa je varljiva sama po sebi; je tisto, kar vara, kar zmede 'zmožnosti', ki uporabljajo artikulirani jezik: figurativno v nasprotju z duhom.«⁶³ Ta odlomek zajema smisel moje teze, da v obratu k zakonu, ki tvori nomotropizem, poganski element, ki preganja Izrael, konec koncev ne predstavlja nekega substancialnega območja afektov, verovanj in obredov, od katerih se je Izrael odvrnil – tj. vase zaprt poganski kozmos, ki ga označuje Egipt –, temveč je notranji vidik tega obrata oziroma tropizem kot tak. To je poslednji razlog za to, da nevarnost poganškega zdrsa ne preneha preganjati Izraela.

Če se vrnemo k diskurzu arhivizacije, lahko rečemo, da je delo sanj poskus, da se dogodke, misli in občutke iz vsakdanjega živ-

62. Jean-François Lyotard, »The Dream-Work Does Not Think«, prev. Mary Lydon, v *The Lyotard Reader*, ur. Andrew Benjamin, Basil Blackwell, Oxford 1991, str. 19, 26.

63. Lyotard, *ibid.*, str. 25. Gl. tudi lucidno zavrnitev te podobe sanjajočega subjekta kot nekakšnega racionalnega dejavnika, ki je preprosto v konfliktu z jazom, v tekstu Jonathana Leara »Restlessness, Irrationality, and the Concept of the Mind«, v *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

ljenja – gradivo, ki je registrirano v arhivu jaza, gradivo, ki je načeloma dostopno zavesti – potegne v sfero virtualnega ali fantomskega arhiva, v katerem so registrirani kvantni dogodki proto-kozmične eksistence. Delo sanj poskuša latentnim mislim sanj, mislim, ki so v celoti iz tega sveta, v katerem zavestno prebivamo, naprtiti breme tistega, kar je registrirano v virtualnem arhivu. A še enkrat, virtualni arhiv je prisoten le v obliki deformacij, ki so jim podvržene misli sanj, dokumenti ali dejanja arhiva jaza. Freudova temeljna poanta je nemara v tem, da ko poskušamo s pomočjo pripovedi odmotati jedro zgodovinske resnice, ki se manifestira v teh deformacijah, nas to konec koncev privede do ojdipskih impulzov in zločinov, do erosa in uničenja. Tako ni presenetljivo, da Lyotard, v svojem prikazu dela sanj kot tropološke dejavnosti *par excellence*, navaja odlomek iz *Mojzesa in monoteizma*, v katerem Freud kompozicijske postopke, ki so ustvarili Biblijo, primerja z določenim nasiljem, celo umorom. Odlomek je dobro znan: »S popačenjem [*Entstellung*] besedila je podobno kot z umorom. Težave niso v izvedbi dejanja, temveč v odstranitvi njegovih sledi.«⁶⁴

V tem odlomku poskuša Freud dokumentarno hipotezo o sveto-pisemskem avtorstvu povezati z lastno teorijo dvojnikov, namreč s svojo tezo, da je židovsko ljudstvo nastalo iz dveh skupin, od katerih je le ena izkusila Eksodus pod vodstvom Mojzesa in njegovo nasilno smrt. V kontekstu teh razmišljanj Freud nekoliko abruptno omeni, da »bi Izraelci tega najzgodnejšega obdobja, torej Mojzesovi pisarji, utegnili biti udeleženi pri iznajdbi prve abecede«. K tej slutnji doda opombo: »Če so bili pod pritiskom prepovedi upodabljanja, so tedaj celo imeli motiv, da bi zapustili hieroglifsko slikovno pisavo in svoje pisne znake pripravljali za izražanje novega jezika.« (Freud, *SE* 23:43) Sklep, do katerega nas

64. Freud, *SE* 23:43.

privede ta nenavadna razvrstitev tem, je preprost in vznemirljiv: za Freuda je to, kar sanjajoči subjekt nazadnje počne, ko se vključuje v ta »literalistični« simbolni modus, v to »hieroglifno« mišljenje, ki se poigrava z zunanjimi lastnostmi črke (s čimer razveljavi dosežek Mojzesovih pisarjev), primerljivo s svetopisemskim popačenjem, ki ga Freud eksplicitno primerja z umorom in njegovim prekritjem. Razveljavitev abecednega zapisa, njegovo podvrženje hieroglifnim premikom, najsibo pri sanjavcu ali pri svetopisemskih urednikih, je, na ravni formalnih postopkov, premeščena izvršitev očetomora in incesta, se pravi ojdipskih zločinov. Glede na sanje to pomeni, da sanjavcu ni treba sanjati o očetomoru in incestu; dejavnost sanjanja, duševna dejavnost, ki jo je Freud imenoval delo sanj, že je patricidna in incestuozna. Ne glede na to, kaj sanjamo, ne glede na predstavno vsebino latentnih misli sanj, sanjamo ojdipske zločine, kolikor je ta predstavna vsebina podvržena primarnemu procesu dela sanj. Drugače rečeno, filogenetska dediščina ne vztraja kot ta ali oni niz propozicijskih drž ali misli, shranjenih globoko v spominu, temveč kot vsebina *forme* sanj.

Na tem mestu nam utegnejo pomagati spekulacije Roberta Paula v zvezi s svetopisemsko epizodo z vodami Meriba (3 Mz 20). Med tavanjem v puščavi so se Izraelci (zopet) sprli z Mojzedom in Aronom, tokrat zaradi žeje. Mojzes je priskrbel vodo za uporniške Izraelce, a to je storil na način, ki je kršil božje predpise. Namesto da bi dvignil Jetrovo palico in skali naročil, naj da vodo, Mojzes neposredno udari ob njo. Zaradi te kršitve je Mojzesu prepovedano vstopiti v obljubljeno deželo skupaj s svojim ljudstvom. Paulova interpretacija očitne nesorazmernosti med zločinom in njegovo kaznijo poveže več nizov naše argumentacije in nam omogoča razložiti nekaj, kar bi lahko imenovali *dogodkovnost simbolnega modusa*. Z direktno invokacijo svoje tako rekoč falične

moči – z udarcem ob skalo – Mojzes doseže neke vrste ojdipsko zmago nasproti Bogu (Paul meni, da lahko skalo razumemo kot odrekajočo dojko, ki je prisiljena dati svoje dobrine): »Ko Mojzes udari ob skalo s svojo palico, s tem izrazi erotične, sadistične in uničevalne impulze obenem oralne in falične narave, ki bi se jih moral vzdržati.« Toda ključna poanta pri tem je, da Mojzes krši zapoved Boga na nek poseben način, in sicer tako, da se odreče razsežnosti govora: »Na vodah Meriba se Mojzes upre očetovski zapovedi govora, rabi jezika, in se vrne k predoidipski zahtevi po dojki in njenem odrekanem obilju. Mojzes je torej kaznovan za simbolno incestuozno prekršitev ojdipskega zakona očeta.«⁶⁵ Premik v simbolnih modusih, premik od čudeža avtoriziranega govora k neposrednemu magičnemu posegu v naravo, v post-sinajskem svetu že pomeni transgresijo, »nasilje nad jezikovnim prostorom«, nasilje, ki je sedaj kodirano kot »pogansko«. Zaradi te transgresije, ki je emblematična za njegov status poslednjega ljudožerca, je Mojzesu prepovedan vstop v obljubljeno deželo. Toda transgresija ob vodah Meriba ni usmerjena zgolj *zoper* nomotropično ukrivljenost želje, ki je utemeljena na božjih zapovedih; gre za transgresijo, ki *jim je notranja*. Potemtakem si v nekem smislu vsakič, ko se prebudimo iz noči, ki smo jo prebili v delu sanj, z Mojzesom delimo ta vsakodnevni, dogodkovni premik simbolnih modusov. Sanjajoči subjekt ne le dela v protokozmičnih globinah, od katerih se odvrnemo z vsakim prebujenjem; kolikor je budnost nomotropična, tj. določena s ponavljajočim se prisilnim obračanjem, v njej vztraja sanjajoči subjekt – subjekt nezavednega.

Yerushalmijeva študija o *Mojzesu in monoteizmu*, na katero smo se zgoraj sklicevali, zaključuje z »Monologom s Freudom«, z nekakšnim priklicanjem Freudovega duha, ki naj služi razjasnitvi

65. Paul, *Moses and Civilization*, str. 106.

nerazrešenih vprašanj interpretacije.⁶⁶ S tem monologom, kot je opomnil Derrida, Yerushalmi »na eksemplaričen način ponavlja logiko dogodka, katerega fantom je bil opisan in katerega struktura je bila 'podana' v zgodovinskem romanu [tj. v Freudovem *Mojzesu*].⁶⁷ Dejal bi takole: tako kot Freudova študija o židovski tradiciji pokaže, da še nismo zares vpeti v neko obliko življenja, ko se strinjamo z njenimi javnimi vrednotami, verovanji in dogmami, temveč tedaj, ko nas pričnejo preganjati njeni duhovi, tako tudi v Freudov tekst zares vstopimo šele, ko nas vznemirijo in zadenejo njegove globoke in oživljajoče enigme. Šele tako postanemo zanje dovzetni, s tem pa postanemo zanje v nekem smislu tudi odgovorni; šele tedaj smo privzeli zgodovinsko resnico tega projekta in prevzeli filogenetsko dediščino, ki jo prenaša. Stava tega eseja je bila, da utegne takšno vznemirjenje pomeniti tudi novo poglobitev v dolge in globine židovske dediščine.

Prevedla Lidija Šumah.

66. Gl. Yerushalmi, *Freud's Moses*. [Gl. prevod v pričujoči številki *Problemov*.]

67. Derrida, *Archive Fever*, str. 67.

Yosef Hayim Yerushalmi

MONOLOG S FREUDOM

Govoriti hočem, da se olajšam.

Job 32, 20

Dragi in nadvse spoštovani profesor Freud!

Za tisto, kar po štirih predavanjih¹ o Vašem *Mojzesu* še ostane, čutim neko notranjo potrebo, da Vam to povem naravnost, ostalo občinstvo pa naj prisluškuje. Od kod ta prisila (kajti to ni le kaprica), ne znam povsem jasno razložiti niti samemu sebi. Vem le, da mi ta fikcija, za katero pa nekako ne čutim, da bi bila fiktivna, omogoča način govora, ki doslej ni bil možen in ki zdaj postane imperativ, kajti prišel je čas obračuna. Verjetno se Vam bo zdelo vse skupaj predrzno, a mi boste že odpustili. Ideja govoriti nekomu, ki ga ni, Vam ni povsem tuja, kot o tem priča *Prihodnost iluzije*; Vaš sogovornik je bil tam celo čisti izmislek, medtem ko ste vi resnični in zame čudno prisotni. Čeprav Vas bom občasno povabil, da mi odgovorite, se v nasprotju z Vami ne bom pretvarjal, da to, kar sledi, ne ostaja v osnovi monolog. A to je monolog, ki je naslovljen neposredno na Vas. V tem, za kar tu gre, in v resnici je bilo tako že ves čas, sva oba kot Žida enako vpletena. Zato, ko bom

-
1. [Prevedeno po Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven 1991. Knjiga povzema tekst petih predavanj, ki jih je imel Yerushalmi o Freudovem *Mojzesu*. Prevedeno je zadnje poglavje, ki predstavlja tudi peto in zadnje predavanje.]

govoril o Židih, ne bom rekel »oni«. Rekel bom »mi«. Razlika Vam je dobro znana.

Dragi profesor Freud, z *Mojzesom* sem storil največ, kar sem po svojih močeh lahko, in vem, da ni dovolj; v najboljšem primeru je uvod, morda »zgodovinski roman«, v najslabšem – vrsta napačnih poti. Da ne bi mislili, da sem narejeno skromen, naj takoj dodam, da daleč od tega, da bi prevzemal nase vso krivdo za tisto, kar mi je spodletelo ali kar sem zgrešil. Nekoč, ko ste razpravljali o težavnosti analiziranja Goetheja, ste pripomnili: »To je zato, ker Goethe ni bil kot pesnik le velik izpovedovalec, temveč kljub obilici avtobiografskih zapisov tudi skrben skrivalec.«² Kot skrivalec ste seveda prekašali svojega junaka, kar zadeva zapise, pa so se nekateri Vaši najbolj goreči učenci kakor gnostični arhonti postavili naokoli, da bi zastavili pot do skrite vednosti. Nič od tega ni olajšalo stvari resnemu proučevalcu Vašega dela (poudarjam, Vašega dela; Vašega življenja pa le toliko, kolikor je to zajeto v Vašem delu. Ostalo je stvar Vaših življenjepiscev).

Upam, da ste opazili, da se nisem poskušal vtikati v nobeno izmed Vaših skrivnosti iz gole radovednosti. Če sem včasih poskusil razkriti drobce Vašega življenja, še posebno tiste, ki zadevajo Vašo židovsko identiteto in katerih del ste po mojem mnenju potlačili, je bilo to le zavoljo boljšega razumevanja zavestnega namena Vašega dela, v prepričanju, da bi Vi sami tako hoteli. Nisem brskal po Vašem življenju, da bi našel madeže. Tisti, ki so jih drugi odkrili v zadnjih letih, niso vplivali na mojo prevzetost z Vašimi nenavadnimi dosežki, ki me še nadalje zasledujejo »kakor nepomirjen duh«.

Leta 1939, kmalu po tem, ko je izšel celoten *Mojzes in mono-teizem*, je moj učitelj Salo Baron objavil recenzijo, v kateri je po

2. Freud, »Ansprache in Frankfurter Goethe-Haus«, *Studienausgabe* (v nadaljevanju SA), X. zv., Fischer, Frankfurt na Majni 1982, str. 296.

hladnokrvnem pregledu Vaših zgodovinskih predpostavk zaključil s tem, da je Vaš »kip na podstavku iz gline« zamenjal z bolj arhitekturno metaforo in Vašo knjigo poimenoval »veličasten grad v oblakih«. ³ Drugi, manj usmiljeni, so poudarili, da bi bila knjiga, če bi jo napisal kdo drug, prezrta. Mislim, da je to hkrati pravilno in nepomembno. Pravilno, ker če bi bil *Mojzes* zgolj esej o svetopi-semški zgodovini, ki bi ga napisal kakšen predrzni akademik, bi se na njem še dolgo nabiral prah po bolj temačnih policah teoloških knjižnic. Nepomembno, ker ga konec koncev ni napisal nekdo drug, ampak Vi. Sam Baron, ki je občasno obiskoval Vaša predavanja na Dunaju, je to poudaril že na začetku: »Če mislec formata, kakršen je Sigmund Freud, zavzame stališče do problema, ki je zanj vitalnega pomena, mu je svet zavezan prisluhniti.« Natanko tako.

A v najinem pričujočem srečanju svojega poizvedovanja ne bom vodil po ustaljenih tirih. Ne bom ponavljal zgodovinskih šibkosti, ki so jih drugi razgalili do potankosti in za katere je tudi Vas skrbelo (čeprav je spodrseljaj v izenačitvi Atona z »Adonajem« skorajda neodpušljiv). Nič nimam dodati k antropološkim kritikam (teorija totema je odkrito rečeno *kaputt*). Prav tako ne bom izpopolnjeval znanstvenega statusa Vaših filogenetskih predpostavk, kajti tudi to so storili tisti, ki so v tem bolj podkovani kot jaz, čeprav se utegnem k tej stvari vrniti še z drugega zornega kota.

Resda ste se zavedali vseh pasti in v tej Vaši bojazni ste se večkrat poskušali zavarovati. Že v *Totemu in tabuju* ste zapisali:

Ni razloga, da bi se bali, da bo psihoanaliza, ki je prva odkrila stalno naddoločenost psihičnih dejanj in tvorb, zašla v skušnjava, da bi nekaj tako zapletenega, kot je religija, izpeljala le iz enega

3. Salo Wittmayer Baron, recenzija Freudovega »Mojzesa in monoteizma«, *American Journal of Sociology*, 45:471-477, 1939.

samega vira. Če je psihoanaliza prisiljena ali celo dolžna enostransko postaviti v ospredje en posamezen vir, to še ne pomeni, da zahteva bodisi, da je ta vir edini, bodisi, da zavzema prvo mesto med sodelujočimi dejavniki.⁴

To je bilo dobro rečeno in misel odmeva še v *Mojzesu in mono-teizmu*: »Naši vsekakor imperativni potrebi po vzročnosti zadošča, če ima vsak potek *en* dokazljiv vzrok. V dejanskosti zunaj nas pa je le redko tako; prej se zdi, da je vsak dogodek naddoločen in se kaže kot učinek več konvergentnih vzrokov.«⁵ A med takimi izjavami in dejanskim potekom Vašega dokazovanja je tako velika vrzel, da človek misli, da te izjave niso drugega kot formalna varovala. Kakorkoli, tudi v to smer se ne bom spuščal.

Niti me zavoljo najine razprave resnično ne moti Vaša vzvišena zavrnitev ugotovitev strokovnjakov z drugih področij, kadar te ogrožajo Vaše lastne ugotovitve. Tako potem, ko pokažete, da se popolnoma zavedate, da so bile totemske teorije Robertsona Smitha v celoti zavrnjene, zapišete: »Ugovor še ni ovržba, novost ne nujno korak naprej. Predvsem pa nisem etnolog, temveč psihoanalitik. Z vso pravico sem iz etnološke literature vzel, kar bi lahko potreboval pri analitičnem delu.«⁶ Pravijo, da ste, ko Vam je nekoč nekdo povedal, da je Sellin opustil svojo teorijo, da so Mojzesa ubili Hebrejci, odgovorili le: »Prvič je imel prav.« V takšni veličastni trmoglavosti je nekaj hkrati strašljivega in spoštljivega. Po eni strani je to odbijajoče. Hkrati pa ni mogoče izključiti tega, da ste bili prav zaradi svoje sposobnosti, da prezrete »dejstva«, ko so Vam ta v napoto, sposobni stopiti preko njih in najti lastno pot do določenih resnic. A naj bo. Najin razgovor bo drugačne vrste.

4. Freud, *Totem und Tabu*, SA IX, str. 387.

5. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, SA IX, str. 554.

6. *Ibid.*, str. 576.

V prvem odstavku drugega dela *Mojzesa* škodoželjno omenjate »sholastike in talmudiste, ki jim zadošča razkazovanje njihove bistrournosti, ne glede na to, koliko so njihove trditve oddaljene od dejanskosti«,⁷ in sebe ostro ločite od takega domnevno suhoparnega sholasticizma. A kot sami dobro veste, imajo talmudisti tudi druge odlike. Rabin Yochanan ben Zakkai, ki ste ga tako občudovali in se z njim identificirali, je bil nenazadnje eden od začetnikov Talmuda. In ko je leta 1908 Karl Abraham izrazil svoje občutje intelektualnega sorodstva z Vami in zapisal, da »nenazadnje najin talmudski način mišljenja ne more izginiti kar tako«, in celo dodal, da je bila Vaša knjiga o *Vicu* »v tehniki pristavka in celotne svoje zgradbe ... povsem talmudska«, temu niste ugovarjali, temveč ste to vzeli kot pohvalo, kakor je bilo tudi mišljeno.⁸ Zatorej mi ne boste zamerili, če si zdaj prihranim še vse preostale uvode in začnem talmudsko.

* * *

Začenjam torej s talmudskim *terminus technicus*, z aramejsko besedo *le-didakh*, ki pomeni »po Vaše«. Širše označuje to, da bo zavoljo razprave in njenega truda, da bi se dognala resnica, ena stranka začasno sprejela predpostavke druge in da bosta od tod nadaljevali. To je seveda univerzalna taktika debate, le da v talmudsko-aramejski opravi. Izraz uporabljam tako rekoč simbolično natanko iz tega razloga, ker bova do vprašanja univerzalnega in partikularnega še prišla. A v okvirih najine razprave pomeni, da nameravam prezreti zgodovinske, etnološke in biološke kritike, ki so bile naperjene zoper *Mojzesa in monoteizem* in ki sem jih omenil, kajti nazadnje nobena od njih ne zadene bistva. In tako

7. *Ibid.*, str. 468.

8. Sigmund Freud/Karl Abraham, *Briefe 1907-1926*, izd. H. C. Abraham in E. L. Freud, Fischer, Frankfurt na Majni 1965, str. 36.

naj bo uvodoma *le-didakh*, po Vaše: Mojzes ni bil Hebrejec, ampak Egipčan. Monoteizma se je naučil od Ihnatona. Novo vero je dal našim dedom, ki so se kasneje uprli in ga ubili.

Kritično vprašanje – kritično zato, ker zadeva samo jedro Vaše analogije med razvojem verske tradicije in individualne nevroze – ni, ali so se te stvari zgodile, ampak, če so se v resnici zgodile, ali bi bile potlačene in pozabljene.⁹ Stožer celotne Vaše konstrukcije je začetna potlačitev Mojzesovega umora, kajti brez tega očitno ne bi bilo nobene »vrnitve potlačenega«, prav tistega elementa, ki je po Vašem židovski verski tradiciji dal nevrotično moč nad njenimi privrženci.

Seveda ste vzeli kot nekaj gotovega, da sta bila Mojzesov egipčanski izvor in še posebno travma njegovega umora potlačena, pozabljena, razen kot latentni spomini v nezavednem skupine, in na tej točki ste ubrali napačno pot. Kar se Vam je izmaknilo, je najbolj edinstven vidik židovske tradicije od Biblije dalje, namreč – njeno skorajda ob pamet spravljajoče zavračanje tega, da bi zatajila hudodelstva Židov. Fundamentalistični pristop k Bibliji tu ni problem. Brez dvoma so stari Izraelci veliko pozabili in biblijski kroniki ter uredniki zatajili in popačili mnogo stvari. Bistveno vprašanje ostaja, ali bi bilo, če bi bil Mojzes ubit v puščavi, to pozabljeno ali zatajeno. In tu ne smemo zgolj spekulirati, temveč neposredno, četudi na kratko, premisliti nekatere pomembne vidike same židovske tradicije.

Nobeno meni znano starodavno sveto izročilo, epsko ali kroniško, ne izpostavlja ljudstva, o katerem govori, zasramovanjem,

9. To vprašanje sem formuliral spontano, veliko prej, preden sem prebral katerokoli sekundarno literaturo o *Mojzesu in monoteizmu*. Zelo podoben pristop sem našel v malo znani, a zelo pomembni hebrejski oceni Yehezkele Kaufmanna, čeprav se z nekaterimi njegovimi drugimi kritičnimi pripombami ne strinjam (*Moznayim*, 1940, 10:199-211).

kakršna se vedno znova grmadijo na Izrael, »izbrano ljudstvo«, kot to počne hebrejska Biblija. Biblijske pripovedi o bivanju v puščavi se ne obotavljajo govoriti o stalnih uporih kljubovalnega in nehvaležnega ljudstva, ki je bilo očitno v nekem trenutku pripravljeno na smrt kamenjati Mojzesa in Arona (4 Mz 14, 10). Zaradi nadležne narave svojega poslanstva so preroki nenehno izpostavljeni nevarnosti. Jeremija (Jer 26) je v templju skorajda linčan zaradi izdajstva in je šele v zadnjem hipu rešen. Zaharij, sin duhovnika Jojada, je kamenjan na ukaz kralja Joaša (2 Krn 24, 21). Elija vzklikne Gospodu (1 Kr 19, 10): »... Izraelovi sinovi so zapustili tvojo zavezo, podrli tvoje oltarje in z mečem pobili tvoje preroke. Jaz sam sem ostal, a tudi meni strežejo po življenju.« Vse to je povedano brez sramu, brez kakršnegakoli znaka zadržanosti. Klasična rabinska literatura gre še dlje v izpopolnjevanju in razpredanju teme o umorjenih prerokih, celo kadar imajo domnevni dogodki malo ali pa nikakršne osnove v bibličnem tekstu. Če se npr. vrnemo k potovanju skozi puščavo: »Ko so Izraelci opravili delo [zlato tele], so najprej šli k Huru [Hur je naveden kot prerok]. Rekli so mu: *Vstani, naredi nam bogove* (2 Mz 32, 1). Ker jih ni ubogal, so se zgrnili nadenj in ga ubili.«¹⁰ V nekem drugem Midrašu beremo:

In Bog jih je oštel preko Jeremije, naj počiva v miru, ki so ga Židje v Egiptu kamenjali na smrt in Egipčani pokopali ... In niso [Židje] ubili le tega preroka, temveč tudi mnoge druge so ubili. Hura. In [kralj] Baaša je ubil preroka Šemajo, in [kralj] Abija je ubil Ahijo Šilonita, in [kralj] Joaš je ubil Zaharija, sina Jojada, v sodnem templju in njegovo kri poškrupil po zidu ... In preroka Izaijo je ubil [kralj] Manase, sin Ezekije, ki ga je razžagal z žago.¹¹

10. Wayyikra Rabbah, 10:3; cf. Tanhuma, Ki-tisa, 13.

11. Midrash Aggadah, 30:11.

Dejansko so rabini v Midrašu povsem prepričani, da so Mojzesa poskušali ubiti, in to povedo tudi bolj jasno kot biblični tekst:

Ko pa je vsa skupnost govorila, da ju je treba kamenjati... (4 Mz 14, 10). In kdo sta to bila? Mojzes in Aron. [A besedilo se nadaljuje]...se je vsem Izraelovim sinovom nad shodnim šotorom prikazalo Gospodovo veličastvo. To nas pouči, da so [Izraelci] metali kamenje in da ga je oblak [Gospodovega veličastva] prestregel.¹²

Kaj vse to pomeni, profesor Freud, se da jedrnato pojasniti. Če bi Mojzesa dejansko ubili naši dedi, ne le da umor ne bi bil potlačen, temveč – nasprotno – bil bi vtisnjen v spomin in zapisan, goreče in neizprosno, do najbolj živih podrobnosti, kot najčistejši in skrajni zgled greha izraelske neposlušnosti. Pomen izbranosti v židovski tradiciji je izražen v eni biblični vrstici (Am 3, 2): *Samo vas sem poznal izmed vseh rodbin na zemlji, zato bom na vas kaznoval vse vaše krivde*. In v spomin na ta dan, kot se morda spominjate iz svojega otroštva, se na dan pokore recitira velika skupna spoved grehov v obliki akrostiha, saj mora takšna spoved izčrpati vseh dvaindvajset črk hebrejske abecede in simbolično vse bogastvo jezika.

Kar se tiče tega, da je bil Mojzes Egipčan – kaj je v imenu? Tako Filon kot Jožef sta vedela, da je ime Mojzes etimološko egipčansko, a iz tega nista sklepala, da je bil egipčanskega rodu. Če bi obstajala najmanjša potreba po tem, da bi se izbrisal Mojzesov egipčanski izvor, ne bi v poročanju Jetrovih hčera o njihovem prvem srečanju z njim brali (2 Mz 2, 19): *Neki Egipčan nas je rešil iz rok pastirjev*, kar preprosto pomeni, da se jim je po govoru, obleki in navadah zdel Egipčan. Pripovedovalca očitno ne skrbi, da bi lahko kdorkoli iz tega sklepal, da je bil Mojzes rojen Egipčan,

12. *Bamidbar Rabbah*, 16:13; *Tanhuma*, Shelah, 22.

in ne Hebrejec. Da so bili Izraelci v Egiptu kulturno asimilirani, ni le normalno, ampak samoumevno. V čudovitem *jeu d'esprit* bo v Midrašu Bog samoumevno začel deset zapovedi v egipčanski, »kajti 'anokhi [prva beseda »jaz« v »Jaz sem Gospod, tvoj Bog«] je egipčanska beseda, in On je želel uporabiti jezik, ki so ga uporabljali v Egiptu«. ¹³

Zdaj, profesor, lahko seveda odgovorite, da je Mojzes izjema, saj je bil po Vaše ustanovitelj židovske vere in po splošnem židovskem mnenju največji od prerokov. Vsi ostali umori prerokov so lahko ostali v spominu, a umor Mojzesa bo še vedno potlačen. A takšen odgovor bi bil prisiljen, nekako obupan, kajne? Lahko tudi poskušate vse to obrniti proti meni in celo pozdraviti tekste, ki sem jih izpostavil, kot »zastirajoče spomine«, ki zgolj zakrivajo dejansko poreklo in usodo Mojzesa. To je seveda Vaša pravica. A s tem bi namenoma prezrli bistveni značaj židovske tradicije ter kontekst, v katerem imajo te stvari svoj smisel, in tako bi zašla v slepo ulico. Zato pojdiva naprej, kajti moj namen ni le kritizirati, temveč zaslišati Vas o globokih in tehtnih stvareh, kjer mi drža, ki ste jo zavzeli, ni povsem jasna ali pa dopušča druge pristope, ki so Vam bili na voljo, a jih niste izbrali.

* * *

Trajni pomen *Mojzesa in monoteizma* zame ne leži v specifičnih odgovorih, ki ste jih dali na vprašanje, »kako so Židje postali to, kar so«, temveč v Vašem posebno močnem formuliranju samega vprašanja in njegove problematike. S tem ko ste se lotili te zadeve, ste načeli vprašanja, katerih so se običajni zgodovinarji ustrašili –

13. Midrash 'asseret ha-Dibrot, v: Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischten Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*. Wahrmann Books, Jeruzalem 1967, 1. zv., str. 63.

fenomenologije religiozne tradicije, zlasti židovske; kolektivnega spomina, pozabe, anamneze; psiholoških odnosov, prej kot teoloških, med židovstvom in krščanstvom. Ter neopazno vodilno vprašanje neugnano židovskega »brezbožnega Žida«, ki vznikne in vztraja iz tistega, kar se zdi končni in nepopravljivi prelom s tradicijo, in ki je sam videti brez tradicije v vsakem tradicionalnem smislu, skratka – Vi sami, vendar ne samo Vi.

Proti koncu *Mojzesa* podate precej sijajno izjavo, ki nenadoma dvigne problem zgodovine židovstva ven iz območja banalnega. Zapišete:

Vsega, kar ima opravka z nastankom religije, gotovo tudi židovske, se drži nekaj veličastnega, česar z našimi dosedanjimi razlagami nismo zajeli. Udeležen bi moral biti še nek drug moment, ki mu je malokaj analogno in nič istovrstno, nekaj, kar je edinstveno in enakih razsežnosti kot tisto, kar je iz njega nastalo, kot religija sama.¹⁴

To je izjava, ki ji je treba ploskati, kajti pove tisto, kar je bilo treba povedati – da z vsemi naporii zgodovinarjev religije, teologov in strokovnjakov z drugih področij, kakršnekoli so že bile pridobitve v več kot stoletju intenzivnega truda, bistvo še vedno ostaja onkraj našega dojetja – neznanska moč religije, da zapoveduje in vzdržuje vdanost mož in žena skozi stoletja, celo tisočletja. Zatorej nas ne bi smel zaposlovati le »izvor« religije, ampak tudi, »kaj je iz tega izšlo« (*was daraus geworden ist*). »Mojzesova religija,« pišete, »je svoj vpliv na židovsko ljudstvo uveljavila šele kot tradicija.«¹⁵ Ni pomemben torej le *Ursprung*, ampak prav tako, če ne še bolj, *Tradition* (meni je celo ljubši sinonim *Überlieferung* s svojim bolj živim pomenom – za tiste, ki ne poznajo latinskega

14. SA IX, str. 573.

15. *Ibid.*, str. 572-573.

korena prve: prenos, predajanje). In ravno tako kot se izvora ne da pojasniti zgolj z ozirom na družbeno ekonomijo, v kateri je vpliv »velikega moža« prezrt (točka, na kateri vztrajate), se tudi delovanja tradicije ne da dojeti, kot zopet poudarjate, zgolj kot transmisije besed. Kar pomeni, da se sile in dolgoživosti religiozne tradicije ne da razumeti, če je tradicija predstavljena bistveno v okvirih zgodovine idej ali zgodovine izobrazbe ali celo kot sistem simbolov, katerega mitične, materialne in družbene referente se da razvozlati, medtem ko so njegove psihološke razsežnosti prezrte. In prav tu bi lahko bila psihoanaliza v pomoč. Vprašanje je le, kako jo uporabiti.

Čeprav je videti privlačno, pa Vašega pojma tradicije, prenesene preko nezavednega skupine, četudi le med dobo »latence«, ni mogoče sprejeti; pa ne le zaradi moderne genetike ali molekularne biologije. Razlike med individualnim in kolektivnim spominom so tako temeljne, da bi bile z analogijo, kakršno ste predlagali, nepremostljive. Ne gre za to, da bi bilo karkoli samo na sebi narobe z analognim mišljenjem, spoštovanja vrednim in veljavnim miselnim načinom, ki pogosto omogoča skok ustvarjalnega vpogleda. V resnici se da zelo plodno potegniti določene analogije med posameznikom in skupino. A Vi ste vztrajali pri tem, da ste analogijo prignali vse do *identitete* (Vaša lastna beseda), kar pa je nekaj povsem drugega.

Čeprav je skupina sestavljena iz posameznikov, pa ne poseduje organske enotnosti in kontinuitete niti najmanjšega svojih članov, ki se lahko spomni, pozabi ali ponovno prikliče svoje osebne izkušnje. Nekje drugje sem zapisal, da tako kot je »življenje ljudstva« biološka metafora, je »spomin ljudstva« psihološka metafora, ki je lahko uporabna, a je ne gre jemati dobessedno.¹⁶

16. Yerushalmi, »Réflexions sur l'oubli«, v: *Usages de l'oubli (Colloque de Royaumont, 1987)*, str. 7-12. Éditions du Seuil, Pariz 1988.

Ljudstva in skupine se lahko v določenem času ali v določeni generaciji »spominjajo« le preteklosti, ki jim je bila aktivno predana in ki so jo sprejeli kot pomembno. Nasprotno pa ljudstvo »pozabi«, ko generacija, ki v tistem času poseduje preteklost, te ne izroči naslednji generaciji ali ko slednja zavrne, kar je prejela, in tega ne poda naprej. Prekinitev v prenosu se lahko zgodi nenadoma ali pa s postopnim spodkopavanjem. V vsakem primeru je proces redko, če sploh kdaj, sočasen za celotno skupino, kajti skupina nima ne biološke ne psihološke enovitosti posameznika. Veliko stvari, in to nadvse pomembnih, je bilo v teku človeške zgodovine resnično in povsem pozabljenih, in te so za vedno izgubljene. Za druge stvari *se zdi*, da so pozabljene za dolga obdobja (ki jih imenujete latentna), a znova pridejo na plan. Toda ponovno se ne pojavijo iz nekakšnega kolektivnega nezavednega. Ko pride do takšnega ponovnega vznika, ga morajo utemeljiti drugi dejavniki. Kajti celo ko večina »pozabi«, ostanejo tisti, pa četudi le posamezniki, ki »se spomnijo«; oziroma – povedano z Vašimi izrazi – celo potem, ko je večina potlačila, nekateri niso, in v določenih zgodovinskih trenutkih bo morda tistih nekaj, katerim so aktivno prenesli, kar vedo, igralo ključno vlogo v anamnezi (ali kar bi Vi imenovali vrnitev potlačenega) med skupino kot celoto.

Dejansko ste na neki točki v drugem delu *Mojzesa* sami omahovali in to vlogo pripisali levitom, ki so celo po umoru Mojzesa »ostali zvesti svojemu gospodu, ohranjali njegov spomin in negovali tradicijo njegovih naukov«. ¹⁷ Takšno pojmovanje kolektivne pozabe in anamneze bi lahko našlo odmev, vsaj po strukturni plati, v sami židovski tradiciji. V talmudskem traktatu *Sukkah* (20a) beremo:

17. SA IX, str. 488.

V starih časih, ko je Izrael že pozabil Toro, je iz Babilona prišel Ezra in jo spet uvedel. [Deloma] je bila spet pozabljena in pojavil se je Hillel Babilonski in jo spet uvedel. In spet je bila [deloma] pozabljena in pojavili so se R. Hiyya in njegovi sinovi in jo spet uvedli.

Za naše namene je morda še boljša epifanija pri gorečem grmu v 3. poglavju Exodusa, kjer Mojzes, poln pomislekov, vpraša Boga:

»Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim rečem: 'Bog vaših očetov me je poslal k vam', pa mi rečejo: 'Kako mu je ime?' – kaj naj jim odgovorim?« Bog mu je rekel: »*Jaz sem, ki sem.*« In nato je rekel: »Tako reci Izraelovim sinovom: *Jaz sem* me je poslal k vam!« Nadalje je Bog rekel Mojzesu: »Tako reci Izraelovim sinovom: Gospod, Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, me je poslal k vam.« (2 Mz 3, 13-5)

Zdi se mi, da bi nama moral ta tekst obema ustrezati. Dejstvo, da se mora Bog hebrejskim sužnjem predstaviti skozi novo ime, kaže na to, da je moralo biti v resnici nekaj zelo novega v religiji, ki ji je Mojzes utiral pot. A dejstvo, da jih lahko Mojzes poziva tudi v imenu Boga očetov, kaže na razsežnost domačega, na vez. Predpostavlja, da Bog, ki so ga častili očaki, še ni povsem pozabljen. V pripovedi se torej Mojzes hkrati pojavlja kot inovator in kot dejavnik anamneze. Vi seveda ne bi hoteli imeti nobenega opravka z Bogom očetov, tako kot tudi ne večina biblijskih strokovnjakov tistega časa, kot sem omenil. A ne morem si kaj, da Vam ne bi povedal, zbadljivo in mimogrede, da je Thomas Mann, sicer Vaš veliki občudovalec (občudovanje je bilo vzajemno), v svojem četrtem in zadnjem romanu o *Jožefu*, ki ga niste imeli možnosti prebrati, zagrešil manjše krivoverstvo. Čeprav je dodobra poznal Vašega *Mojzesa in monoteizem*, Ihnaton pri njem ni utemeljitelj

monoteizma, temveč je hebrejski Jožef tisti, ki po Mannu vpelje Ilnatona v resnično in višje monoteistično verovanje, ki ga je sam podedoval od svojih prednikov, očakov.¹⁸

Mann je bil seveda pisatelj. Vi ste postali zgodovinar. Resničnega pomena je dejstvo, da ste kasneje, v odločilnejšem delu *Mojzesa*, opustili svoje skrivoma zveste levitske prenašalce v prid »arhaični dediščini«, ki »ne zajema le dispozicij, temveč tudi vsebine, spominske sledi na doživetja prejšnjih generacij«, in še jasneje – »spominske sledi doživetij naših prednikov neodvisno od neposrednega sporočanja in vpliva vzgoje prek zgledov«. In dodali ste: »Ko smo govorili o nadaljnjem obstoju stare tradicije v ljudstvu, o oblikovanju narodovega značaja, smo imeli večinoma v mislih takšno podedovano tradicijo, in ne tiste, razširjene s sporočanjem.«¹⁹

Kakorkoli, zdi se mi, da potencialna vrednost psihoanalize za razumevanje religiozne tradicije ni v takšnih kočljivih postulatih. Prenosa tradicije nikdar ni mogoče razložiti kot popolnoma nezavednega procesa. Čeprav je lahko precejšen del procesa prenosa neverbalen, to ni isto, kot če je ta nezaveden. Osnovni načini v kontinuiteti verske tradicije so nauk in zgled, pripoved, gesta, ritual, in seveda vsi ti delujejo ne le na zavest, temveč tudi na nezavedno, in so podvrženi tako zavestni kot nezavedni interpretaciji. Pravi izziv za psihoanalizo ni v tem, da potopi celotno zgodovino neke tradicije v hipotetično skupinsko nezavedno, temveč da pomaga na nereduktiven način pojasniti, kakšne nezavedne potrebe se zadovoljujejo v določenem času z življenjem znotraj dane religiozne tradicije, z verovanjem v njene mite in z izvajanjem njenih obredov.

18. Thomas Mann, *Jožef in njegovi bratje*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985.
4. zv.: *Jožef, Hranilec*.

19. SA IX, str. 546-547.

In ta naloga, ki nam bo pomagala razumeti tudi spremembe v razvoju tradicije, se je komajda začela.

Vseeno je samo dejstvo, da ste se odločili zavzeti stališče do realnosti arhaične nezavedne dediščine, skovane iz zgodovinskega izkustva naših prednikov in prenesene »neodvisno od neposrednega sporočanja in vpliva vzgoje prek zgledov«, zame izredno zanimivo. Prepričan sem, da ste v to res verjeli; temu je mogoče slediti vsaj od Fliessovega obdobja pa vse do konca Vašega življenja. A skoraj v enaki meri sem prepričan, da je to služilo tudi močni notranji osebni potrebi. Kajti če je »narodni značaj« (to so Vaše besede) v resnici možno prenesti »neodvisno od neposrednega sporočanja in vpliva vzgoje prek zgledov«, potem to pomeni, da je lahko »židovstvo [*Jewishness*]*»* preneseno neodvisno od »judovstva [*Judaism*]*»*, da je prvo časovno neomejeno, četudi je drugo časovno končano. In na ta način bi se uganka, ki Vas je tako mučila glede Vaše lastne židovske identitete, zdela razrešena (in podnaslov te knjige mimogrede razložen).²⁰

* * *

Precej bolj plodna je bila Vaša uporaba psihoanalitičnih pojmov v odnosu med judovstvom in krščanstvom. Tu zame ne gre toliko za nestrinjanje kot za še neizkoriščene možnosti in *le-didakh* – »po Vaše« – postane tu ne toliko način disputa kot sredstvo sledenja Vašim napotkom.

Na primer, ko ste poskušali razumeti biblično pripoved o rojstvu in rešitvi Mojzesa, ste se sklicevali na vseprisotnost »družinske

20. [Podnaslov Yerushalmijeve knjige je *Judaism Terminable and Interminable*, *Končno in neskončno judovstvo*. Ta naslov seveda parodira naslov slovitega Freudovega spisa »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937), »Končna in neskončna analiza«.]

romance« v mitih o rojstvu junakov. (Nenavadno, da niste prav pojasnili edinstvenega preobrata tega vzorca v Mojzesovi pripovedi, v kateri je bil naš junak, če naj bo Vaša interpretacija pravilna, dejansko plemenitega rodu; in zgolj v domišljiji se mu pripisuje skromne hebrejske izvore). Kakorkoli že, močan element »družinske romance« obstaja tudi v zgodnjem razvoju krščanstva, posebno še v odnosu do judovstva, s katerim pa se niste ukvarjali. Z Vašim dovoljenjem se bomo za ilustracijo obrnili od hebrejskih h krščanskemu Svetemu pismu in od rabinov Talmuda k cerkvenim očetom.

Sprašujem se, če Vam je kdaj prišlo na misel, da je sam začetek krščanskega Svetega pisma (1. poglavje Matejevega evangelija) precej bolj očitna »družinska romanca« od tiste, ki ste jo opazili v knjigi Exodus, in da je moralo imeti to neizrekljive posledice tako za kristjane kot za Žide skozi dolga stoletja. Tu je Jezusu v očitno retroaktivnem poskusu, da se upraviči njegovo mesijanstvo, dana mitska genealogija kot neposrednemu potomcu kralja Davida; ta kraljevi rodovnik je *sine qua non* za Mesijo v sami židovski tradiciji. A usodna vloga družinske romance v krščanstvu se ne ustavi pri tem.

V današnji strasti po novem se večina sodobnikov ne zaveda, da je ena pomembnih ovir, na katere je krščanstvo naletelo v svojih zgodnjih misijonarskih naporih, ležala natanko v tem, da je bilo krščanstvo nova religija, za katero poprej še nihče ni slišal. Novost v poganskem romanskem svetu ni bila lastnost, s katero bi se kako religijo uveljavilo ali jo naredilo privlačno. Tako kot vina tudi religije, četudi na novo uvožene, ne bi smele biti nedavnega porekla. Judovstvo, naj je imelo še take pomanjkljivosti, se je, ironično, ponašalo s prednostnim pečatom starodavnosti in častitljivosti, medtem ko je bilo krščanstvo prav po svoji nenadnosti in mladosti izpostavljeno tako židovskemu kot tudi poganskemu posmehu glede nelegitimnosti. Napori zgodnjega krščanstva, da bi samo

sebe upravičilo, docela izoblikovani že v krščanskem Svetem pismu, kažejo značilnosti družinske romance natanko zato, ker so zahtevali mitično prisvojitev plemenitega in častitljivega rodovnika. To se je lahko izvršilo le s polastitvijo zgodovine in s tem starodavnosti samega judovstva. To potrebo je bilo čutiti še v 4. stoletju n. št., ko je Evzebij iz Cezareje napisal svojo *Cerkveno zgodovino*. Ena glavnih motivacij dela je bilo prikazati »resnično starodavnost in božanski značaj krščanstva [...] tistim, ki mislijo, da je pravkar nastalo in tuje ter da se je pojavilo šele včeraj«. Eusebius si želi, da »ne bi nihče mislil na našega Odrešenika in Gospoda, Jezusa Kristusa, kot na neko novost zgolj zaradi datuma njegovega služenja v mesenem telesu«, in da »nihče ne bi mogel pomisliti, da bi bilo njegovo učenje kakorkoli novo in nenavadno«. Po Evzebiju so bili vsi junaki in dobri ljudje iz hebrejskega Svetega pisma dejansko kristjani oziroma proto-kristjani. V značilno tipološkem branju zatrjuje, da je bil Mojzes sam prvi, ki je prepoznal slavo imena Kristusovega, saj je s tem nazivom (tako v grščini kot v hebrejščini *mashiah* preprosto pomeni »maziljeni«) ogovoril visokega svečenika. Preko takšnih predpostavk in eksegetičnih prijemov Evzebij sklene, da »se je treba jasno držati tega, da je oznanilo vsem poganom, ki ga je nedavno posredoval Kristusov nauk, najprvo in najstarejše ter starodavno odkritje Abrahama in tistih častilcev Boga, ki so mu sledili«. ²¹

Nekaj desetletij kasneje je Janez Hrisostom, Janez »zlatih ust«, četudi bolj strupen v svojem sovraštvu do Židov in judovstva, tudi bolj odkrit kot Evzebij. V svojih pridigah proti Židom v Antiohiji prosto priznava diskontinuiteto izvorov, kot je to storil že Pavel. Večina kristjanov je nenazadnje izšla iz poganov, medtem ko so

21. Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History*, 1. zv., Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, str. 11, 31, 39, 43.

bili Židje nekoč izbrano ljudstvo Boga. A zdaj sta položaja obrnjena in na tej točki je zgovorno že samo nasilje Hrisostomovega jezika:

Čeprav so bili tisti Židje poklicani v sinovsko posvojitev, so zapadli v sorodstvo s psi; mi, ki smo bili psi, pa smo dobili moč po milosti božji, da smo odložili svojo nespametno naravo in se dvignili do časti sinov. Kako to dokazujem? Kristus je rekel: »Ni lepo jemati kruh otrokom in ga metati psom.« (Mt 15, 26) Kristus je govoril kanaanski ženi, ko je Žide imenoval otroke in pogane pse. A glejte, kako se je kasneje red zamenjal: oni so postali psi in mi smo postali otroci.²²

Tu nimamo le »družinske romance« kar najradikalnejše vrste, temveč jasno implikacijo, ki je zlahka razvidna iz drugih krščanskih virov, da gre to poveličevanje nekdanjih »psov« v božje otroke onkraj gole projekcije novega rodovnika, kakršnega najdemo v običajnih družinskih romancah. Krščanska prisvojitev svete zgodovine in izbranosti Židov nujno vključuje nasilno premestitev samih Židov z vso silovitostjo okrutnega boja za kraljevo nasledstvo oziroma bridkega kosanja za dediščino. Videti je, da se Vam je ta razsežnost izmaknila.

V *Mojzesu* ste podali kreativno in stimulatívno aplikacijo Ojdi-povega kompleksa na problem judovstva in krščanstva, glede ponavljanja prvotnega očetomora in kot nečesa emblematičnega za značaj vsake od obeh religij. A mislim, da Vaše ojdipovske analize niste speljali dovolj daleč. Krščanstvo je »religija Sina«, če uporabim Vašo prikladno frazo, ne le zato, ker je pobožanstvilo Sina, temveč zato, ker je tako zgodovinsko kot teološko potomec

22. Chrysostom, John, *Discourses against Judaizing Pagans*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1979, str. 5f.

judovstva in je potemtakem v ojdipovskem razmerju do samega judovstva. Tako so Židje navkljub figurativnemu krščanskemu terjanju duhovne starodavnosti »Stari« Izrael in kristjani »Novi«, prvi imajo »Staro zavezo«, drugi »Novo«. V vsakem primeru »Novo« izrine »Staro«, tako kot Sin uzurpira Očeta.

Hkrati sta tako judovstvo kot krščanstvo v svojem odnosu do Boga Očeta religiji sina, vsaka zase neogibno terja izključno legitimnost na račun druge, saj če je ena resnična, mora biti druga zmotna. Zato moramo Ojdipov kompleks, če naj nam služi kot uporabno orodje pri temeljitem raziskovanju globljega pomena judovstva v razmerju do krščanstva, še nadalje zaplesti. V poštev bi morali vzeti ne le rivalstvo sina z očetom, temveč rivalstvo med sinovi. »Rivalstvo glede česa?« bi me lahko upravičeno vprašali. (Čudno, da poželenje po materi, ki je tako značilno v Vašem pripovedovanju o Ojdipovem kompleksu pri posamezniku, izgine iz Vaše pripovedi o zgodovini religije skupaj z ženami Praočeta.) Kdo je potemtakem na tej kritični točki, ki sva jo dosegla, mati? Odgovoril bi preprosto in predrzno – Tora, Nauk, razodetje, Tora, ki je v hebrejščini slovnično ženskega spola in ki se v Midrašu primerja z nevesto. Zato ker je imelo v posesti njo, je krščanstvo, mlajši sin, začelo kljubovati ne toliko Očetu kot judovstvu, starejšemu sinu. »Bratovsko rivalstvo« je morda za ta boj prekrotek izraz. Psihološko (in žal vse prepogosto celo zgodovinsko) govorimo o bratomoru.

Kako to, da ste se v svojem celotnem delu osredotočili tako izključno na očetomor, zakaj le Ojdipov kompleks in ne »Kajnov kompleks«, je zame ostalo uganka; še posebno, ker ste bili sami pripravljeni priznati svoje morilske fantazije do mlajšega bratca Juliusa, čigar dejanska smrt Vas je zato kasneje tako težila s krivdo. Prvi zločin v biblijski pripovedi ni bil očetomor, ampak prav bratomor. To ste seveda vedeli, a niste s tem nič naredili. Avguštin

je to prav tako vedel, a morda globlje. Medtem ko ste vi vzeli Ojdipa kot svojo paradigmo za našo slabost, je Avguštin našel svojo v Kajnu, in ga v *Božji državi*, s tem ko ga je napravil za utemeljitelja zemeljskega mesta, univerzaliziral:

Prvi ustanovitelj zemeljskega mesta je bil potemtakem bratomorilec; ker ga je obšla zavist, je umoril lastnega brata, ki je bil prebivalec večne države, bivajoč na tej zemlji. Nič čudnega torej, da je temu primeru – ali, kot pravijo Grki, arhetipu – sledil posnetek lastne podobe še dolgo po tem ob utemeljitvi mesta, ki mu je bilo namenjeno postati prestolnica te zemeljske države ... in vladati toliko narodom. Kajti tudi tu, kot je rekel eden njihovih pesnikov [Lukan], ko je zabeležil ta zločin: »s krvjo bratovsko so prve stene bile prepojene«. Tako je bil v resnici ustanovljen Rim, ko je Rema, kot nam pove zgodovina Rima, umoril njegov brat Romul.²³

Čeprav Avguštinu morda manjka Vaš pretanjeni pojem vrnitve potlačenega, se mi njegov pogled na prvi bratomor kot na arhetip po duhu ne zdi tako zelo oddaljen od Vašega lastnega pogleda na ponovitev umora prvotnega očeta. A ne bom se mudil pri tem. Kar me trenutno zanima, je izredno vplivna avguštinovska tipologija, ki je Kajna in Abela naredila za figuri židovskega ljudstva in Jezusa. V svojem *Odgovoru Faustu Manihejcu* piše:

Abela, mlajšega brata, je ubil starejši brat; Kristusa, vodjo mlajšega ljudstva, je ubilo starejše ljudstvo Židov; Abel umre na polju, Kristus umre na Kalvariji...

Tedaj je Bog rekel Kajnu: »Kaj si storil? Glas krvi tvojega brata vpije iz zemlje k meni.« Tako je glas v Svetem pismu obtožil Žide...

23. Augustine (Avrelij Avguštin), *The City of God against the Pagans*, Loeb Classical Library, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1966, 4. zv., str. 427.

Tedaj je Bog rekel Kajnu: »Bodi torej preklet z zemlje, ki je odprla usta in iz tvojih rok sprejela kri tvojega brata...« Ni »prekleta zemlja«, temveč »preklet si ti z zemlje...«. Tako je neverno ljudstvo Židov preketo z zemlje, to je s Cerkve, ki je v spovedi grehov odprla svoja usta, da bi prejela kri, prelito za odpuščanje grehov, od roke ljudstva, kateremu ne bo vladala milost, temveč zakon.²⁴

Boste še vedno zagovarjali, kot ste zapisali, da je jedro krščanske obtožbe našega ljudstva – »Vi ste ubili našega Boga« – edino prevedljivo v nezavedni očitek: »Nočete priznati, da ste ubili Boga... Mi smo seveda storili isto, a smo to priznali in smo odtlej odrešeni?«²⁵ A zakaj, tudi če bi bilo tako, bi morala takšna nezavedna percepcija prej vzbuditi sovraštvo kot pa usmiljenje? Če vzamemo, da je to sovraštvo samo »naddoločeno«, vsaj historično, pa ga psihološko zagotovo ni mogoče niti poskusiti izmeriti, ne da bi pri tem upoštevali element krščanske krivde do judovstva in Židov.

Ta krivda, potlačena in zanikana, je bratomorna krivda, krivda spričo tega, da se je krščanstvo nasilno polastilo rojstne pravice, glede katere pa nikoli ne more biti povsem mirno, vse dokler Židje, ki trdovratno zavračajo priznanje te nasilne prilastitve, ostajajo kot priča in kot očitek. Ta dolgotrajna negotovost o legitimnosti lastne zmage lahko razloži posebno silovitost stoletja trajajočega poskusa krščanstva, da bi spreobrnilo Žide, ter njegovo razočaranje, da mu to ni uspelo. Lahko tudi veliko pripomore k razlagi notranjega in trajnega spora znotraj Cerkve, ki kljub vsej svoji anti-židovski mržnji ni nikoli omahovala v svojem prepričanju,

24. Augustine (Avrelij Avguštin), »Against Faustus the Manichean«, v: *Readings in the Jewish-Christian Encounter*, izd. Frank E. Talmage, Ktav Publishing House and Anti-Defamation League of B'nai B'rith, New York 1975, str. 29f.

25. SA IX, str. 538.

da se morajo Židje ohraniti, dokler se vprašanje rojstne pravice ne uredi eshatološko, na koncu zgodovine.

Na mojo trditev, da Kajn ponuja prav tako prepričljivo razlago kot Ojdip, mi boste brez dvoma odgovorili, da četudi morda bratomor res igra neko vlogo, ostaja očetomor primaren, da sem celo sam opozoril na sinovski odnos »Novega Izraela« do »Starega« in da bi to moralo veljati kot odločilnejše od bratovskega odnosa. Prav tako pričakujem, da boste rekli, da moj citat iz Avguštinovega teksta, kjer je Cerkev »odprla svoja usta, da bi prejela kri, prelito za odpuščanje grehov«, le potrjuje Vašo ojdipsko interpretacijo nezavednega pomena doktrine izvirnega greha in rituala evharistije.

Naj bo. A tudi potem ne boste razložili, kot sami priznavate proti koncu *Mojzesa*, zakaj je »le del židovskega ljudstva sprejel novo religijo«, ²⁶ zakaj je toliko Židov takrat in pozneje ostalo Židov, zakaj niso postali kristjani; oziroma, v analitičnih terminih, zakaj so bili sposobni doseči le delno vrnitev potlačenega, ponovno zbrati nauke očetovske figure Mojzesa, ne pa narediti še »nadaljnega koraka« in si v spomin priklicati tudi njegovega umora. Morda zato, ker, kot sem dokazoval na začetku, ni bilo nobenega umora, ki bi ga bilo treba potlačiti, in potemtakem tudi ničesar, česar bi se bilo treba spominjati? Ne, nečemu tako poenostavljenemu boste obrnili hrbet. Potem morda kaj drugega. Morda zato, ker so imeli v resnici raje stroge imperative Zakona kot pa subjektivne tolažbe Milosti? Mogoče zato, ker, kot je nekoč predlagal Franz Rosenzweig, niso čutili nobene potrebe po Sinu, saj so bili že tako blizu Očetu? In če bi – oprostite mi ponoven vdor v Vašo zasebnost, profesor – lahko prevedli te termine v jezik nezavednega, morda so bili posredi razlogi, zaradi katerih ste Vi sami, kot ste se nekoč ponašali, vedno ostali »in der jüdischen Konfes-

26. *Ibid.*, str. 581.

sion«? A kot ste pokazali, »Zakaj je bilo za Jude nemogoče, da bi se udeležili napredka, ki ga je ob vsem popačenju vsebovalo priznanje umora Boga, to bi bil predmet posebne raziskave.«²⁷

* * *

Dragi, spoštovani profesor Freud, imejte, prosim, kljub mojim nerodnostim in tavanjem potrpljenje z mano in ne razumite me napak. Niti za hip ne dvomim o pomembnosti Ojdipovega kompleksa za naše razumevanje psihologije posameznika. Le zaradi Vašega pogleda na človeško zgodovino kot celoto, kot ste ga razgrnili že v *Totemu in Tabuju* in ki je dosegel vrh v analizi židovske zgodovine v *Mojzesu*, moram potisniti to spraševanje še korak dlje. Še enkrat sprašujem v duhu *le-didakh*. Recimo, da se je vse zgodilo, kot pravite, od uboja Praočeta do smrti Jezusa in njene Pavlove interpretacije. Svoje vprašanje zastavljam metaforično: Je Ojdip nesmrten?

V svoji psihoanalizi zgodovine ste nam dali nepozabno vizijo večnega vračanja, bolj zapeljivo od Nietzschejeve, saj je toliko bolj subtilna. Pod vrtoglavo množico dogodkov in pojavov, ki jih zgodovina vrže na površje, ste zaznali utripajoče ponavljanje: očetomor, potlačitev, vrnitev potlačenega, ki mu sledi ponovno udejanjenje celotnega kroga, čeprav zamaskirano v drugih oblikah, v dozdevno brezkončni spirali. Tako kot mora Sizif valiti svojo skalo, morata tudi Ojdip in Laj večno tekMOVATI med seboj. Na eni točki kroga mora Očeta ubiti sin, na drugi, na točki vrnitve potlačenega, se Oče vrne, a njegova vrnitev je le delna, navidezna, začasna, kajti krog se bo znova začel.

V drugem poglavju sem pokazal na sorodnosti med Vašim načinom zgodovinskega mišljenja in načinom mišljenja zgodovinarjev

27. *Ibid.*

Biblije, ki se prav tako osredotočajo na nevidno zgodovino z vzorcem arhetipa in ponovitve. Prosim, ne protestirajte, češ da je Vaše zgodovinopisje znanstveno, medtem ko je bilo njihovo, ki je sveta zgodovina, že spočetka osnovano na iluziji. Če je Bog Izraela nezavedna projekcija povrnjenega spomina na Praočeta, potem Vaš pojem Praočeta ni več empiričen, temveč samo zavestna in namerna projekcija tistega, kar ste se naučili iz svojega proučevanja individualne duševnosti, v zgodovino.

V resnici je čar prav v tem, da Ojdip nikakor ni tuj sami Bibliji, v kateri je celoten odnos med Bogom in Človekom, in še posebno med Bogom in Izraelom, vselej napet *agon* Očeta in sina. Dramatična razlika ne leži v percepciji preteklosti in sedanjosti, temveč v anticipaciji specifičnega upanja za prihodnost. Pri zadnjem izmed prerokov (Mal 3, 24) je izreden verz, ki izraža edinstveno vizijo, kakršne ne najdemo – vsaj ne eksplicitno – v nobeni od mesijanskih prerokb njegovih predhodnikov. Lahko bi rekli, da vsi ostali postavljajo končno rešitev Ojdipovega konflikta med Izrael in Boga; Malahija pa to stori tudi na ravni čisto človeškega: »*Ve-heshiv lev avot 'al banim ve-lev banim 'al avotam*« (»Obrnil bo srce očetov k sinovom in srce sinov k očetom«).

Le-didakh. Naj bo po Vaše, da religija, velika iluzija, nima prihodnosti. A kaj je prihodnost Laja in Ojdipa? Do konca preberemo Vašega Mojzesa, a tega ne poveste. A če bi mi povedali, da v resnici nimata upanja, bi enostavno odgovoril – utegneta imeti čisto prav. A prav glede vprašanja upanja ali brezupa, celo bolj kot glede Boga ali brezbožnosti, bi utegnil biti Vaš nauk najbolj ne-židovski.

* * *

Dragi profesor Freud, končujem v smislu starega hebrejskega rekla *tam ve-lo nishlam* (končano je, a ne zaključeno). Med nešteto

stvarmi, o katerih bi si še želel razpravljati z Vami, mora ena imeti prednost. Na koncu prihajam do »židovske narodnostne zadeve«.

Skozi vsa prejšnja predavanja sem poskušal na vsak način razumeti in se vživeti v Vaše postavke in strategije v zvezi s tem problemom. Ko se je psihoanaliza borila za priznanje, se mi je Vaša zaskrbljenost, da ne bi skupaj z drugimi sovražnostmi, ki jih je morala prestat, morala prenašati še dodatnega bremena ožigosanosti kot »židovska«, zdela povsem razumljiva. Celo Vaša težnja, da bi se v javnosti predstavili kot osebnost univerzalnega evropskega znanstvenika, kjer je bilo veliko aspektov Vaše židovske formacije in občutij zamolčanih – svoj izraz so našle le v zasebni komunikaciji –, me ni zmotila. V takih okoliščinah se mi zdi presegljivo, da ste vendarle tu in tam javno potrdili osnovno dejstvo svoje židovske identitete, in to s ponosom.

Nisem torej med tistimi, ki bi Vam sodili, ker ste se toliko časa potegovali za Junga ali ker ste silili Abrahama, da pretrpi nekoliko »mazohizma« vpričo Švicarjev, vse zavoljo »stvari«, tako kot tudi verjamem, da ste se do takrat že naučili, da ne obsojate svojega očeta, ker je tiho pobral svoj klobuk iz blata. Ne morem se pridružiti tistim, ki Vas obtožujejo, da psihoanalizo cenite bolj kot svoje tovariše Žide, ker leta 1938 na Dunaju niste hoteli objaviti tretjega dela *Mojzesa*, ker ste se bali, da bi razburili katoliško Cerkev, v Londonu pa niste imeli pomislekov, da ste razburili Žide. Ti dve situaciji nista primerljivi in sklep je očitno neupravičen.

Zagotovo ostajajo nekatere stvari, ki ste jih na svoji poti, vsaj na začetku, napravili oziroma jih niste napravili, odprte za nadaljnje spraševanje. Iz nekaterih Vaših neobjavljenih korespondenc sem izvedel, da ste imeli določene stike s svojimi učenci in občudovalci na Poljskem in v Litvi. Leta 1930 ste na primer skupaj z Albertom Einsteinom, Simeonom Dubnowom, Edwardom Sapirjem in še nekaterimi drugimi sprejeli članstvo v častnem predsedstvu Vilniu-

škega jidiškega znanstvenega inštituta (YIVO), za kar sta se Vam S. Raisin in Max Weinreich toplo zahvalila (slednji se je leta 1936 lotil prevoda Vaših *Uvodnih predavanj v jidiš*).²⁸ Julija 1938 Vas je v Londonu obiskal poljsko-židovski psiholog dr. Samuel Stendig.²⁹ Manj kot pol leta kasneje, 6. januarja 1939, Vam je pisal iz Krakova. Prosil Vas je za izvod *Mojzesa*, o katerem je želel napisati recenzijo. A jedro pisma je zadevalo poljsko-židovsko enciklopedijo (*Encyklopedii Żydów Polskich*), pri kateri je sodeloval in katere dva zvezka sta že izšla. Seznanil Vas je s tem, da je poseben del namenjen »najbolj prominentnim židovskim znanstvenikom«, in v ta namen Vas je prosil za kratek članek z naslovom bodisi »Moji nauki na Poljskem« bodisi »Moji židovski učenci na Poljskem«, za podpisano fotografijo in pismo uredniškemu odboru s »par stavki o poljskih Židih«. Einstein se je očitno strinjal s tem, da pošlje takšno gradivo. Kot razlog za vse to, pa, da Vas spomnim, navajam Stendigove besede: »Na Poljskem bijemo težak boj za obstanek (*einen harten Daseinskampf*), in v tej Enciklopediji želimo prikazati naše dosežke in z našimi dosežki tudi naše velike znanstvenike.«

V Vašem odgovoru 21. januarja ste to zavrnil. Rekli ste, da ne zmorete dohajati niti svoje korespondence, da nimate nobene želje, da bi karkoli pisali, da niti nimate primerne fotografije, tiste, ki ste jih imeli, so bile uničene, ko ste zapustili Dunaj. V ključnem stavku ste izjavili: »Prav tako sem že sit propagande, rade volje bi predal takšne stvari mlajšim močem.« In čeprav se zdi na prvi pogled Vaš odgovor na tako bridko prošnjo precej neobčutljiv

28. Freudovo sprejetje 29. decembra 1929 na Dunaju in pismo zahvale izvršnega odbora, podpisano z začetnicami »MW« in »SR«, 7. januarja 1930 v Vilnius, sta shranjena v arhivih inštituta YIVO v New Yorku.

29. Stendigova in Freudova pisma, na katerih temelji sledeče besedilo, so shranjena v arhivih YIVO v New Yorku.

(poljski Židje so bili v resnici v *Daseinskampf*-u, čeprav je nemški napad prišel šele septembra, v mesecu Vaše smrti), sem pripravljen stvar raztolmačiti Vam v prid in Vam verjeti. Strašno ste trpeli zaradi bolezni, ki Vas je nenazadnje tudi ubijala. Že pred leti ste prišli do sklepa, da so bile proti-klevetniške aktivnosti in odgovori Židov antisemitizmu povsem brez smisla. Isto ste poudarili celo takrat, ko ste novembra 1938 v roke vzeli pero, da bi v reviji *Die Zukunft* objavili svoj nekoliko nejasen »Ein Wort zum Antisemitismus« in v *Time and Tide* kratek zapis o »Antisemitizmu v Angliji«: ne Židje, temveč ne-Židje bi morali odgovoriti na antisemitizem. Zdaj ste bili torej spet zvesti svojim načelom, vendar ste hkrati, če mi dovolite, tudi zgrešili bistvo. Koristnost vse proti-klevetniške literature od Jožefove *Contra Apionem* do današnjih dni ni bila v njenem zanemarljivem vplivu na antisemite, temveč v utihi, ki jo prinaša Židom, ki so njeni bralci. A Vi niste bili nikoli človek tolažbe in če ste zavrnili celo pomirjevala proti lastnim fizičnim bolečinam, da ta ne bi škodila jasnosti Vaših misli, ste bili vsaj stoično dosledni do zadnjega.

A pustimo to pri miru. Preteklosti se ne da popraviti, čeprav bi si lahko želel (že vidim, kako se Vam je obrv še bolj privzdignila ob tej besedi), da bi bili določeni vidiki drugačni. Ko ste potem, ko ste se razšli z Jungom, napisali tiste pogumne in prepričljive besede Sabini Spielrein – se spomnite? – »Mi smo in ostanemo Židje...« –, bi lahko ta priložnost pomenila javno razkritje celega Žida v Vas. Ob vsem govorjenju o nemški znanosti in francoski znanosti, kar pa v nobenem primeru ni pomenilo, da njene vsebine ne bi bile univerzalno dostopne in uporabne – zakaj potem ne bi govorili tudi o židovski znanosti, še posebno v primeru psihoanalize? Zakaj ne bi rekli, s psihoanalizo v mislih, »*Judaeus sum, nihil humani a me alienum puto*«, kar ste sicer dejansko z drugimi besedami zasebno pisali Ferencziju, ko Vas je ta spraševal o

»židovskem« in »arijskem«? Skratka, obstajala je priložnost, da bi končno pokopali napačno in zahrbtno dihotomijo med »lokalnim« in »univerzalnim«, to časniško raco razsvetljenstva, ki je postala in ostala glavna nevroza sodobnih židovskih intelektualcev. A svojih začetnih bojazni niste mogli premagati in svoje zadržke in taktične omejitve ste obdržali zase.

Ponavljam: ne zamerim Vam. Ravnali ste, kot ste ravnali, ker niste mogli drugače. Prišel sem Vam le sporočit, da je bilo vse zaman; nikakršne razlike ni bilo. Zgodovina je naredila psihoanalizo za »židovsko znanost«. In kot takšno so jo še naprej napadali. Kot takšna je bila uničena v Nemčiji, Italiji in Avstriji in razkropljena na vse štiri vetrove. Kot takšno jo še danes dojemajo tako njeni prijatelji kot sovražniki. Seveda zdaj že obstajajo znameniti analitiki, ki niso Židje, in v nekaterih deželah morda večina ni Židov. Francija in Lacan (ste že slišali zanj?) sta posebna in zapletena zgodba. A na čelu gibanja so v zadnjih petdesetih letih ostali pretežno Židje, tako kot je bilo že od vsega začetka. Ravnali ste previdno, kot ste začutili, da morate. A s tem ste nevede pustili neko zapuščino oziroma vsaj precedense, ki jih je veliko Vaših naslednikov značilno zamrznilo v neizrečene dogme.

Zapustili ste nas, profesor Freud, ob izbruhu vojne, ko niste mogli slutiti vse njene grozovitosti in pogubljenja tretjine židovskega ljudstva. Bili ste mnenja, da so »ljudske psihoze imune na dokaze«. A v zgodovini obstajajo trenutki, ko je protest, četudi brezploden (morda smo se sicer od takrat kaj naučili), etični imperativ. Kolikor vem, od leta 1939, ko že ni bilo več česa izgubiti, pa do konca druge svetovne vojne ni noben uradni organ nobene od uradnih psihoanalitskih organizacij nikoli povzdignil svojega glasu ne le zoper uničevanje Židov, ampak tudi zoper uničevanje same psihoanalize; v nacistični Nemčiji in deželah, ki jih je okupirala, je bilo tako ali tako eno del drugega. Bilo je skorajda tako, kot da je vsako odkrito povezovanje Židov s psihoanalizo tabu.

Nič drugače ni bilo, z nekaj nedavnimi izjemami, v psihoanalitskih inštitutih in znotraj samega ortodoksnega analitskega procesa. No, seveda, ko se analitiki dobivajo na družabnih srečanjih, si bodo celo v skupinah Židov in ne-Židov pripovedovali židovske vice (nenazadnje ste prav Vi napravili židovski humor *de rigueur*); pa tudi reduktivnih monografij o psihoanalitičnem pomenu (oziroma odsotnosti pomena) židovskih verskih mitov in ritualov ni nikoli primanjkovalo. A kot resen problem, s posledicami za poreklo in zgodovino psihoanalize ter celo za njene klinične vidike, sta bila židovstvo in judovstvo, vsaj do nedavnega onkraj meja, kot da bi šlo za tihi dogovor.

A zakaj bi morala biti židovska identiteta bodočega analitika potisnjena na stran ali prikrita, kar se, kot vem, dogaja na toliko didaktičnih analizah? Mar ne bi bilo za arijskega analitika drago-ceno, da bi analiziral svoja nezavedna občutja v zvezi s tem, da je stalno obkrožen z židovskimi kolegi? Koliko je to pomembno za pacienta, če ta izbere židovskega ali pa arijskega analitika? Koliko moških in žensk še vedno leži na kavčih in se sprašuje, če njihov analitik je ali ni Žid – saj ime ne razkriva identitete –, a tega ne bodo nikoli vprašali naravnost, saj se zdi ta tema mnogo bolj občutljiva in ogrožajoča kot spolnost? Koliko antisemitskega občutja utegne biti ne le potlačenega, temveč zavestno zatrtega v transferju do židovskega analitika, in koliko drugega je lahko posledično zgrešenega?³⁰

30. Moje opazke izhajajo deloma iz mojega sodelovanja v raziskovalni skupini o psihoanalitičnem preučevanju antisemitizma, a ne odsevajo nujno mnenj njenih drugih članov. Nekajkrat sem zadel ob dejstvo, da so se v iskanju kliničnega materiala, potrebnega za našo temo, najrazličnejši analitiki v skupini, tako Židje kot arijci, vračali k primerom iz svojih kartotek z novo in povečano zavestjo o antisemitskih elementih, prisotnih pri nekaterih analizantih, ki med samo analizo niso zbudili posebne pozornosti.

Tistim v klinični praksi bom prepustil, da odločijo, ali so takšna vprašanja na mestu, in če so, da poskušajo nanje odgovoriti. Vam, profesor Freud, pa priznam misel, ki sem jo vseskozi zadrževal, ker je ne morem utemeljiti. Vašega *Mojzesa* sem poskušal razumeti znotraj zastavljenega okvirja zgodovine religije, judovstva in židovske identitete, ne da bi ga bral kot alegorijo psihoanalize. Kar sem storil, dobro ali ne, stoji samo zase. A v sebi nosim pritaženi občutek, intuicijo, da ste Vi sami implicirali nekaj več, nekaj, kar ste globoko občutili, a si tega ne bi nikoli drznili izreči. Zato bom to tveganje prevzel jaz. Mislim, da ste na dnu svojega srca verjeli, da je psihoanaliza sama nadaljnji, če ne končni preobraženi podaljšek judovstva, razrešen njegovih varljivih verskih oblik, a ohranjajoč njegove bistvene monoteistične lastnosti, vsaj kolikor ste jih sami razumeli in opisali. Skratka, mislim, da ste verjeli, da je, tako kot ste vi sami brezbožen Žid, tudi psihoanaliza brezbožno judovstvo. A mislim, da niste hoteli, da bi mi to vedeli. Absurdno? Mogoče. Toda *tomer dokh* – morda, navsezadnje...?

Psihoanalitično gibanje je, kot sem rekel, historično vzeto židovsko. 8. marca 1934 je Vaša hči Anna pisala Ernestu Jonesu glede bega psihoanalitikov iz Nemčije, češ da je to »nova oblika diaspore«, in kar prevzelo me je, ko sem odkril, da se ji je zdelo

Kar zadeva odnos židovskih analitikov do svoje identitete ali ne-židovskih analitikov do Židov, ne poznam nobene literature na to temo. Precej skrajni primer potlačenega besa, ki je nenadoma izbruhnil, slavnega ne-židovskega analitika nad njegovimi židovskimi kolegi in Židi nasploh je nedavno prišel na plan v pretresljivem poročilu M. Masuda R. Khana o njegovem zdravljenju židovskega homoseksualca (M. M. R. Khan, *The Long Wait and Other Psychoanalytic Narratives*). Nikakor ne pravim, da je primer gospoda Khana, četudi sam po sebi tragičen, idiosinkratičen. Pravim le, da če drugi ne-židovski analitiki do Židov gojijo precej milejšo zamero (ali pa tudi precej večjo naklonjenost), se zdijo taka občutja onkraj meja diskurza, bodisi vljudnostnega bodisi psihoanalitičnega.

potrebno dodati: »zagotovo veste, kaj ta beseda pomeni: razkropitev Židov po vsem svetu po uničenju Jeruzalema.«³¹

Leta 1977 je bila na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu ustanovljena profesura Sigmunda Freuda. Ob ustanovitvi katedre je imela Mednarodna psihoanalitska zveza v Jeruzalemu kongres, čeprav je ponudbo Izraelcev dvajset let pred tem zavrnila. Anna, Vaša Antigona, je bila vabljen, da se kongresa udeleži, a osebno ni mogla priti. Namesto tega je poslala referat, ki je bil v njenem imenu prebran zbranim analitikom. To je bil trezen in jasen prikaz možnih prihodnjih smeri psihoanalize in njenega potencialnega mesta znotraj univerzitetnega okvira. V celoti vzeto je bil nadvse primeren referat za ta akademski dogodek. Val osuplosti med eminentnim poslušalstvom pa je sprožil odsekani in nepričakovani zaključek, v popolnem nasprotju s tistim, kar so poslušali pred tem. Navajam njene besede:

V času svojega obstoja je psihoanaliza navezala stike z različnimi akademskimi ustanovami – ne vedno z zadovoljivimi rezultati... Vedno znova je tudi doživljala njihove zavrnitve in kritike, češ da so njene metode nenatančne, njena odkritja nedovzetna za dokaze z eksperimenti, da je neznanstvena, celo da je 'židovska znanost'. Kakorkoli že utegnemo ocenjevati druge kritične pripombe, pa menim, da lahko zadnja omenjena konotacija v sedanjih okoliščinah služi kot častni naziv.³²

31. Iz neobjavljenega pisma Anne Freud, navedeno po Steinerju (Riccardo Steiner, v: *Revue internationale d'histoire de la psychanalyse*, 1:263-321).

32. Anna Freud, »Inavguralno predavanje za katedro Sigmunda Freuda na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu«, 1978, *International Journal of Psycho-Analysis*, 59:145-148. Čeprav Elisabeth Young-Bruehl v svoji obsežni monografiji o Anni Freud omenja jeruzalemski kongres, Anninega govora ne omeni niti z besedo. Tudi ko piše o Annini udeležbi na pariškem kongresu leta 1938, ne pojasni, da je bila takrat Annina posebna naloga, da javno

Nič, kar je Vaša hči tekom svojega dolgega življenja javno rekla ali napisala, ni nikogar pripravilo na to izjavo. A kaj je mislila s tistim »v sedanjih okoliščinah«? Je bila njena izjava le retorično okrasje? Je mislila, da je »židovska znanost« »častni naziv« za psihoanalizo v Jeruzalemu, na pa tudi drugod? Ali je rekla, da je po vsem tem, kar se je zgodilo, končno prišel čas, povzdignjen s simbolizmom te prilike, ko je nazadnje mogoče svobodno zatrditi tisto, kar je bilo pred tem tako vztrajno zanikano, ko je mogoče Balaamovo prekletstvo spremeniti v blagoslov?³³

prebere očetov »Der Fortschritt in der Geistigkeit« iz *Mojzesa in monoteizma*. Iz vsebine same biografije, na kakšen način obravnava židovsko problematiko (v knjigi je dober povzetek *Mojzesa in monoteizma*), ne dvomim o tem, da so bile te izpustitve nenamerne. Zanimiva za pričujoči kontekst je opazka Young-Bruehlove, da je imenovanje Clifforda Yorka leta 1966 za upravnika Hampsteadske klinike, »predstavljalo kliniko zunanjemu svetu kot nekaj, kar v veliki meri ni bila – York je bil moški, ne-Žid, čisti Britanec... V 60-ih letih je Anna Freud s to izbiro poskrbela, da klinika ni bila izolirana ... spričo tega, da je bila predvsem ženska, židovska izseljenska enklava, z močno 'hampsteadsko angleščino' kot prevladujočim jezikom.« (Elisabeth Young-Bruehl, *Anna Freud: A Biography*, Summit Books, New York 1988, str. 375f.)

33. Jeruzalemski kongres je živo opisal Paul Schwaber (»Title of Honor. The psychoanalytic Congress in Jerusalem«, *Midstream* 24:26-35, 1978), ki je v svojem poročilu poudaril globino Freudove osebne židovske identitete, navdušenje in simbolični pomen tega srečanja »otrok Herzla in otrok Freuda« ter še posebno zaključek govora Anne Freud, o katerem je zapisal: »Ljudje so se obotavljali, obračali, se čudili: židovska znanost! To ni izhajalo od nikoder v samem govoru. A vendar je bilo v okoliščinah Hebrejske univerze častni naziv. Ohranjajoč svojo zadržanost, a zanosna v vrhuncih, je Anna Freud zgladila staro sporno vprašanje, nepričakovano prevrednotila vrednote. Sama kvaliteta direktne izjave kaže na to, da napetost ni bila odpravljena, a je bila drugače obravnavana. Še vedno z rahlo distanco je nič manj kot pokazala spremenjen odnos. Zgodovinski trenutek.«

7. novembra 1989 po predavanjih na Yale-u smo se člani Gardinerjevega programa v psihoanalizi in humanistiki srečali na slovesnem kosilu. Razprava

Leta 1926 ste zasebno pisali Enricu Morselliju, da niste prepričani, če je njegova ideja, da je psihoanaliza neposredni proizvod židovske misli, pravilna, a da če je, »se tega ne bi sramovali«. ³⁴ Profesor Freud, na tej točki se mi zdi nepotrebno spraševati, ali je psihoanaliza, genetsko ali strukturno, v resnici židovska znanost. To bomo vedeli, če je sploh možno vedeti, šele ko bo veliko prihodnjega dela opravljenega. Veliko bo seveda odvisno od tega, kako bosta definirana sama izraza *židovski* ter *znanost*. A če pustimo semantična in epistemološka vprašanja ob strani, bi zdajle rad vedel samo to, če ste Vi nazadnje začeli verjeti, da je tako.

Dejansko se bom še nekoliko bolj omejil in bom zadovoljen, če mi boste odgovorili le na eno vprašanje: ko je Vaša hči sporočila tiste besede kongresu v Jeruzalemu, *je govorila v Vašem imenu?*

Prosim, povejte mi, profesor. Obljubim, da Vašega odgovora ne bom nikomur razkril.

Prevedla Nina Zaplotnik.

se je zasukala k mojim opazkam o jeruzalemskem govoru Anne Freud. Tu pa je vmes posegel profesor Schwaber in povedal, da je svoj prej omenjeni članek po izidu poslal Anni Freud in da mu je ta odgovorila v pismu 8. junija 1978 iz Londona, ki ga je tudi pokazal. Na mojo prošnjo mi je prijazno poslal kopijo pisma, ki jo zdaj tu navajam:

»Dragi dr. Schwaber!

Najlepša hvala za Vaš esej o kongresu. Prebrala sem ga z največjim užitkom in občudovala Vaš čudoviti način, kako ste ne le opisali dogodke, temveč tudi razkrili njihov pomen. Hvala tudi za to, kar ste rekli o mojem prispevku. Razumeli ste, kaj sem mislila, a vem, da vsi niso.

S spoštovanjem

Anna Freud«

34. *Briefe 1873-1939*, ur. Ernst Freud in Lucie Freud, 1980, str. 380.

Heinrich von Kleist

O POSTOPNEM DOVRŠEVANJU MISLI PRI GOVORJENJU*

R. v. L.**

Če želiš nekaj vedeti, pa se do tega ne moreš dokopati z meditacijo, Ti, dragi bistrouradni prijatelj, svetujem, da o stvari spregovoriš s prvim znancem, na katerega naletiš. Ni treba, da je ne vem kako ostrouradni, saj ne mislim, da bi ga moral zaradi tega spraševati: ne! Nasprotno, najpoprej ti njemu samemu vse razloži. Že vidim, kako začudeno gledaš in kako mi ugovarjaš, da so ti v mladih letih svetovali, naj ne govoriš o ničemer razen o rečeh, ki jih že razumeš. A takrat si najbrž prevzetno poučeval druge, jaz pa bi rad, da govoriš z razumnim namenom in [z govorjenjem] poučiš samega sebe; tako bi morda obe pravili modrosti lahko drugo ob drugem prav dobro veljali za različne primere. Francozi pravijo: *L'appétit vient en mangeant*,*** ta preverjeni rek pa ostane resničen tudi, če ga parodiramo in rečemo: *L'idée vient en parlant*.****

Pogosto se za svojo delovno mizo sklanjam nad akti in skušam o kaki zapleteni pravdni zadevi dognati, s katerega vidika bi jo

* Gre za nov prevod teksta, ki je v slovenščini že izšel: *Kako pri govorjenju postopno sestavljamo svoje misli*, Gledališki list k predstavi Princ Homburški, SNG Drama, sezona 1989/90, II, str. 44-47, prev. Katarina Marinčič.

** Rühleju von Liliensternu. Rühle von Lilienstern, Kleistov prijatelj, naslovnik mnogih njegovih pisem; tu zgolj namišljeni naslovnik.

*** Tek pride z jedjo.

**** Ideja se rodi med govorjenjem.

veljalo presoditi. Pri tem se ponavadi zazrem v luč, kot nasvetlejšo točko, da bi prizadevanje, ki sem se mu predal z vsem svojim bitjem, našlo razsvetljenje. Ali ko iščem, če nanese, da se moram spoprijeti s kakšno algebraično nalogo, prvo nastavitvev, enačbo, ki izraža dano razmerje in bi iz nje potem zlahka z računanjem prišel do rešitve. In glej, če o tem spregovorim s svojo sestro, ki sedi za menoj in dela, se mi posveti, česar morda z večurnim tuhtanjem ne bi mogel dognati. S tem nočem reči, da mi je sestra dobesedno povedala rešitev, saj ne pozna niti zakonika niti ni študirala Eulerja ali Kaestnerja.* Prav tako me ni s spretnimi vprašanji pripeljala do odločilne točke, čeravno se to lahko pogosto zgodi. Ker pa vendarle imam nekakšno nejasno predstavo, ki je s tem, kar iščem, nekako od daleč povezana, moja duševnost, če le dovolj drzno začnem, med govorjenjem, prisiljena začetku zdaj najti tudi nek konec, ono nejasno predstavo izoblikuje do popolne jasnosti, tako da je na moje začudenje spoznanje s piko na koncu stavka dovršeno. Med govorjenjem mešam neartikulirane glasove, kopičim veznike, vstavljam apozicijo tudi tam, kjer je sicer ne bi bilo treba, in nasploh umetelno dolgovezim, da bi si v delavnici uma za izdelavo svoje ideje pridobil dovolj časa. Pri tem zame ni nič bolj odrešilnega od sestrine kretnje, češ da me namerava prekiniti; zakaj moja že tako in tako napeta *duša* postane s tem vdorom od zunaj, ki ji hoče iztrgati govor, v katerega je zatopljena, le še bolj vzburljena, ter kakor veliki general, kadar pritiskajo okoliščine, svojo zmožnost še za stopnjo poveča. V tem smislu lahko razumem, na kakšen način je Molièru utegnila koristiti njegova dekla; zakaj če ji je Molière, kot trdi, pripisoval presojo, ki bi lahko popravila njegovo, je to skromnost, ki v njeno iskrenost ne verjamem. Za govorce je obličje poslušalca vir nenavadnega navdiha: in ob-

* Leonhard Euler (1707-1783), Abraham Gotthelf Kaestner (1719-1800), slovita matematika.

ličje, ki nam razodeva, da je razumelo napol izraženo misel, nam pogosto podari izraz še za célo njeno drugo polovico.

Prepričan sem, da marsikateri veliki govornik, v trenutku, ko je odprl usta, še ni vedel, kaj bo povedal. Vendar ga prepričanje, da bo bogastvo misli, ki ga potrebuje, mogel črpati iz okoliščin in iz njih porajajoče se vzbujenosti njegove duše, naredi dovolj drznega, da na slepo srečo začne.

Na misel mi pride Mirabeaujeva* strelica, s katero je odpravil ceremoniarja, ki se je po razpustitvi zadnjega kraljevega monarhičnega zbora 23. junija, na katerem je kralj zaukazal stanovom, naj se razidejo, vrnil v sejno dvorano, v kateri so slednji še vztrajali, in jih vprašal, ali niso slišali kraljevega ukaza. »Da,« je odvrnil Mirabeau, »slišali smo kraljev ukaz« – prepričan sem, da ob tem humanem začetku še ni mislil na bajonete, s katerimi bo zaključil – »da, gospod,« je ponovil, »slišali smo ga.« – Očitno je, da še sploh ni prav vedel, kaj hoče. – »Toda s kakšno pravico,« je nadaljeval – in zdaj se mu nenadoma rodi nezaslišana predstava – »nas tu opominjate na ukaze? Mi smo predstavniki naroda.« – To je potreboval! – »Narod izdaja ukaze, sam pa jih ne sprejema« – se naposled zavihti na vrhunec predrznosti. »Da me boste docela jasno razumeli« – šele zdaj najde besede, ki izražajo vso upornost, s katero je oborožena njegova duša: »takole povejte svojemu kralju, da bomo svoje sedeže zapustili le, če nas prisilite z bajoneti.« Nakar je zadovoljen sam s seboj sédel. Ceremoniarja si spričo tega nastopa ne moremo predstavljati drugače kot v stanju popolnega duhovnega bankrota; po podobni zakonitosti, kot se v telesu, katerega električno stanje je nič, nenadoma vzbudi nasprotna električna napetost, ko pride v atmosfero elektriziranega

* Honoré Gabriel Riquetti, grof Mirabeau (1749-1791) je bil leta 1789 izvoljen v generalne stanove kot poslanec tretjega stanu.

telesu. In tako kot se v elektriziranem telesu po vzajemnem učinkovanju njegova notranja stopnja električne napetosti znova ojača, tako je pogum našemu govorniku, medtem ko je pobijal svojega nasprotnika, prešel v najbolj drzno navdušenje. Navsezadnje je morda trzaj gornje ustnice ali dvoumno poigravanje z manšeto povzročilo prevrat obstoječega reda v Franciji. Beremo, da je Mirabeau, brž ko je ceremoniar odšel, vstal in predlagal: 1. da se takoj konstituirajo kot narodna skupščina, in 2. da se razglasijo za nedotakljive. Zakaj s tem, da se je – podobno kot Kleistova steklenica* – izpraznil, je spet postal nevtralen, in vtem ko se je njegova drznost podelila, je znova prepustil prostor strahu pred Châteletom** in previdnosti.

To je nenavaden primer skladnosti med pojavi fizičnega in moralnega sveta, ki bi jo, če bi ji hoteli slediti, našli tudi v manj pomembnih okoliščinah. A naj svojo primero končam in se vrnem k stvari.

Tudi Lafontaine, v svoji basni *Les animaux malades de la peste*,*** v kateri je lisica prisiljena v zagovor pred levom, ne vedoč, kje naj dobi snov zanj, nudi zanimiv primer postopnega dovrševanja misli iz na silo narejenega začetka. Basen je znana. V živalskem kraljestvu je zavladata kuga, lev zbere živalske velikaše in jim oznani, da mora pasti žrtev, če hočejo pomiriti Nebo. Mnogo grešnikov naj bi bilo med ljudstvom, smrt največjega pa naj bi druge rešila pred pogubo. Vsak naj bi torej odkrito priznal svoje prestopke. Sam priznava, da je zaradi lakote pokončal marsikatero

* Kleistova ali leidenska (leydenska) steklenica, najstarejša oblika električnega kondenzatorja. Okoli leta 1745 sta jo neodvisno drug od drugega odkrila Ewald Georg von Kleist s Pomorjanskega (sicer pisateljev sorodnik) in fizik Pieter van Musschenbroek z Leidenske univerze.

** Châtelet, nekdanji sedež sodišča v Parizu

*** *Kugave živali*

ovčico; pa tudi psa, če se mu je ta preveč približal; še več, v trenutkih sladokusja se mu je celo primerilo, da je požrl ovčarja. Če se ni nihče huje pregrešil, potem je pripravljen umreti. »Sire,« se oglasi lisica, ki hoče odvrniti nevihto od sebe, »preveč velikodušni ste. Vaša plemenita vnema Vas vodi predaleč. Kaj pa je takega, zadaviti ovco? Ali psa, ničvredno zverino? In: *quant au berger*,«* nadaljuje, zakaj to je višek »*on peut dire*«, čeprav še ne ve kaj, a na slepo srečo poskuša »*qu'il méritoit tout mal*«; in pri tem se ji je zapletlo; »*étant*«; slaba fraza, a si z njo pridobi čas: »*de ces gens là*«, zdaj šele najde misel, ki jo reši iz stiske: »*qui sur les animaux se font un chimérique empire*«. – In zdaj dokaže, da je osel, krivolonež! (ki požre vsako zel), najprimernejša žrtev; nakar vsi planejo nadenj in ga raztrgajo.

Takšno govorjenje je v resnici glasno razmišljanje. Nizi predstav in oznake zanje se vrstijo druga za drugo, pri čemer se duševni akti prvih in drugih skladajo. Govorica tedaj ni nikakršna spona, cokla na kolesu duha, temveč nekakšno drugo kolo, ki se paralelno vrti na osi duha.

Nekaj povsem drugega je, če je duh skončal misel, še preden je spregovoril. Kajti tedaj je njegova naloga omejena zgolj na to, da jo izrazi, ta posel pa je daleč od tega, da bi bil zanj vznemirljiv, nasprotno, nanj učinkuje le tako, da ga sprosti vzbujenosti. Če je torej neka predstava zmedeno izražena, iz tega še ni moč sklepati, da je bila tudi nejasno mišljena; nasprotno, prav mogoče je, da so

* »Kar se pa tiče pastirja« ... »je moč reči« ... »da si zasluži vse najslabše« ... »saj sodi k tistim ljudem« ... »ki si domišljajo, da imajo oblast nad živalmi.« Kleist ne navaja povsem natančno:
 »Et quant au Berger l'on peut dire
 Qu'il était digne de tous maux,
 Étant de ces gens-là qui sur les animaux
 Se font un chimérique empire.«

bile najbolj zmedeno izražene misli ravno najbolj jasno mišljene. Nemalokrat sredi kakšne družbe, kjer se duše v živahnem pogovoru neprestano oplajajo z idejami, opazimo, kako se kdo, ki ni več govornice in je zato praviloma zadržan, nenadoma zdrzne in razvname, se polasti besede ter spravi iz sebe nekaj povsem nerazumljivega. In ko je s tem pritegnil občo pozornost, je videti, kot da hoče v zadregi z igro svojega obraza nakazati, da sam več prav ne ve, kaj je hotel povedati. Verjetno so takšni ljudje mislili kaj zelo tehtnega in o tem jasno razmislili. Toda nenadna sprememba dejavnosti, prehod njihovega duha od mišljenja k izražanju, je zadušila vso njihovo vznurjenost, ki je potrebna tako za ohranjanje kot za izražanje misli. V takšnih primerih je še toliko bolj neizogibno, da nam govorica zlahka služi, da bi si tisto, kar smo pravkar imeli v mislih, vendar nismo mogli sočasno izraziti, vsaj kolikor mogoče hitro sledilo. In nasploh bo vsakdo, ki je ob enaki jasnosti v govoru urnejši od svojega nasprotnika, imel prednost pred njim, saj hkrati vodi na bojno polje več čet.

Kako nujna je določena vznurjenost duševnosti, že zgolj za to, da bi si znova ustvarili predstave, ki smo jih že imeli, pogosto vidimo na izpitih, kadar odprtim in razgledanim glavam, brez poprejšnjega uvoda zastavijo vprašanje kot npr.: Kaj je država? Ali: Kaj je lastnina? In podobno. Če bi ti mladi ljudje bili v družbi, kjer se je prej že lep čas razpravljalo o državi ali lastnini, bi morda s primerjanjem, izločanjem in povzemanjem pojmov zlahka našli definicijo. Na izpitu, kjer manjka vsakršna duševna predpriprava, pa vidimo, kako se jim zatika, in le nespameten eksaminator bo iz tega sklepal, da ne znajo. Kajti ne vemo mi, ve zlasti neko naše določeno stanje. Le povsem plehki duhovi, ljudje, ki so se tega, kaj da je država, včeraj na pamet naučili in bodo to jutri že spet pozabili, imajo tukaj odgovor pri roki. Morda sploh ni slabše priložnosti, da bi se pokazali v dobri luči, kot ravno na javnem

izpitu. Če zanemarimo, da je dokaj zoprno, da žali našo rahločutnost in da nas draži stati kot lipov bog,* medtem ko takšen učen konjski mešetar preverja naše znanje, da bi nas kupil ali odslovil, glede na to, če je za pet ali za šest: tako težko je igrati na človeško dušo in ji izvabiti pristen ton, tako rada se razglasí pod nespretnimi rokami, da bi utegnilo zavoljo nepoznavanja svojega novorojenca pri tem spodleteti celo najbolj izurjenemu poznavalcu ljudi, ki je sicer mojstrsko podkovan v babiški umetnosti rojevanja misli, kakor temu pravi Kant.** Sicer pa tem mladim ljudem, celo tistim najbolj nevednim, če je izpit javen, večinoma priskrbi dobro spričevalo okoliščina, da so duše eksaminatorjev same vse preveč ujete, da bi lahko podale svobodno sodbo. Zakaj ne samo, da pogosto občutijo nespodobnost vsega tega postopka – človek bi se sramoval že zahtevati od nekoga, naj pred njim iztrese vsebino svoje denarnice, kaj šele dušo –, temveč mora pri tem celo njihov lastni razum prestati nevarno preverjanje, in pogosto se lahko zahvalijo svojemu Bogu, če odidejo z izpita, ne da bi se sramotno razgalili, morda še bolj kot tisti mladenič, ki so ga ravnokar izprašali in zdaj zapušča univerzo.

(Se nadaljuje.)***

H. v. K.

»Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, 1805.

Prevedeno po: Kleist-Archiv Sembdner, Internet-Editionen (www.kleist.org).

Prevedel Robert Vouk.

* *sich stetig zu zeigen*: biti negiben, nepremičen, rigid, tog, stati kot lipov bog.

** Kant, *Metaphysik der Sitten*, 2. del, Königsberg 1797: »Učitelj s spraševanjem vodi miselni tok svojega učenca [...] je babica njegove misli.« Kant sicer to besedo uporabi redko, implicirana je seveda referenca na Sokrata.

*** Nadaljevanje ni znano.

Andreas Gailus

ENERGIČNI ZNAKI¹

I

Nekje med letoma 1805-1806, v času priprave prve verzije svoje novele *Michael Kohlhaas*, je Heinrich von Kleist začel pisati kratek esej z naslovom »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, »O postopnem dovrševanju misli pri govorjenju«.² Eseg je bil izdan šele leta 1878, več kot šestdeset let po njegovi smrti, in je le počasi pridobival pozornost kritike, vse do današnjega dne pa je ostal v senci Kleistovega slovitega in veliko komentiranega eseja »Über das Marionettentheater«, »O marionetnem gledališču«.³ Vendar tako kot slednji, ki ne skriva

1. [Tekst predstavlja nekoliko prirejeno uvodno poglavje knjige Andreasa Gailusa *States of Exception: Revolution and Language in Kant, Goethe, and Kleist*. Knjiga bo izšla leta 2005 pri Johns Hopkins University Press, Baltimore. Uredništvo se najtopleje zahvaljuje avtorju, da nam je zaupal pričujoči tekst v prvo objavo.]
2. [Slovenski prevod besedila je objavljen v pričujoči številki *Problemov*, od tod tudi citati v pričujočem tekstu. Paginacija ni posebej navedena. – Vse uredniške opombe in vrivki v besedilo so navedeni v oglatih oklepajih.]
3. [Cf. slovenski prevod v pričujoči številki *Problemov*.] Najpomembnejše izjeme so: Gerald Gillespie, »Kleists' Hypotheses of Affective Expression: Acting-out in Language«, *Seminar* 17 (1981): str. 272-282; Jill Ann Kowalik, »Kleist's Essay on Rhetoric«, *Monatshefte* 81 (1989): str. 434-446; Michael Rohrwasser, »Eine Bombenpost. Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Schreiber«, v *Text und Kritik. Heinrich von Kleist*, ur. Heinz-Ludwig Arnold (Text und Kritik, München 1993), str. 151-163;

svojih širokih filozofskih ambicij, tudi »Allmähliche Verfertigung« poraja vprašanja o samih temeljih sodobne kulture. Če »Über das Marionettentheater« spodkopava predpostavke idealistične estetike,⁴ »Allmähliche Verfertigung« meri na progresivistični model zgodovine, ki obvladuje nemško misel poznega osemnajstega stoletja. Po tem modelu je novo vselej vključeno v že artikulirano naracijo; v Kleistovem eseju pa je, nasprotno, artikulacija *sama* tista, ki generira novost. »Über die allmähliche Verfertigung« se ukvarja z dogodkovnostjo govora, govora kot produktivnega vzroka tako nove misli kot novih zgodovinskih dogodkov, do katerih takšna misel privede. Drugače rečeno, ukvarja se z revolucionarnim značajem jezika.

Kleistov esej je že sam na sebi primer dogodka govora, o katerem govori.⁵ »Allmähliche Verfertigung« sestoji iz niza anekdot, ki s pomočjo primerov nazorno ilustrirajo osnovno tezo teksta. Toda vsaka anekdota – domala vsak stavek – je prej predelava teoretskega modela, ki naj ga ilustrira, kot pa postavitev neke že določene ideje. Prvotna teza eseja se vključuje v posamezne citirane primere in se z njimi spreminja, tako kot se, *znotraj* samih primerov, začetne misli govorcev spreminjajo s samim aktom artikulacije. Brati Kleistovo »Allmähliche Verfertigung« torej hkrati pomeni brati postopno produkcijo misli teksta *samega*.

Gerhard Neumann, »Das Stocken der Sprache und das Straucheln des Körpers. Umriss von Kleists kultureller Anthropologie«, v *Heinrich von Kleist. Kriegsfall-Rechtsfall-Sündenfall*, ur. Gerhard Neumann (Rombach, Freiburg 1994), str. 13-31.

4. Helmut Schneider, »Deconstruction of the Hermeneutical Body«, v *Body and Text in the eighteenth Century*, ur. Veronica Kelly in Dorothea von Mücke (Stanford University Press, Stanford, 1994), str. 209-229.
5. Gl. tudi David Wellbery, »Contingency«, v *Neverending Stories*, ur. Ann Fehn et al. (Princeton University Press, Princeton 1992), str. 237-257, posebej str. 242-250.

Kleistov esej pričenja na razmeroma domačih tleh. Okolje je domače in nemško, lika sta Kleist in njegova sestra, problem pa se tiče ustrezne metode za dosego vednosti. Prva anekdota se tako prične v paradigmatsko kartezijanskem okviru, tj. s subjektivnim preiskovanjem sprva zgolj megleno zaznanega notranjega koncepta.

»Pogosto se za svojo delovno mizo sklanjam nad akti in skušam o kaki zapleteni pravdni zadevi dognati, s katerega vidika bi jo veljalo presoditi. Pri tem se ponavadi zazrem v luč, kot nasvetlejšo točko, da bi prizadevanje, ki sem se mu predal z vsem svojim bitjem, našlo razsvetljenje. Ali ko iščem, če nanese, da se moram spoprijeti s kakšno algebrائيčno nalogo, prvo nastavitev, enačbo, ki izraža dano razmerje in bi iz nje potem zlahka z računanjem prišel do rešitve.«

Toda ta razsvetljenska podoba misli – mišljenja kot molčečega umika v notranjost uma – spodleti že takoj, ko je uvedena. Da bi misel dosegla svoj cilj, je – kot sugerira sam tekst – potrebno iti onstran kartezijanskega okvira notranjosti in vstopiti v heglovski svet zunanosti, svet časovnosti, zgodovine in intersubjektivnosti: »In glej, če o tem spregovorim s svojo sestro, ki sedi za menoj in dela, se mi posveti, česar morda z večurnim tuhtanjem ne bi mogel dognati.« »Francozi pravijo: *L'appétit vient en mangeant*, ta preverjeni rek pa ostane resničen tudi, če ga parodiramo in rečemo: *L'idée vient en parlant*«. Naj se to sliši še tako provokativno, smo vendarle še vedno na filozofskem terenu. Trditev, da je vednost odvisna od artikulacije, dialoga in učinkovitosti srečanja, je osnova same ideje dialektike, tako pri Platonu kot pri, Kleistu bližjem, Heglu, čigar *Fenomenologija duha* izide leta 1807, eno leto preden Kleist konča svoj esej. Toda natanko na tej točki, kjer je tekst dosegel tako rekoč najbolj razvito filozofsko pozicijo svojega časa, pride v pripovedi do zaokreta, ki naposled ponese argumentacijo onkraj epistemskega območja.

»S tem nočem reči, da mi je sestra dobesedno povedala rešitev [...] Prav tako me ni s spretnimi vprašanji pripeljala do odločilne točke, čeravno se to pogosto zgodi. Ker pa vendar le imam nekakšno nejasno predstavo, ki je s tem, kar iščem, nekako od daleč povezana, moja duševnost, če le dovolj drzno začnem, med govorjenjem, prisiljena začetku zdaj najti tudi nek konec, ono nejasno predstavo izoblikuje do popolne jasnosti, tako, da je na moje začudenje spoznanje s piko na koncu stavka dovršeno. Med govorjenjem mešam neartikulirane glasove, kopičim veznike, vstavljam apozicijo tudi tam, kjer je sicer ne bi bilo treba, in nasploh umetelno dolgovezim, da bi si v delavnici uma za fabrikacijo svoje ideje pridobil dovolj časa. Pri tem zame ni nič bolj odrešilnega od sestrine kretnje, češ da me namerava prekiniti; zakaj moja že tako in tako napeta duša postane s tem vdorom od zunaj, ki ji hoče iztrgati govor, v katerega je zatopljena, le še bolj vzburljena ter kakor veliki general, kadar pritiskajo okoliščine, svojo zmožnost še za stopnjo poveča.«

Dialektika je nujna, vendar ne iz razlogov, na katere bi nemara pomislili. Mišljenje je odvisno od prisotnosti drugega, ne zato, ker drugi sodeluje v produkciji misli, temveč nasprotno zato, ker prav njegova vloga potencialnega sodelavca predstavlja *grožnjo* dovršitvi misli. Kleistova dialektika je sprevrnjena: drugi stopa na dialektični oder le kot nema ovira, kot zapreka na govorčevi poti k vednosti; toda, da bi igral to postransko vlogo, mora biti najprej priznan kot enakovreden, kot govorec, ki govori v svojem lastnem imenu. Ta svojstvena logika je najbolj jasno vidna v tistem, kar bi lahko poimenovali 'kairotični'⁶ moment anekdote. Upoštevati moramo, da postane sestra produktivna natanko v trenutku, ko njeno gibanje napoveduje možnost, da bi spregovorila, saj prav

6. [*Kairos*, pravi trenutek, najugodnejši ali usoden trenutek za pomembno odločitev.]

to gibanje, dojeta kot znamenje nepotrpežljivosti in grozeče prekinitve, vpokliče govorčeve bojovite energije in ga požene proti zaključku njegove misli. Za Kleista misel sklene svoj krog, doseže dovršitev, s pomočjo zunanjega dražila, zoper katerega se mora uveljaviti. Toda treba je poudariti, in k temu se še vrnem, da je tisto, kar je z enega vidika videti kot zgolj odkritje že obstoječe rešitve, z druge perspektive kreativno dejanje, invencija nove misli.

S tem obratom pa smo že preseгли čisti epistemski model. Kajti tisto, kar se je pričelo kot racionalno iskanje matematične formule, se konča z bojem, ki ga povzema vojaška metafora: matematik kot general na bojišču mišljenja. Vprašanje vednosti torej prehaja v problem preživetja, s tem pa se kognitivno umakne afektivnemu. Temu je tako – in tu smo prispeli do teoretskega jedra eseja –, ker smo s prehodom od nemega sveta notranjega mišljenja k hrupnemu svetu izrekanja in komunikacije vstopili v območje temporalnosti. Misel kot taka deluje v mejah brezčasne možnosti. Toda ko smo prestopili oviro na poti do artikulacije, se široko polje možnosti ukloni linearnemu napredovanju aktualiziranega govora. Kleistov tekst emfatično poudarja pomembnost tega prehoda, ko premik od misli k artikulaciji opiše kot prehod od logične napetosti problema in rešitve k temporalni dinamiki začetka in konca: v govoru delujemo pod pritiski pripovedne nujnosti ali, kot pravi besedilo, »in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden«, »[moja duševnost je] prisiljena začetku zdaj najti tudi nek konec«.

To »Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden«, ki je sicer konstitutivna poteza izrekanja kot takega, pa intenzivira prisotnost sogovornika. Drugi namreč ni zgolj ovira govorcju, temveč njegov sovražnik. Razlog za to je v tem, da je tudi drugi govorec, in zato si je sposoben prisvojiti govor in izčrpati čas mojega izrekanja. Bolj kot kaj drugega je torej nujno preprečiti drugemu, da bi si uzurpiral govor. Natanko to je funkcija Kleistovih

nesmiselnih medmetov, ki pridobivajo čas in ga na ta način tako rekoč ohranjajo v posesti govorca: »Med govorjenje mešam neartikulirane glasove, kopičim veznike, vstavljam apozicijo tudi tam, kjer je sicer ne bi bilo treba, in nasploh umetelno dolgovezim, da bi si v delavnici uma za izdelavo svoje ideje pridobil dovolj časa.«

Naj se na tem mestu prekinem tudi sam, da bi podal neko splošnejše zapažanje. Videti je, da je Kleistov model nasproten našemu običajnemu pojmovanju govora. Ali nismo običajno vpleteni v mnogo bolj družabno in sodelujočo obliko interakcije? Obstaja dolga tradicija razumevanja komunikacije po modelu pravične menjave, kot recipročne transakcije, ki hkrati veže in presega posamezne člane jezikovne skupnosti.⁷ Vendar pa je to model *komunikacije*, ne govora in izrekanja. In medtem ko komunikacija izhaja iz interesa skupnosti in mu služi, govor in izrekanje kot taka pripadata področju posameznika. S tega vidika obstaja sistematična napetost med tema dvema območjema. In Kleistov manični egoizem izziva in vneto poudarja prav to napetost. Kleist svojega govora – in pravzaprav samega sebe – noče odstopiti komunikaciji.

Toda ta napetost ni določena zgolj z opozicijo posameznika in skupnosti. Tu je, ponovno, vprašanje časa, kajti komunikacija in izrekanje delujeta po dveh ločenih temporalnostih. Medtem ko je gonilno načelo komunikacije v tem, da se ne ustavi, je izrekanje končno. A v zadnji instanci končnost izrekanja meri na neko širšo in radikalnejšo končnost, v kateri je vsebovana: končnost življenja samega. In figura generala odkriva prav to. Od tod nuja, ki je tako očitno prisotna v Kleistovi anekdoti, občutek, da se čas izteka, občutje govora kot boja, ne preprosto zoper možnost prekinitve, temveč zoper izčrpanje možnosti *tout court* – tj. izčrpanje življe-

7. Gl. John Durham Peters, *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication* (The University of Chicago Press, Chicago 1999).

nja. Drugače rečeno, Kleistov govor deluje v okoliščinah permanentne krize.

Figura generala na bojišču, ki sklene prvo anekdoto, je potem takem več kot zgolj besedna figura. Razodeva dobessedno resnico te anekdote. A da bi ta metafora dospela do svoje dobessedne resnice, je potreben neki drugi, *geografski* transfer. Z drugo anekdoto se pripoved pomakne od domačega nemškega prizorišča Kleistovega doma, kjer je dogodkovnost govora omejena na ozke matematične in birokratske probleme, na svetovno-zgodovinski oder francoske revolucije, v kateri preobrat v komunikaciji spremeni usodo celotnega naroda.

»Prepričan sem, da marsikateri velik govornik, v trenutku, ko je odprl usta, še ni vedel, kaj bo povedal. Vendar ga prepričanje, da bo bogastvo misli, ki ga potrebuje, mogel črpati iz okoliščin in iz njih porajajoče se vznurjenosti njegove duše, naredi dovolj drznega, da na slepo srečo začne. Na misel mi pride Mirabeaujeva strelica, s katero je odpravil ceremoniarja, ki se je po razpustitvi zadnjega kraljevega monarhičnega zbora 23. junija, na katerem je kralj zaukazal stanovom, naj se razidejo, vrnil v sejno dvorano, v kateri so slednji še vztrajali, in jih vprašal ali niso slišali kraljevega ukaza. 'Da,' je odvrnil Mirabeau, 'slišali smo kraljev ukaz' – prepričan sem, da ob tem humanem začetku še ni mislil na bajonete, s katerimi bo zaključil – 'da, gospod,' je ponovil, 'slišali smo ga'. – Očitno je, da še sploh ni prav vedel, kaj hoče. – 'Toda s kakšno pravico,' je nadaljeval – in zdaj se mu nenadoma porodi nezaslišana predstava – 'nas tu opominjate na ukaze? Mi smo predstavniki naroda.' – To je potreboval! – 'Narod izdaja ukaze, sam pa jih ne sprejema' – se naposled zavihti na vrhunec predrznosti. 'Da me boste docela jasno razumeli,' – šele zdaj najde besede, ki izražajo vso upornost, s katero je oborožena njegova duša: 'takole povejte svojemu kralju, da bomo svoje sedeže zapustili le, če nas prisilite z bajoneti.' Nakar je zadovoljen s samim seboj sedel.«

Bodimo pozorni, kako se druga anekdota, ponavljajoč pripovedno strukturo prve – začetni prizor *Setzung*, vmesno zavlačevanje, klimaktični konec –, prične v areni zgodovinske učinkovitosti, ki jo prva zgolj nakazuje. Tekst se je jasno pomaknil onstran kognitivnega. Pomembna ni več resnica izrekanja, temveč njegova vitalna učinkovitost, njegova sposobnost, da potolče drugega. Na ta način se borbeni, agresivni značaj govora, ki ga brzda domačno okolje prve anekdote in njeno dozdevno zanimanje za matematične in birokratske probleme, povsem odkrije v političnem kontekstu druge anekdote. Domačnost civilne in kongenialne dialektike je prenešana v manifestno realnost politične krize, v kateri govor neposredno trči ob zadeve življenja in smrti.

Ta politizacija gre z roko v roki z intenzifikacijo dogodkovnosti govora, z vznikom novega tako znotraj govora kot v zunaj-jezikovni realnosti, ki jo tak govor generira. Res je, celo odkritje rešitve matematičnega problema je nek dogodek, a nek tako rekoč nedogodkovni dogodek. Odkritje rešitve je – v logičnem pomenu – odkritje nečesa, kar že pripada problemu, in ne iznajdba nečesa novega. Rešitev je problemu imanentna, kar pomeni, da je čas, ki je potreben za njeno artikulacijo, nebistven. V Mirabeaujevi anekdoti pa je čas bistvenega pomena. Ceremoniar in država, ki jo ta reprezentira, ne bosta čakala, da Mirabeau izoblikuje odgovor, ki ju bo prevrnil. Prav nasprotno, učinkovitost Mirabeaujevega odgovora je v temelju odvisna od njegove pravočasnosti: minuto ali celo nekaj sekund kasneje je lahko enak odgovor v najboljšem primeru priložnost za nemočno obžalovanje. Toda Mirabeau izkoristi trenutek in njegov govor je dogodkoven, in to v obeh zgoraj nakazanih pomenih. Prvič zato, ker tisto, kar izreče, prej še nikoli ni bilo izrečeno; in drugič zato, ker tisto, kar izreče, dramatično transformira politično pokrajino.

Spomnimo se klimaktičnega trenutka Mirabeaujevega govora, tistega »*Donnerkeil*«, ki zruši ceremoniarja: »*Wir sind die Reprä-*

sentanten der Nation.« – *Das war es was er brauchte!* – »*Die Nation gibt Befehle und empfängt keine.*« »'Mi smo predstavniki naroda.' – To je potreboval! – 'Narod izdaja ukaze, sam pa jih ne sprejema.'« To ni zgolj invokacija splošno sprejete ideje; prej gre za performativno kreacijo nekega koncepta brez primere: koncepta naroda kot suverena. Tekst uprizarja zgodovinski premik v politični semantiki, trenutek, v katerem ljudstvo preneha biti pasivni podložnik zakona in namesto tega postane, pod rubriko »naroda«, njegov vir in temelj. (Pravim »uprizarja«, tako zato, ker je Mirabeaujeva formulacija Kleistova dramska invencija in je ni moč najti v nobenem izmed virov, na katere se opira, in zato, ker v eno samo frazo ujame tisto, kar je po vsej verjetnosti odločilni diskurzivni premik francoske revolucije.) Zdaj ta govorni dogodek, z odprtjem novega konceptualnega prostora, preseže meje izrekanja in vdre v sámo zgradbo političnega in socialnega konteksta, v katerem se zgodi, in jo spremeni. Ko Mirabeau nadaljuje svoj govor, ni več v enakem svetu. Revolucionarni dogodek se je pripetil, in kar sledi, je mirno – skorajda birokratsko – navajanje načel novega političnega reda: »Beremo, da je Mirabeau, brž ko je ceremoniar odšel, vstal in predlagal: 1. da se takoj konstituirajo kot narodna skupščina, in 2. da se razglasijo za nedotakljive.« To je nova, post-revolucionarna oblika politične reprezentacije, oblika, ki se radikalno razlikuje od ritualiziranih hierarhij *ancien régime*, ki jih nadzoruje ceremoniar.

Doslej še nismo ničesar rekli o nenavadni energetski metafori, ki jo Kleist uporabi, da bi opisal soočenje med Mirabeaujem in ceremoniarjem: metafori razelektrenja. Potem ko je Mirabeau podal svojo jezikovno »strelico«, se tekst nadaljuje takole:

»Nakar je zadovoljen s samim seboj sedel. Ceremoniarja si spričo tega nastopa ne moremo predstavljati drugače kot v stanju popol-

nega duhovnega bankrota; po podobni zakonitosti, kot se v telesu, katerega električno stanje je nič, nenadoma vzbudi nasprotna električna napetost, ko pride v atmosfero elektriziranega telesa. In tako kot se v elektriziranem telesu po vzajemnem učinkovanju njegova notranja stopnja električne napetosti znova ojača, tako je pogum našemu govorniku, medtem ko je pobijal svojega nasprotnika, prešel v najbolj drzno navdušenje.«

Že v prvi anekdoti smo videli, da Kleistova sprevrnjena dialektika ne deluje po načelu recipročne menjave, temveč ekskluzivnega izčrpavanja: v primeru linearnosti govora prekinitev drugega izčrpava mojo zalogo časa in možnosti, in na ta način konec koncev izčrpava moje življenje. Električna metafora to ekonomijo govora obenem preoblikuje in radikalizira. Govorci niso več prikazani kot človeški subjekti, temveč zgolj kot kanali za cirkulacijo brezosebne energije. V prvi anekdoti je interakcija dojeta v smislu govorničevega *izkustva* časa; sedaj pa gre za vprašanje prehajanja zunaj-osebne sile med dvema poloma, ki ju zgolj trenutno in povsem arbitrarno utelešata omenjena govornika. Bipolarizem, ki je že navzoč v prvi anekdoti, doseže skorajda popolni formalizem binarnega koda, plus in minus električnega naboja.

V kontekstu te formalne mašinerije ni pomembna subjektivnost govorcev, temveč njihova sposobnost, da se odprejo cirkulaciji energije. Kleist dejansko namigne na to, da je Mirabeaujeva vloga v bodoči revoluciji posledica njegove dovzetnosti za naključno igro okoliščin: »Navsezadnje je morda trzaj gornje ustnice ali dvoumno poigravanje z manšeto povzročilo prevrat [obstoječega] reda v Franciji.« Ta stavek neposredno sledi zgoraj navedenemu prikazu električnega modela, ki ga razširi na neko drugo polje. Tekst ponovno poudari odločilno funkcijo zunanosti pri produkciji dogodkovnega govora. A telesne kretnje, sprožilni moment novih dogodkov, vendarle niso povsem zunanje, četudi so naključne in same

po sebi nesmiselne. Tako tekst navaja na misel, da smiselnost zgodovine izhaja iz nečesa nesmiselnega in kontingentnega.

Če Mirabeaujeva Francija predstavlja produktivno prizorišče zgodovinske novosti, je Francija tretje anekdote – predelava La Fontainove basni – prizorišče konservativne vztrajnosti. A dogodkovni govor se vendarle pojavi tudi tukaj, le da sedaj ne služi strmo-glavljenju obstoječega političnega in družbenega reda, temveč ponovni uveljavitvi njegovega gospostva v trenutku krize.

»Basen je znana. V živalskem kraljestvu je zavladata kuga, lev zbere živalske velikaše in jim oznani, da mora pasti žrtev, če hočejo pomiriti Nebo. Mnogo grešnikov naj bi bilo med ljudstvom, smrt največjega pa naj bi druge rešila pred pogubo. Vsak naj bi torej odkrito priznal svoje prestopke. Sam priznava, da je zaradi lakote pokončal marsikatero ovčico; pa tudi psa, če se mu je ta preveč približal; še več, v trenutkih sladokusja se mu je celo primerilo, da je požrl ovčarja. Če se ni nihče huje pregrešil, potem je pripravljen umreti. 'Sire,' se oglasi lisica, ki hoče odvrniti nevihto od sebe, 'preveč velikodušni ste. Vaša plemenita vnema Vas vodi predaleč. Kaj pa je takega, zadaviti ovco? Ali psa, ničvredno zverino? A: quant au berger'⁸ nadaljuje, zakaj to je višek 'on peut dire', čeprav še ne ve kaj? a na slepo srečo poskuša 'qu'il méritoit tout mal'; in pri tem se ji je zapletlo; 'étant'; slaba fraza, a si z njo pridobi čas: 'de ces gens la', zdaj šele najde misel, ki jo reši iz stiske: 'qui sur les animaux se font un chimérique empire'. – In zdaj dokaže, da je osel, krvoločnež! (ki požre vsako zel), najprimernejša žrtev; nakar vsi planejo nadenj in ga raztrgajo.«

Basen, ki pride za petami Mirabeaujevi anekdoti, zadobi odločno proti-revolucionarni značaj. Razodeva, kako se družbeni nemir,

8. [»Kar se pa tiče pastirja« ... »je moč reči« ... »da si zasluži vse najslabše« ... »saj sodi k tistim ljudem« ... »ki si domišljajo, da imajo oblast nad živalmi.«]

začetno revolucionarno vrenje, kanalizira z določitvijo grešnega kozla, katerega žrtvovanje bo družbi omogočilo, da se očisti notranjega dražila, da ponovno vzpostavi popolni red. Ironija je seveda v tem, da je to dražilo lastni proizvod, konstitutivna poteza sistema, ki si ga prizadeva eliminirati. Zunanja kuga je zgolj historični ekran neke mnogo bolj nevarne strukturne kuge in namen žrtvovanja je prikriti prav to bolehnost v samem osrčju statusa quo. Kleistova basen, z drugimi besedami, govori o kugi suverene oblasti.⁹ To je poudarjeno s komajda opazno, a vendarle pomembno spremembo La Fontainove basni. V slednji je osel izbran za žrtev zaradi svojega marginalnega statusa. Kot rastlinojedenec med mesojedci je hibridna figura, ki zaseda sivo cono med kraljestvom živali in človeško domačnostjo, med divjim plenom in kultiviranim pašnikom. V Kleistovi predelavi to oslovo marginalnost stopnjuje njegova zveza s presegajočo suverenostjo človeškega sveta, ki ga reprezentira pastir. In, kot tekst nedvoumno zatrjuje, je ta nova vez odločilni dogodek lisičinega govora: »'de ces gens-là,' *zdaj šele najde misel, ki jo reši iz stiske*: 'qui sur les animaux se font un chimérique empire'.'¹⁰

Odlomek v močno zgoščeni obliki prikazuje perverzno dialektiko političnega žrtvovanja, ki se ponavlja skozi celotno Kleistovo delo. Najprej je tu moment logične napetosti. Kolikor je osel, tradicionalna figura slepe pokorščine, poistoveten z redom suverenosti, je njegova skorajda arbitrarna marginalnost tako rekoč narejena za to, da razkrije neko dvoumnost v delovanju politične

9. Ta »kuga« v zadnji instanci napoteva na tisto, kar je Carl Schmitt poimenoval paradoks suverene oblasti, tj. na dejstvo, da se pravni red opira na moment nasilja. V Kleistovem času je bil ta problem obravnavan pod rubriko pravice do upora in z vidika vprašanja suverenosti ljudstva. Obe vprašanji – Ali obstaja pravica do revolucije? Kdo legitimira suverena? – dobita poseben pomen v kontekstu francoske revolucije.

oblasti. Kleistova različica sugerira, da gospodarja (suverenosti) ni moč razločiti od hlapca (slepe pokorščine), in to iz dobrega razloga: sam gospodar je hlapec hlapcev, od katerih je odvisen. Da pa bi to prepoznanje dvoumnosti prešlo v nasilje, se mora dvoumnost pretvoriti v polarnost, logična napetost, ki je sistemu notranja, pa mora biti pozunanjena v ločljiv objekt. Lisičina navezava osla na rivalski človeški red, ki osla postavi kot izdajalca in političnega sovražnika, doseže natanko to dejanje semantičnega '*razdvoumljenja*', s čimer pripravi tla za tretji in zadnji moment: katarzični moment žrtvovanja, s katerim tesnoba družbe pred lastnim dvoumnim temeljem izbruhne v morilsko nasilje.

Toda to nasilje, ki je usmerjeno na nevarnost dvoumnosti, je nadomestek nečesa še bolj temeljnega. Spomnimo se, da kuga brez razlike grozi vsem pripadnikom skupnosti in je spričo tega videti neobvladljiva. Še več, predpisani protistrup za kugo (žrtvovanje »grešnika«) implicira, da je njen vir neka nedoločena transgresija, ki je notranja sami skupnosti. Ta transgresija pa nemara ni nič drugega kot odmev inavguralne transgresije, ki vzpostavlja samo vladavino suverena zakona. Žrtvovanje mora prikriti prav neznosno resnico tega utemeljitvenega nasilja. Učinkovitost lisičine retorike je v preusmeritvi krize neobvladljivega nasilja k ritualnemu umoru, ki – z identifikacijo nekega zunanjega sovražnika – zopet združi skupnost, ki je na robu razkroja.

Doslej v nobeni izmed treh anekdot transgresija in nasilje nista bila predstavljena kot predmet kritike, temveč sta bila nasprotno promovirana kot nujni potezi historično učinkovitega govora. Primer lisice kaže, da ne gre za produkcijo novega samega na sebi, temveč za inovativno zmožnost kanaliziranja in obvladovanja amorfnih energij v samem jedru krize. Medtem ko Mirabeaujeva retorična inovacija usmerja produkcijo novega političnega reda, pa lisičina služi le ponovni vzpostavitvi statusa quo. Kot

pokaže četrta anekdota, Kleistova kritika velja prav okrnitvi takšne inovacije.

S četrto anekdoto, s katero se pripoved vrne v Nemčijo, postane jasno, da je Kleistov esej namenjen meditaciji o posebni nemški – natančneje, pruski – zagati, namreč petrifikaciji diskurza, in s tem mišljenja. Po svetovno-zgodovinski učinkovitosti Mirabeaujevega govora, kjer obrat fraze transformira celotni politični in družbeni red, se družbeni in birokratski ritual tu razkrijeta kot mašinerija inhibicije in represije. Najprej je tu primer mladeniča na zabavi, ki – prevzet od plahosti in brezmejnosti svojih misli – zapade v jecljanje; sledi prizor izpita, domnevno za državnega uslužbenca, na katerem mora kandidat odgovarjati na vprašanja, ki zadevajo, na primer, naravo države. Govor zaradi odsotnosti produktivnega komunikacijskega ogrodja v obeh primerih odpove. Tako kontekst izumetničene družabnosti na eni strani kot kontekst birokratske države na drugi tvorita ubijajoči kontrapunkt vitalni javni sferi francoske družbe. Narod je, kot sugerira tekst, jezikovno učinkovita politična skupnost; država to ni. Medtem ko v Franciji obstaja fluidno gibanje od energičnega izrekanja k energični politiki telesa, v Nemčiji državni aparat izsesava vse vitalne energije in jih usmerja v cirkulacijo znotraj idiotske mašinerije birokratske uprave. Velik del Kleistovega dela se bo ukvarjal z generiranjem nemškega ustreznika Mirabeauju in lisici, z ustvarjanjem žanra govora, ki vzpostavlja in proizvaja novost v ločenih območjih literature in zgodovinske dejanskosti.

II

Kleist francosko revolucijo bere kot znak, ki razkriva dinamični značaj simbolnega življenja. Zgodovinsko dejstvo revolucije razo-

deva revolucionarni značaj same zgodovinskosti, v katere jedru tiči agonistična igra med jezikom in željo. Pravi govor je dogodkoven, v tem ko proizvaja spremembe zunaj sebe, a jih proizvaja le toliko, kolikor se odpira svoji *notranji* zunanosti, zunaj-besedni sili strasti. A ker strast svojo intenzivnost črpa iz srečanja z drugim in tako transcendira meje jaza, potem prepustiti se strasti pomeni predati se kolektivni energiji, ki ogroža integriteto jezika in subjektivnosti. Ta dialektika jaza in drugega, govora in dogodka, je paradigmatska za specifično linijo v nemški recepciji francoske revolucije, linijo, ki je izrazito – in v svoji izrazitosti edinstveno – vsebovana v besedilih Kanta, Goetheja in Kleista. Pri vseh treh je francoska revolucija dojeta kot zgodovinska manifestacija temeljnega mehanizma politične, konceptualne in estetske inovacije. To branje implicira koncepcijo zgodovine kot krize: Zgodovina je kriza, ker se artikulira v energičnih znakih, v simbolih, ki jih poganja zunaj-simbolna sila.

Od tod centralnost vprašanj utemeljitve. V svojem prehodu čez Ren je revolucija sprejeta kot simptom razsvetljenske patologije, ki kaže ne le na nelagodje racionalne samo-determinacije, ampak tudi na konstitutivno krhkost – paradokсно nemoč – samih temeljev pomena. Moja teza je, da je paradoks energičnega znaka lingvistična manifestacija splošnejšega *paradoksa zunanosti*, ki meče s tira vse simbolno posredovane sisteme, pa naj bodo politični, socialni, psihološki ali drugi. Paradoks je v tem, da temelji vsakega sistema zasedajo mesto, ki je temu sistemu tako logično kot topografsko zunanje. Logično zato, ker temelj ni odvisen od nobene izmed operacij in procesov, ki opredeljujejo sistem, ki ga legitimira; in topografsko, ker temelj stoji zunaj strukture, ki jo podpira (od tod tudi nenavadna pomembnost mejá in geografske lokacije v teh besedilih). Moja teza je, da Kant, Goethe in Kleist v francoski revoluciji odkrijejo prav konfiguracijo tega paradoksa

temelja in z njim tudi nov, in zares revolucionaren, model zgodovine, jezika in subjektivnosti. Vsako od teh območij se razvija skozi medij energičnih znakov in je v vsakem trenutku svoje artikulacije podvrženo proti-simbolni moči, ki leži znotraj in onkraj nje. Zgodovina je podvržena kontingentnosti in na ta način dejeta ne kot progresivna pripoved, ampak kot ekspanzija revolucionarnih možnosti; jezik je podvržen zunaj-jezikovnemu kontekstu izrekanja in na ta način v prvi vrsti razumljen ne v semantičnih, temveč v pragmatičnih okvirih; posameznik pa je podvržen neosebnemu afektu in je predstavljen ne kot mesto samo-determinacije, ampak kot prizorišče strasti, ki presegajo jaz in njegovo načelo ugodja.

Govor o energičnih znakih umešča moj projekt v tesno zvezo z nedavnimi diskusijami o performativnosti v jeziku. V prvotni konceptiji, ki jo je razvil J. L. Austin, se performativnost nanaša na nesemantično funkcijo jezika, tj. na njegovo zunaj-jezikovno učinkovitost. Performativni izrek »oznamuje, da je formulirati izrek izvesti neko delo«. ¹⁰ Takšni izreki »prav ničesar ne 'opisujejo' ali 'poročajo' ali konstatirajo, niso 'resnični ali neresnični', in izreči stavek je opraviti neko delo ali del nekega dela, ki ga *normalno* ne bi opisali kot (ali kot 'zgolj') nekaj rêci«. ¹¹ Moč performativa je odvisna od vnaprejšnjega obstoja in delovanja mreže ritualov in konvencij, in je na ta način sama močno zavezana formulam. V Austinovem znamenitem zgledu duhovnikov izrek ob zaključku poročnega obreda: »Razglašam vaju za moža in ženo«

10. John L. Austin, *How to do Things with Words* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962), str. 6 [Cit. po slov. prev. *Kako napravimo kaj z besedami* (Studia humanitatis, Ljubljana 1990), str. 18. Za pojasnilo k prevodu angl. besede »utterance« kot »izrek« oz. »izrekanje« gl. uredniško opombo na strani 14 navedene slovenske izdaje Austinovega dela.]

11. *Ibid.*, str. 5 [slov. prev., *ibid.*, str. 17].

ne ugotavlja dejstva, temveč ga udejanja; toda takšno delovanje je vendarle odvisno tako od konvencionalnega značaja izreka kot od obredno sankcionirane avtoritete izrekovalca.

V Derridajevi radikalno razširjeni reviziji Austinove teorije se performativ pojavlja kot konstitutivna poteza vsakega govornega dejanja, vsake simbolne ali jezikovne prezentacije. Derrida zahtevano sklicevanje na konvencijo obravnava kot primer splošnejšega pogoja navajanja konteksta v jezikovnem izreku. Razen tega iterabilnost, ponovljivost, sedaj postane pogoj ne le govornih dejanj, temveč vsakega znaka, kolikor svoj sedanji pomen črpa na ozadju prejšnje rabe in akumuliranih kontekstov izreka. Odprtost konteksta priskrbi bistveno neodločljivost pomena in vzpostavi neodpravljlivo razpoko v strukturi znaka, s katerim je nenehno v sporu: »[Z]apisani znak s seboj nosi silo, ki prelamlja z njegovim kontekstom, tj. s kolektivnostjo prisotnosti, ki organizirajo moment njegovega vpisa. Ta prelomna sila ni naključen predikat, temveč sama struktura zapisanega teksta.«¹²

Medtem ko pri Derridaju vprašanje subjektivnosti ostaja obrobno, pa zavzame osrednje mesto v razširitvi koncepta performativnosti pri Judith Butler. Derridajevska razpoka znotraj znaka nastopi pri Butlerjevi kot konstitutivna rana v jezikovni konstituciji subjekta. V navezavi na Althusserjev pojem interpelacije Butlerjeva dokazuje, da je identiteta rezultat kontinuiranega refrena eksplicitnih in implicitnih invokacij v drami družbenega naslavljanja. V tej citaciji imen in fraz historično sedimentirane norme in konvencije s polno težo pritiska na produkcijo subjekta. Tako razumljen jezik je inherentno tak, da zadaja rane: »Izrazi sovražnega govora so del kontinuiranega in neprekinjenega procesa, ki smo mu pod-

12. Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Northwestern University Press, Evanston, IL 1988), str. 9.

vrženi, trajna podvrženost (*assujettissement*), ki je natanko operacija interpelacije, tisto večno ponavljano delovanje diskurza, s katerim so formirani podrejeni subjekti.«¹³ A vendarle obstaja, vztraja Butlerjeva, nek prostor za gibanje in delovanje. Ker noben kontekst ni v celoti zaprt, se subjekt lahko naveže na konvencionalizirane besede in usmerja njihovo prihodnjo pot: »Prisvojitev takšnih norm z namenom, da bi se postavili po robu njihovemu zgodovinsko sedimentiranemu učinku, predstavlja moment upora v tej zgodovini, moment, ki utemeljuje prihodnost skozi prelom s preteklostjo.«¹⁴

Težava z modelom Butlerjeve je v tem, da je ta uporniški moment težko razložiti v okvirih njenega omejenega pojmovanja konteksta. Vtem ko naj bi bilo delovanje odvisno od nedeterminiranosti konteksta, pa Butlerjevi v kontekst ne uspe vključiti subjektivne razsežnosti govora, vključno z njegovo telesno umeščenostjo v artikulaciji. Z ozirom na njeno psihoanalitično »dopolnitev«¹⁵ derridajevske dekonstrukcije je ironično, da Butlerjeva v tej točki zopet zaostane za Derridajem, ki je v svojem branju Austina že opozoril na subjektivno in telesno razsežnost konteksta: »Ta prelomna sila ni naključen predikat, temveč sama struktura zapisanega teksta. V primeru tako imenovanega 'realnega' konteksta je to, kar sem izpostavil, več kot evidentno. Ta domnevno realni kontekst vsebuje določen 'dar' inskripcije, prisotnost pisca v tistem, kar je zapisal, celotno okolje in horizont njegovega izkustva, in predvsem intenco, tisti hoteti-povedati-kar-misli, ki v danem trenutku animira njegov vpis.«¹⁵

Obširnejšega pojmovanja konteksta in njegove prepletenosti s telesnim se v svojem delu *The Scandal of the Speaking Body* loteva

13. Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (Routledge, New York 1997), str. 27.

14. *Ibid.*, str. 159.

15. Derrida, *op. cit.*, str. 9.

Shoshana Felman: »Dejanje, enigmatična in problematična produkcija govorečega telesa, že od vsega začetka ruši metafizično dihotomijo med območjem 'mentalnega' in območjem 'fizičnega', razdira opozicijo med telesom in duhom, med reči in jezikom.«¹⁶ Govorno dejanje je, po mnenju Felmanove, škandalozno, ker nje-gova prepletenost s telesom pomeni, da nujno presega zavestne intence govorca, ki zato »ne more vedeti, kaj počne«.¹⁷ Telo je v govoru prisotno na dva načina: prvič, kot sredstvo in medij verbalizacije (pomislimo na jecljavca v »Allmähliche Verfertigung«, ali na Kleistovo osredotočenost na geste – dotik nosu – in njegove težnje k preoblikovanju »diskurzivnih prizorov v dramatično fizični teater«¹⁸); drugič, kot seksualnost, »dojeta ne kot 'intencionalna' dispozicija, temveč kot nezavedna fantazma, ki strukturira željo«.¹⁹ Telo kot sredstvo verbalizacije in kot seksualnost predstavlja prizo-rišče neke sile, ki presega zavest govorečega »jaza« in je v tem pomenu izven-osebno.

Moj koncept »energičnega znaka« gradi na »govorečen telesu« Felmanove in postavlja v ospredje energično, libidinalno razsež-nost performativa, ki jo najdeva v singularnosti govorečega telesa v njegovem soočenju z drugim in z njegovo ekvivalentno telesno singularnostjo. Epizoda z Mirabeaujem je pokazala, da dinamiko njegovega govora oblikuje tako vzajemna igra gest kot tudi cirkula-cija energije in draženje strasti, ki predstavljajo gonilo komuni-kacijske menjave. Nadalje, ta energična razsežnost ni le element izrekanja, temveč tudi znaka, ki v sebi nosi, kot nas opominja

16. Shoshana Felman, *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, prev. Catherine Porter (Stanford University Press, Stanford 2003), str. 65.

17. *Ibid.*, str. 67 (poudarek Felmanove).

18. *Ibid.*, str. X.

19. Judith Butler, »Afterword«, v Felman, *op. cit.*, str. 118 sl.

Derrida, zgodovino svojih inskripcij. Znak »suverenost« v Mirabeaujevem govoru, na primer, v sebi zgošča ciklus strastne menjave, ki ga povzroča. Moja teza je, da Kleistova anekdota razkriva neko konstitutivno potezo jezika. Vsak znak v svoji strukturi vključuje energični ciklus svoje lastne produkcije. Vsak znak je performativen tako z ozirom na lastno preteklost kot na prihodnost: je preostanek svoje lastne performativne zgodovine in obenem nosi naboj, »prelomno silo«, ki, v primernih okoliščinah, spreminja pokrajino, v kateri se pojavi.²⁰ Tako razumljeni jezik ima svoj lastni telos in posamezni izrek postane performativen – modificira realnost –, ko mu uspe, kot to uspe Mirabeauju, zunaj-individualne strasti, ki jih generira komunikacijska menjava, združiti z brezosebno silo, sedimentirano v znaku. Tu je v paradigmatški obliki razvidna performativnost energičnega znaka, performativnost, ki leži v samem središču Kantovega, Goethejevega in Kleistovega ukvarjanja s francosko revolucijo.

III

Moje osredotočanje na pomembnost – resnično edinstvenost – Kantovega, Goethejevega in Kleistovega odgovora na francosko revolucijo je v nasprotju z bolj znanimi karakterizacijami tega

20. Jasno je, da vsak znak ne sproži revolucije. Da bi znak sprostil svoj revolucionarni potencial, morajo biti konvencionalizirani jezikovni in zunaj-jezikovni konteksti, ki ga vzdržujejo in vežejo njegov naboj, že podvrženi spremembam. V Mirabeaujevem primeru se zgodi natanko to. V kontekstu razširjajočega se ljudskega nezadovoljstva in strasti komunikacijske menjave Mirabeaujev govor premakne simbolni temelj *ancien régime*, pojem kraljevske suverenosti, in ga postavi za temelj revolucionarnega reda; toda njegov govor lahko proizvede to transformacijo samo zato, ker se je zgradba konvencij, ki je vzdrževala termin »suverenost«, že pričela sesipati.

obdobja. Da ne bo pomote, ugotovitve teh avtorjev o svetovno-zgodovinski pomembnosti revolucije ne predstavljajo kake izjeme, in njen močan vpliv na nemško kulturno življenje v devetdesetih letih 18. stoletja je bil že temeljito proučevan. Ta vpliv je očiten v eksplicitnih reakcijah na dogodke v Franciji, od poročil s potovanj in pisem do filozofskih razprav o pravici do odpora in političnih eksperimentov nemških jakobincev.²¹ Viden je tudi v raznih literarnih in filozofskih reakcijah, ki skušajo ohraniti racionalno jedro revolucije (ideja lastne zakonodajnosti) in se obenem izogniti njeni nasilni zgodovinski lupini (politični nemiri, teror). Schillerjev model *estetske* vzgoje, na primer, katerega namen je »ponovna združitev politično razslojenega sveta pod praporom resnice in lepote«,²² lahko brez francoske revolucije le s težavo razumemo, podobno pa velja tudi za splošni »estetski obrat«, ki je značilen za post-revolucionarno nemško misel. Nadalje, samo dejstvo, da je ta obrat inavguriral tekst, ki je sočasen z revolucijo – Kantova *Kritika razsodne moči* je izšla leta 1790 –, kaže na neko drugo, bolj konceptualno vez med francosko politiko in nemško kulturo. Za mnoge nemške intelektualce je Kantova filozofija v mišljenju dosegla tisto, kar je revolucija dosegla v redu politike: razgraditev tradicionalnih struktur in vzpostavitev novega reda, temelječega na načelu svobode in samo-zakonodajnosti. Konceptualno afiniteto

21. Za bogato dokumentacijo teh reakcij na francosko revolucijo cf. *Die Französische Revolution: Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker*, ur. Horst Günther (Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt 1985); glede razprave o pravici do odpora cf. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992); za nemško jakobinstvo cf. Inge Stephan, *Literarischer Jakobinismus in Deutschland. 1789-1806* (Metzler, Stuttgart 1976).

22. Iz Schillerjevega napovednika k reviji *Horen*, ki jo je urejal skupaj z Goethejem. Začetne številke revije so vsebovale tako Schillerjeva *Pisma o estetski vzgoji človeka* kot Goethejeve *Razgovore nemških emigrantov*.

politične (Francija) in kulturne (Nemčija) revolucije je nadvse duhovito opisal Friedrich Schlegel: »Francoska revolucija, Fichtejevo *Vedoslovje* in Goethejev *Wilhelm Meister* predstavljajo najimenitnejša stremljenja te dobe.«²³

V Schleglovem aforizmu preseneča njegova izpustitev Kanta. Toda Kant je odsoten natanko zato, ker je vseprisoten. Schleglu podobni nemški intelektualci so francosko revolucijo analizirali in ocenjevali prav skozi optiko kantovske filozofije. Medtem ko revolucija zaznamuje vstop v areno zgodovine avtonomnega človeka, pa njen teror kaže na neuspeh abstraktnega mišljenja. V interpretaciji, ki bo najbolj jasno formulirana v Heglovi *Fenomenologiji*, je teror simptom togosti Uma, njegove neadekvatnosti v razmerju do bogate partikularnosti človeškega in zgodovinskega življenja.²⁴ Skratka, je simptom razklane – brezosebno osebne – narave kantovskega subjekta. Na tem ozadju je mogoče razumeti specifične poteze prevladujočega idealističnega programa in vzpostaviti kulturni kontekst, zoper katerega se je postavil nasprotni tok. Najsplošneje rečeno, idealizem kantovsko opozicijo med umom in izkustvom nadomesti z razvojnim modelom postopne integracije univerzalnega in partikularnega. Od tod centralnost metafore *organskega* v idealistični misli: pri človeku nastopa kot utopična podoba obnovljene enotnosti; v zgodovini kot neogibno razgrinjanje človeške svobode; in v teoriji kot »samogibanje« zavesti, katere

23. Za konceptualno vez med francosko revolucijo in nemškim idealizmom cf. Dieter Henrich, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World* (Stanford University Press, Stanford), str. 85-99, in Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860* (Cambridge University Press, Cambridge 2002).

24. »Die absolute Freiheit und der Schrecken«, (VI. B. III). Klasična študija o razmerju Hegla do francoske revolucije je Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution*, prev. Richard Dien Winfield (MIT Press, Cambridge (Mass.) 1982).

»notranje življenje« je »*Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen*«,²⁵ »iti-ven-iz-sebe, se razstaviti in hkrati priti-k-sebi«.

Schillerjeva reakcija je v tem pogledu programatična. Schiller vidi v teroru zgodovinsko manifestacijo dvojnega preloma: med filozofsko mislijo in zgodovinskim razvojem; in, v človeku, med umom in čutnim življenjem. Revolucija sicer ne ovrže kantovske etike, vendar pokaže, da jo je treba teoretsko dopolniti. Po eni strani teror razodeva zgodovinski anahronizem. Človeštvo še ni pripravljeno na koncept svobode, katere zgodovinska artikulacija tu zadobi obliko nasilnega izbruha, ki politično telo razmesari in izmaliči, namesto da bi ga združevala. Po drugi strani je ta kolektivni prelom odraz temeljne antropološke razpoke. Če disjunkcija med zgodovino in konceptom razkraja politično telo, pa razcep med umom in čuti od znotraj dislocira človeški organizem. Schillerjev odgovor na to problematiko je koncepcija estetskega kot dopolnila zgodovini in etiki. Estetska vzgoja vpotegne človeka v kontemplativno igro, ki začasno suspendira tako imperativ dolžnosti kot zahteve telesa in tako zapre vrzel med zgodovino in pojmom ter povrne človeštvo v njegovo organsko celovitost.²⁶

Schiller na kantovski dualizem med umom in čutnostjo, naravo in svobodo, odgovori z »vstavljanjem estetske sfere v teleološko strukturirano filozofijo zgodovine, tj. z narativizacijo same teo-

25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, v *Werke in zwanzig Bänden*, ur. E. Moldenhauer in K. M. Michel (Suhrkamp, Frankfurt 1991), 18:41, v pogl. »Entwicklung«.

26. Za diskusijo o nasilni razsežnosti Schillerjevega organicizma cf. mojo razpravo »Of beautiful and dismembered bodies: Art as social discipline in Schiller's *On the Aesthetic Education of Man*«, v *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*, ur. W. Daniel Wilson in Robert Holub (Wayne State University, Detroit 1992) str. 146-165.

rije«. ²⁷ Ta pot pa najde svojo dovršeno artikulacijo v Heglovem delu. Heglova temeljna poteza sestoji iz tega, da prelom, ki sta ga Kant in Schiller umestila med pojem in zgodovino, premesti v prelom znotraj pojma samega. Z njegovega gledišča naloga ni razsvetlitev zgodovine, temveč historizacija razsvetljenstva, ne vzgoja človeka, ki bi ga naredila dojemljivega za pojem svobode, temveč transformacija pojma in njegova umestitev v zgodovino. Hegel tako poskuša preseči prelom z odpravo racionalne distance, ki ločuje misel od njenega objekta. »Vedovno spoznanje,« zapiše v predgovoru k *Fenomenologiji*, »terja, da se predaš življenju predmeta [*sich dem Leben des Gegenstandes anpassen*]«. ²⁸ Pojem mora biti torej animiran z življenjem; mora se gibati in se oblikovati – razvijati – kot življenje, ki ga skuša zagrabit. Hegel um razume po modelu organizma, kot samooblikovalni proces, ki se razvije skozi pojem in iz pojma kot svojega semena. Ta razvoj se mora odvijati po dvojni poti: preko materialne partikularnosti zgodovine in preko njene refleksivne artikulacije v filozofiji. Drugače rečeno, heglovska dialektika skuša razrešiti kantovski dualizem pojma in zgodovine, zakona in želje, in s tem kantovski paradoks brezosebne osebnosti.

Ne glede na to, ali ta rešitev uspe, kantovski paradoks ostaja v središču. Po mnenju Roberta Pippena, enega najmočnejših sodobnih braniteljev Hegla, je Heglova celotna filozofija poskus preseči kantovski paradoks samo-zakonodajalnega – svobodnega – subjekta. Če je paradoksní značaj tega pojmovanja najjasneje viden v tem, da Kant v *Kritiki praktičnega uma* opusti dedukcijo zakona svobode in jo nadomesti z golo zatrditvijo (Kantovo razvpito »dej-

27. David E. Wellbery, »Die Enden des Menschen. Anthropologie und Einbildungskraft im Bildungsroman«, v *Das Ende. Figuren einer Denkform*, ur. Karlheinz Stierle in Reiner Warning (Wilhelm Fink, München 1996), str. 601.

28. [G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha* (Analecta, Ljubljana 1998), str. 40.]

stvo uma«), pa so »Heglovi postopki v vseh njegovih knjigah in predavanjih razvojni in ne deduktivni. [...] Tako postane [Kantov] samo-zakonodajni moralni subjekt mnogo več kot praktično nujna ideja in ga namesto tega animira zgodovinsko življenje.«²⁹ Zgodovinska rekonstrukcija pojava svobode potemtakem razveže njen nedojemljivi in prisilni značaj: »Iz vseh razlogov, ki smo jih obravnavali tako pri Heglu kot pri Kantu, sem podvržen le zakonom, ki jih na nek način pišem sam in se jim sam podrejam. Toda zakonodajnost takega zakona ne obstaja v nekem paradoksnem posamičnem momentu izbire, s katerim noumenalni posameznik izbere kot najvišje vladajoče načelo bodisi poslušnost moralnemu zakonu kot življenjskemu vodilu bodisi daje prednost egoizmu in njegovim zadovoljitvam. Tvorba takšnih normativnih prisil in samopodreditev tem prisilam je postopna, kolektivna in dejansko historična.«³⁰

Vendar ni povsem jasno, ali je to historicistično branje po meri formalne strukture Heglove misli. Heglovska temporalnost ni zgolj temporalnost naključja, temveč je konceptualno organizirana in teleološko strukturirana. V tem branju je prvotna artikulacija naključnih in kontingentnih potez zgodovinskega sveta naknadno povzeta v pripovedi nekega drugega reda, ki te poteze preoblikuje v modalnost nujnega. V *Fenomenologiji*, na primer, je temporalnost izločena iz zgodovinskega sveta, in sicer na dveh ravneh: prvič, v formalizaciji spreminjanja skozi logični mehanizem teze, antiteze in sinteze; in drugič, v epistemološki združitvi teh disparatnih momentov pod enotnim konceptom absolutnega duha. In

29. Robert Pippen, »Hegels' practical philosophy: the realization of freedom«, v *The Cambridge Companion to German Idealism*, ur. Karl Ameriks (Cambridge University Press, Cambridge 2000), str. 188. Gl. tudi Pinkard, *op. cit.*, str. 59 sl., ki v Kantovem dejstvu uma neposredno prepozna »izraz kantovskega paradoksa« in poudari njegov pomen v post-kantovskem idealizmu.

30. Pippen, *op. cit.*, str. 194.

še s perspektive te poenotene vednosti – tj. s perspektive konca besedila – lahko na našo »samopodreditev normativnim okovom« gledamo kot na rezultat »postopnega, kolektivnega in pravzaprav historičnega« procesa. V tem oziru je Heglov sistem odvisen od razpoložljivosti nekega zunaj-zgodovinskega logičnega gledišča, kar je Thomas Nagel poimenoval »pogled od nikoder«. ³¹

Organicizem, ki je implicitno vsebovan v Schillerjevih in Heglovih reakcijah na Kanta, zadobi izrecen in programatičen izraz v Goethejevih botaničnih študijah iz devetdesetih let 18. stoletja. ³² Sledeč Kantovi razpravi o antinomijah teleološke razsodne moči iz *Kritike razsodne moči*, Goethe razvije metodo znanstvenega raziskovanja, ki odpravlja ločitev med pojmom in predmetom, mišljenjem in zorom. Da bi razumel živa bitja, zapiše Goethe, je pomembno, »da moje mišljenje ni razloženo od predmetov; da elementi predmeta, zori [*Anschauungen*] predmeta, pritekajo v moje mišljenje in so z njim povsem prežeti; da je moj zor sam neko mišljenje, in moje mišljenje neki zor«. ³³ Misel se mora potemtakem vdati spremenljivosti svojih predmetov in se razvijati skupaj z njimi. To pomeni, da mora postati »tako gibljiva in plastična« kot življenje, ki ga motri: »Ko nekaj zadobi obliko, se nemudoma preobrazi v novo. Če hočemo dospeti do živega zora narave, moramo sami ostati tako gibljivi in plastični [*beweglich und bildsam*] kot narava in slediti zgledu, ki ga daje.« ³⁴ To postopno prepletanje opazovanja in predmeta tvori »duhovno lestev [*geistige Leiter*]«,

31. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford University Press, New York 1986).

32. Gl. Förster, »Bedeutung von §§ 76, 77«. Moja diskusija Goethejeve metode in njenega razmerja do Kanta in Hegla v veliki meri sledi Försterjevi razlagi.

33. Johann Wolfgang von Goethe, *Scientific Studies*, ur. in prev. Douglas Miller (Suhrkamp, New York 1988), str. 39 (HA, 13:37).

34. *Ibid.*, str. 64 (spremenjen prevod; HA, 13:56).

ki – po besedah Eckarta Försterja – doseže vrhunec v »pojmovanju celotnega niza oblik kot organske celote«. ³⁵ Goethe, zaključí Förster, Kantovo problematično pojmovanje »intelektualnega zora« vzame kot

»povabilo k razvitju razširjenega, ne le diskurzivnega, temveč hkrati tudi intuitivnega mišljenja, mišljenja, ki vodi od splošnega k posamičnemu, od posamičnega k splošnemu, in ki postane, z intuicijo celote, izkustvo višjega reda, namreč tistega, ki ga je Goethe izmenično poimenoval 'tip', 'pojem' ali 'ideja' in ki je objektivno realiziran v organizmu. To nima ničesar opraviti s pojmovno abstrakcijo v kantovskem pomenu in še manj z Lockovo 'abstraktno idejo'. Prav nasprotno: gre za konkretno idejo tistega univerzalnega, ki se manifestira v brezštevilnih prostorsko-časovnih variacijah in oblikah, ki idejo reprezentirajo empirično in zato v omejeni in nepopolni obliki.« ³⁶

Ne glede na plavzibilnost takšnega programa je jasno, da naj bi Goethejev pojem »intuitivnega razumevanja« razrešil tisto, kar za Kanta predstavlja ireduktibilno opozicijo med umom in čutnostjo. (V skladu s tem Kant, v odločilnem paragrafu iz *Kritike razsodne moči*, kot *ovržbo* takega projekta navede dejstvo dolžnosti kot temeljno potezo moralnega življenja.) ³⁷ Toda ali je sam Goethe menil, da je ta program naposled mogoče ubraniti onkraj področja botaničnega življenja, je vprašanje, ki ga odpira prav tekst, ki se – z generičnim programom in naslovom – loteva formacije in rasti človeške subjektivnosti: Goethejev *Bildungsroman*

35. Förster, *op. cit.*, str. 335.

36. *Ibid.*, str. 186.

37. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, prev. Werner Pluhar (Hackett, Indianapolis/Cambridge 1987), § 76, str. 286 sl. (*Akademie-Ausgabe*, 403 sl. [slov. prev. *Kritika razsodne moči* (ZRC SAZU, Ljubljana 1999, str. 240-244).)

Wilhelm Meister. Bildungsroman, kot je poudaril David Wellbery, na eni strani priskrbi pripovedno in fikcijsko rešitev enakega problema, ki ga je Kant, in za njim Schiller, postavil v središče estetske teorije: vprašanje iskanja, s Kantovimi besedami, »prehoda«, ki bi bil zmožen premostiti »brezmejno brezno« med teoretičnim in praktičnim umom, naravo in svobodo, umom in čutnostjo.³⁸ Bildungsroman, zapiše Wellbery, »prikazuje 'človeško bitje' z vidika tiste zmožnosti, ki v estetski teoriji opravi prehod med protislovnicima semantičnima območjema, in ta prehod strukturira na tak način, da je v njem mogoče prepoznati smotrni razvoj. Moja teza bi bila, da v Bildungsromanu *domišljija* konstituira poglavitno zmožnost protagonista, medtem ko *teleologija* ureja pripovedno pot besedila.«³⁹

Bildungsroman je glede problema in rešitve dejansko homologen ne le Schillerjevi estetski vzgoji, temveč tudi Heglovi dialektiki. Če *Fenomenologija* zapisuje zgodovino samouresničevanja Duha, Bildungsroman opisuje življenje posameznika kot razvojno zgodbo, ki doseže svoj vrh v protagonistovem spoznanju nezavednih sil in samoprevar, ki so od vsega začetka oblikovale njegovo življenje. *Bildung* na ta način privzema obliko napredovanja od zapažanj prvega do zapažanj drugega reda, od implicitne racionalnosti delovanja do eksplicitne racionalnosti razumevanja svojega delovanja. Sam Bildungsroman se zaključi v trenutku, ko je ta proces opravil svojo pot in je protagonist zmožen refleksije, v obliki koherentne razvojne pripovedi, o tem, kako je postal oseba, ki je sedaj. Tako kot pri Heglu je kontingentno in naključno integrirano v pripoved, ki ju preoblikuje v modalnost nujnosti: tisto, kar je bilo s protagonistove začetne perspektive doživetega izkustva

38. *Ibid.*, str. 14 sl. (Akademie-Ausgabe, str. 176).

39. Wellbery, *op. cit.*, str. 601.

videti kot niz kontingentnih dogodkov in naključnih izbir, je v inteligibilnem modelu strnjene pripovedi videti kot neizogibni korak v smeri samorealizacije. Nadalje, tako kot pri Heglu je teleološka struktura te ureditve odvisna od obstoja nekega zunaj-zgodovinskega gledišča. To postane jasno proti koncu Goethejevega romana, ko je Wilhelmu Meistru predočena njegova dokončana biografija s strani združbe, katere člani se tako razkrijejo kot tisti, ki so od vsega začetka urejali njegovo življenje. V tem oziru je Wilhelmovo življenje, z vsemi svojimi stranpotmi in dozdevnimi naključji, prikazano kot časovno razvitje koncepta, ki sam stoji zunaj časa. Lahko bi dejali, da je pogled s stolpa pripovedna reprezentacija »pogleda od nikoder«.

IV

Klasicistična estetika (Schiller), idealistična filozofija (Hegel), moderni roman (Goethe): postrevolucionarno nemško kulturo obvladujejo konceptualni in pripovedni modeli, ki se opirajo na kontinuiteto, inkluzivnost in devitalizacijo. Nasproti temu bi bilo treba izpostaviti pomembni, četudi spregledani, protitok proti temu prevladujočemu diskurzu, stranski rokav v recepciji francoske revolucije, ki daje nazorno videti napetost in probleme, ki se nahajajo v samem jedru prevladujočega diskurza. Gre za tekste, ki se nahajajo v območju preostanka in topografije meje, ki je bila v idealističnem organicizmu nepripoznana ali marginalizirana. Ti teksti se postavljajo po robu možnosti razvojne razrešitve in namesto tega sprejemajo brezdanzost kot sam motor človeškega življenja. Od tod središčni pomen krize temelja in tistih momentov, ko suverenost političnega, psihološkega in jezikovnega reda pretresa vdor neke *unheimlich* zunanosti: nasilja v območje zakona,

telesa v govor in zunaj-subjektivnega – brezosebnega – v subjekt. Na vsakem od teh območij notranji prelom energičnega znaka izžareva v notranji ekonomiji zadevnega sistema in proizvaja utemeljitveno krizo. Ta pogled implicira model kulture kot intrinzično konfliktne in nepopravljivo prelomljene. Kulturno življenje, ki prihaja na dan v mediju energičnega znaka, je na vsaki točki svoje artikulacije podvrženo neukrotljivemu presežku sile nad pomenom. Je prizorišče nenehnega razveljavljanja uveljavljenih form.

V teh tekstih se topografija meje izkazuje na različne načine. Prvič, meja predstavlja *geografski* lokus, prizorišče, ki je najdlje od centra oblasti in tako najbolj dovzetno za nestabilnost in krizo. Dogajanje Goethejevih *Unterhaltungen* je, na primer, postavljeno na francosko-nemško mejo, in kriza, ki jo besedilo opisuje, je posledica eksplicitne prekoračitve mejá, »ko je frankovska vojska vdrla v našo očetnjo skozi slabo varovano razpoko«. Podobna logika je na delu v Kleistovem *Michaelu Kohlhaasu*, kjer je protagonist upor posledica obmejnega incidenta in se naposled razreši s prepletenostjo zakona in političnega teritorija. Kantova razlaga zgodovinskega napredka v *Sporu fakultet* se, nasprotno, opira na ohranitev estetske distance in na obstoj politične meje, ki ločuje francosko revolucijo od njenih nemških opazovalcev. Drugič, meja nastopa kot *historični prag*. Vsa tri besedila se osredotočajo na dogodke, postavljene na mejo tradicij, na trenutke krize, ko se sprejeta kultura umakne pred vznikom nove, dotlej neartikulirane oblike življenja. Zgodovina potemtako ni dojeta v razvojnih okvirih, temveč kot dogodek ali, bolje rečeno: kot dogodkovnost. To pomeni, da je dojeta kot moment postajanja, ki presega meje konceptualne in pripovedne artikulacije. In nazadnje je tu vprašanje *biografskih* meja. Ta besedila ne tvorijo le marginalnega protitoka v odnosu do prevladujočega diskurza tega časa, temveč zasedajo, v Kantovem in Goethejevem primeru, tudi marginalno mesto

znotraj opusa teh avtorjev. Kantov *Spor fakultet* je bodisi odpravljen kot proizvod postaranega duha ali pa preprosto prezrt v prid njegovim bolj kanoničnim besedilom, medtem ko je bil Goethejev ciklus novel povsem v senci sočasno nastalega Bildungsromana *Wilhelm Meister*. Če se Kleistov *Michael Kohlhaas*, njegova najslavnejša zgodba, izmika temu vzorcu, potem le zato, ker se Kleistovo celotno delo umešča v topografijo meje.

Nov literarni žanr moderne novele, ki ga inavgurirajo Goethejeve *Unterhaltungen*, lahko služi kot zgled osredotočenosti na meje in preostanke. Novela, ki se pojavi v zadnjem desetletju osemnajstega stoletja, stopnjuje občutek prehodnosti, vtem ko se osredotoča na dogodke, ki se upirajo pripovedni integraciji. S tem močno poudari natanko tisti vidik spremembe, ki ga je semantika napredka skušala nevtralizirati: kontingentnost in brezpomenskost novega.

Zgoraj skicirani obrat v smeri proti razvojnim modelom pri Schillerju, Heglu in Goetheju je del splošnejšega procesa temporalizacije, ki se odvija v zadnji četrtini 18. stoletja in zadeva vsa področja vednosti, kar je mogoče zaslediti pri tako različnih avtorjih, kot so Foucault, Luhmann in Koselleck. Zlasti Koselleck je dokazoval, da pozno 18. stoletje predstavlja zgodovinski prag, na katerem se oblikuje nov in do neke mere paradoksen koncept »zgodovine«. ⁴⁰ Po eni strani začnejo avtorji poudarjati enotnost zgodovine: prične se govoriti o zgodovini z velikim »Z«, o svetovni zgodovini, ki je emfatično dojeta kot globalni proces, ki združuje vse lokalne dogodke in zgodovine. Po drugi strani struktura te svetovne zgodovine temelji na pojmovanju časa kot medija pospeševanja in razlikovanja: »zgodovina« postane dinamičen koncept,

40. Gl. njegovo delo *Futures Past*, prev. Keith Tribe (MIT Press, Massachusetts & London 1985) in delo o historični semantiki, ki je predstavljeno v šestih zvezkih slovarja *Geschichtliche Grundbegriffe*, ur. Brunner, Conze, Koselleck (Klett, Stuttgart 1982).

s tem da povezuje neko preteklost, neko sedanost in neko prihodnost, ki so sicer dojete kot medsebojno radikalno različne. Poglavitno pa je, da sta ti dve plati novega koncepta zgodovine – enotnost in spreminjanje – v razmerju problematične napetosti. Osredotočanje na spremembo, vzeto samo zase, teži k destabilizaciji sedanjosti: »Naša doba,« piše Humboldt, »je za nas videti, kakor da vodi iz enega obdobja, ki pravkar mineva, v neko drugo, nič manj drugačno obdobje.«⁴¹ Koselleck v tem kontekstu po pravici govori o naraščajoči razliki med prostorom izkustva in horizontom pričakovanja. Hitri korak sprememb devalvira izkustva in prikazuje prihodnost kot nedoločeno in odprto. Od tod samodojemanje obdobja, ki je tako očitno razvidno iz Humboldtovega navedka, kot trenutka prehoda in točke preobrata. Ta percepcija vlija sedanjosti sublimno avro novega in absolutnega začetka; hkrati pa jo daje videti kot nestabilno, tujo in grozečo. Obramba pred to grožnjo je prav sekundarno modeliranje spremembe kot »procesa«. Koncept napredka priskrbi pripovedno vez med preteklostjo in prihodnostjo in s tem integrira in utemelji bežno sedanost v neki inteligibilni celoti, sestavljeni iz začetka, srede in konca. Tisto novo je dojeto kot telos preteklih dogodkov ali, s Kantovimi besedami, kot znamenje stremljenja k boljšemu, torej pripovedno in simbolno udomačeno.

Ta asimilacija novega je, kot smo videli, na delu v klasicistični estetiki (Schiller), idealistični filozofiji (Hegel) in modernem romanu (Goethe), ki so vsi temeljili na teleološko strukturiranih in s tem progresivističnih modelih. Novela pa je, nasprotno, primer 'protirazvojne' pripovedne oblike, ki svoje formalne postopke

41. »Unser Zeitalter scheint uns aus einer Periode, die eben vorüber geht, in eine neue nicht weniger verschiedene zu führen.« Wilhelm von Humboldt, *Das achtzehne Jahrhundert*, v *Werke*, ur. Andreas Flitner in Klaus Giel (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960), 1:398.

osredotoča na neprebavljivi preostanek organicistične misli. Prve poetološke refleksije o žanru novele značilno poudarjajo prav njeno nasprotje v razmerju do progresivističnih svetovnih zgodovin. Tako Friedrich Schlegel leta 1801 zapiše:

»Novela je anekdota, neka doslej neznana zgodba/zgodovina [...], ki mora biti zanimiva sama po sebi, ne glede na stike narodov ali obdobj, ne glede na napredek človeštva in njegov odnos do *Bildung*. Tako gre za zgodovino, ki – strogo gledano – ne pripada zgodovini.«⁴²

Na eni strani poudarek na singularnosti v novelistični pripovedi; na drugi strani težnja po vključujočnosti in razvoju v uradnih zgodovinah. Friedrich Schlegel ni edini kritik, ki je žanr opredelil na ta način. Njegov brat August Wilhelm v svojih *Vorlesungen über die schöne Literatur und Kunst* [Predavanja o literaturi in umetnosti] iz let 1803–1804 novelo opiše kot »zgodovino zunaj zgodovine«. ⁴³ In Friedrich Schleiermacher nekaj let kasneje govori o »iztrganem zgodovinskem dogodku«. ⁴⁴ Če to beremo na ozadju formiranja modernega koncepta zgodovine, zgodovine z velikom »Z«, potem ta ponavljajoči se poudarek na singularnosti in diskontinuiteti napoteva na ključno polemično dimenzijo tega žanra. Novela vznikne kot kritični odgovor na semantično udomačitev novega v okviru progresivistične misli.

42. »Nachricht von den poetischen Werken des Johannes Boccaccio«, (1801) v *Theorie und Kritik der deutschen Novelle von Wieland bis Musil*, ur. Karl Konrad Polheim (Max Niemeier, Tübingen 1970), str. 12. [*Geschichte* pomeni tako zgodbo kot zgodovino.]

43. »eine Geschichte außerhalb der Geschichte.« *Vorlesungen über die schöne Literatur und Kunst*, nav. po Polheim, *Theorie und Kritik*, str. 21.

44. »ein herausgerissenes historisches Ereignis.« *Ästhetik*, nav. po Polheim, *Theorie und Kritik*, str. 22.

Goethejeva slavna »definicija« žanra »kot nezaslišanega dogodka, ki se je dejansko dogodil«, v tem kontekstu zadobi nov in zaostren smisel.⁴⁵ »Ta formulacija,« pripominja David Wellbery, »zgolj poudarja tisto, kar je bilo pomembna poteza tega žanra vse od njegovega začetka pri Boccacciu in Cervantesu. Kot naznanja njeno ime, je bila novela vselej usmerjena k novemu, se pravi: primer (*casus*) brez precedenčnega primera, ki spričo tega še ni subsumiran pod zakon ali kanonizirano pripovedno obliko; 'nezaslišan' primer.«⁴⁶ Kljub temu, da se nadvse strinjam z udarnostjo Wellberyjeve definicije, pa tradicionalni poudarek žanra na nezaslišanem dogodku zadobi, če naj tako rečem, nezaslišan pomen, če ga razumemo v kontekstu sočasnih sprememb v semantiki »zgodovine«. Singularen, realen, neukrotljiv: 'primer' novele kljubuje mehanizmu, s katerimi progresivistični modeli zgodovine ekstrahirajo temporalnost iz zgodovinskega sveta.

Videli smo, kako deluje ta ekstrakcija: prvič, z vpisom realnega – 'primera' – v inteligibilno celoto okvirne pripovedne oblike; in drugič, s teleološkim poenotenjem tega pripovednega razvoja na podlagi enega samega koncepta, pa naj bo to koncept absolutnega duha, *Bildung* ali človeštva. Novela odkriva drugo stran te simbolne mašinerije, tisto, kar mora ta izključiti, da bi se lahko sklenila vase. Nezaslišani dogodek po eni strani razgali meje simbolne, pripovedne in sistemske integracije. Kot smo videli, je novo – strukturno gledano – v prvi vrsti neka razlika, tj. nekaj, kar odstopa od obstoječih struktur in jih draži. Toda kot vsi sistemi so tudi progresivistični modeli zmožni prenašati odklone, le kolikor so ti združljivi z obstoječimi strukturami. Dražilo mora biti vpoteg-

45. *Goethes Werke*, ur. Erich Trunz, 6: 744. (Pogovor z Eckermannom, 29. januar 1827.)

46. »Afterword«, v *Goethe's Collected Works*, prev. Viktor Lange in Judith Ryan, ur. David Wellbery (Suhrkamp, New York 1988), 11:294.

njeno v sistem, kar vodi v strukturno reorganizacijo sistema, ne pa v njegovo uničenje. Preprosto rečeno, progresivistični modeli artikulirajo novo zgolj v udomačeni obliki *inovacije*. Novele pa po drugi strani reprezentirajo novo kot nesmisel, ki ga ni mogoče asimilirati. V tem je pomen nezaslišanega dogodka. Ta žanr tako postavlja paradoks simbolne forme, ki se osredotoča na *meje simbolne integracije*. Novele so mejne pripovedi natanko v pomenu, da svoje formalne operacije osredinjajo okoli nekega dogodka, ki se upira integraciji v okvirno pripoved in kot tak označuje mejo naracije.

To pa še ni vse, saj osredotočanje novele na nezaslišani primer stori več kot to, da zgolj pokaže meje simbolne reprezentacije. Tisto novo ni inertno središče nečesa nerazumljivega, ampak zadeva inverzijo normaliziranega razmerja med pomenskostjo in brezpomenskostjo. Novelistična pripoved – nekako tako kot pri Mirabeaujevi električni deanimaciji ceremoniarja – sproži proces, s katerim se semantična energija evakuira iz običajnega in se zgosti v enigmatični dogodek, ki tako postane energični znak *par excellence*, temporalnost običajnega pa je vpotegnjena v zgoščeno temporalnost enigmatičnega. Čas novele je, z drugimi besedami, čas krize, čas, v katerem se mora hermenevtična odločitev, razrešitev enigme, uveljaviti na horizontu iztekajočega se časa. Novela odprtosti časa, ki ga nudi progresivistični model, zoperstavlja model imanentne končnosti.

V

Vzpon novele je le *en* odgovor na kopico političnih in socialnih dilem, ki obkrožajo nemško kulturo na prehodu v devetnajsto stoletje. Protitok najdeva vrsto filozofskih in literarnih izrazov, ki

se vsak po svoje soočajo z neadekvatnostjo idealistične domestifikacije razdora in diskontinuitete. Tu lahko na kratko navedem tri zglede, ki vsi utelešajo protislovnost tega historičnega momenta.

Najprej je tu Kantova zadnja objavljena refleksija o zgodovini, drugi esej v *Der Streit der Fakultäten* [*Spor fakultet*] (1798), ki predstavlja najbolj herojski poskus integracije dejstva revolucije v progresivistično idealistično koncepcijo zgodovine. Kant poskuša locirati nek zgodovinski dogodek, ki kaže na »neko lastnost in zmožnost [človeškega rodu], da je vzrok za svoje napredovanje k boljšemu«. ⁴⁷ Tega znamenja napredka ne najde v francoski revoluciji kot taki, temveč v posebni čustveni reakciji, ki jo revolucija izvabi pri tistih, ki jo opazujejo od daleč. Prav *entuziazem* nemških gledalcev za revolucionarne dogodke njihovih sosedov razkriva načelo in dejstvo napredka in s tem možnost prave filozofske zgodovine.

Kant si filozofske zgodovine ne zamišlja kot kronike zgodovinskih pripetljajev, temveč kot poseg v samo zgodovino. S te perspektive je edinstvena vloga filozofije v tem, da iz morilskega nasilja revolucije izlušči in razkrije bolj ljudomilo emocionalno privrženost načelu svobode. Vendar pa zakonita narava tega načela temelji na njegovi neustavljivosti, ki se razodeva skozi ekscesni in nasilni značaj entuziazma. Kant v tem premiku od akcije k recepciji, od političnega k emocionalnemu nasilju vidi edino možnost, kako se izogniti nezakonitosti revolucionarne utemeljitve, in s tem možnost inauguracije postopne in utemeljene reforme političnega reda. Kljub vsemu poudarku na umu in kontinuiteti pa tako Kant možnost napredka utemelji na momentu racionalne transgresije, na instanci ekstatičnega entuziazma.

47. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, prev. Mary J. Gregor (University of Nebraska Press, Lincoln 1979), str. 151. [Slov. prevod »Spor fakultet«, *Vestnik IMS SAZU*, 1987/1, str. 32.]

Temu nasproti stoji Goethejev odgovor na francosko revolucijo, ki ga lahko vidimo v njegovi iznajdbi novega literarnega žanra, moderne novele. V svojih *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* [Pogovori nemških izseljencev], ki so bili objavljeni dve leti pred Kantovim esejem, se Goethe naveže na tradicionalne ciklese novel (najbolj očitno na Boccacciovega *Dekameron*) in jih radikalizira, da bi tako orisal katastrofični vpliv francoske revolucije na sprejeto socialno in občestveno življenje. Zunanja kuga, pred katero se umaknejo pripovedovalci zgodb v *Dekameronu*, sedaj seže onstran okvira in se vrne kot patologija v samem jedru pripovedne skupnosti. Goethe ubesedi revolucijo kot travmatični dogodek, ki ga ni moč racionalno zajeti in ki generira tako intenzivno čustveno reakcijo, da razdre omejene strukture aristokratske družbenosti. Daleč od tega, da bi – tako kot Kant – pozdravil revolucijo kot znanilko bodoče skupnosti, organizirane okoli načela svobode, Goethe v njej vidi zgolj kugo neomejene subjektivnosti in razkroj vseh družbenih vezi.

Vendar pa je tudi za Goetheja najpomembnejša naloga v tem, da bi neukrotljivost revolucije pretvoril v obliko, ki jo je mogoče asimilirati. In natanko to je funkcija novel. Novele se toksične sile revolucije lotijo tako rekoč s homeopatskimi sredstvi in tako omogočijo skupnosti, da premaga svoj prvotni šok in skozi ritual pripovedovanja zgodb obnovi omajane vezi kulture in občestva. Za Goetheja je nauk revolucije v zahtevi po estetskem – v zadnji instanci po avtonomni estetski sferi – kot nujni protiuteži proti pogubni skušnjavi politike in proti izgubi kulture v prid fetišizirani ideologiji.

Razmerje med politiko in umetnostjo je deležno precej drugačne in nepričakovane obravnave v Kleistovi noveli *Michael Kohlhaas* (1810). Napisana je bila na ozadju grožnje napoleonske invazije in Kleist se tukaj loti skorajda nemogočega projekta, da bi ustvaril

nemški analogon Mirabeauju, torej iznašel način govora, ki bi bil zmožen proizvesti revolucionarno novost v literaturi in zgodovini. V figuri konjskega trgovca Michaela Kohlhaasa, enega »najgrigornejših ljudi svojega časa«, Kleist uprizori upor zoper poneumljajočo mašinerijo politične birokracije in intrige, s čimer smo se že srečali v zadnjem delu »Allmähliche Verfertigung«. Tam se je že nakazovalo, da bi bilo treba to mašinerijo uničiti, če naj bo Nemčija kos francoskemu izzivu, novela pa ponuja mehanizem, s katerim bi bilo to mogoče doseči. *Michael Kohlhaas* in Michael Kohlhaas, tekst in protagonist, oba delujeta kot energična znaka, kolikor dobita svoj naboj iz agonističnega srečanja z drugim, katerega semiotično skrepenelost skušata razbiti. Kleist si (skozi Kohlhaasa) predstavlja, da je nemški Mirabeau, ki bo z energijo svoje dogodkovne proze zbudil javnost iz njenega omrtvelega dremeža in spodbudil njen entuziazem.

Michaela Kohlhaasa bi lahko imeli za perversno predelavo Kantovega razsvetljenskega projekta v pogojih porajajočega se nacionalizma. Kjer Kant tolmači entuziazem kot znamenje volje do svobode, ki napoveduje kozmopolitsko družbo, zgrajeno na temelju univerzalnega zakona, pa Kleista zanima, kako silo načelnega angažmaja postaviti v službo absolutne vojne zoper francosko invazijo. Perversno zato, ker ne gre za kozmopolitski, temveč nacionalistični projekt, ne za nepristranost, temveč pristranost, ne za prizadevanje za mir, temveč za poziv k vojni. Kljub temu pa gre za predelavo Kanta, saj Kleistove energične znake poganja prav *neosebna strast* – strast onkraj meja individualne osebnosti in uma –, ki leži tudi v jedru Kantove zastavitve morale.

Prevedla Simon Hajdini in Lidija Šumah.

Heinrich von Kleist

O MARIONETNEM GLEDALIŠČU*

Ko sem zimo leta 1801 preživel v M..., sem tam nekega večera v javnem parku srečal gospoda C..., ki je bil v tem mestu pred kratkim nastavljen kot prvi plesalec v operi in ki je imel pri publiku izreden uspeh.

Povedal sem mu, kako sem bil osupel, ko sem že večkrat naletel nanj v marionetnem gledališču, ki so ga postavili na trgu in ki je razveseljevalo drhal s kratkimi dramskimi burleskami, prepletanimi s pesmijo in plesom.

Zagotovil mi je, da mu je pantomima teh lutk v veliko zabavo, in ne nepomenljivo pripomnil, da se izobrazbe željni plesalec lahko od njih marsičesa nauči.

Zaradi načina, kako jo je izrekel, se mi je izjava zazdela več kot zgolj domislica, zato je sem sédel poleg njega, da bi ga po bliže zaslišal o razlogih, na katere lahko opre tako nenavadno trditve.

Vprašal me je, ali se mi ne zdijo nekateri gibi lutk, zlasti manjših, pravzaprav zelo graciozni.

Te okoliščnosti nisem mogel tajiti. Skupine štirih kmetov, ki je v naglem taktu plesala rondo, Teniers ne bi mogel naslikati bolj ljubko.

* »Über das Marionettentheater«, prvič objavljeno v *Berliner Abendblätter* 12.–15. decembra 1810. Prevedeno po H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*. Hanser, München 1985⁸. II. zvezek, str. 338–345.

Povprašal sem, kakšen je mehanizem teh figur in kako je mogoče brez neštetiht nitk na prstih uravnnavati njihove okončine in točke na njih tako, kot zahteva ritem gibanja oziroma ples.

Odgovoril mi je, naj si nikar ne predstavljam, da strojnik v različnih trenutkih plesa naravna in potegne vsako okončino posebej.

Vsak gib, je rekel, ima težišče; dovolj je, da upravljaš ta težišča, ki so v notranjosti lutke; okončine, ki niso drugega kot nihala, mehansko sledijo, ne da bi karkoli storil.

Dodal je, da je to gibanje zelo preprosto; da vsakokrat, ko se težišče giblje v *ravni črti*, okončine že opisujejo *krivulje*; in da se, če figuro stresemo na povsem naključen način, vse skupaj pogosto začne gibati v ritmu, ki je podoben plesu.

Sprva se mi je zdelo, da pripomba nekoliko osvetljuje zabavo, ki jo je menda našel v gledališču marionet. Takrat še niti zdaleč nisem slutil, kakšna izvajanja bo kasneje izpeljal iz tega.

Vprašal sem ga, ali meni, da bi moral biti strojnik, ki uravnava lutke, tudi sam plesalec ali da naj bi imel vsaj smisel za lepoto plesa.

Če je popravek po mehanični plati lahek, je odvrnil, iz tega še ne sledi, da se ga lahko lotevamo povsem brez občutka.

Črta, ki jo mora opisati težišče, je sicer zelo preprosta in, kot je menil, v večini primerov ravna. V primerih, ko naj bi bila ukrivljena, je zakonitost njene krivulje videti najmanj prvega ali vsaj drugega reda; in tudi v slednjem primeru bi jo lahko opisali le kot eliptično; elipsa pa je za konice človeškega telesa (zaradi okončin) sploh najnaravnejša in torej za strojnika ni nobena umetnost.

Po drugi strani pa je ta črta nekaj zelo skrivnostnega. Je namreč nič manj kot *pot plesalčeve duše*; in da dvomi, da bi jo strojnik lahko našel drugače kot tako, da se prestavi v težišče marionete, se pravi, drugače rečeno, da *pleše*.

Odvrnil sem, da so mi bili strojnikov popravek predstavili kot precej brez duha: nekaj takega kot vrtenje ročice na lajni.

Nikakor, je odgovoril. Gibi njegovih prstov so do gibov nanje pritrjenih lutk v precej umetelnem razmerju, nekako v takšnem, kot so števila do svojih logaritmov ali asimptota do hiperbole.

Hkrati pa je menil, da je iz marionet mogoče odstraniti tudi ta poslednji kanec duha, o katerem je govoril, tako da bi njihov ples v celoti prešel v kraljestvo mehanskih sil in bi se ga dalo predstaviti kot posredovanje ročice, torej tako, kot sem si mislil jaz.

Izrazil sem začudenje nad tem, koliko pozornosti posveča tej za množice izumljeni različici lepe umetnosti. Ne le, da ji prisoja sposobnost za višji razvoj: zdi se, da se celo sam ukvarja z njo.

Nasmehnil se je in rekel, če bi kak mehanik hotel narediti marioneto, ki bi ustrezala njegovim zahtevam, si upa trditi, da bi z njo uprizoril ples, ki bi ga ne zmoget doseči ne on ne katerikoli drug spreten plesalec njegovega časa, celo Vestris ne.

Ste slišali, je vprašal, ko sem molče povetil pogled, ste slišali za mehanske noge, ki so jih angleški umetniki izdelali za tiste nesrečnike, ki so ostali brez svojih?

Rekel sem, ne, kaj takega mi ni prišlo pred oči.

Žal mi je, je odvrnil; kajti če vam povem, da tisti nesrečniki plešejo z njimi, se skoraj bojim, da mi ne boste verjeli. – Kaj pravim, plešejo? Krog njihovih gibov je sicer omejen; tiste gibe pa, ki jih imajo na voljo, izvajajo s tolikšno mirnostjo, lahkotnostjo in milino, da ob njih osupne vsaka misleča duša.

Rekel sem, v šali, da je našel moža, ki ga potrebuje. Kajti tisti umetnik, ki je bil sposoben narediti tako neobičajno nogo, bo nedvomno znal sestaviti tudi marioneto, ki bo ustrezala njegovim zahtevam.

Kakšne, sem vprašal, ko je nekoliko zmeden gledal v tla: kakšne pa so zahteve, ob katerih bi preizkusili spretnost izdelovalca takšne marionete?

Ničesar takega, je odgovoril, česar ni najti že tukaj; skladnost, gibljivost, lahkotnost – le da vse v večji meri; zlasti pa naravnejša razvrstitev težišč.

In prednost, ki bi jo ta lutka imela pred živimi plesalci?

Prednost? Najprej negativno, izborni moj prijatelj, namreč to, da se ne bi nikoli *sprenevedala*. – Kajti sprenevedanje se, kot veste, pojavi takrat, kadar se duša (*vis motrix*) nahaja v katerikoli drugi točki razen v središču gibanja. Tukaj pa strojnik, s pomočjo žice ali nitke, sploh ne more nadzirati druge točke razen te: tako so vsi drugi deli takšni, kot je treba, mrtvi, čista nihala, in podvrženi zakonu težnosti; izvrstna lastnost, ki jo zaman iščemo pri večini naših plesalcev.

Kar oglejte si P..., je nadaljeval, kadar igra Dafno in se ozira za Apolonom, ki jo zasleduje; njena duša je v križnem vretencu; sklanja se, kot bi se hotela zlomiti, kot kaka najada iz Berninijeve šole. Oglejte si mladega F..., kadar kot Paris stoji sredi treh boginj in Veneri izroča jabolko: njegova duša je kar (grozno, ko to vidiš) v komolcu.

Takšne napake, je po premolku dodal, so neizogibne, odkar smo jedli z drevesa spoznanja. Ampak raj je zdaj zapahnen in kerub za nami; podati se moramo po svetu in pogledati, če morda kje zadaj ni spet odprt.

Zasmejal sem se. – Seveda, sem si mislil, duh ne more bloditi, če ga ni. A opazil sem, da mu še nekaj leži na srcu, in ga prosil, naj nadaljuje.

Poleg tega, je spregovoril, pa imajo lutke to prednost, da so *protitežne*. O okornosti materije, lastnosti, ki je plesu najbolj napoti, ne vedo ničesar; ker je sila, ki jih dviga v zrak, večja od tiste, ki jih veže na zemljo. Kaj bi dala naša dobra G... za to, da bi bila šestdeset funtov lažja ali da bi ji pri njenih entrechatih in piruetah

priskočila na pomoč utež te velikosti? Lutke, tako kot škratje, potrebujejo tla le za to, da se *podrsajo* obnje in da s hipnim zadržkom osvežijo polet svojih okončin; mi jih potrebujemo, da na njih *mirujemo* in si oddahnemo od naporov plesa: trenutek, ki sam po sebi očitno ni ples in z njim ni kaj početi, razen da ga čimbolj skrijemo.

Rekel sem mu, da naj še tako spretno vodi stvar svojih paradoksov, nikoli me ne bo prepričal, naj verjamem, da je v mehanskem členastem možicu več miline kot v zgradbi človeškega telesa.

Odvrnil je, da se človek členastemu možicu v tem ne more niti približati. Na tem polju bi se lahko meril z materijo le bog; in to je točka, kjer oba konca prstanasto oblikovanega sveta segata drug v drugega.

Čedalje bolj sem bil osupel in nisem vedel, kaj naj rečem na tako nenavadne trditve.

Zdi se, je odvrnil, vtem ko je vzel ščepec tobaka, da tretjega poglavja prve Mojzesove knjige niste pozorno prebrali; in kdor ne pozna prvega obdobja vse človeške omike, se z njim ni primerno pogovarjati o naslednjem in še manj o poslednjem.

Rekel sem, da prav dobro vem, kakšen nered v človekovi naravni gracioznosti povzroča zavest. Neki mlad mož iz kroga mojih znancev je zaradi ene same pripombe takorekoč pred mojimi očmi izgubil nedolžnost, pa tudi svoj raj, in kljub vsem mogočim napotkom nikoli več ni našel nazaj. – Pa vendar, sem dodal, kaj lahko sklepate iz tega?

Vprašal me je, kateri dogodek imam v mislih.

Pred kakimi tremi leti, sem pripovedoval, sem bil na kopanju z mladim možem, čigar omika je takrat slovela po čudoviti milini. Bil je približno v šestnajstem letu in le od zelo daleč je bilo moč ugledati prve sledove nečimrnosti, ki jih je priklicala ženska naklo-

njenost. Primerilo se je, da sva ravno pred kratkim v Parizu videla mladeniča, ki si iz noge vleče trsko; odlitek kipa je znan in se nahaja v večini nemških zbirk. Pogled, ki ga je v trenutku, ko je položil nogo na pručko, da bi si jo osušil, vrgel v veliko ogledalo, ga je spomnil na to; nasmehnil se je in mi povedal, kaj je odkril. Pravzaprav sem jaz v istem trenutku odkril prav isto; pa vendar sem se, bodisi zato, da bi preveril trdnost njegove gracioznosti, bodisi zato, da bi nekoliko zdravilno vplival na njegovo nečimrnost, zasmeljal in odgovoril – da je videl le duhove! Zardel je in vdrugo dvignil nogo, da bi mi pokazal odkritje: vendar se je poskus, kar je bilo moč zlahka predvideti, izjalovil. Zmeden je dvignil nogo tretjič in četrtič, dvignil jo je še vsaj desetkrat: zaman! Ni več mogel ponoviti istega giba – kaj pravim? Gibi, ki jih je delal, so vsebovali tako komičen element, da sem z naporom zadrževal smeh.

Od tega dne, takorekoč od tistega trenutka naprej se je v mladem človeku godila nepojmljiva sprememba. Začel je po cele dneve postavati pred ogledalom; in miki so ga drug za drugim zapuščali. Nekakšna nevidna in nedoumljiva prisiljenost je kot železna mreža legla na svobodno igro njegovih kretenj, in ko je minilo leto, ni bilo več sledu njegove ljubkosti, ki je sicer razveseljevala oči ljudi, ki so ga obkrožali. Še vedno živi nekdo, ki je bil priča temu nenavadnemu ter nesrečnemu dogodku in lahko potrdi sleherno besedo vsega, kar sem povedal. –

Ob tej priložnosti, je rekel gospod C... prijazno, vam moram tudi jaz povedati neko zgodbo, ki vas bo zlahka ganila, ko jo boste slišali.

Na poti v Rusijo sem se znašel na posestvu gospoda v. G..., livonijskega plemiča, čigar sinovi so se ravno takrat intenzivno urili v sabljanju. Virtuoz je bil zlasti starejši, ki se je ravno vrnil z univerze, in nekega jutra, ko sem bil v njegovi sobi, mi je ponudil rapir. Sabljala sva; a se je zgodilo, da sem ga prekašal; strast ga je

zmedla; skoraj vsak moj sunek je zadel in njegov rapir je nazadnje zletel v kot. Ko je pobiral rapir, je napol v šali napol prizadeto rekel, da je naletel na tistega, ki mu je kos; kajti vsak na svetu najde svojega in zdaj bi me rad peljal k mojemu. Bratje so se glasno smejali in vzdikali: Daj! Daj! V drvarnico! In so me prijeli za roko in me peljali k medvedu, ki ga je gospod v. G..., njihov oče, dal rediti na dvoru.

Ko sem se osupel znašel pred njim, je medved stal na zadnjih nogah, s hrbtom naslonjen na kol, na katerega je bil privezan, z desno taco v pripravljenosti, in mi gledal v oči: to je bila njegova sabljaška pozicija. Nisem vedel, ali sanjam, ko sem se soočil s takšnim nasprotnikom; vendar: Sunite! Sunite! je rekel gospod v. G..., in poskusite mu kaj narediti! Ko sem si malo opomogel od presenečenja, sem ga napadel z rapirjem; medved je naredil čisto majhen gib s taco in pariral sunku. Poskušal sem ga zapeljati s fintami; medved se ni ganil. Z bliskovito spretnostjo sem ga spet napadel, človeške prsi bi nezgrešljivo zadel: medved je napravil majhen gib s taco in pariral sunku. Zdaj sem bil skoraj na istem kot mladi gospod v. G... Medvedova resnoba me je skoraj oropala prisebnosti, sunki in finte so se menjavali, oblil me je pot; zaman! Ne le, da je medved, kot prvi sabljač sveta, pariral vsem mojim sunkom; na finte (česar ni ponovil noben sabljač tega sveta) ni padel niti enkrat; iz oči v oči, kot bi mogel v njih prebrati mojo dušo, je stal, s taco v pripravljenosti, in kadar moji sunki niso bili mišljeni resno, se ni premaknil.

Verjamete tej zgodbi?

Popolnoma! sem zaklical veselo pritrujuoč; vsakemu tujcu bi, tako je verjetna: vam še toliko bolj!

No, izborni moj prijatelj, je rekel gospod C..., zdaj imate vse, kar je potrebno, da bi me razumeli. Vidiva, da v organskem svetu gracioznost žari in gosposduje toliko bolj, kolikor refleksija v njem

postaja mračnejša in šibkejša. – Pač tako, kot se presečišče dveh črt na eni strani točke, potem ko je šlo skozi neskončnost, nenedoma spet znajde na drugi strani, ali kot se podoba v vboklem zrcalu, potem ko se je oddaljila v neskončnost, nenedoma spet pojavi tik pred nami; tako se, ko je šlo spoznanje takorekoč skozi neskončnost, znova pojavi tudi gracioznost; tako da se v najčistejši obliki pojavi v tisti človeški telesni zgradbi, ki je ali brez zavesti ali pa je ima neskončno, se pravi v členastem možicu ali v bogu.

Torej, sem rekel nekoliko raztresen, bi morali ponovno jesti z drevesa spoznanja, da bi se vrnili v stanje nedolžnosti?

Vsekakor, je odgovoril; to je zadnje poglavje zgodovine sveta.

Prevedla Mojca Kranjc.

Miglana Nikolčina

MED BOGOM IN LUTKO*

O »Über das Marionettentheater« Heinricha von Kleista

Engel und Puppe: dann ist endlich Schauspiel.

Rilke

Privlačnost, ki jo zbuja enigmatični spis Heinricha von Kleista »O marionetnem gledališču«, je mogoče strniti v tri poglavitna gibanja. Najprej je tu gibanje, ki artikulira tisti moment, kjer marioneta sovpade z bogom. V Kleistovem dialogu se to vznemirljivo sovpadanje imenuje »milina«. Potem je tu gibanje, ki razgali razdor miline, odsotnost miline, ki se razpre med bogom in marioneto. Ta odsotnost miline je pripisana temu, da zavest zmoti težnost. To je mesto razcepa, ki ga bog in lutka obideta, zaseda pa ga človek (zavest) kot kraj, kjer je milina izgubljena. Končno pa je tu še gibanje, ki obljublja ponovno pridobitev miline. To je verjetno od vseh treh najbolj vznemirljivo gibanje. Predvideva vstop v raj »od zadaj«, po tem, ko gre skozi neskončnost.

Težnost in milina

V Kleistovem spisu je milina definirana skozi težnost, in zdi se, da se izteče v pravilno postavitev težišča. Živi plesalci – ta izraz uporabi sam Kleist, ne »človeški«, temveč »živi« – so brez

* Pričujoči prispevek bolgarske teoretičarke Miglene Nikolčine je bil napisan posebej za to priložnost in je tu prvič objavljen.

miline, ker so zmeraj postrani glede na pravo težišče. Njihova »duša« ali gibalna sila (*vis motrix*) nastopi drugje, kot to zahteva težnost. Tu je plesalka, ki igra Dafno in se ozira za Apolonom s svojo dušo v križnem vretencu. Plesalec, ki upodablja Parisa in ki ima, ko Veneri izroča jabolko, dušo – (»grozno, ko to vidiš«) – v komolcu! (Kje pa naj bi bila?) Mladenič, ki poskuša zaman posnemati starodavni kip. Sabljač, ki sramotno izgubi proti medvedu. V nasprotju z okorno razsrediščenostjo človeških bitij milina marionete izhaja iz tega, da so vsi njeni sestavni deli »mrtvi, [so] gola nihala«, ki se pokoravajo zgolj zakonu težnosti in so povsem očiščeni človeškega hotenja.

Težnost je edina sila, edina *vis motrix*, ki vlada marioneti. Tako duša marionete sovпада z njenim težiščem: nima druge duše kot svoje težišče; njena duša *je* njeno težišče. Marioneta ima svoje težišče na pravem mestu. A kje je to?

V ravni črti, ki ji mora slediti strojnik (*der Maschinist*), ki uravnava marionete: vse, kar mora ta storiti, je, da težišče lutke premika v (bolj ali manj) ravni črti. Ta črta je do marionetnega plesa v takšnem razmerju kot asimptota do hiperbole, čeprav bi bilo mogoče tudi to zadnjo sled človeškega hotenja odstraniti in jo zamenjati z obračanjem ročice. »Okončine [marionete], ki niso drugega kot nihala, mehansko sledijo, ne da bi karkoli storil.« To se zdi enostavno. Toda, »po drugi strani pa je ta črta nekaj zelo skrivnostnega«. Ta bolj ali manj ravna črta se izkaže za »*pot plesalčeve duše*« – kar pa se po drugi strani lahko zgodi le, če se strojnik prestavi v marionetino težišče. Tako bi lahko rekli, da je strojnik marionetino težišče.

Marioneta ima torej svoje težišče na pravem mestu zato, ker ga ima zunaj sebe. Če je bog – ki tu nastopi kot težnostni *Maschinist* – ves center (je krog, katerega center je povsod, obod pa nikjer), je marioneta vsa obod.

Popolna obodnost marionete – čista mrtvost zbirke njenih nih – proizvede preobrat v njeni popolni podrejenosti zakonu težnosti. Izkaže se, da je marioneta, kot temu reče Kleist, *protitežna*. Njena zunanja duša, njeno iz-postavljeno težišče, dvigne marioneto v zrak s silo, ki je precej večja od sile, ki jo vleče k tlom. Zato je teža marionete tako rekoč breztežna. To bitje težnosti je breztežnostno. Le zaradi lepote plesa se zgolj podrsa ob tla, tako kot škrat; tal ne potrebuje za to, da bi si znova nabrala moči ali izpolnila svoje gibe. Zato »se človek členastemu možicu [v pogledu miline] ne more niti približati. Na tem polju bi se lahko meril z materijo le bog.«

Marioneta se zakonu težnosti izmakne prav s tem, da ji vlada izključno on. To je točka, kjer težnost in proti-težnost sovpadeta, se pravi točka miline, točka, kjer – kot se izrazi Kleist – oba konca prstanasto oblikovanega sveta segata drug v drugega.

Odgovor Kantu?

Spis »O marionetnem gledališču« je napisan v obliki dialoga med pripovedovalcem in plesalcem, ki hvali prednosti marionet. Čeprav je bil napisan in objavljen leta 1810, približno leto pred Kleistovim samomorom, naj bi se dialog odvijal leta 1801, v času, ki ga raziskovalci Kleista imenujejo Kleistova kantovska kriza. Iz Kleistovih pisem in drugih tekstov ni mogoče dovolj jasno razbrati, katere izmed Kantovih knjig je prebral in kaj natanko je bil vir te drame. Vendar pa se zdi, da se spis o marionetah ne nanaša enostavno na leto kantovske krize, temveč na krizo samo. Kot da bi preko marionete Kleist našel neke vrste sporazum (*Übereinkommen*)¹

1. Tim Mehigan, »Kleist, Kant und die Aufklärung«, V: Tim Mehigan (Hg.), *Heinrich von Kleist und die Aufklärung*, Camden 2000, str. 13.

glede vprašanja, ki je bilo – karkoli je že bilo – jedro njegovega spora s Kantom. In glede na Kleistovo natančno načrtovanje svojega samomora lahko domnevamo, da je bil ta sporazum nekako smrtonosen.

Kaj bi lahko bilo predmet spora? Noumeni? Svoboda? Kategorični imperativ? Zdi se, da je odgovor marionete na tovrstna vprašanja tale: tu je dejanje, ki mu vlada izključno Zakon (težnosti); tu je svoboda v popolni opustitvi volje; tu je čisti fenomen, ki je prav zaradi tega čisti noumen (marioneta je »polna«, kot to izrazi Rilke) – bitje brez maske, ker je zgolj maska! Tu je neskončna zavest kot popolna odsotnost zavesti, tu je odrešenje skozi perpetuiranje padca! Milina na vrvicah! Absolutna vednost kot popolna neumnost!

Vse to zveni kot upor, toda ali je resno? Ali pa gre za razvpito romantično ironijo? Ali je marioneta mišljena komično? Oziroma, ali je – glede na to, da kerubi, angeli spoznanja, strogo varujejo vhodna vrata v raj za nami – marioneta dejansko mišljena tako, da naj bi kazala pot k drugemu zaužitju prepovedanega sadeža? K zadnjim vratom raja?

Dejansko marioneta nastopi v *Kritiki praktičnega uma* – še več, nastopi prav v osupljivem soočenju Boga in marionete, ki ga raziskuje Kleist. Za Kanta lutka ponazarja, kako nesmiselno bi bilo za človeška bitja poznavanje noumenov. Človeška bitja, ki bi poznala noumene in ki bi prav iz tega razloga vselej ubogala Zakon, bi bila kot »goli mehanizem, v katerem bi vsi, kakor v lutkovni igri, prav dobro *gestikulirali*, v figurah pa vendarle ne bi mogli najti življenja«. ² Jasno je, da Kant – za razliko od Platona, ki v *Zakonih* precej veselo vpelje človeška bitja kot »božje lutke« – ni imel posebej visokega mnenja o marioneti kot taki. (Vendar pa je

2. Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 141.

Platonova lutka zelo podobna Kantovemu človeškemu bitju, izbere lahko pravo vrvico – vrvico zakona nasproti vrvici pregrehe –, za katero je povlečena!) Zdi se, da je Kleistu, nasproti tej filozofski tradiciji, marioneta pri srcu prav iz tistega razloga, zaradi katerega je Kant ne mara. Ob vprašanju lutk bi lahko zgradili naslednjo malo dramo med Kantom in Kleistom:

Kant: Marioneta gestikulira, vendar je brez življenja.
Brez življenja je, ker ni svobodna.
Svobodna ni, ker ni razsrediščena.
Razsrediščena ni, ker ve vse.

Kleist: Marioneta je brez življenja, vendar pleše.
Pleše, ker ima milino.
Milino ima, ker je osrediščena.
Osrediščena je, ker ne ve nič.

Kant: Človeško bitje, ki ve vse, je marioneta.

Kleist: Marioneta je človeško bitje, ki ne ve nič.

Neimenovan logik: Človeško bitje, ki ne ve nič, je človeško bitje, ki ve vse?

Glas od zgoraj: Vedi nič in vedel boš vse!

Marioneta kot proteza

Na tej točki je potrebno omeniti, da je Kleistova miline polna marioneta nastopila v času naraščajoče fascinacije s stroji, avtomati in drugimi mehanskimi posnetki človeških bitij. Nekje sredi leta 1810, le malo po objavi Kleistovega spisa, sta se pojavili Hoff-

mannovi zgodbi »Automata« in »Peskar«, kjer duhovi, dvojniki, zlovešči profesorji, kot tudi govoreči, pojoči in plesoči mehanizmi nudijo širok spekter, iz katerega bo Freud črpal primere pri svoji razlagi grozljivega (*das Unheimliche*); proti koncu istega desetletja je bil objavljen roman Mary Shelley *Frankenstein*, ki je mit norega znanstvenika in njegove stvaritve, ki podivja, povzdignil v moderni mit. Kot je poudaril Mladen Dolar, je literarna fascinacija z umetnimi bitji izhajala iz razsvetljenske želje zapolniti manjkajoči člen med naravo in kulturo in postaviti »ničelno stopnjo subjektivnosti« na točki, kjer bi duhovno vzniknilo neposredno iz materialnega. Kot pravi Dolar, je šlo prav za to, da bi odpravili razliko med materialnim in duhovnim in videli avtomat ne le v telesu, temveč tudi v duhu. Dolar poveže avtomate, ki burijo domišljijo tistega časa, z »vdorom *das Unheimliche*, ki je strogo vzporeden z meščansko (in industrijsko) revolucijo in z vzponom znanstvene racionalnosti (in, lahko dodamo, s Kantovo vzpostavitevijo transcendentalne subjektivitete, ki ji *das Unheimliche* postavlja nepričakovani protipol)«. ³

Skladno s tem pogledom na *das Unheimliche* v nekem trenutku v Kleistovem spisu plesalec svojo hvalnico marioneti opre na to, da se skliče na »mehanske noge, ki so jih angleški umetniki izdelali za tiste nesrečnike, ki so ostali brez svojih«. Plesanje s takšnimi nogami ima omejen domet, vendar pa ima tudi osupljivo gotovost, lahkotnost in seveda milino. S svojimi številnimi mrtvimi, toda gracioznimi nihali marioneta stopnjuje gracioznost tvorjenja celote iz tistega, kar je bilo razloženo.

Celote človeškega telesa, pa tudi duha. Ena poglavitnih posledic vdora *unheimlich*, o kateri govori Dolar, je prerazporeditev »velike

3. Mladen Dolar, »I shall be with you on your wedding-night«, *October* 58, 1991, str. 7.

verige bivajočega« na tak način, da človek ni več postavljen med žival in boga. Človek je *pri* živali, med avtomatom in njegovim stvariteljem/matrico.

Odsotnost miline

Zavedajoč se ločitve, ki jo pokriva marioneta, Rilke v svoji četrti *Devinski elegiji* ponudi naslednjo gloslo Kleistovega spisa. Kdo ni tesnobno sedel pred zastorom svojega srca? Zastor se je dvignil: scenerija je bila slovo (*die Szenerie war Abschied*). Potem je prišel plesalec. Vendar ne Plesalec. Zgolj človek, nekdo, ki se pretvarja, meščan, ki v stanovanje stopi skozi kuhinjo. Maska. Nočem teh polovično napolnjenih mask. Raje lutka. Ta je polna. Ima obraz iz zunanjega izgleda (*Gesicht aus Aussehn*). Čeprav se z odra s sivim pišem spušča praznina in nihče od mojih nemih prednikov ne sedi z menoj, čakam in strmim v prazni oder. Končno pa, kot protiutež mojemu pogledu, pride Angel in požene lutke brez življenja v gibanje. Angel in lutka: končno predstava. Kar ločujemo, nato pride skupaj...

Vendar pa je kljub vztrajnemu strmenju, ki na koncu na odru proizvede strašno celoto angela (»vsak angel je strašen«, *jeder Engel ist schrecklich*), žalost *Devinskih elegij* povezana natanko z odrezanostjo človeških bitij, ki so obrnjena (*umgedreht*) tako, da živijo v nenehnem slovesu (*so leben wir und nehmen immer Abschied*). Naša negotovost doma, v tem svetu pomenov (*in der gedeuteten Welt*), in odrezanost, ki sodi k njej, sta konec koncev to, kar imamo in kar ustvarja glasbo, ki nas tolaži in nam pomaga.

Odsotnost človeške miline in razcep, razsrediščenost, ki je njen vzrok, potemtakem ni nekaj, čemur bi se zlahka odrekli. Ob vsej svoji fasciniranosti z nalogo, da bi vzpostavila »subjekt onkraj

imaginarnega, subjekt brez zrcalnega stadija, neimaginarni subjekt, ki mu je treba odvzeti vso imaginarno oporo v svetu (to je še posebej očitno s slepci), da bi izhajajoč iz te 'ničelne' točke ponovno skonstruirali svet v njegovem pravem pomenu«, ⁴ se literatura, obsedena z umetnimi kreaturami, slej ko prej sooči z naslednjim vprašanjem: ali bo človeški položaj reproduciran? In če, kako? Od kod vznikne vprašanje svobode, izbire in samo-spoznanja? In nato Stvor odkrije svojo podobo v vodi. V eni najbolj drastičnih uprizoritev »zrcalnega stadija robotov«, v zgodbi Stanislaw Lema »Maska«, misleči stroj (v podobi lepe ženske) stoji pred ogledalom in zareže v svoje telo, pod katerim se pojavi svetleča kovinska pošast. Toda rez vendarle ostane in proizvede dramo samo-izpraševanja, upora in ljubezni.⁵

Raj od zadaj

Hoffmann za enega svojih likov v »Automata« pravi, da ta nikoli ne prebere prvega ali tretjega poglavja, samo drugega. Kot nihalo, ki ga požene sredina zgodbe, bi morala domišljija bralca poskrbeti za njen začetek in konec. Zdi se, da Hoffmann pravi nekaj takega: pri literaturi, pa tudi pri poteku življenja, gre za sredino zgodbe, ne pa za njen začetek ali konec. Morda Hoffmann namiguje na Kleistovo argumentacijo ob »marioneti«, ki se odvija med Genezo in »zadnjim poglavjem svetovne zgodovine«. Za razliko od Hoffmannovega lika namreč Kleistovi sogovorniki odpravijo sredino

4. Dolar, *op. cit.*, str. 17.

5. Miglena Nikolchina, »Love and Automata: From Hoffmann to Lem and from Freud to Kristeva«. V: Joe Sanders (izd.), *Functions of the Fantastic: Selected Essays from the Thirteenth International Conference on the Fantastic in the Arts*, The Greenwood Press, London 1995, str. 77-82.

zgodbe kot prizorišče okornega plesa, Parisa z dušo v komolcu, preoblečenega meščana, ki v stanovanje stopi skozi kuhinjo. Bolj nedavno je Lyotard prenesel kozmično praznino, ki jo božanska-in-lutkovna predstava hkrati zakriva in razkriva, v neke vrste »zadnje poglavje svetovne zgodovine«: (postmoderni) svet bežečih atomov edinstvenosti, ki je prišel za hipotetičnim Velikim pokom stvaritve sveta. Izhajajoč iz glasbe in Kantove fenomenologije časovnosti Lyotard postavi črto, kjer se bog in lutka dotikata kot horizont, kjer glasba kot ponavljanje in razvijanje v času postane neslišna. »Milina [*Anmut*, a tudi *Grazie*], o kateri piše Kleist, bi bila kot beg duha od vsake diahronije, od vseh nalog sinteze.«⁶ Tako lutka (gola monada, v skladu z Leibnizovo monadologijo) kot bog (bogata monada) ne bi slišala glasbe, kot jo slišimo mi, prva zato, ker ji manjka zmožnost ohranjanja v spominu, drugi zaradi presežka sinteze. Lutka bo v vsakem trenutku slišala samo eno enoto, brez sinteze zaporedja; bog bo slišal »glasbo sfer«, »zvočno zgodovino sveta« v enem samem akordu. Ker je boga že zdavnaj razneslo, smo ostali s tem, česar ni mogoče enako ponoviti – edinstvenim zvenom, ki se skriva in ponuja »v vsakem atomu zvoka«.

Le bog, če bi obstajal, bi se lahko po milini približal atomu in prav tu bi želeli biti mi: »izvzeti sintezi, oblikam, postajanju, name-nom in zadržkom, skratka ponavljanju.«⁷

6. Jean-François Lyotard, »God and the Puppet«, V: *The Inhuman: Reflections on Time*, Prev. G. Bennington and R. Bowlby, Stanford University Press, Stanford 1991, str. 163.

7. Ibid.

Trenutek neskončnosti

Namesto da se, kot Frankenstein, trudimo mrtvo spremeniti v živo, zakaj se ne bi stvari lotili po obratni poti? V Kleistovem spisu se zdi najbolj presenetljiva prav vedrina, s katero je problem posedovanja miline prikazan kot problem, kako biti neživ (in konec koncev atom, kot to reče Lyotard). Če v organskem svetu »gracioznost žari in gospoduje toliko bolj, kolikor refleksija v njem postaja mračnejša in šibkejša«; če se zgolj bog v pogledu miline lahko približa neživemu in če so vhodna vrata v raj zapahnjena za nami; katera je potem pot k zadnjim vratom v raj, kateri je drugi prepovedani sadež, ki ga moramo zaužiti, da bi prišli tja; kaj je trenutek neskončnega padca ali permanentnega padanja v neskončnost, ki bi nam podelil neskončno vednost in milino?

Tako je uporništvo končno predano lutki. Kasneje v 19. stoletju je idejo, da je samomor brez vsakega (v Kantovem pomenu patološkega) razloga edino dejanje »grozljive« svobode, ki nas spremeni v boga, formuliral Dostojevskijev Kirilov: »Če je Bog mrtev, se ubijem, jaz sem Bog.« Malo preden Kirilov naredi samomor, vidimo, kako se spremeni v marioneto: stoji v kotu, negiben, nena ravno bled, in strmi v prostor, kot »spremenjen v kamen ali vosek«.

Konkavno ogledalo

»Pač tako, kot se presečišče dveh črt na eni strani točke, potem ko je šlo skozi neskončnost, nenadoma spet znajde na drugi strani, ali kot se podoba v vboklem zrcalu, potem ko se je oddaljila v neskončnost, nenadoma spet pojavi tik pred nami; tako se, ko je spoznanje šlo takorekoč skozi neskončnost, znova pojavi tudi gracioznost...« (*Doch so, wie sich der Durchschnitt zweier Linien,*

auf der einen Seite eines Punkts, nach dem Durchgang durch das Unendliche, plötzlich wieder auf der andern Seite einfindet, oder das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein...)

Ob strani bom pustila vrnitev presečišča dveh črt (ne-evklidski pojmi, ki naj bi jih zahtevale Kleistove matematične metafore, so že bili predmet razprave) in se osredotočila na podobo v konkavnem ogledalu. Za razliko od ravnih ogledal, ki lahko proizvedejo zgolj virtualne podobe, lahko konkavna ogledala proizvedejo tako realne kot virtualne podobe. Če stojimo med goriščem F in središčem ogledala C (ne smemo pozabiti, da je konkavno ogledalo del krogle), je podoba realna, obrnjena in je tako rekoč za našim hrbtom – če hočemo videti svojo podobo (od zadaj), se moramo obrniti s hrbtom proti ogledalu.

Zanimiv trenutek nastopi, ko stojimo natanko na gorišču F. Ko je nek predmet v tem položaju, svetlobni žarki, ko se odbijejo od ogledala, niti ne konvergirajo niti ne divergirajo. Odbiti žarki potujejo vzporedno drug z drugim. Zato svetlobni žarki na strani ogledala, kjer je predmet, ne bodo konvergirali in oblikovali realne podobe; prav tako pa jih ni mogoče raztegniti nazaj na nasprotno stran ogledala, da bi se sekali in oblikovali virtualno podobo. Če je predmet postavljen na točko gorišča konkavnega ogledala, ne moremo najti podobe. Ni nobene podobe! Oziroma, žarki bodo konvergirali v neskončnosti, podoba bo šla skozi neskončnost. Tu moramo torej stati po Kleistu, tu, na točki, kjer se naša podoba popolnoma izgubi, da bi jo lahko v polnem pomenu spet dobili nazaj. Tu skozi mora iti pot k zadnjim vratom raja. (Sl. 1)

Čim stopimo stran – v to ali ono stran – od točke gorišča, se bo podoba spet pojavila. Vprašanje je – in Kleistove besede nam ne

Sl. 1

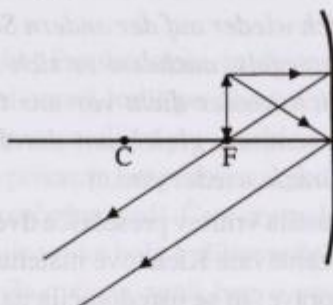


Diagram žarkov za predmet, postavljen na točki F
(podoba se *ne* oblikuje)

omogočijo z gotovostjo odgovoriti na to vprašanje –, na katero stran gorišča se moramo premakniti, da bi videli, kako se vrača podoba. Tu se namreč odpirata dve dramatično različni možnosti. Če se premaknemo od gorišča proti ogledalu, bomo naleteli na svojo virtualno podobo. Bolj ko se približamo ogledalu, bližje bo podoba našim proporcem – tj. konkavno ogledalo se bo vse bolj vedlo kot ravno ogledalo. V tem primeru se bo izkazalo, da je bila potopitev v neskončnost nekakšna stava na ponovno rojstvo, nov začetek, nov zrcalni stadij. Vendar pa ne bo proizvedla nerazcep-

Sl. 2

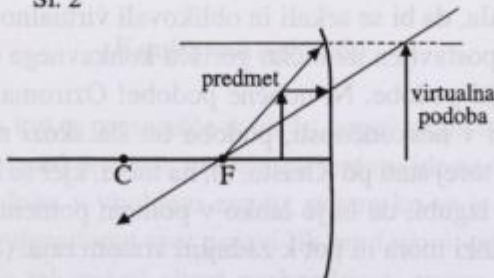


Diagram žarkov za predmet, postavljen pred točko F

ljenega stanja miline, ki je bil izhodiščni cilj. Razcep, ločitev, odsotnost miline se bodo ponovili. (Sl. 2)

Če pa se premaknemo iz gorišča proti središču ogledala C, bomo pred seboj uzrli *unheimlich* podobo našega hrbta, obrnjenega navzdol, in če se premikamo še naprej, se bo naš hrbet premikal proti nam. (Sl. 3)

Sl. 3

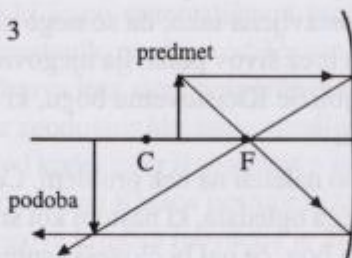


Diagram žarkov za predmet, postavljen med točki C in F

Ko dosežemo središče C, bo podoba realna, bo natančno iste velikosti kot njen vir in bo obrnjena tik pod njim. (Sl. 4)

Sl. 4

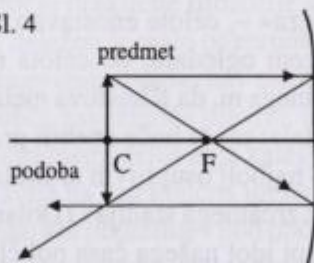


Diagram žarkov za predmet, postavljen na točki C

Kar zadeva konkavno ogledalo, je to najbližje, kar lahko pride-mo tistemu položaju ne-ločenosti od podobe, ki je v Kleistovi metafori sinonim za milino. Ta ne-ločenost je precej nenavadna:

kot je mogoče videti na shemi, podoba in njen vir tvorita obrnjeno enotnost. Malce spominjata na igro s kartami: ne le, da dve glavi in dve postavi rasteta v nasprotnih smereh, tudi gledata v nasprotnih smereh, tako da bi lahko iz določenega položaja hkrati videli obraz in hrbet. Da bi prišlo do tega kentavra med podobo in njenim virom, bi morali stati v zraku, v središču konkavnega ogledala. Če si ga predstavljamo, kako pleše, pri čemer je njegova hologrfska podoba postavljena tako, da so noge zlepljene z nogami, da visi od njega in brez šivov ponavlja njegove gibe, bomo dobili sliko, ki je kar najbližje Kleistovemu bogu, ki vleče vrvice svoje »protitežne« lutke.

Vendar pa bomo naleteli na nek problem. Če bi človek stopil v središče konkavnega ogledala, ki nastopi kot središče miline, kjer se zrasteta lutka in bog, če naj bi človeški subjekt v tem položaju videl svojo celoto, bi potreboval drugo ogledalo, ravno ogledalo, kot v Lacanovi rabi Bouassevega optičnega modela – ki, kot je pokazala Alenka Zupančič, lahko ponazarja tudi to, kar Kant opiše kot dialektični videz.⁸ Brez tega drugega ogledala, ki zrcali, kar zrcali prvo ogledalo – brez virtualne površine, ki jo vpelje, brez »dialektičnega videza« –, celote enostavno ni mogoče videti. Če pa je vidna v drugem ogledalu, bo celota razcepljena in s tem izgubljena. Nič čudnega ni, da Kleistova metafora ne ponudi takšnega ravnega ogledala: saj se hoče znebiti prav razcepa. Namesto tega pa ponudi eno najbolj osupljivih artikulacij »subjekta onkraj imaginarnega, brez zrcalnega stadija« (Dolar). Prav nič presenetljivo ni, da je ta slepi idol našega časa pol človek, pol podoba.

Prevedla Alenka Zupančič.

8. Alenka Zupancic, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Verso, London 2000, str. 68-74.

Zdravko Kobe**PATETIKA KANTOVE ETIKE**

Immanuel Kant pogosto nastopa kot eden od vrhuncev razsvetljenskega gibanja, ki je po sistematičnem preizpraševanju vseh avtoritet nazadnje postavilo pred razsodišče uma umsko zmožnost samo. Takšna predstava ima sicer nesporne didaktične prednosti, vendar je kot prikaz zgodovine idej hudo vprašljiva. Že na področju spoznavne teorije, od koder sicer izvira ideja o samonanosu kritike, je mogoče pokazati, da ima Kantov postopek izrazite predrazsvetljenske prvine: njegova ključna inovacija je morda v tem, da mu je v času prevlade empirističnega eklekticizma uspelo ohraniti racionalistične standarde. V njem sta neposredno sovpadli dve obdobji in njegova naprednost je v tem smislu ravno posledica njegove zagledanosti v preteklost. A to je vendarle bilo opaženo in ustrezno obdelano.

Toda tudi na področju praktične filozofije se zarisuje podoben paradoks, ki pa je bil deležen le malo pozornosti. Od razsvetljenca bi pričakovali, da zagovarja vladavino zakona in kot moralno vodilo ponuja neko obče zavezujoče pravilo. Res je Kant postavil za najvišji princip moralnega delovanja kategorični imperativ, ki se v enaki meri naslavlja na vsa končna umna bitja, in res je svobodo pojmoval natanko kot podreitev pod obči zakon uma. Toliko se kaka Rawlsova teorija pravičnosti z vso pravico sklicuje na njegovo ime. Toda če imamo tako na eni strani serijo interpretacij, kjer Kant nastopa kot sinonim za pravilnost in izmenljivost, vzporedno z njo obstaja neka druga linija branja, ki Kanta obravnava kot teoretika enkratnosti. Tu se zakon pomakne v ozadje, če že ne povsem izgine, osrednjo pozornost pa prevzame moralno dejanje

v svoji izjemnosti in radikalni brezpogojnosti. Nasproti prejšnji etiki pravila ta drugi Kant razvija natanko *etiko izjeme*.

Deloma je to razhajanje mogoče pojasniti s kompleksnostjo pogojev, ki jih za moralnost postavlja Kantova etika. Poleg skladnosti z moralnim zakonom mora namreč dejanje zadostiti še zahtevi, da je zakon tudi določitveni razlog volje. Rečemo lahko, da je za Kanta dejanje moralno šele tedaj, ko je tako objektivno kot subjektivno podvrženo moralnemu zakonu. Tu pa je vsekakor možno, da se načeloma obče pravilo subjektivno udejani le izjemoma; in zato še zdaleč ni protislovno skleniti, da pravilo je izjema.

Zanimivo je, da se ta interna dvojnost pri Kantu zelo dobro ujema z nekim zunanjim prehodom, ki mu je bil Kant neposredna priča in ki ga ja tako dobro opisal Korff: prehodom iz razsvetljenstva v viharništvo (oziroma romantiko v širšem pomenu). Ta prehod nam mora ostati nerazumljiv, trdi Korff, dokler ga obravnavamo kot radikalni prelom ali reakcijo, namesto da bi v njem videli preprosto korak več znotraj istega emancipatornega gibanja.

»Obe gibanji si prizadevata za svobodo, vendar z idealom svobode vsaka povezuje drugačen smisel. Če je razsvetljenstvo upor proti historični avtoriteti v imenu umnega zakona, je viharništvo upor proti umnemu zakonu v imenu življenja. Svoboda ni vladavina uma, temveč vladavina življenja, ne samoobvladovanje, temveč samoudejnanje.«¹

Če je razsvetljenstvo razumelo svobodo kot prostovoljno podreitev uma pod zakon uma, je od nekega trenutka dalje sam zakon začel nastopati kot spona, iz sredstva osvoboditve se je sprevrgel v orodje novega suženjstva.

1. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, I, Leipzig 1966, str. 198.

»Demokratskemu idealu razsvetljenstva se torej v viharištvu pridruži nov, izrecno aristokratski ideal. Najvišji ideal ni več pravilo, temveč izjema, ne obči zakon, temveč dragoceni posameznik.«²

Kolikor je Kantova teorija načeloma zmožna integrirati oba nasprotna momenta, s tem ko iz samega pravila naredi izjemo, bi v njem torej še enkrat lahko videli srečanje dveh obdobj in sintezo dveh momentov, objektivnosti občega zakona in subjektivnosti posebne določitve. Dejstvo, da eni berejo Kanta kot teoretika zakona in drugi izjeme, bi bilo preprosto znamenje enostranskosti interpretacij.³ Zelo verjetno je, da je sam Kant videl svoj cilj v takšni združitvi dveh nasprotnih logik. Toda podobno kot na področju spoznavne teorije je mogoče tudi tu izraziti resne dvome, koliko je Kantu poskus uspel. Trenutna bifurkacija interpretacij je po našem mnenju vse prej odraz dejanskih težav znotraj Kantovega zastavka, ki se pokažejo toliko jasneje, ko se lotimo povsem tehničnih mehanizmov določanja dejanja. Nasprotje med pravilom in izjemo se tedaj prevede v par uma in čutnosti, in tu se izkaže, da se za teorijo možnosti moralnega dejanja dejansko skriva neki argument, ki veliko prej kot o etiki govori o patetiki.

1

Cilj *Kritike praktičnega uma* je po Kantovem zagotovilu pokazati, da je čisti um dejansko praktičen. V ta namen je treba razviti

2. *Ibid.*, str. 199.

3. S tega stališča je Rawlsu in nasploh avtorjem, ki se zadovoljijo z likom brezimnega avtonomnega subjekta, mogoče očitati, da so kot Kantovi učenci ostali na pol poti, saj niso upoštevali momenta subjektivne določitve volje. Vendar velja tudi obratno: marsikateri novodobni kantovec, ki vztraja pri brezpogojnosti moralnega dejanja, bi postal bolj redkobeseden, ko bi se zastavilo vprašanje o objektivni določenosti moralnega predpisa.

tri argumente. Najprej je treba utemeljiti, kako je um sam iz sebe zmožen *formulirati* obče zavezujoči moralni zakon; poleg tega je treba pokazati, da je mogoče ta zakon uma *specificirati* in ga tako preoblikovati v vodilo za delovanje v konkretnih okoliščinah; in nazadnje je treba pojasniti, kako lahko moralni zakon sam iz sebe *določi* voljo za moralno delovanje.⁴ Ta mehanizem je pri neskončnem umnem bitju samodejen, saj pri njem v odsotnosti vsake možne ovire um neposredno določa voljo. Pri končnem umnem bitju, ki je obenem tudi čutno, pa se razmerje zaplete. Problem je v tem, da je človek vedno že vpet v mrežo empiričnega pogojevanja in *njegova volja vedno že je čutno določena* na neki način. Um mora zato ne samo usmeriti voljo, temveč mora obenem še premagati že dano določitev, drugače bi moralni zakon ostal jalov in prazen.⁵ Rečeno zelo konkretno: tudi če bi človek vedel, kaj od njega v dani situaciji zahteva moralni zakon, in tudi če bi priznaval brezpogojnost njegove zahteve, bi ta zapoved nujno ostala brez učinka. Tudi če bi hotel biti moralen, bi ne mogel biti.

Dodatna težava izvira iz dejstva, da za zmago nad čutnostjo ne zadošča zgolj okrepiti um. Ker sta obe zmožnosti brez skupne mere, še tako velika moč uma ostane povsem brezpredmetna, torej nemočna proti sili čutnosti. Kant se je tega dobro zavedal. Kot

-
4. Kant je navedene tri pogoje formulacije, specifikacije in determinacije z vso jasnostjo izrekel že dolgo pred tremi Kritikami. Cf. predvsem izjemno *Refl.* 6628, 1769-1770?, Ak. A., XIX, str. 117: »Prva preiskava je: Kakšna so principia prima diiudicationis moralis, tj. kakšne so najvišje maksime nravnosti in kakšen je njen najvišji zakon. 2. Kakšno je pravilo aplikacije na objekt dijudikacije. (Simpatija drugih in nepristranski opazovalec.) 3. Kako postanejo nraveni pogoji motiva, tj. na čem temelji njihova vis movens in torej njihova aplikacija na subjekta.«
 5. Podobno kot na področju spoznavne teorije velja, da se morata za resnično spoznanje združiti razum in čutnost (pojem in zor), enako bi lahko za Kantovo praktično filozofijo zatrdili, da se morata za moralno dejanje združiti um in čutnost: zakon brez občutja je prazen in občutje brez zakona slepo.

pravi spinozist je vedel, da lahko dano čutno nagnjenje premaga samo neko drugo čutno nagnjenje, ki je po smeri nasprotno prvemu in po moči večje od njega. Moralni zakon mora pridobiti svoj realno učinkujoči protipol in tudi sam nastopiti kot neko nagnjenje. Da bi torej čisti um zagotovil možnost moralnega dejanja (in s tem dokazal, da je lahko praktičen), si mora nadeti čutno podobo. Um mora postati občutje! Nasproti čutnim gonilom mora *sam um nastopiti kot čutno gonilo!*

Kant to paradokšno točko sovpadanja intelektualnega in senzitivnega imenuje *moralno občutje*, *moralisches Gefühl*, ki se, kot vemo, manifestira kot *spoštovanje do zakona uma*. Moralnost mu zagotavlja dejstvo, da je proizveden neposredno z umom; ker pa je to hkrati občutje, načeloma lahko premaga patološka nagnjenja in s tem zagotovi učinkovito določitev volje. Moralno dejanje je torej možno, ker in kolikor človek *čuti* spoštovanje do zakona *uma*.

Kot mesto srečanja uma in čutnosti postane tako moralno občutje točka, na kateri se odloča usoda moralnosti.⁶ Natanko zato pa postane toliko pomembneje podati jasen odgovor na vprašanje, kako poteka njegova geneza. Kako natanko se vzpostavi to edinstveno občutje, ki ni proizvedeno patološko, temveč čisto, in ki je, čeprav je kot občutje aposteriorno, vendarle spoznavno a priori? – Če se opremo na uradno predstavitev v *Kritiki praktičnega uma*, ima moralno občutje svoj zadnji temelj v zakonu, ki naslavlja na subjekta absolutno zahtevo, da mora biti njegova volja določena

6. To križanje sicer nikakor ni posebnost praktične filozofije. Prav ker je Kant z izhodiščno gesto povsod ločil čutnost in razum kot dve povsem heterogeni zmožnosti, je moral nato vedno ponovno najti točko neposrednega sovpadanja. In Kant, v tem je ena od njegovih najbolj produktivnih inovacij, je v ta namen redno vpeljal neko čutno podobo razuma oziroma uma. V drugi izdaji *Kritike čistega uma* je na primer ta točka enotnosti mišljena po modelu avtoafekcije, tega »učinka razuma na čutnost«.

edino z umom. S to zapovedjo zakon nastopi proti subjektovemu samoljubju, tj. prizadevanju za lastno blagostanje ali srečnost, predvsem pa pozitivno izniči njegovo prevzetnost. Moralni zakon od subjekta zahteva brezpogojno izvrševanje zapovedi izključno zato, ker tako zahteva od njega on kot zakon, ne glede na to, kakšna bi utegnila biti subjektova osebna prepričanja.⁷ S tem v njem dobesedno potepta tisto, kar je najbolj njegovo: od njega terja, da se odreče lastni subjektivnosti, da svoj partikularni jaz vrže iz središča svojega sveta. Prvo občutje, ki se vzbudi v subjektu ob soočenju z moralnim zakonom, je zato lahko samo *negativno, je občutje bolečine*.

Moralni zakon subjekta v prvem koraku ponižuje, zatira, mu povzroča žalost. In če se še enkrat opremo na Spinozo in njegov kalkul afektov, moralni zakon neposredno nikakor ne zbujajo spoštovanja, temveč sovraštvo. Subjekt moralni zakon najprej sovraži!⁸ Po kakšnem čudežnem obratu se to negativno čustvo nato preobrazi v pozitivno? Kantov odgovor je na moč preprost in neposreden: moralni zakon vzbujajo v nas spoštovanje natanko zato, ker nas ponižuje.

-
7. Pojem avtonomnosti, ki ga pogosto povezujemo s Kantovim imenom, tako pridobi precej neobičajne poteze. Avtonomen najprej ni toliko subjekt kot vse prej um: um je tisti, ki sam iz sebe postavi moralni zakon, brezpogojno zavezujoč za vse umne subjekte. Na strani subjekta se tedaj avtonomnost zvede na to, da se prostovoljno in brez preostanka podredi zahtevam uma. Daleč od tega, da bi bil Kantov avtonomni subjekt subjekt svobodne izbire, je vse prej subjekt, ki nima izbire. Edino na ta način, skozi odpoved lastni partikularnosti, je lahko avtonomen oziroma svoboden. Vidimo, kako je svoboda lahko veliko bolj neizprosna od vseh oblik hlapčevstva. Vidimo pa tudi, zakaj so nekateri Kantovi sodobniki v vladavini uma videli novo tiranijo.
 8. Kar si predstavljamo kot vzrok svoje bolečine oziroma žalosti, to vzbujajo v nas sovraštvo. Cf. npr. Spinoza, *Etika*, III, Prop. 13, op.

»Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave. To, česar predstava nas kot *določiten razlog naše volje* ponižuje v našem samozavedanju, zbuja, kolikor je pozitivno in določiten razlog, samo na sebi *spoštovanje*. Torej je moralni zakon tudi subjektivno razlog za spoštovanje.«⁹

Kant opozarja, da moramo moralni zakon obravnavati kot nekaj pozitivnega, torej kot dejansko entiteto, ki lahko nastopa kot izvor kavzalnega učinkovanja. Predvsem pa zatrjuje, da tisto, kar nas ponižuje, samo po sebi zbuja spoštovanje.¹⁰ Kako naj to razumemo? Prehitro je reči, da nas lahko ponižuje samo tisto, kar je samo veliko, tako da bi nam zbujala spoštovanje nekakšna veličina moralnega zakona. Kant namreč za ponižanje uporablja izraz *demütigen*, ki nima neposredne povezave z velikostjo, to ponižanje se ne nanaša na nizkost ali majhnost, temveč izvirno pomeni preprosto jemati pogum in vzbujati malodušje. Občutek spoštovanja bi torej težko utemeljili z nekakšno velikostno primerjavo subjekta in moralnega zakona.¹¹

9. *KpV*, A 131-132. – Podobno tudi *KpV*, A 130: »Moralni zakon torej izniči prevzetnost. Ker pa je ta zakon vendarle nekaj na sebi pozitivnega, namreč forma intelektualne kavzalnosti, tj. svobode, je s tem, da v nasprotju s subjektivnim nasprotkom, namreč nagnjenji v nas, *slabi* prevzetnost, hkrati predmet *spoštovanja*, s tem, da jo celo *zatre*, tj. poniža, pa je predmet največjega *spoštovanja*, torej tudi razlog za pozitivni občutek, ki ni empiričnega izvora in ga je mogoče spoznati a priori.«

10. Dodajmo, da je učinkovit napad na prevzetnost očitno neizogibna zahteva za obstoj moralnosti. Ker se pozitivno občutje vzpostavi kot nekakšen odmev na negativno, moramo biti najprej dejansko ponižani, da bi mogli čutiti spoštovanje. Bolečina ni samo prvi učinek moralnega zakona, je tudi nujni pogoj za vzpostavitev spoštovanja do njega: po Kantu *ni moralnosti brez predhodnega ponižanja*.

11. V tej smeri bi bila morda še najbolj obetavna primerjava z Descartesovim poskusom dokaza bivanja božjega v prvi meditaciji. Na podlagi dejstva,

Prav tako bi težko brez dodatne utemeljitve zagovarjali trditev, da nam zbuja spoštovanje že zato, ker nas ponižuje ali zatira. V tem primeru bi namreč morali sprejeti načelo, da nam vzbuja spoštovanje vse, kar napada naše samoljubje, in tedaj bi bilo tudi dovolj nekoga poniževati, da bi si pridobili njegovo naklonjenost. Mislim pa, da bi spontano vse prej pričakovali, da si bomo s tem nakopali njegovo sovraštvo, in Spinoza bi nam tu more geometrico dal prav. A tudi če bi bilo tisto načelo empirično pravilno in bi bilo poniževanje res najboljša pot za vzbujanje pozitivnega nagnjenja, bi morali še zmeraj dobiti neko utemeljitev, zakaj je tako. In tega Kant ne podaja.

Tako nam nazadnje, se zdi, ostaja samo še tale možnost branja: ponižanje v smislu, kot ga uporablja Kant, je samo po sebi znamenje podreditve. Ponižati bi v tem primeru pomenilo ne toliko prizadeti samoljubje, temveč *narediti nekoga ponižnega, (si) ga pokoriti*; kdor pa se podredi, ta pač dejansko izkazuje spoštovanje tistemu, čemur se podreja. Zveza med ponižanjem in spoštovanjem bi bila torej samodejna preprosto zato, ker bi se pod njo skrivala

da je v naši duši vsebovana ideja bitja, čigar *realitas obiectiva* je neskončna, Descartes tam sklepa, da mora obstajati tudi predmet te ideje, saj nekaj manj popolnega ne more biti vzrok nečesa popolnejšega. Podobno bi pri moralnem zakonu morda lahko dokazovali, da je absolutnost njegove zahteve znamenje njegove popolnosti, še zlasti, ker izhaja iz »stalnega in nespremenljivega bistva«¹ uma: zato v nas, ki smo nepopolni, upravičeno zbuja spoštovanje. A čeprav je tovrstna argumentacija še najobetavnejša, proti njej govorijo številni pomisleki. Prvi med njimi se glasi, da ni v Kantovem duhu, saj ne implicira ponižanja: kakor pri Descartesu dejstvo, da imamo v sebi idejo bitja, ki je popolnejše od nas, ne zmanjšuje naše vrednosti, temveč jo ravno povečuje, enako bi nas brezpogojnost zahteve, ki jo na nas naslavlja moralni zakon, opozarjala na našo večvrednost. Zadnji med njimi pa gotovo ni ta, da se navedena argumentacija opira na predkritični način mišljenja, ki gre z roko v roki z materialno opredelitvijo uma in nasploh ne dela razlike med namišljeno in dejansko bitjo.

tavtologija. To pa nam že daje slutiti, da bi morali za rešitev problema o izvoru spoštovanja plačati ceno, ki je konceptualno previsoka. Za ponazoritev dodajmo, da bi tedaj morali zagovarjati ali stališče, da moralni zakon poniža samo tistega, ki se mu dejansko pokorava, ali pa, da se mu dejansko pokoravamo (in smo torej moralni) vsi. V vsakem primeru Kantov problem v celoti zgrešimo.

Rezultat ni vzpodbuden. Če smo lahko razumeli, da moralni zakon ponižuje človeka, nikakor nismo mogli najti poti, kako bi iz tega apriornega ponižanja na prav tako aprioren način nastalo tisto pozitivno nagnjenje do moralnega zakona, ki se imenuje spoštovanje. Vendar to ni zgolj obrobna zadeva, je nasprotno tehnikacija, ki odloča o sami možnosti Kantove moralnosti. Če je namreč človek moralen le toliko, kolikor ga k dejanju določi um kot gonilo, potem na podlagi pravkar prikazanega neuspeha samo *moralno dejanje ni možno*. Ali še drugače: če je domnevno moralno občutje gonilo moralnega dejanja le toliko, kolikor je samo apriorno in nepatološko, potem iz prikazanega neuspeha apriorne povezave uma in občutja še enkrat izhaja, da čisti um sploh *ne more biti praktičen* in so zaman vsa dejanja, ki dokazujejo nasprotno.

2

Poleg moralnega občutja lahko pri Kantu najdemo še neko drugo občutje, ki se prav tako navezuje na moralno problematiko in deluje na podoben način: *občutje sublimnega*. Ali nam to občutje, še zlasti v svoji dinamični podobi, morda lahko osvetli pravkar prikazano zagato moralnosti?¹² Kot vemo, se ta vrsta občutja

12. Zelo dobro primerjavo moralnosti in sublimnosti pri Kantu ponuja delo A. Zupančič, *Etika realnega*, Analecta, Ljubljana 1993, še zlasti v zaključku II. dela.

običajno vzpostavi ob tistih pojavih, kjer se narava kaže v svoji neizmerni moči, kot sila besnenja, ki je ne more nič zaustaviti. Kant našteva grozeče skalne previse, uničujoče orkane, viharne oceane, visoke slapove mogočnih rek in dodaja:

»V primerjavi z njihovo močjo postane naša zmožnost, da se upiramo, nepomembna malenkost. Toda bolj ko je pogled nanje strašen, bolj privlačen postaja, da smo le na varnem. In za te predmete radi rečemo, da so sublimni, ker večajo moč našega duha čez njegovo običajno mero in omogočajo, da v sebi odkrijemo čisto drugačno zmožnost za upiranje, ki nam daje pogum, da se lahko merimo z navidezno vsemočjo narave.«¹³

Ob pogledu na primere dinamično sublimnega v naravi se sproži proces, ki deluje po skoraj natanko enakem mehanizmu, kot smo ga prej videli na delu ob subjektivem soočenju z moralnim zakonom. Subjekt najprej opazi silnost nekega pojava, ki presega vsako zamisljivo mero, in se ob njem zave lastne majhnosti. Narava ga naredi nepomembnega, ga dobesedno poniža, tako da je tudi tu *prvi občutek negativen*, je občutje inhibicije, nemoči. V spopadu s takšno silo bi bil človek obsojen na neizbežen propad, in če bi bila grožnja resna, bi bila naravna reakcija smrtni strah in beg. A da smo le na varnem, se podobno kot pred moralnim zakonom zgodi *preobrat*, negativni občutek se sprevrže v pozitivnega, celo v ugodje, ki nas navda z novo močjo in novim pogumom. To se zgodi na podlagi nekakšnega obrata navznoter, ko nas sama neizmernost narave opozori, da se v nas skriva neka zmožnost, ki je iz nekega povsem drugega področja in je zato niti vsa sila narave ne more premagati.¹⁴ Človek se ove, da je kot bitje uma in svobode

13. KU, B 104.

14. Enak mehanizem se sproži tudi ob matematično sublimnem, katerega povod

»neodvisen od narave«, v sebi začuti nekaj strogo vzeto nadnaravnega, neko »premoč nad naravo celo v njeni neizmernosti«. Zdaj ji lahko zabrusi v obraz: Kakor koli si že silna, nikoli ne boš dosegla, da bi se ti uklonil! Jaz nisem iz tvojega sveta, jaz ti lahko kljubujem, tudi če pri tem propadem! Občutje sublimnega ni nazadnje nič drugega, kot čutni zapis tovrstne izjave.

»Narava se imenuje torej tu sublimna samo zato, ker povzdigne upodobitveno moč do prikaza tistih primerov, v katerih lahko čud sama začuti sublimnost svoje lastne določenosti, ki je nad samo naravo.«¹⁵

Strogo vzeto je sublimen le subjekt sam, ki je kot neskončen neodvisen od končnosti narave. Tudi vsa njegova fascinacija, ki jo čuti do sublimnih naravnih prizorov, je potemtakem zgolj maska njegove fasciniranosti nad samim seboj. Kant ne uporabi zaman izraza *Selbstschätzung*, cenjenje samega sebe, kajti pri občutju vzvišenega gre natanko za to, da subjekt v sebi zazna neko zmožnost, ki ga v mislih ponese nad ves naravni obstoj. Zanimivo je, da tej vzneseni misli ni treba prestajati testa dejanskosti. Nikakor ne gre za to, da bi moral subjekt svojo veličino izkazati z dejanjem, temveč zgolj za predstavo, da je tega načeloma zmožen, tako da

je ne neizmerna sila, temveč ogromna velikost, cf. npr. *KU*, B 97: »Občutje sublimnega je torej neko občutje neugodja, ki izvira iz neustreznosti upodobitvene moči v estetski oceni velikosti za oceno s pomočjo uma, in je neko hkrati s tem zbujeno ugodje, ki izvira ravno iz skladnosti te sodbe o neustreznosti največje čutne zmožnosti z idejami uma, kolikor je prizadevanje, da bi jih dosegli, za nas vendarle zakon.«

15. *KU*, B 105. – Podobno je pri matematično sublimnem, cf. *KU*, B 97: »Občutje sublimnega v naravi je torej spoštovanje do naše lastne določenosti, ki ga zaradi določene subrepcije ... izkazujemo objektu narave, ki nam tako rekoč nazorno pokaže premoč umne določitve naše spoznavne zmožnosti nad največjo zmožnostjo čutnosti.«

je sublimnost lahko povsem neokrnjena, tudi če nekdo v vsem deluje kot bitje narave.¹⁶ Občutje sublimnega ni samo samopoveličevanje, temveč je tudi povsem *imaginarno samopoveličevanje*.

Ker narava sama ne more biti vzvišena, temveč je njena neizmernost zgolj *povod*, ki sproži sublimno naslajanje, pa vznik tega občutja ni omejen samo na naravne pojave. Gotovo je, na primer, da moralna dejanja, v katerih subjekt ne glede na vse nevarnosti in morda tudi za ceno svoje smrti stori svojo dolžnost, vsekakor sodijo v to kategorijo. Če nekdo v imenu uma kljubuje vsej fizični sili, ki deluje proti njemu kot bitju narave, s tem pač najbolj nazorno izpričuje, da ima človek dejansko premoč nad naravo in da smo *potemtakem* česa takega sposobni *tudi mi*. Ko gledamo dobra dela drugih, se torej toliko bolj lahko navdušimo nad seboj; od tod občutje sublimnega.

Toda čeprav se morda zdi, da je temelj sublimnosti pri takšnih dejanjih v njihovi moralni kvaliteti, samo občutje sublimnega nima dosti skupnega z moralnostjo.

»Sublimno je to, kar ugaja neposredno s svojim upiranjem interesom čutov.«¹⁷

Povsod, kjer človek deluje kot bitje narave, torej v skladu s tistim, kar obravnavamo kot interese čutnosti, se lahko izkaže samo kot majhen in nemočen v primeri z vsemočjo narave. V tem ne

16. Podobno je poudarila A. Zupančič, cf. »Sublimno«, *Eseji*, 2/1991, str. 101-102: »Preko izkustva lastne nemoči pridemo do natanko nasprotnega, do občutka svoje moči, moči, ki je dana subjektu kot umnemu bitju, ki se je sposobno dvigniti nad svojo lastno naravo in fenomenalni obstoj. ... To ni le vzvišenost do zunanjega sveta, temveč v prvi vrsti vzvišenost do samega sebe.«

17. *KU*, B 115.

more biti nič sublimnega. In obratno, vsakič ko na videz deluje *proti naravi*, izpriča neodvisnost od nje, in to povsem *neodvisno od razlogov*, ki so ga privedli k takemu ravnanju. Tudi patološko določeno in celo neposredno zlo dejanje lahko vzbudi občutek sublimnega, dovolj je, da izpriča neko neodvisnost od narave. »Celo vojna vsebuje ... nekaj sublimnega,« povsem jasno pravi Kant,¹⁸ ne da bi to pomenilo, da jo priporoča kot nekaj moralno dobrega.

Sublimno in moralno pač ne sovpadata: prvo je neodvisnost od narave oziroma čutnosti, drugo podreditev zakonu uma iz spoštovanja do njega.¹⁹

18. KU, B 107. – Celotna misel se resda glasi: »Celo vojna vsebuje, če je vodena urejeno in v svetem spoštovanju človekovih pravic, nekaj sublimnega.« Od tod morda skušnjava, da bi kot sublimno obravnavali samo dobro ali celo samo moralno vojno, karkoli že to pomeni. Takšno branje je seveda zgrešeno. Preziranje smrti bo samo po sebi za Kanta vedno sublimno, kolikor je prizadevanje za ohranitev življenja najbolj naravno od vseh nagnjenj narave in pristanek na smrt vsaj za estetsko presojo absolutno merilo neodvisnosti od narave. Toda ker je sublimnost izraz *neposrednega čutnega ugajanja*, bo to ugajanje nujno skaljeno, če bo hkrati povezano s čim, kar nam zbuja odpor. Če nam je nekdo odvraten, nam bo spričo konflikta afektov težko zbudil sublimno občutje.

19. Oba pojma sta sicer vsekakor povezana. Neodvisnost od narave, na katero se navezuje občutje sublimnega, je ena od oblik svobode, vendar je to svoboda, ki je še nedoločena in ni podvržena moralnemu zakonu, je natanko svoboda kot zmožnost za dobro *in zlo*. V tem smislu se lahko strinjamo s S. Žižkom, cf. »Cogito in spolna razlika«, *Filozofija skozi psihoanalizo* VII, Analecta, Ljubljana 1993, str. 261-262: »Če je torej lepo simbol dobrega, sublimno evocira – kaj? Možen je le en odgovor: gre kajpada za nepatološko, etično, nadčutno razsežnost, toda za *nadčutno, etično držo*, kolikor ta sega preko območja dobrega – skratka: za zlo, za zlo kot etično držo.«

3

Naredimo še en korak naprej v primerjavi. Videli smo, da nam ni uspelo podati jasne slike vzvodov, po katerih naj bi se ponižanje a priori preoblikovalo v spoštovanje, ki je pogoj moralnega dejanja. Na drugi strani smo se lahko prepričali, da je pri občutju sublimnega na delu zelo podoben mehanizem, v katerem se prav tako povezujeta odbojnost in privlačnost, le da smo za razliko od moralnega občutja tu dejansko lahko predstavili dovolj plavzibilno razlago, v kakšnih pogojih in po kakšni poti se v človeku vzpostavi to občutje. Dodatno smo ugotovili, da sublimno neposredno sicer nima na sebi nič moralnega, da pa obratno moralna dejanja proizvajajo občutje sublimnega, in sicer predvsem tedaj, ko opazovani subjekt očitno deluje v nasprotju s svojimi naravnimi interesi. To nikakor ne preseneča: človekovi svobodi bomo pač morali dopustiti, da odigra vlogo kakih švicarskih Alp in z uprizoritvijo moralnega dejanja opozori subjekta, da se morda tudi v njem skriva neka zmožnost, ki je neodvisna od narave. Tudi če bi kljub navedenim zagatam sedaj vendarle dopustili obstoj moralnega občutja, bi prišli do zaključka, da se bosta ob primerih moralnega delovanja v subjektu lahko pojavila *skupaj* moralno in sublimno občutje.

Na prvi pogled je v tem tudi skrajni domet primerjave. Nena zadnje je sam Kant pogosto opazil bližino obeh občutij, vendar je tedaj praviloma poudarjal njuno konceptualno različnost in celo opozarjal na nevarnost, ki izhaja iz njune zamenjave. Sublimne pojave v naravi *občudujemo*, moralne subjekte *spoštujemo*, in če lahko moralne subjekte tudi občudujemo zaradi njihovih dejanj, pa narave ne moremo spoštovati.²⁰ Čeprav se torej ob posebnih primerih moralnega delovanja lahko vzpostavi tudi občutje vzviše-

20. Cf. *KpV*, A 135-135.

nega, se zdi, da moralno občutje ohrani svojo čistost, in to še zlasti ob neposrednem soočenju z moralnim zakonom kot takim.

Ali res? Vprašajmo se še enkrat, kako moralni zakon deluje na subjekta. Vemo: poniža ga, izniči njegovo prevzetnost, od njega terja brezpogojno podreditev, in to v njem vzbudi negativni občutek, ga omrtviči, mu vzame pogum. Toda, pozor! Ko od subjekta terja neodvisnost od čutnih določil, ga prav tako postavi pred *neskončno zahtevo*, za katero že vnaprej ve, da ji nikoli *ne bo mogel biti kos*.²¹ Vsak človek se neizbežno zlomi pred neizmerenostjo moralnega zakona: da bi ga izpolnil v celoti, bi moral imeti sveto voljo, ki je kot čutno bitje nima. Toda natanko s svojo neskončno zahtevo moralni zakon subjekta hkrati tudi na najbolj neposreden način opozarja, da se v njem skriva neki zaklad, ki ga *dviga nad vso naravo*. Zahteve moralnosti se ne ozirajo na empirične pogoje možnosti, temveč iz obstoja moralne obligacije neposredno sklepajo na njeno faktično izvedljivost: Moreš, ker moraš! Moralni zakon človeka izrecno nagovarja kot bitje svobode in mu s svojo zapovedjo neizbežno *vzbuja zavest, da je on bitje, ki je neodvisno od narave*.

Tudi pri kategoričnem imperativu imamo torej zaporedje neke ogrožajoče instance, ki ji človek empirično ne more biti kos, in nato zavesti lastne premoči nad naravo. Iz naše predhodne obravnave pa vemo, da ti momenti dejansko artikulirajo genezo nekega občutja, le da to ravno ni spoštovanje, temveč občutje vzvišenega. Od tod pa sledi sklep, da moramo poleg gorskih prepadov in nese-

21. Cf. S. Žižek, *op. cit.*, str. 261: »V izkustvu dinamičnega sublimnega je potemtakem na delu naslednja logika: res sem lahko le droben delec prahu, ki ga mečeta naokoli vihar ni veter in razburkano morje, izročen na milost in nemilost divjanju naravnih sil – *toda ves ta bes narave zbledi v primerjavi z absolutnim pritiskom, ki ga name vrši nadjaz, ki me ponižuje in prisiljuje, da delujem proti najosnovnejšim lastnim interesom*.«

bičnih dejanj tudi moralni zakon uvrstiti med tiste stvari, ki v nas sprožijo vzvišeno občutje. *Sam moralni zakon kot tak je sublimen!*

S tem se vzpostavi neka povsem nova situacija. Medtem ko še zmeraj ne vemo, kako kategorični imperativ vzbudi občutje spoštovanja, če ga sploh, smo pravkar videli, da *zavest moralnega zakona vedno prikličje občutje sublimnega*. Natanko v moralno relevantnih okoliščinah je obstoj moralnega občutja še zmeraj v zraku, in grozi nam nevarnost, da bo sublimno občutje v celoti zasedlo prostor moralnega. Kako naj ju sploh razlikujemo? Obe občutji sta načeloma apriorni; pri obeh lahko opazimo neko nihanje med negativnim in pozitivnim; in obakrat naj bi bila ravno šibkost tista, ki človeku da novo moč. Če se gibljemo na ravni opisa, je razlika nazadnje predvsem v tem, da smo pri občutju sublimnega zares lahko videli, kako ravno iz *Demütigung* nastane *neuer Mut*.²²

22. Zanimivo je, da na nekem mestu Kant zares nakaže, kako bi bilo mogoče pozitivno misliti nujnost spoštovanja (*KU*, B 96): »Občutje, da je naša zmožnost neustrezna za to, da bi dosegli idejo, *ki je za nas zakon*, je *spoštovanje*.« Ker končni subjekt, kot smo videli, *ne more* izpolniti moralnih zahtev uma in ker hkrati te zahteve zanj *so zakon*, pričujoča opredelitev deluje kot neposreden opis položaja, v katerem se znajde subjekt pred moralnim zakonom. Toliko bi bilo spoštovanje samodejen nasledek veličine moralnega zakona, s čimer bi, se zdi, moralno občutje le ohranilo svojo avtonomijo.

Vendar se ta pot hitro izkaže za brezupno. Kolikor namreč navedeni odlomek beremo kot opis nastanka moralnega občutja v pravem pomenu, je v njem neposredno vsebovana tudi nemožnost moralnosti, saj se spoštovanje vzpostavi na podlagi zavesti, da zahtevanega dejanja ne moremo storiti. Spoštovanje bi bilo ne samo odraz veličine moralnega zakona, temveč hkrati tudi naše nemoči: pogoji možnosti moralnosti bi bili hkrati pogoji njene nemožnosti. Če pa navedeni odlomek po drugi strani beremo glede na njegov kontekst in vlogo, ki jo opravlja v izpeljavi, potem lahko zgolj ugotovimo, da Kant tu sploh ne govori o moralnosti, temveč natanko o sublimnosti. V času *Kritike razsodne moči* Kant torej ne samo ni uspel pozitivno utemeljiti spoštovanja kot čistega moralnega občutja, temveč je

Dejstvo, da je sublimno občutje skoraj v celoti zasenčilo moralno občutje, pa ima resne posledice za možnost moralnega dejanja. Ti dve občutji namreč še zdaleč nista identični in svoje vloge ne moreta zamenjati. S stališča moralnosti je dejanje, pri katerem je bil določitveni razlog volje občutje vzvišenega, še vedno patološko in toliko nemoralno. In tudi če za potrebe argumenta privzamemo možnost takšne »*sublimne morale*«, so njene implikacije in njene figure povsem drugačne kot pri moralnosti, kakor jo je konceptualiziral Kant.

Pri Kantu npr. moralnost obstoji v *podreditvi* zapovedi uma in je gonilo moralnega delovanja izključno v spoštovanju do njegovega zakona. Nasprotno se v morali sublimnosti odločilni obrat zgodi na podlagi »cenjenja samega sebe«, ko subjekt v sebi odkrije premoč nad naravo. Ključni moment umne moralnosti se skriva v gesti departikularizacije, v tistem, kar Kant imenuje izničenje prevzetnosti; v sublimni moralnosti pa gre prav za prevzetnost, za zagledanost vase, in čeprav je mogoče reči, da je v sublimnem kot takem vključena tudi pretenzija po univerzalnosti, gre tu v vsakem primeru za *zavezanost lastni partikularnosti*. Prav tako je umna moralnost vsaj načeloma morala subjekta, ki *deluje*; nasprotno se zdi, da je sublimna moralnost *morala opazovalca*. Videli smo namreč, da se občutje sublimnega vzpostavi le toliko, kolikor je subjekt na varnem in mu dejansko ni treba tvegati ničesar. V okviru moralnosti bi to pomenilo, da se v subjektu pojavi sublimno občutje natanko tedaj, ko mu njegove *moralnosti ni treba*

celo sam izraz začel uporabljati v nekem drugem smislu. To morda še ne pomeni, da je Kant opustil radikalnost začetnega moralnega zastavka, vsekakor pa je pripomoglo k dodatni zmešnjavi.

Možno je sicer, da se je Kant s to potezo vrnil nazaj k začetni konceptiji spoštovanja, kakor jo npr. lahko najdemo v predkritični *Razpravi o lepem in vzvišenem*, cf. npr. TWA, II, str. 836-837.

izpričati z dejanjem. Taka sublimna moralnost je torej najbolj sublimna ravno ob splošnih deklaracijah, ko se subjekt navdušuje nad lastno krepostjo, ne da bi mu bilo treba zares delovati. Še drugače, subjekt sublimne moralnosti je subjekt, čigar moralnost je v predstavi. Subjekt sublimne moralnosti je moralist.

4

Kant bi bil brez dvoma vnet nasprotnik takega sistema morale. V njem bi videl pojavno obliko radikalnega zla, ki bi bilo tokrat samo še toliko bolj sprevrženo, ker bi se samoljubje prikazovalo prav kot moralnost sama. Toda avtorjev namen še zdaleč ni dokaz, da njegova teorija izpolnjuje zastavljene cilje. Več kot možno je, da dejanska zgradba njegovega konceptualnega mehanizma proizvaja rezultate, ki jih nikakor ne bi hotel priznati za svoje. Možno je tudi, da avtor iz zanašanja na svoje najboljše namene sploh ne opazi, da dejansko stoji na stališču, ki ga sam sicer zavrača. Naša teza se glasi, da natanko to velja za Kantovo moralnost.

Ta trditev sicer ne more biti dokazana v običajnem pomenu besede, saj implicira, da je Kant tako rekoč mislil proti samemu sebi. Prav tako bi načeloma celo lahko priznal, da je v situaciji moralnega delovanja vedno prisotno občutje vzvišenega, da pa je pravo gonilo moralnosti še zmeraj moralno občutje, ki in kolikor določa voljo. Ker torej sama struktura argumenta v enaki meri dopušča obe verziji moralnosti, ne moremo neposredno potrditi pravilnosti naše teze. In če hočemo zvedeti, kaj je Kant dejansko mislil o moralnosti, se moramo obrniti na *primere*, s katerimi je sam *ponazarjal* resnično moralnost. Šele ko si bomo ogledali te zglede, bomo lahko ali potrdili ali zavrgli namigovanja, češ da tudi sam Kant nazadnje pristane pri morali sublimnosti.

Že takoj pa je prav opozoriti na neko okoliščino, ki vsaj v prvem trenutku otežuje presojo. Omenili smo že, da bi od morale moralnega zakona pričakovali, da najde svoje najprimernejše utelešenje v zakonitih, ponovljivih, tako rekoč običajnih dejanjih. Človek s konca ulice, ki zgodaj vstaja, hodi vsak dan na delo, je vedno pripravljen priskočiti na pomoč, pozdravlja ljudi, ne laže in ne krade in ki vse to počne s tako preprostostjo, da tega sploh ne opazimo – tak bi bil denimo zgled moralnosti. V neposrednem nasprotju s tem si Kantovo moralno dejanje radi predstavljamo kot nekaj redkega, in samega moralneža skoraj kot heroja, ki se nepopustljiv postavi po robu običajnemu teku stvari. Ob tej ugotovitvi smo nato tudi opozorili, da je to dopustno toliko, kolikor se obče pravilo na konkretni ravni res lahko manifestira kot izjema. Sedaj bi dodali, da ima povezovanje moralnosti z izjemnimi prizori tudi neki pozitivni razlog. Ker je namreč za moralnost dejanja predvsem potrebno zagotoviti, da določiten razlog volje ni bil patološki interes, se zdi za moralna dejanja najbolje uporabiti tiste zglede, v katerih subjekt *očitno deluje proti svojemu čutnemu interesu*.²³ Večje ko je to nasprotovanje, očitnejša naj bi bila nepatološkost in potemtakem moralnost dejanja.

Ta okoliščina nam nudi pomembne napotke. Pojasni nam, zakaj je Kant svoje primere moralnega delovanja tako rekoč prisiljen izbirati v polju izjemnega in nesebičnega, če že ne naravnost protinarnavnega.²⁴ Nadalje nam pove, da nujnosti ponazoritve ne smemo

23. Cf. I. Kant, »O rekle: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, *Filozofski vestnik*, 2/1990, str. 199: »Še več, človek si mora, kolikor mu je le mogoče, v svoji zavesti priti na jasno, da se v določitvi dolžnosti ni neopazno vmešalo kako *gonilo*, izvedeno iz srečnosti. To pa dosežemo tako, da dolžnost raje predstavljamo povezano z žrtvami, ki jih terja njeno izpolnjevanje (krepost), kot s prednostmi, ki nam jih prinaša.«

24. Kolikor vem, je pri Kantu najti samo dva primera, ko ima moralno dejanje videz običajnosti, namreč vztrajanje v življenju in pomoč sočloveku. Vendar

imeti za nujnost stvari same: dejstvo, da moralnost nekega dejanja naredi največji vtis na nas tedaj, kadar gre proti domnevnemu subjektivemu interesu, nikakor ne pomeni, da mora biti tudi moralno delovanje nekaj bistveno neobičajnega in za subjekta škodljivega. In predvsem, opozarja nas, da bo zgled moralnosti praviloma tudi zgled sublimnosti. Če moramo namreč za ponazoritev moralnega delovanja poseči po primerih, v katerih subjekt očitno deluje proti svojim čutnim interesom, da bi tako v čim večji meri izključili vplive patoloških nagnjenj, bo dejanje pač vedno izžarevalo neodvisnost od narave.

Ozrimo se zdaj na nekaj najbolj znanih Kantovih primerov in začnimo s tistim o depozitu. Predstavljajmo si, pravi Kant,²⁵ da nam nekdo zaupa v varstvo večjo količino denarja in potem umre, ne da bi kdorkoli vedel za ta denar. Da bo položaj še skrajnejši, si dodatno zamislimo, da smo mi sami utelešenje kreposti in dobrote, da pa smo brez lastne krivde ostali brez vseh sredstev, tako da naši otroci dobesedno umirajo od lakote (ali, da primer posodobimo, da bo naš otrok v nekaj dneh umrl, če ne zberemo sredstev za zelo drago operacijo). Obratno naj bodo zakoniti dediči tega denarja (in zakaj ne, tudi pravkar umrli lastnik depozita) brezobzirne barabe, ki jim je lastna vsa zloba tega sveta, da so prišli do premoženja na zelo sumljiv način in da so nazadnje tako bogati, da tega denarja sploh ne bi pogrešali, medtem ko bi nas v hipu rešil najhujše človeške bede. No, če se zdaj vprašamo, ali smem ta denar obdržati, bi, tako Kant, že »otrok osmih ali devetih let« nedvomno odvrnil, da ne, in kot razlog bi navedel, da to preprosto ne bi bilo prav: *es ist unrecht*.

tudi ti dve dejanji nastopita kot zgleda moralnosti šele, ko sta predstavljeni kot neobičajni – ko nekdo vztraja v življenju, čeprav mu je živeti odvratno, in pomaga sočloveku, čeprav ne čuti nobene naklonjenosti do njega. Obakrat gre torej za dejanji, ki sta še enkrat storjeni *proti naravnim nagnjenjem*.

25. Cf. *KpV*, A 50, pa tudi obsežnejši opis v »O rekle...«, *op. cit.*, str. 204.

Primer naj bi najprej ponazarjal, da so za moralo čistega uma empirične okoliščine dejanja pozitivno irelevantne. Ko se odločamo, se moramo vprašati le, ali lahko svojo maksimo univerzaliziramo, in če je ne moremo, je načrtovano dejanje v nasprotju z moralnim zakonom. Tako naj bi bilo tudi v našem primeru, torej je dejanje z *moralnega* vidika prepovedano. Kant dodaja, to je pravzaprav glavni poudarek opisanega primera, da naj bi to potrjeval tudi naš lastni moralni čut. Toda, ali res? Opazovalec človeške narave bi prej dejal, da bi vsakdo, ki ni več otrok osmih ali devetih let, verjetno ne samo vzel denar, ampak bi tudi sam pri sebi in pred svetom lahko zatrjeval, da *je imel moralno pravico* do tega: dejanje sicer res ni bilo v skladu s pozitivno zakonodajo, gotovo pa je bilo moralno utemeljeno. Še več, lahko bi se celo postavil na stališče Kantove obče morale in zatrjeval, da je naša dolžnost pomagati sočloveku v stiski *in torej* obdržati denar. Prav tako bi lahko ob upoštevanju Kantovega načela preprosto dejal, da je že sama lastnina tatvina. Ali zakon čistega uma res terja, da je treba privatno lastnino spoštovati, tudi če propade svet? Ne glede na sprejemanje Kantovih premis bi torej lahko *proti njemu* trdili, da nam v opisanem primeru naš moralni čut ne bi zapovedoval, da moramo denar izročiti in da to tudi dejansko ne bi bila naša dolžnost.

Kljub temu ne moremo zanikati, da Kantov primer ima neko prepričevalno moč. V resnici se ravno njegova sorazmerna učinkovitost sprevrže v uganko. Kako to, da sprejemamo ta primer kot dokaz pravilnosti Kantovega moralnega nauka, ko pa očitno ne izhaja iz njega (ali pa vsaj ne izhaja očitno)? – Del odgovora se skriva v nevprašljivem priznavanju privatne lastnine. Del gotovo tudi v tem, da beremo primer v pravnem okviru: ker je Kant zagovornik etike občega zakona, že v samem zakonu vidimo etično instanco, tudi če ima z zakonom praktičnega uma skupno samo

ime. Tako se lahko zgodi, da svoje dejstveno pripoznavanje veljavne zakonodaje zmotno obravnavamo kot dokaz veljavnosti moralnega zakona.

Toda odločilen je neki tretji razlog. Primeri naj bi bili nazorni, očitni, da bi lahko uspešno opravljali svojo vlogo. A če je v našem primeru kaj očitno, potem samo to, da bi z vrnitvijo depozita ravnali proti svojim nagnjenjem in interesom. Če bi bil človek zgolj čutno bitje, če bi deloval zgolj na podlagi mehanskega izračuna koristi, bi denar gotovo obdržal, in v skladu s tem nas nikakor ne bi prese-netilo, če bi ga dejansko utajil. To bi imeli tako rekoč za naravno stanje stvari. In obratno: kdor denar izroči, ta *ravna proti naravi* in s svojim dejanjem izpriča, da je neodvisen od nje. Okoliščine, ki jih navaja Kant, dobrotu v skrajnem pomanjkanju na eni in zlo v preobilju na drugi strani, samo poudarjajo silnost naravnih nagnjenj, ki jih je moral za svoje dejanje premagati. Povedano drugače, prav ker hoče primer pokazati neodvisnost moralnega delovanja od empiričnih okoliščin in s tem moč moralnega občutja, nam dejansko ponazarja moč sublimnega, *in šele ker je dejanje sublimno, sklepamo, da je tudi moralno*.²⁶ Ker subjekt deluje proti tistemu, kar imamo za njegova nagnjenja ali naravni interes, to obravnavamo kot dokaz, da je dejanje dobro.

Drugi primer govori o dami in vislicah:

»Postavimo, da kdo trdi o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljeni predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati,

26. V resnici naš zgled ne ponazarja stavka *Moreš, ker moraš*, temveč stoji za načelo *Moraš, ker moreš*. – Njegovo dopolnilo se glasi, da človek kot bitje svobode *zmore vse*, še posebej nemogoče.

kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora.«²⁷

Primerjava naj bi še enkrat pokazala moč, ki jo ima moralni zakon nad človekom. Nihče naj ne bi bil tako nor, da bi s smrtjo plačal za noč z damo svojega poželenja, toda načeloma naj bi bili pripravljeni tvegati tudi življenje, da bi storili to, kar od nas terja moralni zakon. Natančneje, brez najmanjših pomislekov dopuščamo vsaj idejo, da bi bili morda zmožni umreti za etične ideale, tudi če smo sicer strahopetci.

Že Lacan je opozoril na zavajajočnost primere.²⁸ Čeprav se zdi, da sta obe plati vzporedni, gre na strani dame za preprosto tehtanje ugodij, medtem ko na drugi strani primerjamo neko naravno nagnjenje z nečim, kar se vpisuje v povsem drug register, v register svobode. – Kaj torej dokazuje Kantova primerjava? Zgolj to, da je v homogenem polju naravnega poželenja načeloma vedno mogoče najti neko še močnejše nagnjenje, ki bo tehtnico subjektivega kalkula prevesilo v drugo smer. Nasprotno med svobodo in naravo ni take skupne mere, zato si vedno lahko zamislimo, da je človek neodvisen od takega pogojevanja in lahko stori nekaj proti naravi. Vendar v nasprotju s Kantovim namenom *to ni dokaz moči moralnega zakona*. Tak vtis dobimo zgolj zato, ker je tu nekdo pripravljen tvegati življenje za dejanje, ki ga imamo že sicer za

27. KpV, A 54.

28. Cf. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 187ff.

častno in moralno. Toda ker vemo, da zmožnost kljubovanja naravi ni neposredno dobra oziroma moralna v Kantovem pomenu, je le njen pogoj, takšno sklepanje očitno ni pravilno. O tem se zlahka prepričamo, če se po Lacanovem zgledu nekoliko poigramo s parametri primerjave in si namesto tiranove zahteve po krivem pričanju proti poštenjaku predstavljamo, da od nas zahteva resnično pričanje, ki bi tega poštenjaka poslalo na vislice, ali, še bolje, kompromitirajoče podrobnosti o življenju naših bližnjih: tudi tu se bomo morda strinjali, da bi bili načeloma zmožni celo lagati, samo da ne bi prišla na dan resnica. In obratno, enako si lahko predstavljamo, da je človek zmožen iti na vislice za noč z damo, če to početje vpiše v register brezpogojnega, denimo kot *načelno kljubovanje uveljavljenim moralnim predpisom* ali *brezkompromisno služenje svojemu nagnjenju*.²⁹

Zadržimo se za hip še pri teh prizorih. Če se nekdo v strahu za življenje odpove želeni noči z damo, bomo v tem videli običajen pripetljaj, do katerega ne bomo imeli posebnega odnosa. Prav tako bomo za človeka, ki bo pod grožnjo tirana krivo pričal proti poštenjaku, kazali neko razumevanje, čeprav njegovega dejanja ne bomo odobraval. Če pa bo nasprotno raje vzel nase smrt, bo to

29. Ta poudarek lahko še zaostriamo. Ko govorimo o možnosti *zlega* dejanja proti naravi, si ga pogosto razlagamo kot dejanje, ki je prav tako načelno in izpolnjuje neko dolžnost, le da je to načelo po svoji vsebini zlo. Tako smo pripravljeni dopustiti, da bi bilo mogoče prebiti noč z damo za ceno smrti, če si to zamišljamo kot sledenje nekemu principu. Vendar po našem mnenju primer ohrani velik del svoje prepričljivosti, tudi če povsem zanemarimo register dobrega in zlega in zgolj privzamemo, da nekega človeka pri polni zavesti sla tako prevzame, da mu druge stvari dejansko ne pomenijo nič več in zares živi samo za noč z damo. Tak človek bo namreč prav tako deloval proti svojim interesom: prav ker bo v celoti obseden od te ene slasti, bo izpričal neodvisnost od tistega, kar običajno razumemo z naravo.

dogodek in v nas se bo nekaj zganilo. Toda natanko isto lahko rečemo za nekoga, ki je pripravljen iti na vešala, da bi mogel do konca slediti svoji sli. Ne moremo drugače, kot da še enkrat ugotovimo, da Kantov zgled ne ponazarja moči moralnega zakona, da sploh ne govori o dobrem, temveč v prvi vrsti o premoči nad naravo. Vpisuje se v dimenzijo sublimnega in ne moralnega.

Na podoben način bi lahko obravnavali številne druge primere, ki jih srečamo pri Kantu. Vzemimo denimo Fontenellovo izjavo, da se pred plemičem priklonim, a moj duh se ne priklanja, izjavo, ki jo Kant dopolni z obratom, da se pred poštenjakom (tj. moralnim plemičem), moj duh prikloni, tudi če je po stanu pod menoj. Tu bi se še enkrat lahko vprašali, komu in zakaj se moj duh prikloni, in morda bi še enkrat ugotovili, da nas ne prevzame krepost, temveč izjemnost, se pravi vzvišenost.

5

Navedene dvoumnosti razkrivajo neko strukturno zagato Kantove praktične filozofije, ki postavlja pod vprašaj samo možnost ponazarjanja moralnosti in posledično vpliva na njeno možnost samo. Poudarili smo že, da je po Kantu za moralnost nekega dejanja relevantno edino vprašanje, kaj je nastopilo kot določiten razlog volje, medtem ko posledice, ki izhajajo iz dejanja, v ničemer ne vplivajo na njegovo moralno vrednost.³⁰ Če je bilo dejanje storjeno iz spoštovanja do moralnega zakona, je dobro, ne glede na

30. Cf. npr. *Grundelgung zur Metaphysik der Sitten*, TWA, VII, str. 19: »Dobra volja ni dobra po tem, kar povzroči ali izvrši, ne po svoji zmožnosti za doseganje kakega zastavljenega cilja, temveč je dobra edino po hotenju, tj. na sebi.« – Prav tako *ibid.*, str. 27: »Moralna vrednost dejanja ne leži v učinku, ki ga pričakujemo iz njega...«

vse empirične okoliščine, v nasprotnem je zlo. V tem registru se vse odloči na ravni subjektivne motivacije za dejanje in pred njim; njegovo empirično odvitje je pravzaprav zgolj nekakšen naknadni dodatek. Strogo vzeto ta dogodkovna plat, zaporedje dejstvenih učinkov, niti ni potrebna, saj volja za dejanje ohrani vso svojo moralno vrednost, tudi če ne proizvede nikakršnih nasledkov.³¹ Recimo, da je *moralna vrednost dejanja v celoti notranja kategorija*; zunanji učinki so moralno irelevantni. Toda ravno v tem je problem, saj so nam pri presojanju delovanja drugih na razpolago le ti zunanji učinki.

»Ko je govor o moralni vrednosti, so odločilna ne dejanja, ki so vidna, temveč tisti notranji principi dejanj, ki niso vidni.«³²

Raven določitve volje ali nasploh red svobode, ki edini odloča o moralni vrednosti dejanja, je brez svojega pojavnega ekvivalenta. Nikoli ne moremo vedeti, ali je bilo dejanje zares storjeno zgolj iz spoštovanja do moralnega zakona. Kot zunanji opazovalci lahko kvečjemu ocenimo, ali je bilo dejanje drugega v skladu z moralnim zakonom, – pa še tu ostajajo nejasnosti, saj je znotraj Kantovega nauka vsebina moralnega predpisa odvisna od univerzalizacije subjektive maksime, te pa ravno tako ne poznamo. Resnična moralnost ljudi je tako nazadnje nekaj, glede česar nujno tavamo v popolni temi in o tem ne moremo izreči niti najmanjše sodbe.

31. Cf. npr. *Grundlegung*, TWA, VII, str. 19: »Tudi če bi zaradi posebne nenaklonjenosti usode ali zaradi skromne darežljivosti mačehovske narave tej volji v celoti manjkala zmožnost, da bi uveljavila svojo namero; tudi če kljub skrajnemu prizadevanju ne bi opravila ničesar in bi ji ostala samo ... dobra volja, bi vendarle kakor dragulj žarela sama zase, kot nekaj, kar ima svojo polno vrednost samo v sebi.«

32. *Grundlegung*, TWA, VII, str. 34.

Če pa o moralnosti dejanja ni mogoče sklepati na podlagi zunanjih znamenj in med redom morale in redom zunanje pojavnosti ni enoznačne preslikave, je neizogiben sklep, da *moralnosti sploh ni mogoče ponazarjati s primeri*. Iz strukturnih razlogov ni mogoče navesti niti enega primera moralnega dejanja. Zgled je pač po definiciji nekaj tipičnega, obrnjenega navzven, nekaj, kar naj bi prepričalo s svojo očitnostjo; moralnost dejanja pa je kot bistveno notranja ali celo nasebna kategorija za vsakega opazovalca ne samo motna, temveč pozitivno nedostopna. Vsak poskus ponazarjanja moralnosti ali navajanja zgledov je tako v nasprotju s Kantovo teorijo in kot tak obsojen na neuspeh. Moralnost nima podobe.³³

S tem nas v vsej ostrini zadene problem, na katerega smo že opozorili. Vprašanje se zdaj glasi, kako lahko Kant sploh uporablja primere, in predvsem, kako to, da jih mi tako radi sprejemamo kot zgled moralnosti. Kant pravi, da se naš duh prikloni pred moralnim človekom, ne glede na njegov stan, in to tako on kakor običajno tudi mi razumemo kot dokaz o *faktični* moči moralnega zakona. Faktični zato, ker si pod tem takoj predstavljamo konkretnega človeka, ki se mu dejansko priklonimo. Toda, kdo je ta

33. Tudi če bi sedaj poskušali omiliti Kantov položaj in bi zatrдили, da opazovalec sicer res ne more presoditi prave vrednosti dejanja, da pa si vsekakor lahko predstavlja, kdaj bi bilo to dejanje moralno, se pravzaprav ne bi nič spremenilo. S tem bi namreč zgolj navedli *konceptualne pogoje* za moralnost, ki so bili znani že prej in ki so kot konceptualni še enkrat ravno nenazorni. Natančneje, da bi primer imel ponazoritveno moč, mora opisovati neko situacijo, ki bi jo bilo vsaj načeloma mogoče neposredno izkusiti, in to je še toliko bolj očitno, če hočemo *ponazoriti moč*, ki jo ima moralni zakon nad našo čutnostjo. Kako naj bi si predstavljali občutek, ki bi ga zaznali v nekem položaju, kako naj bi anticipirali odziv, ki bi ga izpričala naša čutnost v njem, ko se nikakor ne bi mogli znajti v tem položaju? Ponazoritev je uspešna le toliko, kolikor se lahko opre na nekaj, kar je že znano in domače. Ker pa tega tu ne more biti, se zapre tudi ta izhod in Kant dokončno ostane brez možnosti, da bi kakorkoli ponazarjal moralnost.

človek? Kdo je tisti, za katerega lahko rečemo, da je res moralen?³⁴ Po Kantu je to pač nemožna izjava, ker ne moremo presojati moralnosti drugih ljudi. Tudi če privzamemo, da vsaj nekateri dejansko so moralni (kar je sicer, kot bomo videli, prav tako dvomljivo), vsaj mi sami zagotovo ne moremo vedeti, da so. Ko torej Kant pravi, da se v duhu priklonimo moralnim, ker so moralni, opisuje neko situacijo, ki je po njegovi teoriji ne more biti in je še nikoli ni bilo.

In vendar primer deluje!

Kako je to mogoče? Po eni strani zato, ker moralnost namesto v Kantovem formalnem smislu implicitno beremo v tradicionalnem, vsebinskem okviru.³⁵ Po drugi strani zato, ker kot gledalci, ki hočemo ostati zvesti Kantovemu nauku, pri presojanju dejanj drugih ljudi vendarle lahko nekaj opazimo. Vidimo lahko, ali je neko dejanje v skladu s tistim, kar tvori običajni in toliko naravni tok stvari, ali pa se od njega odmakne. Vidimo lahko, ali subjekt v svojem delovanju skrbi za običajne čutne interese ali pa kaže neko neodvisnost od narave. In kot vemo, se bo po Kantu v drugem primeru v nas nekaj zganilo: prevzelo nas bo občutje vzvišenega! Če Kantovi primeri sploh kaj ponazarjajo, potem torej ne morejo govoriti v prid moralnosti, ki je ravno ni mogoče podkrepiti z zunanjimi primeri, temveč lahko *pričajo edino o moči sublimnega občutja*. Opozorili pa smo, da sublimno in moralno nimata dosti skupnega: občutje vzvišenega se lahko vzpostavi tudi ob dejanju,

34. Tu seveda povzemamo Heglov zajedljivi komentar h Kantovemu opažanju, da gre dobrim ljudem v svetu slabo: »Kajti kako je lahko to izkustvo, da gre moralnosti slabo, ko pa je moralnost nedovršena, tj. je dejansko *ni*.« (*Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998, str. 318.) Nasploh se pričujoči prispevek vseskozi opira na Heglova izvajanja.

35. A tudi v tem primeru moramo priznati, da se tako imenovani moralni čut ne zgane pod vplivom moralnega zakona, kakor ga je formuliral Kant, temveč deluje na podlagi vsebinske, tj. heteronomne opredelitve dobrega.

ki je zlo in ga sami ocenjujemo kot takega, dovolj je, da v njem subjekt deluje proti svojemu *domnevnemu* čutnemu interesu in vzbuja *viis* neodvisnosti od narave.³⁶ Namesto da bi nam Kantovi primeru ponazarjali dejanskost čiste moralnosti, nam torej para-

36. Tu bi morda lahko ugovarjali, da zaradi istih razlogov, zaradi katerih ni mogoče ponazoriti moralnosti, tudi neodvisnosti od narave ni mogoče videti, tako da občutja vzvišenega pravzaprav sploh ne moremo dobiti ob opazovanju človekovih dejanj. To bi bil argument proti našemu izvajanju, kolikor bi pretrgal povezavo med nedosegljivo moralnostjo in samodejno sublimnostjo. Podobno kot smo namreč dejali, da o moralnosti dejanja nekega človeka ne moremo vedeti ničesar, enako bi lahko zatrdili, da tudi ne moremo pozitivno reči, da je bilo neko dejanje zares neodvisno od narave. Kakor je glede moralnosti vedno možno, da se je kot določiten razlog prikradel kak patološki motiv, tako je tudi vedno možno, da je bilo dejanje dejansko izvedeno v skladu s čutnimi interesi, saj je patološki motiv pač zgolj drugo ime za čutno nagnjenje. Sploh pa je vsako človekovo dejanje kot dogodek pojavnega sveta nujno v skladu z naravo, tako da v njem ravno ne moremo videti ničesar, kar bi dokazovalo njeno neodvisnost. Ta očitek sicer pravilno povzema dejstva, vendar pozablja na neko ključno razliko med moralnostjo in sublimnostjo. Moralnost je namreč intelektualna kategorija v smislu, da lahko o njej presoja edino um oziroma razum. Nasprotno se sublimnost naslavlja na čutnost, je *stvar čutne presoje*. Tako strogo vzeto moč narave ni neskončna in pri matematičnem sublimnem neki pojav prav tako ni velik čez vsako mero. Kolikor je torej presoja prepuščena razumu, subjekt ostane hladen (in na velikem toku mogočne reke postavi hidrocentrlo). Ker pa je hkrati tudi bitje čutnosti, ta pa se opira na druge kriterije in deluje po drugih zakonih, se v njem vendarle vzbudi sublimno občutje. Podobno je tudi pri čutni presoji neodvisnosti od narave: tudi tu je dovolj, da lahko na podlagi nekih običajnih in zunanjih znamenj sklepamo na to, da subjekt ni v celoti potopljen v logiko narave in ne sledi zgolj tistemu, kar nam običajno nastopa kot čutni interes. Eno od najbolj zanesljivih zunanjih znamenj, na podlagi katerih običajno dobimo občutek neodvisnosti od narave, pa je dejstvo, da je subjekt pripravljen tvegati življenje ali celo vzeti nase smrt. – Sublimnost ima tako to prednost pred moralnostjo, da mora za svoj obstoj izpolniti zgolj pogoje čutnosti, tu pa je dovolj že videz neodvisnosti.

doksno ravno s svojo učinkovitostjo dokazujejo, da moralnost zamenjujemo s sublimnostjo.

Ta nezmožnost zunanjega ponazarjanja moralnosti pa ima resne posledice za samo možnost moralnega delovanja. Po Kantovi teoriji subjekt spoznanja ne uživa nobenega privilegija neposrednosti, temveč je do samega sebe v natanko enakem odnosu kot do drugega subjekta. Drugi resda ne posedujejo mojega notranjega čuta, toda nazadnje sem tudi jaz spoznaven samemu sebi le kot pojav, tj. kot predmet nekega izkustva, za katerega veljajo vsi splošni pogoji možnosti izkustva. Samega sebe spoznavam kot nekoga drugega, sem tako rekoč zunanji opazovalec samega sebe. Od tod pa tedaj izhaja, da so tudi moja lastna dejanja *zame primeri zunanjih dejanj*, tako da se pri presoji njihove moralne vrednosti nahajam v zelo podobnem položaju kot tedaj, ko opazujem dejanja drugih ljudi. Kakor ne morem poznati resnične moralnosti drugih, tako ne morem vedeti ničesar o svoji lastni moralnosti. Še najmanj lahko zatrdim, da moje dejanje je bilo moralno.

Kant se te konsekvence povsem zaveda:

»Rade volje priznavam, da se človek nikoli ne more z gotovostjo zavedati, da *je izvršil* svojo dolžnost povsem nesebično; kajti to sodi k notranjemu izkustvu.«³⁷

Notranje izkustvo ne more priskrbeti gotovosti, ker bi bili morali preveriti celoten spekter možnih gibal, da bi lahko zatrdili, da je bilo dejanje storjeno izključno iz spoštovanja do dolžnosti – in ne tudi hkrati iz kakega patološkega nagiba. Če pa ne moremo jamčiti niti zase, potem očitno ne moremo vedeti, ali se je v celotni zgodovini človeštva sploh kdaj pripetil ta prizor, da bi nekdo naredil moralno dejanje.

37. »O reklu...«, *Filozofski vestnik*, 2/1990, str. 203.

»Morda ni bilo nikoli človeka, ki bi povsem nesebično izvršil svojo spoznano in tudi pripoznano dolžnost; morda to tudi kljub največjemu prizadevanju nikoli ne bo uspelo nikomur.«³⁸

Tovrstne izjave so pri Kantu praviloma sicer zgolj iztočnica za nasproten poudarek: naj je dejanskost moralnosti še tako vprašljiva, to niti najmanj ne okrne njene možnosti in zavezujočnosti. Čeprav to dopolnilo ni nesporno,³⁹ bomo tukaj opozorili na nekaj drugega.

38. *Ibid.* – Takšne izjave pri Kantu niso redke, cf. npr. *Grundlegung*, TWA, VII, str. 34: »Dejansko je nemogoče, da bi skozi izkustvo s polno gotovostjo potrdili en sam primer, ko bi maksima nekega dejanja, ki je sicer skladno z dolžnostjo, slonela zgolj na moralnih temeljih in na predstavi o njegovi dolžnosti. ... dejanja, o katerih svet morda vse doslej še ni podal nobenega primera, glede katerih možnosti bi nekdo, ki vse utemeljuje na izkustvu, verjetno zelo dvomil...«

39. Za Kanta so pogoji možnosti izkustva pač hkrati pogoji možnosti obstoja predmetov izkustva. Natanko zato je pogosto opozarjal, da možnost misli še ne pomeni možnosti stvari, in za ponazoritev je rad navajal primer duha, breztelesnega duhovnega bitja, čigar pojem je sicer neprotisloven, ker pa je v nasprotju s pogoji zunanjega izkustva, predmet tega pojma ne more nastopati v kontekstu možnega izkustva. V podobnem smislu bi se morali vprašati, ali lahko še naprej vzneseno vztrajamo pri brezpogojni možnosti moralnega dejanja, tudi če iz strukturnih razlogov (potrditev odsotnosti) ni mogoče nikoli navesti niti enega samega primera moralnosti. Sklicevanje na razliko med teoretičnim in praktičnim spoznanjem v ta namen ne zadošča. Ravno nasprotno: spoznanje je pač predstava, ki se nanaša na določeni objekt, praktično pa je tedaj, ko naj bi samo proizvedlo predmet, ki se ujema s to predstavo. Če privzamemo, da na področju praktičnega spoznanja igra vlogo transcendentálnega objekta pojem dobrega, bi za možnost moralnosti morali biti sposobni pokazati, kako se ta pojem določi v konkretnem primeru. In tu je pri Kantu precej nejasnosti, pravzaprav arbitrarnosti, ki zbuja toliko več pomislekov, ker Kant kljub siceršnji vzporednosti med obema kritikama pri praktičnem umu ni načel vprašanja transcendentálnega videza. Kaj če je ravno brezpogojnost moralnega zakona znamenje njegove nedosegljivosti (cf. zg., op. 22), ki bi se za subjekta v konkretnih okoliščinah manifestirala kot *spor med različnimi univerzalizabilnimi maksimami*, kot

Če namreč ne moremo biti gotovi o lastni moralnosti za nazaj, ali nas to ne postavi v nemogoč položaj že pred načrtovanim dejanjem? Kako naj v takih okoliščinah vemo, za katerim gonilom se skriva resnično moralni določitveni razlog? Kako naj razlikujemo, kaj je zgolj v visoko doneče fraze preoblikovan patološki nagib, in kaj izraz pristnega spoštovanja do moralnega zakona? Kako naj razlikujemo moralno občutje spoštovanja od sublimnega občutja občudovanja, še zlasti če vemo, da nam prej sploh ni uspelo pokazati, po kakšnem mehanizmu se vzpostavi moralno občutje? – Podobne ugovore je Kantu postavil Garve. Trdil je, da v okoliščinah moralnega delovanja subjekt preprosto nima niti časa niti sredstev, da bi izpeljal to izjemno intelektualno nalogo in potegnil tako fine razločke med moralnimi in nemoralnimi gibalnimi razlogi. Kant pogumno odgovarja:

»Da se torej te razlike ..., kot pravi g. Garve, *povsem zgubijo, ko je treba delovati*, temu oporeka celo lastno izkustvo. Resda ne tisto izkustvo, ki ga podaja *zgodovina* maksim, narejenih iz enega ali drugega principa: kajti to zgolj dokazuje, da maksime večinoma izhajajo iz drugega principa (samoljubja); temveč temu oporeka izkustvo, ki je lahko le notranje, da je ni ideje, ki bi bolj povzdigovala in vse do navdušenja prevzemala človeškega duha, kot je ravno ideja o čisti moralni naravnosti, ki nad vse časti dolžnost, se spopada s številnimi nadlogami življenja in tudi z njegovimi najbolj zapeljivimi vabami, pa jih vendar premaga. Da se človek zaveda, da to more, ker mora: to v njem razpre globino božjih zasnov, ki mu da tako rekoč začutiti sveti srh nad veličino in vzvišenostjo njegovega pravega poslanstva.«⁴⁰

poliantinomija subjektivnih načel praktičnega uma? V vsakem primeru je pojem praktičnega spoznanja pri Kantu podhranjen.

40. »O rekle...«, *Filozofski vestnik*, 2/1990, str. 205.

Pozorno preberimo navedeno izvajanje.

Potem ko je na podlagi negotovosti notranjega izkustva podvomil o tem, ali je kdajkoli obstajalo eno samo moralno dejanje, Kant zavrne Garvejev očitke s *sklicevanjem na isto notranje izkustvo*.

Toda to še ni vse. Kot vemo, naj bi moralno občutje zagotavljalo, da se zahteve uma izrazijo v čutni podobi in subjektu tako ponudijo neki realni vzvod, ki je potreben za izvedbo zahtevanega dejanja. Nadalje smo videli, da zaradi pomanjkljivega opisa geneze moralnega občutja obstaja nevarnost, da bi se na njegovo mesto naselilo občutje sublimnega, ki se pač vedno vzpostavi ob brez-pogojnih zahtevah. Ta nevarnost je samo še večja, če je razlikovanje med moralnim in sublimnim občutjem v pristojnosti notranjega izkustva, ki je ravno na tem področju negotovo. Če bi do te zamenjave dejansko prišlo, od moralnosti seveda ne bi ostalo nič, postala bi nemožna. Vendar subjekt tega morda sploh ne bi opazil. Povsem lahko bi, ves prevzet od sublimnega občutja, voljno sledil svoji *Selbstschätzung* in bi prav to samozaverovanost imel za živ dokaz svoje moralnosti. Morda bi bil v tem zanosu pripravljen dati marsikatero žrtev in nazadnje celo življenje. Kljub temu mi vemo, da take žrtve, ki so vsekakor možne, nimajo nič skupnega z moralnostjo, temveč izhajajo natanko iz njenega nasprotja, iz subjektove zagledanosti v svojo lastno odličnost. To je pravo besedilo sublimnosti.

Mi, ki smo brali Kanta, to torej vemo. Toda, paradoks, zdi se, da je Kant na to pozabil. Kajti ko v zgornjem odlomku opisuje vsebino notranjega izkustva, v resnici *ne govori o moralnosti, temveč natanko o sublimnosti!* Zakon sedaj ne ponižuje, človek se mu ne podreja in mu tako rekoč brez strasti odmeri njegov delež; nasprotno, ideja čiste moralnosti človeka »povzdiguje«, ga »prevzema vse do navdušenja«, človek ob njej začuti »sveti srh nad veličino in vzvišenostjo svojega lastnega poslanstva«.

Če nam zgledi sploh lahko kaj povedo, potem so vsaj tu nedvoumni: Kant opisuje sublimnost, celo same podobe nesporno pričajo, vključno z vrtoglavo globino prepadov, da se nahajamo pred prizorom sublimnega. Še več, kolikor Kant sploh omenja moralnost, ta nastopa zgolj kot *sredstvo za sublimnost*! Vsi prizori prizadevanj, ki jih subjekt izvrši v domnevnem izvrševanju moralne dolžnosti, žrtve in tegobe, ki jih je moral pretrpeti v imenu čiste moralne naravnosti, *pa jih vendar premaga*, celo sama ideja, da človek nekaj mora in more narediti, tudi če je v redu narave to neizvedljivo, vse te podobe »moralnosti« se tu zlivajo v eno samo veliko platno, ki prikazujejo premoč človeka, njegovo neodvisnost od narave. Njegovo vzvišenost.

6

V pričujočem prispevku smo poskušali pokazati, da Kantu ni uspelo podati prepričljive utemeljitve, kako se subjektovo ponižanje pred moralnim zakonom sprevrže v spoštovanje, ki je pogoj možnosti moralnega dejanja. Na drugi strani smo lahko videli, da mesto manjkajočega moralnega občutja samodejno zasede občutje sublimnega, ki s svojo prisotnostjo tako rekoč preprečuje nastop moralnosti. Kajti čeprav se občutje vzvišenega pojavlja v podobnih okoliščinah in se navezuje na subjektovo neskončnost, ki je sama po sebi nesporno moralno opredeljena, z moralnega stališča predstavlja zgolj eno od danih in toliko patoloških čutnih nagnjenj. Poleg tega se občutje vzvišenega od moralnega občutja razlikuje po tem, da se napaja prav pri subjektovem samoljubju in se navezuje na dejanja, ki so brez moralne opredelitve, dovolj je, da subjekt v njih izpriča neko neodvisnost od narave.

Iz navedenih opažanj izhajajo tri teze. Prvič in očitno, ker je moralni zakon ostal brez svojega gonila, moralnost ne more postati

dejanska moralnost. Kantovo priznanje, da morda še ni bilo in morda tudi nikoli ne bo niti enega samega moralnega dejanja, odraža to strukturno nemožnost. Drugič, nedejanskost morale čistega uma je bila tako redko opažena samo zato, ker so se tako Kant kakor številni njegovi bralci zadovoljili z občutjem sublimnega, ki je vedno navzoče na mestu moralnega občutja. O tem pričajo nekatera protislovja, ki jih je mogoče zaslediti v Kantovem opisu, npr. glede gotovosti, ki nam jo ponuja notranje izkustvo. O tem priča dejstvo, da Kant prepričuje bralce s primeri moralnih dejanj, medtem ko sam priznava, da je resnična moralnost brez zunanje podobe. In še najbolj priča o tem dejstvo, da se s temi primeri pustimo prepričati. Kako nas lahko o pravilnosti Kantovega moralnega nauka in o možnosti takšne moralnosti prepričajo primeri, ki strukturno ne morejo ponazoriti moralnosti? Kako se nam lahko zdi domače in očitno nekaj, česar morda še nikoli ni bilo? Preprosto zato, ker pod imenom moralnosti dejansko sprejemamo sublimnost. In tretjič, čeprav vse to vsekakor omaja teorijo praktičnega uma, kakor jo je zastavil Kant sam, je občutje vzvišenega mogoče vključiti v ustrezno spremenjeno teorijo. Vendar je v ta namen potrebno vztrajati pri neki instanci, ki bi poskrbela za vsebinsko zapolnitev moralnih obveznosti, in jasno poudariti *teoretsko različnost in praktično bližino moralnega in sublimnega*.

Lep primer nadaljnjega razvitja v tej smeri nam ponuja Friedrich Schiller, ki mu pričujoči prispevek veliko dolguje. Schiller je sprejel okvir, ki ga je za praktični um začrtal Kant, vendar je vedno nasprotoval ostri zoperstavitvi uma in čutnosti. Če je človek bistveno tudi čutno bitje, potem je lahko moralen samo skozi dano čutnost in ne z njenim izničenjem. Kot dramatik je bil hkrati posebej dovzeten za problematiko čutnega prikaza nadčutnega in posledično za vprašanje ponazarjanja moralnih dejanj. Tu je hitro opazil, da Kantova moralnost ne more dobiti svoje podobe. Videl pa je

tudi, da je vendarle moč podati *čutno podobo svobode*, če prikažemo subjekta, ki premaga svoja čutna nagnjenja in deluje proti svojim naravnim interesom. Tako neodvisnost od narave postane sredstvo za *posreden prikaz moralnosti*, ki nima neposredne estetske upodobitve.

»V estetskih sodbah torej nismo zainteresirani za pravnost samo na sebi, temveč zgolj za svobodo, in pravnost lahko le toliko ugaja naši upodobitveni moči, kolikor razkriva svobodo.«⁴¹

Čutni prikaz pa mora v vsakem primeru upoštevati pravila, ki veljajo za polje čutnosti. Da bi jasno naslikal svobodo, mora zato predočiti človeka, ki se očitno uveljavi proti sili narave zunaj sebe in v sebi. Če bi denimo živel srečno in lagodno, bi vedno imeli *občutek*, da so njegova dejanja, tudi če bi bila objektivno v skladu z dolžnostjo, posledica njegovih čutnih nagnjenj in kot taka ravno dokaz o moči narave. In obratno, edino trpeči lik, ki se mora tako ali drugače žrtvovati – večja ko je žrtev, toliko bolje –, na ravni čutne presoje nastopa kot prikaz neodvisnosti od narave.⁴² Posreden prikaz moralnosti je nujno *patetičen*.

»Prikaz trpljenja – kot golega trpljenja – ni nikoli smoter umetnosti, toda kot sredstvo za njen smoter je zanjo trpljenje skrajno pomembno. Zadnji smoter umetnosti je prikaz nadčutnega, in še posebej tragična umetnost doseže to tako, da nam ponazori moralno neodvisnost od naravnih zakonov v stanju afekta. Le odpor,

41. F. Schiller, »Über das Pathetische«, v *Vom Pathetischen und Erhabenen*, Reclam, Stuttgart 1995, str. 81.

42. Cf. F. Schiller, »Über das Pathetische«, *op. cit.*, str. 81: »Pregrešnež vzbudi naše zanimanje, ko mora enkrat tvegati srečo in življenje, da bi uveljavil svojo voljo; krepostnež pa izgubi našo pozornost, kakor hitro mu sama njegova sreča narekuje dobro ravnanje.«

ki ga pokaže nasproti sili občutij, da spoznati svobodni princip v nas; odpor pa je mogoče ceniti le po moči napada. Da bi se torej *inteligenca* v človeku razodela kot od narave neodvisna moč, mora narava najprej pred nami dokazati vso svojo silo. *Čutno bitje* mora globoko in hudo *trpeti*; patos mora biti zraven, da bi umno bitje lahko razkrilo svojo neodvisnost in se prikazalo kot *delujoče*.⁴³

Patetika je preprosto posledica zahteve po čim večji izrazitosti, ki pač terja skrajna sredstva. A ne smemo pozabiti, da je patetika formalna poteza prikaza, katerega neposredna vsebina je neodvisnost od narave in zgolj posredno tudi moralnost. Patetika je torej predvsem *forma sublimnosti*. Kot sublimna se povsem dobro poda tudi nemoralnim⁴⁴ značajem in je nadvse primerna za aplikacijo v umetniške namene, denimo v gledališču. Brez težav si lahko naslikamo, kako se bo gledalec predajal zanosu ob opazovanju kake tragedije, in sedaj tudi vemo, da se naša sublimna ganjenost ob opazovanju prizorov, v katerih trpeči subjekt proti vsem krivičnim udarcem usode neomajno vztraja na svojem, oplaja predvsem iz *navdušenja nad samim seboj* in da je to ganotje lahko tako globoko natanko zato, ker smo v gledališču, tj. *na varnem*.

Toda ravno ker Schiller ni več Kant, zanj takšno fiktivno naslajanje nad lastno vrednostjo ni brez pozitivnih moralnih nasledkov.

»Pogosteje ko duh obnovi ta akt samodejavnosti, toliko bolj mu preide v pripravnost, toliko večjo prednost pridobi pred čutnim

43. F. Schiller, »Über das Pathetische«, *op. cit.*, str. 55.

44. Cf. npr. F. Schiller, »Über das Pathetische«, *op. cit.*, str. 71: »Vzvišeno naravnosti je vsak od usode neodvisen karakter. ... Celo Miltonov Lucifer nas, ko se prvič ozre po peklu, svojem prihodnjem bivališču, zaradi te duševne moči prežame z občutjem občudovanja. 'Grozote, pozdravljam vas,' zakliče, 'in tebe, podzemni svet, in tebe, najgloblji pekel! Sprejmite svojega novega gosta.' «

gonom, da nazadnje tudi tedaj, ko iz upodobljene in umetne nesreče nastane resna nesreča, zmore to obravnavati kot umetno nesrečo in – skrajnost človeške narave – dejansko trpljenje pretopi v vzvišeno ganjenost.⁴⁵

Predajanje občutju vzvišenega ob namišljenih primerih moralnega delovanja v gledališču ima lahko vzgojno funkcijo, ker subjekt natanko kot čutno in mehansko bitje pridobi navado, da se v vseh podobnih primerih odzove enako. Tudi ko bo šlo zares, tudi ko bo treba denimo resnično tvegati svoje življenje, *bo subjekt dejanski primer iz navade obravnaval kot fikcijo* in natanko zato tudi zares storil to, kar je v gledališču opazoval. *Ker bo dejanskost imel za videz, bo dejansko deloval moralno.* Za Schillerja je moč umetnosti nasploh in patetične umetnosti še posebej v tem, da človeka po poti čutnosti pripelje do uma in moralnosti.

Takšna povezava pa je možna samo pod pogojem, če pripoznamo načelno različnost moralnega in sublimnega občutja. Če tega nismo pripravljeni storiti, se nam zgodi ravno obratno kot Schillerju, še zlasti, če se obenem odpovemo objektivni določitvi vsebine moralne dolžnosti in vso moralnost postavimo izključno v brezpogojno podreditev domnevnemu zastopniku uma. Ker namreč moralno dejanje v tem pomenu zaradi odsotnosti čistega moralnega občutja sploh ni možno, bomo na njegovo mesto, vede ali nevede, v resnici postavili občutje vzvišenega. Videli pa smo, da ima sublimnost lastno logiko, ki bo tedaj po svoje vplivala na formo in vsebino takšne moralnosti. Namesto morale čistega uma bomo dobili tisto, kar smo imenovali sublimna moralnost.

Da bi si predstavljali, kakšne poteze ima taka moralnost, je dovolj, če pogoje sublimnosti opredelimo za značilnosti moralnosti. Tako vidimo, da bo nujna spremljevalka take moralnosti

45. F. Schiller, »Über das Erhabene«, *op. cit.*, str. 97.

brezpogojnost, kajti le tako človek pokaže neodvisnost od narave. Sublimna moralnost bo prav tako *patetična*, zahtevala bo žrtvovanje in bo ravno v odrekanju videla dokaz moralnosti. (Če človek že ne more biti moralen, naj vsaj trpi.) Nadalje bo to predvsem *moralna opazovalca*, najbolj se bo razbohotila ravno v pogojih, kjer moralnosti ne bo treba izpričati. Obenem bo to *moralnost občutja lastne večvrednosti*, ki bo neodvisna od učinkov. Če to dvojje združimo, dobimo neko moralnost, znotraj katere je *paradigma moralnega dejanja v razglašanju moralnosti*, – v razglašanju, ki od drugih zahteva trpljenje, samo zase pa se zadovolji z vzvišenimi nameni.

7

Zaradi Kantovega neuspeha, da bi utemeljil vznik moralnega občutja, v njegovi praktični filozofiji zeva luknja, ki dela moralnost za nemožno. Odsotnost imanentne izpeljave je imela najprej za posledico, da so se na prazno mesto čistega spoštovanja samodejno naselila druga občutja, ki so bila pač faktično pri roki, na prvem mestu občutje vzvišenega. Spričo masivne prezence tovrstne sublimne moralnosti tako nemožnost čiste moralnosti v strogem Kantovem pomenu sploh ni bila opažena. Toda vsak poskus, ki hoče ponoviti Kantovo gesto in vztrajati pri radikalni nesoizmernosti moralnega dejanja, se mora danes najprej teoretsko soočiti s to vrzeljo in ponuditi ustrezno gonilo moralnosti. Drugače se bo njegova etika hitro sprevrgla v patetiko, in to toliko bolj, kolikor bolj bo poudarjal brezpogojnost moralnega dejanja.

Gregor Moder

ALTHUSSER IN ETIČNO DEJANJE

1. Kako zagrabiti Althusserja

1.1. Staro in novo

Ena ključnih potez Althusserjeve teorije je, da je ideologija nekaj 'nevtralnega', da se proti njej pravzaprav ni mogoče boriti niti to ni zaželeno – da je kratko malo vsenavzočna zgodovinska realnost. Zaradi tega so ga kritiki obtožili funkcionalizma. Po drugi strani pa je v številnih spisih na številnih mestih vendarle dopustil ali celo spodbudil interpretacije, ki so ideologijo razumele v pomenu indoktrinacije ali iluzijske tančice. Prvi korak k Althusserjevim tezam iz *Ideologije in ideoloških aparatov države* naj bo opozorilo o tesni povezavi med Althusserjem in Spinozovo filozofijo. W. Montag je opozoril na poseben pomen teze, ki so jo drugi komentatorji po njegovem zanemarili,¹ namreč teze o materialni eksistenci ideologije. Menil je, da Althusserjeva teorija ideologije ni povsem enoznačna. Poleg teze o materialnosti ideologije vključuje tudi tezo, da je ideologija nekaj imaginarnega,² imaginarna predstava sveta. Ali sta tezi združljivi? Deli Althusserjevega

1. Gl. Montag, 1995, str. 60.

2. Gl. Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države«, *Izbrani spisi*, str. 87: »Ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.« – V nadaljevanju je ta spis označen samo z »n. d.«.

besedila dopuščajo razumevanje njegove teorije kot »varianste tradicionalistične teorije ideologije«, ³ teorije, ki pri načelih delovanja oblasti ločuje prisilo (represijo) in ideološko indoktrinacijo (subjekt privzame vsiljene ideje in se v dejanjih ravna po njih, še več, privzete ideje so vzroki njegovih dejanj). Montag je dal v svoji analizi prednost bolj, recimo, avantgardnim delom besedila, v katerih ideologija, pa čeprav naj bi bila imaginarna, ni predstavljena kot lažniva tančica, kot iluzija ali kot prevara »peščice ciničnih ljudi«. ⁴ Prvi element aparata, s katerim želim zagrabit Althusserja, naj bo opozorilo, da je treba pri razumevanju besedila vedno ločevati tradicionalistični in avantgardni pol, pri čemer prvega zaznamuje razumevanje ideologije kot indoktrinacije.

Za Montaga je, kot rečeno, za avantgardni del Althusserjevega spisa ključna teza o materialni eksistenci ideologije. Materialnost ideologije je v materialnih praksah (ideoloških) aparatov, v materialnih dejanjih subjektov. Ideje subjekta eksistirajo samo v njegovih dejanjih, dejanja in ideje so vedno skladni – če se zdi, da ni tako, je treba pripisati subjektu drugačne ideje, kot se je dozdevalo, da jih ima (pa čeprav nedoslednost ali perversijo). Ideologija ni nič idejnega (idealnega), duhovnega, nad- ali nečutnega – ampak je materialna, kot je materialen kamen, pa čeprav je njegov modus materialnosti nekoliko drugačen. Ideologija ni presežek glede na materialnost svojih aparatov, ne časovno ne vzročno ni pred njimi. Samo imaginarno ideološko razmerje ima materialno eksistenco.

Zanimiva ilustracija te teze je bila »Pascalov obrazec«, ⁵ po katerem je verovanje *učinek*, ne pa vzrok ali smisel materialne prakse

3. Montag, n. d., 1995, str. 61.

4. Althusser, n. d., str. 89.

5. Prim. Althusser, n. d., str. 93: »Poglejte, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.«

religioznega dejanja. Toda Althusserju ni šlo za sprevrčanje reda stvari, za spreminjanje vzročne ali časovne hierarhije med idejo in materijo, temveč je hotel pokazati, da ideje *so* materialne. Ne gre za to, da ideologija vzbrsti, vznikne na materialni podlagi dejanj in praks, temveč ideologija *je* ta dejanja in te prakse. Vera je tedaj to, da se udeležiš verskih obredov. Takole je zapisal Althusser:

»Upoštevajoč en sam subjekt (takega in takega individuuma), bomo rekli, da je eksistenca idej njegovega verovanja materialna, zato ker so *ideje materialna dejanja, vključena v materialne prakse, ki jih urejajo materialni rituali, te pa določa materialni ideološki aparat, iz katerega izvirajo ideje tega subjekta.*«⁶

1.2. Spinozova filozofska strategija

Montag je zatrdil, da je treba protislovja znotraj Althusserjeve teorije gledati v luči vloge, ki jo imajo v besedilu. Poudaril je, da je Althusser občudoval Spinozovo filozofsko strategijo.⁷ Spinoza naj bi uporabil izraz Bog (Deus sive Natura) tako, da je preslepil nasprotnike, na videz se je namreč postavil na njihovo stran, vendar je spremenil pomen njihovega izraza in jih tako porazil od znotraj, z njihovim orožjem. Podobno naj bi tudi Althusser uporabljal besede, kot sta »verovanje« in »zavest«, zgolj strateško, da bi bolj zvito pokazal na njihovo neustreznost, kadar z njimi merimo na nekaj, kar naj bi bivalo neodvisno od materialnosti.⁸

6. Althusser, n. d., str. 94.

7. Prim. Althusser, »Podtalni tok materializma srečanja«, *Izbrani spisi*, str. 168.

8. Prim. Althusser, n. d., str. 94: »Ideje kot take so zginile [iz predstavitve religije] (kot ideje, ki imajo idealno, duhovno eksistenco), prav kolikor se je pokazalo, da je njihova eksistenca vpisana v dejanjih praks, urejenih z rituali, ki jih v zadnji instanci določa ideološki aparat.«

Pojem Spinozove filozofske strategije lahko zameji »eliminativistično« razumevanje Althusserjeve teze o materialnosti ideologije: »idealna, duhovna eksistenca« je protisloven koncept, idealnosti kratko malo ni. Vsi idealistični koncepti so izrazljivi z opisi materialnosti. – Toda to ni edini mogoči način razumevanja omenjene teze.

1.3. O modalnostih materialnosti

Drugje⁹ je Montag zapisal tole misel: da bi Althusser sploh lahko zatrdil materialno eksistenco ideologije, je moral najprej v svoji teoriji ideologije vpeljati misel, da materija biva v več modalnostih. Menil je, da kamen, puška, stisk rok in molitev sicer nimajo iste modalnosti materialnosti, vendar so kljub temu materialni. – Ali je ločevanje modalnosti znotraj materialnosti združljivo z eliminativizmom »Spinozove filozofske strategije«? Zdi se mi, da gre za različni razumevanji materialnosti ideologije. Po eliminativistični varianti je za vsak idealistični izraz mogoče poiskati ustrežnejšega, materialističnega (*namesto* Boga: Narava, *namesto* ideje: materialno dejanje, vključeno v materialne prakse). Po modalistični varianti pa razloček med idejo in materijo postane razloček *znotraj* same materije: ene materialnosti so »bolj materialne«, druge »bolj duhovne«. Delitev na bolj ali manj znotraj materialnosti je zelo sorodna delitvi na državne aparate, med katerimi eni delujejo »pretežno« z represijo, drugi pa »pretežno« z ideologijo. Slednjo delitev je Montag zavrnil z argumentom, da je v Althusserjevem besedilu strateška, da jo je v nadaljevanju presegel, celo zanimal: in sicer prav s tezo o materialnosti ideologije. Najbrž lahko

9. Montag, »Spinoza and Althusser against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?«

domnevamo, da je tudi razločevanje v modalnostih materije zgolj prehodno (strateško) in ga je teza o materialnosti ideologije pravzaprav izrinila – tako se vprašanje modalnosti prevede na vprašanje filozofske strategije.

Vendar mislim, da vprašanje modalnosti materialnosti odpira drugačno razumevanje materialnosti ideologije, kot ga je predlagal Montag. Teorija razločkov v modalnostih zunanje nasprotje zgolj preformulira v notranje nasprotje, v temelju še vedno nasprotje dveh prvin. Mislim, da je mogoče vlogo vprašanja modalnosti razumeti tudi drugače. Z razločki v modalnostih je mogoče vnesti nov pogled v tezo o materialnosti ideologije. Ne gre za modalnosti, ampak za razločke. Če namreč zavrnilo delitev na »materialne« in »ideološke« materialnosti, še ne smemo zavreči samega koncepta razdelitve. Ohraniti je treba razločevanje med materialnostjo in *razločevanjem samim*.

Razločevanje modalnosti materialnosti lahko razumemo kot del »filozofske strategije« (njen cilj je pokazati, da razločevanje pravzaprav ni potrebno). Lahko pa ga razumemo tudi drugače: kot izhodišče za vpeljavo koncepta razločka v zamisel o materialnosti ideologije.

1.4. Spinoza ali Lacan

Poudarjanje materialnosti je bila po Montagu tista poteza, ki je tesno povezovala Althusserja in Foucaulta. Iz poudarjanja materialnosti namreč izhaja zamenljivost represivnih in ideoloških aparatov pri Althusserju, istost (ustrezanje) telesne prisile in prepričevanja »duše«, s čimer se je koncept aparatov močno približal Foucaultovim »disciplinam«. Materialnost ideologije je bila kritika (kan-

tovskega) razsvetljenstva,¹⁰ ki je temeljilo na razcepu med vednostjo in oblastjo in je hkrati zapovedovalo poslušnost in svobodno »rezoniranje«. Montag je svojo s Spinozom podprto razlago Althusserja sklenil s trditvijo, da svoboda misli ni nič, če je ni v svobodnem telesu, in zavrnil kritiko družbe brez dejanja, brez upora.

Zdi se, da teza o materialnosti ideologije med ideologijo in materialnostjo domneva enostavno razmerje brez razcepa znotraj ideološkega ali materialnega subjekta. M. Dolar¹¹ je zato menil, da je bila Althusserjeva teorija paralizirana, saj je lahko razložila samo uspešno delovanje ideologije, v njenih okvirih pa naj ne bi bilo mogoče opredeliti mogočega neuspeha ideološke interpelacije. Drugače povedano, z Althusserjevimi koncepti naj bi bilo nemogoče zarisati meje ideoloških moči, področje resnične svobode (v nasprotju s svobodnim podrejanjem).¹² Dolarjeva rešitev je bila močnejša navezava na lacanovsko psihoanalizo. V nasprotju z Montagom je menil, da so nasprotja med tezo o materialnosti in tezo o imaginarnosti ideologije neodpravljljiva. Preinterpretiral je Althusserjevo interpretacijo Pascalovega obrazca v formulo subjektivacije: da se je nevernik spustil na kolena in se podredil (materialnim) praksam krščanskega (materialnega) rituala, je prej moral domnevati vsaj to, da imajo taka dejanja smisel, pa čeprav njemu samemu v tistem trenutku nedostopen smisel (»supozicija vednosti«¹³). Domneva zadostuje, da »vznikne« Drugi, simbolni red, vera, ideologija. Nevernik mora »verovati, da je verovanje sploh mogoče«, in s tem postane vernik. Če parafraziram: da bi nevernik lahko začel verovati, mora začeti verovati. Za primerjavo naj še enkrat povzamem Althusserjevo interpretacijo: nevernika

10. Prim. Montag, n. d., 1995, str. 68.

11. Dolar, »Onstran interpelacije«.

12. Za Dolarja je bila tudi Althusserjeva neideološka znanost le nemočni kastrat.

13. Dolar, n. d., 1988, str. 273.

ločujejo od vernika materialne prakse materialnih ritualov, kar pomeni, da je nevernik le domneva (saj nihče ne more biti zunaj materialnih praks), natančno tako, kakor je materialni individuum le abstraktna domneva. Za Althusserja nevernika v pravem pomenu sploh ni (vsakdo je vernik te ali one ideologije). Medtem ko je Althusser pri Pascalovem obrazcu domnevno zagovarjal enost, eno-stavnost, pa je Dolar v svoji interpretaciji zagovarjal razloček.

1.5. Ideologija nasploh in zgodovina

Althusser je odločilne teze o ideologiji zastavil polemično z razumevanji ideologije kot praznega ničā, kot čiste iluzije, kot prevare peščice cinikov, pa tudi z Marxovo *Nemško ideologijo*¹⁴, v kateri naj bi bila ideološka izkrivljenost predstavljena kot posledica izkrivljenih razmerij same realnosti (odtujeno delo). Preinterpretiral je Marxovo tezo, da naj bi bila ideologiji vsa njena realnost zunanja, in svojo teorijo zastavil drugače. Najprej je razločil posebne ideologije in ideologijo nasploh. Posebne ideologije so ideologije, ki izražajo razredne položaje, značilen zgled je bila »vladajoča ideologija« ali »ideologija vladajočega razreda«. Zanje, je menil Althusser, lahko rečemo, da *imajo* zgodovino (ki jo določa zgodovina razrednega boja), so torej zgodovinsko-sociološko-geografske enote. Narobe pa za *ideologijo nasploh* velja, da nima zgodovine. Vendar pa ideologije nasploh ni razumel kot prazen nič, temveč kot realnost, pa čeprav »nezgodovinsko, se pravi vsezgodovin-

14. Zapisal je celo, da Marxova teorija ideologije ni marksistična. Mogoče je najbolj nemarksistična Althusserjeva teza ta, da se ideologija ne konča z »brezrazredno družbo«, da ima tudi proletariat svojo ideologijo, katere prednost pa je morda ta, da se zaveda svoje ideološkosti.

sko¹⁵« realnost. Da bi odločneje izrazil misel, je kar trikrat ponovil (z malo zamenjanim vrstnim redom) tele besede:

»Če upoštevamo vse, kar smo rekli o ideologijah, se bomo – da bi poenostavili – gotovo lahko zedinili, da kratko malo uporabimo izraz ideologija, kadar mislimo na ideologijo nasploh, na tisto ideologijo, o kateri sem pravkar rekel, da nima zgodovine ali, kar je konec koncev isto, da je večna, se pravi, vsepričujoča v svoji nespremenljivi obliki v vsej zgodovini (zgodovini družbenih formacij, ki vsebujejo družbene razrede). Za zdaj se bomo omejili na 'razredne družbe' in na njihovo zgodovino.«¹⁶

Drugi pomembni poudarek o realnosti ideologije nasploh je bila povezava s Freudovim pojmom večnosti nezavednega: tako kot je večno nezavedno, tako (na »organsko« in teoretsko ustrezen način) je večna tudi ideologija nasploh. Althusser je torej značilno časnost ideologije nasploh povezal s konceptom nezavednega. Kakšna je natančna opredelitev povezave med zamislijo ideologije nasploh in konceptom nezavednega, naj v uvodu ostane nerazrešeno.

Ključno vprašanje, ki ga želim vključiti v aparat, je: kako naj razumemo pojem *ideologija nasploh*? Kako naj razumemo njeno realnost, ki je obenem nezgodovinska in vsezgodovinska? Mogoče je, da ideologija nasploh nima nobene zveze z zgodovino, da je torej nezgodovinski izraz. Z njim lahko opišemo delovanje poljubne posebne ideologije, je splošno v vsaki od mogočih ideologij, je nespremenljiva struktura poljubne ideologije. Ideologija nasploh je mogoče nekakšen splošni model posebnih ideologij, iztrgan iz zgodovinske umeščenosti. Vsezgodovinska (vsenavzočna) je ideologija zato, ker je model uporaben prav za vsako od ideologij v zgodovini.

15. Althusser, n. d., str. 86.

16. Althusser, n. d., str. 87.

Mislim, da ideologija nasploh ne označuje ne splošnega modela ne ahistorične »večne« strukture. Izhodišče za razumevanje izraza ideologija nasploh naj bo tale razmislek: kako je lahko povsem vseeno, ali je nekaj nezgodovinsko ali vsezgodovinsko? Kaj je lahko obenem oboje? Kaj je pri vsakem razvoju, a se samo ne razvija? Kaj časno, a se samo ne časi? Odgovor se morda zdi kar preveč preprost: zgodovina, razvoj, čas. Naj ponudim zgled: če vzamemo, da zgodovino določa razredni boj, potem je prav razredni boj tisto, kar je obenem nezgodovinsko in vsezgodovinsko. Če vemo, da je Althusser označil ideologijo nasploh kot nezgodovinsko in vsezgodovinsko obenem, tedaj vemo, da je ideologija nasploh zelo tesno povezana z zgodovino (z zgodovinskostjo), da je nekakšen »pogoj možnosti« zgodovine. Misel naj podam v kratki formuli: *ideologija nasploh je zgodovina*.

Izraz ideologija nasploh ne označuje ahistoričnega pogleda na ideologije. Ali pa je lahko model mogočih ideologij? Namesto Althusserjeve opazke, da so posebne ideologije v množini, ideologija nasploh pa v ednini, naj predlagam misel, da so posebne ideologije števne, ideologija nasploh pa je neštevna. Ideologije so števne, se pravi, mogoče jih je prešteti in urediti glede na enoto seštevanja, glede na njihovo skupno strukturno bistvo – glede na bistvo, zaradi katerega jih sploh prepoznamo kot nekaj primerljivega, kot nekaj, kar sodi skupaj. »Enota seštevanja« je splošni model posebnih ideologij, posebnost posebnih ideologij. Ideologija nasploh pa je neštevna in ne označuje ne poljubne zgodovinsko-sociološke enote ne zgodovinsko-sociološke umeščenosti, določujoče za posebne ideologije, temveč opredeljuje pogoje mogoče zgodovinsko-sociološke umestljivosti.

Razmerje razločka med ideologijo nasploh in posebnimi ideologijami zarisujejo tri zamisli: ideologija nasploh (neštevno Eno), model ideologij (eno), posebne ideologije (mnoštvo). Teorija ideo-

logije nasploh po mojem ni teorija o splošnem modelu posebnih ideologij, ni teorija o vseh mogočih ideologijah, temveč teorija o tem, kako je ideologija sploh mogoča. Pokazati želim, da je vprašanje, kako je mogoča ideologija, povsem skladno z vprašanjem, kako je mogoča zgodovina.

1.6. Aparat

Naj sedaj povzamem aparat, s katerim hočem predstaviti elemente Althusserjeve teorije ideologije. Sestavljajo ga:

1) Opozorilo, da lahko pri Althusserjevem besedilu naletimo na nasprotujoče si »tradicionalistične« (zanje naj bi bila ideologija zgolj iluzija, nekakšen nič) in »avantgardistične« tendence (ki se oprejo na tezo o materialni eksistenci ideologije).

2) Razločevanje med mogočimi razumevanji teze o materialni eksistenci ideologije: ideologija je posebna oblika eksistence materije (modalizem); z izrazom ideologija je mišljeno isto kot z izrazom materialnost (eliminativizem); materialnost ideologije implicira koncept razločka.

3) Razločevanje med posebnimi ideologijami in ideologijo nasploh. Ali je pojem ideologije nasploh združljiv s tezo o materialni eksistenci ideologije? Althusser je dopustil tamponsko območje med materialnostjo in ideologijo: znanost.

2. Materialnost ideologije

2.1. O »teoriji razlike med modalnostmi materialnosti«¹⁷

Temeljitejši premislek o tezi o materialnosti ideologije bi rad začel pri vprašanju različnih načinov eksistence materije. Althusser je, kot rečeno, opozoril nanje, vendar se je odrekel njihovi obravnavi.¹⁸ Upoštevajoč Montagovo opozorilo, da imajo nekatere Althusserjeve trditve in nekateri izrazi zgolj strateško vlogo, lahko postavim domnevo, da je tudi razločevanje modalnosti zgolj strateško, da torej Althusser ni razvil »teorije razlik« kratko malo zato, ker mu je ni bilo treba: saj jo je vpeljal samo zato, da bi lažje pokazal na njeno nepotrebnost. – Naj preskusim to domnevo. Poskusil sem opredeliti razliko med materialnostjo kamna (Althusserjev zgled) in materialnostjo ideologije.

Za kamen lahko rečemo, da »je«, ne moremo pa reči, da »se dogaja«. Narobe pa ideologijo opredeljuje prav »dogajanje«: ideje so *dejanja*, vključena v *prakse*, določene z *rituali*. Kos lesa je pač kos lesa, kos lesa pa je ideologija, če se dogaja: če ga subjekt nosi na čelu procesije, če označuje dejanja, prakse, rituale subjektov. Tisto, kar razločuje kamen od ideologije, je torej raven dogajanja. Znotraj rodu materialnega (ki je, če so tudi ideje materialne, edini rod bivajočega) bi lahko ločili dve vrsti: stanja (ali obstoje) in dogajanja (dogodke). Mejna črta, ki ločuje vrsti, je *čas*: so stalnice in so gibanja (spreminjanja). Ideologija je dogajanje in torej nekaj časovnega (je v času), kamen pa je nekaj nečasovnega.

Toda – ali je sploh prav, da štejemo kamen med nečasovne materialnosti? Ali ni navsezadnje tudi kamen vselej proces (prepevanja, razpadanja, nastajanja)? Popraviti je treba razločevanje

17. Althusser, n. d., str. 94.

na dve vrsti bivajočega. Nič ne stoji v času, stanj sploh ni, so samo gibanja, dogajanja. To pravzaprav ne pove nič drugega kot: čas dejansko teče. – Toda ali je vsako dogajanje, vsako gibanje obenem že tudi ideologija? Ali je kamen ideologija? Omejitev, ki jo je dal Althusser, je: dejanja, ki sploh lahko štejejo za ideološka, so dejanja *subjekta*. V zelo preprostem jeziku bi to lahko razumeli kot podlago za trditev, da narava ne more biti ideološka.¹⁹ Čeprav velja, da ima ideologija materialno eksistenco, to še ne pomeni, da se ideologija in materija »pokrivata«. Materija je širši pojem. Ali je o tem sploh mogoče dvomiti? – Težavo, ki jo v Althusserjevi teoriji lahko povzroči tako razumevanje razmerja med ideologijo in materialnostjo, sem formuliral že pri izgradnji aparata: če ločimo dejanja subjekta od materialnosti – mar nismo s tem pravzaprav le na nov način zatrdili, da je ideologija radikalno drugačna od materialnosti? To bi pomenilo, da je bila teza o materialni eksistenci ideologije zgolj prevod nekaterih izrazov v nove, zastavitev vprašanja ideologije pa je ostala nespremenjena.

Ali pa je kamen res nekaj od subjekta neodvisnega in torej nedvomno neideološkega? Iz fenomenologije naj si sposodim logiko korelativnosti med mišljenjem in mišljenim. Kamen lahko razumem kot del prostorsko-časovne gmote (sveta), ki jo dojamem, razločim – in jo s tem šele naredim za del! – kot »kamen«, lahko pa tudi kot »skalo«, »prod«, »obalo«, »morilsko orožje«.²⁰ Da bi

18. Gl. Althusser, n. d., str. 94.

19. Mimogrede: zdi se, da je trditev popolnoma samoumevna. Naravoslovci tako pogosto pravijo, da se ukvarjajo s stvarmi, »kakor so«, in ne »kakor naj bi bile«, s čimer hočejo reči, da se ne spuščajo v ideologijo. – In vendar: ne samo, da naravoslovje ni kar isto kakor narava, ampak predvsem tudi narava ni nič »naravnega«.

20. Pri tem naj opozorim da gre pri materialnih dejanjih subjekta za *ideje*, ne za *ideološke ideje*. Ideja kamna je povsem enakovredna ideji svobode ali ideji Boga. Če hočemo vzeti Althusserjevo trditev zares, v izraz ideja ne

kamen lahko bil nekaj neodvisnega od zavesti, bi morali najprej razločevati med kamnom in mislijo o kamnu. *Razločevanje med modusoma materialnosti kamna in ideologije je torej idealistično.* Samo če imamo ideologijo vnaprej za nekaj nematerialnega (idealnega, duhovnega), sploh lahko opazimo razloček v primerjavi s kamnom. Ideje subjekta ustavljajo čas in razločujejo prostor prostorsko-časovne gmote: »ustvarjajo« stanja. Naj to ilustriram s Platonom: *ideja* kamna mi da kamen kot stanje – in šele z vidika ideje kot nespremenljivega, trdnega, večnega, nečasovnega obstoja se zdi dejanski, materialni, dogajajoči se kamen nekaj drugotnega, izvedenega, nekakšen »poskus biti kamen«.

Resnično radikalno razumljena Althusserjeva teza o materialni eksistenci ideologije se ne izčrpa v svoji pozitivni obliki, ampak velja tudi narobe, tako da med tem, čemur lahko rečemo materialnost, in tistim, čemur lahko rečemo ideologija, ni razločka. Tezo lahko torej v njenem izteku povzamemo kot »monistični materializem«, zatiranje vseobsegajoče in vserezsežne enosti, čiste tekočnosti prostorsko-časovne nerazločne (še-brez-razločka) gmote. – Domneva, da je treba razločevanje modusov materialnosti razumeti kot del strategije, se zdi sprejemljiva. Vsaj dve vprašanji pa sta ostali brez odgovora. Ali je razločujoče razločevanja del gmote ali se je vselej že izmuznilo gmoti? Kako je opredelitev materialnosti ideologije povezana z razločkom med ideologijo nasploh in posebnimi ideologijami?

smemo vnesti vnaprejšnjega razločevanja med ideologijo in »stvarmi« (»stvarmi, kot so«). Althusserjeva radikalnost je v tem, da je ideologija že to, da kamen (tako ali drugače) razločim in razumem.

2.2. *Materialnost nasploh*

Monistični materializem, kot sem ga poimenoval, naj zdaj povežem s konceptom materialnosti nasploh. Omenil sem že, da je Althusser razložil med posebnimi ideologijami in ideologijo nasploh (posebne so imele v njegovi teoriji zgodovino, ideologija nasploh pa je bila večna). Mogoče bi lahko podobno razločevanje vpeljali tudi pri materialnosti. Poleg vseh mogočih posebnih načinov eksistence materije (»modalnostih materialnosti«) bi lahko govorili tudi o materialnosti nasploh. Za posebne materialnosti lahko rečemo, da imajo svojo zgodovino (tudi če mislimo na zgodovino razrednega boja), materialnost nasploh pa nima zgodovine, je »nezgodovinska, se pravi vsezgodovinska realnost«, je večna. – Tako lahko zapišem, da posebne ideologije (popolnoma) ustrezajo posebnim materialnostim (ta tej in ona oni), koncept ideologije nasploh pa ustreza konceptu materialnosti nasploh. Z razločitvijo na posebno in splošno smo dobili razločitev na zgodovinsko in nezgodovinsko, na časovno in nečasovno (večno).

Ali ni tak razloček spet nova različica dvojnosti večnih idej in nezadržno spreminjajočih se, postajajočih telesnosti? Zdi se, da se je kljub vztrajanju pri popolni vzporednosti in zamenljivosti materije in ideje, kljub vztrajanju onkraj njune različnosti izmuznilo razločevanje, zaradi katerega se zdi, da se je dvojnost preprosto ponovila na drugi ravni. Ponovila se je nekako sama od sebe, prav z zatrevanjem enosti in enosti v brk. Le da ponovitev ni bila »preprosta«: gre za drugačno formo dvojnosti. Pri monističnem materializmu (hipotetični filozofski drži, ki jo je ob upoštevanju spinovskih poudarkov mogoče razviti iz nekaterih Althusserjevih tez) ne gre za dvojnost »znotraj rodu bivajočega«, ne gre za več- ali manj-, ne gre za razlike med pozitivnimi entitetami. Dvojnost monističnega materializma je samopovzročeni razloček med

enostjo (eno = vse) in mogočo utemeljitvijo enosti. Njegova dvojnost je posledica razločka, implicitnega pojmu enosti. Razloček je med bivajočim (pozitivnim, zatrjenim) na eni strani in razločkom samim na drugi.

2.3. Pozitivno in negativno

Naj ponudim zgled za razloček. Kako je lahko eno implicitno dvoje, si lahko ogledamo pri gumijastem balonu z luknjo, skozi katero ga napihnemo. Luknja v balonu je v primerjavi s površino balona vrsta nič, obenem pa je jasno, da je pogoj možnosti (napihnjenega) balona in tisto, okoli česar se površina balona sploh oblikuje. Boljši zgled je mogoče otroška igrice. Na tablici so razvrščeni poslikani kvadratici (ali kocke), vendar enega kvadrataka ni. Kvadratici drsijo drug ob drugem, tako da jih zaporedoma premaknemo na prazno mesto. Cilj igrice je dosežen, ko so kvadratici urejeni tako, da se pokaže podoba. Za zgled je primerneje, če si predstavljamo, da je kvadratkov nešteto in da lahko vsaka trenutna podoba šteje kot končna podoba. Iz kaosa nastane red, ključno vlogo pri tem pa ima manjkajoči kvadrateg, kvadrateg, ki ga ni. Različno poslikani kvadratici ustrezajo posebnim ideologijam. Razlike med njimi filozofsko niso zelo pomembne (pomembne so »politično«), namesto o kvadratih lahko govorimo o kvadratu, o modelu. Model kvadrataka (kvadrateg kot *kvadrateg*) je določen takole: poslikan je, drsljiv je. Toda model kvadrataka še ni razloček (kvadrateg kot kvadrateg)! Razloček je manjkajoči kvadrateg, kvadrateg kot odprtost za možnost, da je ali da ga ni, s čimer (poljubni, sleherni, dejanski, bivajoči) kvadrateg sploh dobi svoj smisel. Razloček je negativnost.

Ko torej govorimo o enem, govorimo o dvojem. Vendar se dvojost, ki jo implicira eno, ne ujema z dvojostmi, ki so spodbudile

začetek razmišljanja o enem. Ne gre za razločevanje med modalnostmi bivajočega (telesno ali duhovno, bolj telesno ali bolj duhovno), temveč za razločevanje med enostjo vseh mogočih bivajočosti, vsega pozitivno opredeljivega, in razločevanjem samim – med pozitivnim in negativnim. Dvojica pozitivno in negativno je onstran razločka med materijo in idejo (vsaka pozitivacija je materialno-idealna) in je njegova logična utemeljitev. Izraz negativno naj označuje razločkovnost razločka, se pravi, pogoj mogoče razločenosti (descartesovsko: razločnosti), ki sama ne more biti razločena (razločna).

Naj misel navežem na Althusserjevo teorijo ideologije: Althusser je s tezo o materialni eksistenci ideologije napadel mnenje, da je ideologija prevara ali iluzija, proti kateri se je mogoče bojevati na duhoven način: tako, da se je oveš. Duhovnih bivajočosti, drugačnih od materialnih, sploh ni, vse je materialno, proti ideologiji se sploh ne bojuješ, saj je vse (materialna) ideologija. Materialno ali idealno je eno in isto. Ali drugače: materialnosti lahko občujejo z materialnostmi, idealnosti z idealnostmi, ne moremo pa reči, da idealnosti vplivajo na materialnosti ali narobe. Opozorim naj, da »monistična« materialnost ne ustreza pojmu materialnosti iz dvojice materialno-idealno. Gre za *materialno-ideološko* materialnost, ki sem jo, da bi se izognil besednim zapletom, poimenoval pozitivnost.

S tem pa se Althusserjeva zgodba še zdaleč ni končala. Althusserjeva osrednja teza – teza o interpelaciji, za katero se mogoče zdi, da je popolnoma nezdružljiva s tezo o materialnosti in da gre za protislovje, ki se je Althusserju vsililo – je bila zapisana kot *posledica* materialnosti ideologije. Kako je to mogoče?

3. Interpelacija

3.1. Delovanje subjekta

Althusser je med dejanja, ki sploh lahko štejejo kot ideološka, štel dejanja subjekta. Odstavek o materialnosti ideologije se je končal takole:

»Nemudoma lahko postavimo dve med seboj povezani tezi:

1. sleherna praksa je mogoča samo prek kakšne ideologije in v njej;
2. sleherna ideologija je mogoča le prek subjekta in za subjekte.«²¹

V odlomku naj opozorim na tri besede: *sleherna praksa, kakšna ideologija, sleherna ideologija*. Če upoštevamo razdelitev na teorijo posebnih ideologij in teorijo ideologije nasploh – v katero od omenjenih sodita navedeni tezi? Althusserjeva formulacija ne velja za zgodovinsko-geografsko določeno posebno ideologijo, pač pa za vsako od mogočih posebnih ideologij – toda, ali je to že dovolj, da lahko govorimo o ideologiji nasploh? Mislim, da ne – nanaša se na (splošen) model mogočih ideologij. Model označuje posebno v njegovi posebnosti (ne to ali ono posebno, temveč posebnost posebnega). Razloček med modelom ideologije in ideologijo nasploh odpira različni vrsti vprašanj (o mogočih ideologijah in o tem, kako je ideologija sploh mogoča). Če govorimo o posebnih ideologijah, pa čeprav v »splošnem«²² okviru (o »sleherni«²³ od mogočih posebnih ideologij), bo teorija hočeš nočeš ostala teorija o *pozitivnem*, le v drugem primeru bo zares teorija o *negativnem*. – Formulacija navedenih tez je zato zavajajoča, saj je mogoče razumeti, da je naloga vzpostavitve teorije ideologije nasploh

21. Althusser, n. d., str. 95.

iskanje pozitivne značilnosti, skupne vsem ideologijam (sleherni ideologiji). Ideologije nasploh ne določa nobena pozitivna značilnost, *ideologija nasploh je čista negativnost*.

Althusser v navedenih tezah sploh ni pisal o ideologiji nasploh, temveč o celoti posebnih ideologij, ne o negativnosti, ampak o pozitivnostih.

3.2. Interpelacija

O drugi od tez, ki sem ju navedel, je Althusser nekaj vrstic nižje zapisal, da gre za grob zasnutek teze, ki se v razviti obliki glasi »ideologija interpelira individuum v subjekte«. Naj navedem njegovo utemeljitev:

»Pravimo: kategorija subjekta je konstitutivna za sleherno ideologijo, toda hkrati nemudoma pristavimo, *da je kategorija subjekta konstitutivna za sleherno ideologijo, samo kolikor je funkcija sleherne ideologije (tista funkcija, ki jo opredeljuje), da konkretne individuum »konstituira« v subjekte*. Sleherna ideologija deluje prav s to igro dvojne konstitucije, saj ni ideologija nič drugega kakor svoje delovanje v materialnih oblikah eksistence tega delovanja.«²²

Delovanje kategorije subjekta je Althusser opredelil kot dvojno konstitucijo: konstituirata se ideologija prek subjekta in subjekt z ideologijo. Najprej naj opozorim na izraz konstituiranost. Če je ideologija materialna, kako naj razumemo trditev, da je konstituirana, še več, da jo konstituira subjekt? Kako lahko ideologija konstituira konkretne (materialne) individuum v subjekte? Je torej

22. Althusser, n. d., str. 96.

subjekt nekaj drugega kot materialni individuum? Je sploh kaj materialnega? Mar ni celotna poanta odstavka ta, da je subjekt nekaj idealnega? To pa nujno vključuje, da je ideologija posebna oblika eksistence. Če gre za konstituiranje v pomenu ustvarjanja ali vsaj spreminjanja, potem je jasno, da ideologija ne more biti zgolj alternativen opis realnosti, temveč drugačna realnost. In če upoštevamo, da gre za *dvojno* konstitucijo, potem se zdi, da zveza ideologija-subjekt povzroča samo sebe.

Zadnji stavek navedka, tako se zdi, opozarja na materialnost ideologije. Formulacijo »materialne oblike eksistence« lahko razumemo kot ponovitev teze o različnih modalnostih materialnosti. Vprašanje modalnosti ni nepomembno: prav z njim je Althusser najprej dopustil možnost obravnavati ideje (in z njimi ideologijo) kot poseben modus materialnosti, nazadnje pa se zdi, da so se mu osamosvojile. Moduse materialnosti bi lahko po »deležih« uredili v hierarhijo: kamen bi tako imel drugačen delež kot puška, puška drugačnega kot poljub roke, in lestvica bi se nadaljevala v neskončnost: do subjekta kot čiste ideje (do »večne duše«, do »misleče stvari«, do »čistega jaza«). Zdi se, da je Althusserju materialnost spolzela iz rok: od skoraj obrednega ponavljanja besede materialnost (naj spomnim: ideje *so* materialna dejanja materialnih praks materialnih ritualov materialnih ideoloških aparatov) je, z dopustitvijo razločkov v modalnosti, prišel do zelo previdne formulacije »materialne oblike eksistence«, ki v svoji previdnosti ne zatrdi nič manj kot to, da je materialnost le *oblika* eksistence.

Toda teza o interpelaciji je za Althusserja izhajala iz teze o materialni eksistenci ideologije. Kako je to mogoče?

3.3. *Ideologija nasploh in posebne ideologije*

Naj najprej jasno opredelim težavo, na katero sem naletel. Če upoštevamo Montagova opozorila o zamenljivosti materialnosti in ideologije, potem se zdi uporaba izrazov, kot sta »konstituiranost« in »interpelacija«, presenetljiva. Če je materialno sinonimno ideološkemu, kaj naj bi bilo potem konstituirano, čemu naj bi bilo interpelirano sploh potrebno?

Rešitev se po mojem skriva v ponovni vključitvi razločevanja med posebnimi ideologijami in ideologijo nasploh. Je Althusser v navedenem odlomku mislil na katero od posebnih ideologij ali na ideologijo nasploh? Pravzaprav je meril na obe hkrati, in prav to je po mojem vzrok težav. Tezo o interpelaciji lahko razbijem na dva dela. Prvič, posebne ideologije interpelirajo konkretne individuum v konkretne subjekte. Drugič, ideologija nasploh je kategorija subjekta.

O interpelaciji na nivoju posebnih ideologij. Althusserjeva teorija vsebuje dele, ki ideologijo razumejo v njeni posebnosti, ki razvijajo model ideologije. Mislim, da moramo te dele uvrstiti v tradicionalistično teorijo ideologije: interpelacijo opredelijo kot mehanizem, ki človeka indoktrinira, ki iz nedolžnega mimoidočega ustvari ideološki subjekt. Althusserjev miselni poskus je bil opis dogodka na ulici: policist zakliče »hej, vi tam!²³«, individuum se prepozna, se obrne in s tem postane subjekt. Policist je očitno nosilec interpelacije. Z močjo avtoritete (ki jo prejme od državnih oblasti) je poklical individuum, ga naslovil kot subjekta. Individuum se je prepoznal za naslovnika in s tem dejansko postal subjekt. Dvojno konstitucijo razumemo kot trditev, da avtoriteta potrebuje tudi priznanje, da je avtoriteta. Toda ideologija je večna, zato

23. Althusser, n. d., str. 99.

lahko opustimo časovno zaporedje med žvižgom in obratom, individuumi so vselej-že postali subjekti in sploh ne morejo ne biti subjekti. Althusserjeva teorija se je zato iztekla v deterministični funkcionalizem, kjer upor sploh ni mogoč.

Takšno razumevanje – čeprav ga je mogoče podkrepiti s številnimi deli Althusserjevega besedila, predvsem tistimi o bolj ali manj represivnih in ideoloških aparatih – se mi zdi povsem neustrezno. Opozoril bi rad na nekaj stvari. Zavajajoče se mi zdi, da je Althusser povezal zgled za interpelacijo z opustitvijo časovnosti. Mislim, da sploh ni šlo za *opustitev* časovnosti, pač pa za *preobrnitev* časovnega zaporedja. Preobrnitev se je zgodila preko ideološke razlage razmerja med vzrokom in posledico. Ideološka razlaga dogodka na ulici postavi poznejše dogodka na začetek kot njegov *vzrok* (»individuom« se je obrnil, *ker* je subjekt vselej-že bil). Interpelacija tedaj označuje prav časovno preobrnitev.

Drugič, zgled policijskega hej! po mojem ne govori o pozivajoči avtoriteti, temveč o naključnosti tega, kar vzamemo za zgled interpelacije (predlagam torej tale zgled za interpelacijo: »na mizi je svinčnik«). Poudarek zgleda je po mojem na *evidentnosti* tega, da prav jaz sem (naslovnik). Pri žvižgu in obratu torej nikakor ne gre za vprašanje avtoritete, temveč za vprašanje prepoznanja evidence, in sicer prepoznanja evidence, da *sem* (da sem, denimo, naslovnik poziva).

Tretjič, Althusser ni bil dosleden glede časnosti in učasovljenosti ideologije. Ideologija nasploh naj bi bila večna, medtem ko je za posebne ideologije značilno (to jim je vsem skupno in torej sodi k določitvam modela ideologije), da so zgodovinsko umestljive. Ker posebne ideologije *niso* večne, nikakor ni nujno, da je »isti individuom« vselej subjekt iste ideologije. »Istemu individuumu« lahko v poljubnem trenutku pripišemo na tisoče posebnih ideologij. Upor tej ali oni posebni ideologiji je torej vsekakor mo-

goč, se celo kar naprej dogaja – pač iz resnice neke druge posebne ideologije.

O interpelaciji na nivoju ideologije nasploh. Zapisal sem, da ideologija nasploh *je* kategorija subjekta. Na ravni ideologije nasploh ne moremo govoriti o konstituciji, tudi o vzajemni (»dvojni«) konstituciji ne, zato ima tudi interpelacija drug pomen. Ideologijo nasploh sem v svoji interpretaciji predstavil kot negativnost, kot *pogoj možnosti* pozitivnosti. Kako je posebna ideologija sploh mogoča? Prek kategorije subjekta. Se pravi, ideologija nasploh *je* kategorija subjekta. Na ravni ideologije nasploh teza o interpelaciji ni samo združljiva s tezo o materialni eksistenci ideologije, ampak dejansko sledi iz nje.

Element, ki tezi povezuje, je *dvojna konstitucija*. Naj spomnim na formulacijo, ki jo je uporabil Althusser pri razčlenitvi teze o materialnosti ideologije: »ideje subjekta so materialna dejanja«. Čeprav je bil izraz »ideje subjekta« uporabljen pri opisu delovanja religije, mislim, da ne gre za »ideološke« ideje, temveč za *poljubne*, »sleherne« ideje subjekta. Iz tega naj izluščim dva poudarka: prvič, formulacijo imamo lahko za na nov način zapisano trditev o vsenavzočnosti ideologije nasploh (nič ni neideološko). Drugič, in na ta poudarek želim opozoriti: med idejami subjekta in ideologijami ni nobene razlike, *posebne ideje subjekta so posebne ideologije, ki jih subjektu lahko pripišemo*. Pri izenačitvi med idejami in ideologijami gre za nerazvito obliko misli o dvojni konstituiranosti subjekta in ideologije.

Tezo o dvojni konstituciji je Althusser povezal s tezo o večnosti ideologije, zapisal je, da je vsak subjekt ideološki subjekt, da je življenje v ideologiji spontano in naravno, da je torej ideološkost del človekovega bistva. Toda – zakaj je potem sploh vpeljal izraz »konstituiranost«? Če je ideološkost (ideologija nasploh) del človekovega bistva, kaj naj bi bilo sploh konstituirano? Podobno

zavajajoča je tudi raba izraza interpelacija, saj navaja na misel, da, neodvisno od materialnosti, obstaja interpelirajoči Subjekt (Bog ali Oče ali Država), ki z interpelacijo ustvarja svoje dvojnike, subjekte. Če zanikam notranjost (ideološko notranjost) in z njo vred klic, ki naj bi iz nje izviral, lahko namesto izraza dvojna konstitucija uporabim kar enačaj. Teza se tedaj glasi: *ideologija nasploh je »kategorija« subjekta.*

Razločevati je treba, toda ne med pozitivnostmi (kjer so razlike), temveč med pozitivnim na eni in mogočostjo razločevanja, razločkovnostjo razločka, negativnim na drugi strani. Tedaj je jasno, da so posebne ideologije (lahko jih poimenujemo tudi posebne materialnosti, saj je vsaka *posebna* materialnost le drugo ime za posebno idejo, za posebno ideologijo) utemeljene v ideologiji nasploh, v »kategoriji« subjekta. Posebne ideologije niso nov člen v razmerju med pozitivnim in negativnim, niso zmote ali laži ali iluzije o materialnosti – pač pa so pozitivnosti, pozitivnosti v enakem smislu, kot so pozitivnosti posebne materialnosti (»kamen«, »morilsko orožje«).

3.4. Evidence

Kakšno je razmerje med negativnim in pozitivnim, kako se deli izvijajo celoti, zakaj posebnostim sploh lahko rečemo posebnosti? Zanima me mehanizem ustvaritve posebnosti.

Pri razmisleku o monističnem materializmu sem imel vsakršno razločevanje znotraj celote (denimo med idealnostmi in materialnostmi) vseskozi za vnaprej vpeljani dualizem. Toda tip dualizma (dvojosti) je vzniknil neodvisno od mogočih vnaprejšnjih odločitev, razloček se je pojavil sam od sebe, lahko bi ga poimenoval vsiljeni razloček. V mislih imam tole težavo monističnega materializma: ne glede na to, kako zelo si želi zatrditi čisto tekočnost, jo

prav zato *zatrđi* (zanika). Hočem reči, tudi ideja enosti (univerzalnosti) je ideja, še več, je posebna ideja. Razloček med tekočostjo in trdnostjo se je prikradel sam od sebe, neodvisno od prizadevanja, da bi pokazal njuno istost, tekočnost trdnosti. Ob vzkliku »seveda! vse je eno« se vsili razloček med vsebino in formo vzklika, med mišljenim in mišljenjem, med enostjo in trditvijo o enosti. Opozoril bi rad na posebno moč, ki jo ima vsiljeni razloček. Je čista negativnost, zato ga ne moremo zaznati, še več, celo igra se z nami. Brez truda se znova in znova pokaže, a v dozdevni vsiljivosti se pravzaprav izmika: ko se nam zazdi, da smo ga našli, se je že preselil drugam. Ni ga mogoče opisati – mogoče pa lahko opišemo mehanizem njegovega izmikanja. Na podlagi do sedaj zapisanega lahko sklenem dvojje: prvič, negativno nujno zgrešim, drugič, zgrešim ga tako, da ga zgrabim.

Zapisal sem, da je poudarek zgleda interpelacije (žvižg in obrat) na prepoznanju evidence, da sem (subjekt). Mehanizem ustvaritve pozitivnega je zato mogoče pojasniti z Althusserjevim konceptom evidence. Nekaj vrstic za odlomkom, kjer je Althusser zatrđil, da je življenje v ideologiji »naravno« in »spontano«, je nadaljeval misel takole:

»Iz tega [namreč: iz naravnosti življenja v ideologiji] izhaja, da je tako za vas kakor zame kategorija subjekta prvotna 'evidenca' (evidence so vselej prvotne): jasno je, da sva midva, vi in jaz, subjekta (svobodna, moralna itn. ...). Kot vse evidence [...] je tudi ta ideološki učinek, elementarni ideološki učinek. In res je za ideologijo značilno, da vsiljuje (ne da bi bilo videti, saj to so 'evidence') evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo *priznamo*, prepoznamo in pred katerimi vselej in naravno reagiramo tako, da vzkliknemo (glasno ali v 'tišini zavesti'): 'To je vendar evidentno! Tako je! Res je!'.«²⁴

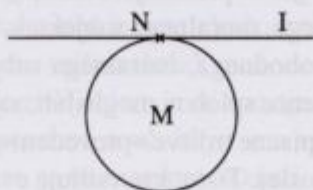
24. Althusser, n. d., str. 97. – Podčrtal G. M.

Temeljni ideološki učinek, ki je »moja« vselejšnja in naravna reakcija, je priznanje evidence. Priznanje evidence je prikrito, subjekt se ne zaveda, da gre za priznanje. Priznanje evidence ni dejanje odločitve »svobodnega, moralnega subjekta«, temveč je izsiljeno. Logično vzeto, »svobodnega, moralnega subjekta« pred priznanjem ideološke evidence sploh ni moglo biti, saj je stvaritev ideologije. Naj pravkar zapisane trditve »prevedem« v jezik izrazov, kot sem ga uporabljal doslej. Tisto, kar vsiljuje evidence, ni katera od ideologij (ali »sleherna ideologija«), ampak ideologija nasploh, se pravi, *kategorija* subjekta, negativno. Priznanje evidence pa je mehanizem ustvaritve posebnosti (pozitivnega). Zapišem lahko, da se negativno izmakne tako, da vsili evidenco, izmakne se z »vselejšnjim« (nujnim) priznanjem evidence. Temeljno (in edino) delo negativnega je ustvaritev pozitivnega, samozgrešitev. Če prevedem v jezik Althusserjevih izrazov: »zgrešitev« materialnosti (tekočnosti, negativnosti) je za posebno ideologijo (poljubno pozitivnost) konstitutivna. Tako razumem interpelacijo: ideološki subjekt je »zgrešeni« individuum, da-je-abstrakten individuum.²⁵ »Zgrešitev« ni zmota ali prevara, ni avtorja »zgrešitve«, »zgrešitev« je nujnost.

Z (začetno) zamislijo mehanizma ustvaritve pozitivnega lahko že zgolj z vzratnim razumevanjem vpeljem zamisel, ki naj jo poimenujem spoštovanje negativnega (zgrabitev, dojetje negativnega ni mogoče). Če je priznanje evidence kot evidence pozitivna operacija, ji lahko poiščemo inverzno, negativno operacijo: gre za nepriznanje evidence, za odprtost dvoma o evidenci. Temu vprašanju se bom zato posvetil v poglavju o kartezijanskem cogito.

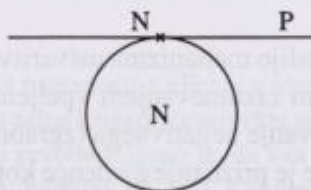
25. Prim. Althusser, n. d., str. 100: »Obstoj ideologije in interpelacija individuumov v subjekte sta ena sama in ista stvar.« Mislim, da gre za preformulacijo dvojne konstituiranosti ideologije in subjekta. Interpelacija v subjekt je prav »zgrešitev« individuum.

Naj svoje razumevanje interpelacije pokažem grafično. Na sliki 1 sta krožnica in tangenta na krožnico. Krožnica in tangenta se



Slika 1

stikata v dotikališču. To pripada dvema svetovoma, je obenem utemeljitev njune istosti in različnosti. Razmerje med krožnico in tangento lahko prikaže vsa mogoča razmerja med pozitivnostmi, denimo razmerje med materijo in idejo (materialnostjo in idealnostjo). Dotikališče tedaj kaže utemeljitev razločka med idejo in materijo: negativno. – Vzemimo, da razmerje med krožnico in tangento kaže druga razmerja (glej sliko 2): razmerja med ideolo-



Slika 2

gijo nasploh in posebnimi ideologijami, med čisto tekočostjo in zatrjevanjem, skratka razmerje, ki sem ga poimenoval razmerje med negativnim in pozitivnim. Tudi v tem primeru dotikališče kaže utemeljitev razločka med negativnim in pozitivnim – ki pa

je negativno samo. Tako krožnica kot dotikališče kažeta negativno. Očitno se je negativno podvojilo – in prav to je smisel: negativno se podvaja, (kot razločkovnost razločka) vsiljuje razločke v neskončnem regresu. Pozitivno je rezultat, pridelek podvajanja, »izvira« iz negativnega. Ker je pozitivno pridelek, mu lahko za nazaj vedno določimo utemeljitev, *psevdonegativno*. Psevdonegativno zato, ker se negativno kot negativno izmakne. Mehanizma pridelovanja pozitivnosti in spoštovanja negativnega sta dva vidika enega samega mehanizma, igre samopodvajajočega se negativnega, samozgrešitve negativnega.

Če je interpelacija mehanizem pridelovanja pozitivnega, potem je Althusserjeva znanost lahko mehanizem spoštovanja negativnega.

4. Znanost

Najprej naj pojasnim, zakaj se mi zdi vprašanje vloge znanosti sploh pomembno: mislim, da lahko znanost (kot mehanizem spoštovanja negativnega) omogoči utemeljitev etike. Althusserjeva teorija ideologije je s trditvijo o vsenavzočnosti ideologije namreč naletela na težavo: če je vsako dejanje (kot del prakse ideološkega aparata) ideološko, kako naj dobim merilo za ustreznost svojih dejanj, kako naj vem, »katera ideologija je prava«. – Seveda je tako spraševanje pravzaprav neustrezno, saj gre prav za to, da *nisem* svobodni moralni subjekt, da moja dejanja *niso* rezultat mojih svobodnih odločitev, ki naj bi jih sprejemal po svoji presoji na podlagi svojih z razumom usklajenih vrednot. Svobodni subjekt je po Althusserju le zvito ime za svobodno podrejanje. Tako moramo imeti ideologijo svobode (liberalizem) ne samo za ideologijo, temveč za *model ideologije*. To neposredno sledi iz trditve, da je priznanje evidence, da sem svoboden moralen subjekt, *temeljni*

ideološki učinek. Če naj znanost utemelji etiko, potem je njena naloga poiskati (pridelati) drugačen pojem svobode. Mislim, da je za Althusserja ideologija svobode (ideologija o neideološkosti svobode) jedro vsakršne ideologije in zato jo imamo lahko za njihovo zastopnico. Ideologija o neideološkosti svobode povzame posebnost posebnih ideologij in s tem dobi splošnost modela. Naj navedem dva Althusserjeva odlomka, ki povzameta izsledke tez o interpelaciji (o samozgrešitvi):

»Rezultat: subjekti, ujeti v tem četvernem sistemu interpelacije v subjekte, podrejanja Subjektu, univerzalnega prepoznanja in absolutnega jamstva, ti subjekti 'funkcionirajo', da, v veliki večini primerov 'funkcionirajo kar sami' [...].«²⁶

»[I]ndividuum je interpeliran v (svoboden) subjekt, da se lahko svobodno podredi ukazom Subjekta, da torej lahko (svobodno) sprejme svojo podrejenost, da potemtakem lahko 'kar sam izvršuje' postopke in dejanja svoje podrejenosti. Subjekti so lahko samo skoz podrejanje in za podrejanje. Zato 'funkcionirajo kar sami'.«²⁷

Hoteti »pravo« ideologijo je torej napačno zastavljena naloga. Vprašanje, ki me spremlja prav na vsakem koraku (»kaj naj naredim«), pa s tem seveda ni izgubilo svoje teže. In če je vse ideološko – kako naj prepoznam ideologijo, v imenu katere sem pravkar zapisal, da je vse ideološko? Da bi se Althusser rešil iz vrtinca vprašanj, je kratko malo *moral* vpeljati pojem znanosti.

26. Althusser, n. d., str. 106.

27. Althusser, n. d., str. 107.

4.1. Znanost je rob

Kako je torej Althusser opredelil znanost? Znanost je bila zanj kar neideološkost. Znanost naj bi opredelilo brezsubjektno stališče – kjer ni subjekta, tudi ideologija ne more priti do besede. Takole je zapisal:

»[A]vtor, ki piše vrstice diskurza, ki naj bi bil znanstven, [je] kot 'subjekt' popolnoma odsoten iz 'svojega' znanstvenega diskurza (vsak znanstveni diskurz je namreč po definiciji diskurz brez subjekta, 'subjekt znanosti' obstoji samo v ideologiji znanosti) [...].«²⁸

Znanost je torej zunaj ideologije, je neideološkost. Če naj to razumemo dobesedno, potem se ne moremo izogniti tradicionalizmu ali celo pozitivizmu: ideologija je tedaj tančica iluzije, znanost pa odgrnitev tančice, odkrivanje resnice.²⁹ Težava tako zastav-

28. Althusser, n. d., str. 97.

29. Naj si dovolim ekskurz. Althusser je v spisu »Lenin in filozofija« (*Izbrani spisi*, str. 23) takole povzel Marxove misli iz *Nemške ideologije*: »Znanost je potemtakem samo realno, spoznano v dejanju, ki ga razodene s tem, da uniči ideologije, ki to realno zakrivajo: in med temi ideologijami v prvi vrsti – filozofijo.« Postavil je misel, da se zgodovina razvija z udarci znanstvenih rezov, tem pa filozofija lahko samo sledi z zamudo. Kakor koli že, Althusser je očitno hkrati zatrdil dve »nezdružljivi« stvari: da je ideologija iluzija, ki jo znanost razbija, in da je ideologija nekaj nujnega, česar se ne da odmisлити kot nekakšen nič. – Paul Ricoeur je predlagal povezavo, ki jo je poimenoval Nietzschejev pogled: ideologijo je razumel kot življenjsko potrebno iluzijo (n. d., str. 56). Z interpretacijo se ne strinjam, saj domneva, da je ideologija »nekaj, kar potrebujem«, sam pa mislim, da je ideologija »nekaj, kar sem«. Nasprotje ni med iluzijo o stvareh in resnico o stvareh, temveč med mislijo o stvari in mislijo, ki je stvar sama, med pozitivnim in negativnim. Ideologija tako ni iluzija, ki jo sprejemem (ki mi jo vsilijo, če hočete), ker ne bi mogel živeti z resnico. Ideologije so ideološki subjekti, ki so iščoč »resnico« naleteli na »laž«, neodvisno od svoje volje in razuma: ideologija je misel, pozitivnost, ki lahko negativnost samo zgreši.

ljene znanosti je tudi nezdružljivost s tezo o materialni eksistenci ideologije: če je »sleherno« dejanje vključeno v prakse ideološkega aparata, *kje* je potem znanost? – Pokazal bi rad, da je mogoče znanost razumeti kot *ideološko* »dejavnost«, ki pa meri na nekaj, kar je ideologiji popolnoma drugo, znanost lahko torej razumemo kot rob, kot notranjo mejo ideologije. Zdi se, da je Althusser v navedenem odlomku zavzel drugačno stališče: razumeti je, da je znanost kot brezsubjektna tudi neideološka, da si lasti »pravo resnico«, ki jo ideologija zgolj zakriva. Oglejmo si, ali lahko naslednji citat potrdi mojo interpretacijo:

»Treba je biti zunaj ideologije, se pravi, v znanstvenem spoznanju, šele potem lahko rečemo: sem v ideologiji (popolnoma izjemen primer) ali (splošnejši primer): bil sem v ideologiji. Prav dobro vemo, da obtožba, češ da je nekdo v ideologiji, velja samo za druge in nikoli za nas (izjema so tisti, ki so resnični spinozisti ali marksisti, kar je v tej zadevi popolnoma enaka pozicija). Vse to nas pripelje do sklepa, da *ideologija (zase) nima zunanosti, hkrati pa ni (za znanost, za realnost) nič drugega kakor zunanost.*«³⁰

Znanost je »zunaj ideologije«, zamenljiva je z izrazom »realnost«. Nakazana je povezava med spinozizmom-marksizmom in znanostjo-realnostjo, prav tako je ideologija povezana z ideologijo ideologije (»zase«), gre za ideološko notranjost. Po eni strani torej ni dvoma, da je znanost za Althusserja zunajideološko stališče. Po drugi strani pa ni težko pokazati, da je tako razumevanje znanosti v nasprotju z nekaterimi njegovimi ključnimi tezami. Če je ideologija ideologija ideologije, znanost pa realnost – mar nismo s tem pristali kar v najbolj tradicionalistični teoriji ideologije, po kateri je ideologija videz, resnica pa se skriva drugje? Ali ni kar preveč

30. Althusser, n. d., str. 100. – Podčrtal G. M.

očitno izražena povezava med »resnico ideologije« in marksizmom? Ideologija nima zunanosti (kar razumem enako kot: je večna) samo »zase«, samo »na videz« – za realnost pa je povsem zunanja (kar razumem: ni del realnosti, je iluzija). Izogibanje izrazoma »v resnici« in »na videz«, kot ga v odstavku lahko zaznamo, je zgolj bežna sled prejšnjega vztrajanja pri materialni eksistenci ideologije in zavrnitvi navideznosti. – In vendar: tudi v navedenem odstavku, kjer se zdi, da je znanost očitno razumljena kot zunajideološka, je nakazana možnost, da jo razumemo ne kot zunajideološko, temveč tako, da je *na robu* ideologije. Čeprav z opozorilom, da gre za »popolnoma izjemen primer«, je stavek, ki ga izreče zunajideološka znanost, takle: »sem v ideologiji«. Mislim, da je Althusserjevo znanstveno spoznanje mogoče razumeti kot (prevesti v) zgolj domnevno resnico, znanost pa je »bodoča znanost«, neskončna naloga. Opišemo jo lahko kot robno: je ideološka, vendar je notranji sovražnik, nenehno opozarja na mejo ideologije. Naj navedem odlomek, ki ga lahko razumemo kot opozorilo na neskončno nalogo znanosti:

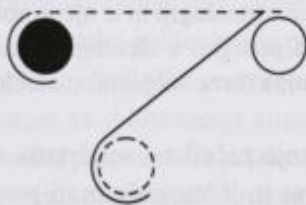
»[M]oramo [se] dokopati do tega spoznanja [se pravi do znanstvenega spoznanja o mehanizmu ideološkega prepoznanja], če hočemo – četudi govoreč v ideologiji in iz njene notranjosti – začrtati diskurz, ki poskuša pretrgati z ideologijo, da bi tvegati začetek znanstvenega diskurza (brez subjekta) o ideologiji.«³¹

»Poskus«, »tveganje začetka«, »začrtati« in seveda »iz notranjosti ideologije«: vse to je mogoče brati *proti* sicer prevladujočemu besednjaku, ki spremlja zamisel znanosti (v odlomku: »brez subjekta«), in torej v smislu roba. Še enkrat naj opozorim, da je Althusserjeva zamisel znanosti drugačna od predlagane: zgledi

31. Althusser, n. d., str. 98.

znanosti so zanj matematika, fizika in marksistična znanost zgodovine³². Filozofija je v nekakšnem vmesnem območju, z znanostjo ima posebno razmerje. Mislim, da je mogoče zastaviti koncept znanosti kot spoštovanja negativnega, znanosti, ki lahko utemelji etiko z izdelavo negativnega pojma svobode, znanosti torej, ki ni nasprotna ideologiji, temveč interpelaciji (stvarjenju pozitivnega).

Naj povzamem: tudi pri vprašanju o razmerju med znanostjo in ideologijo je mogoče Althusserja razumeti na več načinov. Kot že večkrat doslej: če ideologija pomeni vsako posebno ideologijo, potem si ni težko zamisliti znanosti zunaj vsake od posebnih ideologij in njihovih »laži«. Sam predlagam interpretacijo, ki je morda dlje od »avtorjeve namere«, vendar se boljše ujema z razmerjem med materialnostjo in dvojno konstituiranostjo. Znanost je ideološka (vedno je del katere od ideologij), vendar tako, da je njen rob: ideologija mora – *da bi sploh delovala!* – domnevati svoj zunaj, svojo »resnico«, (svojo) negativnost, in prav taka domneva določa znanstvenost znanosti. Grafično naj znanost prikažem kot neskončno nalogo s sliko 3: črna pika je »resnično znanstveno



Slika 3

32. Althusser, »Lenin in filozofija«, *Izbrani spisi*, str. 26.

spoznanje«, polna krožnica in kljuka sta posebna ideologija, črtkana kljuka (meri na) in črtkana krožnica (zagrabi) pa sta znanost. Znanost kot rob ima torej dva obraza: kot evidence izvablajoča ima interpelacijsko vlogo – pa čeprav si prizadeva prav *razbiti* evidence. Znanost ima vlogo mehanizma spoštovanja negativnega le, če vztraja v neskončnem regresu, opisanem na sliki 2.

4.2. Znanost: razsrediščen proces ali aparat

Naj poskusim še s povsem drugačno strategijo, z novim vprašanjem. Ali ima znanost materialno eksistenco? Althusser bi najbrž odgovoril nikalno. Zanj je bila znanost proces brez subjekta, razsrediščen, konflikten, neenoten proces. Njegovemu razumevanju znanosti se je mogoče približati z zamislijo simptomatičnega branja, se pravi branja simptomov znanstvenosti v teoretskem diskurzu.³³ Proces brez subjekta torej pomeni proces brez nanašanja na iluzijo svobodnih moralnih subjektov. Znanost naj bi bila neideološkost prav zato, ker nima (osrediščenega) aparata, ker nima ritualov.

Taka zamisel znanosti ustreza mehanizmu spoštovanja negativnega. Vendar ima mehanizem dvosmerno vlogo (je le nasprotni vidik mehanizma pridelovanja pozitivnega) in tudi znanost kot razsrediščeni proces ima svojo »drugo plat«. Če znanost ostane razsrediščena in brezsubjektna, zunaj praks ritualov aparatov – potem je tudi zunaj subjekta in njegovih idej (ki so vselej materialna dejanja, vključena v prakse ritualov). Če pa ima kot dejavnost subjekta svoje prakse in rituale, potem bi jo bilo treba vključiti v seznam ideoloških aparatov države.³⁴ Nemogoče pa je, da bi imel

33. Gl. Pfaller, 1997, str. 141-142.

34. Althusser, n. d., str. 70-71.

subjekt resnično znanstveno spoznanje, razen če se odpovemo tezi o materialnosti ideologije. – Vztrajam torej pri zamisli o dvo-smernosti znanosti.

Če naj na Althusserjevem seznamu poiščem aparat, ki se najbolj prilega znanosti, se moram zaustaviti pri šoli. Pripisal ji je vlogo reprodukcije delovne sile (aparatchikov): človeka zgrabi že zgodaj in mu dolga leta vsiljuje ideologijo (vladajočega razreda), v surovi obliki (s filozofijo ali z domovinsko vzgojo) ali bolj prefinjeno: matematiko in eksaktne znanosti podaja v »ovoju« ideologije.³⁵ Iz tega je mogoče sklepati, da šola kot ideološki aparat (morda nekoliko grobo rečeno) zlorablja znanost, jo prežveči v ideologiji sprejemljivo obliko, jo šele naredi ideološko – to pa dovoljuje tezo, da je znanost vsaj kot *čista znanost* neideološka.

Znanost so prakse, o katerih lahko brez zadržkov sodimo, da so ideološke (da jih urejajo pravila, postopki, rituali), zato lahko vsekakor zatrdimo materialno eksistenco znanosti. Znanost je nekaj neideološkega zgolj kot čista znanost, neomadeževana z materialnostjo svojih ideoloških praks in ritualov.

4.3. O pritajenem delovanju ideologije

Naj predstavim še ključno Althusserjevo pripombo o delovanju šolskega ideološkega aparata. Delovanje šole je »pritajeno«. Mehанизem njenega delovanja je prekrit z ideologijo o šoli: z ideologijo o neideološkosti šole.

»[Ideologija o šoli je] ena izmed bistvenih oblik vladajoče meščanske ideologije: ideologija, ki šolo predstavlja za nekaj nevtral-

35. Gl. Althusser, n. d., str. 81.

nega, nekaj, kjer ni ideologije (ko pa je ... laična), kjer učitelji s spoštovanjem do 'zavesti' in 'svobode' otrok [...] tem otrokom pomagajo na poti k svobodi, moralnosti in odgovornosti odraslih ljudi – s svojim lastnim zgledom, z znanjem, s književnostjo in s svojimi 'osvobajajočimi' krepostmi.«³⁶

Poleg ločitve znanosti od šolskega aparata, čiste znanosti od »znanstvenega aparata države«, je treba poudariti tudi zvezo med ideologijo in svobodo. Še je uporabljen izraz »vladajoča ideologija«, vendar je že mogoče prepoznati element dvojne konstituiranosti: ideologija predstavlja šolo kot neideološko, ves čas je domnevana svoboda šolarja – in zato ni nenavadno, da je rezultat šolanja svobodni subjekt. Vprašanje pa je: *ali lahko upravičeno pričakujemo, da znanost deluje protiideološko?* Ali lahko od znanosti pričakujemo svobodo? Althusser je zapisal, da je šola »vladajoči« ideološki aparat »zrelih kapitalističnih formacij« (kot je bila v srednjem veku cerkev). Zakaj? Njegov odgovor je bil, da šola vpliva na ljudi od zgodnjega otroštva, dolga leta po več ur vsak dan. Šola je zanj vladajoči aparat kratko malo zato, ker je njeno delovanje tako intenzivno. Toda ali ni s tem na vprašanje o vzroku odgovoril s posledico? Vprašanje je, kaj je tisto, zaradi česar se je ideologija sploh lahko naselila v šoli, v imenu katere resnice je šola sploh lahko pridobila toliko ur v življenju človeka, zaradi katere svoje lastnosti je spodrinila cerkev? Althusser je opozoril: delovanje šole je »pritajeno«. Naj dodam: šola je odličen ideološki aparat zato, ker je domnevno neideološka, ker domnevno zgolj pomaga k svobodi, ker domnevno človeka oteva ideoloških spon. V šoli se učimo znanstvene resnice in v njenem imenu je šola sploh dobila svoj pomen. Ali drugače: resnica je izgubila svojo religiozno naravo in dobila znanstveno. V šoli nas naučijo

36. Althusser, n. d., str. 82.

misлити s svojo glavo in nas dvignejo k zrelosti in odgovornosti. Če je šola ideološki aparat, *zgrajen okoli ideje neideološke znanosti* (torej prav ideje, ki jo je zagovarjal Althusser), če je znanost foucaultovska disciplina, potem moramo v nasprotju z doslejšnjim upanjem zatrditi, da znanost sploh ne more utemeljiti pojma svobode, saj *uči* »svobodno podrejanje«.

»Vladajoča meščanska ideologija« (ideologija svobode) *bistveno* deluje s tem, da kaže »svoj« aparat (šolo) kot nekaj neideološkega (znanstvenega), še več, njeno jedro je prav njena domnevna neideološkost. Upošteva, da gre za *model* ideologij, je mogoč le sklep: ideologija se skriva v evidencah, ideologija lahko vznikne in tudi dejansko vznikne prav tam, kjer se sliši vzklik individuum/a/ subjekta: »to ni 'ideološko', to tako preprosto je!«. Takole je zapisal Althusser:

»Zato tisti, ki so v ideologiji, že po definiciji menijo zase, da so zunaj ideologije: eden izmed učinkov ideologije je praktična *dene-gacija* ideološke narave ideologije po ideologiji sami: ideologija nikoli ne reče: 'Jaz sem ideologija.'«³⁷

Dodam naj le, da po mojem ne gre za enega od učinkov ideologije, temveč za ključni element delovanja mehanizma interpelacije ali celo kar za *opis* delovanja interpelacije. In zato tudi *ne gre za to*, češ da se ideologija pretvarja, da je neideološka (mi pa – hote ali nehote – nasedemo njenim lažem in šele s tem postanemo subjekti), temveč za to, da vsaka posebna ideologija *in* vsak poseben subjekt vznikneta in sta pridelana prav z »zgrešitvijo« negativnega, s priznanjem pozitivnosti.

37. Althusser, n. d., str. 100.

4.4. Dvosmernost znanosti in pesimizem

Razloček med čisto znanostjo in znanostjo kot disciplino je podlaga za razločevanje med »pravo« svobodo in svobodo podrejanja. Za dejansko, resnično svobodo je ključno, da ni dejanska, resnična, ampak je zgolj domnevna, je stvar hrepenenja. Ko znanost (filozofska ali drugačna) dokaže, potrdi in razglasi »svobodo«, jo s tem zgolj naredi za orodje podrejanja. Temeljni učinek ideologije nasploh (torej učinek igre negativnega) je prepoznanje evidence, da smo svobodni moralni subjekti (interpelacija: s prepoznanjem, da sem svobodni moralni subjekt, to tudi sem). – Vsaj začetna opredelitev *negativne svobode* je torej: svobode ni mogoče dobiti, treba jo je vzeti. Svoboden sem, če vzamem svobodo (in je torej nisem imel), in samo v dejanju jemanja (in je torej nimam, ne morem je imeti).

V tem, da dejanja subjekta ne morejo biti neideološka, da v svoji pozitivnosti nujno in vselej zgrešijo negativno, še več, da je zgrešitev najizraziteje »na delu« prav tedaj, ko merimo najbolje – v tem je mogoče videti razloge za obup. Morda se zdi, da v predstavljeni logiki igre negativnega pravzaprav v vsakem primeru, z vsakim dejanjem zgrešimo, da je vsako dejanje grešno ali nesmiselno, da ni dejanja, ki bi kljub posebnosti lahko veljalo kot univerzalno etično načelo. Morda se zdi, da je edino mogoče »pravilno« dejanje vzdržanje dejanja, askeza. – Za zdaj naj zapišem le, da etike sicer ni mogoče utemeljiti na nobeni pozitivni (univerzalni ali ne) trditvi, to pa še ne pomeni, da je sploh ni mogoče utemeljiti.

Zapisal sem, da se ustvaritev pozitivnega dogodi s samozgrešitvijo negativnega, ki se izmakne in vsili evidenco. Vsiljena evidenca je prepoznanje, da sem svobodni subjekt, da *sem*. Da bi utrdil podlago, na katero bo mogoče postaviti etiko negativnega, naj mehanizem ustvaritve pozitivnega osvetlim z razmerjem med cogito in sum.

5. Cogito

Zamisel negativnega in igre negativnega, kot sem jo razvil s predstavitvijo monističnega materializma, je sorodna Descartesovemu stopnjevanju dvoma v *Meditacijah*. Pri vprašanju o modalnostih materialnosti so postopno odpadle vse razlike znotraj pozitivnega (najprej razlike med zunanjimi materialnostmi, potem pa tudi razlika med materialnostjo zunanjega sveta in materialnostjo duševnosti), in nazadnje se je pokazala nezvedljiva razlika, razloček med enostjo materialnosti in razločevanjem samim, kar sem poimenoval razmerje med pozitivnim in negativnim. Podobno je mogoče Descartesovo iskanje »točke gotovosti« predstaviti kot misel, da je vse okoli mene lahko popolna utvara, moja lastna ali utvara kakega demona; o vsem, tudi o vsebini svojih misli, se lahko varam ali sem prevaran, le o tem se ne morem varati ali ne morem biti prevaran, da prav zdaj mislim. Descartes sicer ni zapisal »dvomim, da dvomim« ali »mislim, da ne mislim«, toda trdim, da je misel morala izkusiti – kot svojo mogočnost! – svojo nemogočnost, da jo je lahko zavrnila kot nemogočo. Ali sem misleče res prav »jaz«? – Glede tega so Descartesove Meditacije drugačne od logike razločka. Istost razločujočega (mislečega) jaza in (jasno-in-) razločno razločenega (mišljenega) jaza, pri Descartesu ni bila vprašljiva. Logiko razločka pa določa misel, da razločka ni mogoče odpraviti, da istost (identiteta) ni zenačenje. Domnevna točka gotovosti je vselej odložena enotnost misli in biti, vselej je le domnevna, pa čeprav gre za nujno domnevo. Negativno je nujna domneva vsake trditve, vendar samo ne more biti zatrjeno.

5.1. *Norost cogita*

Derrida³⁸ je Descartesovo metodično stopnjevanje dvoma predstavil kot pretiravanje s hipotezo o mogoči norosti mislečega. Po njegovem je šlo za nasprotje med norostjo kot molkom ali nesmisлом in jezikom, smislom. Cogito naj bi bil ničelna točka, h kateri je Descartes sestopil z drznim pretiravanjem hipoteze norosti, točka relativnosti mogočih protislovij, izvir vsakega smisla in nesmisla. Descartesov projekt – cogito kot pretiravanje – naj bi mislil celoto sveta tako, da je celoto presegel, da ji je ušel.³⁹ Projekt pretiravanja naj ne bi bil projekt »zgodovinske strukture«, ampak nadzgodovinski, zgodovino nasploh utemeljujoči projekt. Derrida:

»Brž ko je dosegel to točko [pretiravanja], se Descartes skuša pomiriti, jamčiti za Cogito z Bogom, poistovetiti akt Cogita z aktom umnega uma. In to počne, brž ko *izgovori* in *reflektira* Cogito. Se pravi, brž ko mora Cogito, ki velja le v trenutku intuicije, v trenutku misli, ki je pozorna sama nase, v tem trenutku oziroma v najmanjšem delu trenutka, temporalizirati. In na to zvezo Cogita in gibanja temporalizacije bi tu morali biti pozorni. Kajti če Cogito velja tudi za najbolj norega norca, pa dejansko ne smemo biti nori, če naj ga reflektiramo, si ga zapomnimo, sporočimo njega in njegov pomen. In tu bi se z Bogom in nekim določenim spominom začela 'slabost' in bistvena kriza. In tu bi se začela nagla repatriacija hiperboličnega in norega tavanja, ki si sedaj išče zavetje in mir v redu razlogov, da bi si spet pridobilo opuščene resnice. Vsaj v Descartesov[em] tekstu se zapiranje proizvede na tem mestu.«⁴⁰

38. Derrida, »Cogito in zgodovina norosti«.

39. Derrida, n. d., 1990, str. 40-43.

40. Derrida, n. d., 1990, str. 44, 45.

Za Derridaja je ključno razmerje med cogitom, točko pretiravanja, enosti norosti in uma, enosti misli in biti, in Descartesovim nadaljevanjem, geografsko-zgodovinsko umeščenim zaprtjem. Zapisana ali izrečena misel naj ne bi mogla biti nora, izražena misel je zato zaprtje norosti. Če prevedem: pozitivacija je zgrešitev negativnega. Zaprtje pri cogitu je Derrida opisal kot razmerje med intuicijo in refleksijo, med cogitom in »temporalizacijo«, med zgodovino nasploh in zgodovinsko umestljivim.⁴¹ Zaprtje je učasovljenje, zgodovina je nenehno zatiranje mogoče norosti, zgodovina nasploh je sama mogočnost zatiranja. Časni ritem (utripanje) prebujanja pri preseganju celote in krize z iskanjem zavetja ni ritem v zgodovini, ni menjava obdobj, luči in teme. Razmerje med pretiravanjem in krizo je razmerje med časnostjo in časovnim (časom in časovno urejenim).

Zaprtje kot razprtje časnega razmerja (časovnosti) je dalo nov pomen Althusserjevi delitvi na vsezgodovinsko ideologijo nasploh in zgodovinsko umestljive posebne ideologije. Pri tem je pomembno, da zaprtje ni diskretno, temveč zvezno, da gre za nenehen proces in ne alternacijo. To dovoljuje zamisel koncepta interpelacije kot zdaj. – Kdaj se je zgodila interpelacija? Interpelacija je *zdaj*. S tem hočem reči, da se interpelacija dogaja zdaj, prav v tem trenutku, da je vsak korak v času, vsako izrekanje, vsak udarec po tipkovnici najprej (logični najprej) »zaprtje«. Ideološki subjekt (umen, svoboden, preračunljiv – predvidljiv) se prav zdaj (torej nenehno) odločuje (se v vsaki odločitvi razloči) od abstraktnega materialnega individuum. Materialni individuum je tedaj vselejšnja preteklost, ideološki subjekt vselejšnja sedanost. To je pripeljalo do druge določitve: interpelacija *je* zdaj. S tem hočem po eni strani reči, da je struktura interpelacije kot igre negativnega, v

41. Gl. Derrida, n. d., 1990, str. 48.

kateri je negativno zgrešeno v pozitivnem, *podobna* strukturi izrekanja zdaja, v kateri se je tisto, na kar je bilo merjeno, že (vselej že) izmuznilo. Zdaj, ki ga lahko imam, ki lahko sem, je le zgrešeni zdaj. Po drugi strani pa ne gre samo za podobnost struktur, temveč sta interpelacija in zdaj soodvisna pojma, saj gre za dve interpretaciji, dve ubeseditvi igre negativnega.

5.2. *Cogito in psihoanaliza*

Nekoliko drugačno osvetlitev mehanizma ustvaritve pozitivnega lahko ponudi površen pregled koncepta subjekta v lacanovski psihoanalizi. Ta je preinterpretirala kartezijanski cogito prav glede enotnosti misli in biti in razcepila subjekt in jaz: »kjer mislim, me ni«. Psihoanalitski jaz lahko primerjamo z althusserjevskim ideološkim subjektom, ki deluje sam od sebe, jaz je imaginarna iluzija. Interpelacija, ideološko (napačno) prepoznanje, da sem vselej že bil ideološki subjekt, temelji na zanazajšnji časovnosti (ne na odpravitvi časovnosti, kot je zapisal Althusser). Psihoanalitski subjekt pa je neuspeh interpelacije,⁴² zev v strukturi in zev strukture. Gre za zev, ki poskuša biti zapolnjena z jazom (z mehanizmom interpelacije), vendar je to radikalno nemogoče. Zev je torej opredeljena z dvosmernim mehanizmom: po eni strani *omogoča in osmišlja* interpelacijo, po drugi pa se ji vselej izogne. Dvosmernost pri zevi po mojem lahko razumemo kot opredelitev igre negativnega. V tem smislu zamisel zevi povsem ustreza manjkajočemu kvadratu iz zgoraj opisane otroške igrice: zev omogoča in osmiš-

42. Dolar, n. d., 1988, str. 267: »[P]sihoanalitični subjekt je nemožnost postati althusserjanski subjekt.« – Žižek, n. d., 2000, str. 120: »['S]ubject' itself is *nothing but* the failure of symbolization[.]«

lja drsenje kvadratkov, ti jo poskušajo zapolniti, vendar se jim je vselej že izmaknila.

Prednost »lacanovske teorije ideologije« v primerjavi z Althusserjevo je v tem, da lahko sprejme, da ideološki subjekt deluje sam od sebe, vendar doda, da ideološki subjekt sploh ni subjekt v pravem, prvotnem smislu, temveč drugotni imaginarni jaz. Subjekt so zato poimenovali histerični subjekt. V nasprotju z althusserjevskim subjektom, ki vselej deluje kar sam od sebe, lacanovski subjekt nikoli ne deluje prav.

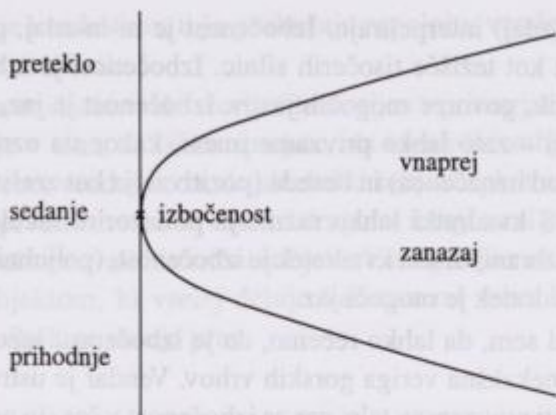
5.3. Izbočenost

Če upoštevam razločevanje med jazom in subjektom, lahko precej elegantno opredelim dvosmernost igre negativnega: vse, kar sodi k jazu, je ideološko (jaz deluje sam od sebe), vse, kar sodi k subjektu kot zevi, je znanstveno. Pri tem jaz in subjekt nista neodvisni enoti, temveč bistveno sodita skupaj: jaz je zgrešeni subjekt. Subjekt kot negativno nikakor ne sodi k poljubnemu jazu v njegovi poljubnosti – temveč k posebnemu jazu v njegovi posebnosti. Jaz kot model poljubnih jazov je enota štetja, subjekt pa je nešteven.

Lacanovska predstava o subjektu kot zevi je povezana z neskončno verigo označevalcev, v kateri je nezavedno vselej odgodelo, v kateri se nezavedno izmakne označevalcu (»potlačitev«). Mislim, da je za prikaz althusserjevske teorije ideologije boljša od verige predstava o igri kvadratkov. Zdi se mi namreč, da je predstava o veriženju lahko zavajajoča, saj dovoljuje misel, da je dogajanje jazov povsem linearno. Menim, da je linearna le črta, ki opisuje *izbočenost* jazov v času. Naj pojasnim, kaj mislim z izrazom *izbočenost*. Posebnih ideologij je tisočero in v vsakem

trenutku (zdaj) interpelirajo. Izbočenost je tu-in-zdaj, prezenca, pozornost kot težišče tisočerih silnic. Izbočenost je izbrani jaz, predstavnik, govorec mogočih jazov. Izbočenost je jaz, ki lahko spregovori – zato lahko privzame imeni, kakor sta označevalec (odrezan od označenca) in beseda (pozitivacija kot zrešitev negativnega). S kvadratki lahko razmerja ponazorim takole: zev je subjekt, (izbrani) drseči kvadrater je izbočenost, (poljubni) mogoči drseči kvadrater je mogoči jaz.

Zapisal sem, da lahko rečemo, da je izbočenost jazov v času premica, nekakšna veriga gorskih vrhov. Vendar je ustrezeni opis izbočenosti pravzaprav tale: gre za izbočenost v čas (in ne v času). Linearna urejenost glede na preteklo in prihodnje (časovna urejenost) je drugotna. Izbočenost naj označuje razmerje med časom in linearizacijo časa. Zgled za izbočenost v čas je zgodba o izgubljenem raju. Raj ni prvo obdobje v zgodovini, ni točka na časovni premici, glede katere se vedno lahko sprašujemo, »kaj je bilo prej«. Izguba raja je linearizacija časa, izguba raja je ureditev v zaporedje. Raj je bil vselej že izgubljen, ne v neskončni preteklosti, temveč zdaj. V raju vnaprejšnost ni drugačna od zanazajšnosti, preteklost in prihodnost nista urejeni, temveč sta isto. Izbočenost v čas lahko ponazorimo s hrepenenjem po raju, hrepenenjem, ki združi izgubo (»preteklost«) z upanjem (»prihodnost«). Drugačen zgled za časno razmerje je zgodba o prvem gibajočem. Spet, prvo gibajoče ni absurdna zamisel »prve točke na premici«, saj sploh ni gibajoče. Hočem reči, prvo gibajoče ni urejeno v verigi gibajočega, temveč je motor gibanja. V tem smislu je nekaj prvotnega; gibajoče (ki je vselej tudi gibano), pa je nekaj drugotnega. Izbočenost pri tem zgledu je gibajočnost gibajočega, razmerje (dvosmernost) med negibnim negibajočim in gibanim gibajočim. – Slika 4 kaže dvosmerno izbočenost, linearizacijo in »prvotni čas«.



Slika 4

Menim, da si ne jaz ne izbočenost (izbrani jaz kot dvosmerni, zgrešeni zdaj) ne zaslužita imena subjekt. Še vedno hočem opredeliti temelje za etiko negativnega, za zamisel negativne svobode. Z besedo subjekt hočem opisati svobodo, zato naj predlagam tole misel: subjekt je nezavedno. S tem hočem reči, da nezavedno (subjekt) ne more nikoli biti moje nezavedno (ali tvoje, naše), nezavedno ni lastnina ne posamičnega ne izbočenega jaza. Če že gre za lastniško razmerje, potem je mogoče reči kvečjemu narobe: jaz je lastnina nezavednega, v tem smislu je jaz vselej-že »subjekt«, podložnik. Mislim, da je zveza med ideologijo nasploh in nezavednim, zveza, ki jo je Althusser pustil zastrto (zapisal je, da se mu zdi takšno teoretsko zbližanje upravičeno, da sta koncepta organsko povezana, v podkrepitev pa je ponudil le večnost obojega), taka: ideologija nasploh = razloček = negativno = kategorija subjekta = prvotni subjekt = neštevno nezavedno. Izbočenost je dvosmerna točka stičišča med nezavednim in jazom, med svobodnim subjektom in subjektom podrejanja.

6. Etika

Če je jaz iluzija, kdo (ali kaj) je tedaj središče? Kdo misli, če ne jaz? – Naj predlagam misel, da središča ni (ali da je povsod), da subjekt, do katerega je sestopil Descartes z norim pretiravanjem, ni sklenjeno bitje med drugimi bitji, temveč da gre za univerzalni *nešteveni* subjekt, onstran razločkov, saj je razločevanje. Če naj razumemo misel kot trditev, da je subjekt kar celoten univerzum (ali univerzum kot celota), mi je to še vedno ljubše od predstave o subjektih kot množici neodvisnih enot. Če naj razumemo misel kot trditev, da je subjekt nekakšno mistično praeno, mi je to še vedno ljubše od predstave o subjektih kot množici neodvisnih enot. V središče etike je treba postaviti univerzalni subjekt: negativno. In to je povsem dovolj, etika si lahko za izhodišče vzame prav razsrediščenje: napadanje, kritiko, dvom. Jasno je, da gre za početje, »pri katerem je človek sam«, za delo, ki ga lahko opraviš in tudi prepoznaš le sam. Jasno je tudi, da ne gre za delo med drugimi deli, temveč za delo, ki *je* življenje. Lahko ga poimenujemo vzgoja samega sebe, vzgoja, kjer je vzgojeno objekt nenehne prevzgoje, vzgoja, ki nujno vključuje postopke seciranja, mučenja, zatiranja in vztrajanja.

Kakšne so torej mogoče utemeljitve etike? Doslej sem ponudil formulacijo negativne svobode: svoboda je vzeti svobodo. Naj predstavim še »leninistično« opozorilo v zvezi s svobodo in s kritiko svobode izbire, kot ga je zapisal Žižek: svobode ni v izbiri med danimi (vsiljenimi) možnostmi, temveč je lahko le v spremembi danosti (vsiljenih možnosti).⁴³ Zastavitev vprašanja etike je torej mogoča iz izhodišča, v katerega je postavljena svoboda, vendar ne kot sprejemanje (izbira danega), temveč kot dajanje,

43. Gl. Žižek, n. d., 2001, zlasti str. 11.

kot postavljanje (izbire), kot postavitev vrednot. Se pravi, da svoboda ne more biti nekaj danega, prirojenega, zagotovljenega, temveč je zgolj nekaj, za kar se je treba bojevati v nikoli dokončanem boju – morda je še najboljše reči, da svoboda *je* boj.

Nenehni boj je boj z jazom, z njegovo samoumevnostjo, evidentnostjo, kot ga je mogoče ponazoriti z lacanovsko ali derrida-jevsko (filozofija kot »hoteti-izreči-hiperbolo«, ⁴⁴ kot noro pretiravanje, izpostavljanje jaza mogoči norosti) interpretacijo cogita. Svoboda kot boj z jazom zahteva vztrajno držo, zahteva neomajnost ob grozi zevanja najglobljega brezna. Vendar nenehni in neskončni boj prinese tudi pomiritev; pomiritev v nekem drugem smislu, saj ne gre za pomiritev jaza. Če je bolezen jaza njegova *posebnost*, ima tedaj pomiritev, ki jo prinaša boj, ime raz(p)osebitev.

Raz(p)osebitev približa zamisel svobode kot boja zamisli univerzalnega subjekta. Njuno zvezo je mogoče pokazati z vprašanjem: *kdo* je svoboden? Komu je vselej pripisan presežek boja? V imenu katerega kralja se žrtvujem (uničim svoj jaz)? – Kralj, oče, bog, ki se mu priporočam, je tisočkrat prečrtani jaz, je pošiljatelj in prejemnik slehernega boja, je univerzalni subjekt. Nihče ni svoboden in nič ni svobodno. Jaz deluje sam od sebe, je oporišče moje sužnosti. Izbočenost je dvosmerno dotikališče, v katerem jaz lahko »spozna samega sebe«, svojo naključnost, svojo grešnost, svojo sužnost – hkrati pa domneva o svobodi postane *nujna* domneva. Svobodno je univerzalno onstran posebnosti. Svobodno je – negativno.

44. Derrida, n. d., 1990, str. 50.

Uporabljena literatura

- Louis Althusser, *Izbrani spisi*; Založba / *cf., Ljubljana 2000.
- Judith Butler, »'Conscience Doth Make Subjects Of Us All'«; *Yale French Studies*, 1995, str. 6-26.
- Mladen Dolar, »Onstran interpelacije«; *Problemi*, let. 26, št. 4/5, str. 265-274, Ljubljana 1988.
- »Kant in konec razsvetljenstva«; *Vestnik*, let. 8, št. 1, str. 71-78, Ljubljana 1987.
- »Cogito as the Subject of the Unconscious«, v: *Cogito and the Unconscious*, str. 11-40; Duke University press, Durham, London 1998.
- René Descartes, *Meditacije*; Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Gilles Deleuze, *Foucault*; Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1992.
- *Logika smisla*; Krtina, Ljubljana 1998.
- Jacques Derrida, »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*. Analecta, Ljubljana 1990.
- *Izbrani spisi*; Študentska organizacija univerze, Ljubljana 1994.
- Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost – oblast – subjekt*; Krtina, Ljubljana 1991.
- Martin Heidegger, *Bit in čas*; Slovenska matica, Ljubljana 1997.
- *Identität und Differenz*; Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957.
- *Identiteta in diferenca*; Obzorja, Maribor 1990.
- *Sein und Zeit*; Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.
- Warren Montag, »Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?«, v: *The Althusserian Legacy*, str. 51-58; Verso, London 1993.
- »'The Soul is the Prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975«; *Yale French Studies*, 1995, str. 53-77.
- Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus«, v: *Werke*; Zweitausendeins, Frankfurt na Majni 1999.

– *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*; DTV, München 1999.

Robert Pfaller, »Negation and Its Reliabilities: An Empty Subject for Ideology?«, v: *Cogito and the Unconscious*, str. 225-246; Duke University Press, Durham, London 1998.

– *Althusser – Das Schweigen im Text*; Fink Verlag, München 1997.

Platon, *Država*; Mihelač, Ljubljana 1995.

– *Parmenid*; Založba ZRC, Ljubljana 2001.

Paul Ricoeur, »Althusser's Theory of Ideology«, v: *Althusser: A Critical Reader*, str. 44-72; Blackwell Pub, 1994.

Marko Uršič, »Deus sive natura«, v: *Panteizem*, str. 3-85; Nova revija, Ljubljana 1998. (Poligrafi let. 3, št. 9/10)

Slavoj Žižek, »Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!«, v: *Contingency, Hegemony, Universality*, str. 114-120; Verso, London, New York 2000.

– »Od Lenina h Kristusu in nazaj«, *Problemi*, let. 39, št. 3-4, str. 5-30; Ljubljana 2001.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

– *Althusser's Theory of Ideology*; Verso, London, New York 1994.

Mladen Dolar

KOMEDIJA IN NJEN DVOJNIK

Naslov, »Komedija in njen dvojniki«, je očitno posnet po naslovu slovite Artaudove knjige *Gledališče in njegov dvojniki*,¹ po razvpitem gledališkem manifestu, ki je bil objavljen leta 1938. Toda Artaud ni bil ravno človek komedije. Njegovo delo, vse njegovo prizadevanje v zvezi z gledališčem je bilo prej na nasprotnem koncu od komedije in njene logike. Malo na hitro in poenostavljeno rečeno, skušal je doseči radikalno reformo gledališke prakse, kolikor je bilo gledališče v njegovih očeh fatalno zvezano z določeno virtualnostjo, bilo je zgolj predstava, ponavljanje, proizvajanje videza, iluzoričnih učinkov, in prav to njegovo naravo bi bilo po njegovem potrebno radikalno predrugačiti. Komedija pa prav nasprotno živi od videzov, od zgolj predstave, od virtualnosti in ponavljanja. In če je Artaud hotel gledališče, ki bi bilo živa prisotnost v nasprotju s predstavo, neponovljivi dogodek v nasprotju s ponavljanjem, ne dvojniki življenja, temveč življenje samo v vsej njegovi neponovljivosti in krutosti,² kot prisotnost, ki bi onemogo-

1. Cf. slovenski prevod Aleša Bergerja, MGL, Ljubljana 1994.

2. Cf. npr.: »Iz gledališča želimo napraviti resničnost, ki ji je moč verjeti in ki zareže v srca in čute enako stvarno kot sleherno dejansko doživetje.« (Artaud, *op. cit.*, str. 108.) A to ni dovolj, gledališče mora seči do resničnosti, ki je resničnejša od dejanske resničnosti: »... tako moramo gledališče šteti za Dvojnika resničnosti, a ne tiste vsakodnevne in neposredne, katere nepremičen, ničev in osladen posnetek je sčasoma postalo, temveč neke druge, nevarne in značilne resničnosti...« (Str. 71.) Skratka, gledališče naj bo pravo Realno v nasprotju z realnostjo.

čila re-prezentacijo, ponarejeno in ponovljeno prisotnost, potem ima komedija prav nasprotno tendenco, da 'realno' življenje pokaže v njegovi teatralnosti, da ga navda z videzom, da ga obravnava kot videz, kot oder, a ne zato, da bi ga tako zavrnila, temveč da bi ga ohranila v sami tej 'derealizaciji' ali, bolje, da bi našla neko realno v sami igri videzov. Artaud se je nahajal na skrajnem koncu odpravljanja videzov v imenu Realnega, medtem ko komedija nepričakovano nahaja realno v samem videzu. Njena težnja, da bi razkrinkala resnost realnega kot videz, nas ne sme zavesti, saj trik komedije ni v tem, da bi s tem to realno odpravila kot smešno in ničevno, kot še en videz, temveč v tem, da se spotakne obenj v samem videzu in njegovih premenah.

Gesla 'komedija in njen dvojnik' ne gre razumeti v pomenu 'komedija in njeno drugo', pri čemer je njeno standardno drugo pač tragedija, temveč tako, da je dvojnik figura, ki je lastna komediji. Tu bom skušal raziskati nekatere modalitete te figure, ji slediti v različnih registrih in izpostaviti njeno logiko. Komedija živi od dvojnikov in podvojitvev in če sem že malo na hitro uvedel pojem videza, bi to že utegnil biti način, kako imenovati ta mehanizem podvajanja in ga privezati na določeno filozofsko tradicijo: videz nasproti stvari sami, pojav nasproti bistvu. Takšna poteza je že sama na sebi tvegana, saj se vsako filozofsko zajetje komedije, vsako podvajanje njenih mehanizmov in govorice s filozofskimi koncepti izpostavlja nevarnosti, da se bo samo ujelo v kolesja komedije kot pač še eno podvajanje, ki je še toliko bolj smešno, kolikor zase trdi, da stoji izven komedije in da izreka njeno pravo resnico. Filozofski govor o komediji bi tako utegnil biti še en videz, ki je posebej smešen zato, ker zase trdovratno trdi, da je onkraj videza in govori resnico. Tako so bili filozofi vselej hvaležni komični liki, že od Aristofanovih časov, in vsaka filozofija komedije je na robu tega, da nehote postane komedija filozofije, kar pa nemara sploh ni slabo.

Dvojnik lahko nastopi kot figura komedije v najbolj neposrednem pomenu, tako da se dobesedno pojavi na odru. Nekateri modeli za komedijo, modeli, ki jih je vzpostavilo par klasičnih avtorjev in ki so bili nato stalno reciklirani skozi vso komedijsko tradicijo, vsebujejo prav dvojnike kot gibalno komičnega: pomislimo na *Maenechmi*, Plavtovo komedijo, ki se v celoti suče okoli usode dvojčkov, nerazločljivih dvojnikov, pri čemer celotni zaplet temelji na neogibni in stalni zmešnjavi in zamenjavi njune identitete, kar seveda proizvaja popolni *imbroglio*, komedijo zmešnjav – in res se Shakespearjev *remake* tega modela imenuje natanko tako, *Komedija zmešnjav*. Eno osebo nenehno zamenjujejo za drugo, in to iz dobrega razloga, da sta obe po izgledu videti natanko enaki, tu pa je tudi ničelna stopnja enega velikih virov komičnega, namreč zamenjane identitete. Videz je videti natanko tak kot stvar sama, pri dvojčkih pa je tako, da sta pač obe osebi pravi in obe sta obenem videz druga druge, tako da je sama identiteta videti zamenjana že po svoji naravi. Lahko bi rekli: *v naravi identitete je, da se jo zlahka zamenja za identiteto*. V vsaki identiteti je na delu zamenjava, ki jo zamenjana identiteta le pripelje na dan. Ali pa: identiteta je le vrzel med dvema videzoma. – Tu se lahko spomnimo Hegla, njegove analize identitete v *Logiki* ali, še boljše, za naše potrebe slovitega gesla iz *Fenomenologije duha*, da je »nadčutno pojav kot pojav« (TWA 3, str. 118).³ Hegla je morda malo težko videti v vlogi komedijanta, čeprav so nekateri njegovi najbolj pronicljivi bralci, tako različni, kot sta Brecht in Lacan,⁴ trdili, da gre nemara

3. Cf. slov. prevod Božidarja Debenjaka: »Nadčutno je torej prikazen kot prikazen.« *Analecta*, Ljubljana 1998, str. 85.

4. Malo iz sentimentalnosti si ne morem kaj, da ne bi v opombi še enkrat navedel tegale odlomka iz Brechta, ki bi lahko služil kot uvod v razpravo, ki še ni bila napisana – ne 'Hegel in komedija', na to temo jih ne manjka, ampak 'Hegel kot komedijant': »[Hegel] je imel sposobnosti enega največjih

za enega največjih humoristov vseh časov. Ideja, da je nadčutno, transcendentno, le vrzel v pojavu, nekaj, kar se svetlika med dvema videzoma, je brez dvoma iz take snovi, iz kakršne so narejene komedije. A to le mimogrede.

Shakespearjeva *Komedija zmešnjav* se mora ob vsej farsičnosti zapletov vendarle v določenih trenutkih ustaviti, za hip prekiniti vrtoglavo hitrost dogodkov in se zamisliti nad tem breznom. Ko Vojvoda vidi, kako se oba brata dvojčka nazadnje srečata v sceni prepoznanja in ko so stvari končno postavljene na pravo mesto, pravi:

»Eden je človek, drugi njegov duh;
in teh dveh tudi: kateri pa je človek,

humoristov med filozofi, kakršne je imel sicer edinole Sokrat, ki je uporabljal podobno metodo. [...] Imel je takšen humor, da si npr. reda sploh ni mogel zamisliti brez nereda. Jasno mu je bilo, da se v neposredni bližini največjega reda nahaja največji nered in šel je celo tako daleč, da je trdil: na enem in istem mestu! [...] Oparekal je temu, da bi ena bilo enako ena, ne le zato, ker vse, kar obstoji, nezadržno in vztrajno prehaja v nekaj drugega, in sicer v svoje nasprotje, temveč zato, ker sploh nič ni identično samemu sebi. [...] Pojmi so se pri njem kar naprej zibali v gugalniku, kar spočetka napravi izredno prijeten vtis, dokler se gugalnik ne prevrne. Njegova knjiga 'Velika Logika' [...] je eno najbolj humorističnih del v svetovni literaturi. Ukvarja se s tem, kako živijo pojmi, te spolzke, nestabilne, neodgovorne eksistence; kako drug drugega psujejo in se obdelujejo z noži, potem pa skupaj sedejo k večerji, kot da se ne bi nič zgodilo. Nastopajo tako rekoč v parih, vsak je poročen s svojim nasprotjem [...] Kar je zatrdil red, temu takoj, po možnosti še v istem dahu, oporeka nered, njegova nerazdružna družica. Ne moreta živeti niti eden brez drugega niti eden z drugim. [...] Kot vsi veliki humoristi je vse skupaj počel s smrtno resnim obrazom. [...] [Politika] je bila tudi eden izmed njegovih vicev. Največji prevratniki se imajo za učence največjega zagovornika države.« (*Flüchtlingsgespräche, Gesammelte Werke* 14, str. 1460-1462.) Za Lacana cf. »Narobna stran psihoanalize«, *Razpol* 13/*Problemi* 6-8/2003, str. 100.

in kateri duh? Kdo ju raztolmači?»

(V.1.332-4)⁵

Kot da bi šlo za iluzijo, za *fato morgano*: ne moremo razločiti človeka (*the natural man*, pravi Shakespeare) in njegovega duha, spektralnega dvojnika, strašila, toda naloga je težavna le, dokler skušamo razbrati original od kopije. A duh komedije je prav duh duha, tako da oba duhova lahko srečno živita na vekomaj (usoda, ki 'naravnim ljudem' ni tako zlahka naklonjena). V sijajnem trenutku v sceni prepoznanja en dvojček reče drugemu: »Zrcalo moje se mi zdiš, ne brat: / po tebi vidim, da sem čeden fant.« (V.1.418-9) Logika teh verzov je nemara prav nasprotna logiki ogledala, saj lahko lepota nastopi prav kot vmesnost med dvema, kot lepota, ki je različna od narcizma, saj je drugi, ki je enak, obenem nekdo, ki prvega razlasti njegove enkratnosti in notranjega zaklada, ki ga lahko prepusti drugemu. Človeški objekt v svoji enkratnosti napoči kot vrzel med dvema duhovoma in se ga ne da zvesti na Eno, medtem ko je vsa drama narcizma, na hitro rečeno, v tem, da skuša iz dvojega napraviti Eno – nemogoč podvig, ki se, priveden do kraja, lahko konča le v katastrofi. Enakost pa proizvaja razliko, razliko v sami istosti, se pravi razliko, ki je ni mogoče zreducirati.

Čim uvedemo dvojnika, ima ta v sebi težnjo, da se še naprej podvaja. Tako sta v tej Shakespearjevi komediji oba dvojčka podvojena še s služabnikoma, ki sta prav tako dvojčka, oba para dvojčkov pa je pred časom ločila nesrečna usoda, ki pa jih je po naključju zdaj spet privedla skupaj. Dva para dvojčkov, ki si stojita nasproti in ki ju nenehno zamenjujejo med seboj, tako da niti publika tja do konca ne more dobro razločiti, kdo je kdo – ni tako,

5. »One of these men is *genius* to the other; / And so of these, which is the natural man, / And which the spirit? Who deciphers them?« Župančičev prevod tu šepa, videti je, da mu poleg črke uhaja prav *genius*.

da bi se preprosto smejali tistim, ki so nasedli prevari, medtem ko mi sami iz svojega varno izvzetega mesta lahko vidimo, kaj se zares dogaja, temveč tudi sama publika v mnogih trenutkih le s težavo in z nujno zamudo ugotavlja, kdo je kdo in kaj se dogaja. Očitno je, da je to situacija, v kakršni je komedija doma⁶ in ki nam takoj zastavlja neko preprosto vprašanje, uganko: kako to, da samo dejstvo podvojitve prinaša s seboj komične učinke? In to celo v minimalni formi tega, da na oder skupaj postavimo dvojčka? Zakaj dva enaka obraza, kot nekje pripominja Pascal, če ju postavimo enega ob drugega, napravita komičen vtis, medtem ko na vsakem posebej ni prav nič smešnega?

Dva para dvojčkov najdemo še v drugi Plavtovi komediji, ki predstavlja manj preprost in bržčas ključen primer tega mehanizma, namreč v *Amphitruo*, igri, ki je doživela številne posnetke in predelave, od Molièra⁷ preko Kleista do Giraudoux (ta je svojo igro natančno poimenoval *Amfitrion* 38, saj je neki pregovorno natančni nemški literarni zgodovinar naštel 37 poprejšnjih verzij

-
6. Bolj zapleteno različico mehanizma dvojčkov lahko najdemo v *Dvanajsti noči*, kjer sestro-dvojčico, preoblečeno v moškega, zamenjajo za njenega brata dvojčka. Mehanizem je tu cepljen na spolno razliko in realiziran z enim od Shakespearjevih priljubljenih prijemov, *cross-dressing* (o tem in o primerjavi med *Dvanajsto nočjo* in *Komedijo zmešnjav* podrobneje cf. Valerija Vendramin, *Shakespearove sestre*, Delta, Ljubljana 2003, str. 155-186).
 7. Če beremo francoske časopise v zadnjih mesecih, potem je videti, da je bil sam Moliere primer dvojnika, saj naj bi zadnje računalniške tekstualne analize pokazale, da je njegove komedije napisal njegov dvojniki, ki da ni bil nihče drug kot Corneille. Pri tem ima Molière kajpada velikega predhodnika v samem Shakespearju, za katerega skozi stoletja ni manjkalo domnev o njegovih dvojniki (najprepričljivejši kandidat, Earl of Oxford, je našel svojega nepričakovanega zagovornika v Freudu). Tako bomo nemara prišli do sklepa (ki ga je ob Shakespearju predlagal Shaw), da Molièrovih komedij ni napisal Molière, temveč njegov docela neznani sodobnik, ki se je po naključju enako imenoval.

tega komada). Zgodba je taka, da se je Jupiter zaljubil v prelepo Alkmeno, ki pa je bila tako zvesta svojemu možu Amfitrionu, da je vladar bogov lahko zapeljal nič hudega slutečo lepotico le tako, da si je nadel natančno podobo njenega moža. Nenavadna strategija, saj – kot nekdo pripomni v sami igri – nemara privzemanje podobe moža ni ravno najočitnejši prijem, ki bi se ga domislil zapeljivec. Jupitrov pomagač v tej zvijači, Merkur, pri tem privzame podobo Amfitrionovega služabnika Sozija (učinek Molièrove verzije je bil tak, da je Sozij v francoščini postal obče ime za dvojnika). Na vrhuncu te komedije zmešnjav imamo tako dva Amfitriona, ki se pojavita v Alkmenini spalnici in tako predstavljata kar najbolj zahteven test za ženino zvestobo, vrh vsega pa sta podvojena z dvema identičnima služabnikoma. Imamo dvojno podvojitve, ki je vir neskončnih teatralnih možnosti. (Mitično nadaljevanje zgodbe pravi, da je zatem sama Alkmena rodila dvojčka, pri čemer je bil tisti, ki ga je zaplodil Jupiter, nihče drug kot Herkules, njegov človeški dvojnik, ki ga je zaplodil Amfitrion, pa je bil Ifikles).

V tej zgodbi je zastavek podvojitve precej večji, saj je na tehničnici podvojitve človeka in boga, boga, ki je moral sestopiti do človeške podobe, če je hotel prevarati zvestobo, se pravi vero v človeško enkratnost. Bog se mora učlovečiti kot eden izmed nas (zveni znano?), a ne zato, da bi umrl kot človek in odkupil človeške grehe, temveč da bi prav nasprotno nadvse človeško preživel noč strasti z lepotico (ta noč pa je, nadvse božansko, trajala za dve, saj se je Jupiter pogodil s sončnim bogom, da si je ta vzel, dobesedno, prost dan). Sama človeška enkratnost, ki je objekt ljubezni – neimenljivi in neopisljivi objekt, saj bi njegovo definiranje izničilo ljubezen –, ta izmikajoča se enkratnost je zrcalno podvojena v božanskem dvojniku, ki je natanko enak; mogoče jo je utelesiti le v podvojitvi. Božanska iskrica v človeku lahko pride na dan le v

podobi božanskega dvojnika, tako da božanski objekt, še ena neopredeljiva stvar, tisto neskončno drugo in transcendentno, in človeški objekt v svoji enkratnosti lahko nastopita le v vrzeli med dvema dvojnika. Da ne govorimo o ubogem Soziju – ta je bil Plavtov genialni dodatek, saj v mitu ni ne duha ne sluha o tej osebi: Sozij sreča svojega božanskega dvojnika v Merkurju, Jupitrovem služabniku, ki je privzel njegovo podobo in ga dobesedno razlastil, ga nagnal iz njegove lastne hiše in pretepel. Brez dvoma gre tu za komično fusnoto k dialektiki gospodarja in hlapca in k celotni liniji razmišljanj, ki je v njiju videla dvojnika, služabnika kot dvojnika gospodarja in obratno (to je bila vselej hvaležna snov za komedijo, pomislimo samo na Sganarella/Leporella, na Figara, na sijajnega *Fatalista Jakoba in njegovega gospodarja* itd.). Situacija je ironična, saj tukaj služabnika razlasti prav njegov lastni Jaz (cf. slovite dialoge v stilu 'Kdo te je pretepel?' 'Jaz' itd., v Molièrovi verziji I/2 in II/1). Lacan, ki na kratko komentira ta mesta, pravi: »Osnovni položaj jaza pred njegovo podobo je prav ta neposredna obrnljivost položaja gospodarja in služabnika.« (*Le moi dans la théorie de Freud*, Seuil, Pariz 1978, str. 308.) Tako lahko 'objekt gospodar', neopredeljiva reč, ki jo domnevno poseduje gospodar in ki je domnevno ključ do njegovega gospodovalnega položaja, nastopi prav 'med dvema služabnikoma' kot neposredno reverzibilna in zvedljiva na strukturo njunih jazov.

Toda na koncu te nenavadne igre, ki je nadvse smešna in obenem vzbuja nelagodje, v momentu končnega prepoznanja in sprave naposled bogovi ostanejo bogovi, ljudje ostanejo ljudje in služabniki ostanejo služabniki. Neujemljivi objekt je preskakoval med dvema podvojenima stranema, a je nazadnje padel na svoje mesto, na mesto ohranjanja obstoječega reda, podvojitve pa je bila le epizoda. Shakespearjeva *Komedija zmešnjav* se vendarle konča v drugačnem duhu:

»Na svet kot brat in brat prišla sva skup nekdaj,
 bodiva brat in brat, hodiva vštric še zdaj.«⁸
 (V.1.425-6)

To zveni kot stavek iz Deklaracije človekovih pravic ali iz dekreta francoske revolucije, pri čemer ne smemo pozabiti na historično pezo, ki jo nosi s seboj tema dvojčkov: konec koncev se je evropska zgodovina, če naj verjamemo rimskemu mitu o Romulu⁹ in Remu, začela tako, da je en dvojček ubil drugega, tako da so dvojčki in dvojniki obenem predstavljali tudi zanesljivi recept za masaker. Njihov nastop v komediji, kjer so priljubljeni vir komičnega, ima morilsko hrbtno stran in je sam podvojen.

Omemba francoske revolucije in Deklaracije človekovih pravic ni bila naključna, saj je oboje nenavadno sovpadalo z določenim premikom v zgodovini dvojnikov. Že v Freudovih spisih in nato v številnih komentarjih najdemo določen premislek o tem, da obstoji neka zelo tanka črta ali določeno polje neodločljive dvoumnosti med komičnim in *das Unheimliche*, kot da bi 'grozljivo' na določenem robu z nenavadnim zasukom prehajalo v komično in obratno. Videti je, kot da bi bila ta nemogoča in neujemljiva meja, vsaj kar zadeva dvojnike, dejansko utelešena v nekem historičnem momentu, ki ga vsaj za priročne namene drastično uteleša francoska revolucija. Na hitro rečeno, historični premik je v tem, da dvojnik preneha biti vir smeha v komediji, ampak postane vir grozljivosti in tesnobe kot *Doppelgänger*, torej kot romantični junak *par excellence*. Izraz *Doppelgänger* je prvi uporabil Jean Paul v *Siebenkäs*

8. »We came into the world like brother and brother, / And now let's go hand in hand, not one before another.«

9. Romul, ki je ubil brata dvojčka Rema in ustanovil Rim, je sam nadvse bizarno podvojen z Romulom Augustulom, namreč z zadnjim rimskim cesarjem, ki je leta 476 dokončno zapravlil imperij. Tudi ta je neogibno postal junak komedije v Dürrenmattovi igri *Romul Veliki* (1957).

leta 1796, temu pa je sledil pravi plaz, tako rekoč rojstvo novega žanra, ki je bil direktno nasprotje komediji.¹⁰ Dvojniki je iznenada postal smrtno resna zadeva: Poejevega Williama Wilsona bo zadela smrt v soočenju z njegovim dvojnikom, prav tako Goljadkina v *Dvojniku* Dostojevskega, E. T. A. Hoffmann bo stvar pripeljal do virtuoznih višin itd. Zadeva je postala tako razširjena, da je bil sam izraz izvožen v druge jezike – *doppelgänger* je npr. ena redkih nemških besed, ki ji je uspelo prodreti v angleški besednjak (skupaj s *sauerkraut*, *kindergarten*, *blitzkrieg* in *berufsverbot*; prva angleška uporaba je iz leta 1830). Če se dvojniku zdaj več ne smeji, to izhaja iz novega branja, ki mu je bil podvržen: brž ko se pojavi dvojniki, se subjektov čas izteka. Svet ni dovolj velik za subjekta in njegovega dvojnika, eden je odveč, in tisti, ki je odveč, ni dvojniki, temveč sam subjekt. Dvojniki je figura razlastitve subjekta, njegove ekspropriacije: razlasti tisto, kar je subjektu najbolj lastno, oropa ga njegove lastnosti. Dovolj je, da se dvojniki pojavi, in brž je jasno, da dvojniki poseduje objekt, samemu subjektu pa je bil odvzet njegov najbolj dragoceni intimni zaklad. Dvojniki je le videz, prikazen, duh, toda položaj se takoj obrne: sam subjekt se pretvori v videz, videz svojega videza, in kot tak je obsojen na izginotje. Dvojniki je videti kot natančna podoba subjekta, a takoj se izkaže, da sploh ni le podoba, temveč v njem tiči realno, v primeri z njim pa je subjekt le podoba, dvojniki svojega dvojnika, oropan življenja in užitka. Ta scenarij ima lahko mnogo različnih

10. O tem problemu obstaja obsežna literatura. Poleg klasične študije Otta Ranka, *Der Doppelgänger* (1914, 1925, ponatis Turia & Kant, Dunaj 1993) je treba omeniti vsaj še: Clément Rosset, *Le réel et son double*, Gallimard, Pariz 1976, 1984; Karl Miller, *Doubles*, Oxford UP, Oxford 1985; John Herdman, *The double in nineteenth-century fiction*, Macmillan, Basingstoke 1990; Pierre Jourde & Paolo Tortonese, *Visages du double*, Nathan, Pariz 1996; Wladimir Troubetskoy, *L'ombre et la différence*, PUF, Pariz 1996. Cf. tudi zbornik *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994.

zapletov in razpletov, a vsi so katastrofični in smrtonosni. Tu ne gre več za objekt, ki bi vzniknil med dvema videzoma, objekt je zdaj le na eni strani kot ekskluzivna posest dvojnika, prav to pa je vzvod smrtonosne narave tega fantoma (»fantom našega lastnega jaza,« bo zapisal Hoffmann). Zdaj ne gre več »bodiva brat in brat, hodiva vštric še zdaj« – ni mogoče hoditi vštric in z roko v roki s svojim dvojnikom, vsa prednost je na njegovi strani. Dvojnik je hrbtna stran enakosti in bratstva: preveč enak za enakost in preblizu za bratstvo.

Tu lahko dodam le dve kratki opombi h kompleksu, ki bi terjal precej več refleksij. Prva je ta, da tema dvojnika natanko sovпада z nastopom 'moderne subjektivnosti'. Nikakor ni naključje, da je Jean Paul prvič razvil temo dvojnika v neke vrste parodiji Fichteja (in ni mi treba ponavljati, kako vroče je Fichte v svojih zgodnjih spisih branil francosko revolucijo). Fichte je bil ravno nekdo, ki je v historičnem momentu francoske revolucije skušal podati novo podobo nove subjektivnosti, jo postaviti na absolutno izhodišče, na 'abolutni Jaz' kot prvo predpostavko, *Setzung*, svojega sistema, kot postavitev, ki je samopostavitev, *Selbstsetzung*, kot dejanje, dejavo, v kateri absolutni Jaz postavi samega sebe. Tisto, kar omejuje ta Jaz, ni preprosto svet objektivnosti, tega v nadaljnjih korakih postavlja absolutni Jaz. Kar ga omejuje, je ne-Jaz, *das nicht-Ich*, ki pa lahko privzame le formo dvojnika – in prav tu je genialni domislek Jeana Paula.¹¹ Dvojnik je absolutni Drugi abso-

11. »Vsa moja metafizika, vsa moja kemija, moja tehnologija, moja nozologija, moja botanika in moja entomologija, vse to je zvedeno na eno samo staro načelo: spoznavaj samega sebe. Nisem le svoj lastni odrešenik, temveč tudi svoj lastni hudič in samemu sebi natikam jarem. [...] V meni je Demogorgon, ki deluje tiho in slepo in ki ni nič drugega kot jaz.« (Jean Paul, *Titan*, dodatek »Clavis fictheana«, cit. po Jourde & Tortonese, *op. cit.*, str. 28-29.)

lutnega Jaza, prav kolikor mu je natanko enak. Je le fantom, nič obstoječega, ni objekt vednosti ali možnega spoznanja, a prav zato vsemogočen. Vznikne prav na točki, kjer je bilo videti, da je absolutni Jaz absolutni gospodar. Dvojnik poseduje neujemljivi izmikajoči se objekt, ki razlasti novonastalega subjekta in ga obsoja na to, da je dvojnik svojega lastnega dvojnika, svoj lastni fantom. Vznikne kot hrbtna stran domnevne vsemoči novega subjekta.

V romantičnih scenarijih, ki sledijo od tod, so se mehanizmi komičnega iznenada izgubili. Tanka rdeča črta, ki loči komično od grozljivega, je bila prekoračena v eno smer in vsa teža je padla na stran grozljivega. V komediji se je objekt pojavil v zarezi med dvema videzoma, se odbijal sem in tja med dvema stranema in ohranjal njuno razliko (ohranjal njuno ne-razmerje ali proizvajal razmerje v samem ne-razmerju, če naj uporabim srečno formulo Alenke Zupančič). V modelu, kjer je prevladalo *das Unheimliche*, ima ta mehanizem povsem drugačen učinek: objekt je le na eni strani, na strani videza, a prav to razlasti sam original in ga pretvori v videz; boj proti videzu se lahko konča le s pokončanjem originala. Videz triumfira, subjekt uniči svojega dvojnika le za ceno svoje lastne smrti. Ne-razmerje se ne ohranja v vrzeli razlike, temveč se izniči, 'poenoti', v smrti. Kot pri paranoji se postavi vprašanje v formi 'on ali jaz', in to vprašanje, čim se postavi, ima lahko samo en odgovor: 'on', seveda, kar uniči oba.

Če je bilo obdobje razsvetljenstva, sedemnajsto in osemnajsto stoletje, obenem veliko obdobje razcveta komedije, ki nam je dalo nekaj njenih najboljših primerkov, če obstaja globoka zveza in zavezništvo med razsvetljenstvom in komedijo, če oba stojita na isti fronti, pa je bila romantična doba in za njo vse devetnajsto stoletja obdobje, ki je bilo za komedijo nenavadno izgubljeno. Seveda je veliko govora o romantični ironiji, a to je nekaj drugega – na hitro rečeno, pri ironiji gre za to, da si pameten, ironija

te dviga nad tvoj pritlehni položaj in ti omogoča, da s humorjem gledaš na zgođe in nezgođe svoje eksistence, na kontingence svojega časa in prostora, v komediji pa gre za to, da si *sucker* – in v tej izbiri se je vsekakor treba odločiti za *suckerja*. Težava je le v tem, da tu ni izbire, človek se o tem, da bi bil *sucker*, ne odloča po svoji volji in izbiri, in prav v tem je komedija. *N'est pas sucker qui veut*.

A če je to en način, kako se izneveriti duhu komedije, potem je dvajseto stoletje iznašlo še drugi način, in v tem je moja druga kratka pripomba. Če pustimo ob strani modernizem in preskočimo kar k našemu sodobniku postmodernizmu, potem lahko vidimo, da imamo tu opravka s povsem drugačnim pogledom na dvojnika kot v romantiki. Zdaj gre za to, da so igre videzov dobra novica, videti je, da živimo v času simulakrov in da je 'strast (do) realnega', *la passion du réel*, če si sposodimo Badioujev termin, srečno prešla. Stari predsodek, da obstoji 'ontološka' razlika med originalom in kopijo, je treba opustiti kot metafizično dediščino, dejansko živimo v 'kulturi kopije', če naj citiram naslov znane knjige.¹² Dejstvo, da nas obkrožajo kopije, simulakri, dozdevki, dvojniki, kopije kopij in dvojniki dvojnikov, je zdaj dojeto kot razlog za to, da si lahko oddahnemo od metafizičnega terorja. Množenje in bohotenje kopij brez originala je videti kot stanje, ki nas je osvobodilo od prisile velikih pripovedi in od 'strasti (do) realnega'. Množenje razlik, njihovo slavljenje, multituda, multipla heterogenost, vse to je lahko deležno mnogoterih elaboracij in podprto z različnimi teoretskimi okviri, a vsi ti različni modusi določajo naš historični trenutek. Dvojnik ni več figura življenja in smrti, temveč ga kaže veselo pomnoževati, čim več dvojnikov, tem bolje. Izgubil je moment drame, njegovega smrtonosnega protislovja smo se znebili tako, da smo ga univerzalizirali in pomnogoterili,

12. Hillel Schwartz, *The culture of the copy*, Zone Books, New York 1996.

to pa tudi pomeni, da je šla v izgubo ne le njegova tragedija, temveč tudi njegova komedija. Če namreč komedija živi od dvojnikov, pa se po drugi strani duh komedije razblini, če so dvojniki na vsakem koraku in se lahko karkoli prelevi v dvojnika ali se zanj izkaže. To lahko proizvede učinek ironije, ki je ena od privilegiranih postmodernih drž, kjer se stvari jemlje z igrivo distanco, niti resno niti neresno, kjer se slavi univerzum poigravanja s citati, z *remake* itd., in če nikoli ne gre čisto zares, pa tudi nikoli nismo v komediji. Tako je videti, da duha komedije zatre tako romantični dvojnik kot njegova opustitev v neskončnem množenju.

Lahko samo dodam, da se je ta duh nenavadno ohranil (ali je bil na novo iznajden) v popularni kulturi, preživel je predvsem v filmu, ki nam je dal nekaj najboljših primerkov sodobnih komedij. Kolikor gre za dvojnika, naj ostanem samo pri Chaplinu, ki je to temo v njenem komičnem zasuku privedel do novih višin. Če поблиžje pogledamo štorije mnogih njegovih najboljših filmov, hitro vidimo, da je mehanizem dvojnika sam stožer filmskega dogajanja: v *Velikem diktatorju* ima veliki vodja Hynkel svojega natančnega dvojnika v židovskem brivcu, prav v njuni istosti in absolutni razliki vznikne objekt, ki se odbija sem in tja med Führerjem in židom; v *Lučeh velemesta* sta milijonar in revni potepuh ena in ista oseba, dvojnik drug drugega; v *Gospodu Verdouxu* je množični morilec podvojen z vzornim očetom in dobrodelnim itd.¹³ Figura dvojnika je pravo gibalno njegovih komedij.

Našo temo dvojnika kot vira komičnega lahko razširimo v temo ponavljanja, ki je prav tako eden velikih vzvodov komedije. Bergson se ob tem ustavi v svojem vsekakor občudovanja vrednem eseju o smehu in se sprašuje, kako je nekaj tako preprostega lahko

13. Glede figure dvojnika pri Chaplinu cf. Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Minuit, Pariz 1983, str. 234.

tako učinkovito in tako zagonetno. Lahko bi rekli, da je dvojniki minimalna forma ponovitve in da je ponavljanje razširjena podvojitev – a ta formula je nezadovoljiva, saj se hitro izkaže, da gre nemara za različne vrste problemov. Ponavljanje ni pomnogoterjenje in bohotenje, tako kot pri simulakrih, kopijah itd., temveč je srž ponavljanja v tem, da gre za vztrajanje istega ali, bolje, za vztrajanje razlike v sami istosti. *Same difference*, kot pravijo Američani. Slovitih primerov za ta mehanizem ne manjka. Nekatere najbolj znane replike pri Molièru so prešle tako rekoč v francoske pregovore, svojo slavo pa dolgujejo preprosto temu, da njihov komični učinek izvira iz ponavljanja. »*Que diable allait-il faire dans cette galère?*« »Kaj hudiča je iskal na tej galeji?« se ponovi nič manj kot sedemkrat v *Skapinovich zvižčah* (II/7);¹⁴ Harpagon v *Skopuhu* (I/5) na rotnje glede hčerine poroke štirikrat odgovori s »*Sans dot,*« »Brez dote«; »In *Tartuffe?* Ubožček,« se štirikrat ponovi v *Tartuffu* itd. V vseh teh primerih vsaka nova ponovitev iste replike postane bolj smešna kot prejšnja, kot da bi šlo za učinek snežene kepe, ki se večja z vsako novo pojavitvijo istega. Če naj vzamem sodobni primer, potem imamo v TV seriji *'allo 'allo* osebo, ki na določeni točki nastopi v vsakem nadaljevanju in vsakič najprej reče natanko isto: »*Listen very carefully, I shall say this only once!*« »Natančno poslušajte, to bom povedala samo enkrat!« Kar se je seveda brž prelevilo v pogovor. Replika je toliko bolj smešna, kolikor je njeno ponavljanje, ki vsakič nastopi s predvidljivo mehanično uniformnostjo, v direktnem nasprotju s samo vsebino replike, namreč z zagotovitvijo, da bo to rečeno le enkrat. Seveda vemo, da se bo stvar ponovila v naslednji epizodi, brž ko

14. Molière, ki je bil eden največjih plagiatorjev vseh časov (v tej umetnosti ga je nemara presegel le Shakespeare), je to repliko, skupaj z njenim ponavljanjem, pobral iz komada *Le pédant joué*, ki ga je napisal nihče drug kot Cyrano de Bergerac.

se ženska pojavi, natančno vemo, kaj bo rekla, in vsakič prav to tudi reče – vendar nas vsaka ponovitev tako rekoč preseneti, vedno nas ujame nekako nepripravljene in nikoli se ne moremo ubraniti smeha – sama neumnost tega mehanizma in njegovo neskončno stupidno ponavljanje imata na sebi nekaj neustavljivega, vselej nas zadeneta z najbolj preprostim in najnižjim sredstvom.¹⁵ Prav tu pa je glavna ost ponavljanja: njegova mehanična predvidljivost in obenem v istem mahu njegova nepredvidljivost, presenečenje, ki ga vselej hrani – presenečeni smo nad tem, kar je docela pričakovano.

Videti je torej, da stvar postaja čedalje bolj smešna z vsako naslednjo ponovitvijo, kot da bi se isti repliki vsakič dodal nevidni dodatek v sami njeni istosti, kot da bi imelo ponavljanje postopni kumulativni učinek. Stvar se ponavlja, ne da bi dodajali kakšno novo informacijo, pa vendar ponavljanje proizvede novost in presenečenje. To novost je mogoče v naslednjem koraku uporabiti kot izhodišče za inverzijo, tako da pride do ponovitve z drugimi osebami ali z zamenjanimi nosilci replik. Pri Molieru se dialog, ki je bolj ali manj isti, večkrat ponovi najprej med gospodarji in nato med služabniki (ali obratno), ali pa repliko ene osebe uporabi druga oseba proti prvi in tako obrne isto orožje proti prvotnemu nosilcu. Izvrsten in izjemno smešen primer tega mehanizma imamo v Lubičevem *Biti ali ne biti*, kjer se prizor s profesorjem Siletskim na sedežu Gestapa ponovi enkrat z igralcem – »velikim poljskim igral-

15. Nasplot je ta serija predstavnik določenega žanra komedije, ki deluje po načelu 'Kako nizko se lahko spustimo?' 'Poglejte, kako pametni smo, da se lahko spustimo kolikor je le mogoče nizko in se smejimo najbolj vulgarni in blesavi sorti humorja, poskusimo se spustiti še nižje in potem bomo mogoče videti še bolj pametni.' Ta vrsta humorja je sicer prej na strani nadjaza in tega, kar sam Freud imenuje humor, ne pa na strani 'vica in njegovega odnosa do nezavednega'.

cem Josefom Turo« – in drugič s pravim profesorjem, pri čemer iste replike zadobijo povsem nov značaj.¹⁶ Inverzijo, premeščeno ali obrnjeno ponovitev bi lahko imeli za 'refleksijo vase' tiste novosti, ki je inherentna samemu mehanizmu ponavljanja, pri čemer se ta novost uporabi za to, da proizvede novo situacijo, njen učinek pa je v celoti odvisen prav od sredstev ponavljanja, torej od tistega, kar vztraja kot isto v različnih položajih in svetovih.

Za razjasnitev tega mehanizma lahko uporabimo Aristotelovo razlikovanje med dvema vrstama ponavljanja, *tyche* in *automaton*, torej distinkcijo, na katero se opre Lacan v seminarju o štirih temeljnih konceptih psihoanalize – in eden od teh štirih temeljnih konceptov je prav ponavljanje. *Automaton* se nanaša na 'avtomatično' plat ponavljanja, na tisto, kar ima gonilo samo v sebi, kar deluje kot mašina, mehanično. *Tyche* pa na drugi strani pomeni naključje, kontingenco, koincidenco, (slabo ali dobro) srečo (standardni latinski prevod te besede je bil *fortuna*). Videti je torej, da je *tyche* pravo nasprotje *automaton*, da je z njim v kar največji opoziciji, saj se nanaša na tisto, kar je nepredvidljivo, v nasprotju s predvidljivostjo *automaton*, a v nepredvidljivosti prav tako neogibno, kot 'kruta usoda'. Lacan pravi:

»Najprej *tyche* – sposodili smo si jo [...] v besedišču Aristotela, ki se žene v svojem iskanju vzroka. Prevedli smo jo kot *srečanje*

16. V tem sijajnem filmu, najbrž najboljši filmski komediji vseh časov, tovrstnih primerov ne manjka, dejansko je prav zgrajen na tem mehanizmu: pomislimo samo na Shylockov monolog, ki se trikrat ponovi, vsakič z drugačnim dometom, ali na končno ponovitev prizora, ko mladi mož zapusti predstavo sredi Hamletovega monologa, ali na 'ponavljanje Hitlerja'. V tem filmu, ki se v celoti suče okoli gledališča, lahko v ponavljanju slišimo odmev ponovitev gledaliških predstav ali celo tistega pomena, ki ga je beseda zadržala npr. v francoščini, namreč gledališke vaje; film se začne z gledališko vajo in ves film se drži na meji med vajo in predstavo, pri čemer realnost ponavlja oder in obratno.

z *realnim*. Realno je onstran *automaton*, onstran vračanja, vrnitve, vztrajanja znakov, kamor nam očitno ukazuje načelo ugodja. Realno je tisto, kar vselej leži za *automaton* ...» (*Štirje temeljni koncepti*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 52-53.)

Tako torej *automaton* pripada simbolnemu, je sam mehanizem simbolnega in Lacan ga po eni strani napotuje na ponovljivost znakov – znak je znak, samo koliko je ponovljiv, in prav to konstituira simbolno – in po drugi strani na načelo ugodja, na vztrajanje zadovoljitve, težnjo po ponavljanju tega, kar nam nudi ugodje. *Tyche* pa pripada drugemu registru, registru naključnega srečanja kot srečanja z realnim. Videti sta torej direktno zoperstavljena, vendar pa je ključna poanta v tem, da enega in drugega ne smemo brati kot dveh vrst ponavljanja, ki bi bili postavljeni na dve različni ravni – obstajata le skupaj in v vzajemni prepletenosti. Najenostavneje rečeno, *tyche* je vrzel v *automaton*. V zarezi med eno ponovitvijo in naslednjo se že proizvede košček realnega. V vsakem ponavljanju vselej v minimalni obliki vznikne nekaj, kar se izmika simbolizaciji kot mehanizmu ponavljanja znakov – vznikne kontingentni objekt, ki kvari čisto ponavljanje istega, tako da isto, ki se vrača, nikoli ni čisto isto, čeprav ga ne moremo razločiti od predhodne ponovitve po nobeni pozitivni lastnosti ali razločevalni potezi. Kontingentni drobci naseljuje sólo vrzel, proizvede se v vrzeli, in ta drobci, ki ga ni mogoče zaznati ali opisati, je tvarina, ki jo s kar največjim pridom uporabi komedija. Uporabi ga kot presežek, kot bonus, ki vznikne tako rekoč od nikoder, skozi zagonetno zvijačnost ponavljanja, v medprostoru, v zevi, ki nikoli ni le zev. Ponavljanje, pravi dalje Lacan, ni najdevanje istega.¹⁷

17. Od tod tudi slovita formula, ki jo predlaga Kierkegaard v svoji knjižici o ponavljanju: tisto, kar se ponavlja, je sama nemožnost ponovitve. Kierkegaard je poleg Aristotela drugi Lacanov vir iz velike filozofske tradicije v zadevah ponavljanja.

Ta mehanizem pa lahko ima – tako kot dvojnik – tudi povsem drugačno, prav nasprotno rabo, kjer je tisto, česar ni mogoče simbolizirati, torej ponoviti, vzeto kot zastavek avtentičnosti, ne le nasproti videzom, temveč nasproti simbolnemu kot takemu, nasproti njegovi zavezanosti načelu ugodja in njegovi ponovljivosti. Bergson v svojem esaju o smehu poskuša izpostaviti specifičnost komičnega in pri tem predlaga razločevalno ločnico med tragičnim in komičnim, ki poteka prav na tej meji: tragedija zadeva individualnost, torej tisto, kar ni ponovljivo, medtem ko komedija živi od generičnega, njeni značaji so vselej tipski, karikature (v nasprotju s 'pravimi' individui), se pravi stereotipi, ki so ponovljivi,¹⁸ na njih je nekaj mehničnega (od tod tudi osnovna Bergsonova teza, da komično izvira iz 'mehničnega, ki je poveznjeno na živo', *le mécanique plaqué sur le vivant*). Če pogledamo zadevo v tej luči, od tod ne more slediti nič drugega kot stalno podcenjevanje komičnega, določen prezir do komičnega, saj naj bi se prava umetnost ukvarjala prav s tem, kar je neponovljivo. Perspektiva tragedije iz tega potegne sklep, da je treba vztrajati na tem, kar je enkratno, avtentično, nesimbolizabilno, realno želje, in to za ceno tega, da temu realnemu brezkompromisno sledimo do konca, ki je naposled lahko le smrt. Toda komedija, in v tem je naš zastavek, se s svojim nagnjenjem k ponovitvam nikakor ne odpove realnemu, temveč ga ohranja in prestreza v samem ponavljanju in skozenj.

Začel sem s preprosto figuro dvojnika v podobi dvojčkov in zamenjanih identitet, in videti je bilo, da dvojnost spada v imagi-

18. Npr.: »Junak tragedije je v svoji zvrsti enkratna individualnost. Človek ga lahko posnema, a tedaj bo zavedno ali nezavedno prešel iz tragike v komiko. [...] namen avtorja komedije je, da nam predstavlja tipe, se pravi značaje, ki se morejo ponavljati [...] bistvena razlika med tragedijo in komedijo je, da se ena ukvarja s posamezniki in druga z zvrstmi [...]« Henri Bergson, *Esej o smehu*, Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 100.

narno – konec koncev je dualnost tisto, kar sploh definira imaginarno.¹⁹ Postopoma pa smo iz tega zametka prišli do točke, kjer je videti, da je dvojnost, za katero gre pri 'komediji in njenem dvojniku', dvojnost simbolnega in realnega, njuna disparatnost, heterogenost, neujemanje.

Vzemimo zdaj precej drugačen primer, prizor, ki ima sicer precejšnjo slavo v francoskem gledališču, a je izven Francije le malo znan. Gre za igro nekoliko obskurnega francoskega gledališkega pisca Georgesa Courtelina,²⁰ kratko komedijo z naslovom *Boubouroche*, ki je bila napisana leta 1893 (tudi Lacan jo nekajkrat omenja). Boubouroche: že v imenu gre za podvojitvev in na prvi pogled je jasno, da oseba s takim imenom ne bi mogla biti tragični junak. Boubouroche ima zaročenko, Adele, in v določeni točki sosed, kot to pač počnejo stereotipni sosede, namigne Boubourocheu, da ima Adele ljubimca. Sosedov namig deluje kot prerokba, orakelj, in v naravi prerokb je pač, da se vselej uresničijo. Boubouroche seveda ne verjame niti besede, 'saj ve, da je to nemogoče, pa vendar ...', za vsak primer se nepričakovano vrne in seveda najde ljubimca v omari. To je seveda kar najbolj očitna snov za komedijo – kaj bi lahko bilo bolj smešnega kot mož, ki najde ljubimca v omari. Tudi melodrame in tragedije strasti in ljubosumja se ne morejo izmakniti temu, da bi taka scena ne bila videti smešna. Če hočemo ohraniti digniteto tragedije, je lahko

-
19. Imaginarno temelji na podobnosti (na aksiomu '*il y a du semblable*', 'je nekaj, kar si je podobno') in na videzu, vendar pa se to zruši, brž ko nastopi dvojnik kot čista razlika istega. Tedaj vznikne neka druga logika: preveč podobnosti uniči samo podobnost, podvojitvev kot taka proizvede neko realno, to realno pa lahko postane bodisi zastavek komedije ali *das Unheimliche*.
20. Georges Courteline (1858-1929), danes precej pozabljen, je bil sicer mojster določenega žanra, ki se mu pravi *saynète*, kratkih gledaliških skečev na eno poanto, med katerimi so mnogi presenetljivo izvrstni.

ljubosumje le notranja obsesija, kot pri *Othellu*, in stvar bi se očitno v trenutku sprevrgla v farso, če bi Othello našel ljubimca v Desdemonini omari. V naši igri razkriti ljubimec mirno odide, Adele pa ostane v zagatnem položaju, ko bi se morala soočiti z očitki in obtožbami in prositi za milost. A nič takega se ne zgodi, prav nasprotno, ubogi Boubouroche, ki jo sprva hoče kar ubiti, je naposled tisti, ki je izpostavljen očitkom in mora sam prositi za milost. Adele namreč zavzame držo, da bi mu rade volje stvar pojasnila, če le on ne bi bil tako vulgaren, da si tega ne zasluži.

»Ne morem ti odgovoriti [...], ker gre za družinsko skrivnost, ki je ne smem nikomur povedati. [...] Če ne bi bila poštena ženska, ne bi storila tega, kar zdaj počnem, ne bi žrtvovala lastnega življenja za to, da bi spoštovala dano besedo. [...] Ni potrebno, da še kaj razpravljava; nikoli se ne bova razumela; to so ženska čustva, ki jih moški ne morejo razumeti. Razidiva se, to je edino, kar lahko storiva. [...] Ali sem videti kot ženska, da ali ne, ki govori resnico?« (*Théâtre complet*, Flammarion, Pariz 1961, str. 54-57.)

In še precej več v tem stilu.

Prizor je zgrajen na vnebovpijoči diskrepanci med besedami in dejanji, med čutno gotovostjo in njenim opisom, in seveda nam v tej izbiri pač ne preostane drugega, kot da verjamemo besedam, ne čutom – konec koncev je to izhodišče celotne filozofije: čuti varajo, logos ne vara. Boubouroche je bolj filozofski od nejevernega Tomaža, ki je hotel čutni dokaz, pravzaprav je obrnjeni sv. Tomaž: najprej dobi dokaz, potem pa verjame nasprotno. Verjame tako zelo, da se prizor konča tako, da pošteno pretepe klepetavega sosedu (ki si je to brez dvoma zaslužil). Boubouroche tako potegne neogibni logični sklep: *v omari je ljubimec, torej je Adele zvesta*.

Tudi tu imamo opravka z neko podvojitvijo situacije, a precej drugačne vrste kot pri naših izhodiščnih dvojicah. Na eni strani imamo čutno gotovost, na drugi pa njen opis, njeno simbolizacijo,

ki pravzaprav sploh ni njeno pojasnilo, saj Adele zavrača vsako razlago (razen nejasnih namigov na skrivnost, ki da je ni mogoče izdati). Simbolizacija ne prinese interpretacije, ampak je zgrajena prav na drastični odsotnosti interpretacije: kar imamo na drugi strani, je le beseda kot taka – Adele hoče, naj resno vzame njeno besedo, nasproti čutni očitnosti zastavi svojo besedo in njeno kredibilnost. Gre torej za kredibilnost besede, ne pa kake posebne vsebine, za kredibilnost nje kot govorca, ki zastavlja sebe kot polog za resničnost svojih besed, tako kot v zadnji instanci vsi govorcei, tako rekoč po definiciji (vključno z lažnivci, saj bi laž ne predstavljala problema, če ne bi govorec s samim svojim izjavljanjem jamčil za verodostojnost izrečenega). Njen trik je v tem, da naj se vsebina izjave ne meri ob trdnih dejstvih, temveč ob resničnosti njenega izjavljanja kot takega. Ne gre za točnost ali za ujemanje, za resnico kot adekvacijo, temveč za resnicoljubnost izjavljanja kot takega, ki se je ne da meriti ob dejstvih. Resnica situacije je zatrditev govora kot resničnega in spričo tega nesoizmerne s preverjanjem, verifikacijo (torej z metafizičnim pojmom resnice kot *adaequatio rei et intellectus*; z eno besedo, Adele je praktična heideggerjanka). Nasproti dejstvu (ljubimcu v omari) ni postavljena naracija, razlagalna pripoved, temveč odsotnost naracije, ki premesti breme dokaza na čisto kreditiranje drugega.

Situacija, v kateri se je znašel Boubouroche, se je tako podvojila na čutno gotovost, ki je podvržena verifikaciji (v stilu 'ljubimec je v omari če in samo če je ljubimec v omari'), in na verovanje v resnicoljubnost drugega, v katerem lahko vidimo Drugega simbolnega reda, ki pa ga tu uteleša kar najbolj dvomljiva figura Drugega, ženska, ki je, če naj verjamemo določeni tradiciji, prav Drugi kaprice, nepredvidljivi Drugi, ne Drugi simbolnega reda in njegovega zakona. In Adele je očitno na ravni svoje naloge kot zgledno utelešenje tega tradicionalnega pogleda, je še posebej nezanesljivi

in kapriciozni Drugi, ki mu ne kaže niti za trenutek zaupati. Vendar pa, in tu je komična ost situacije, ji Boubouroche vendarle zaupa z neskončno zaupljivostjo, kreditira jo ne v točki njene zanesljivosti, temveč prav v njeni pomanjkljivosti, njeni luknjičavosti, njeni nadvse dvomljivi kredibilnosti (bi lahko rekli v točki manka v Drugem? – tu se spet naslanjam na formulo, ki jo je predlagala Alenka Zupančič).²¹ Je torej prevaran? Brez dvoma, a nemara poanta ni v tem. Ko je soočen z realnostjo krutih dejstev (in katero dejstvo je bolj kruto kot ljubimec v omari?), ne izbere enostavno utvare, temveč je v njegovem verovanju neko realno, ki vznikne prav v njegovi naivni lahkovernosti, njegovi smešni strasti do ne vrednega objekta. Njegova naivnost je taka, da nas razoroži, in nazadnje razoroži tudi Adele. Saj ne, da se bo nenadoma pokesala in spremenila, vendar bosta naposled shajala v komediji svojega ne-razmerja.

Clément Rosset je v sijajni knjižici *Realno in njegov dvojniki* (*Le réel et son double*, Gallimard, Pariz 1976, 1984) prav ta prizor postavil za izhodišče svoje kritike metafizike, tako rekoč kot ključ do metafizike, kot njeno *Urszene*, njen minimalni dispozitiv. V njegovem branju osnovna metafizična operacija sestoji iz nemožnosti, da bi se soočili z realnim v njegovi brezsmiselni singularnosti, neponovljivosti, enkratnosti, njegovi bedastoči, idiotizmu,²²

21. »Rešitev je v tem, da, če lahko tako rečemo, 'kreditiramo drugega', predvsem v tistem (prvotnem) pomenu besede 'kredit', ki se nanaša prav na zaupanje. Če rečemo, da subjekt kreditira drugega, to ne pomeni, da mu zaupa, ker ga ima na primer za zaupanja vrednega [...]. Nasprotno, zaupanje je prav tisto, ki stopi na mesto manka v Drugem, njegove nekonsistentnosti in nekonstantnosti. Subjekt torej kreditira Drugega natanko tam, kjer se ta izmika recipročnosti in predvidljivosti.« »Komična razsežnost psihoanalitičnega izkustva«, *Razpol* 12/*Problemi* 1-2/2002, str. 61.

22. Etimološko lahko *idiotes* pomeni tako 'singularen, idiosinkratičen' (če se piše z omikron) kot tudi 'neumen, bedast, idiotski' (če se piše z omega).

v tem, da je brezsmiselno in butasto prav to in nič drugega. Zaradi nezmožnosti, da bi sprejeli to idiotsko trdovratnost realnega, metafizika 'vidi dvojno': njen prvi vzgib nastane tedaj, ko postavimo, da to ne more biti zgolj to, izza tega mora biti nekaj več, višji smisel, drugačen svet, ideje, dvojnik, ki ni zgolj idiotsko tole tukaj. Tako si ustvari podvojitve tega idiotskega realnega, dvojnika, ki naj bi bil pravo realno, medtem ko je idiotsko realno le njegova nevredna senca. Boubouroche bi tako lahko veljal za model metafizika, za razstavni primerek metafizike, ki lahko pojasni vzvišena, visokoletiča in strahospoštljiva prizadevanja Platona, Hegla in ostalih, vseh tistih, ki so bili pripravljeni vložiti ogromen napor, zgraditi veličastne zgradbe idej, skonstruirati impozantne filozofske sisteme, vse to samo zato, da bi zanikali preprosto dejstvo, da je v omari ljubimec. Vsa metafizična orožarna – votlina, onstran, absolutni duh, neminljiva substanca in kaj še vse – nazadnje služi enemu samemu namenu: da bi obšli ljubimca v omari in si zgradili drugačen svet – besed, konceptov, logosa –, v katerem lahko verjamemo v nasprotno.

Vendar pa se sam, v nasprotju z Rossetom, bolj nagibam k temu, da bi v ubogem Boubourochu videl prej 'kritika metafizike' (če ta termin ne bi bil že tako zlizan, izrabljen in zlorabljen), ne pa prototip metafizične utvare: tisto, čemur sledi, ni kakšen večvredni onstran, ki bi ga odrešil njegove idiotske zagate, temveč neki smešni in nevredni objekt, ki mu je sam naivno predan in ga je pripravljen 'kreditirati', prav ta predanost pa proizvede neki košček realnega, ki podpira domnevno 'metafizično zgradbo', košček, okoli katerega se suče človeška želja in njena kontingentna zadovoljitev. Ta košček vnaša v to zgradbo neko neskladno, disparatno željo, in poanta komedije ni v tem, da bi se smejali prevarancem, opeharjencem, bedakom in osmoljencem, temveč da vzdržuje samo to diskrepanco, da ji daje razmah in jo spravlja v pogon, da

je sama gnana od nje, in da naposled v zadnji instanci podpre prevarance in bedake, da je na njihovi strani. Realno te situacije ni v dejstvu ('ljubimec v omari'), temveč v tej nesorazmerni strasti do objekta, pa naj bo ta še tako nevreden. Seveda imamo opravka s podvojitvijo na 'dejstva' in 'utvare', vendar pa se košček realnega svetlika le v zarezi med obojim.

Te tri niti, ki sem jim skušal slediti skozi figuro dvojnika, tako bistveno za komedijo, se nemara ne stekajo v prav urejen vzorec. Niti ne podajajo kakega občega ključa do komedije nasploh. V naravi komedije je, da se izmika ključem in da se je ne da zvesti na priročne formule, ki bi razkrile njeno skrivnost, temveč si pridržuje pravico tistega, ki se zadnji smeje filozofskim prizadevanjem, da bi jo privedli do pojma.

POVZETKI

MED BOGOM IN LUTKO

Miglena Nikolčina

UDK 141.4:159.964.2

Avtorica bere *Über das Marionettentheater* z vidika primerjave, ki jo Kleist poda na koncu svojega teksta, primerjave vrnitve miline z vrnitvijo podobe v konkavnem ogledalu, po tem, ko je šla skozi neskončnost. Vrnitev se tako izkaže za slepi hibrid med podobo in njenim virom, kar ilustrira tezo Mladena Dolarja, da *das Unheimliche* razsvetljenstva artikulira »subjekt onstran imaginarnega, subjekt, ki je na edinstven način prikrajšan za zrcalni stadij«. Sovpadanje lutke in boga v tem subjektu postavlja človeka kot izginevajočo točko med avtomatom in njegovim stvariteljem/matrico.

Ključne besede: Kleist, lutka, bog, subjekt, razsvetljenje

PATETIKA KANTOVE ETIKE

Zdravko Kobe

UDK 1 Kant I.:17

V prispevku avtor dokazuje, da Kantu v *Kritiki praktičnega uma* ni uspelo pokazati, kako se po apriorni poti vzpostavi spoštovanje, ki je kot čisto gonilo pogoj možnosti moralnega dejanja. Ker sam moralni zakon hkrati uspešno vzbudi občutje dinamično vzvišenega, mesto odsotnega moralnega občutja zasede občutje sublim-

nega. Kot potrjujeta Kantova raba primerov ponazoritve in njihova učinkovitost, se za domnevno moralnostjo čistega uma zato dejansko skriva sublimna moralnost, ki pa ima povsem drugačne implikacije.

Ključne besede: Kant, praktična filozofija, moralnost, spoštovanje, moralno občutje, sublimno, patetično

ALTHUSSER IN ETIČNO DEJANJE

Gregor Moder

UDK 1 Althusser L.:316.75

Poskusil sem prikazati glavne poteze Althusserjeve teorije ideologije. Poleg najpomembnejših tez o materialnosti ideologije in o interpelaciji individuumov v subjekte sem opozoril na razloček med ideologijo nasploh in posebnimi ideologijami. Razloček, ki je pravzaprav razloček med razločenim in razločevanjem samim, je ključni element Althusserjeve teorije, saj je mogoče z njim utemeljiti vsenavzočnost in pritajeno delovanje ideologije. Zaradi pritaženosti in vsenavzočnosti je nemogoče biti zunaj ideologije, kot ideologije je sploh ne moremo prepoznati, saj ideologija je (ideološki) subjekt (»jaz«). Pri teoriji tako splošno razumljene ideologije, kjer je svobodni subjekt vselej le subjekt svobodnega podrejanja, »materialni individuum« pa zgolj abstraktna domneva, se postavi vprašanje: kaj naj naredim? Vprašanju mogočega etičnega delovanja sem posvetil drugi del. Pretehtal sem uporabnost Althusserjevega pojma znanosti in ga približal Derridajevemu konceptu drznega pretiravanja Descartesovih *Meditacij* in lacanovskemu razcepljenemu subjektu. Sklenil sem z mislijo, da sta v althusser-

jevski teoriji pojma svobode in znanosti dvosmerna in da se nanašata na razloček med posebnim jazom in univerzalnim subjektom.

Ključne besede: ideologija, subjekt, cogito, Althusser

KOMEDIJA IN NJEN DVOJNIK

Mladen Dolar

UDK 159.964.2:792.22

Tekst sledi rdeči niti dvojnikov in podvojitvev kot mehanizmu, ki je lasten komediji, in predlaga tri pristope k temu problemu. Prvi pristop se ukvarja z dvojniki, ki se dobesedno pojavijo na odru, kot npr. dvojčki in nasploh v primerih zamenjane identitete kot enega velikih vzvodov komedije (Shakespearjeva *Komedija zmešnjav*, motiv Amfitriona itd.). Tekst se posebej osredotoča na prelom v zgodovini dvojnikov, ki je nastal v času francoske revolucije: dotlej so bili dvojniki predmet smešenja, odtlej pa so se prelevili v grozljivi lik dvojnika v romantiki. Drugi pristop pretresa mehanizem ponavljanja in se sprašuje, zakaj ponavljanje istega lahko proizvaja komične učinke. Za pojasnitev te skrivnosti se tekst zateče k Lacanovi rabi aristotelovske dvojice *tyche* in *automaton*. Tretji pristop si vzame za izhodišče prizor iz Courtelinove komedije *Boubouroche* in preiskuje podvojitvev na čutno gotovost in njen opis, na dogodek in njegovo simbolno zajetje, ki je videti kot iluzija. Tekst zagovarja tezo, da se realno te podvojitve nahaja vmes med obojim in da je prav to tudi mesto komičnega objekta.

Ključne besede: komedija, dvojnik, dvojčki, Doppelgänger, ponavljanje, *tyche*, *automaton*, iluzija, prevaranec

ABSTRACTS

BETWEEN GOD AND THE PUPPET

Miglena Nikolčina

In this essay, *Über das Marionettentheater* is read from the point of view of Kleist's comparison, towards the end of his text, of the return of grace to the return of an image, after having gone through infinity, in a concave mirror. The return is hence revealed as amounting to a blind hybrid between the image and its source, which illustrates Mladen Dolar's claim that the uncanny of the Enlightenment articulates a »subject beyond the Imaginary, singularly deprived of a mirror-phase.« The coincidence of the puppet and the god in this subject situates the human as the vanishing point between the automaton and its maker/matrix.

Key words: Kleist, puppet, God, subject, Enlightenment

DAS PATHETISCHE IN DER KANTISCHEN ETHIK

Zdravko Kobe

In dem Aufsatz wird die These aufgestellt, Kant habe es in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht zu zeigen gelungen, wie sich die Achtung, als reine Triebfeder und also als notwendige Bedingung zur Möglichkeit der reinen moralischen Handlung, hervorbringt. Da das moralische Gesetz dagegen notwendig das Gefühl vom dynamischen Erhabenen erwecket, wird die Stelle des mangelnden moralischen Gefühls durch das Gefühl von Erhabenem besetzt. Auch Kants Gebrauch der Beispiele und besonders deren wirkliche

Überzeugungskraft sind ein Beleg dazu, daß sich in der angeblichen Moralität der reinen Vernunft eigentlich eine 'erhabene Moralität' verbirgt, die aber ganz andere Implikationen bei sich führt.

Stichwörter: Kant, praktische Philosophie, Achtung, Moralität, moralisches Gefühl, das Erhabene, das Pathetische

ALTHUSSER AND ETHICAL ACT

Gregor Moder

I point out the elements which constitute Althusser's theory of ideology. I investigate the thesis of materiality of ideology and the thesis of ideological interpellation, linking them to the notion of the difference between ideology in general and specific ideologies. The difference, I argue, is the difference between what is being differentiated and the differentiation itself and is key to understanding Althusser's theory and his notions of the omnipresence and subtlety of ideology. The omnipresence and subtlety result in the impossibility of being outside ideology, of recognizing it as ideological, for ideology *is* our (ideological) self (»I«). Such generality of ideology, where a subject is free only to subject oneself, poses the question whether an ethical action is possible. I explore Althusser's idea of science through its application to Derrida's notion of Cartesian hyperbole of doubt and Lacanian notion of split subject. I suggest that the idea of the double-edgedness of both science and freedom could offer ground to their use in the Althusserian theory (and enable justification of ethical action) – and that the double-edgedness implies a split between a particular self and the universal subject.

Key words: ideology, subject, cogito, Althusser

COMEDY AND ITS DOUBLE

Mladen Dolar

The paper pursues the red thread of the double and of doubling as the mechanism proper to comedy and proposes three lines of approach. The first approach takes up the doubles literally appearing on stage, as is the case with the use of twins and of mistaken identity in general as one of the great levers of comedy (Shakespeare's *The Comedy of Errors*, the Amphitryon motive). The paper examines in particular the break in the history of doubles which took place at the time of the French Revolution: up to that point the doubles were the laughing stock, since then they gave rise to the uncanny figure of the doppelganger in the romantic era. The second approach examines the mechanism of repetition and why the repetition of the same can produce comic effects. In order to explain this mystery, the Lacanian use of the Aristotelian notions of *tyche* and *automaton* is called upon. The third line takes up a scene from Courteline's *Boubouroche* and scrutinizes the doubling into sense certainty and its description, into the event and its symbolic account which appears as a delusion. The paper argues that the real of this doubling appears in between the two, which is also the proper location of the comic object.

Keywords: comedy, the double, twins, the doppelganger, repetition, *tyche*, automaton, illusion, the dupe

PROBLEMI 3-4/2004, letnik XLII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršić, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek

Glavna urednica: Alenka Zupančič

Odgovorni urednik: Mladen Dolar

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

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

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

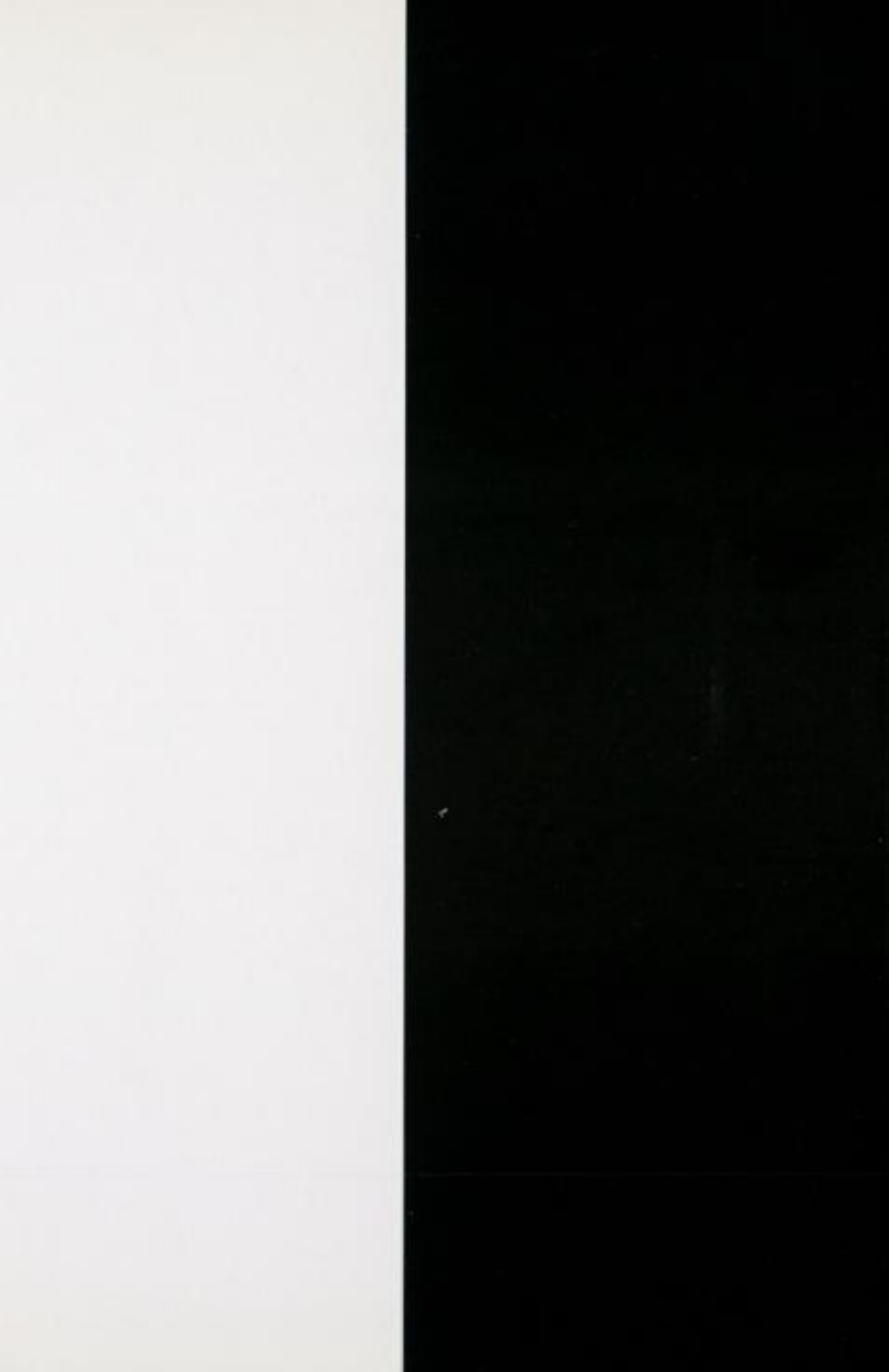
Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2004 (z DDV): 6510 SIT

Cena te številke (z DDV): 2821 SIT

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.





2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012