

PROBLEMI

5/6

92



K A Z A L O

PROBLEMI

Prijaznostila sloni priroda

Sigmond Freud, <i>Koncepti prirode in njegova pomena</i>	3
Freud, Sigmund, <i>Freud - koncepti prirode</i>	73

Naloga in kultura

Slavoj Žižek, <i>Žižekova kultura</i>	109
Alfred, <i>Alfred A. Zvezda kulture in kultura</i>	115
Sigmond Freud, <i>Kultura in kultura</i>	153
Sigmond Freud, <i>Freud - kultura in kultura</i>	171

Prijaznostila sloni priroda

Freud, Sigmund, <i>Freud - kultura in kultura</i>	181
---	-----

Freud, Sigmund, <i>Freud - kultura in kultura</i>	259
---	-----

Abstracts.....	261
----------------	-----



P R O B L E M I

K A Z A L O

Psihoanaliza skozi politiko

Sigmund Freud, <i>K zgodovini psihoanalitičnega gibanja</i>	5
Jacques-Alain Miller, <i>Seminar o lacanovski politiki</i>	73

Nelagodje v kulturi

Slavoj Žižek, <i>(Zlo)rabe katastrof</i>	105
Alenka Zupančič, <i>Zakaj lažemo iz vljudnosti?</i>	115
Sigmund Freud, <i>Kulturna spolna morala</i>	133
Sigmund Freud, <i>Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov</i>	157

Filozofija skozi filozofijo

Gregor Golobič, <i>Ko filozofi umolknejo: primer Kratil</i>	169
---	-----

Povzetki	259
-----------------------	-----

Abstracts	263
------------------------	-----

P R O B L E M I

Sigmund Freud

**K ZGODOVINI
PSIHOANALITIČNEGA GIBANJA**

[*Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*]
(1914)

Izdaje v nemškem jeziku:

1914 *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 6. zv., Verlag Franz Deuticke, Leipzig in Dunaj.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4. serija, Verlag Hugo Heller & Co., Leipzig in Dunaj.

1922 Druga izdaja, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Dunaj in Zürich.

1924 *Gesammelte Schriften*, 4. zv., pri isti založbi.

1942 *Gesammelte Werke*, 10. zv., S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni.

Pričujoči prevod je narejen po: Sigmund Freud, »Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung«, v *Gesammelte Werke*, 10. zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1999, str. 43-113. Uredniške opombe v oglatih oklepajih in redakcija celotnega teksta so povzete po *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 14. zv., Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London 2001, str. 3-66.

[*Uredniška opomba:*

Izčrpen prikaz situacije, ki je pripeljala do nastanka pričujočega dela, je podan v V. poglavju Freudove biografije, ki jo je napisal Ernest Jones (1955, str. 142 isl.). Na tem mestu bo zadoščal že zelo kratek povzetek celotnega položaja. Leta 1910 se je zaostрил spor med Adlerjevimi in Freudovimi pogledi, tri leta

kasneje pa je sledil še spor z Jungom. Kljub vsem razhajanjem, ki so ločila njune poglede od Freudovih, sta oba dolgo vztrajala na tem, da sta svojo teorijo imenovala »psihoanaliza«. Namen pričujočega spisa je bil jasno razložiti temeljne postulate in hipoteze psihoanalize, pokazati, da sta Adlerjeva in Jungova teorija z njimi popolnoma nezdružljivi, in potegniti sklep, da bi prišlo do vsesplošne zmede, če bi vsem tem nasprotujočim si pogledom nadeli isto ime. In čeprav je splošno mnenje več let vztrajalo na tem, da obstajajo »tri psihoanalitične šole«, je Freudov argument na koncu vendarle prevladal. Adler si je za svoje teorije medtem že izbral oznako »individualna psihologija«, kmalu zatem pa je še Jung za svoje delo privzel oznako »analitična psihologija«.

Da bi v celoti pojasnil bistvena načela psihoanalize, je Freud sledil zgodovini njenega razvoja vse od njenih predanalitičnih začetkov. Prvi razdelek tega spisa pokriva obdobje, v katerem je bil on sam edina oseba, ki se je ukvarjala s psihoanalizo – tj. približno vse do leta 1902. Drugi razdelek nadaljuje zgodbo približno do leta 1910 – to je čas, v katerem so se psihoanalitični pogledi prvič razširili v širše kroge. Samo v tretjem razdelku pa Freud razpravlja o odpadniških pogledih, najprej o Adlerju in potem še o Jungu, ter izpostavi bistvene ozire, v katerih se razlikujejo od psihoanalitičnih ugotovitev. V tem zadnjem razdelku, do neke mere pa tudi v ostalem delu pričujočega spisa, lahko vidimo, da Freud nastopi z veliko bolj bojevitim tonom, kot pa v kateremkoli drugem od svojih spisov. Vendar z ozirom na njegove izkušnje iz preteklih treh ali štirih let nas to nenavadno razpoloženje niti ne sme presenečati.

Polemiko z Adlerjevimi in Jungovimi pogledi je mogoče najti še v nadaljnjih dveh Freudovih delih, ki sta nastali sočasno s pričujočim. V spisu o »narcizmu« (1914c; slov. prevod »Vpeljava narcizma«, v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 33 isl.), ki je nastal skoraj v istem času kot »Zgodovina«, v nekaterih odstavkih proti koncu prvega razdelka nastopi polemika z Jungom (slov. prevod, str. 43 isl.), podoben pasus o Adlerju pa najdemo na začetku tretjega razdelka (slov. prevod, str. 54). Zgodovina bolezni »Volčjega človeka« (1918b; slov. prevod »Iz zgodovine otroške nevroze [»Volčji človek«], v *Mali Hans. Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 129 isl.), ki je bila v glavnem napisana konec leta 1914, čeprav je bila objavljena (z dvema dodatnima pasusoma) šele leta 1918, je bila v veliki meri mišljena kot empirična ovržba Adlerja in Junga in vsebuje številne napade na njune teorije. V Freudovih kasnejših delih so raztresene številne reference na te polemike (predvsem v njegovih razlagalnih ali napol avtobiografskih spisih), vendar imajo le-te bolj umirjen ton in niso nikoli pretirano obsežne. Posebej pa je treba omeniti podroben pretres Adlerjevih pogledov na gonilne sile, ki pripeljejo do potlačitve, v sklepnem razdelku Freudovega spisa o tepežnih fantazijah (1919e; slov. prevod »Otrok je tepen«, v *Razpol 5*, Analecta, Ljubljana 1989, str. 343 isl.).

Kar zadeva izključno zgodovinske in avtobiografske dele tega spisa, je treba pripomniti, da je Freud obdelal bolj ali manj isto temo tudi v svoji *Selbstdarstellung* (1925d), čeprav tam v nekaterih točkah dopolni pričujoče delo. Za veliko bolj bogato obravnavo te teme pa je treba bralca vsekakor napotiti na Freudovo biografijo v treh knjigah, katere avtor je Ernest Jones. V opombah k pričujočemu prevodu si nismo prizadevali opraviti istega dela, kot ga obsega zadnje omenjeno delo.]

Fluctuat nec mergitur
(Iz grba mesta Pariz.¹⁾)

I

Če se bom v pričujočem prispevku lotil zgodovine psihoanalitičnega gibanja, se najbrž nihče ne bo čudil njenemu subjektivnemu značaju in vlogi, ki pri tem pripada moji osebi. Kajti psihoanaliza je moja stvaritev; deset let sem bil edini, ki se je ukvarjal z njo in vsakršno nezadovoljstvo, ki ga je izzval ta novi pojav pri sodobnikih, sem občutil na lastni koži v obliki kritike. Čeprav že dolgo časa nisem več edini psihoanalitik, menim, da imam pravico zastopati stališče, da tudi danes nihče ne more bolje vedeti od mene, kaj je psihoanaliza, v čem se razlikuje od ostalih načinov proučevanja duševnega življenja in kaj naj se označuje z njenim imenom oziroma kaj naj se raje poimenuje kako drugače. S tem ko zavračam to, kar imam za drzno uzurpacijo, našim bralcem ponujam indirektno pojasnilo o dogodkih, ki so privedli do sprememb v uredništvu in formatu tega *Jahrbuch*.²

1. [Grb predstavlja ladjo, ki jo lahko valovi preusmerijo, »ko jo premetavajo sem in tja, vendar je ne potopijo«. Freud je ta moto dvakrat navajal v svoji korespondenci s Fliessom v zvezi z lastnim stanjem misli (pismi št. 119 in 143, Freud, 1950a).]
2. [Dotlej je bil *Jahrbuch* pod vodstvom Bleulerja in Freuda, medtem ko ga je urejal Jung. Sedaj je Freud postal glavni svetovalec, uredništvo pa sta prevzela Abraham in Hitschmann.]

Ko sem imel leta 1909 prvič priložnost javno spregovoriti o psihoanalizi na katedri neke ameriške univerze, sem, prevzet od pomembnosti tega trenutka za vsa moja prizadevanja, pojasnil, da nisem bil jaz tisti, ki je psihoanalizo priklical v življenje.³ Ta zasluga naj bi pripadla nekomu drugemu, Josefu Breuerju, in sicer v času, ko sem bil še kot študent zaposlen z opravljanjem izpitov (1880-1882). Medtem pa so me nekateri dobronamerni prijatelji napeljali k premisleku, ali nisem tedaj morda izrazil pretirane hvaležnosti. Po njihovem mnenju bi moral storiti podobno, kot sem počel že ob preteklih priložnostih: obravnavati Breuerjevo »katarzično metodo« kot predhodnico psihoanalize, začetek slednje pa navezati na svojo opustitev tehnike hipnoze in vpeljavo prostih asociacij. V vsakem primeru je sedaj dokaj nepomembno, ali želimo zgodovino psihoanalize začeti s katarzično metodo ali šele z mojo modifikacijo le-te; s tem nezanimivim problemom se ukvarjam samo zato, ker se imajo nekateri nasprotniki psihoanalize navado spomniti tega, da te veščine pač nisem iznašel jaz, temveč Breuer. Seveda pa pride do tega samo v primeru, ko jim njihovo stališče dopušča, da v psihoanalizi najdejo kaj upoštevanja vrednega; kadar pa svojemu zavračanju ne postavljajo tovrstnih omejitev, je psihoanaliza nesporno moje delo. Doslej nisem še nikoli slišal, da bi Breuerju njegov znaten delež pri psihoanalizi prinašal temu primerno mero sramote in graje. Ker pa sem že zdavnaj spoznal, da je neizogibna usoda psihoanalize v tem, da ljudi šokira in pri njih izzove ugovore, sem prišel do sklepa, da bi vendarle moral biti sam dejanski avtor vsega, kar je zanjo najbolj značilno. K temu z zadovoljstvom dodajam, da nobeno od prizadevanj, ki skušajo okrniti moj delež pri vsestransko osramočeni analizi, ni nikoli prišlo od Breuerja osebno niti se ne more pohvaliti z njegovo podporo.

Vsebina Breuerjevih odkritij je bila že tolikokrat predstavljena, da lahko natančnejša razprava o njih na tem mestu mirno odpade.

3. V mojih »Petih predavanjih« (1910a), ki sem jih imel na Clark University.

Gre za osnovno dejstvo, da simptomi histeričnih pacientov temeljijo na prizorih iz njihovega preteklega življenja, ki so nanje pustili močan vtis, a so bili pozabljeni (travme); terapijo, osnovano na tem, da se pacienti pod hipnozo spomnijo teh doživljajev in jih prikličejo v zavest (katarza) ter iz tega sledeči delček teorije, po kateri ti simptomi ustrezajo neobičajni porabi nakopičene količine vzdraženja (konverzija). Vsakič, ko se je moral Breuer v svojem teoretskem prispevku k *Študijam o histeriji* (1895) sklicevati na konverzijo, je v oklepajih navedel moje ime,⁴ kot da bi prednost za ta prvi poskus teoretskega vrednotenja pripadala meni. Menim, da se ta odlika nanaša samo na poimenovanje, medtem ko sva do omenjenega pojmovanja prišla sočasno in skupaj.

Znano je tudi, da je Breuer po svojih prvih izkušnjah s katarzično metodo le-to za nekaj let dal na stran in jo je ponovno privzel šele potem, ko sem ga k temu spodbudil po svoji vrnitvi s študija pri Charcotu.⁵ Za seboj je imel obsežno zdravniško prakso v medicini, ki mu je prinesla uveljavitev; sam sem nerad postal zdravnik, vendar sem v tistem času dobil močan motiv za to: pomagati nervoznim bolnikom ali vsaj razumeti kak del njihovih stanj. Lotil sem se fizioterapije, vendar sem se počutil povsem nemočnega spričo razočaranj, ki sem jih doživel ob sicer bogatih nasvetih in namigih Erbove *Elektroterapije* [1882]. Če tedaj nisem samostojno prišel do sklepa, ki ga je kasneje postavil Moebius, namreč da so uspehi električnega zdravljenja pri živčnih okvarah uspehi sugestije, potem ni za to krivo nič drugega kot pomanjkanje teh pričakovanih rezultatov. Potem je

4. [Tu gre očitno za napako. Breuer v svojem prispevku uporabi termin »konverzija« (ali njegove izpeljave) vsaj petnajstkrat, vendar pa le enkrat (ko ga prvič uporabi, *Standard Edition*, 2. zv., str. 206) navaja Freudovo ime v oklepajih. Obstaja možnost, da je Freud videl preliminarno verzijo Breuerjevega rokopisa in ga odvrnil od tega, da bi v natisnjeni izdaji navajal njegovo ime več kot enkrat. Prva objavljena raba omenjenega termina je bila pred *Študijami o histeriji* v prvem Freudovem spisu o »Obrambnih psihonevrozah« (1894a).]

5. [Freud je pozimi 1885-1886 delal na Salpêtrière v Parizu. Prim. njegovo »Bericht über meine Studienreise« (1956a [1886]).]

bilo videti, da predstavlja zdravljenje s sugestijami pod globoko hipnozo, s katerim so me seznanile nadvse učinkovite demonstracije⁶ Liébaulta in Bernheima, zadostno nadomestilo za elektroterapijo. Vendar pa je postopek proučevanja pacientov pod hipnozo, s katerim me je seznanil Breuer – postopek, ki je hkrati združil avtomatični način delovanja z zadovoljlitvijo znanstvene radovednosti –, deloval neprimerno bolj privlačno kot monotone, napadalne in od vsakršnega raziskovanja odvračajoče prepovedi, ki se uporabljajo pri zdravljenju s sugestijo.

Pred kratkim smo kot eno najnovejših pridobitev v psihoanalizi spoznali zahtevo, da je treba aktualni konflikt in bolezenski vzrok v analizi postaviti v ospredje. Breuer in jaz pa sva na začetku najinega dela s katarzično metodo storila ravno to. Bolnikovo pozornost sva usmerila neposredno na travmatični prizor, v katerem je nastal simptom, in iz njega poskušala razbrati psihični konflikt ter doseči sprostitvev potlačenega afekta. Ob tem sva odkrila postopek, ki je značilen za psihične procese pri nevrozah in ki sem ga kasneje poimenoval »regresija«. Bolnikove asociacije so se vračale od prizora, ki sva ga hotela pojasniti, k zgodnejšim doživljanjem in tako prisilile analizo, ki je hotela popraviti sedanost, da se je ukvarjala s preteklostjo. Ta regresija je vodila vedno bolj nazaj; sprva je bilo videti, da nas vsakič pripelje v obdobje pubertete, potem pa so neuspehi in vrzeli v razumevanju zvabili analitično delo še bolj nazaj v otroška leta, ki so bila doslej nedostopna vsakršni raziskovalni panogi. Ta regredacijska usmerjenost je postala pomembna karakteristika analize. Izkazalo se je, da psihoanaliza aktualnega ne more pojasniti drugače, kakor z zvajanjem na preteklo; celo da vsak patogeni doživljanj sledi iz nekega zgodnejšega dogodka, ki, čeprav sam ni patogen, kasnejšemu dogodku podeljuje njegovo patogeno lastnost. Vendar pa je bila skušnjava, da bi ostali pri znanem aktualnem povodu, tako velika, da sem ji

6. [Freud je leta 1889 preživel nekaj tednov v Nancyju.]

podlegel tudi ob kasnejših analizah. V leta 1899⁷ opravljeni obravnavi pacientke, ki sem jo imenoval »Dora« [1905e], sem bil seznanjen s prizorom, ki je sprožil izbruh aktualne bolezni. Ta doživljaj sem neštetokrat poskušal spraviti v analizo, vendar pa tudi moje direktne zahteve iz nje niso nikoli izvlekle nič drugega, kakor isti borni in pomanjkljivi opis. Šele po dolgem ovinku, ki je vodil skozi pacientkino najzgodnejše otroštvo, so se pojavile sanje, ob analizi katerih se je spomnila dotlej pozabljenih podrobnosti zadevnega prizora, kar je končno omogočilo razumevanje in odpravo aktualnega konflikta.

Iz navedenega primera postane razvidno, kako zelo zavajajoča je zgoraj omenjena zahteva in kakšna stopnja znanstvene regresije pride do izraza ob tako uspelem zanemarjanju regresije v analitični tehniki.

Prvo razhajanje med Breuerjem in mano je prišlo na dan pri vprašanju globljega psihičnega mehanizma histerije. Prednost je dajal teoriji, ki je bila še tako rekoč fiziološka; duševno razcepljenost histerikov je hotel pojasniti s pomanjkanjem komunikacije med različnimi duševnimi stanji (»stanji zavesti«, kakor smo jim tedaj rekli), zato je izdelal teorijo »hipnoidnih stanj«, katerih nasledki naj bi vdrli v »budno zavest« kot neasimilirani tujki. Sam sem si celotno zadevo razlagal manj znanstveno; povsod sem slutil tendence in nagibe, analogne tistim iz vsakdanjega življenja, samo psihično razcepljenost pa sem dojel kot rezultat procesa zavrnitve, ki sem ga takrat poimenoval »obramba«, kasneje pa »potlačitev«. ⁸ Nekaj časa sem poskušal dopustiti, da bi lahko oba mehanizma obstajala drug ob drugem, ker pa mi je izkustvo vedno znova kazalo eno in isto, je njegova »hipnoidna« teorija kmalu stala nasproti mojemu nauku o »obrambi«.

7. [Nedvomno bi moralo biti tu napisano »1900«. Prim. »Odlomek iz analize nekega primera histerije [»Dora«], v *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 16, op. 7 in str. 181 sl.]

8. [V spisu *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926d; slov. prevod v *Problemi* 1-2/2001) je Freud ponovno uveljavil termin »obramba«, da bi z njim izrazil splošni koncept, v odnosu do katerega bi »potlačitev« predstavljala njegovo podzvrst.]

Sem pa popolnoma prepričan, da to nasprotje ni imelo nikakršne zveze s prekinitvijo najinih stikov, ki je kmalu sledila. Le-ta je imela globlje razloge, vendar pa je do nje prišlo tako, da je sprva sploh nisem razumel; šele kasneje sem jo znal interpretirati v skladu s številnimi jasnimi indici. Spomnimo se, da je Breuer o svoji slavni prvi pacientki izjavil, da je bil seksualni element pri njej presenetljivo nerazvit⁹ in da ni ničesar prispeval k bogati klinični sliki tega primera. Vedno sem se čudil, zakaj niso kritiki pogostejše navajali tega Breuerjevega zagotovila kot argument proti moji trditvi o seksualni etiologiji nevroz, in še danes ne vem, ali naj v tej opustitvi vidim dokaz njihove diskretnosti ali njihove nepazljivosti. Vsakdo, ki bo Breuerjevemu popisu bolezni namenil novo branje v luči izkušenj, ki so bile pridobljene v zadnjih dvajsetih letih, bo v njem takoj pozoren na simboliko – kače, odrevenelost [*Starrwerden*], ohromelost rok –, dejansko interpretacijo njenih simptomov pa bo zlahka uganil z upoštevanjem situacije ob bolniški postelji dekletovega očeta; njegovo mnenje o vlogi seksualnosti v dekletovem duševnem življenju se bo tako močno razlikovalo od sodbe njenega zdravnika. Breuer se je ob zdravljenju omenjene pacientke poslužil zelo intenzivnega sugestivnega *razmerja*, ki nam lahko služi kot zgled tega, čemur danes pravimo »transfer«. Vendar pa imam močne razloge za domnevo, da je moral Breuer po odpravi vseh njenih simptomov ob nadaljnjih znamenjih odkriti seksualno motiviranost tega transferja, da pa je splošno naravo tega nepričakovanega pojava spregledal, tako da je na tem mestu, kot da ga je zadel kakšen »*untoward event*« [neprijeten dogodek],¹⁰ prekinil vsakršno nadaljnje raziskovanje. O tem mi ni nikoli neposredno poročal, mi je pa ob različnih priložnostih dal dovolj opornih točk, da lahko utemeljim svojo rekonstrukcijo preteklih dogodkov. Ko sem se kasneje začel vedno odločneje zavze-

9. [Prim. drugi odstavek njegovega popisa bolezni Anne O. v Breuer in Freud (1895).]

10. [Fraza je v angleščini v izvirniku. Izčrpnije poročilo v zvezi s tem je mogoče najti v prvi knjigi Jonesove biografije (1953, str. 246 sl.).]

mati za pomen seksualnosti v etiologiji nevroz, je on prvi pokazal tisto reakcijo odpora in zavračanja, ki mi bo kasneje postala tako zelo domača, ki pa je tedaj še nisem znal prepoznati kot svoje neizogibne usode.¹¹

Dejstvo grobo seksualno poudarjenega, naklonjenega ali sovražnega transferja, ki nastopi v vsaki obravnavi nevroze, čeprav si ga ne želi niti pacient niti zdravnik niti ga nihče od njiju ne vzpostavi, mi je vedno predstavljalo neomajen dokaz za to, da leži izvor nagonskih sil nevroze v seksualnem življenju. Ta argument ni nikoli dobil tiste stopnje pozornosti, ki si jo zasluži, kajti če bi jo, bi raziskovanje tega področja ostalo brez vsakršne izbire. Za moje prepričanje je ta argument ostal ključen – poleg posebnih rezultatov analitičnega dela.

Tolažba zaradi slabega sprejema, na katerega je naletela moja postavka seksualne etiologije nevroz tudi v ožjem krogu prijateljev – okrog moje osebe se je kmalu ustvarilo negativno polje –, pa se je kljub temu našla v premisleku, da sem se začel boriti za novo in izvirno idejo. Toda nekega dne so se v meni zbrali spomini, ki so zmotili to prijetno zadoščenje, a ki so mi v zameno dali lep vpogled v potek človeške ustvarjalnosti in v naravo človeškega znanja. Ideja, za katero naj bi bil odgovoren, nikakor ni izhajala iz mene. Posredovale so mi jo tri osebe, katerih mnenje lahko računa na moje globoko spoštovanje: sam Breuer, Charcot in Chrobak, ginekolog na univerzi, nemara najodličnejši izmed dunajskih zdravnikov.¹² Vsi ti možje so mi posredovali delček znanja, ki ga sami, strogo vzeto, niso imeli. Dva od njih sta kasneje zanikala svoje informacije, ko sem ju opomnil nanje; tretji (mojster Charcot) bi najbrž storil isto,

11. [Obravnavo Freudovih odnosov z Breuerjem je mogoče najti v uredniškemu uvodu k *Študijam o histeriji* (Standard Edition, 2. zv.). Slov. prevod tega uredniškega uvoda je mogoče najti v *Razpol* 11, Analecta, Ljubljana 1999, str. 225 isl., kjer je objavljen tudi Freudov tehnični prispevek k *Študijam*, spis »O psihoterapiji histerije«.]

12. [Rudolf Chrobak (1843-1910) je bil profesor za ginekologijo na Dunaju v letih 1880-1908.]

če bi mi bilo dano, da ga zopet vidim. Vendar pa so ta tri identična mnenja, ki sem jih nekoč slišal ne da bi jih razumel, več let počivala v meni, dokler se niso nekega dne zbudila v obliki navidez izvirnega odkritja.

Ko sem bil še mlad hišni zdravnik, sem nekega dne spremljal Breuerja na sprehodu po mestu, nenadoma pa je k njemu pristopil nek moški, ki se je očitno hotel nujno pogovoriti z njim. Umaknil sem se. Takoj ko je bil Breuer spet prost, me je v svoji prijazno poučni maniri seznanil, da je bil to mož njegove pacientke in da mu je sporočil nekaj novic v zvezi z njo. K temu je še dodal, da se ta ženska v družbi vede tako vpadljivo, da so mu jo v zdravljenje izročili kot nervozni primer. Nakar je sklenil: »Pri teh stvareh gre vedno za *skrivnosti d'alcôve*!« Začudeno sem ga vprašal, kaj s tem misli, on pa mi je v odgovor pojasnil besedo *alcôve* (»zakonska postelja«), ker ni razumel, kako nenavaden se mi je zdel *predmet* njegove izjave.

Nekaj let kasneje, na enem od Charcotovih sprejemnih večerov, sem slučajno stal v bližini tega velikega učitelja, ki je, kot je bilo videti, Brouardelu¹³ ravno pripovedoval zelo zanimivo zgodbo o nečem iz njegove dnevne prakse. Začetka nisem slišal dobro, vendar pa je njegovo pripovedovanje postopoma pritegnilo mojo pozornost: mlad par iz Daljnega vzhoda, ženska hudo trpi, moški je impotenten ali izredno neroden. »*Tâchez donc*«, sem slišal ponoviti Charcota, »*je vous assure, vous y arriverez*«. ¹⁴ Brouardel, ki je govoril manj glasno, je nato moral izraziti svoje začudenje nad tem, da so simptomi, kot jih je kazala omenjena ženska, nastali v takšnih okoliščinah. Kajti Charcot je nenadoma z velikim navdušenjem izustil: »*Mais dans des cas pareils c'est toujours la chose génitale, toujours ...*

13. [P. C. H. Brouardel (1837-1906) je bil leta 1879 imenovan za profesorja za sodno medicino v Parizu. Freud ga spoštljivo omenja v svojem »Poročilu o mojem študiju v Parizu in Berlinu« (1956a [1886]), pa tudi v svojem predgovoru k Bourkovi knjigi *Scatalogic Rites of all Nations* (Freud, 1913k).]

14. [»Ne obupajte vendar! Zagotavljam Vam, da boste uspeli.«]

toujours ... toujours.»¹⁵ Pri tem pa je prekrizal svoje roke čez trebuh in z zanj značilno živahnostjo poskakoval gor in dol. Vem, da sem bil za hip skorajda paraliziran od začudenja in da sem si rekel: »Toda če vse to ve, zakaj tega nikoli ne reče?« Vendar pa je bil ta vtis kmalu pozabljen; anatomija možganov in eksperimentalno proizvajanje histerične ohromelosti sta absorbirala vso moje zanimanje.

Leto kasneje sem pričel svojo zdravniško dejavnost na Dunaju kot privatni docent za živčne bolezni, vendar pa sem bil v vsem, kar je zadevalo etiologijo nevroz, še vedno tako nedolžen in neveden, kot lahko pričakujemo le od kakšnega obetavnega akademika. Potem pa sem nekega dne prejel prijazen Chrobakov poziv, naj prevzamem neko njegovo pacientko, ki ji ne more nameniti dovolj časa, saj je prevzel položaj univerzitetnega profesorja. Na pacientkin dom sem prispel še pred njim in ugotovil, da trpi za napadi tesnobe in da jo lahko pomiri le natančna informacija o tem, kje se vsakokrat nahaja njen zdravnik. Ko je Chrobak končno le prispel, me je odvedel v stran in mi razkril, da je vzrok za pacientkino tesnobo v tem, da je kljub osemnajstletnem zakonu *virgo intacta*. Njen mož naj bi bil popolnoma impotenten. V takšnih primerih, je rekel, naj bi zdravniku ne preostalo nič drugega, kakor da prikrije tovrstno nesrečo v gospodinjstvu s svojim lastnim ugledom in da sprejme, če ljudje v zvezi z njim skomignejo z rameni in rečejo: »Ta pa tudi nič ne zna, če je po tolikih letih ni postavil na noge.« Edini recept proti takšnemu trpljenju, je še dodal, nam je seveda dobro poznan, vendar ga ne moremo predpisati. Glasi se:

»Rp. *Penis normalis*
dosim
Repetatur!«

Za takšen recept seveda nisem nikoli slišal, ob cinizmu mojega mecena pa bi najraje zmajal z glavo.

15. [»Toda v takšnih primerih gre vedno za vprašanje genitalij – vedno, vedno, vedno.«]

Slavnega porekla te razvpite ideje seveda nisem razkril zato, ker bi hotel odgovornost zanjo prevaliti na druge. Dobro se zavedam, da je eno, če je kaka ideja izrečena enkrat ali večkrat v obliki bežnega *aperçu*, in nekaj popolnoma drugega, če jo mislimo resno – če jo jemljemo dobesedno in ji sledimo skozi vse protislovne si detajle ter ji izberimo mesto med sprejetimi resnicami. Gre za razliko med priložnostnim flirtom in legalno zakonsko zvezo z vsemi njenimi dolžnostmi in težavami. »*Epouser les idées de...*«¹⁶ je fraza, ki je v rabi vsaj v francoščini.

Od ostalih novih momentov, ki so se pridružili katarzični metodi kot rezultat mojega dela in se preoblikovali v psihoanalizo, bi rad posebej izpostavil nauk o potlačitvi in obrambi, vpeljavo infantilne seksualnosti ter interpretacijo in uporabo sanj pri spoznavanju nezavednega.

V nauku o potlačitvi sem bil prav gotovo samostojen; ne vem namreč za noben zunanji vpliv, ki bi me kdaj napeljal nanj, in to idejo sem imel tudi dolgo časa za povsem izvirno, dokler nam ni Otto Rank (1911a) pokazal nekega mesta v Schopenhauerjevem *Svet kot volja in predstava*, v katerem si omenjeni filozof prizadeva pojasniti blaznost. Kar je tam povedano o upiranju sprejetju nekega neprijetnega dela dejanskosti, se s takšno popolnostjo prekriva z vsebino mojega pojma potlačitve, da mi je možnost kakšnega odkritja zopet pripadla zahvaljujoč moji nenačitanosti. Medtem pa so to mesto prebrali tudi drugi in ga prav tako spregledali, ne da bi prišli do istega odkritja; morda bi se meni zgodilo podobno, če bi v svojih mladih letih pokazal več okusa za branje filozofskih del. Kasneje sem se iz zavestnih razlogov odrekel izjemnemu užitku, ki je spremljal branje Nietzschejevih tekstov, ker nisem hotel, da me v obravnavi psihoanalitičnih vtisov ovira kakršnokoli vnaprejšnje pričakovanje.

16. [»Zagovarjati idejo.« Glagol *épouser* pomeni »poročiti se«, tako da bi se lahko ta fraza (dobesedno) glasila tudi: »Poročiti se z idejo.« (Op. prev.)]

Zato sem moral biti pripravljen – in to zame ni težko –, da se bom moral v številnih primerih, ko lahko naporno psihoanalitično raziskovanje intuitivno pridobljene uvide filozofov le še potrdi, odreči vsem svojim prednostnim zahtevam.¹⁷

Sedaj je nauk o potlačitvi temeljni kamen, na katerem sloni zgradba psihoanalize; dejansko je njen bistveni del, ki pa po drugi strani ni nič drugega kot teoretski izraz nekega izkustva, ki ga je mogoče vedno znova opazovati, če le preidemo k analizi nevrotika brez zatekanja v hipnozo. V takšnih primerih naletimo na odpor, ki nasprotuje analitičnemu delu in se sklicuje na odpoved spomina, da bi tako preprečil izvajanje analize. Uporaba hipnoze je ta odpor zakrila; zato se dejanska zgodovina psihoanalize začne šele z novo tehniko, ki shaja brez hipnoze. Teoretska presoja okoliščine, v kateri ta odpor sovпада z amnezijo, neizogibno vodi k tistemu pojmovanju nezavedne duševne dejavnosti, ki je značilno za psihoanalizo in ki se vendarle občutno razlikuje od filozofskih spekulacij o nezavednem. Zato lahko rečemo, da predstavlja psihoanalitična teorija poskus razumevanja dveh pozornost zbujajočih in nepričakovanih izkustvenih dejstev, ki se pokažeta pri vsakem poskusu napotovanja nevrotikovih simptomov na njihove izvore v njegovem preteklem življenju: dejstvo transferja in odpora. Vsaka raziskovalna smer, ki priznava ti dve dejstvi in ju vzame za izhodišče svojega dela, se ima pravico imenovati psihoanaliza, tudi če pride do rezultatov, ki se razlikujejo od mojih. Kdor pa se loteva drugih aspektov problematike in se oddalji od omenjenih predpostavk, se bo le s težavo izmuznil očitku poneverbe s poskusom mimikrije, če bo vztrajal na tem, da se imenuje psihoanalitik.

17. [Freud obravnava druge primere anticipacije svojih konceptov v spisu »Zur Vorgeschichte der analytischen Technik« (1920b). Prim. tudi spodnje opazke o Popper-Lynkeusu (str. 12). – Ernst Jones (1953, str. 407 isl.) obravnava možnost, da je Freud pojem »potlačitve« posredno prevzel od filozofa Herbarta, ki je deloval v zgodnjem devetnajstem stoletju. Prim. tudi uredniško opombo k spisu o potlačitvi (slov. prevod »Potlačitev«, v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 103 isl.).]

Sam bi se zelo energično upiral, če bi kdo hotel prišteti nauk o potlačitvi in o odporu k *predpostavkam* psihoanalize, namesto k njenim *odkritjem*. Obstajajo pa predpostavke, ki so splošne psihološke in biološke narave, in te bi bilo smotno obravnavati na kakem drugem mestu; nauk o potlačitvi pa je rezultat psihoanalitičnega dela, teoretski izveleček, ki legitimno izhaja iz brezštevilnih izkušenj.

Prav takšna pridobitev je postavka o infantilni seksualnosti, le da ta izvira iz kasnejšega obdobja. O njej v prvih letih tipajočega analitičnega raziskovanja še ni bilo govora. Sprva smo opazili zgolj to, da je treba učinek aktualnih vtisov napotiti na nekaj preteklega. Vendar pa raziskave pogosto odkrijejo več kot želijo. Vleklo nas je vedno globlje v preteklost; obetali smo si, da se bomo lahko ustavili vsaj v puberteti, v obdobju tradicionalnega prebujenja seksualnih vzgibov. Toda zaman, kajti sledi so vodile še globlje v otroštvo in v zgodnja otroška leta. Na poti je bilo treba premostiti neko napačno predstavo, ki bi utegnila biti skoraj usodna za to mlado znanost. Pod vplivom travmatične teorije histerije, vezane na Charcota, smo zlahka zapadli temu, da smo imeli poročanja bolnikov, ki so svoje simptome zvajali na pasivne seksualne doživljanje v zgodnjih otroških letih – povedano brez ovinkarjenja na zapeljevanje –, za resnična in etiološko pomembna. Ko se je ta etiologija porušila zaradi lastne neverjetnosti in ker je nasprotovala z gotovostjo ugotovljenim okoliščinam, je temu kot rezultat sledilo stanje popolne zbežanosti. Analiza nas je do teh infantilnih seksualnih travm vodila po pravi poti, pa vendar te niso bile resnične. Izgubili smo torej tla realnosti. V tistem času bi svoje celotno delo najraje pustil na cedilu, podobno kot je ob svojem nezaželenem odkritju postopal moj spoštovani predhodnik Breuer. Morda sem vztrajal samo zato, ker nisem imel nobene izbire več in torej nisem mogel začeti z ničimer drugim. Na koncu pa sem vendarle prišel do spoznanja, da nimamo pravice obupati samo zato, ker smo bili razočarani nad našimi pričakovanji, temveč moramo ta pričakovanja revidirati. Če histeriki zvajajo svoje simptome na izmišljene travme,

potem je novo dejstvo pač v tem, da tovrstne prizore *fantazirajo*, ta psihična realnost pa terja, da se jo obravnava skupaj s praktično. Temu premisleku je kmalu sledilo razumevanje, da te fantazije služijo temu, da prekrijejo avtoerotično aktivnost zgodnjih otroških let, jo olepšajo in dvignejo na višjo raven. Sedaj se je za temi fantazijami razkrilo otrokovo seksualno življenje v svojem celotnem obsegu.¹⁸

S to seksualno aktivnostjo v zgodnjih otroških letih se je uveljavila tudi dedna konstitucija posameznika. Dispozicija in doživljaj se tu povežeta v trdno etiološko enotnost. Kajti *dispozicija* pretirano poudari vtise, ki bi sicer ostali povsem banalni in neučinkoviti, v travme, ki povzročajo dražljaje in fiksacije; *doživljaji* pa v dispoziciji zbudijo dejavnike, ki bi brez njih bržkone ostali neizrabljeni in se morda nikoli ne bi razvili. Kasneje je imel zadnjo besedo o vprašanju travmatične etiologije Abraham [1907], ko je opozoril, da ravno svojstvenost otrokove seksualne konstitucije izzove seksualne doživljaje posebne vrste, torej travme.

Moje postavke o otrokovi seksualnosti so sprva temeljile skoraj izključno na rezultatih retrogradnih analiz odraslih oseb. Za direktna zapažanja na otroku nisem imel priložnosti. Zato je bil tudi izreden uspeh, ko je bilo čez nekaj let mogoče potrditi velik del postavljenih sklepov z neposrednim opazovanjem in analizo zelo majhnih otrok – uspeh, ki ga je postopoma zmanjšalo razmišljanje, da gre za takšno odkritje, zaradi katerega bi se morali pravzaprav sramovati, da smo ga dosegli. Globlje kot smo se spuščali v opazovanje otroka, bolj so dejstva postajala samoumevna; hkrati pa je vedno bolj nenavadna postajala tudi okoliščina, da smo se tako zelo trudili, da bi jih spregledali.

18. [Freudovo sočasno poročilo o teh popravkih njegove teorije je mogoče najti v njegovem pismu Fliessu, ki nosi datum 21. september 1897 (1950a, pismo št. 69). Do njegovega prvega eksplicitnega javnega priznanja tega je prišlo šele skoraj deset let kasneje v spisu o seksualnosti v etiologiji nevroz (1906a). Prim. tudi uredniško opombo k *Trem razpravam o teoriji seksualnosti* (1905d; slov. prevod Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 7 isl.).]

Toda do tako gotovega prepričanja o obstoju in pomenu otroške seksualnosti lahko pridemo le po poti analize, če naredimo korak od simptomov in svojstvenosti nevrotikov nazaj k njihovim poslednjim izvorom, katerih razkritje pojasni to, kar je na njih mogoče pojasniti, ter omogoča modifikacijo tistega, kar je morda spremenljivo. Razumem, da lahko pridemo do drugačnih rezultatov, če si najprej izoblikujemo teoretsko predstavo o naravi seksualnega nagona in nato poskušamo iz nje dojeti življenje otroka, kot je nedavno storil C. G. Jung. Takšna predstava ne more biti izbrana drugače kot samovoljno ali z ozirom na kakšne postranske premisleke, zato obstaja nevarnost, da se bo izkazala za neadekvatno področju, na katerega jo hočemo aplicirati. Gotovo tudi analitična metoda vodi do določenih skrajnih težav in nejasnosti v zvezi s seksualnostjo in njenim odnosom do celotnega življenja posameznika. Toda teh težav ne moremo odpraviti s spekulacijami, temveč morajo počakati, dokler nove raziskave ali raziskave na drugih področjih zanje ne najdejo rešitve.

Glede interpretacije sanj sem lahko kratek. Nastopila je kot prvi sadež tehnične inovacije, ki sem jo sprejel, potem ko sem se, sledeč nejasnim slutnjam, odločil, da bom hipnozo nadomestil s prostimi asociacijami. Moja vedoželjnost ni bila že od vsega začetka usmerjena k razumevanju sanj. Niso mi znani nobeni vplivi, ki bi kdaj usmerjali moj interes ali me navdali s kakšnimi koristnimi pričakovanji. Preden sva z Breuerjem prekinila najine stike, sem ga komajda imel čas v enem samem stavku seznaniti s tem, da se sedaj ukvarjam s preva-
 janjem sanj. Ker je do tega odkritja prišlo po tej poti, je bila *simbolika* govorce sanj skoraj zadnje, kar mi je na njih postalo dostopno, kajti sanjavčeve asociacije zelo malo pripomorejo k poznavanju simbolov. Ker sem se vedno oklepal navade, da sem najprej proučil stvari same, preden sem iskal podatke o njih v knjigah, sem lahko simboliko sanj razbral, še preden me je nanjo opozoril Schernerjev spis na to temo [1861]. Šele kasneje sem to izrazno sredstvo sanj presojal v njegovem celotnem obsegu, deloma pod vplivom del W. Stekela, ki je sprva

opravljal zelo hvalevredno delo, kasneje pa je zašel na popolnoma napačno pot.¹⁹ Tesna zveza med psihoanalitično interpretacijo sanj in nekoč zelo cenjeno antično veščino tolmačenja sanj mi je postala jasna šele več let kasneje. Najbolj svojstveni in najpomembnejši del moje teorije sanj – zvajanje popačenja sanj na notranji konflikt, neke vrste notranjo neiskrenost – sem kasneje našel pri avtorju, ki mu je medicina resda ostala tuja, nikakor pa to ne velja za filozofijo, pri slavnem inženirju J. Popperju, ki je leta 1899 pod imenom Lynkeus objavil delo z naslovom *Phantasien eines Realisten* [Fantazije nekega realista].²⁰

Interpretacija sanj mi je predstavljala tolažbo in oporo v tistih težkih zgodnjih letih analize, ko sem moral uspešno izvajati tehniko, kliniko in terapijo nevroz hkrati. V tistem času sem bil popolnoma izoliran in pogosto sem se bal, da bom v kaosu problemov in kopičenju preglavic izgubil svojo orientacijo in zaupanje vase. Pri nekaterih pacientih je preverjanje moje predpostavke, da mora nevroza z analizo postati razumljiva, pogosto trajalo nepričakovano dolgo; toda sanje teh pacientov, ki jih je bilo mogoče dojeti kot analogije njihovih simptomov, so skoraj vedno potrdile to predpostavko.

Samo moji uspehi v tej smeri so mi omogočili, da sem še naprej vztrajal. Zaradi tega sem se navadil, da sem razumevanje psihologov meril glede na njihovo stališče o problemih interpretacije sanj; z zadovoljstvom pa sem opazal, da se je večina nasprotnikov psihoanalize temu polju raje v celoti izognila ali pa so se vedli skrajno nerodno, če so kljub temu poskušali opraviti z njim. Poleg tega sem kmalu uvidel nujnost izvajanja avtoanalize, ki sem jo vsakič izpeljal s pomočjo niza lastnih sanj, ki so me vodile vse do dogodkov iz mojega

19. [Daljša razprava o Stekelovem vplivu je vključena v pasus, ki ga je Freud leta 1925 dodal razdelku o simbolizmu, VI. poglavje (E) *Interpretacije sanj* (1900a; slov. prevod Studia humanitatis, Ljubljana 2000, str. 333 sl.).]

20. [Prim. dva Freudova spisa na to temo, 1923f in 1932c. – Beseda »slavnemu« je bila temu stavku dodana leta 1924.]

otročstva; še danes pa sem mnenja, da lahko ta vrsta analize zadošča za vsakega dobrega sanjavca in ne preveč nenormalnega človeka.²¹

Menim, da sem z razpredanjem zgodovine njenega nastanka bolje pokazal, kaj je psihoanaliza, kakor z njenim sistematičnim prikazom. Sprva nisem razbral posebne narave mojih odkritij. Brez pomislekov sem žrtvoval svojo začetno priljubljenost zdravnika in vse večji obisk živčnih bolnikov v moji ordinaciji, s tem ko sem sistematično raziskoval seksualne dejavnike, ki so bili vpleteni v povzročitev njihovih nevroz, pri čemer sem si nabral veliko število izkušenj, ki so dokončno potrdile moje prepričanje o praktičnem pomenu seksualnega dejavnika. Nič hudega sluteč sem se pridružil Dunajskemu društvu za psihiatrijo in nevrologijo, takrat pod predsedstvom von Krafft-Ebinga²² [prim. Freud, 1896c], v pričakovanju, da mi bosta interes in priznanje mojih kolegov dala odškodnino za prostovoljno mate-

21. [Freudovo sočasno presojo pomembnejših delov njegove avtoanalize je mogoče najti v njegovi korespondenci s Fliessom (1950a), zlasti v pismih št. 70 in 71, ki sta bili napisani oktobra 1897. – Freud ni vedno tako naklonjeno gledal na avtoanalizo, kakor to počne v zgornjem tekstu. Na primer, v pismu Fliessu, ki nosi datum 14. november 1897 (1950a, pismo št. 75), je zapisal: »Moja avtoanaliza ostaja prekinjena in sedaj sem končno uvidel, zakaj. Samega sebe lahko analiziram samo s pomočjo objektivno pridobljenega znanja (kot zunanji opazovalec). Prava avtoanaliza ni mogoča, kajti sicer ne bi bilo nobenih [nevrotičnih] bolezni. Ker pa v svojih primerih še vedno najdem kakšno uganko, me mora to zadrževati tudi v avtoanalizi.« Podobno mimogrede pripomni proti koncu svojega življenja v kratki notici o spodletelem delovanju (1935b): »V avtoanalizi je nevarnost nepopolnosti posebej velika. Prehitro se zadovoljimo z delno razlago, za katero lahko odpor zlahka zadržuje tisto, kar je morda pomembnejše.« Nemara lahko temu zoperstavimo previdne priznavajoče besede, s katerimi je Freud vpeljal delo E. Pickworth Farrowa (1926), ki poroča o rezultatih svoje avtoanalize (Freud, 1926c). V primeru učnih analiz pa je Freud odločno poudarjal nujnost analize pri drugi osebi – na primer, v enem od svojih tehničnih spisov, ki je bil napisan le malo pred pričujočim (1912e), in zopet v veliko kasnejši »Končni in neskončni analizi« (1937c; slov. prevod *Problemi* 4-5/1995, str. 90 isl.).]

22. [R. von Krafft-Ebing (1840-1903) je bil profesor za psihiatrijo v Strasbourgu (1872-1873), Gruz (1873-1889), kjer je tudi vodil provincialno bolnišnico za duševne bolezni, in na Dunaju (1889-1902). Bil je tudi odlikovan za svoje delo v kriminologiji, nevrologiji in *psihopathia sexualis*.]

rialno škodo. Svoja odkritja sem obravnaval kot običajne prispevke k znanosti, isto pa sem pričakoval tudi od drugih. Šele tišina, ki je nastopila po mojih predavanjih, praznina, ki se je ustvarila okrog moje osebe, in namigi, ki so mi prišli na ušesa, so mi postopoma dali vedeti, da moje trditve o vlogi seksualnosti v etiologiji nevroz ne morejo računati na to, da bodo obravnavane kot ostale informacije. Postalo mi je jasno, da sem odslej spadal med tiste, ki so, kot pravi Hebbel, »zmotili svet pri spanju«, ²³ in da ne smem računati na objektivnost in obzirnost. Ker pa je moje prepričanje o splošni pravilnosti mojih zapažanj in sklepanj vedno bolj naraščalo in ker tako moje zaupanje v lastno presojo kot tudi moj moralni pogum nista upadla, iztek te situacije ni mogel biti dvoumen. Odločil sem se verjeti, da mi je bila dana sreča, da sem odkril te pomembne povezave, bil pa sem tudi pripravljen sprejeti usodo, ki je včasih povezana s takšnimi odkritji.

To usodo sem si predstavljal takole: s terapevtskim uspehom tega novega postopka se mi bo verjetno uspelo preživljati, vendar pa mi znanost za časa mojega življenja ne bo posvetila nobene pozornosti. Prav gotovo pa bo čez nekaj desetletij kdo drug prišel do istih rezultatov, ki so sedaj še času neprimerni, in dosegel njihovo priznanje, meni pa bo pripomogel do priznanja kot predhodniku, čigar neuspeh je bil neizogiben. Medtem pa sem se, kot Robinson Crusoe, karseda udobno namestil na svojem samotnem otoku. Če se iz sedanjih stisk in zmešnjav ozrem nazaj k tistim letom osamljenosti, dobim občutek, da so bili to lepi heroični časi; tej »*splendid isolation*« ²⁴ ni manjkalo prednosti in čarov. Ni mi bilo treba prebirati nobene literature niti poslušati slabo podučenih nasprotnikov; nisem bil podvržen nikakršnemu vplivu niti me ni nič priganjalo. Naučil sem se, kako ukrotiti spekulativna nagnjenja in slediti nepozabnemu nasvetu mojega učitelja Charcota: da si je treba iste stvari ogledovati znova

23. [»...am Schlaf der Welt gerührt haben.« Referenca na Kandaulove besede Gygesu v Hebblovem *Gyges und sein Ring*, V. dejanje, 1. prizor.]

24. [»Sijajni izoliranosti.« – Fraza je v angleščini v izvirniku.]

in znova, vse dokler ne spregovorijo same od sebe.²⁵ Moje publikacije, ki sem jim našel zatočišče z lastnim trudom, so vedno lahko daleč zaostajale za mojim znanjem; odlagal sem jih lahko kakor dolgo sem hotel, saj mi ni bilo treba zagovarjati nobene dvomljive »prioritete«. *Interpretacija sanj*, na primer, je bila v vseh bistvenih ozirih končana že na začetku 1896. leta,²⁶ zapisana pa je bila šele poleti 1899. Analiza »Dore« je bila končana konec leta 1899 [1900];²⁷ popis njene bolezni je bil napisan v naslednjih dveh tednih, a je bil objavljen šele leta 1905. Vendar pa se na moje spise v strokovni literaturi ni referiralo, če pa je izjemoma do tega vendarle prišlo, so bili zavrnjeni v posmehljivi ali sočutni maniri. Ob priliki mi je nek kolega v eni od svojih publikacij naklonil opazko, ki je bila zelo kratka in ne preveč laskava – uporabljal je besede kot so »zadrto«, »ekstremno« ali »zelo nenavadno«. Nekoč se je primerilo, da me je nek asistent na dunajski kliniki, kjer sem izvajal svoja univerzitetna predavanja, prosil za dovoljenje, da jim prisostvuje. Poslušal je zelo zbrano in ni ničesar rekel; po zadnjem predavanju pa se je ponudil za spremstvo. Med najinim sprehodom mi je razkril, da je ob vednosti svojega predstojnika napisal knjigo zoper moj nauk, da pa zelo obžaluje, ker se z njim ni že prej natančneje seznanil na mojih predavanjih, saj bi v tem primeru marsikaj napisal drugače. Vsekakor pa se je na kliniki pozanimal, ali ne bi bilo prej bolje prebrati *Interpretacije sanj*, vendar so mu to odsvetovali, češ da se ne splača. Nakar je strukturo mojega sistema, kot ga je tedaj razumel, primerjal s samo strukturo katoliške cerkve, kar zadeva njeno notranjo čvrstost. V dobro zveličanja njegove duše predpostavljam, da je ta izjava vsebovala določeno mero priznanja. Vendar pa je sklenil, da je za kakršnekoli spremembe v

25. [Ta stavek nastopa v nekoliko drugačni obliki v Freudovem nekrologu Charcotu (1893f).]

26. [Toda prim. tudi uredniško opombo k *Interpretaciji sanj* (1900a; slov. prevod, *op. cit.*, str. 5 isl.).]

27. [Prim. op. 8, zgoraj, str. 11.]

njegovi knjigi že prepozno, ker naj bi bila že v tisku. Prav tako se temu kolegu ni zdelo potrebno, da bi javnost kasneje kakorkoli seznanil s spremembo svojih stališč o psihoanalizi, temveč je kot redni recenzent nekega medicinskega časopisa raje spremljal njen razvoj s posmehljivimi opazkami.²⁸

Moja osebna občutljivost je v teh letih otopela, kar mi je zgolj koristilo. Pred zagrenjenostjo pa me je obvarovala neka okoliščina, ki ne priskoči na pomoč vsakemu osamljenemu odkritelju. Takšne ljudi praviloma muči potreba, da bi doumeli, od kod izvira pomanjkanje naklonjenosti ali zavračanje njihovih sodobnikov, takšno držo pa občutijo kot mučno nasprotje gotovosti njihovega lastnega prepričanja. Sam nisem imel razloga za takšno počutje, kajti psihoanalitični nauk mi je omogočil dojeti takšno vedenje v moji okolici kot nujni nasledek osnovnih analitičnih premis. Če drži, da notranji afektivni odpori varujejo bolnikovo zavest pred sklopi dejstev, ki sem jih razkril, potem morajo ti odpori nastopiti tudi pri zdravih osebah, brž ko jih kakšen zunanji vir sooči s potlačenim. Nikakor ni bilo presenetljivo, da so znali slednji opravičiti zavrnitev mojih idej z intelektualno razlago, čeprav je bila njihova zavrnitev izvirno afektivna. Tudi pri bolnikih se je to pogosto zgodilo; argumenti, ki so jih navajali, so bili isti in ne preveč bistri. Povedano s Falstaffovimi besedami, argumentov je toliko, »kot je robidnic v hosti«.²⁹ Razlika je bila le v tem, da smo se pri bolnikih lahko poslužili sredstev pritiska, da so ti končno spredvideli in premagali svoje odpore, medtem ko smo morali pri domnevno zdravih osebah shajati brez te prednosti. Problem, kako pripraviti zdrave ljudi do mirne, znanstveno objektivne presoje, je ostal nerešen, njegovo odpravo pa je bilo najbolje prepustiti času. Že večkrat smo lahko ugotovili, da je v zgodovini znanosti tista trdi-

28. [Nadaljevanje te anekdote je mogoče najti na začetku V. razdelka Freudove *Selbstdarstellung* (1925d).]

29. [Henrik IV., I. del, II. dejanje, 4. prizor. Navajamo po slov. prevodu Mateja Bora, v W. Shakespeare, *Zbrana dela*, 5. zv., str. 43.]

tev, ki je sprva izzvala zgolj ugovore, čez nekaj časa naletela na priznanje, ne da bi bili zanjo najdeni novi dokazi.

Najbrž pa ne bo nihče pričakoval, da sem v letih, ko sem edini zastopal psihoanalizo, razvil kakšno posebno spoštovanje do mnenja drugih ali nagnjenost k intelektualni popustljivosti.

II

Po letu 1902 se je okoli mene pričela zbirati množica mlajših zdravnikov z izrecnim namenom učiti se, prakticirati in širiti psihoanalizo. Pobudo za to je dal neki kolega, ki je dobro delovanje analitične terapije izkusil na lastni koži.³⁰ Ob določenih večerih smo se srečevali v mojem stanovanju, po določenih pravilih razpravljali, se poskušali orientirati na tem nenavadno novem raziskovalnem področju in za to pridobiti zanimanje drugih. Nekega dne se nam je prek nekega rokopisa, ki je izdajal izredno razumevanje, pridružil absolvirani učenec obrtne šole. Pripravili smo ga do tega, da je naknadno opravil gimnazijski študij in univerzo ter se posvetil nezdravniški rabi psihoanalize. Majhno društvo si je tako pridobilo vnetega in zanesljivega tajnika, jaz pa sem z Ottom Rankom dobil najzvestejšega pomočnika in sodelavca.³¹

Majhen krog se je kmalu razširil; njegova sestava se je v naslednjih letih večkrat spremenila. V celoti sem si smel reči, da je, kar se tiče bogastva in raznolikosti talentov, ki jih je vseboval, stal le korak za osebjem kakega poljubnega učitelja klinike. Vse od začetka so bili v njem vsi možje, ki so v kasnejši zgodovini psihoanalitičnega gibanja igrali tako pomembno, čeprav ne vselej razveseljivo vlogo. Toda

30. [Wilhelm Stekel.]

31. [Opomba iz leta 1924:] Rank je danes direktor Internationaler Psychoanalytischer Verlag [Gl. *Standard Edition*, 17. zv., str. 267-268] in vse od začetka urednik časopisov *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* in *Imago*.

tega razvoja takrat še ni bilo mogoče slutiti. Lahko sem bil zadovoljen, in menim, da sem storil vse, da bi svoje védenje in ugotovitve naredil dostopne drugim. Kar se tiče slabih znamenj, sta bili le dve stvari, ki sta me od tega kroga končno notranje odtujili. Med člani mi ni uspelo vzpostaviti tovrstne sloge, ki naj bi vladala med možmi, ki opravljajo enako težko delo, in prav tako malo mi je uspelo zadušiti prioritete spore, za katere je bilo pod temi pogoji skupnega dela več kot dovolj priložnosti. Težave pri podajanju navodil za opravljanje psihoanalize, ki so še posebej velike in ki nosijo krivdo za mnoge sedanje spore, so se pojavile že znotraj tega zasebnega Dunajskega psihoanalitičnega združenja. Sam si nisem upal – s takšno avtoriteto, ki bi ostalim po vsej verjetnosti prihranila nekatere stranpoti in spodrsaljake – predložiti neke še ne povsem izdelane tehnike in teorije, ki sta še bili v procesu nastajanja. Samostojnost intelektualnih delavcev, njihova zgodnja neodvisnost od učitelja je s psihološkega gledišča vselej razveseljiva; toda dobiček v znanstvenem smislu se iz nje porodi le v primeru, ko so pri teh delavcih izpolnjeni nekateri, ne preveč pogosti, osebni pogoji. Kajti prav znotraj psihoanalize se zahteva dolgotrajna, stroga disciplina in urjenje v samodisciplini. Zaradi poguma, ki se je kazal v predanosti neki tako zelo neodobravnani in brezupni stvari, sem se nagibal k temu, da članom združenja marsikdaj dopustim kaj takega, čemur bi sicer ugovarjal. Skupina ni vključevala le zdravnikov, temveč tudi druge izobražence, ki so v psihoanalizi prepoznali nekaj pomembnega: pisatelje, umetnike in tako dalje. *Interpretacija sanj*, knjiga o vicu idr. so že na samem začetku pokazale, da nauki psihoanalize ne morejo ostati omejeni na medicinsko področje, temveč so zmožni aplikacije na razne druge družboslovne znanosti.

Po letu 1907 se je situacija vsem pričakovanjem navkljub in z enim samim zamahom spremenila. Na dan je prišlo, da psihoanaliza čisto potihoma prebujala interese in najdevala prijatelje; da obstajajo znanstveni delavci, ki so se zanjo pripravljali opredeliti. Neko Bleulerjevo

pismo³² mi je že pred tem dalo vedeti, da so moja dela študirali in uporabljali v Burghölzliju. Januarja 1907 je prispel na Dunaj prvi uslužbenec züriške klinike, dr. Eitingon,³³ kmalu so sledili tudi drugi obiski, ki so napovedovali živahno izmenjavo misli; na povabilo C. G. Junga, ki je bil v tistem času še pomožni zdravnik v Burghölzliju, je spomladi 1908 prišlo do prvega srečanja v Salzburgu, ki je združilo prijatelje psihoanalize z Dunaja, iz Züricha in ostalih krajev. Sad tega prvega psihoanalitičnega kongresa je bila ustanovitev časopisa, ki je pod imenom *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* pričel izhajati leta 1909; izdajala sva ga midva z Bleulerjem, urejal pa ga je Jung. Publikacija je bila izraz notranjega sodelovanja, ki je potekalo med Dunajem in Zürichom.

Velike zasluge Zürške psihiatrične šole, še posebej Bleulerjeve in Jungove, pri širjenju psihoanalize sem vedno znova hvaležno pripoznal in danes, ko so se naši odnosi spremenili, tega nikakor ne oklevam ponovno storiti. Zagotovo ni bila šele naklonjenost Zürške šole tista, ki je pozornost znanstvenega sveta takrat usmerila na psihoanalizo. Čas latence je pač potekel in psihoanaliza je postajala predmet naraščajočega zanimanja na vseh področjih. Toda na vseh ostalih področjih to naklonjeno zanimanje sprva povečini ni povzročilo nič drugega kot izrazito strastno zavračanje; v Zürichu pa je osnovni ton razmer, v nasprotju s tem, predstavljalo načelno soglasje. Nikjer drugje ni bilo mogoče najti tako kompaktnih peščic pripadnikov, postaviti javne klinike, ki bi bila v službi psihoanalitičnih raziskav, ali videti učitelja klinike, ki bi privzel psihoanalitični nauk kot integralni del poučevanja psihiatrije. Zürižani so tako postali elitna

32. [Eugen Bleuler (1857-1939), dobro znani psihiater, kasneje vodja Burghölzlija, javne bolnišnice za duševne bolezni v Zürichu.]

33. [Opomba iz leta 1924:] Poznejši ustanovitelj »Psihoanalitične poliklinike« v Berlinu. [Dve kratki opombi v zvezi s tem najdemo v Freudovih predgovorih k Eitingonovima spisoma *Bericht über die Berliner Psychoanalytische Poliklinik* (1923g; G. W., 13. zv., str. 441) in k *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut* (1930b; G. W., 14. zv., str. 572).]

enota majhne trume, ki se je borila za priznanje analize. Samo v tej skupini je obstajala možnost, da se nauči nove umetnosti in v njej izvaja delo. Večina mojih današnjih privržencev in sodelavcev je k meni prišla preko Züricha, in med njimi so bili celo tisti, ki jim je bil Dunaj geografsko bliže kot pa Švica. Dunaj je za zahodno Evropo, ki je zatočišče velikih središč naše kulture, glede na svojo lego precej odročen; in njegov ugled že vrsto let krnijo daljnosežni predsodki. V intelektualno tako živahno Švico se zlivajo predstavniki vseh najpomembnejših narodov; kotišče na tem kraju je moralo biti še posebej velikega pomena za širjenje »psihične epidemije«, kot jo je imenoval Hoche iz Freiburga.³⁴

Po pričevanju nekega kolega, ki je bil priča razvoju v Burghölzliju, lahko ugotovimo, da je tam psihoanaliza zbudila zanimanje že zelo zgodaj. V Jungovem spisu o okultnih pojavih, ki je bil izdan leta 1902, že naletimo na prvi namig na moje delo o interpretaciji sanj. Od leta 1903 ali 1904 dalje, kot poroča moj zaupnik, je bila psihoanaliza postavljena v ospredje zanimanja. Po navezavi osebnih stikov med Dunajem in Zürichom se je, v sredini leta 1907, tudi v Burghölzliju oblikovalo neformalno društvo, ki je na rednih srečanjih razpravljalo o problemih psihoanalize. V zvezi, ki se je oblikovala med Dunajsko in Züriško šolo, Švicarji na noben način niso bilo zgolj recipienti. Sami so že opravljali zelo spoštovano znanstveno delo, katerega rezultati so psihoanalizi koristili. Asociacijski eksperiment, ki ga je podala Wundova šola, je bil z njihove strani tolmačen s sredstvi psihoanalize in jim je omogočal nepričakovane načine uporabe. Tako je postalo mogoče podati hitre eksperimentalne potrditve psihoanalitičnih dejstev in učečemu se demonstrirati posamezne zveze, o katerih bi lahko pripovedoval le analitik. Zgrajen

34. [Alfred Hoche (roj. 1865), profesor psihiatrije v Freiburgu, je bil v svojih napadih na psihoanalizo še posebej vehementen in žaljiv. Na medicinskem kongresu v Baden-Badnu je prebral razpravo o psihoanalizi, ki je nosila naslov »Psihična epidemija med zdravniki«. (Hoche, 1910.)]

je bil prvi most, ki je vzpostavil povezavo med eksperimentalno psihologijo in psihoanalizo.

Asociacijski eksperiment v psihoanalitičnem zdravljenju omogoča preliminarno kvalitativno analizo primera, a nič ne prispeva k tehniki in je pri opravljanju analiz pravzaprav nepotreben. Pomembnejši je bil še en dosežek Züriške šole oziroma obeh njenih vodij – Bleulerja in Junga. Prvi je dokazal, da pride za celo množico povsem psihiatričnih primerov v poštev pojasnitev s pomočjo istih procesov, ki veljajo za sanje in nevroze (»freudovski mehanizmi«). Jung [1907] je analitični postopek interpretiranja uspešno apliciral na najbolj nenavadne in nejasne fenomene, ki se pojavljajo pri *dementia praecox* [shizofrenija], katere izvor v življenjski zgodbi in življenjsko pomembnih interesih pacienta je s tem prišel jasno na dan. Od tega trenutka je bilo psihiatrom onemogočeno, da bi psihoanalizo še naprej ignorirali. Veliko Bleulerjevo delo o shizofreniji (1911), v katerem je bil psihoanalitični način obravnave enakopravno postavljen ob bok klinično-sistematičnemu, je ta uspeh privedlo do popolnosti.

Nočem se odreči napotku na neko razliko, ki je bila že v tistem času jasno razvidna iz usmeritev, ki jih je ubralo delovanje obeh šol. Sam sem že leta 1897³⁵ objavil analizo nekega primera shizofrenije, ki pa je nosil pečat paranoje, in njegova rešitev zato ni mogla preprečiti vtisa Jungovih analiz. Toda meni se ni zdela toliko pomembna razložljivost simptomov, temveč psihični mehanizem bolezni in predvsem ujemanje tega mehanizma z že poznanim mehanizmom histerije. Razlike med obema mehanizmoma takrat še niso bile osvetljene. Sam sem namreč že v tem času ciljal na libidinalno teorijo nevroz, ki naj bi pojasnila vse nevrotične in psihotične pojave abnormnih usod libida, torej od njegovih odklonov pa vse do njegove normalne rabe. Ta vidik je manjkal švicarskim raziskovalcem. Bleuler, kolikor

35. [Ta napačna datacija se pojavlja v vseh nemških izdajah. Primer je bil objavljen maja 1896. Zavzema tretji razdelek Freudovega drugega spisa o »Obrambnih nevropsihozah« (1896b; G. W., I. zv., str. 379).]

vem, še danes vztraja pri organski povzročitvi oblik *dementia praecox*, in Jung, čigar knjiga o tej bolezni je izšla leta 1907, je na kongresu v Salzburgu (1908) zagovarjal toksično teorijo njenega nastanka, ki jo, seveda ne da bi jo izključeval, postavlja pred teorijo libida. Prav na tej točki pa mu je kasneje (1912) spodletelo, ko je vzel preveč od tiste snovi, s katero si poprej ni želel postreči.

Nekega tretjega prispevka Švicarske šole, ki ga je morda potrebno v celoti pripisati Jungu, ne morem oceniti tako visoko kot drugi, ki jih te stvari zanimajo bolj od daleč. V mislih imam nauk o »kompleksih«, ki je zrasel iz *Diagnostische Assoziationsstudien* [Diagnostičnih asociacijskih študij] (1906 do 1910). Ta nauk sam ni ponudil kake psihološke teorije niti se ni izkazal za lahko združljivega s preostalim sklopom psihoanalitičnih nauk. Nasprotno je izraz »kompleks« postal v psihoanalizi tako rekoč udomačen, pogosto udoben in nepogrešljiv termin za deskriptivni povzetek psiholoških dejstev.³⁶ Nobeno izmed ostalih, iz psihoanalitične potrebe na novo nastalih imen ali oznak ni doseglo tako zelo obsežne popularnosti in ni bilo priča tolikim zlorabam, ki so škodovala tvorjenju jasnejših pojmov. V pogovornem jeziku psihoanalitikov se je pričelo govoriti o »vrnitvi kompleksa«, kjer je bila mišljena »vrnitev potlačenega«, ali pa se je imelo navado govoriti: *do njega imam kompleks*, kar bi točneje povedano pomenilo, da *imam do njega odpor*.

Po letu 1907, ko je prišlo do združitve Dunajske in Zürijske šole, je psihoanaliza doživela nenavaden razcvet, ki ga doživlja še danes in ki ga prav tako gotovo dokazuje razširjenost psihoanalitičnih spisov, povečanje števila zdravnikov, ki jo prakticirajo ali se je učijo, kot tudi kopičenje napadov nanjo na kongresih in v učenih krogih.

36. [Zdi se, da si je Freud ta termin od Junga prvič sposodil v svojem delu, ki se je ukvarjalo z dokazi v pravnih postopkih (1906c; »Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse«, *G. W.*, 7. zv., str. 3). Sam jo je, po vsej verjetnosti v zelo podobnem pomenu, uporabil že prej, in sicer v opombi k primeru gospe Emmy von N. v *Študijah o histeriji* (1895d; *G. W.*, 1. zv.).]

Romala je v najbolj oddaljene dežele, povsod vznemirila ne le psihiatre, temveč k poslušanju prisilila tudi izobražene laike in delavce z ostalih področij vednosti. Havelock Ellis, ki je s simpatijo sledil njenemu razvoju, ne da bi se kdajkoli označil za njenega privrženca, je leta 1911 v nekem poročilu, ki je bilo naslovljeno na Južnoazijski medicinski kongres, zapisal: »*Freud's psychoanalysis is now championed and carried out not only in Austria and in Switzerland, but in the United States, in England, in India, in Canada, and, I doubt not, in Australasia.*«³⁷ Nek (verjetno nemški) zdravnik iz Čila se je na Mednarodnem kongresu v Buenos Airesu, ki je potekal leta 1910, zavzel za obstoj infantilne seksualnosti in hvalil uspeh psihoanalitične terapije pri zdravljenju prisilnih simptomov;³⁸ nek angleški psihiater iz Centralne Indije (Berkeley-Hill)³⁹ mi je preko nekega uglednega kolege, ki je potoval v Evropo, sporočil, da mohamedanski Hindujci, na katerih je prakticiral analizo, niso pustili prepoznati nobene druge etiologije nevroz kot naši evropejski pacienti.

Vpeljava psihoanalize v Severni Ameriki se je odvijala pod posebno častnimi znamenji. Jeseni 1909 je Stanley Hall, predsednik Clark University v Worcesteru (blizu Bostona), Junga in mene povabil, da bi s predavanji v nemškem jeziku sodelovala pri praznovanju dvajsetletnice ustanovitve inštituta. Na najino veliko presenečenje sva odkrila, da so možje te majhne, a ugledne pedagoško-filozofske univerze, ki so bili povsem brez predsodkov, poznali vsa psihoanalitična dela in jim odmerili prostor v svojih predavanjih. V tako krepostni Ameriki je bilo vsaj v akademskih krogih mogoče prosto spregovoriti in znanstveno obravnavati vse, kar v življenju velja za spotakljivo.

37. Havelock Ellis, 1911. [»Za Freudovo psihoanalizo se sedaj ne borijo in je ne izvajajo le v Avstriji in Švici, temveč tudi v Združenih državah, v Angliji, v Indiji, v Kanadi in nedvomno tudi v južni Aziji.« Na istem kongresu v Sydneyu je predstavil svoj prispevek tudi Freud (1913m [1911; »On Psycho-Analysis«, *Standard Edition*, 12. zv.).]

38. G. Greve, 1910. [Freud je napisal izvleček tega predavanja (1911g).]

39. [Ime je bilo dodano leta 1924.]

Pet predavanj, ki sem jih improviziral v Worcesterju, je nato v angleškem prevodu izšlo v *American Journal of Psychology*, kmalu nato pa v nemščini pod naslovom *Über Psychoanalyse* [1910a]; Jung je predaval o diagnostičnih asociacijskih študijah in o konfliktih otroške duševnosti.⁴⁰ Za to sva bila nagrajena s častnim naslovom doktorja znanosti. Psihoanalizo je med tem praznovanjem obletnice v Worcesterju zastopalo pet oseb, poleg mene in Junga so bili to še Ferenczi, ki se mi je pridružil kot spremljevalec, Ernest Jones, ki je takrat delal na univerzi v Torontu (Kanada), sedaj pa dela v Londonu, in A. A. Brill, ki je v New Yorku že izvajal analitično prakso.

Najpomembnejša osebna zveza, ki se je še razvila v Worcesterju, je bila zveza z Jamesom J. Putnamom, profesorjem nevropatologije na Harvard University, ki je pred leti izrekel neko zaničljivo sodbo o psihoanalizi, a se je sedaj z njo na hitro spoprijateljil in jo v številnih vsebinsko bogatih kot tudi lepo oblikovanih predavanjih priporočal svojim sonarodnjakom in kolegom. Spoštovanje, ki ga je zaradi značaja ali svoje visoke moralnosti in drzne resnicoljubnosti užival v Ameriki, je bilo psihoanalizi v korist in jo je varovalo pred denunciacijami, ki bi ji sčasoma po vsej verjetnosti utegnile škodovati. Putnam je kasneje vse preveč popustil velikim etičnim in filozofskim potrebam svoje narave in na psihoanalizo naslovil neko, kot menim sam, neuresničljivo zahtevo, naj se postavi v službo nekega določenega moralno-filozofskega svetovnega nazora; kljub temu je ostal nosilni steber psihoanalitičnega gibanja v svoji domovini.⁴¹

Za nadaljnje širjenje psihoanalize sta si največje zasluge pridobila Brill in Jones, s tem ko sta v svojih delih sonarodnjakom s samozatajujočo vneto vedno znova predočala vsa tista osnovna dejstva

40. [Gre za Jungovi deli »The Association Method« (1910a) in »Experiences Concerning the Psychic Life of the Child« (1910b).]

41. [Opomba iz leta 1924:] Glej Putnamovo delo *Addresses on Psychoanalysis*, 1921. [Freud je k temu delu prispeval predgovor (1921a; *Standard Edition*, 18. zv., str. 269).] – Putnam je umrl leta 1918. [Glej Freudov nekrolog Putnamu (1919b; G. W., 12. zv., str. 315).]

vsakdanjega življenja, sanj in nevroz, ki jih lahko z lahkoto opazujemo. Brill je ta vpliv okrepil s svojo zdravniško dejavnostjo in s prevajanjem svojih spisov, Jones pa s poučnimi predavanji in odrezavimi diskusijami na ameriških kongresih.⁴²

Pomanjkanje vkoreninjene znanstvene tradicije in neznatna strogost uradne avtoritete sta odločno koristili pobudi, ki jo je Stanley Hall dal Ameriki. Tu je bilo že od vsega začetka značilno, da so se profesorji in predstojniki duševnih bolnišnic v enaki meri kot samostojni praktiki zanimali za analizo. Toda ravno zaradi tega je jasno, da mora boj za analizo svoj sklep najti tam, kjer je prihajalo do največjega odpora – na tleh starih kulturnih središč.

Izmed evropskih držav se je Francija doslej izkazala za najbolj nedovzetno za psihoanalizo, čeprav so zaslužna dela Zürižana A. Maederja francoskemu bralcu odprla udoben dostop do njenih nauk. Prvi namigi naklonjenosti so prišli iz francoskih provinc. Morichau-Beauchant (Poitiers) je bil prvi Francoz, ki se je javno izrekel za psihoanalizo. Régis⁴³ in Hesnard (Bordeaux) sta v neki izčrpni, a ne vselej razumevajoči predstavitvi,⁴⁴ ki se še posebej zgraža nad simboliko, pred kratkim (1913 [1914]) poskušala razpršiti predsodke svojih sonarodnjakov do novega nauka. Zdi se, da v samem Parizu še vlada prepričanje, ki ga je na kongresu⁴⁵ v Londonu (1913) tako zgovorno izrazil Janet, da vse, kar je na psihoanalizi dobrega, z manjšimi spremembami ponavlja Janetove poglede, vse, kar to presega, pa je slabo. Janet se je moral še na tem kongresu ukloniti vrsti popravkov E. Jonesa, ki mu je lahko očital njegovo slabo poznavanje predmeta.⁴⁶

42. Publikacije obeh avtorjev so izšle v zbranih delih: Brill, 1912, in Ernest Jones, 1913.

43. [E. Régis (1855-1918) je bil od leta 1905 profesor psihiatrije v Bordeauxu.]

44. [Pred letom 1924 je na tem mestu pisalo »izčrpni in razumevajoči predstavitvi«.]

45. [The International Medical Congress.]

46. [Gl. Janet (1913) in Jones (1915), prav tako uredniško opombo k *Študijam o histeriji* (Breuer in Freud, 1895; ta opomba je v slovenščini objavljena ob prevodu Freudovega dela »O psihoterapiji histerije«, *Razpol* 11, Ljubljana 1999, str. 225).]

Kljub temu, da njegove pretenzije zavračamo, pa njegovih zaslug za psihologijo nevroz ne smemo pozabiti.

V Italiji je po nekaterih obetavnih začetkih nadaljnje zanimanje izostalo. Na Nizozemskem si je analiza s pomočjo osebnih zvez predčasno utrla pot; van Emden, van Ophuijsen, van Renterghem (*Freud en zijn School* [1913]) in oba Stårckeja so tam dejavni tako teoretično kot tudi praktično.⁴⁷ Zanimanje angleških znanstvenih krogov za analizo se je razvijalo zelo počasi, toda vsa znamenja govorijo v prid temu, da jo prav tam, podprto z angleškim čutom za stvarnost in s strastno ljubeznijo do pravičnosti, čaka bujen razcvet.

Na Švedskem se je P. Bjerre, naslednik Wetterstrandove zdravniške dejavnosti, na račun analitičnega načina zdravljenja vsaj začasno odrekel hipnotični sugestiji. R. Vogt (Kristiania) je o psihoanalizi pozitivno presojal že v delu *Psykiatriens grundtraek* iz leta 1907, tako da je bil prvi učbenik psihiatrije, ki je opozoril na psihoanalizo, napisan v norveškem jeziku. V Rusiji je psihoanaliza postala zelo splošno znana in razširjena; v ruščino so prevedena skoraj vsa moja dela kot tudi dela ostalih privržencev analize. Globoko razumevanje analitičnih nauk pa se v Rusiji še ni izkazalo. Prispevke ruskih zdravnikov moramo zato trenutno imeti za nepomembne. Šolanega analitika, v osebi M. Wulffa, poseduje le Odessa. Za vpeljavo psihoanalize v poljsko znanost in literaturo je v glavnem zaslužen L. Jekels. Z Avstrijo geografsko tako povezana, a znanstveno tako odtujena Madžarska je psihoanalizi doslej darovala le enega sodelavca, S. Ferenczija, ki pa zlahka odtehta celotno združenje.⁴⁸

47. Prvo uradno priznanje interpretacije sanj in psihoanalize v Evropi je k njim prišlo preko psihiatra Jelgersmaja, rektorja univerze v Leydenu, v njegovem rektorskem nagovoru 9. februarja 1914.

48. [Opomba iz leta 1923:] Seveda moj namen ni v tem, da poročilo, ki je bilo napisano leta 1914, privedem *up to date* [v originalu v angleščini]. Želim le dodati nekaj opomb in s tem pokazati, kako se je slika spremenila v obdobju, ki vključuje [prvo] svetovno vojno. V Nemčiji se odvija počasna, ne vselej pripoznana infiltracija analitičnih nauk v klinično psihiatrijo; francoski prevodi mojih spisov, ki so

Stanja psihoanalize v Nemčiji ne moremo opisati drugače kot s konstatacijo, da stoji v središču znanstvene diskusije in tako pri zdravnikih kot tudi pri laikih zbuja pojave odločnega zavračanja, ki se tudi doslej še niso končali, temveč se vedno znova dvigajo in občasno okrepijo. Doslej psihoanalize ni priznal noben uraden učni zavod, uspešni praktiki, ki jo izvajajo, so redki; le redke ustanove, na primer Binswangerjeva v Kreuzlingenu (na švicarskih tleh) ali Marcinowskijska v Holsteinu, so ji odprle svoja vrata. Na kritičnih tleh Berlina se je uveljavil eden izmed najodličnejših zagovornikov analize, K. Abraham, nekdanji Bleulerjev asistent. Lahko bi se zamislili nad tem, da se to stanje stvari že vrsto let ni prav nič spremenilo, če ne bi bilo očitno, da zgornji prikaz podaja zgolj zunanji videz. Pomena zavračanja s strani uradnih pripadnikov znanosti in predstojnikov zavodov kot tudi od njih odvisnega podmladka ne smemo precenjevati. Razumljivo je, da nasprotniki močno povzdignejo glas, medtem ko zastrašeni privrženci ostanejo tiho. Nekateri izmed slednjih, katerih prvi prispevki k analizi so zbudili veliko pričakovanj, so se nato pod pritiskom okoliščin iz gibanja umaknili. A gibanje samo je na tihem neustavljivo korakalo naprej, si med psihiatri in laiki pridobivalo vedno nove privrženice, pridobivalo nenehno naraščajoče

izšli v zadnjih letih, so končno tudi v Franciji prebudili močno zanimanje za psihoanalizo, ki je trenutno učinkovitejša v literarnih kot pa v znanstvenih krogih. V Italiji sta v vlogi prevajalcev in zagovornikov psihoanalize (gl. *Biblioteca Psicoanalitica Italiana*) nastopila M. Levi Bianchini (Nocera Superiore) in Edoardo Weiss (Trst). Vzrok zanimanja za psihoanalizo v špansko govorečih deželah (prof. H. Delgado v Limi) so moja zbrana dela, ki izhajajo v Madridu (prevaja jih Lopez-Ballesteros). Zdi se, da se moja zgornja napoved v zvezi z Anglijo nenehno izpolnjuje; Britanska Indija (Kalkuta) je postala posebno središče analize. Poglobljanje analize v Severni Ameriki še zmeraj ne dohaja njene popularnosti. V Rusiji se je psihoanalitično delo po prevratu v večih središčih pričelo znova. V poljskem jeziku trenutno izhaja *Polska Biblioteka Psychoanalytyczna*. Na Madžarskem je pod vodstvom Ferenczija vzcvetela odlična analitična šola. (Prim. »Festschrift zum 50. Geburtstag von Dr. S. Ferenczi« [ki je vključevala Freudovo oceno, 1923; G. W., 13. zv., str. 443].) V tem trenutku so najmanj dovzetne še vedno skandinavske države.

število bralcev psihoanalitične literature in tako sililo nasprotnike k vedno bolj nasilnim poskusom obrambe. V teh letih sem v poročilih o razpravah na določenih kongresih in znanstvenih zasedanjih združenj ali v referatih o določenih publikacijah približno ducatkrat lahko prebral, da naj bi bila psihoanaliza sedaj zares mrtva, dokončno presežena in uničena! Odgovor bi se moral glasiti podobno kot telegram, ki ga je Mark Twain poslal na časopis, ki je pomotoma poročal o njegovi smrti: »Novica o moji smrti močno pretirana.« Po vsaki takšni oznanitvi smrti je psihoanaliza pridobila nove privrženice in sodelavce ali ustanovila nove organe. Konec koncev je *pokopano* v primerjavi z *zamolčanim* vendarle pomenilo napredek.

Sočasno s popisano prostorsko ekspanzijo psihoanalize se je dogajala njena notranja širitev, ki je potekala kot prehajanje od psihiatrije in nauka o nevrozah na druga področja vednosti. Tega delčka zgodovine razvoja naše discipline ne bom podrobneje obravnaval, saj je v ta namen tu odlično delo Ranka in Sachsa [1913] (v zvezku Löwenfeldovih *Grenzfragen*), ki temeljito predstavi ravno to plat analitičnega dela. Tu je razen tega vse še na začetku in le malo razdelano; povečini gre za nastavke in od časa do časa tudi zgolj za namere. Kdor misli pravično, v tem ne bo našel nobenega razloga za očitke. Kajti nasproti neznanske množice nalog stoji majhno število delavcev, ki imajo svojo glavno zaposlitev večinoma drugje in so se primorani s problemi tuje znanosti soočati na podlagi amaterskih priprav. Ti delavci, ki izhajajo iz psihoanalize, svojega amaterstva ne prikrivajo, skušajo le biti kašipot in ohraniti prostor strokovnjakom ter jim priporočiti analitične tehnike in predpostavke za tedaj, ko se bodo sami lotili dela. Ampak če dosežene razlage že tudi sedaj niso nepomembne, potem je to po eni strani rezultat rodovitnosti analitične metodike, po drugi pa so zanj zaslužne okoliščine, da so že sedaj tu raziskovalci, ki so si, ne da bi bili zdravniki, za svojo življenjsko nalogo zadali aplikacijo psihoanalize na duhoslovne znanosti.

Večina teh aplikacij psihoanalize seveda izvira iz pobude, ki se nahaja v mojih prvih analitičnih delih. Analitično raziskovanje

nervoznih pacientov in nevrotičnih simptomov normalnih ljudi je sililo k sprejetju psiholoških odnosov, za katere je bilo nemogoče, da bi veljali zgolj za področje, na katerem so bili prvič odkriti. Tako nam analiza ni podarila le pojasnitve patoloških pojavov, temveč je tudi pokazala na njihovo zvezo z normalnim duševnim življenjem in razkrila neslutene odnose med psihiatrijo in najrazličnejšimi drugimi znanostmi, katerih vsebina je bila duševna dejavnost. Na podlagi določenih tipičnih sanj je na primer vzniknilo razumevanje nekaterih mitov in pravljič. Riklin [1908] in Abraham [1909] sta sledila temu namigu in pričela s tovrstnimi raziskavami mita, ki so našle svoj zaključek v Rankovih delih o mitologiji, ki so vsebovala ustrezne strokovne pretenzije [1909, 1911b]. Zasledovanje simbole sanj je vodilo v osrčje problemov mitologije, folklore (Jones [1910 in 1912] in Storfer [1914]) in religioznih abstrakcij. Na enem izmed psihoanalitičnih kongresov je na vse poslušalce napravilo globok vtis predavanje nekega Jungovega učenca, ki je dokazoval ujemanje shizofrenih fantazijskih tvorb s kozmogonijami primitivnih dob in ljudstev.⁴⁹ Neko ne več neoporečno, a vseeno zelo zanimivo predelavo je material mitologij kasneje dobil v Jungovih delih, ki so hotela najti povezavo nevrose z religioznimi in mitološkimi fantazijami.

Neka druga pot je vodila od raziskovanja sanj k analizi pesniških stvaritev, in končno tudi samega pesnika in umetnika. Na prvi postaji te poti se je izkazalo, da so sanje, ki so si jih izmislili pesniki, do analize pogosto v takšnem odnosu, kot bi bile pristne (gl. »Gradiva« [1907a; slov. prevod v Freudovih *Spisih o umetnosti*, I*cf., Ljubljana 2000]). Pojmovanje nezavedne duševne dejavnosti je omogočilo prvo predstavo o bistvu pesniškega ustvarjalnega dela; vrednotenje gonskih vzgibov, h kateremu smo bili primorani pri študiju nevroz,

49. [Jan Nelken na Weimarskem kongresu leta 1911. Razširjeno verzijo predavanja najdemo v Nelkenovem spisu »Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen«, *Jb. psychoan. psychopath. Forsch.*, 1912.]

je pustilo prepoznati vire umetniškega ustvarjanja in nas postavilo pred dva problema: kako umetnik na te pobude reagira in s katerimi sredstvi te reakcije polepša.⁵⁰ Večina analitikov s splošnimi interesi je s svojimi deli, najbolj mikavnimi, kar jih je zmogla aplikacija psihoanalize, prispevala k obravnavi teh problemov. Seveda tudi tu ni izostal ugovor s strani tistih, ki jim analiza ni poznana; kazal se je v prav takšnih nesporazumih in strastnih odklonitvah kot na domačih tleh psihoanalize. Saj je bilo od samega začetka pričakovati, da bo psihoanaliza povsod, kamor bo prodrla, morala prestatiti ta isti boj s tistimi, ki to področje posedujejo. Le da poskusi invazije še niso zbudili pozornosti na vseh področjih, ki jih v prihodnosti še čakajo. Pod strogo aplikacijo analize na literarno vedo štejemo izčrpno Rankovo delo o motivu incesta [1912], ki je med temi deli gotovo na prvem mestu. Njen predmet pa je zaznamovan z največjo možno mero nepopularnosti. Na psihoanalizi zasnovana jezikoslovna in historična dela so redkost. Prvi poskus dotakniti se religiozno-psiholoških problemov sem tvegala sam, s tem ko sem povlekel vzporednico med religiozno in nevrotično ceremonialnostjo (1907b). Župnik dr. Pfister iz Züricha je v svojem delu o pobožnosti grofa Zinzendorfskega [1910] (kot tudi v drugih prispevkih) pokazal na izvor religioznega sanjarjenja v perverzni erotiki; v zadnjih delih Zürške šole pa smo prej pričala preboju analize z religioznimi predstavami kot pa nameravanemu nasprotju.

V štirih esejih o *Totemu in tabuju* [1912-13] sem poskusil s sredstvi analize obravnavati probleme psihologije ljudstev, ki so neposredno vodili k izvorom naših najpomembnejših kulturnih institucij, državnega reda, moralnosti, religije, a tudi k izvorom prepovedi incesta in izvorom vesti. V kolikšni meri bodo zveze, ki so se pri tem izkazale, vzdržale kritiko, danes še ne moremo zagotovo reči.

50. Gl. Rankovo delo *Der Künstler* [1907], analize ustvarjalnega dela pri Sadgerju [1909], Reiku [1912 itn.] in drugih, moje drobno delo o spominu iz otroštva Leonarda da Vinci [1910c] ter Abrahamovo analizo Segantinija [1911].

Prvi primer aplikacije analitičnega mišljenja na estetske teme je ponudilo moje delo o vicu [1905c]. Vse ostalo še čaka na obdelovalce, ki lahko prav na tem področju pričakujejo posebno bogato žetev. Tukaj vsepovsod primanjkuje delovne moči z ustreznih področij znanstvene stroke; v ta namen je Hanns Sachs leta 1912 ustanovil revijo *Imago*, ki jo urejata skupaj z Rankom. S psihoanalitičnim osvetljevanjem filozofskih sistemov in osebnosti sta pričela Hitschmann in von Winterstein; nadaljevanje in poglobitev njunega dela bi bila zaželena.

Revolucionarna psihoanalitična odkritja v zvezi z duševnim življenjem otrok – vloga, ki jo v njem igrajo seksualni vzgibi (von Hug-Hellmuth [1913]) in usode tistih delov seksualnosti, ki postanejo za potrebe razmnoževanja neuporabni – so morala pozornost čim prej usmeriti na pedagogiko in spodbuditi k poskusu, da se analitični vidiki na tem področju postavijo v ospredje. Da se je s to aplikacijo analize začelo s poštenim entuziazmom in se jo položilo na srce dušnim pastirjem in vzgojiteljem, je zasluga župnika Pfisterja. (Gl. *Die psychoanalytische Methode*, 1913.⁵¹ Prvi zvezek Meumannovega in Messmerjevega *Pedagogiuma*.) Uspelo mu je zbrati celo vrsto švicarskih pedagogov in jih pridobiti za to, da se pridružijo njegovim interesom. Drugi njegovi sodelavci menda delijo njegova prepričanja, a se raje previdneje zadržujejo v ozadju. Delček dunajskih analitikov je pri umiku iz psihoanalize, kot se zdi, pristal pri neke vrste zdravniški pedagogiki (Adler in Furtmüller, *Heilen und Bilden*, 1914).

S temi nepopolnimi namigi sem poskušal opozoriti na še ne pregledno kopico odnosov, ki so se oblikovali med zdravniško psihoanalizo in drugimi področji znanosti. Tu je dana snov za delo cele generacije raziskovalcev, in ne dvomim, da bo to delo, ko bodo odpori proti analizi na njenih domačih tleh premoščeni, tudi opravljeno.⁵²

51. [Freud je za to delo napisal predgovor (1913b).]

52. Glej dva moja članka v *Scientia* (1913j [»Das Interesse an der Psychoanalyse«, *G. W.*, 8. zv., str. 390.]).

Pisanje zgodovine teh odporov se mi v tem trenutku zdi neplodno in neprikladno. Ta zgodba za današnje može znanosti ni preveč hvalevredna. Toda takoj želim dodati, da mi nikoli ni prišlo na misel, da bi nasprotnike psihoanalize zgolj zato, ker so bili nasprotniki, pavšalno in zaničljivo zmerjal; z izjemo redkih nedostojnih posameznikov, pustolovcev in dobičkarjev, ki so se imeli začasa bojev navado pojavljati na obeh straneh. Sam sem si vedenje teh nasprotnikov vendar znal dobro pojasniti in se povrh tega naučil, da psihoanaliza spravi na dan najslabše v vsakem človeku. Toda odločil sem se, da nasprotnikom ne bom odgovarjal in, kolikor daleč seže moj vpliv, pred to polemiko brzdal tudi ostale. Koristnost javnih ali literarnih diskusij se mi je pod posebnimi pogoji spora glede psihoanalize zdela vprašljiva, jasno je bilo, v katero smer se bo nagnila večina, moje zaupanje v razumnost in odličnost gospoda Nasprotnika pa je bilo vselej zelo majhno. Opazovanja kažejo, da v znanstvenih sporih le malokateremu človeku uspe ostati olikan, še manj pa stvaren, in znanstveno prepiranje me je že od nekdaj navdajalo z odporom. Morda so to moje videnje razumeli narobe, me imeli za tako dobrodušnega ali tako prestrašenega, da se name v nadaljevanju ni bilo več potrebno ozirati. Po krivici; zmerjati in besneti znam prav tako dobro kot vsakdo drug, a afektov, ki stojijo za tem, ne znam primerno literarno izraziti, zato se tega raje povsem vzdržim.

Morda bi bilo v nekaterih ozirih bolje, če bi svojim strastem in strastem tistih okoli mene pustil prosto pot. Vsi smo slišali zanimiv poskus razlage psihoanalize kot stvaritve dunajskega miljeja; Janetu še nedavnega leta 1913 ni bilo nerodno poslužiti se tega argumenta, kljub temu, da je gotovo ponosen na to, da je Parižan, za Pariz pa bi komajda lahko rekli, da je moralno strožje mesto od Dunaja.⁵³ *Aperçu* se glasi, da je psihoanaliza oziroma njena trditev v tem, da je vzroke nevroz mogoče iskati v motnjah seksualnega življenja, lahko nastala

53. [Zadnji del tega stavka je bil dodan leta 1924.]

le v mestu kot je Dunaj – v ozračju čutnosti in nemoralnosti, ki je ostalim krajem tuje – in je preprosta odslikava, tako rekoč teoretska projekcija teh posebnih dunajskih razmer. No, sam resnično nisem noben lokalpatriot, a ta teorija o psihoanalizi se mi je od nekdaj zdela še posebej nesmiselna, tako nesmiselna, da sem se včasih nagibal k sprejetju trditve, da je očitek dunajstvu le evfemističen nadomestek nekega drugega očitka, ki ga nihče ne želi javno izreči.⁵⁴ Če bi bile predpostavke, na katerih je argument osnovan, nasprotno, potem bi se jim morda splačalo prisluhniti. Denimo, da obstaja mesto, katerega prebivalci si v seksualni zadovoljitvi nalagajo posebne omejitve in istočasno kažejo posebno nagnjenost k težkim nevrotičnim obolenjem; takšno mesto bi bilo vsekakor prostor, na katerem bi opazovalca lahko obšel domislek, da sta ti dve dejstvi medsebojno povezani in bi poskušal eno izpeljati iz drugega. Toda za Dunaj ne drži nobena izmed predpostavk. Dunajčani niso nič bolj abstinentni ali pa nervozni od ostalih prebivalcev velikih mest. Spolni odnosi so razumljeni kot nekaj naravnega, sprijenost je tu manjša kot v mestih zahoda in severa, ki so ponosna na svojo čednost. Te dunajske značilnosti bi nekega domnevnega opazovalca prej zapeljale v zmoto kot pa ga poučile o vzrokih nevroz.

Toda mesto Dunaj je tudi naredilo vse za to, da bi zamolčalo svoj delež pri nastanku psihoanalize. Na nobenem drugem kraju analitik tako jasno ne občuti sovražne indiferentnosti učenih in izobraženih krogov kot prav na Dunaju.

Morda sem zaradi svoje politike izogibanja širši javnosti tudi sam sokriv za to. Če bi zdravniško skupnost Dunaja spodbujal ali ji dovoljeval, da psihoanalizo potegne v hrupne razprave, pri čemer bi se sprostile vse strasti, ki jih imamo drug do drugega na jeziku ali v mislih, bi bilo izobčenje psihoanalize danes morda premagano in psihoanaliza ne bi bila več tujec v lastni domovini. Tako pa – naj ima prav pesnik, ki je dal svojemu Wallensteinu dejati:

54. [Freud ima na tem mestu po vsej verjetnosti v mislih svoje judovsko poreklo.]

*Doch das vergeben mir die Wiener nicht,
daß ich um ein Spektakel sie betrog.*⁵⁵

Nalogo, ki ji sam nisem bil dorasel, namreč nasprotnikom psihoanalize *suaviter in modo* pokazati njihovo krivičnost in samovoljnost, je nato leta 1911 v svojem delu »Die Psychoanalyse Freuds, Verteidigung und kritische Bemerkungen« [»Freudova psihoanaliza: Obramba in kritične pripombe«] prevzel in na najbolj časten način izpeljal Bleuler. Ker bi bilo tako samoumevno, da priporočim to, do obeh strani kritično delo, želim takoj opozoriti na svoje zadržke. Še vedno se mi zdi pristransko, preveč popustljivo do napak nasprotnikov ter preveč ostro do pomanjkljivosti privržencev. Ta značilnost lahko morda tudi pojasni, zakaj sodba psihiatra tako visokega ugleda, tako nedvomne kompetence in samostojnosti, ni imela večjega vpliva na njegove sodelavce. Avtor dela *Affektivität* (1906) ne sme biti začuden, če učinek nekega dela ni določen z močjo njegovih argumentov, temveč z njegovim afektivnim tonom. Drugi del vpliva omenjenega dela – vpliva na privržence psihoanalize – je Bleuler kasneje uničil kar sam, ko je v svojem spisu »Kritik der Freudschen Theorie« (1913) pokazal hrbtno plat svoje naravnosti do psihoanalize. V tem spisu od zgradbe psihoanalitičnega nauka odstrani toliko, da so nasprotniki bržkone lahko zadovoljni s pomočjo, ki jim jo ponuja ta zagovornik analize. Vodilo teh Bleulerjevih obsodb pa niso novi argumenti ali boljša opazovanja, temveč golo sklicevanje na trenutno stanje njegovih spoznanj, katerih nezadostnosti avtor ne prepozna več sam, kot je to počel v zgodnejših delih. Zdi se torej, da na tem mestu psihoanalizi grozi izguba, ki jo bo težko preboleti. Toda v zadnji publikaciji (*Die Kritik der Schizophrenie*, 1914) Bleuler svoje moči usmeri na napade, ki so mu očitali, da je v svojo knjigo o shizofreniji vpeljal psihoanalizo, in postavi, kot jo imenuje sam, »domišljavo

55. [»Toda Dunajčani mi ne bodo oprostili, da sem za spektakel jih ogoljufal.« Schiller, *Die Piccolomini*, II, 7.]

trditev«. »Toda sedaj želim podati domišljavo trditev: menim, da so različne dosedanje psihologije za pojasnitev sklopa psihogenetskih simptomov in bolezni naredile zelo malo, da pa globinska psihologija ponuja delček te psihologije, ki jo je šele potrebno ustvariti, psihologije, ki jo potrebuje zdravnik, da bi razumel svoje paciente in zdravil racionalno; menim celo, da sem v mojem delu *Schizophrenia* naredil zelo majhen korak k temu razumevanju. Prvi dve predpostavki sta gotovo pravilni, zadnja bi lahko bila zmotna.«

Ker z »globinsko psihologijo« ni mišljeno nič drugega kot psihoanaliza, smo lahko s takšnim priznanjem zaenkrat zadovoljni.

III

Mach es kurz!

*Am Jüngsten Tag ist's nur ein Furz.*⁵⁶

Goethe

Dve leti za prvim je bil na vrsti drugi privatni kongres psihoanalitikov, tokrat v Nürnbergu (marec 1910). V vmesnem času med kongresoma sem, pod vplivom ugodnega sprejema v Ameriki, stopnjevale sovražnosti v nemških deželah in nepričakovano povečane podpore iz Züricha, izoblikoval načrt, ki sem ga s pomočjo svojega prijatelja

56. [»Bodi kratek! Na sodni dan je to le en prdec!« Na te vrstice naletimo med ironičnimi verzi, ki jih je Goethe napisal v starosti (Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, 15. zv., str. 400-401). Satan je v njih prikazan kot tisti, ki navaja številne obtožbe proti Napoleonu, in besede, ki jih citira Freud, predstavljajo odgovor Boga očeta. Freud je te iste besede citiral že mnogo let poprej v svojem pismu Fliessu (s 4. decembra 1896), kjer jih je predlagal kot moto poglavja o »Odporu« (Freud, 1950a, pismo št. 51). Kar se tiče Freudove uporabe citata v pričujoči zvezi, lahko ponudimo dve ne nujno inkompatibilni razlagi. Te besede morda obrača na kritike, ki so prihajale s strani nasprotnikov psihoanalize, ali pa jih z ironijo obrača nase, ker je svoj čas zapravljal s tovrstnimi trivialnostmi. – Za bralce, ki ne poznajo nemščine, lahko še pripomnimo, da se »Jüngsten Tag« (dobesedno »zadnji dan«) običajno ne zapisuje z velikim »J«.]

S. Ferenczija na tem drugem kongresu tudi izpeljal. V mislih sem imel organizacijo psihoanalitičnega gibanja, premestitev njenega središča v Zürich in postavitev njenega vodje, ki naj bi skrbel za njeno prihodnost. Ker je ta moj načrt med pripadniki analize naletel na mnoge ugovore, bi rad izčrpnije prikazal svoje motive. Upam, da me bo to opravičilo, četudi se bo pokazalo, da v resnici nisem storil nič pametnega.

Sodil sem, da za mlado gibanje povezava z Dunajem ni bila priporočilo, temveč je prej predstavljala oviro. Kraj kot Zürich, ki leži v samem srcu Evrope, kjer je akademski učitelj psihoanalizi odprl vrata svojega inštituta, se mi je zdel mnogo obetavnejši. Nadalje sem ugotovil, da je druga ovira moja oseba, na katere oceno je vse preveč zmedeno vplivala naklonjenost ali sovražstvo različnih krogov: ali so me primerjali s Kolumbom,⁵⁷ Darwinom in Keplerjem, ali pa me ozmerjali s splošnim paralizikom. Tako sem želel umakniti v ozadje tako samega sebe kot tudi mesto, iz katerega je psihoanaliza izšla. Poleg tega nisem bil več mladosten, pred seboj sem videl dolgo pot in bremenila me je misel na to, da bi tako pozno v življenju name padle dolžnosti vodje.⁵⁸ A sem vendarle menil, da bi bilo potrebno postaviti nekoga na čelo. Predobro sem vedel, kakšne zmote prežijo na vsakogar, ki se začenja ukvarjati z analizo, in upal, da so lahko mnoge izmed teh zmot prihranjene, če je postavljena avtoriteta, ki je pripravljena na pouk in opomin. Zaradi nenadoknadljivega naskoka približno petnajstletnih izkušenj je to mesto najprej pripadlo meni. Šlo mi je torej za to, da to avtoriteto prenesem na enega izmed mlajših mož, ki bi po moji smrti samoumevno zavzel moje mesto. To bi lahko bil le C. G. Jung, kajti Bleuler je bil moj vrstnik, Jungu v prid pa je govorila njegova vidna nadarjenost, prispevki k analizi, ki jih je že opravil, njegov neodvisni položaj ter vtis gotove energije, ki ga je dajala njegova osebnost. Poleg tega se je zdel pripravljen stopiti v

57. [To ime je bilo dodano leta 1924.]

58. [Leta 1910 je bilo Freudu 54 let.]

prijateljski odnos z mano in meni na ljubo opustiti določene rasne predsodke, ki si jih je dotlej dovoljeval. Takrat nisem slutil, da je bila ta izbira vsem naštetim prednostim navkljub zelo ponesrečena, da je doletela osebo, ki je nesposobna prenašati avtoriteto drugega, še manj sposobna pa jo je sama uveljavljati, in ki je vso svojo energijo trošila za brezobzirno sledenje lastnim interesom.

Oblikovanje uradnega združenja sem imel za nujno, ker sem se bal zlorabe, ki bi se psihoanalize polastila v trenutku, ko bi ta zapadla v popularnost. Obstajati bi morala nekakšna centrala, ki bi bila odgovorna razglasiti: »Z vsem tem nesmisлом nima analiza nič opraviti; to ni psihoanaliza.« Na zasedanjih območnih skupin, iz katerih je nastalo mednarodno združenje, bi morali učiti, kako naj bo psihoanaliza uporabljana, tu bi morali zdravniki najti svojo izobrazbo, za svoje delovanje pa bi lahko dobili določeno obliko garancije. Ker je uradna znanost psihoanalizo izobčila in razglasila bojkot na zdravnike in ustanove, ki jo prakticirajo, se mi je zazdelo zaželeno, da se privrženci psihoanalize dobivajo na skupnih druženjih in si tako nudijo medsebojno podporo.

Vse to in nič drugega nisem hotel doseči z ustanovitvijo »Mednarodnega psihoanalitičnega združenja«. Verjetno je bilo to več kot je bilo mogoče doseči. Kot so moji nasprotniki morali izkusiti, da nadaljnega širjenja novega gibanja ni mogoče zajezi, tako je pred mano stala izkušnja, da ga ne bo mogoče zvesti na pot, ki sem mu jo skušal odrediti. V Nürnbergu predložena Ferenczijeva prošnja je bila sicer sprejeta; Jung je bil izvoljen za predsednika, za svojega sekretarja pa je postavil Riklina; sprejeta je bila tudi publikacija korespondenčnega lista, prek katerega naj bi centrala občevala z območnimi skupinami. Za nalogo Združenja je bilo razglašeno »gojenje in spodbujanje psihoanalitične znanosti, ki jo je utemeljil Freud, tako kot čiste psihologije kakor tudi v njeni aplikaciji na medicino in duhoslovne znanosti; ter medsebojna podpora članov v vseh prizadevanjih po pridobitvi in širitvi psihoanalitičnih znanj«. Projektu so

živahno nasprotovali samo Dunajčani. Adler je s strastnim razburjenjem izrekel bojazen, da se pripravlja »cenzura in omejevanje znanstvene svobode«. Dunajčani so se končno vdali, ko so dosegli, da Zürich ne bo povzdignjen v sedež Združenja, temveč bo sedež vsakič v kraju, kjer prebiva trenutni predsednik, ki naj bi bil izvoljen za dve leti.

Na kongresu samem so se konstituirale tri območne skupine: ena v Berlinu, pod vodstvom Abrahama; ena v Zürichu, katere vodja je postal predsednik celotnega Združenja; in dunajska skupina, katere vodstvo sem prepustil Adlerju. Četrta skupina, tista v Budimpešti, se je lahko formirala šele kasneje. Bleuler se kongresa zaradi bolezni ni udeležil in je kasneje pokazal načelne pomisleke do vstopa v Združenje; res je, da se je nato prek osebnega pogovora z menoj pustil v to prepričati, a se je kratek čas za tem zaradi nevšečnosti v Zürichu ponovno umaknil. To je zaostriło odnose med območno skupino iz Züricha in ustanovo Burghölzli.

Eden izmed rezultatov Nürnberškega kongresa je bila tudi ustanovitev *Zentralblatt für Psychoanalyse* [Osrednjega časopisa za psihoanalizo], v katerega namen sta združila moči Adler in Stekel. Očitno je imel prvotno določeno opozicijsko tendenco: Dunaju naj bil ponovno priboril hegemonijo, ki jo je ogrozila Jungova izvolitev. Ko pa sta mi oba snovalca časopisa, pod pritiskom težav v zvezi z iskanjem založnika, zagotovila svoj miroljubni namen in mi kot jamstvo svoje iskrenosti podelila pravico veta, sem sprejel založništvo in se vneto lotil dela za novi organ, katerega prva številka je izšla septembra 1910.

Nadaljeval bom z zgodovino psihoanalitičnih kongresov. Tretji kongres se je zgodil septembra 1911 v Weimarju in je po razpoloženju in znanstvenem interesu še presegel svoje predhodnike. J. J. Putnam, ki je prisostvoval temu srečanju, je zatem v Ameriki izrazil svojo naklonjenost in spoštovanje nad *the mental attitude* prisostvujočih in citiral neke moje besede, ki naj bi jih uporabil v navezavi na

te zadnje: »Naučili ste se prenašati delček resnice.«⁵⁹ V osnovi bi moralo Psihoanalitično združenje na vsakogar, ki je obiskoval znanstvene kongrese, narediti odobravaljoči vtis. Oba zgodnejša kongresa sem vodil sam, vsakemu predavatelju sem pustil čas za njegov prispevek, diskusije med člani Združenja pa so se v zasebnosti odvijale potem, ko je bil kongres končan. Jung, ki je v Weimarju kot predsednik prevzel vodstvo, je ponovno vpeljal formalne diskusije, ki so potekale po vsakem prispevku, kar se tisti čas še ni kazalo kot moteče.

Popolnoma drugačno sliko je dal četrti kongres v Münchnu, v septembru 1913, ki ga imajo vsi prisostvujoči še jasno v spominu. Na neljubezniv in nekorekten način ga je vodil Jung; predavajoči so bili časovno omejeni, diskusije pa so prerasle sama predavanja. Po nesrečnem naključju si je zli duh Hoche⁶⁰ našel prebivališče prav v hiši, v kateri so imeli analitiki svoja zasedanja. Hoche bi se lahko brez truda prepričal o tem, kako absurdna je bila njegova oznaka psihoanalize kot fanatične sekte, ki svojemu vodji sledi s slepo vdanostjo. Utrudljiva in nerazveseljiva zasedanja so pripeljala tudi do ponovne izvolitve Junga za predsednika Mednarodnega psihoanalitičnega združenja, ki jo je ta tudi sprejel, dasiravno sta mu dve petini prisotnih odrekli svojo podporo. Poslovidli smo se brez potrebe po ponovnem snidenju.

Moč Mednarodnega psihoanalitičnega združenja je bila v času tega kongresa sledeča: območne skupine na Dunaju, v Berlinu in Zürichu so se konstituirale že na kongresu v Nürnbergu, ki je bil leta 1910. Maja 1911 se je pridružila še skupina iz Münchna pod vodstvom dr. L. Seifa. V istem letu se je pod predsedstvom A. A. Brilla oblikovala prva ameriška območna skupina – »The New York Psychoanalytic Society«. Na Weimarskem kongresu je bila odobrena ustanovitev druge

59. Putnam, »Über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung«, *Imago*, št. 1, 1912, str. 101.

60. [Gl. op. 35, str. 30.]

ameriške skupine, ki je v naslednjem letu zaživela kot »American Psychoanalytic Association«, zaobjela člane iz Kanade in celotne Amerike ter izvolila Putnama za svojega predsednika, Ernesta Jonesa pa za svojega sekretarja. Tik pred kongresom v Münchnu, leta 1913, je bila ustanovljena Budimpeštanska območna skupina pod vodstvom S. Ferenczija. Kmalu zatem je nastala prva angleška skupina, ki jo je po vrnitvi v London ustanovil Ernest Jones. Število članov osmih sedaj obstoječih območnih skupin seveda ne daje merila za presojo števila neorganiziranih študentov psihoanalize in njenih ostalih privrženecv.

Kratko omembo zasluži tudi razvoj psihoanalizi posvečene periodične literature. Prva periodična publikacija, ki je služila analizi, so bili *Schriften zur angewandten Seelenkunde*,⁶¹ ki neredno izhajajo vse od leta 1907 in trenutno štejejo petnajst zvezkov. (Založnik je bil najprej H. Heller na Dunaju, nato F. Deuticke.) Vsebujejo dela Freuda (št. 1 in 7), Riklina, Junga, Abrahama (št. 4 in 11), Ranka (št. 5 in 13), Sadgerja, Pfisterja, Maxa Grafa, Jonesa (št. 10 in 14), Storferja in von Hug-Hellmutha.⁶² Ustanovitev revije *Imago* (o kateri bo govora nekoliko kasneje) je do določene mere zmanjšala pomembnost tovrstnih publikacij. Po srečanju v Salzburgu (1908) je bil ustanovljen *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* [*Letopis za psihoanalitične in psihopatološke raziskave*], ki je pod Jungovo redakcijo doživel pet letnikov in se sedaj, pod novim vodstvom⁶³ in nekoliko spremenjenim naslovom, kot *Jahrbuch der Psychoanalyse* [*Letopis psihoanalize*] ponovno obrača na javnost. Prav tako noče več biti arhiv, ki zbira samostojna dela, kot je bil to v zadnjih letih, temveč bo prek dejavnosti svojih urednikov skušal upoštevati vse dogajanje in vse pridobitve s področja psihoanalize.⁶⁴

61. [Glej Freudov pregled te serije (1907e).]

62. [*Opomba iz leta 1924:*] Od takrat so izšla še dodatna Sadgerjeva (št. 16 in 18) in Kielholzova (št. 17) dela.

63. [Glej op. 2, str. 7.]

64. [*Opomba iz leta 1924:*] Izhajati je prenehal s pričetkom vojne. [V tem času je izšel le en sam letnik te publikacije (1914).]

Zentralblatt für Psychoanalyse, ki sta ga, kot je bilo rečeno, po ustanovitvi Mednarodnega združenja (Nürnberg, 1910) zasnovala Adler in Stekel, je v kratkem času doživljal spremenljive usode. Že v deseti številki prvega letnika [julij 1911] se je na naslovnici pojavilo obvestilo, da se je dr. Alfred Adler zaradi znanstvenih nesoglasij z izdajateljem odločil prostovoljno izstopiti iz redakcije. Dr. Stekel zatem ostane edini urednik te publikacije (vse od poletja 1911). Na kongresu v Weimarju [september 1911] je bil *Zentralblatt* povzdignjen v uradni organ Mednarodnega združenja in je s povišanjem zneska letne naročnine postal dostopen vsem članom. Od tretje številke drugega letnika⁶⁵ naprej (zima [december] 1912) je postal za vsebino lista odgovoren izključno Stekel. Njegovo vedenje, ki ga je javno težko predstaviti, me je prisililo, da odložim izdajateljstvo in psihoanalizi v naglici ustvarim novi organ – *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* [Mednarodni časopis za zdravniško psihoanalizo]. S pomočjo skoraj vseh sodelavcev in novega založnika Huga Hellerja je prvi zvezek tega novega časopisa izšel januarja 1913 in bil kot uradni organ Mednarodnega psihoanalitičnega združenja postavljen na mesto, ki ga je poprej zasedal *Zentralblatt*.

Medtem sta dr. Hanns Sachs in dr. Otto Rank s pričetkom leta 1912 ustanovila novi časopis, *Imago* (Hellerjeva založba), ki je bil rezerviran izključno za aplikacijo psihoanalize na duhoslovne znanosti. *Imago* se trenutno nahaja na sredi svojega tretjega letnika in se veseli tudi rastočega interesa tistih bralcev, ki jim je zdravniška analiza tuja.⁶⁶

65. [V vseh izdajah lahko preberemo »drugi letnik«. Dejansko gre za »tretji letnik«. Letnik je obsegal obdobje med oktobrom in septembrom.]

66. [Opomba iz leta 1924:] Ta dva časopisa sta leta 1919 prešla v Internationaler psychoanalytischer Verlag [Mednarodno psihoanalitično založbo] in se tačas (1923) nahajata v IX. letniku. (Pravzaprav se *Internationale Zeitschrift* nahaja v enajstem, *Imago* pa v dvanajstem letu svojega obstoja; zaradi vojnih razmer je IV. zvezek *Zeitschrift* zaobjel več kot eno leto, tj. leta 1916-1918, V. zvezek revije *Imago* pa leti 1917 in 1918.) V naslovu *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* je z začetkom VI. zvezka umanjkala oznaka »ärztliche« [»zdravniška«].

Poleg teh štirih periodičnih publikacij (*Schriften zur angewandten Seelenkunde*, *Jahrbuch*, *Internationale Zeitschrift in Imago*) tudi drugi nemško in tuje govoreči časopisi prinašajo dela, ki smejo terjati svoje mesto v literaturi psihoanalize. *The Journal of Abnormal Psychology*, ki ga izdaja Morton Prince, načeloma vsebuje toliko dobrih analitičnih prispevkov, da ga je potrebno imeti za glavnega predstavnika analitične literature v Ameriki. Pozimi 1913 sta White in Jelliffe v New Yorku k življenju obudila nov, izključno psihoanalizi posvečen časopis (*The Psychoanalytic Review*), ki bržkone računa na dejstvo, da za večino ameriških zdravnikov, ki jih zanima analiza, nemški jezik predstavlja težavo.⁶⁷

Sedaj moram omeniti dve odpadniški gibanji, ki sta bili na delu med privrženci psihoanalize; prvo se je pojavilo med ustanovitvijo Združenja leta 1910 in Weimarskim kongresom 1911, drugo pa po tem, in je zaživelo leta 1913 v Münchnu. Razočaranju, ki sta mi ga pripravili, bi se bilo mogoče izogniti, če bi bil bolj pozoren na reakcije pacientov med analitičnim zdravljenjem. Zelo dobro sem namreč razumel, da se lahko nekdo pri prvem zbližanju z neprijetnimi analitičnimi resnicami zateče v beg, a vselej sem tudi menil, da je posameznikovo razumevanje teh resnic omejeno z njegovimi lastnimi potlačitvami (oziroma z odpori, ki jih podpirajo), tako da v svojem odnosu do analize ne pride dlje kot do določene točke. Vendar nisem pričakoval, da se lahko nekdo, ki je v svojem razumevanju analize prispel do določene globine, temu razumetju znova odpove in ga izgubi. In kljub temu so vsakodnevne izkušnje z bolniki pokazale, da lahko popolno zavračanje analitičnih dognanj nastopi vsakič, ko iz katerekoli globlje plasti duše vznikne posebno močan odpor; če smo pri take vrste bolniku skozi trdo delo dosegli dojetje delčka analitičnega znanja in rokovanje z njim kot z lastno posestjo, se lahko ob njem tudi naučimo, da pod gospostvom naslednjega odpora vse

67. [Opomba iz leta 1924:] Leta 1920 je Ernest Jones prevzel ustanovitev *International Journal of Psycho-Analysis*, ki je namenjen bralcem v Angliji in Ameriki.

priučeno zavrže in se brani kakor v svojih najlepših dneh novinca. Moral sem se naučiti, da se lahko s psihoanalitiki zgodi prav to, kar se dogaja z bolniki v analizi.

Pisanje zgodovine teh dveh odpadniških gibanj nikakor ni lahka in zavidljiva naloga, po eni strani mi za to namreč manjkajo močni osebni motivi – pričakoval nisem niti hvaležnosti niti nisem v učinkoviti meri maščevalen –, po drugi strani pa vem, da se s tem izpostavljam žalitvam mojih ne preveč skrupuloznih nasprotnikov, in sovražnikom analize ponujam predstavo, ki si jo tako goreče želijo, predstavo, v kateri »se psihoanalitiki medsebojno razmesarijo«. V to, da se izven analize ne ubadam z nasprotniki, sem vložil dobršno mero premagovanja, sedaj pa se čutim prisiljenega sprejeti nase boj z bivšimi pripadniki analize in s tistimi, ki se imajo še vedno za njene privrženke. V tej zadevi namreč nimam izbire; molk bi pomenil udobje ali strahopetnost in bi zadevi škodoval bolj kakor iskreno razkritje obstoječe škode. Tisti, ki je spremljal druga znanstvena gibanja, bo vedel, da so popolnoma analogne motnje in nevšečnosti tudi tam nekaj povsem običajnega. Mogoče se jih drugje le bolj skrbno prikriva; toda psihoanaliza, ki zanika mnoge konvencionalne ideale, je tudi pri teh stvareh iskrenejša.

Neka druga, močno občutna pomanjkljivost je v tem, da se ne morem v celoti izogniti analitični osvetlitvi obeh oponentskih gibanj. A analiza ni primerna za polemično rabo; vseskozi predpostavlja privolitev analizanta in situacijo, kjer je nekdo nadrejen in nekdo podrejen. Kdor se torej analize loteva v polemičnem oziru, mora biti pripravljen na to, da bo analizant s svoje strani obrnil analizo proti njemu in da bo diskusija prešla v stanje, v katerem je povsem izključeno, da bi lahko prepričali nekega nepristranskega tretjega. Zato bom uporabo psihoanalize, in s tem nediskretnost in agresijo napram mojim nasprotnikom, omejil na minimum; prav tako želim izpostaviti, da na tej osnovi ne utemeljujem nobene znanstvene kritike. Ne gre mi za to, koliko resnice morda vsebujejo zavrnjeni nauki in le-teh ne

poskušam ovreči. To nalogo bom prepustil drugim za to poklicanim delavcem s področja psihoanalize, kar je bilo že delno doseženo. Hočem zgolj pokazati, da — in v katerih točkah — ti nauki tajijo osnovna načela analize in zato ne bi smeli biti obravnavani pod tem imenom. Analizo potemtakem potrebujem zgolj zato, da osvetlim, kako so ta odstopanja od analize pri analitiki sploh lahko vzniknila. Na mestih odstopanja pa moram seveda s čisto kritičnimi pripombami zagovarjati pravico psihoanalize.

Psihoanaliza si je za svojo prvo nalogo zadala razjasnitev nevroz; za izhodišče je vzela obe dejstvi odpora in transferja ter jima z upoštevanjem tretjega dejstva amnezije dala veljavo v teorijah potlačitve, seksualnih nagonskih moči pri nevrozi in teoriji nezavednega. Psihoanaliza ni nikoli zatrdjevala, da nudi popolno teorijo človeškega duševnega življenja, temveč zgolj zahtevala, da naj bodo njene raziskave uporabljene za dopolnitev in popravilo spoznanj, ki so bila dosežena z drugimi sredstvi. Teorija Alfreda Adlerja ta cilj daleč presega; z enim zamahom skuša pojasniti tako vedenje in karakter ljudi kot tudi njihova nevrotična in psihotična obolenja; v resnici je bolj primerna za katero koli drugo področje kot pa za področje nevroze, ki ga zaradi motivov zgodovine njenega nastanka še vedno postavlja na začetek. Mnoga leta sem imel vseskozi priložnost študirati dr. Adlerja in mu nikoli nisem odrekel njegove nenavadne sposobnosti in posebnih spekulativnih nagnjenj. Kar se tiče »preganjanja«, kateremu naj bi ga po njegovih trditvah podvrgel jaz, lahko opozorim na dejstvo, da sem mu po ustanovitvi Združenja predal v vodenje dunajsko skupino. Šele po tem, ko je prišlo do nujne pobude s strani vseh članov Združenja, sem se pustil prepričati v to, da znova sprejemem mesto predsedujočega pri znanstvenih razpravah. Ko sem spoznal, kako malo je Adler nadarjen ravno za presojo nezavednega materiala, sem svoja pričakovanja preoblikoval v misel, da bo uspel odkriti povezave psihoanalize s psihologijo in z biološkimi temelji nagonskih procesov, kar njegove dragocene študije o »manjvrednosti organov«

v določenem smislu tudi opravičujejo.⁶⁸ In nekaj podobnega je tudi resnično realiziral, a je njegovo delo izpadlo tako, »kot da bi bilo« – če govorimo v njegovem lastnem »žargonu«⁶⁹ – namenjeno dokazu, da se psihoanaliza v vsem moti in je pomen seksualnih nagonских moči zagovarjala zgolj zaradi svoje lahkovernosti pri sprejemanju trditev, ki so jih podajali nevrotiki. Javno smem govoriti tudi o osebnem motivu njegovega dela, saj je ta motiv v prisotnosti majhnega kroga članov dunajske skupine sam oznanil: »Ali mislite, da je zame tako zelo prijetno celo življenje stati v vaši senci?« Naj bo jasno, da v tem, da mlajši moški prostovoljno prizna svojo ambicioznost, ki bi jo tudi brez tega predpostavili kot eno izmed gonil njegovega dela, ne vidim nič nizkotnega. Vendar se je treba tudi pod gospostvom nekega takšnega motiva znati izogniti temu, da postanemo tisto, kar Angleži s svojim finim socialnim taktom imenujejo *unfair*, za kar je Nemcem na razpolago le mnogo bolj surova beseda. Kako malo je to Adlerju uspelo, kaže obilica malenkostnih izbruhov zlobe, ki kazijo njegova dela, in poteze nebrzdane sle po prioriteti, ki se kažejo v njih. V Dunajskem psihoanalitičnem združenju smo ga enkrat dejansko lahko slišali trditi, da si lasti prioriteto za stališči »enotnosti nevroz« in »dinamičnega pojmovanja« le-teh. Zame je bilo to veliko presenečenje, saj sem vselej mislil, da sem z zagovarjanjem obeh načel pričel jaz, in sicer še preden sem imel Adlerja priložnost spoznati.

To Adlerjevo stremljenje za mestom pod soncem pa je imelo tudi posledico, ki jo mora psihoanaliza občutiti kot dobrodejno. Ko sem po nastopu nezdružljivih znanstvenih nasprotij pripravil Adlerja do tega, da je zapustil *Zentralblatt*, je s tem zapustil tudi Dunajsko združenje in ustanovil novo društvo, ki si je sprva nadelo okusno ime »Društvo za svobodno psihoanalizo« [*Verein für freie Psycho-*

68. [Adler, *Studien über Minderwertigkeit von Organen*, Berlin in Dunaj 1907. Freud koncept manjvrednosti organov omenja tudi v spisu »Vpeljava narcizma« (slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 60).]

69. [Uporaba izrazov »kot da bi bilo« in »žargon« je v Adlerjevih spisih zelo izrazita.]

analyse«]. Toda ljudje od zunaj, ki jim je analiza tuja, so očitno tako malo primerni za presojo razlike v pogledih dveh psihoanalitikov, kakor mi Evropejci za presojo odtenkov, ki razlikujejo obraza dveh Kitajcev. »Svobodna« psihoanaliza je ostala v senci »uradne«, »ortodoksne« in je bila obravnavana zgolj kot njen privesek. Tu je Adler storil hvalevreden korak: prekinil je vse zveze s psihoanalizo in svoj nauk kot »individualno psihologijo« od nje izoliral. Na božji zemlji je veliko prostora in prav je, da vsak, ki to zmore, po njej tudi neovirano pohajkuje, a ni zaželeno, da še naprej živimo pod isto streho, če se več ne razumemo in ne prenašamo. Adlerjeva »individualna psihologija« je sedaj ena izmed mnogih psiholoških usmeritev, ki so nasprotujoče psihoanalizi in katerih nadaljnji razvoj je izven nje-nega interesa.

Adlerjeva teorija je bila od vsega začetka »sistem«, čemur se je psihoanaliza temeljito izogibala. Je tudi nazoren primer »sekundarne predelave«, ki nastopi v procesu, ki mu je preko aktivnosti budnega mišljenja podvržen material sanj. Gradivo sanj je v tem primeru nadomeščeno z novopridobljenim gradivom psihoanalitičnih študij; to je nato vseskozi doumeto s stališča jaza, zvedeno na jazu poznane kategorije, prevedeno, obrnjeno in – ravno tako kot pri tvorbi sanj – tudi narobe razumljeno.⁷⁰ Adlerjev nauk je torej v manjši meri določen s tem, kar trdi, kot pa s tem, kar taji; potemtakem sestoji iz treh povsem neenakovrednih elementov: dobrih prispevkov k psihologiji jaza, – odvečnih, a sprejemljivih – pretvorb analitičnih dejstev v novi »žargon« in iz deformacij in obratov prejšnjih, kolikor ne ustrezajo predpostavkam jaza.

Elementi prve vrste s strani psihoanalize niso bili nikoli spregledani, četudi niso zaslužili njene posebne pozornosti. Bolj jo je zanimalo pokazati, da so vsem prizadevanjem jaza primešane libidinalne komponente. Adlerjev nauk poudarja ravno nasprotno od tega, in

70. [Gl. VI. poglavje *Interpretacije sanj* (1900a; slov. prevod, *op. cit.*, razdelek z naslovom »Delo sanj«, str. 265-464).]

sicer egoistično komponento libidinoznih nagonskih vzgibov. To bi torej bila oprijemljiva pridobitev, če Adler tega sklepa ne bi vsakič uporabil za to, da bi na račun gonske komponente jaza zatajil libidinalne vzgibe. Njegova teorija s tem počne isto, kar počnejo vsi bolniki in naše zavestno mišljenje nasploh – in sicer, izrablja *racionalizacijo*, kot jo je poimenoval Jones [1908], za prikritje nezavednega motiva. Adler je pri tem početju tako konsistenten, da kot najmočnejše gonilo spolnega odnosa ocenjuje namen moškega, da zagospodari ženski, da je »na vrhu«. Ne vem, ali je te nezaslišane ideje zagovarjal tudi v svojih spisih.

Psihoanaliza je zgodaj spoznala, da vsak nevrotični simptom svojo možnost eksistence dolguje določenemu kompromisu. Vsak simptom mora zato na nek način zadostiti tudi zahtevam jaza, ki operira s potlačitvijo; nuditi mora prednost, dopustiti koristno rabo, sicer bi pač podlegel isti usodi kot sam prvotni nagonski vzgib, ki je bil odgnan. Termin »bolezenska pridobitev« jemlje v ozir natanko to stanje; upravičeno je celo razlikovanje med »primarno« pridobitvijo jaza, ki mora biti delujoča že pri nastanku simptoma, in »sekundarnim« deležem, ki se – če simptom še ni popustil – pridruži v navezavi na druge namere jaza.⁷¹ Dlje časa je znano tudi to, da odtegnitev te bolezenske pridobitve ali njeno prenehanje zaradi neke realne spremembe kakega izmed zunanjih dejavnikov, tvori enega izmed mehanizmov zdravljenja simptoma. V Adlerjevem nauku pade glavni poudarek na te z lahkoto določljive in brez truda razvidne odnose, pri čemer je v celoti spregledano, da jaz neštetokrat zgolj iz nuje dela vrlino, ko – zaradi z njim povezane koristnosti – prenaša najbolj nezaželen simptom, ki mu je vsiljen – npr. kadar sprejme tesnobo kot obrambno sredstvo. Jaz pri tem igra najbolj posmeha vredno vlogo neumnega klovna v cirkusu, ki skuša s svojimi gestami gledalce

71. [Celostno obravnavo primarne in sekundarne bolezenske pridobitve najdemo v štiriindvajsetem predavanju Freudovih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917 [1915-1917]; slov. prevod DZS, Ljubljana 1977).]

prepričati v to, da so vse spremembe v areni zgolj posledice njegovega povelja. Toda med gledalci preslepi le najmlajše.

Za drugi sestavni del Adlerjevega nauka mora psihoanaliza jamčiti kot bi šlo za nekaj njej lastnega. In dejansko tudi ne gre za nič drugega kot za psihoanalitično spoznanje, ki ga je avtor v času desetih let skupnega dela črpal iz vseh dostopnih virov in ga nato s spremembo nomenklature ožigosal za lastnega. Besedo »zaščita [*Sicherung*]« imam, na primer, tudi sam za ustreznjšo od izraza »obrambni ukrep [*Schutzmassregel*]«, ki ga uporabljam sam, a med njima ne najdem pomenskih razlik. Če bi besede »fingirano, fiktivno in fikcija« nadomestili z zgodnejšima izrazoma »fantazirano« in »fantazija«, bi v Adlerjevih stališčih prišle v ospredje mnoge poteze, ki so prav tako že dolgo znane. Psihoanaliza bi na tej identiteti vztrajala tudi v primeru, če se avtor dolga leta ne bi udeleževal skupnega dela.

Tretji del Adlerjevega nauka, preinterpretacije in deformacije neprijetnih analitičnih dejstev, obsega to, kar sedanjó »individualno psihologijo« dokončno ločuje od analize. Adlerjeva sistemska misel se, kot je znano, glasi, da je namen uveljavljanja individuuma, njegova »volja do moči«, tisto, kar v obliki »moškega protesta«⁷² igra dominantno vlogo v načinu življenja, oblikovanju značaja in v nevrozi. Ta moški protest, Adlerjev motor, pa ni nič drugega kot od lastnega psihološkega mehanizma ločena potlačitev, ki je za povrh še seksualizirana, kar se slabo ujema s slovitim izgonom seksualnosti iz njene vloge v duševnem življenju.⁷³ No, »moški protest« zagotovo

72. [Adler je izraz »moški protest« uporabil v spisu »Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose«, ki ga je predstavil na Mednarodnem psihoanalitičnem kongresu v Nürnbergu leta 1910. Povzetek te predstavitve je bil objavljen v *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 2 (1910), str. 738, celoten spis pa v *Fortschritte der Medizin*, 28 (1910), str. 486.]

73. [Freud je o Adlerjevi razlagi potlačitve širše razpravljal ob koncu svojega spisa »Otrok je tepen« (1919; slov. prevod v *Razpol* 5, Ljubljana 1990). – Na enem izmed kasnejših mest pričujočega teksta Freud razpravlja o zvezi med »moškim protestom« in narcizmom.]

obstaja, a če iz njega naredimo [edini] motor duševnega življenja, je opazovanje igralo zgolj vlogo odskočne deske, ki jo zapustimo, da bi se dvignili. Vzemimo eno izmed osnovnih situacij infantilne želje: situacijo, v kateri je otrok priča spolnemu odnosu med odraslimi. V tem primeru analiza pri katerikoli osebi, katere življenjska zgodba bo kasneje zaposlovala zdravnika, pokaže, da sta se nedoletnega opazovalca polastila dva vzgiba; prvi, če gre za dečka, je ta, da bi se postavil na mesto aktivnega moškega, in drugi, ki predstavlja nasprotno stremljenje, je impulz po identifikaciji s pasivno žensko.⁷⁴ Oba vzgiba medsebojno izčrpata možnosti ugodja, ki sledijo iz situacije. Samo prvega je mogoče uvrstiti pod moški protest, če naj ta izraz sploh obdrži kakšen smisel. Drugi, katerega usoda Adlerja ne zanima ali pa je ne pozna, je namreč tisti, ki bo postal pomembnejši za kasnejše nevroze. Adler se je tako zelo zlil z ljubosumno omejenostjo jaza, da upošteva zgolj tiste nagonske vzgibe, ki so jazu prikladni in jih ta zahteva; ravno primer nevroze, kjer se ti vzgibi jazu *upirajo*, pa je tisti, ki leži izven njegovega horizonta.

Pri navezavi na poskus – ki ga je psihoanaliza naredila za nujnega –, da osnovno načelo njenega nauka naveže na duševno življenje otroka, je pri Adlerju prišlo do najresnejših odklonov od dejanskih opazovanj in do globoke pojmovne zmede. Biološki, socialni in psihološki pomen »moškega« in »ženskega« so pri tem pomešani v brezupno mešanico.⁷⁵ Nemogoče in na podlagi opazovanj ovrgljivo je, da bo otrok – moškega ali ženskega spola – svoj življenjski potek utemeljeval na prvotnem podcenjevanju ženskega spola in si za vodilo⁷⁶ postavil željo po tem, da postane pravi moški. Otrok spočetka ne sluti pomena spolne razlike, veliko bolj izhaja iz predpostavke,

74. [Gl. tretje poglavje spisa »Jaz in Ono« (1923b; slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 326-337).]

75. [Gl. opombo, ki je bila leta 1915 dodana četrtemu razdelku tretje izmed Freudovih *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905d; slov. prevod Studia humanitatis, Ljubljana 1995).]

76. [Gre za izraz »Leitlinie«, ki ga redno uporablja Adler.]

da obema spoloma pritičejo iste (moške) genitalije, svojih seksualnih raziskovanj ne prične s problemom spolne difference⁷⁷ in mu je *socialno* podcenjevanje ženske povsem tuje. V nevrozah nekaterih žensk želja biti moški ni igrala nobene vloge. Kar je ugotoviti o moškem protestu, se zlahka zvede na motnjo prvotnega narcizma, ki je posledica groženj s kastracijo ali prvega srečanja s seksualno aktivnostjo. Ves prepir okoli psihogeneze nevroz mora biti v končni fazi izbojevan na področju otroških nevroz. Temeljita razčlenitev nevroze v zgodnejši starosti bo naredila konec vsem zmotam v zvezi z etiologijo nevroz in vsem dvomom v vlogo seksualnih nagonov.⁷⁸ Zaradi tega je moral Adler [1911a] v svoji kritiki Jungovega dela »Konflikti otroške duševnosti« [1910c] seči po podtikanju, češ da je bil material enovito urejen, in sicer »bržkone s strani [otrokovega] očeta«.

Ne bom se več zadrževal pri biološki plati Adlerjeve teorije niti ne bom raziskoval, ali je dejanska »manjvrednost organov« ali njen subjektivni občutek – ne ve se, kaj od obojega – resnično sposobna služiti kot temelj Adlerjevega sistema. Namenimo prostor le še opazki, da bi se nevroza v tem primeru pojavljala kot stranski proizvod vsesplošne telesne zakrnelosti, medtem ko opazovanja kažejo, da impresivno velika večina grdih, deformiranih, pohabljenih in bolnih ljudi na svoje pomanjkljivosti ne uspe reagirati z razvitjem nevroze. Ob strani puščam tudi zanimivo trditev, ki pravi, da lahko manjvrednost zasledujemo nazaj vse do občutka biti otrok. Pokaže nam preobleko, v kateri se moment infantilizma, ki je v psihoanalizi tako

77. [Ta izjava (ponovljena v pasusu, ki je bil leta 1915 dodan petemu razdelku druge izmed Freudovih *Treh razprav*) je bila popravljena v enem izmed njegovih kasnejših del, ki se je ukvarjalo z razliko med spoloma (1925f; slov. prevod »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma«, v *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*, Analecta, Ljubljana 1991).]

78. [Predstavitev teh dejstev je glavna teza Freudovega »Volčjega človeka« (1918b [1914]; slov. prevod »Iz zgodovine otroške nevroze ('Volčji človek')«, v *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1994), katerega zasnitek je nastal nekaj mesecev za pričujočim spisom.]

zelo poudarjen, ponovno pojavi v »individualni psihologiji«. V nasprotju s tem sem primoran poudariti, da se je Adler poživžgal na vse psihološke pridobitve psihoanalize. V njegovi knjigi *Über den nervösen Charakter* [1912] je nezavedno še vedno omenjano kot psihološka posebnost, a brez kakršnekoli zveze s samim sistemom. Kasneje je dosledno razglašal, da se mu zdi povsem nepomembno, ali je neka predstava zavestna ali nezavedna. Adler že od samega začetka ni pokazal nobenega razumevanja potlačitve. V izvlečku nekega spisa, ki ga je predstavil pred Dunajskim združenjem (februar 1911), je zapisal: »Potrebno je poudariti, da neki primer kaže, da pacient nikoli ni potlačil svojega libida, temveč se je pred njim vselej zaščitil...«⁷⁹ V neki diskusiji v Dunajskem združenju je kmalu zatem izrekel sledeče: »Če vprašate, od kod prihaja potlačitev, potem dobite odgovor: 'iz kulture'; toda ko nato vprašate od kod prihaja kultura, dobite odgovor: 'od potlačitve'. Vidite torej, da gre za golo igro z besedami.« Droben delček tiste bistrournosti, s katero je Adler razkrinkal umetnosti obrambe »nervoznega karakterja«, bi zadostoval za to, da mu pokaže izhod iz tega rabulističnega argumenta. Gre zgolj za to, da kultura počiva na potlačitvenih učinkih predhodnih generacij, in da je vsaka nova generacija pozvana k izvajanju teh istih potlačitev, da bi ohranila kulturo. Nekoč sem slišal za otroka, ki je mislil, da se mu ljudje posmehujejo, in pričel jokati, ker je na vprašanje, od kod pridejo jajca, dobil odgovor: 'od kokoši'; na nadaljnje vprašanje, od kod pridejo kokoši, pa odgovor: 'iz jajc'. In kljub temu tu ni šlo za igro z besedami, temveč je bilo otroku povedano nekaj resničnega.

Prav tako klavrno in brez vsebinsko je tudi vse, kar je Adler izjavil o sanjah, tem šiboletu psihoanalize. Sanje so mu sprva pomenile obrat od ženske k moški liniji, kar ni nič drugega kot prevod nauka o izpolnitvi želje v sanjah v jezik »moškega protesta«. Kasneje

79. [Ta izvleček najdemo v *Zbl. Psychoan.*, 1, str. 371.]

odkrije, da je bistvo sanj v tem, da človeku nezavedno omogočajo tisto, kar mu je zavestno odrečeno. Adlerju [1911b, str. 215, op.] gre pripisati tudi prioriteto za zamenjavo sanj z latentnimi mislimi sanj, zamenjavo, na kateri počiva spoznanje njegove »prospektivne tendence«. Maeder mu je v tem oziru kasneje sledil.⁸⁰ Pri tem se rade volje spregleda, da vsaka interpretacija posameznih sanj, ki v svoji manifestni pojavitvi ne povedo ničesar razumljivega, počiva na aplikaciji prav te interpretacije sanj, katere predpostavkam in izvajanjem oporekajo. O odporu zna Adler povedati, da služi uveljavitvi pacientove opozicije zdravniku. To gotovo drži; pomeni pa ravno toliko kot: služi uveljavitvi odpora. Toda od kod prihaja ali kako pride do tega, da so njegovi pojavi na razpolago nameram pacienta – to, zaradi svoje nezanimivosti za jaz, ni nadalje raziskano. Podrobni mehanizmi simptomov in pojavov bolezni, utemeljitev raznolikosti bolezni in bolezenskih manifestacij niso nikjer upoštevani; kajti vse temu podobno je prisiljeno služiti moškemu protestu, uveljavljanju in povelečevanju osebnosti. Sistem je zaključen; preinterpretacija ga je stala nenavadno veliko dela, zato ni doprinesel nobenega novega opažanja. Mislim, da sem pokazal, da s psihoanalizo nima prav nič opraviti.

Življenjska slika, ki izhaja iz Adlerjevega sistema, je v celoti utemeljena na nagonu agresivnosti; v njej ni nobenega prostora za ljubezen. Lahko bi se začudili, da je nek tako brezupen svetovni nazor sploh naletel na kakšno upoštevanje; a pri tem ne smemo pozabiti, da je človeštvo, ki ga bremeni jarem seksualnih potreb, v trenutku pripravljeno sprejeti vse, če mu kot vabo pomolimo »premagovanje seksualnosti«.

Adlerjevo odpadniško gibanje je bilo na delu pred kongresom v Weimarju leta 1911; zatem so Švicarji pričeli s svojim. Njegova prva znamenja so bile začuda nekatere Riklinove izjave v popularnih

80. [Maeder, »Über die Funktion des Traumes«, *Jb. psychoan., psychopath. Forsch.*, 4, str. 692. Glej tudi opombo, ki je bila leta 1914 dodana *Interpretaciji sanj* (1900a; slov. prevod, *op. cit.*, str. 523).]

spisih, ki so izšli v švicarskih publikacijah, tako da je javnost, še pred najbližjimi kolegi, izvedela, da je psihoanaliza premostila nekatere obžalovanja vredne zmote, ki so jo v preteklosti diskreditirale. Leta 1912 se je Jung v nekem pismu iz Amerike hvalil, da so njegove modifikacije psihoanalize premagale nasprotovanja mnogih oseb, ki pred tem o analizi niso hoteli nič vedeti. Odgovoril sem, da se glede tega preprosto ni hvaliti in da čim večje število z veliko truda pridobljenih resnic psihoanalize bo žrtvoval, tem bolj bo videl izginjati odpor. Modifikacija, na katere vpeljava so bili Švicarji tako zelo ponosni, zopet ni bila nič drugega kot umikanje seksualnega faktorja v ozadje psihoanalitične teorije. Priznam, da sem ta »napredek« od vsega začetka razumel kot neko preveč daljnosežno prilagoditev zahtevam aktualnosti.

Obe retrogradni, stran od psihoanalize stremeči gibanji, ki ju bom v nadaljevanju medsebojno primerjal, kažeta še eno podobnost: s tem ko v ospredje potiskata določena vzvišena stališča, ki gledajo na stvari *sub specie aeternitatis*, si obe prizadevata za ugodno mnenje. Pri Adlerju to vlogo igra relativnost vseh spoznanj in pravica osebnosti, da na individualno umetniški način oblikuje material vednosti; pri Jungu se apelira na kulturnohistorično pravico mladine, da odvrže okove, v katere jih skuša vkleniti tiranska doba s svojimi okostenelimi nazori. Ti argumenti zahtevajo nekaj zavrnitvenih besed.

Relativnost našega spoznanja je pomislek, ki je, tako kot psihoanalizi, lahko zoperstavljen tudi vsaki drugi znanosti. Izvira iz poznanih reakcionarnih, znanosti sovražnih struj sedanjosti in hoče dajati videz superiornosti, ki ne pripada nikomur. Nihče izmed nas ne more slutiti, kakšna bo končna sodba človeštva o naših teoretskih prizadevanjih. Poznamo primere, v katerih je bil neuspeh prvih treh generacij popravljen z uspehom neke sledeče generacije in spremenjen v pripoznanje. Posamezniku po tem, ko je temeljito prisluhnil lastnemu kritičnemu glasu in z nekaj pozornosti prisluhnil glasu nasprotnikov, ne preostane nič drugega, kot da z vsemi močmi zastopa lastna

prepričanja, ki so utemeljena na izkušnjah. Zadovoljni moramo biti, če svojo stvar delamo odkrito in si ne lastimo sodniške funkcije, ki je pridržana za daljnjo prihodnost. Poudarjanje osebne samovolje v znanstvenih zadevah je slabo; psihoanalizi hoče očitno oporekati status znanosti, domet tega pa je sledeč prejšnji pripombi [o relativnem značaju vsake vednosti] že omejen. Vsakdo, ki znanstveno mišljenje postavlja visoko, bo raje iskal sredstva in metode, kako faktor osebne umetniške samovolje po možnosti zožiti na tistem mestu, kjer še igra preveliko vlogo. Sicer pa se je na tem mestu primerno spomniti, da je vsa vnema obrambe neumestna. Ti Adlerjevi argumenti niso mišljeni resno. Namenjeni so zgolj uporabi proti njegovim nasprotnikom; njegovih teorij se ne tičejo. Tu Adlerjevim privrženecem prav tako niso preprečili tega, da ga slavijo kot mesijo, na čigar prihod so pričakujoče človeštvo pripravili mnogi predhodniki. Mesija zagotovo ni več nič relativnega.

Jungovski argument *ad captandam benevolentiam*⁸¹ počiva na vse preveč optimistični predpostavki, da je napredek človeštva, kulture in vednosti vselej potekal v neprekinjeni liniji. Kakor da nikoli ne bi obstajali epigoni, reakcije in restavracije po vsaki revoluciji, spori, ki so se z nazadovanjem odrekli pridobitvam prejšnje generacije. Njegovo približevanje stališču množice, opustitev novosti, ki se je izkazala za nedobrodošlo, delajo *a priori* za neverjetno, da bi Jungov popravek psihoanalize lahko predstavljalo mladostno dejanje osvoboditve. V končni fazi o tem ne odločajo leta vršilca, temveč značaj samega dejanja.

Izmed obeh na tem mestu obravnavanih gibanj je Adlerjevo nedvomno pomembnejše; kljub svoji radikalni napačnosti ga zaznamujeta konsistentnost in koherentnost. Prav tako še vedno temelji na nauku o nagonih. V nasprotju s tem pa je Jungova modifikacija zrahljala povezavo pojavov z nagonским življenjem; poleg tega je, kot

81. [»Za pridobitev naklonjenosti.«]

poudarjajo njeni kritiki (Abraham, Ferenczi in Jones), tako nejasna, slabo razvidna in zapletena, da je do nje na splošno težko zavzeti kakšno stališče. Kjer se je dotakneš, moraš biti pripravljen slišati, da si jo razumel napak, in nikoli ne veš, kako priti do njenega pravega razumevanja. Samo sebe predstavlja na značilno nestanovitni način, v enem trenutku kot »popolnoma krotko odstopanje, ki ni vredno hrupa, ki se je zganjal okoli nje« (Jung), v naslednjem trenutku pa kot novo oznanilo odrešitve, s katerim se bo za psihoanalizo pričela nova epoha, za vse ostale pa nov svetovni nazor.

Pod vtisom neskladnosti med posameznimi privatnimi in javnimi izjavami jungovske usmeritve se je potrebno vprašati, kolikšen delež ta nekonsistentnost dolguje lastni nejasnosti in kolikšen delež pomanjkanju odkritosti. Priznati pa je treba, da se zastopniki novega nauka nahajajo v težavni situaciji. Boriijo se s stvarmi, ki so jih pred tem sami zagovarjali, in sicer ne na osnovi novih opazovanj, ki bi jih o nečem poučile, temveč zaradi preinterpretacij, ki jim sedaj zadeve prikazujejo drugače, kot so jih videli pred tem. Zaradi tega nočejo opustiti povezave s psihoanalizo, kot zastopniki katere so postali znani svetu, in raje razglašajo, da se je psihoanaliza spremenila. Na Münchenskem kongresu sem se čutil prisiljenega ta somrak razsvetliti, kar sem storil s pojasnitvijo, da novosti Švicarjev ne priznavam kot legitimnega nadaljevanja in izpopolnjevanja psihoanalize, ki sta se začela z mojim raziskovanjem. Zunanji kritiki (kot Furtmüller) so to stanje stvari prepoznali že prej, in Abraham ima prav, ko pravi, da se Jung nahaja na točki popolnega umika iz psihoanalize. Jaz seveda rad priznam, da ima vsakdo pravico misliti in pisati, kar hoče; a tega nima pravice prodajati kot nekaj drugega, kar v resnici je.

Tako kot so Adlerjeve raziskave psihoanalizi prinesle nekaj novega – delček psihologije jaza – in z zahtevo po ovržbi vseh temeljnih psihoanalitičnih naukov za to darilo nato zahtevale vse predrago plačilo, so tudi Jung in njegovi pripadniki pot svojega boja

proti psihoanalizi tlakovali na način, da so jo predstavili z novimi obogatitvami. Do potankosti so sledili (kot je to prej počel Pfister) načinu, kako je material seksualnih predstav, ki pripadajo družinskemu kompleksu in incestuozni izbiri objekta, uporabljen pri nastanku najvišjih etičnih in religioznih interesov človeka – tako so razjasnili pomenljiv moment sublimacije erotičnih nagonskih moči in njihovo pretvorbo v težnje, ki jih ne gre več imeti za erotične. To je bilo v popolnem soglasju z vsemi pričakovani psihoanalize in bi se zelo dobro ujemalo s pojmovanjem, da je v sanjah in nevrozi vidna regresivna razrešitev tako teh kot tudi vseh ostalih, sublimacij. Toda kaj, ko bi svet ogorčeno zaklical, da so seksualizirali etiko in religijo! Zato se ne morem ubraniti tega, da ne bi enkrat mislil teleološko in predpostavil, da se odkritelji temu viharju ogorčenja niso čutili doraslih. Mogoče je začel divjati tudi v njihovih lastnih prsih. Teološka predzgodovina številnih Švicarjev ni za njihovo držo do psihoanalize nič manj irelevantna kot Adlerjeva socialistična predzgodovina za razvoj njegove psihologije. To nas spomni na znano zgodbo Marka Twaina o vsem, kar je doletelo njegovo uro, in na začudenje, s katerim se pripoved konča: *And he used to wonder what became of all the unsuccessful tinkers, and gunsmiths, and shoemakers, and blacksmiths; but nobody could ever tell him.*⁸²

Poslužil se bom neke prispodobe: denimo, da v neki družbi živi *povzpeticnik*, ki se hvali s svojim poreklom iz stare plemenske družine, ki naj bi živela v nekem drugem kraju. Temu človeku bi nato pokazali, da njegovi starši živijo nekje v bližini in so zelo skromni ljudje. Sedaj mu je na razpolago le en sam način pobega iz te težavne situacije, in po njem tudi poseže. Staršev ne more več zanikati, vendar trdi, da so oni sami plemiškega rodu, a so ubobožali; na nekem ustrežljivem uradu jim priskrbi dokument o poreklu. Mislim, da so se podobno morali obnašati Švicarji. Če etika in religija nista smeli biti

82. [»In spraševal se je, kaj se je zgodilo z vsemi tistimi neuspešnimi šušmarji in puškarji in čevljarji in kovači; a tega mu nihče nikoli ni znal povedati.«]

seksualizirani, temveč sta morali biti že od samega začetka nekaj »višjega«, čeprav se je izpeljava njunih predstav iz družinskega in ojdipovega kompleksa pokazala za neizpodbitno, je lahko ostal le še en sam izhod: sama ta dva kompleksa po vsej verjetnosti že od začetka ne pomenita tistega, kar se je zdelo, da izražata, temveč imata višji, »anagogični« pomen (kot ga poimenuje Silberer), kar pa jima je tudi omogočilo vključitev v abstraktne mišljenjske poti etike in religiozne mistike.

Zdaj sem pripravljen na vnovično opozorilo, da sem vsebino in namen novo-zürškega nauka razumel napak, a že vnaprej protestiram proti temu, da bi ugovore proti mojim izpeljavam, ki izhajajo iz objav te šole, naprtili meni namesto njim samim. Ne najdem drugega načina, kako razumeti celoto Jungovih novosti in dojeti vse njihove implikacije. Vse spremembe, ki jih je Jung hotel izpeljati v psihoanalizi, izhajajo iz njegove namere po odstranitvi vsega spotakljivega iz družinskih kompleksov, da tega spotakljivega ne bi spet našli v religiji in etiki. Seksualni libido je bil nadomeščen z abstraktnim pojmom, za katerega lahko brez težav rečemo, da je ostal tako za modre kot za bedake povsem enako skrivnosten in nedojemljiv. Ojdipov kompleks je bil mišljen zgolj »simbolno«: mati v njem je pomenila tisto nedosegljivo, čemur se je v interesu kulturnega razvoja potrebno odreči; oče, ki je v mitu o Ojdipu ubit, je »notranji« oče, ki se mu je treba, če naj postanemo samostojni, odpovedati. Preostali delčki seksualnega predstavnega materiala bodo sčasoma zagotovo deležni podobne preinterpretacije. Na mesto konflikta med erotičnimi težnjami, ki jazu nasprotujejo, in uveljavljanjem jaza je stopil konflikt med »življenjsko nalogo« in »psihično inercijo«; nevrotikova slaba vest ustreza samograji, da ni dorasel lastni življenjski nalogi. Tako je bil ustvarjen nov religiozno-etični sistem, ki je natanko tako kot Adlerjev moral preinterpretirati, izkriviti ali odstraniti dejanske rezultate analize. Ti ljudje so iz simfonije življenja dejansko izbrali par kulturnih harmonskih tonov, elementarno melodijo nagonov pa ponovno preslišali.

Da bi se ta sistem obdržal, se je bilo nujno v celoti odvrniti od opazovanj in od same psihoanalitične tehnike. Občasno je navdušenje za visoko stvar celo dovoljevalo neupoštevanje znanstvene logike, kot takrat, ko se Jungu ojdipov kompleks zazdi premalo »specifičen« za etiologijo nevroz in to specifiko pripiše inerciji, tj. najspljošnejši značilnosti živih in neživih stvari. Ob tem je treba pripomniti, da »ojdipov kompleks« predstavlja zgolj vsebino, s katero se morajo pomeriti duševne moči individuuma, in sam po sebi ni neka moč, kakor je to »psihična inercija«. Raziskave posameznikov so pokazale (in tudi vedno znova bodo), da so v njih živi seksualni kompleksi, in sicer v njihovem prvotnem pomenu. Zato so bile [v novih teorijah] individualne raziskave umaknjene in nadomeščene z zaključki, ki temeljijo na opornih točkah antropoloških raziskav. V zgodnejšem otroštvu je vsak človek najpogosteje izpostavljen nevarnosti, da naleti na prvotni in neprikrit pomen preinterpretiranih kompleksov, iz česar je terapija oblikovala navodilo, naj se pri tej preteklosti zadržuje le kratek čas in se osredotoča predvsem na vrnitev k aktualnemu konfliktu, pri katerem sploh ni pomembno tisto naključno in osebno, temveč splošno – ravno neizpolnitev življenjske naloge. Vemo pa, da je aktualni konflikt nevrotika razumljiv in rešljiv šele takrat, ko ga privedemo nazaj k predzgodovini pacienta, ko uberemo pot, ki jo je ob obolenju prehodil njegov libido.

Kako se je pod takšnimi tendencami oblikovala novo-züriška terapija, lahko povemo na podlagi navedbe nekega pacienta, ki jo je moral izkusiti na lastni koži: »Tokrat nobenega sledu o upoštevanju preteklosti ali transferja. Tam, kjer sem mislil, da sem slednjega le prepoznal, je bil ta razglašen za čisti simbol libida. Moralni poduki so bili zelo lepi in zvesto sem jim sledil, a napredoval nisem niti za korak. Bilo mi je še bolj neprijetno kot njemu, a kaj sem mogel za to? ... Namesto analitične osvoboditve je vsaka ura prinesla nove neznanske zahteve, od njihove izpolnitve pa je bila odvisna premostitev nevroze, npr. notranja koncentracija s sredstvi introverzije,

religiozna poglobitev, obnovitev skupnega življenja z mojo ženo v ljubeči vdanosti itd. Vse to je skorajda presegalo moje moči; šlo je v smeri radikalnega prestrukturiranja celotne notranje narave človeka. Analizo sem zapuščal kot ubogi grešnik z najmočnejšimi občutki kesanja in najboljšimi namerami, a istočasno v najglobljem obupu. Kar mi je priporočil on, bi mi lahko priporočil tudi katerikoli župnik, a sam sem bil brez moči.« Pacient je sicer poročal, da je slišal, da naj bi analiza preteklosti in transferja morala imeti prednost, toda rečeno mu je bilo, da je imel tega že dovolj. Ker mu ta prva oblika analize ni več pomagala, se mi zdi upravičen zaključek, da pacient tega še *ni* imel dovolj. Nadaljnje zdravljenje, ki nima več pravice do imena psihoanaliza, zadev v nobenem primeru ni izboljšalo. Začudimo se lahko nad tem, da so člani Züriške šole naredili dolg ovinek mimo Dunaja, z namenom končno se približati Bernu, kjer Dubois⁸³ zdravi nevroze na obziren način prek etičnega bodrenja.⁸⁴

Popolna inkompatibilnost te nove usmeritve s psihoanalizo se seveda kaže tudi v Jungovi obravnavi potlačitve, ki je v njegovih spisih dandanašnji komajda še omenjena, in sicer se kaže v njegovi napačni presoji sanj, ki jih, tako kot Adler, s popolnim neupoštevanjem psihologije sanj zamenjuje z latentnimi mislimi sanj, in v izgubi razumevanja za nezavedno, skratka v vseh tistih točkah, ki bi jih morali imeti za bistvo psihoanalize. Ko Jung pravi, da je incestni kompleks zgolj »simbolen«, da v končni fazi nima nobene »realne« eksistence, da divjak v končni fazi ne občuti nobenih skomin po stari coprnici, temveč daje prednost mladi in lepi ženski, potem nas

83. [Paul Dubois (1848-1918), profesor nevropatologije v Bernu; na začetku stoletja je bil deležen precej slave zaradi svoje metode zdravljenja nevroz s »prepričevanjem«.]

84. Poznam pomisleke v zvezi z uporabo pacientovih izjav in hočem zato izrecno zatrditi, da je moj porok neka tako zaupanja vredna kakor tudi razsodna osebnost. Informiral me je, ne da bi ga jaz k temu pozval, in njegove informacije se poslužujem brez njegove privolitve, ker se s tem, da bi psihoanalitična tehnika lahko terjala varovanje zdravniške diskretnosti, preprosto ne morem strinjati.

mika zaključiti, da »simbolen« in »nobene realne eksistence« pač merita na tisto, kar v psihoanalizi, z ozirom na njegove manifestacije in patogeno delovanje, označujemo kot »nezavedno eksistirajoče«, da bi na ta način odpravili navidezno protislovje.

Če upoštevamo, da so sanje nekaj drugega kot latentne misli sanj, ki jih prve obdelujejo, se ne bomo čudili temu, da bolniki sanjajo o stvareh, s katerimi so se med zdravljenjem zaposlovale njihove misli, naj bo to »življenjska naloga« ali pa »biti zgoraj« ali »spodaj«. Sanje analizantov so zagotovo vodljive, in sicer na podoben način kot lahko nanje vplivamo z eksperimentalno povzročenimi dražljaji. Lahko določimo en del materiala, ki se pojavi v sanjah; na bistvu in mehanizmu sanj se s tem nič ne spremeni. Prav tako ne verjamem v to, da se takoimenovane »biografske« sanje pojavljajo izven analize.⁸⁵ Če v nasprotju s tem analiziramo sanje, ki so se pojavile pred zdravljenjem, ali če smo pozorni na sanjavčeve lastne dodatke k temu, kar mu je bilo sugerirano med zdravljenjem, ali če mu ne nalagamo nobenih takšnih nalog, potem se lahko prepričamo, kako daleč od namena sanj je, da bi proizvajale poskusne rešitve življenjskih nalog. Sanje so vendar le določena oblika mišljenja; do razumetja te oblike nikoli ne pridemo z napotitvijo na vsebino misli; k temu razumevanju vodi le presoja dela sanj.⁸⁶

Faktična ovržba Jungovih nerazumevanj in odstopanj od psihoanalize ni težka. Vsaka v skladu s pravili izvedena analiza, še posebej vsaka analiza otroka, okrepi prepričanja, na katerih je teorija psihoanalize utemeljena, in zavrne preinterpretacije tako Adlerjevega kakor tudi Jungovega sistema. Jung [1910b] je v času pred svojim razsvetljenjem opravil in objavil tovrstno analizo otroka. Potrebno bo poča-

85. [V zvezi z biografskimi sanjami glej *Interpretacijo sanj* (1900a; slov. prevod, op. cit., str. 326, 327, 339-341, 360).]

86. [Freud se je s to temo v večjem obsegu ukvarjal v sedmem razdelku spisa »Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung« (1923c [1922]; *Gesammelte Werke*, 13. zv., str. 301). Gl. tudi opombo, ki je bila leta 1925 dodana šestemu poglavju (I) *Interpretacije sanj* (1900a; slov. prevod, op. cit., str. 462-463).]

kati, ali bo s pomočjo neke druge »enostranske ureditve dejstev« (če naj uporabimo Adlerjev izraz, ki se navezuje na to) izvedel novo interpretacijo njenih rezultatov.

Nazor, da seksualni prikaz »višjih« misli v sanjah in v nevrozi ne pomeni nič drugega kot nek arhaičen način izražanja, je seveda nezdržljiv z dejstvom, da se ti seksualni kompleksi v nevrozi izkažejo za nosilce količin libida, ki so bile v realnem življenju umaknjene iz uporabe. Če bi šlo zgolj za nek seksualni »žargon«, se s tem na ekonomiji libida ne bi moglo nič spremeniti. Jung sam to prizna v svojem delu *Darstellung der psychoanalytischen Theorie* [1913] in terapevtsko nalogo formulira kot odcepitev libidinalnih investicij od teh kompleksov. To pa nikoli ne uspe s pacientovo odvrnitvijo od njih in s prisilo k sublimaciji, temveč zgolj z najtemeljitejšim ukvarjanjem z njimi in z njihovim popolnim ozavedenjem. Prvi del realnosti, s katerim se mora soočiti pacient, je seveda njegova bolezen. Prizadevanja za to, da se mu ta naloga odtegne, kažejo na zdravnikovo nesposobnost, da bi pacientu pomagal pri premostitvi odporov, ali pa na bojazen zdravnika pred rezultati tega dela.

Za zaključek bi želel reči, da nam je Jung s svojo »modifikacijo« psihoanalize podal nasprotek znanega Lichtenbergskega noža.⁸⁷ Zamenjal je ročaj in vstavil novo rezilo; ker pa je na njem gravirana ista značka, naj bi inštrument potemtakem še vedno imeli za prejšnjega.

Mislim, da sem v nasprotju s tem sam pokazal, da novi nauk, ki želi nadomestiti psihoanalizo, pomeni njeno opustitev in odmik od nje. Mogoče se bo kdo nagibal k bojazni, da bo ta odmik za njeno usodo pogubnejši od ostalih, saj prihaja od oseb, ki so v gibanju igrale pomembno vlogo in so za njegov razvoj veliko naredile. Te bojazni sam nimam.

Ljudje so močni, dokler zastopajo močno idejo; nemočni postanejo, kadar ji nasprotujejo. Psihoanaliza bo to izgubo prenesla in

87. [Ta domislica je citirana v opombi k osmemu razdelku drugega poglavja Freudove knjige o vicu (1905c).]

namesto teh privržencev pridobila nove. Zaključim lahko le z željo, naj usoda vsem tistim, ki jim je zadrževanje v podzemlju psihoanalize postalo neprijetno, nakloni udobno vožnjo navkreber. Ostalim naj bo omogočeno, da svoje delo v globinah neobremenjeno privedejo do konca.

Februar 1914.

Prevedla Simon Hajdini in Samo Tomšič.

Jacques-Alain Miller

SEMINAR O LACANOVSKI POLITIKI

Načelo seminarja

Za to leto sem naznanil mesečni seminar o »lacanovski politiki«. Predstavil ga bom ta večer.*

Kako je potrebno razumeti ta termin? Prvič, beseda »seminar« ne pomeni, da nameravam govoriti sam. Čeravno do sedaj k temu nisem pozval nikogar, je to moj namen. Slednje bom, vsaj ta večer, pokazal s tem, da bom zaključil predčasno, z namenom, da bodo vprašanja, govori in ugovori našli svoje mesto. Med letom to sicer ni v moji navadi. Torej, seminar z mnogoterimi glasovi – tega se nadejam.

Skrb za danes in jutri

Vzemimo pridevnik *lacanovski*. Kako naj ga razumemo? Ne govorim o »Lacanovi politiki«. Govoriti o »Lacanovi politiki« bi namreč pomenilo napisati zgodovino, lotiti se pripovedovanja o dimenziji, dogodkih, ki so zavzeli mesto v politični dimenziji, v kateri se je Lacan orientiral, le-ta pa je imela – kot je to sam naznačil – močan vpliv na njegovo teorijo. Z lacanovsko politiko – dasiravno se ne nameravam prikrajšati za zatočišče pri zgodovini – se po eni strani

* Ta tekst povzema prvi večer mesečnega seminarja, ki ga je imel Jacques-Alain Miller 26. novembra 1997 v Parizu v okviru *Section Clinique* (1997-98). Uredila ga je Catherine Bonningue, objavljen pa je z avtorizacijo Jacques-Alaina Millerja.

nameravam preko dogodkov povzpeti do načel, s katerimi se lacanovska politika lahko konstituira, ter obenem preučiti, kako lahko ta načela uporabimo danes in jutri.

Pogled nazaj, ki ga bom na te stvari usmeril danes in tudi v nadaljevanju, torej vodi naša skrb za danes in jutri.

Trije pomeni politike

Samostalnik »politika« lahko razumemo na tri načine.

Najprej je tu politika v splošnem. So Lacanovi nazori, včasih celo konstrukcije – Lacanovi matemi –, ki zadevajo register politike v splošnem ter sodijo vanj.

Če se na primer navežem na neki tekst, ki sem ga ponovno prebral, in sicer Lacanovo pismo njegovemu analitiku Loewensteinu iz leta 1953,^{*} kjer opisuje dogodke, ki so vodili do razcepa v Société Psychanalytique de Paris [Pariško psihoanalitično združenje (SPP)]: Lacan tu poda določene opombe, ki zadevajo ljudske demokracije in Komunistično partijo. V svojem kasnejšem poučevanju se ne odreka priložnostim, da bi izdelal doktrine o kapitalizmu ali podal na psihoanalizi osnovano doktrino moči.

Tu je, drugič, politična tema v psihoanalizi. Slednja zadeva položaj Lacana in analitikov, še posebej na prizorišču mednarodne organizacije, ki izhaja iz Freuda in je splošno označena z akronimom IPA [International Psychoanalytic Association (Mednarodna psihoanalitična zveza)], ter v odnosu do kolegov, študentov, pacientov, javnosti in do vede kot take.

Tretjič, politika v zdravljenju.

^{*} Jacques Lacan, »Letter to Rudolph Loewenstein«, *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ur. Joan Copjec, W. W. Norton, New York 1990, str. 67.

Kot sem namreč že nakazal, je Lacan v svojem spisu »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«,¹ z namenom ritmizirati miselni tok teksta ter nasloviti oziroma oblikovati njegove dele, uporabil tripartitnost »taktike«, »strategije« in »politike«, ki jo je investiral v vodenje zdravljenja. Na ta način je interpretacijo postavil na raven specifično klinične taktike, taktike vodenja zdravljenja. Nenazadnje je tudi razmislek in argumentacijo, ki zadeva same cilje analitičnega zdravljenja, brez oklevanja označil za politiko.

Politika zdravljenja – kolikor ta termin označuje tako cilje formiranja analitikov kot tudi cilj zdravljenja – je na ta način lahko vključena kot tretja tema.

To leto, vsaj na začetku, tem trem registrom politike ne bom dajal enakovrednega poudarka. Kot stožer tega seminarja o lacanovski politiki naj služi drugi pomen, politika v psihoanalizi.

Lacanova kariera

Najprej je tu niz dogodkov, začenši s tistimi, ki so zaznamovali Lacanovo kariero v psihoanalizi in v katerih je močno prisoten, celo v oči bijoč, vpliv politike.

Leta 1953, s cepitvijo Société Psychanalytique de Paris, ki ji je pripadal, je združenje skupaj z nekaterimi drugimi kolegi – zaradi določenega števila dogodkov, ki jih lahko rekonstruiramo, in brez kakršne koli eksplicitne izključitve – zapustil, ter se skupaj z njimi znašel zunaj mednarodne organizacije IPA. Tako da v tistem pomenu, ko se člana preda tribunalu, da se ta zagovarja, in se ga nato z glasovanjem izključi iz združenja ali organizacije, Lacan nikoli ni bil objekt izključitve. Prav zaradi tega gre prej za cepitev združenja kot pa za izključitev.

1. Jacques Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 177–232.

Nadaljujmo s tem, kar je znano kot »ekskomunikacija iz leta 1963« in je Lacana doletelo kot nepreklicni, če smo natančni, odvzem kvalifikacij za didaktičnega analitika. Slednje ga je doletelo kljub temu, da ni bil več član IPA.

Nadalje, leto 1969 je zaznamoval odhod pomembnega števila njegovih študentov (skupine prominentnejšev) iz njegove šole – Ecole freudienne de Paris [Pariška freudovska šola (EFP)], ki je bila ustanovljena leta 1964.

Nato, leta 1980, je prišlo do razpusta Ecole freudienne, v zadnjem letu njegovega življenja pa do dogodkov, ki bi jih lahko poimenovali »polom«, in sicer do neuspeha pri ustanovitvi nove šole, neuspeha, zaradi katerega ni mogel storiti drugega kot to, da je privzel tisto, kar še vedno obstaja pod imenom Ecole de la cause freudienne [Šola freudovske stvari].

Tukaj imamo tako niz dogodkov, ki nam bodo – ob refleksiji o lacanovski politiki v psihoanalizi danes – služili kot reference.

Ko govorim o lacanovski politiki, ne gre za pripovedovanje o teh dogodkih – čeprav je nujno, da se jih razume, uredi in organizira –, temveč za to, da iz njih povlečemo konsekvence.

Priznam, da je to postavljeno pod vprašaj. Ali obstajajo politična načela, ki jih lahko utemeljeno povlečemo iz tega zaporedja dogodkov? Ali obstajajo, na primer, kakšne prepovedi, ki jih lahko deduciramo iz njih? Ali obstaja kakšen nasvet, ki bi nas lahko navdihnil? Ali obstajajo nauki, ki bi nas pri vodenju stvari v prihodnosti lahko navdihnili? Onstran dogodkov in načel je tu še, tretjič, vprašanje, ki ga moramo postaviti. Kaj v tem nizu dogodkov, ki jim lahko z vsemi pridržki podelimo status neke zgodovine, spada k sami strukturi psihoanalitične discipline? Zakaj prisotnost te discipline skozi čas privzema obliko neke takšne zgodovine? Ali se lahko oblika te zgodovine nanaša na disciplino kot tako in na njeno strukturo, celo na hibo znotraj te discipline, če menimo, da je ta zgodovina vendarle v »obžalovanja vredni« celoti? Stališče, ki ga ta večer privzemam,

me odvrča od potrditve tega pridevnika, ki mi je prišel na misel. Ne vodi me ideja, da bi to lahko bilo obžalovanja vredno. Torej, kaj v tej zgodovini bi se morda lahko nanašalo na strukturo discipline?

Cilji zdravljenja

S tem, ko za bistveni zaznamek vzamemo drugi pomen sintagme politika psihoanalize, seveda nikakor ne izključujemo njegove artikulacije s cilji zdravljenja. Kaj lahko povemo o subjektih, ki so šli skozi analizo? Ta celoten obžalovanja vreden niz dogodkov je bil konec koncev sproduciran med subjekti, ki so šli skozi analizo. Gre za vprašanje analiziranih subjektov. Torej so pod vprašaj nujno postavljeni cilji in rezultati zdravljenja. Tudi zato, ker je v tem zaporedju prisoten neki zastavek. Zastavek, ki se ga že zelo dolgo pripisuje didaktični analizi: analizi, za katero se v končni fazi predpostavlja, da bo subjekta postavila v položaj, da bo psihoanalizo prakticiral in ga bo v ta namen pripoznala skupina analitikov. To vpraševanje teče skozi to zgodovino, ki je v psihoanalizi neločljiva od politike.

Psihoanalitična geografija

Prvega pomena – politike v splošnem – ne smemo več postavljati ob stran, kajti evolucija psihoanalize je sočasna s svetom, ki jo obdaja; zlasti skozi to zgodovino ter v letih 1953 in 1963 je v vsakem pogledu nemogoče zanemariti zelo močan vpliv angleško govorečega prostora – psihoanalize, kot jo prakticirajo v Združenih državah in v Angliji.

V dogodkih, ki danes zbuja našo pozornost, je ta vpliv še vedno prisoten, v tem primeru vključno s prodorom na prizorišče dela sveta, ki je v tej zgodovini še vedno odsoten: Latinske Amerike, ki ni

najpomembnejši kontinent v smislu globalnih političnih zadev, a vseeno predstavlja – če lahko zaupamo IPA-jevim najnovejšim prikazom – eno tretjino psihoanalize v svetu.

Če sledimo IPA-jevim zaznamkom, je svet razdeljen na tri dele: na Severno Ameriko, Južno Ameriko, ki se prične z Mehiko, ter na Evropo in preostanek sveta. To je tisto, kar tvori psihoanalitično geografijo, in v IPA, na primer, je bil pred manj kot dvajsetimi leti sprejet dogovor o tem, da bo predsedstvo sukcesivno deljeno med vsakega izmed teh treh delov. Kakor koli že, primorani smo upoštevati, da je težko govoriti o politiki v psihoanalizi ne da bi se ozirali po podatkih, ki so zunanji psihoanalitičnemu svetu kot takemu.

Občutek nujnosti

V ponovno razčlenbo dokumentov ter v to, da se ozrem nazaj nanje, me ne sili nekakšna starinoslovska skrb. Precej bolj gre za občutek nujnosti, za premotritev te zgodovine in za to, da poskusimo za sedanjost in za prihodnost izluščiti načelne smernice politike, ki jo je potrebno voditi.

Ta nujnost je v trenutku, ko sem najavil ta seminar o lacanovski politiki – med lanskim junijem in letošnjim novembrom – zagalopirala tako naglo, da sem bil v tej naglici primoran poiskati svojo smer, ne da bi lahko v miru presodil o tem, kaj je potrebno storiti. V tem časovnem intervalu se je že pričela politika, ki – kot želim takoj povedati – ni politika zблиževanja z IPA, temveč začetek, dialog, bežen, a srčen, ki ga ni bilo celih trideset let.

Namen tega seminarja bo, da si vzamemo nekaj časa za postavitev temeljev politike, ki se je že pričela in za katero ne bom dejal, da je bila improvizirana, ampak ni mogla biti premišljena z natančnostjo, ki sem jo sam anticipiral.

Ta zgodovina se je ponovno pričela s temi stiki z IPA, s stiki, ki jih ni bilo več kot trideset let.

Kot vemo, je Freud odkril nezavedno; izumil je psihoanalizo in spraval na svet mednarodno organizacijo, ki se imenuje IPA. Mi vsaj nadaljujemo z govorjenjem o nezavednem. Nadaljujemo s praticiranjem psihoanalize in jemljemo Freuda kot našo referenco. Tretjič, IPA še naprej obstaja. Lahko rečemo, da smo jo za določeno obdobje postavili v oklepaj. Samo dejstvo, da je bila postavljena v oklepaj, navkljub temu ni preprečevalo njenega – čeprav zgolj molččega – obstoja ter njene navzočnosti v zgodovini, ki smo jo že spoznali in zapisali.

Dejstvo, da se je ta zgodovina pričela ponovno, je, kot se zdi, dovolj za to, da upraviči pričujočo refleksijo o načelih lacanovske politike v psihoanalizi.

Zgodovina, ki je deloma neznana

V trenutku, ko sem ta seminar naslovil, me je spodbudila še ena zadeva. Gre za občutek, da je ta zgodovina, nekateri datumi, ki sem jih naštel, mlajšim generacijam deloma neznana in v vsakem primeru velja za neoperativno, medtem ko vendar še naprej določa same pogoje, s katerimi opravljamo svoj poklic in se med seboj povezujemo. Potruditi se moramo, da bi to upoštevali.

Nameraval sem začeti s poskusom umestitve tistega, kar je zaznamovalo nastop tega zgodovinskega ponovnega začetka, namreč s pogovorom z možem, ki je takrat igral vlogo predsednika IPA. Z moje strani je bilo potrebno kar nekaj truda, da sem v odnosu do tega pogovora naredil korak nazaj, vendar pa mi je pretečeni čas to olajšal.

Kdo bo to vzel na znanje, če ne mi?

Če premislim besede tega pogovora, zasluži našo pozornost predvsem drugi del.

Prvi del zaznamuje povabilo, ki je vodilo do tega pogovora, povabilo argentinske revije za psihiatrijo Vertex, ki je igro pričela in imela v tem svoje lastne interese – dobiti mnenja dveh psihoanalitikov o dogodkih, ki smo jim trenutno priča v psihiatriji v odnosu do nevroznosti, zdravil itd.

Drugi del pa je po drugi strani posvečen predvsem ponovnemu razmisleku o odnosih med IPA in Lacanom. Medtem ko v prvem delu igro vodi revija, jo v drugem delu vodi predsednik IPA. On je tisti, ki ima nekaj za povedati. Po drugi strani je bil Jacques-Alain Miller ob ponovnem branju tega pogovora videti v reaktivni poziciji; ne v obrambni, je pa na določen način vzbujal občutek, da ne želi ničesar, občutek, da predsedniku IPA dopušča, da izrazi tisto, kar želi povedati.

Kaj mora biti slišano? – Pri čemer je nujno vedeti, ali to hočemo vzeti na znanje ali ne. Če se sklicujemo na francoski del mednarodne organizacije, lahko celo zaključimo, da se zgledno trudi, da tega ne bi vzel na znanje. Zato je morda na nas, da pozdravimo in sprejmemo – ali vsaj slišimo – te osirotele izjave.

Kaj predsednik IPA, ki ima toliko povedati, sploh pove? Nihče ga namreč ni priganjal k temu. Želi, da razumemo naslednje: »Na ustanovitev Association Mondiale de Psychanalyse [Svetovna psihoanalitična zveza (AMP)] gledam z veliko naklonjenostjo, ki pa me hkrati ne obvaruje pred – kot pravimo temu tukaj – mojimi paranojami. Da lahko na ta način obstaja takšna institucija, kakršno je Jacques-Alain delno že konstituiral, se mi zdi dobro. Obstoj prostora, kjer se lahko srečujejo psihoanalitiki, ki sprejemajo ter priznavajo Lacanov vpliv, lahko omogoči vzpostavitev dialoga med nami.«

Bistvena izjava v tej splošni deklaraciji simpatije je naslednji fragment: »... psihoanalitiki, ki sprejemajo in priznavajo Lacanov vpliv...« Ta posamezna propozicija – tekom intervjuja jih v to smer steče še nekaj, a izbral sem prejšnjo, ki se nahaja na začetku drugega dela, str. 45 – postavlja pod vprašaj načelo IPA, ki ga bom označil za

»totalitarno«. »Totalitaren« je pridevnik, ki je bil večkrat deležen slabih kritik. Sam ga na tem mestu jemljem v smislu, ki je preprosto logičen. Totalitarno načelo IPA je sledeče: »Če je nekdo psihoanalitik, pripada IPA, in če nekdo pripada IPA, je psihoanalitik.« Ta ekvivalenca, ki jo je vredno definirati, je bila bistvena tako v trenutku ustanovitve IPA kot tudi za njeno ohranitev skozi zgodovino.

Tudi sam Lacan, ko je bil zadolžen za pisanje statuta komisije za formiranje analitikov Société psychanalytique de Paris, se ni izražal drugače kot z referenco na to totalitarno načelo. Gre za prvi paragraf teh »Pravil in doktrin komisije za formiranje analitikov«. Lacan nedvomno ni želel napisati zgolj pravil; poudarja, da so to »pravila in doktrine«. »Brez utemeljujočega izkustva«, pravi Lacan, »je vsako izkoriščanje psihoanalitičnih določil negotovo in nevarno, in nič ne more jamčiti učinkovitosti tega izkustva, če ne njegova regularna transmisija s strani kvalificiranih subjektov samih. To je tisto, kar lahko v Franciji zagotovi samo Société psychanalytique de Paris, kjer je rekrutiranje izenačeno s tem formiranjem, kot je to bilo elaborirano v kontinuirani tradiciji vse od konstitutivnih odkritij v psihoanalizi.«

Z drugimi besedami, Lacanova referenca ne zadeva vprašanja transmisije, temveč kontinuirano tradicijo, ki obstaja vse od konstitutivnih odkritij v psihoanalizi. Ta tradicija se je v tej smeri nadaljevala vse do tega, da jo je deklarirala oseba, ki je do konca julija še vedno predsedovala IPA. Lacan leta 1949 – to ni kar od danes – pripominja: »Société Psychanalytique de Paris zaradi tega zatrjuje svoj privilegij v vsaki investituri, ki lahko zadeva psihoanalizo, bodisi s svojim nazivom bodisi s svojim delovanjem.« Z drugimi besedami, zunaj tega združenja ni nikakršnega pozdrava! Zatrjena je v imenu »kontinuirane tradicije psihoanalitičnega gibanja vse od konstitutivnih odkritij« tega izkustva samega. Je izraz tistega, kar sem označil za IPA-jevo »totalitarno načelo«.

Horacijev načelo

No, predsednik IPA je pred enim letom predlagal – izjavil, pri čemer je njegova izjava ekvivalentna predlogu – nadomestitev totalitarnega načela z drugim, ki ga lahko imenujemo »načelo tolerance« in ki ga bom sam, ker je to ravno njegovo ime, imenoval »Horacijev načelo«.

Horacijev načelo, ki ga bomo primerjali z drugim, je (kar si sposojam iz teksta tega pogovora) sledeče: »Nobena skupina si ne more lastiti reprezentacije psihoanalize v celoti.« Ta doktrina sega onkraj IPA, vendar očitno meri predvsem na IPA. Lahko citiram, kaj dodaja v naslednji izjavi: »... zlasti, če upoštevamo vpliv Lacanove misli«. Tu je Lacanov vpliv označen kot tisti, ki dela reprezentacijo psihoanalize v svetu za nepopolno. Predsednik IPA to načelo sami IPA nedvomno narekuje – kot kaže zadnji del stavka –, vendar pa se moramo obenem tudi sami umestiti v razmerju do tega.

Association Mondiale de Psychanalyse mora samo sebe vprašati, ali Horacijev načelo priznava ali ne, ali misli, da je v položaju, da si lasti reprezentacijo psihoanalize v celoti. Obenem mora vedeti, ali pogoje problema sprejema ali pa misli, da je potrebno same pogoje tega načela premestiti.

Formulacijo tega presenetljivega Horacijevega načela, ki je bilo, odkar je IPA bila IPA, domala neznano, spremlja impresivna zgodovinska revizija IPA. Ta revizija pravi – morda zato, ker je bilo to pogosto rečeno –, da bi bil Lacan lahko ostal znotraj Internacionale. V podporo tej hipotezi se nam ponuja primer Melanie Klein in njenih študentov, ki so bili na robu izгона, a so se z Mednarodno psihoanalitično zvezo konec koncev spravili, predvsem zahvaljujoč posredovanju Ernesta Jonesa, ki je bil Melaniejin varuh in je imel možnost, da izgon kleinovske skupine prepreči. Vse do tega, da ta skupina danes v svojih različnih niansah in verzijah IPA-ju dominira.

Govornik, Horacio Etchegoyen, je sam po sebi čisti produkt kleinovske šole, tako argentinske kot angleške, saj je odpotoval v Anglijo,

da bi nadaljeval s svojim usposabljanjem; poudariti velja, da je bil v analizi pri Donaldu Meltzerju.

Prišlo je torej do zgodovinske revizije. Lacan bi lahko ostal v Mednarodni psihoanalitični zvezi, kot so v njej ostali kleinovci. Ta revizija je prignana vse do tega, da je pod vprašaj postavljena politika samega Freuda, v njegovem prvotnem konceptu IPA. Potemtakem postavlja pod vprašaj politiko, ki je bila utelešena v nečem, na kar je Lacan nemudoma opozoril: v Freudovi razdelitvi prstanov najbližjim med zvestimi. Sedem prstanov, ki jih je razdelil, je tudi tema knjige, ki jo je še ne dolgo tega iz angleščine v francoščino prevedel Phyllis Grosskurth. Če bi želeli napisati zgodovino, bi se lahko sklicevali na to delo in na tisto, kar lahko na njegovi osnovi uganemo o elementu Freudove fantazme, ki je bila na delu v tej zgodovini, zgodovini, katere posledica smo tudi mi sami.

To načelo torej izreka en sam glas. Ne gre za večino. Predsednik IPA celo z veseljem poudarja, da če bi moral predlagati konstituirano daljnosežno zgodovinsko revizijo na tem načelu, bi bil v njegovem Izvršnem odboru v manjšini. V nadaljevanju samega sebe popravi z izjavo, da je to deloma že storil in da je to preteklost. To vsaj nakazuje, da v tej organizaciji obstaja vprašanje, ki je sproženo in ki kroži.

Seveda moramo poudariti, da Lacana ni več tukaj in da je slednje rečeno skoraj dvajset let po njegovi smrti. Veliko vprašanje, ki se je glasilo »ali naj mu dovolimo vrnitev nazaj ali ne, in s kakšnim statusom?«, nima več nobene veljave: že v tistem času je bila mednarodna organizacija pripravljena sprejeti Lacanove študente, za ceno tega, da se mu odrečejo, to pa je, da Lacana prepustijo usodi, ki je bila jasno napovedana z direktivami, ki jih bomo lahko ponovno prebrali.

Ker Lacana ni več med nami, se odpira prostor, da sami sebe vprašamo, ali ni preprosto nastopil čas, da zberemo skupaj njegove ostanke, ki še vedno učinkujejo, čas, ki ga naznanja ta topel glas – četudi znanilec, ki je domnevno dobre vere, ne ve, za kaj gre. Povedano drugače, to je lastovka, to še ni pomlad. Vendar pa gre za glas,

ki prihaja od zelo daleč – in sicer ne le geografsko (iz Buenos Airesa), ampak sega tudi daleč v zgodovino, saj vprašanje ni bilo načeto natanko od leta 1963.

Od 2. avgusta 1963

Sedaj je trenutek, da priključimo v spomin vsaj dejstvo te izjave, namreč to, kar je IPA naznanila 2. avgusta 1963 v besedilu, ki je bilo javno razglašeno na Mednarodnem kongresu v Stockholmu, v obliki neposredne direktive, naslovljene na Société Française de Psychanalyse [Francosko psihoanalitično združenje (SFP)], ki je zaprosila za članstvo v IPA in ki je imela že štiri leta status združenja, ki je pod supervizijo IPA.

2. avgusta 1963 smo bili priča naslednjim besedam. Gre za šesto točko: »Sledeča merila so za ohranjanje prepoznavnosti študijske skupine neobhodna. a) Vsi člani, pridruženi člani, vsi v didaktičnem procesu in vsi v SFP se obvestijo, da dr. Lacan odslej ni več prepoznan kot didaktik. To obveščanje naj se izvrši najkasneje do 31. oktobra 1963. b) Vsi kandidati, ki so v didaktični analizi pri dr. Lacanu, so naprošeni, da o tem, ali želijo z usposabljanjem nadaljevati, obvestijo komisijo za formiranje analitikov, saj bodo morali opraviti še eno didaktično analizo z drugim analitikom, ki ga priznava komisija za formiranje analitikov. Ta razglas naj bo izvršen najkasneje do 31. avgusta 1963. c) Komisija za formiranje analitikov bo s soglasjem posvetovalne komisije opravila intervjuje s kandidati, ki bodo izrazili željo po nadaljevanju usposabljanja, in sicer z namenom, da se presodijo njihove sposobnosti. Intervjuji naj se zaključijo 31. marca 1964. Glede vseh teh vprašanj bo posvetovalna komisija podala svoje mnenje, pa naj gre za vprašanje kandidatovih sposobnosti ali za izbiro drugega didaktičnega analitika.« To je zadnji govor, zadnja beseda IPA, podpisana s strani predsednika in njegovega Izvršnega odbora;

vse ostalo je samo blablabla, dokler do nas ne pride sledeča govorica: »Lacan bi bil lahko ostal znotraj Mednarodne psihoanalitične zveze«. Izreči to v prijateljskem pogovoru seveda nima nikakršne podobnosti z 31. oktobrom, 31. decembrom, 31. marcem itd. – s tem popolno reguliranim maršem. Vendar od 2. avgusta dalje nismo več ničesar slišali.

Pred tem je bilo malo slišati o govorih, o katerih se je poročalo v spornem dokumentu, poročilu, ki je, kar zadeva Société Française de Psychanalyse, ostalo zaupno. Psihoanalitik Turquet iz Londona, ki je bil avtor poročila, je izjavil, da »Lacan je in bo tudi vedno ostal nesprejemljiv kot didaktični analitik. Primerno bi bilo razjasniti jamstva za njegovo permanentno izključitev. Vsako prizadevanje za poseben status bo preprečeno in bo izzvalo vnaprejšnje odklonilno mnenje. Lacan kot didaktik je grožnja: treba je rešiti njegove kandidate in predvideti načrt za njihovo premestitev k drugim didaktičnim analitikom. Po morebitnem pripoznanju s strani SFP je načrt za ohranjanje prepovedi poučevanja nujen. Naj svoje delo opravlja v miru in na svoj način, kot navaden član zveze«. Zgodovinsko gledano ravno ta izjava neposredno predhodi temu pogovoru, četudi je med obema oklepaj štiriintridesetih let.

Kaj se je zgodilo od leta 1963? Zgodilo se je to, da smo postavili IPA v oklepaj in da je Lacan menil, da je mogoče odkritje nezavednega in psihoanalize ločiti od IPA. Tega pred tem ni storil. Spomnimo se, da je bilo desetletje med razcepitvijo leta 1953 in izključitvijo leta 1963, vsaj za nekatere, zaznamovano s težnjo po vrnitvi k IPA. Sama organizacija Société Française de Psychanalyse se ni bistveno razlikovala od IPA-jevih oblik organizacije, razen po slogu, ki je bil v splošnem nedvomno bolj liberalen od sloga številnih drugih združenj. Toda v IPA so bili zagotovo bolj liberalni tudi še številni drugi.

To disjunkcijo med psihoanalizo in IPA, ki je bila do takrat neznana, je Lacan vpeljal z osnovanjem nečesa, kar v psihoanalizi še nikoli dotlej ni bilo videno in se imenuje šola. To šolo je označil

za – označba, ki me je venomer osupljala – »inavguralno izkustvo«. O tem sem pred kratkim že govoril, kajti ta seminar se je skorajda pričel še pred samim začetkom, in sicer v določenem številu pogovorov, splošnih zborovanj in simpozijev, na katere nekateri med vami niste bili povabljeni. »Inavguralno izkustvo« je pomenilo, da se je Lacan odločil pristopiti k analitični skupini na način, ki je bil drugačen od Freudovega. Prav zaradi tega je lahko to označil kot inavguralno izkustvo – izkustvo, ki ni bilo nadaljevanje nekega drugega izkustva. Ne sodi v zaporedje dogodkov, ki se trenutno odvijajo pod imenom IPA. V tem trenutku je zavzel stališče preloma s tistim, kar je sam imenoval kontinuirana tradicija, ki je bila prisotna vse od konstitutivnih odkritij analitičnega izkustva.

Postopanje, ki je drugačno od Freudovega

Šola kot inavguralno izkustvo je poskus upravljanja z analitično institucijo, ki se na tri načine razlikuje od Freudovega. Kar zadeva [1] analitike – kot rezultat analitičnega procesa, [2] poučevanje in [3] transmisijo psihoanalize.

Kako je Freud dojemal samega sebe? O tem bi še vedno veljalo razmisliti. Po Lacanovem mnenju je osnoval ceremonialni red. Ustvaril je model psihoanalitičnega združenja, ki mu vlada formalizem in ga animira določeno število ritualov. To je kritika, ki jo lahko najdemo in razberemo iz kar nekaj Lacanovih tekstov. Nedvomno jo lahko zasledimo skupaj s stališčem, ki ga Lacan izrazi v filigranu: analitiki so idioti in ne gre jim zaupati, da bodo prek svojega velikega števila ali svoje iniciative ohranili pri življenju plamen analitičnega izkustva.

Oblike, ki jih je vpeljal Freud, hkrati prikrivajo in ustvarjajo nerazumevanje glede realnega, za katerega gre, a ga obenem in na določen način tudi varujejo. To je Lacanova hipoteza. Freud je, z namenom da obvaruje psihoanalizo pred psihoanalitiki, hotel ritualizirana in

formalizirana združenja, pri tem pa je bil, da bi obvaroval realno, ki je v psihoanalizi v igri, pripravljen tvegati stagnacijo, pa četudi bi bilo to realno kljub temu neprepoznano.

Zato je dragoceno, da je Lacan v svojem »Predlogu« iz leta 1967 lahko poudaril dejstvo, da je Freud želel ohraniti analitična združenja nespremenjena. To ga je odvrnilo od tega, da bi igral na stališče, po katerem bi bil to odklon od Freudove intence. V nasprotju s tem je priznal, da se je oblika teh združenj, zaradi katerih je bil pred kratkim tudi sam podvržen strogi cenzuri, skladala s Freudovo željo in načrtom. Uvidevši to dejstvo je poskusil nekaj drugega. Afirmiral je inavguralno izkustvo: izkustvo prekinitve s freudovsko kontinuiteto. Še toliko bolj pa preseneča dejstvo, da je s tem pričel človek, ki je deset let pred tem promoviral vrnitev k Freudu.

Imeti preproste navade za nične

Gotovo je, da se nobena izmed skupin, ki se sklicujejo na Lacana, ne more pohvaliti s kontinuirano institucionalno tradicijo, ki bi se začela ob izvoru psihoanalize. Nasprotno, vsak izmed nas se konec koncev na bolj ali manj premišljen način sklicuje na »Ustanovitveni akt« iz leta 1964,^{*} ki to inavguralno izkustvo ustvari.

V »Dodatku« k »Ustanovitvenemu aktu« prične Lacan z izjavo, da ima ta »Ustanovitveni akt« »preproste navade za nične«. S tem stavkom prične deregulirati analitično prakso, a pove premalo. Za nične nima samo preprostih navad, temveč tudi oblike, ki jih lahko ponudi freudovska institucija. Lacan je bil do idiotov nedvomno manj velikodušen od Freuda. Nesporno ni naključje, da je, ko sem ga imel priložnost prositi, da bi napisal predgovor k zbranim tekstom, ki zadevajo razcep iz leta 1953, vztrajal pri zapisu tega načela: »Idiot,

^{*} Jacques Lacan, »Founding Act«, v *Television/A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, *op. cit.*

ki ga podvržemo psihoanalizi, vedno postane podlež. To moramo vedeti.« Gre za lekcijo, ki jo je povlekel iz svoje zgodovine. Omenjeno »to moramo vedeti« je gotovo imelo mnogo odmevov. Gre za načelo kontra-indikacije v psihoanalizi: ne psihoanaliziraj idiotov, razen če pričakuješ takšen rezultat.

Stava Lacanovega inavguralnega izkustva je, da bi se analitična skupina držala skupaj brez ritualov. Kadar je šlo za teorijo, izkustvo in prakso, je promoviral vrnitev k Freudu; po institucionalni plati pa je bilo v vsakem primeru očitno novo izhodišče, celo izhodišče, oddaljeno od Freuda. To zaznamuje šola na mestu analitičnega združenja. Šola je hkrati, neizpodbitno in od vsega začetka – od »Ustanovitvenega akta« –, postavljena v razmerju do IPA, katere ime ni izrečeno. Vse, kar v tem »Ustanovitvenem aktu« evocira kritiko deviacij, kompromisov in odločenost, da mora Freudovo odkritje spet dobiti svojo ostrino, meri – na način, ki je zaradi svojega molka še toliko bolj prepričljiv – na IPA; šolo postavlja kot organizacijo, ki kritizira tisto, do česar je prišlo v tej mednarodni organizaciji. Lacan bo to eksplicitno povedal v svojem »Predlogu o prehodu« iz leta 1967: »Združenja, ki so nas izključila, ostajajo naša skrb.« Na ta način je samemu sebi obljubil, da bo temu združenju mednarodne organizacije sporočil rezultate, ki jih je pričakoval od izkustva prehoda.

Kako Lacan to izpelje? Kakšne indikacije imamo v zvezi z Lacanovim originalnim pristopom, ki kajpada konstituira politiko v psihoanalizi? Takole formulira razlog, ki ga razkrije v svojem »Ustanovitvenem aktu«: »Razkril vam bom skriti razlog tega »Ustanovitvenega akta«. To je stavek, s katerim sem se nekoč že ukvarjal: »Poučevanje psihoanalize je lahko iz enega na drugega subjekta prenešeno zgolj po poti transferja dela«. Navedeni stavek – ki je nedvomno nadvse prepričljiv – eksplicira novo pot, ki jo v psihoanalizo vpelje ustanovitev šole. Iz tega razloga mora biti ponovno izprašan. Tokrat s tega vidika.

Skrivnost Šole

Gre za vprašanje transmisije – vendar ne transmisije poučevanja – na neko šolo ali razred neke šole. Ne gre za masovno transmisijo. To je na nek način postavljeno kot skrivnost šole, skrivnost, ki v trenutku, ko je razkrita, nastopi kot razlog. Vendar je nemara kljub svojemu razkritju navsezadnje ostala skrivnost. Tisto, kar je bilo umeščeno v osrčje šole kot njena skrivnost, je bila ponavljajoča se transmisija s povratkom, transmisija od enega k drugemu, ne k množici drugih; gre za transmisijo, izvedeno po modelu analitičnega izkustva. To je ponovno naglašeno z izrazom »transfer«, ki je tukaj uporabljen. Gre za transmisijo, do katere pride na poti določenega transferja.

V istem tekstu Lacan vztraja, da poučevanje »ne bo osnovalo ničesar, če se (ne) bo zopet zateklo k temu transferju«. Če bi do neke mere preizprašali ta stavek, bi lahko dejali, da je bil razlog za »Ustanovitveni akt« šole v tem, da se omogoči tisto, kar udejani transfer dela kot transmisijo iz enega na drugega. Namen celotnega ustroja šole je zgolj ta, da to kar najmanj ovira. To pomeni umestiti Lacanov nauk kot osrednji element, ki je obenem zunanji in potemtakem ekstimni element, v osrčje šole.

Domislil sem se uporabiti »kar imenujemo Lacanov nauk«. Sam Lacan uporablja izraz: »Lacanov nauk«. Ko v svojem »Predlogu o prehodu« eksplicira temelje šole, predstavi šolo kot bistveno konstituirano okrog njegovega nauka, to je rečeno s prav temi besedami. Tukaj je potrebno zgolj slediti zgodovini – kot jo navajajo dokumenti –, da doumemo, kako je izbira, ki je vodila k ustanovitvi šole, imela en in samo en zastavek, zastavek, ki je odslej bistven: preživetje in nadaljevanje Lacanovega nauka.

Ustanovitev šole – Lacan to nakaže brez lažnega sramu, brez lažne skromnosti – ima namen slediti svoji agalmi: Lacanovemu nauku. To je vsekakor tisto, kar je dejal Lacan. Imel je pogum, poštenost in preciznost, da je izjavil: »Šola je konstituirana okoli

agalmičnega elementa, ki lahko proizvede transfer dela.« Prizadevanje za njegov nauk je bilo postavljeno na tehtnico, z vsemi posledicami, ki jih lahko pričakujemo od analitičnega formiranja in članstva v IPA. Za nekatere se je tehtnica nagnila na stran IPA, za druge se je nagnila na stran Lacanovega nauka. Stockholmska direktiva, kot sem jo predstavil, je očitno skušala podati »pravično« in dokončno odločitev: da lahko Lacan nadaljuje s svojim blablabla in da lahko dela v miru kot navaden član združenja, vendar pa se mora obenem preprečiti vpliv njegovega poučevanja na formiranje analitikov.

Novo izhodišče, ki je bilo postavljeno s šolo, je temeljilo na tem transferju: transferju, katerega nosilec je bil nekdo, ki je bil živ. Tu dobi svoj pomen kritika tistega, kar Lacan imenuje »obstoječa psihoanalitična združenja«. Ko ožigosa hierarhijo, ki v združenjih vlada, oziroma prakso kooptacije modrecev, to resnično dobi svoj pomen zgolj v primeru, ko si predstavljamo, da sam ustvarja organizacijo, v kateri ne vlada hierarhija, v kateri ne vlada kooptacija modrecev, temveč vlada transfer, zbujen s strani njegovega nauka in njegovega nauka, kolikor se ta nadaljuje. Z drugimi besedami, kar Lacan (v nasprotju z IPA) postavi v ospredje, ni liberalizem – liberalizem povrh tega pritiče vsem, saj so danes v IPA zelo liberalna združenja; v analitični skupini postavi v ospredje gospodarstvo transferja.

Šola kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve

Hkrati s tem, ko predstavi razlog za ustanovitev šole, Lacan predlaga rekrutiranje psihoanalitikov; ne s kooptacijo modrecev, temveč s procesom prehoda. Ta postopek ni bil ustvarjen samo zato, da se v razpravo vpelje in izpraša status subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, temveč nemara obenem tudi zato, da se iz šole napravi subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. Naslednji stavek, ki ga je Lacan izbral za naslovnico revije svoje šole – »Izveste

lahko, kaj si o tem misli Ecole freudienne de Paris« – resno pomeni obravnavati samo šolo kot subjekta, ki bo verjetno prenesel znanje na nekoga, ki si prizadeva, da bi jo spoznal.

Lacanovo stališče, da je algoritem subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, identičen z agalmičnim objektom, definira tisto, kar naj bi po Lacanu vedeli o resničnem ustroju šole. Dodajam, da ne skriva svoje vdanosti krogu subjektov, »katerih izbira se mi je zdela izbira iz ljubezni, storjena – tako kot slednja – po naključju«. Istemu izrazu bomo priča tudi v trenutku nastanka Ecole de la cause freudienne oziroma ob tistem, kar predhodi Ecole de la cause freudienne: poziv »tistim, ki me še vedno ljubijo«. V tistem času je ta beseda, navzlic dejstvu, da je bila od začetka prisotna v inavguralnem izkustvu, izzvala pravi upor; ko jo beremo, lahko ugledamo skrivnost šole.

Z drugimi besedami, struktura šole je določena z razmerjem vsakega posameznika kot subjekta do mesta subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Struktura Lacanove šole je bila predvsem agalma, namreč njegovi nauki, ki so bili postavljeni v njeno osrčje. Posledica tega je bilo skrčenje birokracije na minimum. V Lacanovi šoli so bili popolnoma zreducirani tudi statuti in pravila, in sicer do te mere, da jih ni imel nihče v rokah ali se nanje skliceval. Vse, kar bi lahko pomenilo oviro kulturi transferja dela, je Lacan izločil ali skrčil na strogi minimum.

Lacanova prezenca na vseh ravneh

Korelativna s to odsotnostjo pravil, s to na minimum skrčeno birokracijo, je bila – če naj uporabim prav besede, ki bi jih lahko uporabili proti njej – Lacanova prisotnost na vseh ravneh izkustva in zlasti njegova permanentna prisotnost v komisiji,² ki je bila na

2. Lacan je bil član tako sprejemne kot odobritvene komisije.

čelu odločanja o rezultatih prehoda, včlanjenja itd. Sam sem to – ne tako slabo – povzel, ko sem med razpravami okoli razpustitve šole oziroma tik pred tem dejal, da ta šola ni nič drugega kot »Lacanov dom« in da so tisti, ki so mu hoteli zoperstaviti vse zakonsko regulirane predpise, delovali zelo neprimerno; resnica šole je bila ta, da je šlo za Lacanov dom, kar pomeni, da je bila v celoti ustvarjena za oporo transferja dela.

To je imelo pred Lacanovim predlogom o prehodu tudi določene posledice za pripoznanje vrhunskih analitikov. Ponovno sem si ogledal seznam analitikov tega obdobja. Na enajsti strani prvega seznama *Ecole freudienne de Paris*, ki nosi letnico 1965, naletimo na – če poskušamo izvedeti, kako se je imenovalo analitike šole oz. A.E.-jevce³ – naslednje: »Ko je usposabljanje, z ustrezno praktično vežbo, enkrat zaključeno, posameznik zaprosi za pravico, da nastopi kot psihoanalitik šole. Osebe, ki so bile udeležene pri usposabljanju kandidatov, so pod vodstvom predsednika imenovane v sprejemno komisijo, ki v vsakem posameznem primeru določi nujne pogoje za vstop v šolo.« Kar zadeva A.E.-jevce, najdemo sledeče: »Psihoanalitiki, ki so navedeni v seznamu kot A.E.-jevci, po mnenju predsednika dejansko ustrezajo zahtevam sprejemne komisije.« V preprostem jeziku to pomeni, da A.E.-jevce imenuje Lacan. Ta postopek je veljal tri leta, vse dokler Lacan ni vpeljal postopka prehoda.

Nekaj krepko formuliranih ugovorov

Ta ustroj šole je takrat izzval nekaj krepko formuliranih ugovorov. Najbolj artikulirane je formuliral pokojni François Perrier. Njegov tekst »Ogovor analitikov šole« je bil ponovno objavljen v *La Chaussée D'Antin* (Albin Michel) leta 1994. V času objave sem si to

3. Analyste de l'Ecole – analitik šole.

knjigo ogledal, odobril sem namreč predstavitev nekaterih pisem – ne ravno številnih –, ki jih je dr. Lacan naslovil na François Perrierja.

Ta »Ogovor analitikov šole«, ki nosi datum marec 1967, je, kot večkrat omeni tudi sam François Perrier, zelo pomemben, saj za šest mesecev predhodi predlogu o prehodu, ki na določen način predstavlja odgovor nanj. Ta tekst sam po sebi dokazuje perečnost vprašanja pristnosti zaključka analize. Ob branju tega teksta neposredno zaznamo boleč problem uveljavljenega analitika kakršen je François Perrier – ki je bil sam eden izmed A.E.-jevcev, imenovanih s strani Lacana –, saj je šola sprejemala tako analitične člane kot tudi neanalitike; takrat so bili neanalitiki vsi tisti, ki niso bili niti A.E.-jevcji niti A.M.E.-jevcji,⁴ in bi jih danes označili za »analitične praktikante«.

Po kar nekaj kritikah na račun sestave seznama, François Perrier pove naslednje: »Kar zadeva A.E.-jevce, izražanje sprejemne komisije in načelo vstopnega preizkusa, je stvar popolnoma drugačna.« Opozori, da je analitik Šole isto kot redni član, in pravi: »V tradiciji vsake freudovske skupine je redno članstvo vselej definirano kot dostop do sedeža med sebi enakimi, in sicer v imenu izkušenj in obvladovanja prakse, pri čemer kandidat pretendira, da je na podlagi prepričljivih kvalit, ki jih izpričuje s svojim delom, kos izzivom te prakse.« Ravno na tem mestu poudarja značaj inavguralnega izkustva šole. »Na ta način postane kandidat za izvolitev v skrivnost, kar ga bo po možnosti privedlo v Kolegij ne da bi kateri koli izmed volivcev lahko s privilegiranim glasom prevladal nad drugimi...« Vidite lahko, koga je imel v mislih kot volivca s privilegiranim glasom. Pojasni tudi, da »se analitik nahaja na stopnji askeze, ko se – kar zadeva njegov položaj – ne more več na nikogar posebej zanašati«. Pomiri se z dognanjem, da sprejemna komisija, kot je bila definirana, že tri leta ni imenovala nikogar, vendar pa si čestita, da »nihče izmed tistih, ki jim je bil pripet označevalec [A.E.], ne dolguje svojega naslova

4. Analyste membre de l'Ecole – analitik član šole.

zbežanim pretenzijam nemogoče sprejemne komisije«. Vendar pa ga skrbi prihodnost in zato predlaga ustanovitev »organizacije, ki bi bila razločena od šole, njej komplementarna in neobhodno potrebna glede na specifično freudovsko ekonomijo te šole«, predlaga ustanovitev Kolegija analitikov, ki je neodvisen od šole in odgovarja svojim pravilom. Predlaga, da tega ne stori Lacan, temveč da se A.E.-jevcji, ki jih je aprila 1967 poklical k sebi, odločijo ustanoviti ta Kolegij poleg šole. Naj vas pomirim: do tega ni prišlo, kot to pojasni sam Perrier. Vse skupaj je prav ganljivo. Prišel je vse do tega, da je predlagal pravila za ta Kolegij analitikov. »Srečanje A.E.-jevcev je potekalo v moji rezidenci aprila 1967. Z izjemo Jean-Paula Valabrege in Xavierja Audouarda – kar je potrdilo naše dobro prijateljstvo – ni spregovoril nihče. Po tem nas je Jacques Lacan obvestil, da sem, ne da bi to vedel, za to povabilo izbral datum njegovega rojstnega dne. Preden smo se razšli, smo odprli steklenico šampanjca. Šest mesecev kasneje smo bili priča »Predlogu z dne 9. oktobra 1967«. To ohranja ton pristrčnosti. Perrierju, Valabregi in še nekaterim drugim pa ni preprečilo, da bi dve leti kasneje ne zapustili Lacana ravno zaradi odklonitve »Predloga o prehodu«.

Ne popustiti glede realnega, ki je v igri

Rad bi opozoril še na nekatere stvari, vendar nam bo v tem primeru zmanjkalo časa za izmenjavo kakršnih koli pripomb.

Kam vodi ta uvod v seminar? Predvsem je poskušal izluščiti skromno načelo lacanovske politike; in sicer s pomočjo nekaterih premislekov – tudi nekaterih drugih, ki jih tu nisem utegnil razgrniti – in premotritve Lacanovega prizadevanja, da bi se uravnaval glede na realno, ki je v igri pri formiranju psihoanalitikov; meril je na to, da bi to realno nekoliko osvobodil prijema dozdevkov. Ne zdi se mi, da stvari ženem predaleč, če rečem da sta dva bistvena člena te politike (katere načelo lahko poskusimo formulirati) antinomija ali

soglasje, ki ga najdemo med realnim, ki je v igri pri usposabljanju, in dozdevki, ki ga odevajo. Lacan je svojo zbadljivo bistroumnost vsekakor usmerjal na dozdevke analitičnega združenja. Leta 1956 je napisal satiro, *Položaj psihoanalize v letu 1956*, ki se eksplicitno roga dozdevkom v analitičnem združenju. Vseeno pa – to je razvidno iz drugih tekstov – ni sovražil dozdevkov kot takih, razen kadar ti zastirajo ali ovirajo realno, ki je v igri pri usposabljanju.

Prvo načelo lacanovske politike, ki ga lahko izluščimo, je: ne popustiti glede realnega, ki je v igri pri usposabljanju. Kot je začasa svojega življenja to razumel Lacan, je to pomenilo ne popustiti glede transfernih učinkov njegovega nauka, temveč jih vzeti nase vse do konca. Ta »ne popustiti«, v katerem odmeva slovito Lacanovo načelo ne popusti glede svoje želje, se obenem nanaša na nauk, ki ga je sam povlekel iz svoje prve nekoliko živahnejše izkušnje v analitični skupini, namreč iz razcepa leta 1953. To lahko najdemo v njegovem pismu Loewensteinu, ki je bil pred vojno njegov analitik, česar se v pismu diskretno spominja. Ta nauk glede lastnega postopanja ob razcepu leta 1957 povleče z nekakšnim pogledom *après-coup*. Na koncu, potem ko se je ta razcep že zgodil, zapiše: »Naj se to zdaj zdi še tako neverjetno, prav zato, da bi preprečili njihov odhod (Nachtu itd., ki je ostal na čelu Société de Paris), smo pristali na eno koncesijo za drugo, vse dokler nismo zaradi utrujenosti od te celotne igre izgubili nekoga, ki nam je bil prvotno precej zvest«. Kasneje pravi, da prav mi »predstavljamo tisto, kar je realnega – in ne ponarejenega – v poučevanju tega združenja«.

Kar se kasneje v tej zgodovini utegne zdeti kot Lacanova brezkompromisnost, je politični nauk, ki ga je sam potegnil iz razcepa leta 1953: vsako popuščanje določenemu številu posameznikov se ne konča nič drugače, kot da so primorani oditi. Z drugimi besedami, »ne popustiti« je politična lekcija, ki jo je Lacan prejel iz te epizode.

Lacanovska politika mora biti osredotočena na realno, ki je v igri, a to realno je potrebno opredeliti, in nedvomno ga ni mogoče opredeliti na isti način, kot ga je leta 1963 opredelil Lacan.

Danes – in to je tisto, kar utemeljuje Horacijevo načelo – je Lacanov nauk razširjen, poleg nas si ga lastijo še mnogi drugi. Poleg nas še mnogi drugi živijo od njegovega nauka kot od predpostavljene vednosti. To novo situacijo smo pravkar raziskali ob ugotovitvi, da se še vedno obračamo k Lacanu, da bi našli namige za politiko v psihoanalizi.

Diskusija*

Kontingenca...

Dejstvo, da sem v tej zadevi soudeležen – da sem nedavne prigode, ta pogovor z Etchegoyenom, z vsem, kar v njem odmeva in kar predstavlja nove začetke, izkusil v modusu popolne kontingence in nika-
kor ne kot nekaj, kar bi ustrezalo vnaprej pripravljenemu načrtu –, mi ne olajšuje orientacije glede splošnih nadrobnosti.

Pobuda za ta pogovor gre časopisu, ki k temu ni bil spodbujen, vsekakor ne z moje strani. Sprejel sem, kakor bi lahko iz takšnega ali drugečnega kontingentnega razloga tudi zavrnil.

Tudi konsekvence, ki so sledile, sem izkusil na način popolne kontingence. Moja radovednost, da si ogledam kongres IPA, ter moje presenečenje nad tem, da sem bil – ko je bilo že vse nared in sem že imel svojo številko – preko faksa obveščen, da naj v Barcelono ne pridem; kljub temu sem se tja odpravil, položili so svoja orožja in mi odprli vrata: vse to je nadaljevanka, ki sem jo izkusil v najbolj popolni kontingenci. Med mojim nedavnim potovanjem v Argentino je dejansko prišlo do celega niza majhnih dogodkov, ki so jasno kazali na razburjenje v zvezi z zadevo – kot soudeležen sem tudi to izkusil v dimenziji kontingence.

Poskusil bom prekiniti, da premislim, kaj se dogaja.

* Ta del predstavlja povzetek Jacques-Alain Millerjevih odgovorov na vprašanja poslušalcev.

Vpetost v označevalce

Očitno ne gre zgolj za to kontingenco. Kaj je bila tista ambicija, ki jo označuje ime Association Mondiale de Psychanalyse, samo dejstvo izbire ravno tega imena, namreč združiti šole Freudovskega polja pod to skupno označbo? V razmerju do IPA je to že bila simetrija. Šlo je za naznanitev očitne ambicije po tem, da se na osnovi inavguralnega izkustva, ki ga je uvedel Lacan, oblikuje nekaj paralelnega. Prav gotovo je bilo to znamenje tega, da je označevalec »IPA«, čeprav smo ga postavili v oklepaj, v zgodovini psihoanalize še naprej prisoten, kot to občasno poudarja sam Lacan. V tem trenutku sem ta označevalec pomaknil. Na nekem mestu sem zapisal, da se je to zgodilo podobno kot v primeru, ko najdemo Witz. Kot je to pokazal Lacan v »Ukradenem pismu«, ⁵ ima ta označevalec učinke onstran tistega, kar bi lahko od njega pričakovali. Še prav posebej se zdi, da je sedel naravnost v uho predsednika IPA.

Dodal bom celo to, da so moji kolegi pozdravili ta označevalec, ko sem ga promoviral, in dobil je obliko dogovora, podpisanega v Parizu. Resnično, sanjalo se mi je o snidenju z nekom, ki bo postal predsednik IPA, Etchegoyenu. Takrat mi je bilo to preprečeno. Posvetoval sem se s prijatelji. Držali so me nazaj. To je bilo leta 1992.

Tu je bilo seveda nekaj, kar je bilo pripravljeno na to, da se sproži, tudi če v tem odnosu izziva z IPA. To je vektor, ki nakazuje, da je ta kontingenca vpeta v označevalce.

IPA: mehka organizacija

Letos moramo ovrednotiti nekaj drugega. Gre za spremembe znotraj IPA med letoma 1963 in 1997.

5. Jacques Lacan, »Seminar o 'Ukradenem pismu'«, *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 20–47.

Vedno smo budno spremljali razvoj IPA. Od časa do časa smo študirali njihove tekste in njihov način organizacije, vendar ni nikoli prišlo do točke prešitja, ki bi ta pejsaž organizirala. Sedaj lahko z vsemi pridržki ugotovimo, da je tok zgodovine najverjetneje postopoma oslabil prevlado skupine Anne Freud v IPA.

Ob branju »Listine londonskega kongresa« iz leta 1953 – ki je izdana v *La scission de 53* –, kjer je diskusijo vodil sam Heinz Hartmann, je jasno, kdo je bil na čelu. Lacanu in članom, ki so izstopili iz SPP, udeležba na londonskem kongresu ni bila dovoljena. Šlo je za popolno zlorabo, saj je do razcepov prišlo že poprej in je bilo članom odcepljenih skupin dovoljeno, da ohranijo svoj status (tako osebno kot v pogledu članstva), da bi lahko prišli in zagovarjali svojo stvar. Celo takrat, ko se je zdelo, da bo večina na strani Lacana, je princesa Bonaparte telefonirala Anni Freud, da ji pove naslednje: »V primeru, da Nacht in njegovi prijatelji odidejo, jim je nastop na kongresu resnično potrebno prepovedati.« Anna Freud je odgovorila z »ne, to ni mogoče, na kongresu bodo lahko govorili«. V tem času je princesa Bonaparte govorila o »Nachtovi tolpi«. Lacan to ponovi v tekstu »Razlog za razdor«, v katerem govori o »tolpi Anne Freud«. Slednje prihaja iz opazke Marie Bonaparte. Določeno število ljudi je protestiralo, ker Lacanu, Lagacheu in ostalim ni bilo dovoljeno priti. Loewenstein je diskretno vztrajal, da naj se jim dovoli priti v sobo. Tam sta bila tudi neki Zilboorg in Clifford Scott, angleški kleinovci, ki ga je Lacan poznal. V sobi so bili tako trije ljudje, ki so želeli govoriti, in Hartmann je vsakokrat izjavil, da razprava traja že predolgo in jo je potrebno prekiniti. Anna Freud je dejala, da to »ni možno«, Marie Bonaparte pa je izjavila, da »misli, da je med tistimi, ki so izstopili, nekdo, čigar praksa ni povsem enaka praksi ostalih, ter da bi se bilo potrebno v to poglobiti«. Nazadnje je bila zadeva opuščena. Deset let kasneje, v nasprotju s tem, kar daje razumeti Horacio Etchegoyen, je jasno, da so se angleški kleinovci precej kompromitirali z Lacanovo ekskomunikacijo. Ne smemo pozabiti, da so bili

kleinovci zelo zahtevni, bili so namreč veliki zagovorniki standardov prakse. V komisiji, ki je preiskovala Société Française de Psychanalyse, je bila prisotna tudi Paula Heinmann – goreča zagovornica kleinovstva. Prvi pomembni tekst o kontra-transferju nedvomno dolgujemo njej. Sodeč po navedkih, ki jih je moč najti v poročilu, ji nedvomno dolgujemo tudi idejo o tem, da otroška analiza v Franciji leta 1953 ni obstajala in da bi morali Francozi sprejeti predavatelje iz tujine, da bi na ta način končno doumeli njeno naravo.

Establišment Anne Freud je izgubil svojo prevlado, kleinovstvo pa je vendarle postopoma zavzelo visoke sfere IPA. Še posebej pa ta organizacija nima več tiste trdnosti, ki jo je imela leta 1953. Za nas, za našo podobo IPA, je bila točka prešitja ekskomunikacija. Mislili smo, da nekje obstaja izjavljalec, ki lahko ureja to vprašanje, izključitev itd. In prav to je sedaj pod vprašajem.

V tekstu naših kolegov v SPP sem našel izraz »IPA, ta velika mehka organizacija«. Obdržali smo podobo *hard-line* Internationale. Internacionala seveda še vedno ostaja, vendar je danes pravzaprav velika mehka organizacija, katere geografska razsežnost jo dela za geografsko in teoretsko izredno razdrobljeno. To je v močnem kontrastu s trdnostjo naše AMP in nemara tudi z določenim številom lacanovskih skupin. Njena mehkost ji daje dispozicijo, ki je precej drugačna od prejšnje.

Notranja dinamika Lacanovega nauka sega preko nas

Vsekakor gre za transmisijo, ki je, rečeno z Lacanovimi lastnimi besedami, obremenjena z dejstvom, da tisti, ki prenašajo [*transmitt-ing*], »niso plačali cene za to«. Priznajmo, da še danes obstaja razlika med našo in njihovo transmisijo. Kdo med njimi jo opravlja? Izvajajo jo ljudje, ki so se pogosto družili z Lacanom, kot na primer Rosolato, ki je bil v Ecole freudienne de Paris. On je eden izmed redkih ljudi,

ki so se na drugo stran vrnilo nekoliko kasneje. Predpostavimo za hip, da gre za občutno razliko v odnosu do Lacanove osebe, vrednotenja njegove zgodovine, zavesti o njegovem pisanju in o njegovem delu. To lahko vsaj za trenutek za nas predstavlja neki temelj, namreč dejstvo, da bi imeli opravka s kontinuirano tradicijo, izhajajočo iz Lacanovega inavguralnega izkustva. Lahko bi oblikovali temelje na lastni tradiciji in predpostavili, da za tiste, ki vanjo niso vpisani, tukaj ni prostora. To bi bilo ozkogledno. Dolžni smo zahvalo tistim, ki bodo prišli iz IPA in se pred Lacanov nauk postavili na bolj raziskujoč in temeljit način od tistega, ki smo mu priča v tem trenutku.

Lahko bi dejali, da spada Lacan med avtorje, na katere se IPA najpogosteje sklicuje. Ko Etchegoyen pravi, da je ravno to tisto, kar dela IPA za nepopolno, ima popolnoma prav. Obstaja notranja dinamika Lacanovega nauka, ki sega daleč preko vseh nas, ki ga tukaj prenašamo [*transmit*]. Ko pričnemo okušati pot, po kateri dojema Freuda, in še posebej psihoanalitično prakso, no, hočemo še.

V določeni klinični neprosojnosti, ki je prisotna v IPA, lahko zatekanje k Lacanu – logično – samo narašča, in sicer v oblikah, ki niso nujno enake tistim, ki smo jih privzeli na tem mestu. Deloma se razširja v obliki diskretnega plagiatorstva. Toda to pripade nekemu redu, ki ga je naznanil sam Lacan. Manj je računal na pieteto svojih učencev kot pa na premik svojega diskurza.

Zapolnjevanje praznine...

Beseda »Kolegij«, na katero naletimo v Lacanovem »Predlogu«, je odmev Perrierjevega teksta, ki je izpostavil neko praznino, ki jo je bilo v EFP zelo občutiti. Že v »Ustanovitveni akt« je bil vključen niz refleksij o zaključku analize, o razumni utemeljitvi didaktične analize in o pridobitvi naziva. Nato se kar tri leta ni zgodilo nič. Seveda je krožilo vprašanje: »Kje so ta čudesa, ki so nam bila

naznanjena?« Perrier je bil glede občutka praznine nekakšen glasnik A.E.-jevcev.

Lacan je naredil korak k zapolnitvi te praznine s »prehodom«, kot tudi s tem, da je v svojem seminarju analitično prakso redefiniral v terminih dejanja. V tem je povezava med to politično zadevo in njegovim naukom. Tisto, kar je zmožno razmejiti realno, ki je v igri v analitičnem usposabljanju, Lacan imenuje »dejanje«.

Kako naj to upravičimo? Šlo je za predlog. Lacan je zato zbral ljudi, katerim ga je predlagal. Če me spomin ne vara, je v Amphithéâtre Magnan v Sainte-Anne, z namenom, da jim poda ta predlog, zbral A.E.-jevce in A.M.E.-jevce svoje šole. Pozneje smo o njem na kratko razpravljali. In prišlo je do poplave ugovorov. »Predlog« je bil zavrnjen. Na račun Lacana je bil očrnjen, imeli so ga za perverzno podjetje, za Lacanov paranoični eksperiment. Precizen odmev tega najdete v »Govoru EFP«, ki je bil objavljen 8. septembra 1967 v *Scilicet* 2/3. Nekoliko kasneje je Lacan odšel v Italijo in predstavil tekst z naslovom »Razlog za neuspeh«. Ob branju tega teksta se poraja vprašanje, zakaj je bil v Italiji, decembra 1967, tako pesimističen, da jim je pričel razlagati, kako mu je prav vse od začetka do konca spodletelo. Napisal ga je za to priložnost, vendar tega teksta, ki je nadaljevanje »Govora EFP«, dejansko ni prebral. Menil je, da mu ni uspelo odvrniti svojih študentov od ceremonialnega reda, ki so se ga oklepali. Konec koncev so dajali prednost dozdevku sprejemanja odločitev, ki je ustrezalo formi, pred premislekom o realnem, za katerega je šlo.

Dejansko je šlo za občutek neuspeha, ki se človeka polasti vsakič, ko opazi, da je spoštovanje forme dobilo premoč nad realnim, ki je v igri. Po tem, ko so A.E.-jevci in A.M.E.-jevci njegov »Predlog« zavrnili, jim ga ni predložil nikoli več. Predložil ga je celotni šoli. Hkrati z glasom analitikov je imel tudi glas neanalitikov, in tu je imel večino. »Predlog« je bil potemtakem sprejet, ko je bil ustrezno predstavljen tistim, za katere je bilo to nujno, in z dodatkom predpisa v zvezi z glasom, ki šteje posebej (cf. *Scilicet* 2/3). Ko so o tem

glasovali po maju 1968, ko so antihierarhične in antiavtoritarne teme nenadoma dobile nov zagon, so Perrier in še nekateri drugi dejansko raje izstopili.

Kaj so hoteli? Poglejmo v Lacanov »Dodatek« k »Ustanovitvenemu aktu«: »Psihoanalitik postane didaktik, ko je izvedel eno ali več analiz, za katere se izkaže, da so didaktične narave. / Takšna pristojnost je pristojnost de facto in se je dejansko vedno pojavljala na ta način, pri čemer se je mogoče sklicevati na letno potrjevanje tovrstnih dejstev, ne da bi za to zahtevala izčrpnost. / Običaj privolitve s strani titularnih članov postane ničn.« Lacan se je tako odločil napraviti konec temu – kot ga je tri leta zatem spomnil Perrier –, da si v vsako freudovsko skupino kot redni član povabljen samo v primeru, če te titularni člani sprejmejo kot takega. Lacan je že začasa »Dodatka« sprejel odločitev, da je ta privolitev s strani titularnih članov zastarela. Prav to pa je bilo konec koncev nesprejemljivo, ko je bilo enkrat vključeno v prehod. Veljalo je za odprtje poti vsem morebitnim Lacanovim zlorabam, zlorabam kot so privedba analizantov in »pasantov« ter preprečevanje – Perrier govori o »skrivnih volitvah« itd. – pogajanj med didaktičnimi analitiki, pogajanj, katerih namen je, da se temu ali onemu dovoli napredovanje. Trije ali štirje didaktični analitiki tega obdobja so zaradi tega odšli. Tudi nekateri drugi so bili na tem, da odidejo, in Lacan je naredil vse, kar je lahko, da bi obdržal tiste, ki so mu nazadnje hoteli prisluhniti. Šlo je za revolt prominentnejšev ob njihovem soočenju s preходом. Ne smemo pozabiti, da je prehod v EFP dolgo časa veljal za Lacanovo blodnjo. Sedaj nasprotno ugotavljamo, da ga moramo obvarovati pred tem, da bi sam spet postal ceremonija. Samo na sebi prav nič ne ovira tega, da tudi sam proces prehoda postane ceremonija.

»Kontinuirana tradicija« je mrtva

Tisto, kar me je v pogovoru z Etchegoyenom najbolj presenetilo, je pomanjkanje ljubezni do standardov. Če Etchegoyen, predsednik IPA, lahko sprašuje, kaj je spodbudilo samega Freuda, da je ustanovil IPA, če lahko pod vprašaj postavlja politiko sedmih prstanov itd., potem je »kontinuirana tradicija«, kot je to izjavil Lacan leta 1949, mrtva. Ne želi biti v kontinuiteti s Heinzom Hartmannom, predsednikom IPA leta 1953, ki je dejal: »Vprašanje je zaprto, dokument je zaprt in poslan naslednji komisiji.«

Zabeležiti moramo spremembe IPA. In ne naših. Sami sebe imamo za neposredne potomce in to poskušamo tudi ostati. Prav zaradi tega gre tu za vprašanje elaboracije načel lacanovske politike. Bilo bi namreč preenostavno, če bi se načelo lacanovske politike glasilo »IPA: nikoli«. Načelo lacanovske politike je natanko v tem, da upoštevamo dejstvo, da lahko označevalec sčasoma pridobi popolnoma različne označence. Zabeležiti želimo, da se je ta sogovornik nedvomno prelevil iz težkega v mehkega.

Med nami ne morejo več igrati na ne vem kakšno množstvo doktrin, medtem ko smo bili sami primorani podrobno razložiti njihova stališča – ki so v končni fazi zelo osebna. S takšnim partnerjem ni mogoče odigrati runde, kot se jo odigra s partnerjem, ki je bil enoten v direktivi za ekskomunikacijo.

Da bi se lotili prve runde, si seveda ne moremo prihraniti truda elaboracije načel politike v psihoanalizi. Tukaj se mora vedeti, kaj je bistveno in kaj sekundarno, pa tudi to, kako spremeniti ritem.

Etchegoyen je bil eden izmed prvih Argentinec, ki nas je prišel v osemdesetih obiskat. Vendar lacanovska politika tedaj od nas zahteva, da spustimo zaveso in odklonimo kakršne koli stike ter ustanovimo Freudovsko polje. To zaprtje danes spodbuja le še kovanje ponarejenega denarja. Nadaljevati v tem duhu pomeni ne razumeti tega, da smo sedaj zmožni zopet ujeti tistega Lacana, ki teče hitreje

od nas in ki kroži. Ne gre za politiko koncesije. Ne gre za ponovno osvojitve oblasti v lastni hiši. Izzivalec potrebuje stik s partnerjem. Ko je telo prvega učinkovito pripravljeno, je vendarle nujno odigrati rundo. Ta runda je bila dejansko napovedana. To ne bo samo oblak dima. Prišlo bo do določenega razburjenja, določenih zaprtij... Spremeniti pa se mora tudi naša lastna subjektivna dispozicija.

Prevedla Lidija Šumah.

Slavoj Žižek

(ZLO)RABE KATASTROF

Med najbolj priljubljenimi intelektualnimi podvigi XX. stoletja je nedvomno težnja h »katastrofizaciji«: kakršnakoli že je situacija, TREBA jo je razkrinkati kot »katastrofalno«, in boljša kot se zdi, močnejša je ta nuja. Heidegger je označil sedanjo dobo kot dobo najvišje »nevarnosti«, kot epoko dopolnjenega nihilizma; Adorno in Horkheimer sta v njej videla kulminacijo »dialektike razsvetljenstva« v »upravljanem svetu«; tja do Giorgia Agambena, ki je koncentracijska taborišča XX. stoletja dojel kot »resnico« celokupnega Zahodnega političnega projekta. Spomnimo se Maxa Horkheimerja v Zahodni Nemčiji petdesetih let: ko je opozarjal na »zaton uma« v moderni Zahodni družbi, je hkrati branil to isto družbo kot osamljeni otok svobode v morju totalitarizmov in korumpiranih diktatur. Zdi se, kot da se je stari ironični domislek Winstona Churchilla o demokraciji kot najslabšem vseh možnih političnih sistemov, pri čemer pa ni nobenega boljšega, tu ponovil v resni obliki: Zahodni »upravljani svet« je barbarizem v civilizirani obliki, najvišja točka odtujitve, razkroj avtonomnega individua itd. itd. – pa vendar so vsi ostali družbeno-politični sistemi še slabši, tako da moramo primerjalno vzeto vseeno podpirati razviti Zahod... Težko se je tu upreti skušnjavi, da bi ponudili grobo tolmačenje takšne »katastrofalne« drže: kaj če je tisto, česar nesrečni Zahodni intelektualci ne morejo prenesti, dejstvo, da živijo v osnovi udobno in varno življenje, tako da morajo konstruirati scenarij radikalne katastrofe, če naj upravičijo svoje višje poslanstvo?

Toda družbene in etične katastrofe SO dejstvo XX. stoletja – kako naj se obnašamo do njih? Ko je pred nekaj desetletji Helmut Kohl,

da bi označil položaj tistih Nemcev, ki so se za sodelovanje v holokavstu rodili prepozno, uporabil izraz »milost poznega rojstva [*die Gnade des spaeten Geburt*]«, so številni komentatorji zavrnilo to formulacijo kot znamenje moralne dvoumnosti in oportunitizma, kot signal, da lahko sedanja Nemčija obravnava holokavst kot nekaj, kar preprosto ni več v domeni njene kolektivne odgovornosti. Vendar pa zadeva ni tako enostavna: Kohlova formulacija se dotakne paradoksalnega jedra moralne odgovornosti, ki ga je Bernard Williams poimenoval »moralna sreča.«¹ Williams se skliče na izmišljeni primer slikarja, ki mu je ironično ime »Gauguin«: »Gauguin« je zapustil ženo in otroke in se preselil na Tahiti, da bi tam v polni meri razvil svoj umetniški genij – je bilo njegovo dejanje moralno upravičeno ali ne? Williamsovo stališče je, da lahko na to vprašanje odgovorimo le ZA NAZAJ, potem ko nam je že znan končni rezultat »Gauguinove« tvegane odločitve: se je razvil v slikarski genij ali ne? Kot je opozoril Jean-Pierre Dupuy,² naletimo na isto dilemo ob nujni, da bi nekaj storili ob današnji grožnji ekološke katastrofe: ALI vzamemo to grožnjo resno in se odločimo, da danes sprejmemo ukrepe, ki se bodo, če do katastrofe ne bo prišlo, izkazali za smešno pretirane; ALI pa ne naredimo ničesar in tako v primeru katastrofe izgubimo vse. Najslabša izbira je seveda srednja pot, ko se odločimo za drobne »umirjene« ukrepe (malo manj plinov v ozračje ipd.) – v tem primeru bomo izgubili, karkoli se bo zgodilo (saj glede ekološke katastrofe ni nobene »prave mere« med preveč in premalo: ali bo do nje prišlo ali ne). Takšno stanje pomeni za Kantovca grozljivo perverszijo: moralno vrednost nekega dejanja naredi odvisno od »patoloških« pogojev, tj. od njegovega kontingentnega rezultata – na kratko, ko sprejemem neko težavno tvegano odločitev, lahko rečem le: »Če bom imel srečo, bo moje dejanje za nazaj postalo etično!« In

1. Glej Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

2. Glej Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Editions du Seuil, Pariz 2002, str. 124-126.

ali ni takšna »patološka« opora naše etične dejavnosti apriorno nujna – ne le v zdravorazumskem smislu, ki nam pravi, da večina med nami lahko ohrani etično dostojanstvo le če ni izpostavljena prehudim pritiskom ali skušnjavam (le kdo med nami ne bi zagrešil izdaje, če bi ga v to prisililo grozljivo mučenje)? Ko v našem vsakdanu zaupamo v lastno dostojanstvo in ponos, nas pri tem ščiti fikcija, da bi tudi pod težkimi pritiski ostali zvesti svojemu dostojanstvu; poudarek tu ni na tem, da ne smemo zaupati sebi, da moramo dvomiti v lastno etično pokončnost, ampak bolj na tem, da velja privzeti držo filozofa Alonza iz Mozartove *Così fan tutte*, ki prevaranima ljubimcema svetuje: »Zaupaj ženskam, vendar jih ne izpostavljaš premočnim skušnjavam!«

Ni težko odkriti, kako naš čut dostojanstva temelji na utajitvi »patoloških« dejstev, ki se jih zavedamo, vendar pa hkrati suspendiramo njihovo simbolno učinkovitost. Zamislimo si dostojanstvenega vodjo: če ga kamera ujame v kočljivem položaju (bruhanje, izbruh vulgarne jeze...), lahko to uniči njegovo kariero, četudi dobro vemo, da so tovrstne prigode delo vsakdana vseh nas. Na nekoliko drugačni ravni velja tu omeniti tudi spretnost izkušenega politika, ki ve, da mora biti odsoten, ko je treba sprejeti ponižujoče odločitve in kompromise; na ta način ostane vera njegovih podložnikov vanj nedotaknjena – iluzija, da bi politik lahko rešil položaj in preprečil ponižujoči kompromis, če bi le bil tam, je ohranjena. Na bolj zasebni ravni si lahko zamislimo tudi mladi par na prvem zmenku, ko fant skuša narediti dober vtis na dekle, tedaj pa srečata grobega vsiljivega silaka, ki nadleguje dekle in poniža fanta – takšna prigoda bo verjetno uničila njuno razmerje, saj se bo fant odtlej verjetno izogibal dekletu, ki ga bo za zmerom spominjala na trenutek njegove nemoči in ponižanja.

Vendar pa je onstran brechtovskega dejstva, da je »morala za tiste, ki imajo srečo, da si jo lahko privoščijo«, veliko bolj radikalna siva zona, ki jo najbolj ostro ponazarja lik *Musulmanen* (»Muslimanov«) iz nacističnih koncentracijskih taborišč: Muslimani so »ničelna

točka« človeškosti, nekakšni »živi mrtveci«, ki ne reagirajo več na najbolj elementarne animalične stimuluse – ne branijo se, ko so napadeni, postopoma se ne menijo celo za žejo in lakoto, jedo in pijejo bolj iz slepe navade kot pa zavoljo elementarne življenjske potrebe. Zato so točka Realnega brez simbolne Resnice: njihovega položaja se nikakor ne da »simbolizirati«, organizirati v pomenljivo življenjsko zgodbo. Vendar pa nam ni težko zaznati nevarnosti takšnih opisov: ti opisi nehote reproducirajo (in tako potrdijo) prav tisto »dehumanizacijo«, ki so jo taboriščnikom naložili nacisti. Zato je treba bolj kot kdajkoli vztrajati na njihovi človečnosti, ne da bi pozabili na to, kako jim je bila odvzeta temeljna poteza te iste človečnosti: ločnica med »normalnim« človeškim dostojanstvom in angažmajem ter Muslimanovo »nečloveško« indiferenco je notranja sami človečnosti, kar pomeni, da je Muslimanova subjektivna drža nekakšno »nečloveško« travmatično jedro oziroma razpoka v samem jedru »človečnosti« – rečeno z Lacanom, Muslimani so »človeški« na eks-timen način. Kot je poudaril že Agamben, to pomeni, da so ob Muslimanu suspendirana »normalna« etična pravila: ne moremo preprosto obžalovati njihove usode in ugotoviti, da so bili oropani osnovnega človeškega dostojanstva, ker *je biti »dostojen«, ohraniti »dostojanstvo« pred Muslimanom samo na sebi dejanje skrajne nedostojnosti*. Muslimana ne moremo preprosto ignorirati: vsaka etična drža, ki se ne sooči s strahotnim paradoksom Muslimana, je po definiciji neetična, obscena travestija etike – in ko se zares soočimo z Muslimanom, so pojmi kot je »dostojanstvo« nekako oropani svoje substance. Drugače povedano, »Muslimani« niso preprosto »najnižje« v hierarhiji etičnih tipov (»so ne le brez dostojanstva, ampak so izgubili celo elementarno živalsko vitalnost in samoohranitveni egoizem«), ampak so hkrati ničelna točka, ki naredi celotno hierarhijo nesmiselno, ji spodnese tla. Če tega paradoksa ne upoštevamo, potem sami participiramo na cinizmu, ki so ga prakticirali nacisti, ko so taboriščnike najprej brutalno reducirali na podčloveško raven, nato pa so takšno njihovo podobo navajali kot dokaz njihove podčloveškosti –

nacisti so običajni postopek ponižanja privedli do skrajnosti, ko so, denimo, dostojanstvenemu ujetniku odvzeli pas in ga tako prisilili, da z rokami drži svoje hlače, nato pa se mu posmehovali kot nedostojanstvenemu... V tem natančnem pomenu je naše etično dostojanstvo v skrajni instanci zmerom lažno: odvisno je od srečnega naključja, da nam je uspelo izogniti se usodi Muslimana. To dejstvo nemara tudi obrazloži »iracionalni« občutek krivde, ki je preganjal preživeli iz nacističnih taborišč: to, s čimer so se morali soočiti preživeli taboriščniki, ni bilo toliko naključje njihovega preživetja kot, bolj radikalno, srečno naključje, ki jim je omogočilo, da so ohranili minimum etičnega dostojanstva, ki je po Kantu najbolj dragoceno jedro naše osebnosti.

Z isto hrabro držo se moramo soočiti tudi s perspektivo prihodnje katastrofe. V »Dveh virih morale in religije« Henri Bergson opiše nenavadne občutke, ki jih je izkusil 14. avgusta 1914, ko je bila napovedana vojna med Francijo in Nemčijo: »Kljub mojemu notranjemu nemiru in kljub temu, da se mi vojna, tudi če je zmagovita, zdi katastrofa, sem izkusil to, čemur je [William] James rekel občutek občudovanja do lahkotnosti prehoda od abstraktnega h konkretnemu: kdo bi si bil mislil, da lahko takšen neznanski dogodek vznikne v realnosti s tako malo razburjenja?«³ Tu je ključen prelom med prej in potem: preden je vojna izbruhnila, se je Bergsonu zdela »*hkrati verjetna in nemogoča*: kompleksen in protisloven pojem, ki je kot tak vztrajal do konca«;⁴ ko je izbruhnila, pa je naenkrat postala realna IN možna, in paradoks sestoji v tem retroaktivnem vzniku verjetnosti:

»Nikoli nisem trdil, da lahko vnesemo novo realnost v preteklost in tako delujemo nazaj v času. Nedvomno pa lahko vnesemo tja možnost oziroma, bolje povedano, možno se samo vnese tja. Ko vznikne nepredvidljiva nova realnost, njena podoba odseva zanj v nedoločenem

3. Henri Bergson, *Œuvres*, PUF, Pariz 1991, str. 1110-1111.

4. Bergson, *ibid.*

pretekliku: ta nova realnost nastopi kot nekaj, kar je zmerom že bilo možno; toda šele v trenutku svojega dejanskega vznika *postane nekaj, kar je zmerom že bilo*, in zato pravim, da bo njena možnost, ki ne predhodi njeni realnosti, predhodila tej realnosti od trenutka, ko bo ta realnost nastopila.«⁵

Srečanje med realnim in nemogočim je tako zmerom zgrešeno: katastrofa je izkušena bodisi kot nemogoča in nerealna (perspektiva grozeče katastrofe, za katero vemo, da je verjetna, celo nujna, vendar pa ne verjamemo, da bo do nje prišlo, tj., da je zares možna) bodisi kot realna in možna (ko enkrat pride do katastrofe, je ta »renormalizirana«, dojeta kot moment normalnega toka stvari, kot nekaj, kar je zmerom že bilo možno). In kot je Dupuy jasno, je razpoka, na kateri temeljijo ti paradoksi, razpoka med vednostjo in vero: VEMO, da je katastrofa možna, celo verjetna, vendar NE VERJAMEMO, da bo do nje res prišlo.⁶

Takšno izkustvo da videti omejenost »historičnega« pojma časa: v vsakem trenutku množica možnosti stremi k realizaciji; ko se ena med njimi realizira, so ostale izničene. Najvišji primer takšnega dejavnika historičnega časa je Leibnizov bog, ki je ustvaril najboljšega vseh možnih svetov: pred stvarjenjem je bog v svojem umu pretehtal celotno pahljačo možnih svetov, nato pa se je odločil za najboljšo izbiro. Tu možnost predhodi izbiri: izbira je izbira med možnostmi. Tisto, česar se v tem obzorju linearnega historičnega razvoja ne da misliti, je neka izbira/dejanje, ki retroaktivno utemelji svojo lastno možnost: vznik radikalnega Novega, ki za nazaj spremeni preteklost – kajpada ne dejanske preteklosti (saj nismo v znanstveni fantastiki), ampak pretekle možnosti oziroma, v bolj formalnih terminih, resničnostno vrednost modalnih propozicij o preteklosti – natančno to, kar se zgodi v primeru, ki ga opiše Bergson. Če naj se ustrezno soočimo z grožnjo katastrofe, moramo po Dupuyu prebiti okvir tega

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

6. Dupuy, *op. cit.*, str. 142-143.

»historičnega« pojma časovnosti: vpeljati moramo nov, drugačen pojem časa. Dupuy je ta čas poimenoval »projektni čas«, čas sklenjenega kroga med preteklostjo in prihodnostjo: prihodnost je vzročno proizvedena z našimi preteklimi dejanji, hkrati pa so naša dejanja določena z našimi predvidevanji prihodnosti in z našo reakcijo na ta predvidevanja. Ta sklenjeni krog seveda generira množico znanih paradoksov tipa *self-fulfilling prophecy*: če pričakujemo, da bo prišlo do X in ustrezno ravnamo, se bo X dejansko zgodil. Bolj zanimive so negativne inačice: če pričakujemo/napovemo X (katastrofo) in jo skušamo s svojim ravnanjem preprečiti, bo končni rezultat isti, če do katastrofe pride ali ne. Če do nje pride, bodo naša preventivna dejanja odpravljena kot irelevantna (»usode ne moreš spremeniti«); če do nje ne pride, *bo rezultat isti* – ker je bila katastrofa (v katero, kljub naši vednosti, nismo zares verjeli) dojeta kot nemogoča, bodo naša preventivna dejanja znova odpravljena kot irelevantna (spomnimo se reakcije, ki je nastopila potem, ko ob prehodu v novo tisočletje znameniti *Millenium Bug* NI udaril). Je potemtakem ta druga strategija edina racionalna? Je edina možnost, da najprej rišemo hudiča čimbolj črnega (poudarimo neizogibnost katastrofe), nato pa delujemo proti njej z upanjem, da bo sam uspeh naše preventivne dejavnosti naredil grožnjo, ki nas je pripravila do te dejavnosti, smešno in odvečno – da torej zato, da bi rešili položaj, heroično privzamemo držo, za katero upamo, da se bo izkazala kot pretirano panična? Vendar pa ta krog ni povsem zaprt: že v sedemdesetih letih je Bernard Brodie nakazal pot iz zagate tega zaprtega kroga, in sicer ob strategiji MAD (Mutually Assured Destruction – vzajemno zagotovljeno uničenje, dobesedno »NOR«) v hladni vojni:

»Nenavaden paradoks našega časa je, da je eden ključnih dejavnikov, zaradi katerih [nuklearna] preventiva dejansko deluje, in sicer tako dobro, skriti strah, da bi v zares hudi krizi lahko odpovedala. V takšnih okoliščinah *se ne smemo igrati z usodo*. Če bi bili absolutno prepričani, da nas nuklearna preventiva stoodstotno varuje pred nuklearnim

napadom, bi se njena vrednost varovalke pred konvencionalno vojno približala ničli.«⁷

Ta paradoks je zelo natančen: strategija MAD ne deluje, ker je popolna, ampak zaradi same svoje nepopolnosti. Popolne strategije (če ena stran napade drugo z atomskim orožjem, bo druga stran avtomatično vrnila udarec in rezultat bo vsesplošno uničenje brez zmagovalca) se drži usodna napaka: kaj če napadalec računa na dejstvo, da bo nasprotnik tudi po prvem napadu ravnal kot racionalni dejavnik? Njegova izbira bo tedaj: ko je njegova dežela skoraj povsem uničena, lahko udari nazaj in tako povzroči absolutno katastrofo, konec človeštva, ali pa NE udari nazaj ter tako omogoči preživetje človeštva in s tem vsaj možnost kasnejšega ponovnega vzpona lastne dežele. Racionalni dejavnik se bo kajpada odločil za drugo možnost... Kar naredi to strategijo učinkovito, je samo dejstvo, da nikoli ne moremo biti povsem prepričani, da bo zares delovala: kaj če, zavoljo niza razlogov, ki si jih je kaj lahko zamisliti (od »iracionalne« agresivnosti do tehnoloških napak in nesporazumov v komunikaciji), položaj eksplodira v spirali in uide nadzoru? Zaradi te nenehne grožnje se oba nasprotnika varujeta tega, da bi se preveč približala točki, ko bi strategija MAD morala delovati v čisti obliki, in se tako raje izogneta celo konvencionalni vojni; če bi bila strategija popolna, bi, nasprotno, dovoljevala držo »Tvegajmo polno konvencionalno vojno, saj oboji vemo, da nobena stran ne bo tvegala usodnega koraka k nuklearnemu udarcu!«. Dejanska drža partnerjev v strategiji MAD ni »če sledimo tej strategiji, ne bo prišlo do nuklearne katastrofe«, ampak »če sledimo tej strategiji, ne bo prišlo do nuklearne katastrofe, razen če ne pride do nepredvidenega zapleta«. In isto velja danes za grožnjo ekološke katastrofe: če ničesar ne storimo, bo do katastrofe prišlo, če pa storimo vse kar moremo, do katastrofe ne bo prišlo, *razen če*

7. Bernard Brodie, *War and Politics*, Macmillan, New York 1973, str. 430-431, navedeno po Dupuy, *op. cit.*, str. 208-209.

ne bo nastopil kakšen nepredvidljiv zaplet«. Ta »nepredvidljivi dejavnik e« je natanko preostanek Realnega, ki pretrga zaprtje-vase »projektnega časa« – če ponazorimo ta čas s krogom, je »e« zareza, ki prepreči, da bi se krog povsem sklenil (in Lacan natanko tako shematično ponazori *l'objet petit a*). Paradoks tega »e« je potemtakem, da v njem sovpadeta možnost in nemožnost, pozitivno in negativno: »e« naredi preventivno strategijo učinkovito prav kolikor deluje kot ovira, ki prepreči njeno polno učinkovitost.

Ključnega pomena je torej, da te »katastrofične strategije« ne dojamemo v starih terminih linearne historične vzročnosti: ta strategija ni učinkovita zato, ker smo danes soočeni z mnogoterimi možnimi prihodnostmi in lahko med temi možnostmi s svojim delovanjem izberemo tisto, ki ne bo pomenila katastrofe. Ker katastrofe ne moremo »udomačiti« kot eno izmed možnosti, je edino, kar lahko storimo, da jo postavimo kot realno: »Katastrofo moramo vpisati v prihodnost na veliko bolj radikalen način. Narediti jo moramo neizogibno.«⁸

Tukaj bi morali vpeljati pojem minimalne »odtujitve«, ki je konstitutivna za simbolno ureditev in za družbeno polje kot tako: četudi DOBRO VEM, da je prihodnja usoda mene in moje družbe vzročno odvisna od sedanje dejavnosti milijonov posameznikov, kakršen sem jaz, pa vseeno VERJAMEM v usodo, se pravi, verjamem, da pot v prihodnost uravnava neka anonimna sila, ki je neodvisna od volje in dejanj kateregakoli posameznika. »Odtujitev« sestoji v minimalni »objektivizaciji«, zavoljo katere abstrahiram od svoje aktivne vloge in dojamem historični proces kot »objektiven« proces, ki gre svojo pot ne glede na moje namere. (Na nekoliko drugačni ravni velja isto za vsakega individualnega akterja na trgu: povsem se zaveda, da je cena nekega produkta odvisna (tudi) od njegovih lastnih dejanj, njegovih prodaj in nakupov, pa vendar jemlje to ceno

8. Dupuy, *op. cit.*, str. 164.

kot fiksirano, kot nekaj danega, na kar on zgolj reagira.) Poanta je kajpada v tem, da se ti dve ravni sekata: v sedanjem času ne ravnam slepo, ampak reagiram na lastna predvidevanja o prihodnosti.

Tu bi torej morali obrniti staro eksistencialistično tezo, po kateri tedaj, ko smo angažirani v zgodovinskem procesu, zaznavamo situacijo kot odprto, polno možnosti, in sebe kot svobodne dejavnike, ki lahko izbirajo med temi možnostmi, medtem ko se iz kasnejšega vnazajšnjega pogleda isti proces pokaže kot nujen in vnaprej determiniran, brez odprtih alternativ: nasprotno so angažirani subjekti tisti, ki se dojamejo kot ujeti v Usodo, kot obsojeni na to, da lahko zgolj reagirajo nanjo, medtem ko lahko za nazaj, iz perspektive kasnejšega opazovalca, razločimo v preteklosti alternative, možnosti, da bi dogodki ubrali drugačno pot. (In mar ni paradoks Predestinacije – dejstvo, da je teologija predestinacije legitimirala najbolj zagnano dejavnost kapitalizma – najvišja potrditev te logike?)

Katastrofo moramo torej najprej dojeti kot Usodo, kot neizogibno, in šele ko se tako »projiciramo« vanjo, opazujoč sedanjost iz njene perspektive, lahko za nazaj (iz predprihodnjika) vnesemo v njeno preteklost (v preteklost prihodnosti, prihodnje katastrofe) »kontrafaktične« možnosti, ki nam omogočijo drugačno delovanje v sedanji situaciji (»Če bi ravnali tako in tako, do katastrofe, v kateri smo zdaj, ne bi prišlo!«). In ali ni najvišji primer takšne obrnitve pozitivne v negativno usodo premik od klasičnega historičnega materializma v držo Adornove in Horkheimerjeve »dialektike razsvetljenstva«? Medtem ko nam tradicionalni marksizem nalaga, da se angažiramo v realizaciji zgodovinske nujnosti (komunizma), se Adorno in Horkheimer projicirata v končno katastrofo, dojeto kot fiksirano kvazinaravno nujnost (nastop »upravljanje družbe« popolne manipulacije in konca človeškosti), da bi tako odprla možnost delovanja proti takšni nujnosti.

Alenka Zupančič

ZAKAJ LAŽEMO IZ VLJUDNOSTI?

Laž oziroma laganje je jezikovna praksa, ki je – v moralnem pogledu – že od nekdaj deležna kar najhujšega obsojanja. Slednje gre včasih tako daleč, da laganje umesti med najhujše zločine, ki spodkopavajo človečnost človeka in same temelje človeške družbe ter kulture. Vendar pa nas bo tokrat zanimal nek drug aspekt laži: tisti, kjer laž nasprotno nastopa kot cement družbe in kulture oziroma kot nepogrešljivi element njunega funkcioniranja. Obstajajo določeni modusi laganja, ki sodijo v samo jedro tega, čemur pravimo kultura in »kulturni odnosi«. Najprej so tu nekatere jezikovne formule, katerih raba je videti že povsem neodvisna od vprašanja, kaj »resnično« mislimo, ko jih uporabljamo. Na primer: »V čast mi je, da vam predstavim...«, »S spoštovanjem« (na koncu pisma), »Veseli me, da sva se spoznala« itn. itn. Ko ob ustreznih priložnostih uporabljamo te formule, nam sploh ne pride na misel, da morda »v bistvu« lažemo in se praviloma s tem tudi ne ubadamo. Naslednja kategorija »kulturnih laži«, ki je nekoliko manj podvržena avtomatizmu jezika družbenih konvencij in vključuje določeno mero presoje in odločitve, sotako imenovane vljudnostne laži. V pričujočem prispevku bomo izhajali iz vprašanja, kako nam lahko konceptualno polje psihoanalize pomaga razumeti intimno vez med kulturo in lažjo ter, bolj specifično, kaj lahko pove o praksi vljudnostnih laži kot konstitutivni za (našo) kulturo.

Za začetek nekaj splošnih opazk, ki zadevajo razmerje med vprašanjem resnice/laži in tako imenovanimi družbenimi kodi (»formo«) našega obnašanja. Eden temeljnih naukov psihoanalize je v tem pogledu ta, da vprašanja resnice ni mogoče zadovoljivo postaviti v okviru opozicije med notranjo avtentičnostjo in zunanjo »formo« (ki bi

bila po definiciji umetna in neiskrena). J. Lacan je močno poudaril ta aspekt freudovskega odkritja, ki je odtlej postal splošno znan (čeprav ne nujno splošno sprejet): nezavedno ni neko globlje avtentično sebstvo oziroma intencionalnost, nezavedno (in subjektivna resnica, ki jo nosi) je *zunaj*, obstaja v govoru, v besedah, ki jih uporabljamo, v načinu, kako se naslavljamo na druge in vedemo v razmerju do njih. Resnica ni nekaj, kar bi bilo potrebno izkopati iz skritih in zakritih globin, temveč jo je mogoče (re)konstruirati izhajajoč iz tistega, kar je tu, na planem. Freudovo odkritje je prav tako zamajalo sledečo razširjeno predstavo: subjekt govori v skladu s svojo – dobro ali slabo – vestjo oziroma zavestjo, nikoli ne govori brez namena nekaj sporočiti, in ta namen je v ozadju njegovega laganja ali njegove odkritosti. V tem pogledu je psihoanaliza vpeljala velik vprašaj na mesto, kjer naj bi obstajala neposredna povezava med našimi intencami na eni strani ter resnico ali lažjo na drugi strani. To ne pomeni, da je iz problematike laži oziroma resnice enostavno odstranila vprašanje intence, je pa precej omejila njegov pomen. Ta smer razmišljanja je tudi podlaga za širši argument, v skladu s katerim je pogosto več resnice v »formi« (na površini, v tem, kar rečemo in storimo, v videzu) kot pa v našem globokem, a neizrečenem prepričanju in verovanju.

V razmerju do precejšnjega dela tega, kar imenujemo »vljudne laži«, torej ni zanimivo le vprašanje, do katere mere jih toleriramo in spodbujamo, čeprav so »laži«, temveč tudi, in morda še bolj, naslednje vprašanje: ali ni včasih v vljudni laži več resnice kot v tako imenovani »goli resnici«? Kakorkoli že, eno je gotovo: vprašanja laži ne moremo obravnavati neodvisno od vprašanja resnice. Pa ne morda zato, ker laž in resnica vselej nastopata v paru kot antonima, ker podpirata druga drugo kot dve plati iste medalje govora. Njuno razmerje je precej bolj zanimivo in nikakor ni simetrično. Lahko bi rekli, da kulturna »fenomenologija laži« v določeni meri izhaja iz inherentnega problema resnice. Če resnica ne bi bila že v sebi problematična, če bi bilo mogoče reči »vso resnico in samo resnico«, ver-

jetno ne bi poznali fenomena »kulturnih laži«. Zadnja opazka ne želi biti korak v smeri stare relativistične ali sofistične igre: »Kako lahko govorimo o lažeh, če ne vemo, kaj je resnica? Kako lahko na primer zdravnik pove svojemu pacientu 'vso resnico' o nizu njegovih simptomov, njihovih vzrokih in verjetnih učinkih, ko pa še sam ne ve vsega, kar je mogoče vedeti? A tudi če bi vedel, bi takšna cela resnica zahtevala preveč časa, pri čemer še vedno ni rečeno, da ne bi česa izpustil...« Skratka, zgornja opazka o problematičnem značaju resnice ni vabilo k razmisleku o tovrstnih vprašanjih, ki naj bi nas na koncu privedel do modrosti, kakršna je: »Toda kaj je sploh resnica in kaj laž?« Dejstvo je, da tovrstni, vrtoglavo zbujujoči razmisleki le malo vplivajo na našo vsakdanjo prakso govora. Naša poanta, ki je še kako pomembna prav za to prakso govora, je drugačna. In dvojna.

Prvič, resnica in laž nista simetrični. Če je laž nasprotje resnice, to velja zgolj v zelo majhnem segmentu tega, kar imenujemo laganje, in sicer prav v segmentu, ki ni posebej relevanten za razpravo o »kulturnih lažih«. Resnica in laž nista simetrični, ker je razsežnost resnice temeljnejša od laži. Ne v teološkem ali moralnem pomenu, temveč zato, ker to izhaja iz same narave govorice. Ne obstaja govor, ki ne bi bil (vnaprej) postavljen v razsežnost resnice. Naj tu citiramo J.-A. Millerja, ki kar najkoncizneje formulira zastavek te teze:

»Nedvomno obstaja resnica, ki ni nič drugega kot nasprotje neresničnosti, vendar pa je tu še ena, ki lebdi nad njima oziroma je temelj obeh in ki je povezana s samim dejstvom formuliranja, saj ne morem reči ničesar, ne da bi to postavil kot resnično. In celo ko rečem »[jaz] lažem«, ne pravim ničesar drugega kot 'res je, da [jaz] lažem' – in zato resnično ni nasprotje neresničnega. Drugače rečeno, obstajata dve vrsti resničnosti: eno, ki je nasprotje lažnosti, in drugo, ki nevtravno drži pokonci tako resnično kot neresnično.«¹

1. Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: uvod v branje 'Televizije'«, v Jacques Lacan, *Televizija*, posebna številka revije *Problemi*, 3/1993, str. 30-31.

Z drugimi besedami, dimenzija resnice je nepogrešljivo ozadje laganja, medtem ko obratno ne drži. Dimenzijo resnice je potemtakem potrebno razlikovati od točnosti (neke izjave). Ta podvojenost resnice ima pomembne konsekvence tudi za laž, saj vpelje nek razcep oziroma podvojitev tudi v samo laganje: prav tako lahko namreč rečemo, da laži ni mogoče zvesti na ali poistovetiti z napačnostjo. Vendar pa tudi na tej ravni dvojna dimenzija laži ni simetrična dvojni dimenziji resnice. Lahko bi namreč rekli, da laž, kot različna od napačnosti, ni nič drugega kot učinek resnice, ki jo lahko napačnost proizvede na ravni govora (tj. na ravni svoje formulacije).

Da bi nadrobneje ponazorili to (asimetrično) prepletanje laži in resnice, si lahko ogledamo primer dveh strategij, na kateri pogosto naletimo tako v psihoanalizi kot v vsakdanji praksi govora, namreč »laganje z resnico« in »govorjenje resnice z lažjo«. Ti dve strategiji ne bi bili mogoči, če bi bila laganje in resnica enostavno simetrična, če se resnica ne bi umeščala na dve ravni hkrati. »Laganje z resnico« ni nič drugega kot »laganje s točnostjo«, tj. laganje s tem, da povemo nekaj na sebi točnega. »Govorjenje resnice z lažjo« pa ni nič drugega kot »govorjenje resnice z napačnostjo«.

Obe omenjeni strategiji sta tudi dobra primera še ene poteze, ki jo moramo upoštevati v tej razpravi: ko govorimo in še posebej ko gre za vprašanje govorjenja resnice ali laži, upoštevamo pozicijo (vednost, pričakovanja) drugega, našega sogovornika.

Freud opozori, da prisilni nevrotiki, ki smo jih že vpeljali v razumevanje njihovih simptomov, pogosto rečejo kaj takega kot: »Preganja me nova prisilna predstava. Takoj mi je prišlo na misel, da bi lahko pomenila to in to. Toda ne, to ne more biti res, sicer bi se tega pomena ne mogel domisliti.«² To je zanimiv primer laganja z resnico. Subjekt uporabi vednost o psihoanalizi na način, ki mu omogoči zanikati določeno vsebino tako, da jo takoj izreče, pri čemer računa

2. Cf. Sigmund Freud, »Zanikanje«, v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 123.

na to, da bo analitik sumničav do te vsebine, ki mu je ponujena tako rekoč na pladnju. Sklepanje, ki tiči za tovrstnim postopanjem, je: »Če lahko to mirno rečem, ne more biti potlačeno – tako bo vsaj mislil moj analitik.« Druga strategija, ki prav tako računa s predpostavljeno vednostjo analitika, je govorjenje resnice z lažjo. Lep primer najdemo v Freudovi analizi »Dore«. V določenem trenutku se začnejo Dorine sanje, kot tudi njene budne misli, vrteti okoli nekega posebnega objekta: »Schmuckkästchen« (skrinjice za nakit). Ko jo Freud opozori, da se beseda »Schmuckkästchen« pogosto uporablja kot oznaka za ženske genitalije, mu Dora reče: »Vedela sem, da boste (vi) to rekli.« Freudov odgovor, ki kaže analitičnega mojstra na delu: »Tako je, vedeli ste.«³ Z drugimi besedami – in kot se pogosto dogaja pri histerikih – Dora je uporabila svojo vednost o psihoanalizi, da bi povedala nekaj (resničnega) tako, da je izrekla nekaj drugega (»napačnega«).

Ob teh primerih nam ne sme uiti neka pomembna poanta. Če tovrstno »laganje z resnico« in »govorjenje resnice z lažjo« vzorno ponazarja mehanizem upoštevanja pozicije drugega, pa nas to ne sme zavesti k temu, da bi položaj zvedli zgolj na čisto dualno razmerje med dvema subjektoma. Drugače rečeno, tu je na delu več kot en drugi. Laganja ne moremo zvesti na dualno razmerje med subjektom, ki izreče (»neresnično«) sporočilo, in subjektom, ki to sporočilo prejme. V hipu, ko se dva subjekta naslavljata drug na drugega s pomočjo označevalcev, vselej vznikne neka tretja dimenzija ali tretja instanca. Ko pri svojih izjavah upoštevam pozicijo drugega (tj., ko upoštevam njegovo vednost, njegova prepričanja, njegov »besednjak« itn.), dejansko upoštevam oziroma vračunam njegovo razmerje do te tretje instance. To je lepo vidno v prejšnjem primeru Dore in v načinu, kako uporabi besedo »Schmuckkästchen«, kot tudi v primeru prisilnega nevrotika, ki trdi, da nekaj ne more biti resnično, ker bi bilo v protislovju s »psihoanalitično vednostjo«. Z drugimi besedami, ko

3. Cf. Sigmund Freud, *Dve analizi*, Analecta (DDU Univerzum), Ljubljana 1984, str. 64-65.

lažem drugemu (mojemu imaginarnemu podobniku), to vselej počnem prek (simbolnega) Drugega. In lahko bi rekli, da če naj laž »pasira« pri drugem (če naj drugi »požre« mojo laž), mora proizvesti učinek resnice v Drugem. Še natančneje rečeno, če naj moj sogovornik »kupi« mojo laž, ne zadošča, da verjame *meni*, predvsem mora verjeti, da to, kar govorim, verjame Drugi. Laganje potrebuje strukturo (in oporo) simbolnega Drugega – potrebuje jo kot pogoj svoje možnosti. Ko Lacan vztraja, da je Drugi mesto resnice – resnice, ki nima nasprotja (v laži) – meri prav na to.

Oglejmo si sedaj drugo pomembno potezo, ki določa razmerje med lažjo in resnico. V razsežnosti govora resnica ni le bolj temeljna od laži (v pravkar orisanem pomenu), temveč je tudi v sebi problematična: preganja jo neka inherentna nemožnost. Lacan to nemožnost izrazi s svojo znano postavko, po kateri je resnica »ne-vsa«: vztraja na tem, da ni mogoče izreči »vse resnice in samo resnice«. Kot že rečeno, ta teza nima nič skupnega s pogostim pragmatičnim ali empiričnim ugovorom, na katerega lahko naleti zadevni, da se imperativu pove vsa resnica. Ne gre za skromnostno ugotovitev, da nikoli ne moremo izreči vse resnice, ker *vse* resnice niti ne poznamo, kot tudi ne za to, da je že povedati vse, kar vemo, empirično neizvedljiva naloga. Lacanova teza meri na nekaj drugega, kar je povezano z gornjo razpravo: resnica je »ne-vsa« zaradi tega, ker je hkrati konstitutivna razsežnost govora in nekaj, kar nastopa znotraj tega govora. Natančneje rečeno, resnico dela za »ne-celo« dejstvo, da v polju govorjenih jezikov ni mogoče enostavno oddvojiti teh dveh nivojev, na katerih deluje resnica, in ju obravnavati ločeno. Povsem neodvisno od Lacana in psihoanalize so logiki prišli do enakih zaključkov. Tarski, ki ga v svoji argumentaciji povzema Miller,⁴ je pokazal, da resnice ni mogoče definirati znotraj jezika, ki ga govorimo. Da bi jo lahko definirali, moramo stopiti ven iz tega jezika, kot to počnemo

4. Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: uvod v branje 'Televizije'«, *op. cit.*

pri formalnih jezikih, ki so oštevilčeni in hierarhizirani: na ravni $n + 1$ ugotovimo resnico ravni n . Vendar pa to razdvojevanje ravni (ki mu rečemo »metajezik« oziroma »metagovorica«) ni možno v primeru govorjenega jezika, ker ta ni formaliziran. In prav to je pomen Lacanove teze, da »ni metagovorice«, kot tudi njegove postavke, da je resnica »ne-vsa«. V polju govorice resnica ravni n nastopa na sami ravni n , resnica o tem, kar rečemo, je del tega, kar rečemo, in prav to preprečuje, da bi resnica nastopala kot zaključena, »cela« entiteta.

Reči, da resnica »ni vsa«, ne pomeni, da npr. neka izjava ne more izreči vsega, kar naj bi bilo izrečeno, da vselej še nekaj manjka, nekaj, česar ni mogoče reči ali kar v rekanju spodleti. Problem je prej nasproten in je v tem, da ko rečemo resnico, rečemo več kot resnico (o tem, o čemer smo želeli povedati resnico). Možnosti, da bi povedali »vso resnico«, se ne zoperstavlja nek manko, temveč nek eksces ali presežek, ki se lepí na vse, kar rečemo. Ravni izjavljanja ni mogoče oddvojiti od ali eliminirati iz izjave, temveč je pripeta nanjo. Če resnica ne bi bila konstitutivna razsežnost govora, se pravi, če ne bi bila razsežnost, *notranja* govorici, če bi jo bilo mogoče umestiti nekam zunaj govorice, potem ne bi imeli problemov s tem, da povemo vso resnico in samo resnico. Ker pa temu ni tako (in ker govorica ni zgolj orodje, ki se ga lahko poslužimo za izražanje tega, kar želimo izraziti), se resnica spotika. In problem kulturne »fenomenologije laži« bi morali premotriti na tej ravni: kot nekaj, kar izhaja iz oziroma kar vsaj deloma črpa svoj pogon v inherentnem spotikanju resnice. Pogosto se zgodi, da vljudna laž bolje pove resnico o tem, za kar v dani situaciji gre, kot bi to povedala »neposredna resnica«. To drži še toliko bolj, če upoštevamo, da raven izjavljanja ni zgolj prazna forma, ki spremlja vsako izjavo (»Res je, da...«), temveč tudi točka, kjer je v izjavo vpisan subjekt, ki jo izreče. To pomeni, da je mesto izjavljanja na primer lahko tudi nosilec določene količine afektov (čustev, strahov...). Freud se skliče na ta problem v enem svojih redkih polemičnih spisov, »K zgodovini psihoanalitičnega gibanja«. Piše:

»Opazovanja kažejo, da v znanstvenih sporih le malokateremu človeku uspe ostati olikan, še manj pa stvaren, in znanstveno prepiranje me je že od nekdaj navdajalo z odporom. Morda so to moje videnje razumeli narobe, me imeli za tako dobrodušnega ali tako prestrašenega, da se name v nadaljevanju ni bilo več potrebno ozirati. Po krivici; zmerjati in besneti znam prav tako dobro kot vsakdo drug, a afektov, ki stojijo za tem, ne znam primerno literarno izraziti, zato se tega raje povsem vzdržim.«⁵

Kaj pomeni »primerno literarno izraziti afekte«? Ne pomeni, da te afekte ali čustva prikritimo, temveč da jih formuliramo na tak način, da ne zasenčijo tistega, za kar gre na ravni izjave. Tako da se domnevno znanstveni spor ne bi glasil takole: »Idiot!« – »Budala!« – »Imbecil!« Ko smo že pri tem, pride na misel izvrsten primer tovrstne situacije, ko raven izjavljanja povsem prevlada nad ravnijo izjave, primer, ki ga Freud navaja v svoji analizi »Podganarja«. Izjave kot so »idiot« ali »bedak« še vedno vsebujejo močno vez med svojo »vsebino« in žalitvijo, zaradi česar je omenjena sprevrnitev izjave in ravni izjavljanja manj očitna, saj imamo lahko občutek, da je žaljiv preprosto pomen teh besed. Freud poroča o nekem pripetljaju iz »podganarjevega« otroštva. Malček je storil nekaj porednega, zaradi česar ga je oče natepel. Pri tem se je mali hudo razjezil in očeta, še pod njegovimi udarci, začel psovati. Ker pa ni znal nobene kletvice, ga je ozmerjal z imeni vseh predmetov, ki se jih je domislil, in tako kričal na očeta: »Ti lučka, ti brisača, ti krožnik!« itd.⁶ Tu kar najlepše vidimo, kako lahko precej »nedolžni« označevalci (lučka, brisača, krožnik) na ravni izjavljanja proizvedejo nekaj takega kot: »Sovražim te, sovražim te, sovražim te!«

V marsikateri situaciji uporabimo vljudnostne laži tedaj, ko obstaja nevarnost prevelikega razkoraka med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja oziroma celo nevarnost njune popolne sprevrnitve.

5. Sigmund Freud, »K zgodovini psihoanalitičnega gibanja«, glej prevod v pričujoči številki, str. 5-71.

6. Cf. Sigmund Freud, *Dve analizi*, op. cit., str. 148.

Vzemimo še nek drug primer vljudnostne laži. Denimo, da gospod X s svojim prispevkom nastopi na znanstvenem simpoziju. Poslušalcem, med katerimi ste tudi vi, se zdi prispevek zelo slab. Toda če vas po končanem nastopu gospod X direktno vpraša, kakšen se vam je zdel njegov prispevek, boste verjetno rekli nekaj takega kot »bilo je zelo zanimivo«. Tovrstnih odgovorov ne gre prehitro označiti za hipokritske. Čeprav je meja med hipokrizijo in vljudnimi lažmi pogosto zelo tanka, pa ta meja vendarle obstaja. Denimo, da bi v takšni situaciji odkrito povedali, kar si mislite, in gospodu X dejali: »Po pravici rečeno, vaš prispevek se mi je zdel povsem nezanimiv, nekoherenten in za lase privlečen!« (Mimogrede rečeno, gospod X bi moral na to verjetno odgovoriti: »In zakaj mi potem niste enostavno rekli, 'Bilo je zelo zanimivo' – saj bi čisto dobro razumel, kaj hočete reči.«) Razlika med obema odgovoroma, vljudnim in direktnim oziroma »odkritim«, je seveda v tem, da nas drugi lahko »osebno prizadene«. Vendar pa pri tej prizadetosti ne gre enostavno za to, da »resnica boli«, saj tudi vljudni odgovor (»Zanimiv prispevek«) dovolj jasno pove, kaj si mislimo o tem prispevku. Navadno nas tovrstni odgovori ne zavedejo do te mere, da bi dejansko verjeli, kako se je ljudem zdel naš prispevek nadvse zanimiv. Se pravi, da »resnica, ki boli«, ni nujno odsotna iz vljudnega odgovora. Toda tudi v primerih, kadar do tega pride, imamo lahko vseeno občutek, da bi direkten in brutalen odgovor *prav tako* nekako udaril mimo, tj. zgrešil resnico. Razlog je v tem, da v tovrstnih konfiguracijah ne boli enostavno »resnica« (izjava), temveč predvsem dejstvo, da jo je drugi izrekel na ta način in s tem hote vzel nase »bolečo« razsežnost izjave. Drugače rečeno, na izjavo »Vaš prispevek je bil čisto zanič« se – na ravni izjavljanja – lepi nekaj takega kot »Pripravljen sem vas prizadeti«. To pa seveda nima nobenega opravka z vprašanjem kvalitete prispevka niti ne z vprašanjem resnice o tem, kaj o zadevnem prispevku mislimo. Obstajajo situacije, kjer lahko jasno občutimo, da bomo s tem, če bomo odkriti in bomo povedali resnico, izrekli

več kot resnico. Lahko smo celo prepričani, da smo v razmerju do našega sogovornika bolj »odkriti«, če v tem primeru izrečemo vljudno laž kot pa če izrečemo »golo resnico«. Toda v čem natanko sestoji ta »več kot resnica«? V prvem približku bi lahko rekli, da direktnemu odgovoru lahko spodleti, da bi obdržal razpravo v okvirih tega, o čemer razpravljamo. Zlahka prestopi mejo med »objektom«, ki je povezan z menoj in o katerem razpravljamo, ter menoj kot osebo. Z drugimi besedami, lahko izzveni ne kot napad na moj prispevek, temveč kot napad na mojo *bit*. To pomeni, da utegne biti osebi pred vami izjemno težko reči »Vaš prispevek je bil precej zanič«, ne da bi hkrati rekli nekaj takega kot »(Vi) ste nekompetentni, neumni, dolgočasni...«. Še več, zgornje je težko izreči, ne da bi hkrati rekli »Greste mi na živce«, »Komaj vas prenašam« ali celo »Sovražim vas«. Skratka, mejo je mogoče zlahka prestopiti tudi v drugi smeri, v smeri tistega, ki izjavo izreka in hkrati z njo izreče več o svojem lastnem »stanju duha«, kot bi želel ali nameraval. V naših, tudi najbolj vsakodnevnih stikih z drugimi je nemogoče povsem razločiti raven izjave od ravni izjavljanja, in prav od tod izhajajo zgornje težave. Prav tako je nemogoče ločiti rečeno od učinka, ki ga proizvede pri drugem. Vljudnostne laži so eden od utečenih načinov, kako se soočamo s tem problemom. Toda poskusimo natančneje določiti, kaj bi lahko bil ta problem oziroma problemi v razmerju do govorjenja resnice. Izolirali bomo en problem, en aspekt, ki, čeprav ni edini, leži v ozadju precejšnjega števila vljudnostnih laži, še posebej pa je relevanten za razpravo o razmerju med kulturo in lažjo.

Obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali »obsценost resnice« oziroma, natančneje, obsценost govorjenja resnice. Besedo »obsценost« tu uporabljamo v tistem pomenu, v katerem jo uporablja Aron Ronald Bodenheimer v knjigi *Zakaj? O obsценosti vprašanja*.⁷ Bodenheimer pokaže, da obstaja neka temeljna obsценost vprašanj,

7. Aron Ronald Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1984.

obscenost, ki je na delu v samem dejanju postavljanja vprašanj, ne glede na konkretno vsebino vprašanja. Vprašanje kot tako nosi v sebi določen element razgaljenja naslovnika vprašanja. (Nekaj primerov: »Zakaj se igraš s svinčnikom?«, »Kako to misliš?«, »Ali me ljubiš?«, »Na kaj misliš?«...) Po Bodenheimerju obscenost nastopi v pogojih, ko je nek del naše osebnosti – del, ki ga običajno skrivamo pred drugimi ali pred seboj – neposredno razkrit, ne da bi bili na to pripravljeni. Učinek razgaljenja torej tu nastopi v pogojih presečneja, brez našega pristanka in brez možnosti, da bi ga preprečili. V obsceni situaciji imamo na eni strani dejanje razgaljenja, na drugi strani pa učinek sramu. Dodatna značilnost obscenosti je po Bodenheimerju ta, da tisti, ki jo zagreši, tega nikakor ne bo priznal. Prej bo že obstoječi situaciji sramu dodal še eno obscenost in na primer vprašal: »Kaj pa je s tabo? Je kaj narobe?«

Bodenheimerjeva teza je zelo poučna za vprašanje vljudnostnih laži, in sicer v dveh točkah. Prvič, omogoči nam, da lažje zaznamo podobno dimenzijo obscenosti v določenih okoliščinah »direktnega govorjenja resnice«. Drugič, precejšnje število vljudnih laži so dejansko odgovori na vprašanja. Če se vrnemo k prejšnjemu primeru: če nekoga neposredno vprašamo, kakšen se mu je zdel naš prispevek, sami ustvarimo nek nemogoč položaj. Vprašanje nikakor ni nedolžno. Morda obupano potrebujemo nekaj laskavih besed, morda smo v agoniji, ker nihče ni »spontano« pohvalil našega dela in ta tišina vse preglasno vpije. Zato se spravimo na nekoga in mu postavimo omejeno vprašanje, da bi slišali, kar želimo slišati. Naslovljenec vprašanja lahko sprejme igro, ki jo na ta način predlagam, in izreče nekaj vljudnih laskavih besed, ki me po vsej verjetnosti ne bodo zadovoljile, vendar pa bodo vsaj ohranile razgaljenje, katerega grožnja je v zraku, na določeni distanci. Hkrati bodo vsaj nekoliko amortizirale razgaljenje, do katerega je že prišlo v trenutku, ko smo postavili vprašanje in s tem pokazali, da obupano potrebujemo malce priznanja. Na tej točki bi veljalo nekoliko dopolniti Bodenheimerjev argument: obscenost postavljanja vprašanj ne deluje zgolj na ravni razgaljanja

drugega (naslovnika vprašanja), temveč lahko deluje tudi na ravni razgaljanja tistega, ki sprašuje. Drugega lahko postavimo v težaven položaj (zadrega in sramu) na naš račun, se pravi zato, ker vprašanje razkrije nekaj o nas samih (kakšno slabost ali obsesijo), za katero bi bilo bolje, če bi ostala skrita. V tem smislu sta zadrega in sram lahko »interpasivna« občutka: občutimo ju lahko ne le tedaj, ko smo razgaljeni sami, temveč tudi, če smo priče razgaljenju nekoga drugega. Vzemimo pregovorni primer para, ki se udeleži neke javne prireditve. Mož se napije in se začne neumno obnašati. To vsi opazijo, a se še naprej vljudno smehljajo. Nato se žena – ki ji je še posebej nerodno zaradi intimnega razmerja, ki jo veže s to osebo – odloči osvoboditi se zadrega in sramu tako, da dá drugim vedeti, da ji vedenje njenega moža ni všeč in se distancira od njega. In reče (naglas) nekaj takega kot: »Samo poglej se! Vedeš se kot popoln bedak!« To je lep primer neposrednega govorjenja resnice, ki neizogibno ustvari obsceno situacijo. Prisotni se ne morejo več pretvarjati, da ne vidijo tistega, kar mož javno razkazuje in za kar bi bilo bolje, da bi ostalo skrito. Svoj pogled morajo usmeriti tja, od koder bi ga »kulturno« raje odvrnili. Vljudne laži (kot tudi vljudni molk) pogosto nastopajo kot kulturni pripomoček, ki tovrstno razgaljenje ohranja na distanci, pa čeprav zgolj tako, da se pretvarjamo, da ga ne opazimo. Poslužujemo se jih bodisi tedaj, ko nočemo s prstom pokazati na manko v drugem (ko je ta manko že viden), bodisi tedaj, ko se želimo izogniti učinku razkritja manka v drugem. A to ni vse. Poslužujemo se jih tudi v situacijah, kjer obstaja tveganje, da se pokaže nekaj, nek presežni objekt tam, kjer ne bi smelo biti ničesar oziroma kjer bi ta objekt moral ostati skrit. Pravzaprav sta ti dve dimenziji razkrivanja manka in nezaželene pojavitve objekta notranje povezani in korelativni. V končni instanci je vsako razkritje, tudi razkritje manka, razkritje »neprimerne« objekta. Kolikor pride do (javnega) razkritja manka v drugem, imamo praviloma občutek, da se je razkrilo *nekaj preveč*, da gledamo *nekaj*, česar ne bi smeli gledati. V psihoanalitičnem žargonu bi lahko rekli, da tu sam manko nastopi kot »falični objekt«.

Kot opravičilo za vljudnostne laži se pogosto navaja trpljenje ali ponižanje (drugega), ki se mu želimo izogniti. Pa vendar ne zadošča reči, da vljudne laži toleriramo oziroma celo spodbujamo, kadar se lahko z njimi izognemo povzročanju nepotrebne bolečine drugim. Ne smemo namreč pozabiti, da bolečina, trpljenje in ponižanje vsi predstavljajo »stanja razgaljenosti«. Tudi v primeru, ko se odločimo raje izreči neko laž kot pa resnico, ki bi neizogibno prizadela drugega, konceptualni okvir »trpljenje – sočutje« sam ne zadošča za razlago tovrstnega mehanizma »kulturnega laganja«. Vključiti moramo tudi element razgaljenja oziroma njegovega preprečevanja, zaradi katerega je tako bolečina drugega kot naše sočutje inherentno podvojeno in nastopa na dveh ravneh. Obstaja bolečina neposredne prizadetosti, toda obstaja tudi bolečina ob razgaljenju te prizadetosti. Tako je na primer lahko zelo pomembno, da samo naše sočutje privzame obliko »laži«: včasih je najboljši, če ne edini način, da pokažemo nekaj sočutja, prav to, da ga ne pokažemo oziroma da ne ustvarimo situacije, ki bi zahtevala izražanje sočutja. V nekaterih situacijah lahko samo izražanje sočutja nastopa kot ponižujoče in igra vlogo prsta, s katerim kažemo na stisko drugega.

Iz zgornjega lahko potegnemo zaključek, da je velik del vljudnostnih laži bolj kot s čimerkoli drugim povezan s pojmom *spodobnosti*. Ob strani puščamo nekatere druge primere kulturnega laganja. Na primer gostoljubne laži: logika le-teh je nekoliko drugačna, čeprav ne povsem drugačna. Potem so tu laži, s katerimi se želimo izogniti učinku »self-fulfilling prophecy«, tj. učinku prerokb, ki se uresničijo prav s tem, da so podane. (Primer: naš prijatelj se zaplete v razmerje, za katerega nam je povsem očitno, da ne bo delovalo. A če nas direktno vpraša, mu tega ne bomo povedali, ker ne vemo, v kolikšni meri lahko sama naša izjava »To ne bo nikoli delovalo« prispeva k nastopu prav tiste katastrofe, ki jo napoveduje.) Nadalje obstaja nek zanimiv fenomen, ki bi ga lahko imenovali »utemeljitvene laži« in o katerem velja spregovoriti nekaj besed. »Utemeljlitvene laži« navadno nastopajo

v obliki deklaracij (s slovensko besedo bi lahko rekli »oznanil« ali »razglasov«). Obstajata vsaj (dve) vrsti deklaracij. Eno je mogoče bolj ali manj v celoti izenačiti s performativnimi govornimi dejanji. Na primer, kadar rečemo »Otvaram 5. kongres pedologov«. Tu imamo opravljen z nekakšno *creatio ex nihilo*, z izjavo, ki s tem, ko jo razglasi, ustvari določeno simbolno konfiguracijo, ne da bi do te situacije vodila neka sklenjena vzročna veriga. Drug tip deklaracij prav tako vsebuje določeno performativno razsežnost, vendar pa je njihovo delovanje v pogledu kavzalnosti in časovnosti bolj zapleteno. Vzemimo deklaracijo ljubezni, izjavo »ljubim te«, ko jo določeni osebi izrečemo prvič. Ta izjava naj bi izhajala iz subjektivnih čustev, vendar pa je ni mogoče zvesti zgolj na *izraz* čustev. Svoja čustva do drugega lahko izrazimo na celo vrsto načinov, medtem ko ima (oziroma vsaj naj bi imela) izjava »ljubim te« nek singularni status: vzpostavi določen simbolni okvir danega razmerja. Deklaracija ljubezni ni zgolj izraz čustev. Na nek način ne obstaja nobena neposredna vzročna povezava med stanjem naših čustev in izjavo »ljubim te«. Zakaj smo to izrekli danes in ne že včeraj? Zakaj že danes in ne raje jutri? Na nek način ni pravega trenutka za to izjavo, vselej je bodisi prezgodaj bodisi prepozno. Pa ne le časovno, tudi vsebinsko-kavzalno je v prehodu od naših čustev k deklaraciji ljubezni vselej na delu nek (pre)skok. Prehod ni nikoli linearen. Reči, da je v vsaki deklaraciji ljubezni na delu »laž«, ne pomeni reči, da ni odkrita ali »poštena«. Pomeni, da deklaracija ljubezni reče (in stori) več kot le opiše stanje mojih čustev. Lahko bi rekli, da sestoji iz (bolj ali manj) točnega opisa naših čustev *plus* nečesa drugega, čemur ne ustreza nič v realnosti (tudi ne v naši subjektivni ali psihološki realnosti). Z njo rečemo več, kot smo v danih okoliščinah »upravičeni« reči. Ko drugemu oznamim svojo ljubezen, položim v najino razmerje več, kot »imam«. To seveda implicira določeno krožnost, ki nas privede do sledeče značilnosti tovrstnih deklaracij: so prenašane izjave, ki (še) ustvarijo pogoje svojega lastnega izjavljanja. Lahko se zgodi,

da nas naslovljenec te izjave vpraša: »A to res misliš?«, kar neizogibno proizvede težavno situacijo, saj na nek način za nobenega od obeh vpletenih ne bi mogli reči, da ve, na kaj natanko se nanaša »to« (v »A to res misliš?«). Je nekaj, kar bomo šele videli. Je »laž«, ki lahko ali ne postane resnica. Vendar pa resnica lahko postane le izhajajoč iz te »utemeljitvene laži«.

A vrnimo se k tisti vrsti vljudnih laži, za katere smo dejali, da so tesno povezane s pojmom spodobnosti. Pojem spodobnosti je seveda že sam precej izmuzljiv pojem. Ne le, da se spreminja iz ene kulture v drugo (kot tudi skozi zgodovino iste kulture), odvisen je tudi od našega osebnega »čuta za spodobnost«. Pa vendar ta kulturna in subjektivno-kulturna nihanja ne vplivajo bistveno na temeljno logiko, po kateri deluje spodobnost. Določenih stvari naj ne bi izpostavljali, razgaljali, govorili, kazali nanje. Oziroma splošneje – pa tudi natančneje – rečeno, samo dejanje razgaljanja (sebe in drugih) je nekaj, čemur naj bi se v splošnem izogibali. V nasprotnem primeru izzovemo zadrego in sram. Kolikor pa že pride do tovrstnega »razgaljenja«, se moramo biti sposobni vesti tako, kot da nismo ničesar opazili. Jasno je, da je bilo laganje – kljub vsemu masivnemu in kar najostrejšemu moralnemu obsojanju, ki ga je bilo od nekdaj deležno – hkrati tudi *moralno* spodbujano. Najprej v smislu, da nečesa ne rečemo (da nekaj »obdržimo zase«), nato pa tudi v smislu, da namesto tega rečemo nekaj drugega (nekaj »vljudnega«). Seveda laganje ni bilo deležno moralne spodbude pod oznako »laganje«, temveč pod oznako »olike« in »spoštovanja«, torej natanko pod oznako »spodobnosti«. Ko otroke učimo, da na cesti ne zavpijejo naglas, »Glej, mami, kakšen grd moški!«, ko jih učimo »olike«, jih učimo natanko prepoznavanja situacij, kjer nekaterih stvari ne gre reči (naglas) ali nanje pokazati s prstom (kazanje s prstom je druga praksa, od katere otroke vztrajno odvrčamo), pri čemer obe praksi nikakor nista nepovezani.

Lahko bi torej rekli, da je »kultura laganja« v veliki meri povezana z možno »obsценostjo govorjenja resnice«. Nadaljnje vprašanje, ki

zahteva odgovor, je, ali je obscenost sama po sebi in imanentno seksualni pojem. Bodenheim se postavi na stališče, da ni. Po njegovem je vez med obscenostjo in seksualnostjo povsem naključna in je rezultat določenih kulturno-zgodovinskih okoliščin (predvsem religioznih), ki so seksualnost potisnile v sfero intimnosti. Če obscenost definira razkritje nečesa, kar je kar najbolj osebno in (zgolj) meni lastno, potem je po Bodenheimu jasno, da seksualnost ne ustreza temu opisu, saj je kar najbolj splošna oziroma univerzalna. Vendar pa ima ta argument dve slabosti. Prvič to, da seksualnost v celoti izenači z empirično seksualno dejavnostjo. Drugič pa ne pojasni univerzalnosti, ki spada k samemu pojmu obscenosti. Drugače rečeno: kako to, da ne glede na to, *kaj* je tisto najbolj osebno in intimno, kar je razgaljeno (tj. ne glede na to, kaj, v vsakem posameznem primeru, tvori tisto najbolj lastno nekogaršnje biti), tovrstno razkritje neizogibno proizvede učinek obscenosti? Odgovor bi lahko iskali v tem, da je samo dejanje razkritja/razgaljenja že v sebi seksualizirano. Seksualna komponenta – ki jo po našem mnenju ni mogoče enostavno izločiti iz pojma obscenosti – nikakor ni povezana z vsebino skrite stvari, ki je nenadoma izpostavljena, temveč s to izpostavitvijo samo. Natančneje rečeno: prehod intimnega in doslej skritega objekta skozi ta dispozitiv razgaljenja ima za posledico to, da zadevni objekt seksualizira. Pri čemer pa nikakor ni nujno – tu se lahko strinjamo z Bodenheimom – da bi bil ta objekt sam po sebi »seksualen«. Govorica (z njo pa tudi kultura in določene simbolne konfiguracije, ki jih ustvarja) ima to lastnost, da lahko seksualizira stvari, ki same po sebi niso seksualne (npr. »genitalne«). Še več, lahko bi rekli, da govorica, v katero smo vpeti in s katero pristopamo k realnosti, seksualizira tudi samo seksualnost. To se morda sliši paradokсно, toda če pomislimo, kaj »odlikuje« človeško seksualnost v razmerju do živalske ali rastlinske, ali ne bi mogli reči, da je to prav dejstvo, da je človeška seksualnost seksualizirana? To bi lahko izrazili tudi s kakšnim sloganom tipa: »Sex is sexy.« To ne pomeni enostavno tega,

da je vsa seksualnost kulturno oziroma simbolno posredovana (kar je postala nekakšna post-moderna mantra). Razmerje med obema je bolj zanimivo in je, če naj tako rečemo, vzajemno. Natančneje rečeno, v tem razmerju je na delu neka krožnost – prav tista, ki jo Freud postavi v jedro »nelagodja v kulturi«: kultura izvira v določeni seksualni zagati in nanjo odgovarja, toda ko nanjo odgovarja, ustvarja nove (seksualne) zagate, ki same spet potrebujejo »kulturni« odgovor...

Psihoanalitično ime za ta konstitutivni manko, okoli katerega se strukturirata »seksualizirana kultura« in »kultimizirana seksualnost«, je kastracija. Kastracija je natanko vozel »kulture« in »nature«. Definirali bi jo lahko enostavno kot »okvir manka« oziroma, nemara še bolje, kot »manko kot okvir« – tisti okvir, skozi katerega zaznavamo realnost. Mehanizem razkritja oziroma razgaljenja, na katerega smo navezali možne učinke direktnega govorjenja resnice v določenih situacijah, je seveda figura *par excellence* tega kastracijskega »okvirja manka«. Prav to je razlog, zakaj je vse, kar se pojavi znotraj tega okvirja (razgaljenja), na nek način »falicizirano«: zdi se kot da tak objekt, ki ga ugledamo skozi to »okno manka«, obdaja neka avra, ki lahko izzove odpor ali privlačnost, torej, z eno besedo, fascinacijo. Do takšnega objekta nikoli nismo ravnodušni. Kot priče tovrstnega razgaljenja, ki lahko na primer izhaja iz direktnega izrekanja resnice, lahko v zadregi pogledamo stran, lahko (»voajeristično«) opazujemo prizor s koticom očesa, lahko odkrito »sadiščno« uživamo v zadregi drugega, lahko se delamo, da nismo ničesar opazili. Toda nobena od teh reakcij ni nevtralna ali indiferentna.

Če torej direktno govorjenje resnice lahko proizvede tovrstni učinek razgaljenja, vljudnostne laži pogosto služijo bodisi njegovemu preprečevanju bodisi nam omogočajo, da se vedemo tako, kot da je razgaljeni objekt ostal neopažen. Vendar pa to ne pomeni, da je kultura – in njene vljudne laži – nekakšen nevtralni ali »duhovni« ščit, s katerim se branimo pred, na primer, obscenostjo. Kultura deluje v

obeh smereh. Razgaljenje (in njegov učinek obscenosti) ni nič manj kulturni fenomen kot so to vljudne laži. Kar pomeni, da kultura proizvaja (bolj ali manj učinkovita) »zdravila« za svoje lastne strukturne zagate – zagate, ki izhajajo iz tega, da kultura izvira v prav tisti seksualni realnosti, ki se jo prizadeva regulirati.

Sigmund Freud

»KULTURNA« SPOLNA MORALA IN MODERNA NERVOZNOST

[*Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität*]
(1908)

Izdaje v nemškem jeziku:

- 1908 *Sexual-Probleme* [Mutterschutz, nova izdaja], 4. zv. (3) [marec], str. 107-129.
1909 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 2. zv., str. 175-196. [1912, 2. izd.; 1921, 3. izd.]
1924 *Gesammelte Schriften*, 5. zv., str. 143-167.
1931 *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und Traumlehre*, str. 17-42.
1941 *Gesammelte Werke*, 7. zv., str. 143-167.

Čeprav je to najzgodnejše delo, v katerem Freud izčrpno obravnava obstoječi antagonizem med kulturo in nagonским življenjem, so se njegovi nazori o tej temi oblikovali že veliko prej. Tako lahko npr. v noticah, ki jih je 31. maja 1897 poslal Fliessu, o incestu preberemo sledeče: »Incest je antisocialen in kultura obstaja v njegovi postopni odpovedi.« (Freud, 1950a, osnutek N). Podobna prepričanja so tudi osnova nekaterih pasusov v spisu »Seksualnost v etiologiji nevroz« (1898a; slov. prevod v *Problemi* 7-8/1998), kjer je npr. rečeno, da lahko »naši civilizaciji upravičeno naložimo odgovornost za razširjenost nevrastenije« (*Studienausgabe*, 5. zv., str. 29; slov. prevod, str. 169); prim. tudi soočenje s problematiko kontracepcijskih sredstev (*ibid.*, str. 27-28; slov. prevod, str. 168-169), v katerem Freud anticipira opazke, ki jih zapiše v pričujočem delu. Dejansko je bil ta antagonizem implicitno zastopan že v njegovi celotni teoriji o vplivu obdobja latence na razvoj človeške seksualnosti, na zadnjih straneh svojih *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905d; slov. prevod Studia humanitatis, Ljubljana 1995) pa Freud govori o »nasprotujočem si odnosu med

kulturo in svobodnim razvojem seksualnosti« (*Studienausgabe*, 5. zv., str. 144; slov. prevod, str. 118). Lahko rečemo, da je večji del pričujočega teksta povzetek rezultatov iz zadnjega omenjenega dela, ki je izšlo samo tri leta prej.

Glavno temo pričujoče študije predstavljajo sociološki aspekti omenjenega antagonizma in Freud se je v svojih kasnejših spisih pogosto vračal k tem vprašanjem. Tako lahko, če odmislimo številne bežne namige na to temo, navedemo zlasti zadnja dva razdelka spisa »O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju« (1912d; slov. prevod v *Problemi-Eseji* 4/1993, str. 158-164), pa tudi nekatera mesta iz sledečih del (vsa so vključena v 9. zv. *Studienausgabe*): daljšo pasažo v spisu »Aktualna razmišljanja o vojni in smrti« (1915b, slov. prevod v *Problemi* 1-2/1999, str. 129-133), prve strani dela *Prihodnost neke iluzije* (1927c; slov. prevod Založba Obzorja, Maribor 1996, str. 9 ff.) in zaključne odstavke odprtega pisma Albertu Einsteinu »Zakaj vojna?« (1933b; slov. prevod v *Problemi* 1-2/1999, str. 156-157). Najdaljšo in najtemeljitejšo obravnavo te tematike seveda predstavlja delo *Nelagodje v kulturi* (1930a; slov. prevod Gyrus, Ljubljana 2001).

V zadnjem omenjenem delu igrata pomembno vlogo nadaljnji dve temi: sprejetje »organske potlačitve, ki je utrta pot do kulture«, in destruktivni nagon ali nagon agresivnosti. (Zgoščen prikaz oblikovanja Freudovih nazorov najdemo v »Uredniški opombi« k *Nelagodju v kulturi*; prim. slov. prevod, str. 7 ff.) Vendar pa se Freud v pričujočem delu teh dveh tem ne dotakne. Ne najdemo nobene analize globljih, notranjih duševnih virov kulture; restrikcije, ki jih nalaga civilizacija, so predstavljene kot nekaj, kar je človeku vsiljeno od zunaj, nagoni, katerih konflikt s kulturo je obravnavan, pa so zgolj seksualni nagoni.

V svoji nedavno objavljeni *Spolni etiki* se von Ehrenfels (1907)¹ zadrži pri razlikovanju med »naravno« in »kulturno« spolno moralo. Po njegovem velja pod naravno spolno moralo razumeti moralo, pod vladavino katere je človeški rod nenehno sposoben ohranjati svoje zdravje in življenjske sposobnosti, pod kulturno pa tisto, katere upoštevanje ljudi stimulira k intenzivni in produktivni kulturni dejavnosti. To nasprotje naj bi se dalo najbolje pojasniti z razločevanjem med

1. [Christian von Ehrenfels (1859-1932), profesor filozofije v Pragi. Freud ga je v III. poglavju dela *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905c, *Studienausgabe*, 4. zv., str. 105) hvalil zaradi njegove drzne kritike institucije zakona.]

konstitutivnim značajem nekega ljudstva in njegovo *kulturno* lastnino. Za nadaljnjo presojo tega pomenljivega miselnega toka bralca napotujem na sam von Ehrenfelsov spis, sam pa bom iz njega potegnil le toliko, kolikor je potrebno za navezavo mojega lastnega prispevka.

Ponuja se nam domneva, da sta lahko zdravje in življenjska sposobnost posameznega človeka pod vladavino kulturne spolne morale izključena in da to oškodovanje posameznikov zaradi žrtev, ki so jim naložene, na koncu doseže tako visoko stopnjo, da je po tem ovinku ogrožen tudi sam kulturni smoter. Von Ehrenfels na spolni morali, ki obvladuje sedanjo zahodno družbo, dejansko pokaže vrsto škodljivih učinkov, za katere ji mora pripisati odgovornost, in čeprav v celoti priznava njeno izjemno primernost za podporo kulturi, pride do tega, da jo razglasi za potrebno reform. Po njegovem mnenju je za spolno moralo, ki nam vlada, značilen prenos tega, kar se zahteva od žensk, na spolno življenje moškega in prepoved vsakršnega spolnega občevarja, razen v monogamni zakonski zvezi. Vendar pa nas upoštevanje naravnih razlik med spoloma sili, da delikte moških preganjamo manj rigorozno in jim tako dejansko dopuščamo *dvojno* moralo. Toda družba, ki pristane na takšno dvojno moralo, v zadevah »resnicoljubnosti, poštenja in človeškosti«² ne more priti dlje kot do določene, tesno postavljene meje, svoje člane pa mora navajati k prikrivanju resnice, olepševanju, samoprevari in varanju drugih. Kulturna spolna morala pa učinkuje še bolj škodljivo, ko s poveličevanjem monogamije ohromi dejavnik *virilne selekcije*, saj lahko posameznik izboljšanje svoje konstitucije doseže le prek njenega vpliva, glede na to, da je s človekostjo in higieno *vitalna selekcija* pri civiliziranih ljudstvih zvedena na minimum.³

Med celotno škodo, ki se v omenjenem delu pripisuje kulturni spolni morali, bo zdravnik pogrešal tisto, katere pomen naj bo na tem mestu natančno pretresen. V mislih imam iz nje izhajajoče pospe-

2. *Sexualethik*, str. 32 ff.

3. *Ibid.*, str. 35.

ševanje moderne nervoznosti, tj. nervoznosti, ki se v naši sedanji družbi zelo hitro širi. Včasih nevrotični bolnik sam opozori zdravnika na vlogo, ki jo v povzročitvi njegove bolezni igra nasprotje med njegovo lastno konstitucijo in zahtevami kulture, s sledečo izjavo: »V naši družini smo vsi postali nervozni zato, ker smo hoteli biti boljši od tega, kar nam omogoča naše poreklo.« Prav tako se zdravnik dovolj pogosto zamisli nad zapažanji, da v nervoznost zapadejo ravno potomci tistih očetov, ki – izhajajoč iz preprostih in zdravih podeželskih razmer, potomci grobih, a krepkih družin – so se uspešno nastanili v velemestu in svoje otroke v kratkem časovnem obdobju dvignili na višjo kulturno raven. Povezavo med »naraščajočo nervoznostjo« in modernim kulturnim življenjem pa so glasno proklamirali predvsem nevrologi sami. Naj bo to, v čemer iščejo utemeljitev omenjene povezave, prikazano z izvlečki iz izjav nekaterih izvrstnih opazovalcev.

W. Erb (1893): »Izvorno zastavljeno vprašanje je sedaj v tem, ali so vzroki za nervoznost, ki so vam bili predstavljeni, v našem modernem življenju zastopani v tolikšni meri, da lahko pojasnijo njeno znatno naraščanje – in na to vprašanje lahko brez oklevanja odgovorimo zgolj pritrdilno, kar bo pokazal že bežen pogled na našo današnjo eksistenco in njene oblike.«

»To jasno sledi že iz cele vrste splošnih dejstev: izjemni dosežki v novem veku, odkritja in izumi na vseh področjih ter ohranjanje napredka vpričo naraščajoče konkurence – vse to je bilo pridobljeno samo z veliko mero duhovnega napora in se lahko ohranja le z njim. Zahteve, ki se naslavljaajo na zmogljivost posameznika v boju za obstanek, so se občutno povečale, posameznik pa jim lahko zadosti samo z napenjanjem vseh svojih duševnih sil; hkrati so se v vseh krogih povečale potrebe ljudi in njihove težnje po življenjskih užitkih; na sloje prebivalstva, ki so bili prej docela nedotaknjeni, se je razširil doslej nezaslišan luksuz; nereligioznost, nezadovoljstvo in poželjivost so se povečali v širokih krogih ljudi; zaradi prometa, ki je do skrajnosti povečan, zaradi telegrafskih in telefonskih mrež, ki prepletajo ves

svet, so se razmere v žitju in bitju popolnoma spremenile: vse se dogaja v naglici in razburjenju, ponoči se potuje, podnevi posluje, celo »počitniška potovanja« predstavljajo napor za živčni sistem; velike politične, industrijske in finančne krize prinesejo svoje razburjenje v veliko širše kroge prebivalstva kot pa nekoč; zanimanje za politično življenje je postalo vsesplošno: politični, religiozni in socialni konflikti, naraščanje števila političnih strank, volilne agitacije ter neomejene dejavnosti društev razburjajo glave in kradejo čas za počitek, spanec in mir; življenje v velikih mestih postaja vedno bolj rafinirano in nemirno. Izčrpani živci iščejo počitek v intenzivnejših dražljajih in v močno začinjenih užitkih, vendar le zato, da bi se potem še bolj utrudili; moderna literatura se v veliki meri ukvarja z najbolj spornimi problemi, ki razburkajo vse človekove strasti in izkovejo čutnost, hlepenje po užitku ter zaničevanje vseh etičnih načel in vseh idealov; pred bračevega duha postavlja patološke podobe, psihopatsko seksualnost, revolucionarne in druge probleme; naša ušesa draži in razdraži predozirana, vsiljiva in hrupna glasba, gledališča pa s svojimi razburljivimi predstavami okupirajo vse naše čute; tudi upodabljajoče umetnosti se najraje posvečajo vsemu odbijajočemu, grdemu in razburljivemu ter se ne izogibajo temu, da bi nam v vsej svoji odbijajoči realnosti predočile najgrše, kar nam nudi dejanskost.«

»Tako ta splošna podoba že kaže na vrsto nevarnosti v modernem razvoju naše kulture; nemara jo lahko tu in tam s posameznimi potezami še dopolnimo!«

Binswanger (1896): »Zlasti nevrastenija je bila označena kot povsem moderna bolezen, Beard, ki se mu moramo prvemu zahvaliti za njen pregleden prikaz,⁴ pa je bil prepričan, da je odkril novo živčno bolezen, ki se je oblikovala izključno na ameriških tleh. Ta domneva

4. [Prim. Beard (1881) in (1884). Freud ameriškega nevrologa G. M. Bearda (1839-1883) omenja v nekaterih svojih zgodnjih obravnavah nevrastenije (prim. npr. Freud, 1895b, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 27 in 1896a) in v pismu Fliessu z dne 5. novembra 1897 (Freud, 1950a, pismo št. 74).]

je bila seveda napačna; kljub temu pa dejstvo, da je lahko ameriški zdravnik na podlagi bogatega izkustva prvi zajel in zabeležil mnoge svojstvene poteze te bolezni, pokaže tesne povezave, ki obstajajo med njo in modernim življenjem z njegovim nebrzdanim hitenjem in lovom za denarjem in posestjo ter neznanskim napredkom na tehnološkem področju, ki je razblinil iluzijo o vseh časovnih in prostorskih ovirah prometnih zvez.«

Von Krafft-Ebing (1895, str. 11): »Dandanes je v načinu življenja številnih ljudi v zahodni kulturi prisotna množica antihigienskih dejavnikov, ki nam brez nadaljnega dopuščajo razumeti, da se nervoznost usodno širi, kajti ti škodljivi momenti delujejo najprej in večinoma na možgane. V zadnjih nekaj stoletjih so se v političnih in socialnih – zlasti v merkantilnih, industrijskih in agrarnih – razmerah narodov izvršile spremembe, ki so korenito spremenile človekov poklic, državljanski položaj ter lastnino, in sicer na račun živčnega sistema, ki mora ob pogosto nezadostnem počitku zadostiti povečanim socialnim in gospodarskim zahtevam z večjo porabo energije.«

Tem in mnogim drugim podobno zvenečim prepričanjem mi ni treba očitati tega, da so napačna, temveč da se v svojem poskusu, da bi natančno pojasnila nastop nervoznih motenj, izkažejo za nezadostna in ne upoštevajo ravno tistega, kar je pri vpletenih etioloških dejavnikih najbolj pomembno. Če odmislimo neopredeljive načine »nervoznosti« in si ogledamo same oblike nervoznih bolezni, se škodljivi vpliv kulture bistveno reducira na škodljivo zatiranje spolnega življenja kulturnih ljudstev (ali plasti) z obstoječo »kulturno« spolno moralo.

Dokaz za to trditev sem skušal podati v vrsti svojih strokovnih del.⁵ Tukaj ga ne morem obnoviti, bom pa navedel najpomembnejše argumente, ki sledijo iz mojih raziskav.

5. *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Dunaj 1906 (4. izd., 1922). [Ta zvezek vsebuje štirinajst del, ki so bila objavljena v času med letoma 1893 in 1906 – torej skoraj vse krajše članke, ki jih je Freud napisal o nevrozah v tem obdobju.]

Pozorno klinično opazovanje nam dopušča, da ločimo dve skupini nervoznih bolezenskih stanj: same *nevroze* in *psihonevroze*. Pri prvih so motnje (simptomi), naj se kažejo v telesnih ali duševnih učinkih, očitno *toksične* narave: vedejo se podobno kot pojavi, ki spremljajo preobilnost ali pomanjkanje določenih živčnih strupov. Te nevroze, ki so večinoma povzete pod imenom nevrastenija, lahko torej nastopijo zaradi določenih škodljivih vplivov v spolnem življenju, ne da bi bila za to potrebna pomoč kakšne dedne obremenitve; oblika bolezni dejansko korespondira z naravo teh škodljivih dejavnikov, kar pomeni, da lahko na podlagi klinične slike dovolj pogosto in brez nadaljnjega sklepamo na posebno seksualno etiologijo. Po drugi strani pa je takšna pravilna analogija med obliko nervoznega obolenja in drugimi škodljivimi vplivi kulture, ki jih omenjeni avtorji obtožujejo, povsem odsotna. Potemtakem lahko seksualni dejavnik razglasimo za bistven v povzročitvi dejanskih nevroz.

Pri psihonevrozah je vpliv dednosti bolj pomemben in njihova povzročitev manj pregledna. Toda nek poseben postopek raziskovanja, ki je znan pod imenom psihoanaliza, nam je pripomogel do spoznanja, da so simptomi teh bolezni (histerije, prisilne nevroze itd.) *psihogeni*, da so torej odvisni od delovanja nezavednih (potlačeni) predstavni kompleksov. Taista metoda nas je naučila tudi to, kako razumeti te nezavedne komplekse in nam pokazala, da imajo, splošno rečeno, seksualno vsebino; izvirajo iz seksualnih potreb nezadovoljenih ljudi in zanje predstavljajo neke vrste nadomestno zadovoljitev. Zato moramo tudi vse dejavnike, ki škodujejo spolnemu življenju, zatirajo njegovo dejavnost ali premeščajo njegove cilje, ugledati kot patogene faktorje psihonevroz.

Vrednost teoretskega razlikovanja med toksičnimi in psihogenimi nevrozami se zaradi dejstva, da lahko na večini nervoznih oseb opazimo motnje, ki imajo poreklo obeh, seveda ne zmanjša.

Kdor je sedaj pripravljen z menoj iskati etiologijo nervoznosti zlasti v škodljivih vplivih na spolno življenje, bo sledil tudi spodnjemu

premisleku, ki namerava témo naraščajoče nervoznosti umestiti v nek širši kontekst.

Naša kultura je v splošnem osnovana na zatiranju nagonov. Vsak posameznik se je odrekel delu svoje posesti – delu občutka vseмогоčnosti, agresivnih in maščevalnih nagibov v svoji osebnosti. Iz teh prispevkov je zrasla skupna kulturna lastnina, ki jo tvorijo materialne in miselne dobrine. Poleg življenjske nuje so bila družinska čustva, ki so izpeljana iz erotike, bržkone tista, ki so ločene posameznike pripravila do te odpovedi. Odpoved je bila v toku razvoja kulture progresivna. Njene posamezne korake je sankcionirala religija; tisti del zadovoljitve nagonov, ki so se mu ljudje odpovedali, je bil žrtvovan božanstvu, javno dobro, ki je bilo s tem pridobljeno, pa je bilo razglašeno za »sveto«. Kdor zaradi svoje neuklonljive konstitucije ne zdrži tega zatiranja nagonov, je družbi zoperstavljen kot »zločinec«, kot »outlaw« – razen če mu njegov družbeni položaj in njegove odlične sposobnosti ne omogočijo, da se v njej uveljavi kot velik mož, kot »junak«.⁶

Seksualni nagon – ali, pravilneje, seksualni nagoni, kajti analitično raziskovanje uči, da je seksualni nagon sestavljen iz številnih komponent, parcialnih nagonov – je pri človeku bržkone bolj razvit kakor pri večini višjih živalskih vrst, vsekakor pa je bolj stanoviten, saj je skorajda v celoti premagal periodičnost, na katero je vezan pri živalih. Kulturni dejavnosti daje na voljo izredno velike količine moči, to pa zaradi svoje zelo izrazite značilnosti, da lahko premešča svoj cilj, ne da bi njegova intenzivnost bistveno upadla. To sposobnost, po kateri lahko nagon zamenja svoj izvorno seksualni cilj z drugim, ne več seksualnim, temveč psihično sorodnim ciljem, imenujemo sposobnost *sublimacije*. V nasprotju s to zmožnostjo premeščanja [*Verschiebbar-*

6. [Bistvo tega odstavka, vključno z definicijo »svetega«, najdemo že v noticah, ki so bile namenjene Fliessu (Freud, 1950a, rokopis N), prim. »Uredniško opombo« zgoraj. Beseda »sveto« je ponovno obravnavana v III. razdelku dela *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939a), *Studienausgabe*, 9. zv., str. 565-567.]

keit], v kateri se nahaja njegova kulturna vrednost, se pri seksualnem nagonu pojavlja tudi neka zelo trdovratna fiksacija, zaradi katere postane neuporaben in se občasno izrodi v tako imenovane nenormalnosti. Najbrž je izvorna moč seksualnega nagona pri vsakem posamezniku različna; delež, ki je pri nekom primeren za sublimacijo, gotovo niha. Prepričani smo, da notranja organizacija vsakega posameznika najprej odloča o tem, kolikšen delež njegovega seksualnega nagona bo mogoče sublimirati in uporabiti. Poleg tega lahko življenjski in intelektualni vplivi na psihični aparat še dodatno prispevajo k sublimaciji. Toda tega procesa premestitve prav gotovo ni mogoče nadaljevati v neskončnost, podobno kot to ni mogoče pri pretvorbi toplote v mehansko energijo v naših strojih. Določena mera direktne seksualne zadovoljitve je za večino organizacij očitno nujno potrebna, odrekanje⁷ te mere, ki se od posameznika do posameznika spreminja, se kaznuje z znamenji, ki jih moramo zaradi njihovega škodljivega delovanja in njihovega subjektivnega značaja neugodja šteti med bolezenska stanja.

Dodatne opcije se odprejo, če upoštevamo dejstvo, da človekov seksualni nagon izvorno sploh ne služi razmnoževanju, temveč ima za cilj določene načine doseganja ugodja.⁸ Takšen se kaže v človekovem otroštvu, kjer svojega cilja, pridobitve ugodja, ne doseže samo na genitalijah, temveč tudi na drugih delih telesa (erogenih conah), zaradi česar lahko opusti vse ostale objekte, razen teh priročnih. Ta stadij imenujemo stadij *avtoerotizma*, vzgoji pa pripisujemo nalogo, da ga zameji, saj bi zadrževanje pri njem seksualni nagon napravilo za neobvladljiv in neuporaben. Razvoj seksualnega nagona nato poteka od avtoerotizma k objektni ljubezni in od avtonomije erogenih

7. [Freud je pojem »odrekanja« kasneje uporabljal v širšem smislu, zato da bi z njim označil glavni povod nevrotičnega obolenja. Prim. »Uredniško opombo« k delu »Über neurotische Erkrankungstypen« (1912c), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 217 f.]

8. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d). [*Studienausgabe*, 5. zv., str. 103; slov. prevod: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 76.]

con k njihovi podreditvi pod primat genitalij, ki služijo razmnoževanju. Med tem razvojem je delež seksualnega vzdraženja, ki ga ponuja posameznikovo lastno telo, inhibiran kot neuporaben za razmnoževalno funkcijo in v najboljšem primeru sublimiran. Sile, ki služijo delu kulture, so torej v veliki meri pridobljene z zatorom tako imenovanih *perverznih* deležev seksualnega vzdraženja.

Z ozirom na to zgodovino razvoja seksualnega nagona bi torej lahko ločili tri stopnje kulture: prvo, na kateri se lahko seksualni nagon prosto udejstvuje ne glede na cilje razmnoževanja; drugo, na kateri je pri seksualnem nagonu zatirano vse, razen tistega, kar služi ciljem reprodukcije; in tretjo, na kateri je edini dovoljeni seksualni cilj zgolj legitimno razmnoževanje. Tej tretji stopnji ustreza naša sedanja »kulturna« spolna morala.

Če vzamemo drugo od teh treh stopenj za povprečje, moramo najprej izpostaviti, da določena množica ljudi zaradi svoje organizacije njenim zahtevam ne zadošča. Pri celi vrsti posameznikov omejeni razvoj seksualnega nagona od avtoerotizma do objektne ljubezni, katerega cilj je združitev genitalij, ni potekal niti pravilno niti dovolj izčrpno. Iz teh razvojnih motenj pa sledita dve škodljivi odstopanji od normalne, tj. za kulturo koristne seksualnosti, ki se druga do druge vedeta domala kot pozitiv in negativ. Sem najprej spadajo – če odmislimo osebe, katerih seksualni nagon je sploh premočan in ga ni mogoče inhibirati – različne vrste *perverznih* oseb, pri katerih je primat razmnoževalne funkcije preprečila infantilna fiksacija na predhodni seksualni cilj, in *homoseksualne* ali *invertirane* osebe, pri katerih je bil seksualni cilj na zaenkrat še nepojasnen način odvrnjen od nasprotnega spola. Če se ti dve vrsti razvojnih motenj izkažeta za manj škodljivi, kot bi morda pričakovali, moramo to olajšanje pripisati ravno kompleksni strukturi seksualnega nagona, ki seksualnemu življenju omogoča doseči neko uporabno končno obliko tudi tedaj, ko je ena ali več komponent nagona izključenih iz razvoja. Konstitucijo oseb, ki trpijo za inverzijo, konstitucijo

homoseksualcev, pogosto odlikuje tudi posebna sposobnost njihovega seksualnega nagona za kulturno sublimacijo.

Vendar pa močnejše oblike perverzij in homoseksualnosti, zlasti tiste ekskluzivne, napravijo njihove nosilce družbeno nekoristne in nesrečne, tako da moramo tudi zahteve kulture druge stopnje pripoznati za vir trpljenja določenega dela človeštva. Usoda teh konstitutivno različnih oseb se razlikuje in je odvisna od tega, ali imajo absolutno močan ali šibkejši seksualni nagon. V drugem primeru, kjer je seksualni nagon splošno šibek, perverznim osebam uspe popolnoma zatreti tista nagnjenja, ki so jih spravila v konflikt z moralnimi zahtevami njihove stopnje kulture. Toda, idealno gledano, je to tudi edini rezultat, ki jim ga uspe doseči, kajti za zator svojih seksualnih nagonov porabijo vse sile, ki bi jih sicer usmerili v kulturno dejavnost. Navznoter so tako rekoč inhibirani, navzven pa ohromljeni. To, kar bomo kasneje vnovič povedali o abstinenci, ki se zahteva od moških in žensk na tretji stopnji kulture, velja tudi zanje.

Pri intenzivnejšem, a perverznem seksualnem nagonu sta možna dva načina izhoda. Prvi izhod, ki ga ne bomo podrobneje obravnavali, je ta, da prizadete osebe ostanejo perverzne in da se morajo soočiti s posledicami svojega odstopanja od kulturne ravni. Drugi način je veliko bolj zanimiv – poteka tako, da je pod vplivom vzgoje in socialnih zahtev vendarle dosežen zator perverznih nagonov; toda gre za zator, ki to pravzaprav sploh ni. Bolje bi ga bilo označiti kot spodleteli zator. Inhibirani seksualni nagoni potem resda ne nastopajo več kot taki: v tem je tudi uspeh celotnega procesa – se pa izražajo na drugačne načine, ki so za posameznika enako škodljivi in ki ga delajo enako družbeno nekoristnega kot ga dela nekoristnega tudi nespremenjeno zadovoljevanje zatrtih nagonov: v tem je tudi neuspeh tega procesa, ki je dolgoročno gledano večji od njegovega uspeha. Nadomestni pojavi, ki nastopijo kot posledica zatora nagonov, predstavljajo to, kar imenujemo nervoznost ali, natančneje, psihonevroze (prim. moje uvodne opazke). Nevrotiki predstavljajo tisto

skupino ljudi, ki lahko pri svoji upirajoči se organizaciji pod vplivom zahtev kulture pridejo samo do navideznega in vedno bolj spodle-telega zatora svojih nagonov. Zato lahko svoje sodelovanje pri kulturni dejavnosti ohranjajo le z veliko porabo moči in za ceno notranjega obubožanja ali pa ga morajo občasno prekiniti in zboleti. Nevroze sem označil [str. 142] za »negativ« perversij, ker se pri njih perverzni vzgibi po potlačitvi izražajo iz duševnega nezavednega in ker v stanju »potlačitve« ohranjajo iste nagibe kot pozitivne perversije.⁹

Izkušnje nas učijo, da za večino ljudi obstaja meja, do katere lahko njihova konstitucija še ustreže zahtevam kulture. Vsi tisti, ki hočejo biti plemenitejši od tega, kar jim dopušča njihova konstitucija, zapadejo v nevrozo; bolje bi se počutili, če bi jim bilo še naprej omogočeno, da bi bili slabši. Spoznanje, da se perversija in nevroza medsebojno vedeta kot pozitiv in negativ, pogosto jasno podkrepi opazovanje, ki poteka znotraj iste generacije družinskih članov. Dokaj pogosto je v paru sorojencev brat seksualni perverznejši, sestra, ki ima kot ženska šibkejši seksualni nagon, pa nevrotik, pri čemer njeni simptomi kažejo ista nagnjenja kot perversije njenega seksualno aktivnejšega brata. Temu ustrezno so v številnih družinah moški popolnoma zdravi, toda njihova nemoralnost dosega mero, ki družbeno ni zaželena, medtem ko so ženske plemenite in nadvse prefinjene, a hudo nevrotične.

Ena od očitnih družbenih krivic je prav gotovo v tem, da kulturni standard od vseh oseb terja enako vodenje seksualnega življenja – kar nekaterim brez težav uspe, zahvaljujoč njihovi organizaciji, medtem ko drugim nalaga kar najtežje psihične žrtve; res pa je, da to krivico praviloma izbriše neupoštevanje moralnih predpisov.

Doslej smo naše raziskave utemeljili na zahtevi druge od treh kulturnih stopenj, ki smo jih postulirali [str. 142], zahteve, po kateri

9. [Prvo Freudovo trditev v zvezi s tem najdemo v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905d; *Studienausgabe*, 5. zv., str. 74; slov. prevod, *op. cit.*, str. 46).]

je vsaka tako imenovana perverzna seksualna aktivnost prepovedana, medtem ko je tako imenovano normalno spolno občevanje dopuščeno. Odkrili smo, da je tudi pri takšni porazdelitvi seksualne svobode in omejevanja cela množica posameznikov odrinjena kot perverzna; druga množica, v kateri si posamezniki prizadevajo, da ne bi bili perverzni, medtem ko bi konstitutivno morali biti, pa drsi v nervoznost. Na tej točki ni težko napovedati rezultata, do katerega bo prišlo, če bomo seksualno svobodo še bolj omejili in kulturno zahtevo dvignili na raven tretje stopnje, kjer je prepovedana vsaka druga seksualna aktivnost, razen tista, ki poteka v legalni zakonski zvezi. Število močnih značajev, ki se odkrito zoperstavljajo kulturni zahtevi, se bo strmo povečalo, in prav tako tudi število šibkejših, ki se v konfliktu med pritiskom kulturnih vplivov in odporom lastne konstitucije zatečejo v nevrotično bolezen.¹⁰

Poskusimo sedaj odgovoriti na sledeča tri vprašanja, ki se nam zastavljajo:

(1) Kakšno nalogo postavljajo posamezniku zahteve tretje stopnje kulture?

(2) Ali lahko legitimna seksualna zadovoljitev, ki je dopuščena, ponudi sprejemljivo nadomestilo za odpoved vsem ostalim zadovoljitvam?

(3) Kakšno je razmerje med morebitnimi škodljivimi učinki te odpovedi in njenim izkoriščanjem v območju kulture?

Odgovor na prvo vprašanje se dotika problematike, ki je bila že večkrat obravnavana in ki na tem mestu ne more biti dokončno izčrpana, problema seksualne abstinence. Naša tretja stopnja kulture zahteva od posameznikov obeh spolov abstinenco vse do vstopa v zakonsko zvezo in dosmrtno abstinenco za vse tiste, ki ne vstopijo v

10. [Ta formulacija je predhodnica termina »beg v bolezen«, ki ga Freud vpelje v spisu »Splošno o histeričnem napadu« (1909a; slov. prevod v *Delta* 1-2/2001, str. 169 in op. 6).]

nobeno legalno zakonsko zvezo. Stališče, ki je pogodu vsem avtoritetam, namreč da seksualna abstinenca ni škodljiva in da je sploh ni težko ohranjati, so pogosto zastopali tudi zdravniki. Toda lahko bi zatrdili, da je obvladovanje tako močnega vzgiba, kakršen je seksualni nagon, na drugačen način, ne pa z njegovo zadovoljitvijo, naloga, ki lahko od posameznika zahteva vse njegove sile. Le majhnemu številu ljudi ga uspe obvladati s sublimacijo ali z odvrnitvijo seksualnih nagonov od seksualnega cilja k višjim kulturnim ciljem, pa še tem bržkone samo začasno; najtežje pa je to mogoče doseči ravno v obdobju goreče in živahne mladosti. Večina ostalih ljudi postane nevrotična ali pa se kako drugače poškoduje. Izkušnje kažejo, da večina oseb, ki tvorijo našo družbo, konstitutivno ni kos nalogi abstinence. Kdor bi zbolel že pri lažjem omejevanju seksualnosti, zboli pod zahtevami današnje spolne morale toliko hitreje in toliko huje, kajti pred ogroženostjo normalnega seksualnega življenja, ki jo povzročajo napačne zasnove in motnje v razvoju, ne poznamo nobene boljše zaščite, kot samo seksualno zadovoljitev. Bolj ko je oseba dovzetna za nevrozo, slabše prenaša abstinenco; parcialni nagoni, ki so se normalnemu razvoju odtegnili v smislu, kot je bilo podano zgoraj, so hkrati postali takšni, da jih je sedaj toliko težje inhibirati. Toda tudi tisti ljudje, ki bi pod zahtevami druge stopnje kulture ostali zdravi, sedaj množično podležejo nevrozi, kajti z odrekanjem seksualne zadovoljitve se poveča njena psihična vrednost. Zajezen libido je sedaj zmožen izslediti kakšno od mnogih šibkih mest, ki le redko manjkajo v strukturi *vita sexualis*, in tam prodreti do nevrotične nadomestne zadovoljitve, ki se kaže v obliki bolezenskih simptomov. Kdor zna prodreti v pogojenost nevrotične bolezni, se bo kmalu prepričal, da porast števila nevrotičnih obolenj v naši družbi izvira iz stopnjevanja seksualnih omejitev.

To nas pripelje do vprašanja, ali lahko spolni odnos v legalni zakonski zvezi sploh nudi zadostno nadomestilo za njegovo omejevanje pred poroko? Pri tem se gradivo za negativni odgovor tako

množično vsiljuje, da bomo lahko podali le njegov najbolj zgoščen povzetek. Predvsem bi radi spomnili na dejstvo, da naša kulturna spolna morala omejuje tudi spolni odnos v sami zakonski zvezi, s tem ko zakoncema nalaga prisilo, da se zadovoljita samo s številom spočetij, ki pa je praviloma zelo majhno. V tem oziru se zadovoljiv spolni odnos v zakonski zvezi omeji samo na nekaj let, pri čemer moramo odšteti še obdobja, ko je treba biti do žene obziren iz higienskih razlogov. Po teh treh, štirih ali petih letih zakonska zveza odpove, kolikor je obljubila zadovoljitev seksualnih potreb; kajti vsa sredstva, ki so bila doslej izumljena za preprečevanje spočetja, kvarijo seksualni užitek, motijo finejšo senzibilnost obeh partnerjev ali celo sama povzročajo bolezni.¹¹ V strahu pred posledicami spolnega odnosa najprej izgine telesna nežnost med zakoncema, v naslednjem koraku pa ji večinoma sledi tudi duševna naklonjenost, ki ji je bilo najprej namenjeno, da postane dedič njunih začetnih viharnih strasti. Med psihičnim razočaranjem in telesnim pomanjkanjem, ki tako postane usoda večine zakonskih zvez, se oba partnerja prestavita nazaj v stanje, v katerem sta bila pred poroko, le da sta revnejša za eno iluzijo več in da se morata ponovno usmeriti na svojo odločnost v obvladovanju in preusmerjanju svojega seksualnega nagona. Tu nam ni treba raziskati, v kolikšni meri je moški v zrelejših letih uspešen v tej nalogi. Izkušnje nas učijo, da se dokaj pogosto poslužuje stopnje seksualne svobode, ki mu jo priznava tudi najstrožja seksualna disciplina, četudi samo molče in z odporom. »Dvojna« spolna morala, ki velja v naši družbi za moške, je najboljše priznanje tega, da družba ne verjame v izvedljivost predpisov, ki jih je sama izdala. Izkustvo pa nam kaže tudi to, da ženske, ki so kot dejanske nosilke seksualnih interesov človeštva le v manjši meri deležne sposobnosti sublimacije svojih nagonov in ki jim kot nadomestek seksualnega objekta sicer zadošča dojenček, ne pa tudi odraščajoči otrok – izkustvo kaže,

11. [Freud se je s temo kontracepcije ukvarjal že v svojem zgodnjem članku »Seksualnost v etiologiji nevroz« (1898a). Prim. »uredniško opombo« k pričujočemu delu.]

ponavljam, da ženske zaradi razočaranj, ki jih prinaša zakonska zveza, zbolijo za hudimi nevrozami, ki neprestano kalijo njihovo življenje. Pod današnjimi kulturnimi pogoji zakonska zveza že dolgo ne predstavlja več splošnega zdravila proti nevrotičnim težavam žensk; če jo zdravniki v takšnih primerih še vedno svetujemo, pa po drugi strani vendarle vemo, da mora biti dekleta dokaj zdravo, da bi jo bilo sposobno »prenašati«, našim moškim pacientom pa nujno svetujemo, naj se ne poročijo z dekletom, ki je imelo živčne težave že pred poroko. Zdravilo proti nervoznosti, ki izhaja iz zakonske zveze, bi bila, nasprotno, ravno zakonska nezvestoba. Toda čim strožje je bila neka ženska vzgojena in čim resneje se je podvrgla zahtevam kulture, tem bolj se boji tega izhoda; v konfliktu med svojimi poželjenji in svojim občutkom dolžnosti pa zopet išče zatočišče v nevrozi. Nič ne ščiti njene kreposti bolj gotovo kakor bolezen. Zakonski stan, na katerega je kulturni človek v svoji mladosti prelagal svoj seksualni nagon, torej ne more izpolniti zahtev, ki mu jih postavlja njegovo lastno življenje. Nobenega govora ne more biti o tem, da bi mu lahko povrnil škodo, ki jo je povzročila nekdanja odpoved.

Toda kdor priznava škodo, ki jo povzroča kulturna spolna morala, lahko pri našem odgovoru na tretje vprašanje [prim. str. 145] še vedno pripomni, da kulturna pridobitev, ki izhaja iz tako skrajnega omejevanja seksualnosti, najbrž več kot samo odtehta vse te bolezni, ki v resni obliki navsezadnje prizadenejo le neko manjšino. Priznati moram, da na tem mestu nisem sposoben pravilno odtehtati pridobitve od izgube, a bi lahko k oceni slednje še marsikaj dodal. Če se vrnem k problemu abstinence, ki sem se ga nekoliko prej že dotaknil, moram zatrditi, da prinaša abstinenca poleg nevroz še neko drugo škodo in da teh nevroz večinoma ne vrednotimo v njihovem celotnem pomenu.

Zavlačevanje seksualnega razvoja in seksualne aktivnosti, za katerega si prizadevata naša vzgoja in kultura, sprva gotovo ni škodljivo. Izkaže se za nujno, če upoštevamo pozno starost, v kateri mladi ljudje iz omikanih stanov dosežejo samostojnost in so se zmožni sami

preživljati. Poleg tega nas to opomni na tesno povezanost vseh naših kulturnih institucij in na težavnost, da bi spremenili vsaj del teh brez upoštevanja celote.¹² Toda abstinenca, ki sega daleč čez dvajseto leto starosti, za mladega moškega ni več neoporečna in povzroči drugačno škodo tudi tedaj, ko ne pelje v nevrozo. Ljudje pravijo, da boj s tako močnim nagonom in poudarjanje vseh etičnih in estetskih sil v psihičnem življenju, ki so v tem boju potrebne, »krepita« značaj; to velja za nekatere posebej ugodno organizirane značaje. K temu je treba še dodati, da je diferenciacija individualnih značajev, ki je dandanes tako izrazita, postala možna šele z omejevanjem seksualnosti. V veliki večini primerov pa boj proti čutnosti porabi celotno količino energije, ki jo ima značaj na razpolago, to pa se zgodi ravno v tistem obdobju, ko mlad moški potrebuje vse svoje sile za to, da bi si izbral svoj delež in mesto v družbi. Razmerje med mero možne sublimacije in nujne seksualne aktivnosti zelo niha od posameznika do posameznika in celo od enega poklica do drugega. Abinentni umetnik je komajda zamisljiv, medtem ko mlad abinentni učenjak gotovo ni nobena redkost. Slednji lahko z vzdržnostjo sprosti sile za svoj študij, prvega pa njegova seksualna izkušnja najbrž zelo stimulira v njegovih umetniških dosežkih. Splošno gledano nisem dobil nobenega vtisa, da seksualna abinenca pomaga izoblikovati energičnega in samostojnega človeka dejanj, izvirnega misleca ali drznega osvoboditelja in reformatorja; veliko pogosteje izoblikuje poštene slabice, ki kasneje izginejo v veliki množici, slednja pa ima navado slediti – proti svoji volji – impulzom, ki prihajajo s strani močnih posameznikov.

Dejstvo, da se seksualni nagon kot tak vede zelo samovoljno in neposlušno, se kaže tudi v rezultatih prizadevanja za abinenco. Kulturna vzgoja si bržkone prizadeva le za njegov začasen zator, do

12. [Kar zadeva vzgojo otrok, je Freud prišel do enake ugotovitve že v svojem članku »O seksualnem razsvetljevanju otrok«, slov. prevod v *Problemi-Eseji* 1-2/1992, str. 160.]

sklenitve zakonske zveze, potem pa mu namerava dati prostost, da bi se ga lahko poslužila. Toda ekstremni ukrepi so proti temu nagonu veliko bolj uspešni kakor poskusi njegove omilitve; zator gre tako pogosto predaleč in doseže nezaželeni rezultat, da se seksualni nagon po svoji osvoboditvi izkaže za trajno oškodovanega. Iz tega razloga se pogosto izkaže, da popolna abstinenca v mladosti za mladega moškega ni najboljši način priprave na zakonsko zvezo. Ženske to slutijo, zato med svojimi kandidati dajejo prednost tistim, ki so svojo moškost že izkazali pri drugih ženskah. Posebej očitna je škoda, ki jo je stroga zahteva po abstinenci pred zakonsko zvezo povzročila ženski naravi. Vzgoja jemlje svojo nalogo, da bo dekletovo čutnost zatirala vse do sklenitve zakonske zveze, očitno zelo resno, kajti svoje delo opravlja z najbolj skrajnimi sredstvi. Ne samo, da prepoveduje spolni odnos in da vsa sredstva namení ohranjanju ženske nedolžnosti, ampak tudi ščiti odraščajočo žensko pred vsakršno skušnjavo. To stori tako, da jo ohranja nevedno v vseh dejstvih o vlogi, ki ji je namenjena, in da pri njej ne trpi nobenega ljubezenskega vzgiba, ki ne more voditi v zakon. Rezultat je v tem, da ko starševske avtoritete dekletom nena doma dovolijo, da se zaljubijo, ta niso dorasla temu psihičnemu dosežku in vstopijo v zakonsko zvezo negotova o lastnih čustvih. Zaradi tega umetnega zavlačevanja njihove ljubezenske funkcije povzročajo svojim možem, ki so vse svoje poželenje prihranili zanje, sama razočaranja; s svojimi psihičnimi občutki se še vedno oklepajo staršev, katerih avtoriteta je vzpostavila zator njihove seksualnosti, v telesnem obnašanju pa se kažejo frigidne, kar moškemu prepreči vsak kvaliteten seksualni užitek. Ne vem, ali obstaja tip anestetične ženske tudi zunaj kulturne vzgoje, vendar se mi zdi to dokaj verjetno. V vsakem primeru pa ga tovrstna vzgoja naravnost vzredi, in te ženske, ki zanosijo brez ugodja, ne kažejo velike pripravljenosti za to, da bi večkrat rojevale v bolečinah. Tako pripravljanje na zakonsko zvezo spodnese smotre same zakonske zveze. Ko kasneje ženska premosti svoj zaostanek v razvoju in se njena sposobnost ljubiti prebudi na

vrhuncu njenega obstoja kot ženske, je njeno razmerje do zakonskega moža že zdavnaj pokvarjeno; kot plačilo za njeno dotedanjo vdanost ji preostane le še izbira med nepotešenim hrepenenjem, nezvestobo ali nevrozo.

Človekovo seksualno vedenje je pogosto *vzor* za vse njegove siceršnje načine reagiranja v svetu. Če moški energično osvaja svoj seksualni objekt, mu pripisujemo podobno brezobzirno energijo tudi v doseganju drugih ciljev; če pa se iz vseh mogočih razlogov odpove zadovoljitvi svojih močnih seksualnih nagonov, se bo v svojem življenju tudi sicer vedel prej spravljivo in resignirano kakor aktivno. Posebno aplikacijo trditve, da seksualno življenje predstavlja zgled za opravljanje drugih funkcij, lahko brez težav razberemo pri celotnem ženskem spolu. Njihova vzgoja jim odreka intelektualno ukvarjanje s seksualnimi problemi, h katerim vseeno pristopajo z veliko radovednostjo, in jih straši z obsojanjem, da se takšna zvedavost za žensko ne spodobi in da je znamenje grešnega poželenja. S tem so ženske odvrnjene od vsakršnega razmišljanja in vednost zanje izgubi svojo vrednost. Prepoved razmišljanja sega čez seksualno sfero, deloma povsem avtomatično, deloma zaradi neizogibnih asociacij, podobno kot prepoved razmišljanja o religiji pri moških ali o lojalnosti pri zvestih podložnikih. Ne verjamem, da lahko biološko nasprotje med intelektualnim delom in seksualno aktivnostjo pojasni »fiziološko slaboumnost« ženske, kot je to prikazal Moebius v nekem svojem spisu, proti kateremu je bilo izraženih že več ugovorov.¹³ Nasprotno menim, da je treba nedvomno intelektualno inferiornost tolikšnega števila žensk zvesti na inhibiranost mišljenja, ki je posledica zatora seksualnosti.

Kadar obravnavamo vprašanje abstinence, s premajhno strogostjo razlikujemo med njenima dvema oblikama: vzdržnostjo pri vsaki seksualni aktivnosti nasploh in vzdržnostjo pri spolnem odnosu z

13. [Prim. Moebius (1903). Prim. tudi *Prihodnost neke iluzije* (1927c), *Studienausgabe*, 9. zv., str. 180-181; slov. prevod, *op. cit.*, str. 50-51.]

nasprotnim spolom. Mnoge osebe, ki se hvalijo z uspelo abstinenco, so jo zmogle izvajati le s pomočjo masturbacije in podobnih načinov zadovoljitve, ki se nanašajo na avtoerotično seksualno aktivnost iz zgodnjega otroštva. Toda ravno zaradi omenjene povezave ti nadomestki za seksualno zadovoljitev nikakor niso nedolžni; disponirajo namreč za številne oblike nevroz in psihoz, katerih pogoj je nazadovanje seksualnega življenja k njegovim infantilnim oblikam. Masturbacija nikakor ne ustreza idealnim potrebam kulturne spolne morale in posledično spravlja mlade ljudi v iste konflikte z ideali vzgoje, kot so jim hoteli ubežati z abstinenco. Poleg tega pokvari značaj s *popuščanjem*, in sicer na več kot en sam način: prvič, ljudi uči doseči pomembne cilje brez vsakršnega truda in po varnih poteh, namesto z energičnim naprezanjem vseh sil, torej po principu *seksualnih vzorov* [prim. zgoraj]; in drugič, na ta način, da v fantazijah, ki spremljajo zadovoljitev, povzdigne seksualni objekt na odlikovano raven, kakršno je v realnosti težko najti. Nek duhovit pisatelj (Karl Kraus v dunajskem časopisu *Die Fackel*) je izrazil to resnico s cinično opazko, tako da je stvari obrnil: »Koitus ni nič drugega kot nezadosten nadomestek za onanijo!«¹⁴

Strogost kulturnih zahtev in težavnost naloge abstinence sta soppadli, da bi za jedro abstinence napravili preprečevanje združitve genitalij dveh različnih spolov in da bi dali prednost drugim načinom seksualne aktivnosti, ki takorekoč pomenijo isto kot polovična poslušnost. Odkar morala – in zaradi možnosti raznih infekcij tudi higiena – tako neizprosno preganja normalno spolno občevanje, se je tako imenovanim perverznim načinom občevanja med obema spoloma, pri katerih vlogo genitalij prevzamejo druga telesna mesta, nedvomno povečal socialni pomen. Toda teh aktivnosti ne moremo

14. [Freud je neko anekdoto o Karlu Krausu vključil tudi v svojo knjigo o *Vicu* (1905c) in jo ponovil v eni od opomb k prikazu primera »Podganar« (1909d); prim. slov. prevod »Beleške o primeru prisilne nevroze [»Podganar«]«, slov. prevod v *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 164, op. 68.]

presojati tako nedolžno, kot to počnemo z analognimi prekoračitvami v ljubezenskem odnosu; so namreč etično zavržene, ker ljubezensko razmerje med dvema človekoma ponižajo iz resne zadeve v udobno igro brez nevarnosti in brez duševne udeležnosti. Kot nadaljnjo posledico oteževanja normalnega seksualnega življenja lahko navedemo razširjenost homoseksualnega načina zadovoljitve; vsem tistim, ki so homoseksualci že po svoji organizaciji ali so to postali v otroštvu, se pridruži še velika množica tistih, pri katerih se v zrelejših letih zaradi zapore glavnega toka libida na široko odpre homoseksualni stranski rokav.

Vse neizogibne in nehotene posledice zahteve po abstinenci sovpadajo v eni skupni točki, namreč v tem, da temeljito pokvarijo priprave na zakonsko zvezo, ki naj bi po nameri kulturne spolne morale vendarle postala edina dedinja seksualnih teženj. Vsi moški, ki niso usmerili svojega libida k normalnim situacijam in k temu primerenim pogojem zadovoljitve zaradi masturbacijskih ali perverznih seksualnih navad, kažejo v zakonski zvezi znamenja zmanjšane potence. Tudi ženske, ki jim je le s podobnimi sredstvi ostalo omogočeno, da ohranijo svoje devištvo, se v zakonu izkažejo kot anestezične za normalno občevanje. Zakonska zveza, ki se prične z znižano sposobnostjo za ljubezen na obeh straneh, le še hitreje zapade postopku razveze kakor ostale. Zaradi šibke moževe potence ženska ni zadovoljena in ostane anestetična tudi tedaj, ko bi lahko premagala svojo dispozicijo za frigidnost, ki jo je prenesla iz vzgoje, z močnim seksualnim doživetjem. Za takšen par je težavnejša tudi zaščita pred nosečnostjo, saj oslABLJENA moževa potencia slabo prenaša uporabo kontracepcijskih sredstev. V tovrstni zbezanosti se kmalu odrečeta seksualnemu občevanju kot viru vseh zadreg in s tem opustita osnovo zakonskega življenja.

Vse strokovnjake pozivam, naj potrdijo, da ne pretiravam, temveč opisujem razmere, ki jih lahko v enako hudi obliki opazimo v poljubnem številu primerov. Za neposvečeno osebo je zares popolnoma

neverjetno, kako redko pri moških nastopa normalna potencia in kako pogosta je frigidnost pri ženski polovici zakonskih parov, ki jim vlada naša kulturna spolna morala, s kakšnimi odrekanni, pogosto za obe strani, je zakon povezan in kako zelo je omejeno zakonsko življenje, ta sreča, po kateri tako hrepenimo. Dejstvo, da se v tovrstnih razmerah vse skupaj najverjetneje konča z nervoznostjo, sem že izpostavil; vendar želim k temu dodati še prikaz tega, kakšen vpliv ima takšna zakonska zveza na – edine ali maloštevilne – otroke, ki izvirajo iz nje. Tu nastopi videz dednega prenosa, ki se pri izostrenem pogledu razblini v učinkovanje močnih infantilnih vtisov. Nevrotična žena, ki je njen mož ni zadovoljil, je kot mati prekomerno nežna in pretirano zaskrbljena za svojega otroka; nanj prenese svojo potrebo po ljubezni in v njem zbudi prezgodnjo spolno zrelost. Slabo sporazumevanje med staršema razdraži otrokovo čustveno življenje in mu omogoča, da v najnežnejši starosti intenzivno izkusi ljubezen, sovraštvo in ljubosumje. Stroga vzgoja, ki ne trpi tega, da bi bilo takó zgodaj zbujeno spolno življenje kakorkoli aktivno, daje na razpolago zatirajočo silo, tovrsten konflikt pa v teh letih vsebuje vse, kar je potrebno za povzročitev dosmrtno nervoznosti.

Sedaj se vračam k svoji prejšnji trditvi [str. 149], da se pri presoji nevroz večinoma ne upošteva njihovega celotnega pomena. S tem ne mislim na podcenjevanje tovrstnih stanj, ki se kaže v njihovem lahkomišelnem odtrivanju s strani svojcev in v bahaških zagotovitvah s strani zdravnikov, češ da se ta stanja lahko odpravijo z nekajtedenskim zdravljenjem z mrzlo vodo ali z nekaj meseci miru in počitka. To so le še mnenja popolnoma nevednih zdravnikov in laikov, večinoma pa predstavljajo zgolj izjave, ki služijo temu, da dajo trpečemu začasno tolažbo. Pač pa je znano, da predstavlja kronična nevroza, tudi če eksistenčne zmožnosti ne odpravi popolnoma, hudo življenjsko obremenitev za posameznika, obremenitev, ki je morda primerljiva s tuberkulozo ali srčno napako. S tem bi se lahko sprijaznili, če bi nevrotične bolezni iz kulturne dejavnosti izključile le manjše

število že tako šibkejših posameznikov, ostalim pa bi udeležbo v njej dovolile za ceno zgolj subjektivnih težav. V nasprotju s tem bi rad opozoril na vidik, da nevrozi – kolikor daleč sega in pri komerkoli se pokaže – uspe spodnesti namen kulture; s tem sploh šele opravi delo zatrtih psihičnih sil, ki so kulturi sovražne. Če torej družba za poslušnost svojim obsežnim predpisom plača z naraščanjem nervoznosti, ne more trditi, da si je izborila dobiček za ceno žrtev; sploh si ne more lastiti nikakršnega dobička. Oglejmo si npr. pogost primer žene, ki ne ljubi svojega moža, ker zaradi pogojev njene sklenitve zakonske zveze in glede na izkušnje njenega zakonskega življenja nima razloga, da bi ga ljubila, a bi ga vsekakor rada ljubila, ker edino to ustreza idealu zakonske zveze, h kateremu je bila vzgojena. Tedaj bo v sebi zatirala vse vzgibe, ki hočejo izraziti resnico in se upirajo njenemu stremljenju k idealu, ter porabila ogromno truda za to, da bo igrala ljubečo, nežno in skrbno soprogo. Posledica tega samozatiranja bo nevrotično obolenje. Njena nevroza se bo v kratkem času maščevala neljubljenemu možu in pri njem povzročila prav toliko nezadovoljstva in zaskrbljenosti, kot bi ju sledilo iz samega priznanja dejanskega stanja stvari. Ta primer je za učinke nevroze naravnost tipičen. Podobno izjalovitev kompenzacije lahko opazimo tudi po zatoru drugih kulturi sovražnih nagonov, ki niso neposredno seksualni. Kdor je npr. z nasilnim zatorom konstitutivne nagnjenosti k strogosti in okrutnosti postal *pretirano dober*, pri tem pogosto izgubi toliko energije, da ne opravi vsega, kar ustreza njegovim nadomestnim vzgibom, in splošno gledano vendarle napravi manj dobrega, kakor bi zmozel brez zatora.

Dodajmo še to, da z omejevanjem seksualne aktivnosti pri nekem ljudstvu pride do vsesplošnega povečanja boječnosti do življenja in tesnobe pred smrtjo, ki pri posameznikih kali njihovo zmožnost uživanja in odpravi njihovo pripravljenost, da bi za doseg kakršnega koli cilja tvegali smrt, ki se izraža v zmanjšani nagnjenosti k oplojevanju in ki to ljudstvo ali to skupino ljudi izloči iz udeležnosti pri

izgradnji prihodnosti. Tako bržkone lahko navržemo vprašanje, ali je naša »kulturna« spolna morala vredna žrtev, ki nam jih nalaga, zlasti če smo hedonizmu še vedno dovolj podvrženi, da bi med cilje našega kulturnega razvoja všteli določeno mero zadovoljitve individualne sreče. Gotovo ni stvar zdravnika, da bi osebno nastopil s predlogi za reforme; vendar menim, da bi utegnil podpreti nujnost takšnih predlogov, če bi von Ehrenfelsov prikaz škode, ki je nastala z našo »kulturno« spolno moralo,¹⁵ razširil s tem, da opozorim na njen pomemben vpliv na razširjenost moderne nervoznosti.

Prevedel Samo Tomšič.

15. [Prim. uvodne odstavke pričujočega dela.]

Sigmund Freud

**PRISILNA DEJANJA
IN OPRAVLJANJE VERSKIH OBREDOV**

[*Zwangshandlungen und Religionsübungen*]

[1907]

Izdaje v nemškem jeziku:

1907 *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1. zv. (1) [april], str. 4-12.

1909 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 2. zv., str. 122-131. (1912, 2. izd.; 1921, 3. izd.)

1924 *Gesammelte Schriften*, 10. zv., str. 210-220.

1941 *Gesammelte Werke*, 7. zv., str. 129-139.

Uredniška opomba:

Pričujoči članek je bil napisan februarja 1907 za prvo številko revije, ki sta jo izdajala Bresler in Vorbrodt. To je Freudov prvi ekskurz na področje psihologije religije in jasen korak v smer veliko širše obravnave te teme v *Totemu in tabuju* (1912-1913), ki je izšel pet let kasneje. Poleg tega je pričujoče delo zelo zanimivo tudi zato, ker se Freud v njem prvič po približno desetih letih od izteka obdobja njegovega sodelovanja z Breuerjem ponovno ukvarja s prisilno nevrozo. V njem začrta skico mehanizma prisilnih simptomov, ki jo je potem natančneje izpeljal v zgodovini bolezni »Podganarja« (1909d); vendar pa obravnave tega primera v času nastanka pričujočega dela še ni začel.

Bržkone je Freud od vseh duševnih motenj najpogosteje obravnaval ravno prisilno nevrozo – vse od začetka svoje delovne kariere in skoraj do njenega konca. V nadaljevanju je mogoče najti seznam tistih del, v katerih se Freud, če odmislimo šest spisov, ki so vključeni v prvi del 7. zv. *Studienausgabe*, podrobneje ukvarja s to temo: »Obrambne psihonevroze« (1894a), II. razdelek;

»Obsesije in fobije« (1895c); »osnutek K« v pisemih Fliessu iz leta 1895 (Freud, 1950a); »Nadaljnje opombe o obrambnih psihonevrozah« (1896b), II. razdelek. (Ti zgodnji teksti niso bili vključeni v *Studienausgabe*, so pa bili vključeni sledeči:) *Totem in tabu* (1912-1913), II. sestavek, 2. in 3. (c) razdelek, ter III. sestavek, 3. in 4. razdelek; analiza »Volčjega človeka« (1918b [1914]), VI. razdelek; 17. predavanje iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917); *Inhibicija, simptom in tesnoba* (1926d), V. in VI. poglavje. Freud v V. poglavju zadnjega navedenega dela pripomni (citiramo po slov. prevodu »Inhibicija, simptom in tesnoba«, v *Problemi* 1-2/2001, str. 37): »Prisilna nevroza je nedvomno najbolj zanimiv in najbolj hvaležen objekt analitičnega raziskovanja. Toda kot problem še vedno ni premagana.«

Slovenski prevod je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, 7. zv., str. 11 – 21.

Gotovo nisem prvi, ki je opazil podobnost med tako imenovanimi prisilnimi dejanji nevrotikov in opravili, s katerimi verniki izpričujejo svojo pobožnost. Dokaz tega je beseda »obredno«, s katero smo označili nekatera od teh prisilnih dejanj. Toda ta podobnost se mi zdi več kot zgolj površinska, tako da bi nas določen vpogled v nastanek nevrotičnega obreda opogumil, da po analogiji sklepamo na duševne procese v religioznem življenju.

Ljudje, ki izvajajo prisilna dejanja ali obrede, spadajo med tiste, ki imajo prisilne misli, prisilne predstave, prisilne impulze ipd., torej v posebno klinično kategorijo, za katero se uporablja ime »prisilna nevroza«. ¹ Toda svojskosti te bolezni ne smemo poskušati izpeljati iz njenega imena, kajti strogo vzeto imajo druge vrste patoloških duševnih pojavov isto pravico do tako imenovanega »prisilnega značaja«. Za zdaj mora na mesto definicije stopiti nadrobno poznavanje teh stanj, saj nam doslej še ni uspelo pokazati kriterija prisilne

1. Prim. Löwenfeld (1904). [Po besedah tega avtorja je termin »prisilna predstava« prvi uvedel Krafft-Ebing leta 1867, medtem ko »prisilno nevrozo« kot koncept in kot termin pripisujemo samemu Freudu. Kot izraz je bil prvič natisnjen v Freudovem prvem delu o tesnobni nevrozi (1895b).]

nevroze, ki najbrž leži zelo globoko, čeprav se nam zdi, da čutimo njegov obstoj vsepovsod v njenih izražanjih.

Nevrotični obred obstaja v drobnih opravilih pri določenih vsakdanjih dejanjih, dodatkih, omejitvah ali predpisih, ki se vedno izvajajo na enak ali zakonito spremenjen način. Te dejavnosti nam delujejo kot gole »formalnosti«; zdijo se nam povsem brezpomenske. Nič kaj drugače se ne kažejo samemu bolniku, pa vendar jih ta ni zmožen opustiti, kajti vsako odstopanje od obreda se kaznuje z nevzdržno tesnobo, ki ga takoj prisili k temu, da nadoknadi opuščeno dejavnost. Enako malenkostne kot sama obredna dejanja so priložnosti in dejavnosti, ki jih obred krasi, otežuje in vsekakor tudi zavlačuje, npr. oblačenje, slačenje, odpravljanje v posteljo ali zadovoljevanje telesnih potreb. Izvajanje nekega obreda lahko opišemo tako, da ga tako rekoč nadomestimo z nizom nenapisanih zakonov. Če vzamemo primer posteljnega obreda: stol mora stati na točno določenem mestu ob postelji; obleke morajo ležati na njem, zložene po določenem redu; odeja mora biti ob vznožju zatlačena in rjuha mora biti izglajena; blazine morajo biti razvrščene tako in tako, samo telo pa mora ležati v točno določenem položaju; šele tedaj lahko zaspimo. Tako je v lažjih primerih obred podoben pretiravanju z neko običajno in upravičeno ureditvijo. Toda posebna vestnost pri njegovem izvajanju in tesnoba, ki sledi njegovi opustitvi, zaznamujeta obred kot »sveto opravilo«. Motenje le-tega se običajno slabo prenaša, navzočnost drugih oseb med njegovim izvajanjem pa je skoraj vedno izključena.

Vse poljubne dejavnosti lahko postanejo prisilna dejanja v širšem smislu, če se jih krasi z manjšimi dodatki ali če se jim nalaga ritem s premori in ponavljanji. Ostre ločnice med »obredom« in »prisilnimi dejanji« se ne bomo nadejali najti. Praviloma so prisilna dejanja izhajala iz obredov. Poleg teh dveh tvorijo vsebino bolezni tudi prepovedi in preprečevanja (abulije), ki pravzaprav zgolj nadaljujejo delo prisilnih dejanj, tako da nekatere stvari bolniku sploh niso dovoljene, druge pa lahko počne le z upoštevanjem predpisanega obreda.

Nenavadno je, da tako prisila kot prepovedi (eno je treba početi, drugega se ne sme) sprva zadevajo le zasebne dejavnosti ljudi, njihovo socialno vedenje pa dolgo časa puščajo neokrnjeno; zato lahko tovrstni bolniki obravnavajo svojo bolezen kot svojo privatno zadevo in jo tudi več let prikrivajo. Poleg tega ima tovrstno obliko prisilne nevroze veliko več ljudi, kot je zdravnikom poznano. Nadalje je prikrivanje mnogim bolnikom olajšano z okoliščino, da so del dneva vsekakor sposobni izpolniti svoje družbene dolžnosti, potem ko so v melusinski odmaknjenosti² svojemu skrivnostnemu početju posvetili več ur.

Ni težko spredvideti, v čem je podobnost med nevrotičnimi obredi in svetimi opravili religioznega obreda: v nemirni vesti [*Gewissensangst*] pri njihovi opustitvi, v njihovi popolni izolaciji od vsega drugega početja (prepoved motenja) in v vestnosti, s katero se izvajajo do potankosti. Toda razlike so enako očitne in nekatere izmed njih so tako ostre, da napravijo primerjavo za bogoskrunstvo: večja individualna raznolikost [nevrotičnih] obrednih dejanj v nasprotju s stereotipnim značajem verskega obreda (molitev, obračanje proti vzhodu itd.), njihov privatni značaj v nasprotju z javnim in skupnim opravljanjem verskih obredov, zlasti pa ključna razlika, da so nadrobnosti verskega obreda smiselne in so mišljene simbolno, medtem ko se tiste pri nevrotičnem obredu zdijo neumne in nesmiselne. V tem oziru predstavlja prisilna nevroza napol komično, napol tragično karikaturu zasebne religije. Toda ravno ta najpomembnejša razlika med nevrotičnim in verskim obredom bo odpravljena, ko bomo s pomočjo psihoanalitične tehnike raziskovanja prodrli do dejanskega razumevanja prisilnih dejanj.³ Vtis, da so prisilna dejanja

2. [Aluzija na lepo vodno vilo Melusine iz stare francoske pripovedke, ki je na kopnem živela kot ženska človeškega rodu, a je imela tudi skrivno življenje, saj je občasno privzela svojo resnično podobo.]

3. Prim. Freud: *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Dunaj 1906 (3. izd., 1920). [Ta zvezek obsega štirinajst tekstov, ki so bili objavljeni v času med letoma 1893 in 1906, torej skoraj vse krajše članke, ki jih je Freud napisal o nevrozah v tem obdobju.]

neumna in nesmiselna, je med takšnim raziskovanjem temeljito odpravljen, razkrije pa se tudi razlog za takšen videz. Izvedeli bomo, da so prisilna dejanja popolnoma smiselna v vseh svojih podrobnostih, da služijo pomembnim interesom osebnosti in da izražajo tako njene doživljaje, ki še vedno delujejo, kot tudi njene z afekti zasedene misli. To počnejo na dva načina, bodisi z neposrednim bodisi s simbolnim predstavljanjem; potemtakem jih je treba interpretirati bodisi historično bodisi simbolno.

Najbrž se na tem mestu ne smem izogniti navedbi nekaterih primerov, ki naj pojasnijo mojo trditev. Kdor je seznanjen z rezultati psihoanalitičnega raziskovanja, ne bo presenečen, ko bo slišal, da izvira tisto, kar je predstavljeno s prisilnimi dejanji ali obredi, iz najbolj intimnega, večinoma iz seksualnega življenja prizadete osebe:

a) Neko dekle, ki je prišlo k meni v analizo, je bilo po umivanju prisiljeno večkrat obrniti svoj lavor. Pomen tega obrednega dejanja je ležal v pregovoru: »Preden nimaš čiste vode, umazane ne smeš izliti.« Namen njenega dejanja je bil v tem, da je z njim opozorila svojo ljubljeno sestro in jo zadržala pred tem, da bi se ločila od svojega nezadovoljivega moža, še preden bi vzpostavila razmerje s kakšnim boljšim moškim.

b) Neka ženska, ki je živela ločeno od svojega moža, je bila pri jedi vedno podvržena prisili, da je tisto najboljše pustila, npr. da je od kosa pečenega mesa použila samo robove. To odpoved je pojasnil datum njenega nastanka. Nastopila je na dan, ko je pacientka zavrnila zakonsko občevanje s svojim možem, tj., ko se je odpovedala najboljšemu.

c) Ista pacientka je lahko sedela le na enem samem stolu, s katerega se je lahko dvignila le s težavo. Z ozirom na določene podrobnosti iz njenega zakonskega življenja ji je ta stol simboliziral njenega moža, ki mu je ostala zvesta. Razlago svoje prisile je našla v tem stavku: »Človek se tako težko loči od (moškega, stola), na katerem je enkrat sedel.«

d) Nekaj časa je imela navado ponavljati neko posebej opazno in nesmiselno prisilno dejanje. Najprej je tekla iz svoje sobe v neko drugo, sredi katere je stala miza. Potem je na poseben način poravnala namizni prt, pozvonila sobarici, ki je morala stopiti k mizi, in jo nato ponovno odslovila s kakšno nepomembno nalogo. Med svojimi prizadevanji, da bi pojasnila to prisilo, se je spomnila, da je bil na enem mestu omenjenega prta nek madež in da ga je vsakič pogrnila tako, da je sobarici ta madež zagotovo padel v oči. Vse skupaj se je izkazalo za reprodukcijo nekega doživetja iz njenega zakona, ki je kasneje dal njenim mislim rešiti nek problem. Na poročno noč je imel njen mož neko nič kaj nenavadno smolo. Izkazal se je za impotentnega in »ponoči je večkrat prihitel iz svoje sobe v njeno«, da bi znova poskusil, ali mu bo morda le uspelo. Naslednje jutro je rekel, da bi ga bilo sram pred hotelsko sobarico, ki bo pospravljala postelje, zato je pograbil stekleničko rdeče tinte in polil njeno vsebino čez rjuho, vendar je to storil tako nerodno, da je rdeči madež nastal na nekem mestu, ki je bilo za njegovo namero zelo neprimerno. Z omenjenim prisilnim dejanjem je torej igrala poročno noč. »Miza in postelja« skupaj tvorita zakonsko zvezo.

e) Še eno prisilo, ki jo je privzela – namreč da si je zapisala številko vsakega bankovca, preden ga je dala iz rok –, je bilo mogoče pojasniti historično. V času, ko je še nameravala zapustiti svojega moža, če bi ji uspelo najti kakega drugega, bolj zanesljivega moškega, je sprejemala vljudna prizadevanja nekega gospoda, ki ga je srečala v nekem kopališču, vendar je dvomila v njegovo pripravljenost, da bi se resno spustil v to. Nekega dne je potrebovala drobiž, zato ga je prosila, če ji zmenja kovanec za pet kron. To je tudi storil in spravil njen veliki kovanec v svoj žep ter galantno izjavil, da se od njega ne misli nikoli več ločiti, saj je šel preko njenih rok. Ob njunih kasnejših srečanjih je pogosto padla v skušnjava, da bi ga prosila, naj ji pokaže omenjeni kovanec, kot da se je s tem hotela prepričati, da lahko verjame njegovim adoracijam. Vendar pa je vse skupaj opustila z dobro obrazlo-

žitvijo, da se enakovrednih kovancev ne da medsebojno razločiti. Njen dvom je torej ostal nerazrešen, za sabo pa je pustil prisilo, da si je zapisovala številke vseh bankovcev, po katerih se vsak izmed njih razlikuje od vseh ostalih bankovcev z isto vrednostjo.⁴

Teh nekaj primerov, izbranih iz obilice mojih izkušenj, naj zgolj pojasni mojo trditev, da je na prisilnih dejanjih vse smiselno in razložljivo. Isto velja tudi za same obrede, le da bi v tem primeru dokaz terjal nekoliko bolj obširne prikaze. Nikakor nisem spregledal, kako zelo se pri naših razlagah prisilnih dejanj navidez oddaljujemo od miselnega kroga religije.

K pogojem bolezni spada, da oseba, ki sledi prisili, le-to izvaja, ne da bi razumela njen pomen – ali vsaj njen glavni pomen. Šele s pomočjo prizadevanj psihoanalitične terapije se ji predoči smisel prisilnega dejanja, s tem pa tudi motivi, ki jo ženejo do njega. To pomembno stanje stvari izražamo z besedami, da prisilno dejanje služi izražanju *nezavednih* motivov in predstav. V tem je očitno še ena razlika z opravljanjem verskih obredov; moramo pa si zapomniti, da praviloma tudi posamezne pobožne osebe opravljajo verski obred, ne da bi se spraševale po njegovem pomenu, čeprav sta lahko duhovnik in raziskovalec seznanjena tudi z njegovim najbolj simbolnim smislom. Motivi, ki jih silijo k opravljanju verskih obredov, pa so nepoznani vsem vernikom ali pa so v njihovi zavesti zastopani z motivi, ki so potisnjeni v ospredje.

Analiza prisilnih dejanj nam je že omogočila eno vrsto vpogleda v njihov nastanek in v splet motivov, ki so zanje merodajni. Lahko rečemo, da se oseba, ki trpi zaradi prisile ali prepovedi, vede tako, kot da je podvržena *zavesti krivde*, o kateri pa ne ve ničesar, tako da jo je treba imenovati nezavedna zavest krivde, kljub navideznemu

4. [Freud je ta primer – z ozirom na prisilno dejanje, ki je opisano zgoraj v razdelku *d*) – dokaj izčrpno obravnaval v 17. predavanju iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917), DZS, Ljubljana 1977, str. 252-254.]

protislovju med besedami, ki tukaj sovpadajo.⁵ Ta zavest krivde ima svoj izvor v nekaterih zgodnjih duševnih procesih, a jo vedno znova osveži *skušnjava*, ki se obnovi ob vsakem novejšem povodu; po drugi strani pa pripomore k nastanku stalno prežedečega *tesnobe*ga pričakovanja, pričakovanja nesreče, ki je, s pojmom *kaznovanja*, povezano z notranjo zaznavo skušnjave. Na začetku oblikovanja obreda se bolnik še zaveda, da mora storiti to ali ono, sicer se bo zgodila nesreča, in praviloma je vrsta nesreče, ki jo velja pričakovati, njegovi zavesti še znana. Povezava med povodom, pri katerem nastopi tesnobno pričakovanje, in vsebino, s katero grozi – povezava, ki jo je mogoče vsakič dokazati –, pa je bolniku že prikrita. Obred se tako začne kot *obrambno* ali *varnostno dejanje*, *zaščitni ukrep*.

Zavesti krivde prisilnih nevrotikov ustreza zatiranje pobožnih oseb, češ da vedo, da so po srcu hudi grešniki; očitno imajo pobožne vaje (kot so molitve, zaklinjanja itd.), s katerimi takšni ljudje začnejo vsakršno dnevno dejavnost, zlasti pa vsak izreden projekt, vrednost obrambnih in zaščitnih ukrepov.

Globlji vpogled v mehanizem prisilne nevroze dobimo, če vzamemo v presojo prvo dejstvo, ki leži v njeni osnovi: to pa je vsakič *potlačitev nekega nagonskega vzgiba*⁶ (ene od komponent seksualnega nagona), ki je bil vsebovan v posameznikovi konstituciji in ki se je lahko v njegovem otroštvu nekaj časa izražal, potem pa je zapadel potlačitvi. Pri potlačitvi tega nagona se ustvari neka posebna *vestnost*, ki je usmerjena k njegovim ciljem; toda ta psihična reakcijska tvorba se ne počuti varne, temveč jo stalno ogrožajo nagoni, ki prežijo v nezavednem. Vpliv potlačenega nagona se občuti kot *skušnjava*, pri samem procesu potlačitve pa nastane tesnoba, ki se polasti

5. [To je očitno Freudova najzgodnejša eksplicitna omemba »nezavedne zavesti krivde«, ki bo v njegovih kasnejših spisih – npr. na začetku sklepnega poglavja spisa *Jaz in ono* (1923b) – igrala zelo pomembno vlogo.]

6. [Bržkone je to prvo objavljeno mesto, na katerem Freud uporabi izraz »nagonski vzgib«, ki je kasneje postal eden njegovih najbolj uporabljenih terminov.]

prihodnosti kot tesnobno pričakovanje. Proces potlačitve, ki vodi do prisilne nevroze, je treba označiti kot ne povsem uspešnega, kot proces, ki vedno bolj grozi, da bo spodletel. Zato ga velja primerjati s konfliktom, ki mu ni videti konca; vedno so potrebni novi psihični napor, da bi se lahko ohranilo ravnotežje s konstantnim pritiskanjem nagona.⁷ Obredna in prisilna dejanja tako deloma nastanejo kot obramba pred skušnjavo, deloma kot zaščita pred pričakovano nesrečo. Videti je, da zaščitna dejanja zoper skušnjavo kmalu ne zadoščajo več; tedaj pridejo v igro prepovedi, ki naj bi odložile situacijo, ki povzroča skušnjave. Kot vidimo, prepovedi nadomestijo prisilna dejanja, tako kot fobija služi temu, da prepreči histerični napad. Po drugi strani obred predstavlja vsoto pogojev, pod katerimi je nekaj, kar še ni absolutno prepovedano, dovoljeno, podobno kot cerkveni poročni obred za vernika pomeni dopustitev sicer grešnega seksualnega užitka. K značaju prisilne nevroze, kot tudi k vsem podobnim boleznim, spada tudi to, da njihova izražanja (simptomi, med njimi tudi prisilna dejanja) izpolnijo pogoj kompromisa med sprtimi duševnimi silami. Torej vedno tudi vrnejo nekaj ugodja, ki ga morajo preprečiti; potlačenemu nagonu ne služijo nič manj kot instancam, ki so nagon potlačile. Da, z napredovanjem bolezni so dejanja, ki so izvirno skrbela zlasti za obrambo, vedno bliže prepovedanim dejanjem, skozi katera se je nagon lahko izražal v otroštvu.

Nemara bi bilo nekatere od teh razmer mogoče najti tudi na področju religioznega življenja: očitno tudi nastanek religije temelji na zatoru, *odpovedi* določenim nagonskim vzgibom; toda ti impulzi niso izključno komponente seksualnega nagona, kot pri nevrozi, temveč sebični in družbeno škodljivi nagoni, ki pa večinoma niso brez seksualne komponente. Z zavestjo krivde kot posledico skušnjave, ki noče in noče ugasniti, in tesnobnim pričakovanjem kot

7. [Ta pasus vsebuje anticipiranje pojma »nasprotne investicije«, ki je izčrpnje razvit v IV. razdelku spisa »Nezavedno« (1915e; slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 119 ff.).]

strahom pred božjimi kaznimi, smo se na religioznem področju seznanili mnogo prej, kot pa na področju nevroze. Tudi v religioznem življenju se zatiranje nagonov izkaže za nezadostno in kot nekaj, česar se ne da zaključiti – morda zaradi dodatka seksualnih komponent, morda zaradi splošnih značilnosti nagonov. Popolni padci nazaj v greh so pri pobožnih osebah celo pogostejši kot med nevrotiki in privedejo do nove oblike religioznih dejavnosti, namreč do dejanj pokore, ki imajo svoje ustreznike v prisilni nevrozi.

Nek poseben in ponižujoč značaj prisilne nevroze smo videli v tem, da njeni obredi zadevajo drobna dejanja iz vsakdanjega življenja in se kažejo v neumnih predpisih ter omejitvah v zvezi z njimi. Te izrazite poteze v oblikovanju bolezenske slike ne moremo razumeti, preden ne izvemo, da mehanizem psihične *premestitve*, ki sem ga najprej odkril pri tvorjenju sanj,⁸ obvladuje duševne procese v prisilni nevrozi. Že iz zgornjih nekaj primerov prisilnih dejanj je razvidno, da se njihova simbolika in natančnost njihovega izvrševanja izoblikujeta s premestitvijo z dejanske, pomenljive stvari na nadomestno malenkost, npr. z moškega na stol.⁹ Ta nagnjenost k premestitvi vedno bolj spreminja klinično sliko in v končni instanci pripelje do tega, da tisto, kar je navidez najbolj nepomembno, napravi za najbolj pomembno in nujno. Ni mogoče spregledati dejstva, da na religioznem področju obstaja podobna nagnjenost k premestitvi psihične vrednosti, in sicer v isto smer, tako da malenkostni ceremoniali pri opravljanju verskih obredov postopoma postanejo tisto bistveno in potisnejo na stran njihovo miselno vsebino. Zato so religije zavezane reformam, ki delujejo retroaktivno in ki si prizadevajo vzpostaviti izvirno razmerje vrednot.

8. Prim. Freud, *Interpretacija sanj* (1900a). [VI. poglavje (B), *Studia humanitatis*, Ljubljana 2000, str. 289 ff.]

9. [Freud je ta mehanizem večkrat opisal; med drugim tudi v analizi »Podganarja« (1909d), kjer je v eni od uredniških opomb mogoče najti nekaj nadaljnjih napotkov. Prim. slov. prevod »Beleške o primeru prisilne nevroze [»Podganar«], v *Dve analizi*, *Analecta*, Ljubljana 1984, str. 174, op. 78.]

Kompromisni značaj prisilnih dejanj kot nevrotičnih simptomov je na ustreznem religioznem početju najmanj jasno razpoznaven. Toda tudi tu smo opomnjeni na to potezo nevroze, ko se spomnimo, kako pogosto se vsa dejanja, ki jih religija prepoveduje – izražanja nagonov, ki jih je zatrla –, izvajajo v imenu same religije in domnevno njej v prid.

Po vseh teh usklajevanjih in analogijah bi si lahko drznili dojeti prisilno nevrozo kot patološki pendant religiozne omike ter označiti nevrozo kot individualno religioznost, religijo pa kot univerzalno prisilno nevrozo. Najbolj bistvena skladnost bi bila v osnovni odpovedi udejstvovanju konstitutivno danih nagonov; najključnejša razlika pa v naravi teh nagonov, ki so v nevrozi izključno seksualnega, v religiji pa egoističnega izvora.

Napredujoča odpoved konstitutivnim nagonom, katerih udejanjanje bi lahko Jazu nudilo primarno ugodje, se kaže kot ena od osnov razvoja človeške kulture.¹⁰ Del te potlačitve nagonov opravijo religije, s tem ko posameznika pripravijo do tega, da žrtvuje svoje nagonsko ugodje božanstvu. »Maščevanje je moje,« pravi Gospod. Prepričani smo, da smo iz razvoja starodavnih religij spoznali, da je bilo marsikaj tega, kar je človek zavrzel kot »zločin«, odstopljeno bogu in da je bilo to v njegovem imenu še naprej dovoljeno, tako da je bila prepustitev zlih in družbeno škodljivih nagonov božanstvu pot, ki je človeku omogočila, da se je otesel njihove nadvlade. Zato najbrž ni nobeno naključje, da so bile starodavnim bogovom v neomejeni meri pripisane vse človeške lastnosti – skupaj s hudodelstvi, ki iz njih sledijo. Prav tako ni nobeno protislovje, da ljudem kljub temu ni bilo dovoljeno upravičevati lastnih zločinov s sklicevanjem na primer božanstva.

Prevedel Samo Tomšič.

10. [Freud je to misel natančneje izpeljal v svojem delu o »kulturni« spolni morali (1908d; prim. slov. prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 133-156), ki ga je napisal približno leto dni kasneje.]

Gregor Golobič

KO FILOZOFI UMOLKNEJO: PRIMER KRATIL

I. Od molka filozofije do filozofije molka

»Si tacuisses, philosophus mansisses!«

»Ko bi bil molčal, bi ostal filozof«, se glasi razvpit latinski pregovor, ki, povzet iz Boetijeve *De consolazione philosophiae*, že stoletja¹ priporoča jezično vzdržnost in (do)besedno zadržanje v zadevah filozofije. Vendar si je moč ob na prvi pogled ironično duhovitem in samorazumljivem praktičnem napotku zastaviti nekaj vprašanj, ki pa nikakor ne dopuščajo tovrstne preproste samoumevnosti.

Molk in filozofija se namreč zdita kar najbolj oddaljena: naloga filozofije je od njenih izvirov naprej načeloma definirana z iskanjem in oblikovanjem odgovorov na temeljna vprašanja 'žitja in bitja', ob katerih ravno umolknejo ne-filozofi. T. i. zdrava pamet je tovrstno početje filozofov in filozofije v svoji omejenosti in ogroženosti pogosto hitro odpravila kot 'prazno govoričenje', 'blebetanje' ali – modernejša – 'nakladanje': in oznaka filozof oz. filozofiranje je v tej samovšečni govorici hitro zadobila status pomilovalne etikete ali celo psovke. Če je za tovrstno pamet kar najhitreje vzpostavljen

-
1. 'Ideja' je seveda še starejša, najdemo jo npr. v veliko starejši »*Consolatio*« – starozavezni Jobovi knjigi: »O, da bi umolknil in molčal, to bi se vam štelo v modrost.« 1997, 944; 13,5. Znana je tudi anekdota, ki zadeva Platonovega učenca Ksenokrata, ki naj bi si zato, da bi bolje razmišljal, odredil uro molka na dan. Diogen Laertski, *Življenja in misli uglednih v filozofiji* (v nadaljevanju *Biot*), IV, 11; 1979, 121.

enačaj med filozofijo in domnevno neumestnim govorjenjem, pa bi bilo več kot nenavadno, da bi takšnemu modelu prisluhnila filozofija sama in obmolknila.

Kaj torej pomeni Boetijev nasvet? Na najbolj neposredni ravni ga je gotovo moč prevesti z *'bolj pametno je molčati kot na pamet govoriti'*. Običajno razumevanje torej oportunistično priporoča molk kot prikrivanje neke nevednosti.² Zdi pa se – in to je na tem mestu posebej zanimivo –, da ima ta strategija *kdor-molči-desetim-odgovori* omejeno uporabno vrednost, da namreč 'modrostno' učinkuje le na področju filozofije, da le domnevno filozofski govor privilegirano kot svoj integralni, če ne celo odlikovani del, vključuje molk, emfatično obmolknjenje. Vendar se tudi ta bolj ali manj družabna igra izteče le v primeru, ko so izpolnjene nekatere strukturne predpostavke: dialog, v katerem torej molčanje zadobi najmanj izrečenim besedam enakovredno težo, mora potekati med nekom, ki svojo nevednost prikriva z molkom in za katerega se zgolj predpostavlja, da je filozof, in drugim, ki to (naivno, ne-filozofsko) predpostavlja. Ker gre torej za nek dramatski dispozitiv, ki s filozofijo nima kaj dosti opraviti, nas ta smer razumevanja Boetijevega aforizma na tem mestu ne more posebej zanimati.

Prav tako bo moral ostati zunaj našega zanimanja bistveno resnejši motiv dialektike vprašanja in odgovora, na eni strani vprašanje vprašanj, na katera ni mogoče odgovoriti, ki ostanejo in ostajajo brez odgovora, in na drugi strani problem vprašanj, ki so svoj lastni odgovor, ki se domala retorično dvigajo na ozadju neke vrste predstoječih odgovorov. To je tema, ki je slejkoprej stara toliko kot filozofija sama, saj sodi k njeni definiciji, in ki ji Boetijeva zastavitev meče v obraz takorekoč epistemološko rokavico. Ali si torej filozofija, ki naj bi skrbela za odgovore na razvpita 'poslednja vprašanja', lahko privošči, da naпослед ostane brez besed?! Še več: Ali so takšna

2. Cf. npr. Heraklit, *Fragmenti*, B 95; slovenski prevod F. Zore, 1992, 44-45. »Neznanje je boljše skrivati, kot ga nositi v javnost.«

vprašanja, ki bi segla preko horizonta lastnega predpostavljenega odgovora, sploh možna, ali je nemožnost odgovorov na ta vprašanja indeks njihove (ne)resničnosti oz. pravi odgovor?! Tudi o tem teče skozi zgodovino filozofije precej resna in slavna razprava. Platon oz. Sokrat tako v *Menonu* opozarja na problem, da človek nikakor ne more iskati tistega, kar ve, ravno tako pa ne more iskati tistega, česar ne ve; kajti, kar ve, tega ne more iskati, ker že ve, česar pa ne ve, tega ne more iskati, ker še tega ne ve, kaj naj išče. Njun odgovor na to navidez sofistično viciozno aporijo je znan: vse učenje je spominjanje, ljudje torej ne iščemo, ampak najde(va)mo ... v spominu. Diskusija na to temo, ki ji tu ne moremo nameniti potrebne pozornosti, se nadaljuje preko Kantove definicije antinomij kot nujnih nemožnih vprašanj,³ Heglovega polemičnega aforizma, da je treba »na vprašanja, na katera filozofija ni odgovorila, odgovoriti, da so napačno postavljena«,⁴ pa do nič manj trdega Wittgensteinovega traktatskega diktata: »Za odgovor, ki ga ne moremo izreči, tudi ne moremo izreči vprašanja. Uganke ni. Če sploh lahko zastavimo vprašanje, potem lahko nanj tudi odgovorimo.«⁵

Čeprav se temu izjemno zanimivemu problemu, katerega nadaljnjo obravnavo lahko razbiramo celo v okvirih sodobne kozmologije,

3. I. Kant, *Kritika čistega uma*, 1984, 207.

4. G. W. F. Hegel, *Aforizmi iz Wastebook*, v *Jenski spisi*, 1983, 399. Svojevrstna afirmacija in rehabilitacija tozadevnega platonizma je vsekakor tudi Heglova *Fenomenologija duha*: monumentalni projekt (samo)gibanja zavesti in duha temelji na razliki med vednostjo in resnico, na gibanju od na-sebnosti k za-sebnosti, na razliki med tem, kar je za nas in za zavest – na predpostavki, skratka, da vsakdo že ima resnico... Cf. Uvod v *Fenomenologijo duha*, 1998, 51 ff. Ali, kot je to antikantovsko stališče *avant la lettre* formuliral Spinoza: »*Habemus enim ideam veram.*« In – če lahko v tem nizu dodamo heglovsko misel še enega velikega antipoda –: »*Sokratsko mišljenje je v bistvu odpravilo disjunkcijo, ker se je pokazalo, da ima vsak človek resnico. (...) Kajti lastno neresnico lahko odkrijem le sam, kajti šele tedaj, ko jo odkrijem jaz, je odkrita, ne prej, čeravno ve ves svet zanjo.*« S. A. Kierkegaard, *Filozofske drobtinice*, 1987, 17-18.

5. L. Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, 6.5.; slovenski prevod F. Jerman, 1976, 165.

ne bomo mogli docela izogniti, pa želim v okviru pričujoče razprave primarno izpostaviti še neko drugo veliko bolj elementarno dimenzijo filozofskega *tacita*. Dejstvo je namreč, da znotraj zgodovine filozofije pogosto naletimo na neko vztrajno dialektiko govorjenja in molčanja, ki napeljuje na povsem drugačno, dobesedno in imanentno filozofsko razumevanje izhodiščne sentence: tudi v tem primeru tišina molka ni zunanja retorična figura, ampak neusmiljena konsekvence stvari same. Pri tem torej ne gre za zavračanje in izločanje »spornih« vprašanj, za neko filozofsko *epohé*, redukcijo, ali za (ne)možnost odgovora in odgovarjanja, ampak ima sam molk dejansko status pravega in ustreznega odgovora.

Temu molku mora pustiti spregovoriti filozof, da bi (p)ostal filozof. Tokrat seveda ne zato, da bi znotraj neke intersubjektivne igre zamaskiral svojo nevednost, temveč nasprotno zato, ker je prišel do meje neke vednosti, do roba tiste realnosti, ki se nikakor ne preneha *ne* izrekati.

V filozofiji naj bi torej imeli opravka z nečim, o čemer ni mogoče reči ničesar, pa je kljub temu ali pa prav zato podlaga vsemu drugemu tako ali drugače nam dostopnemu in posredovanemu. Odlikovanih kandidatov za to izmuzljivo in paradoksalno vlogo (ne)posredovane neposrednosti nikoli ni manjkalo: *Eno, Dao, Bit, Nič, Ding an sich, das Ding, Realno...* Povečini ne gre za neko izvorno singularnost, ki bi nam bila v naši 'zaplankanosti' nedostopna z npr. ogrado nekakšne Planckove konstante. Nasprotno: ta neizrekljivi *horror vacui* filozofov je nekaj kar najbolj prisotnega, vztrajajočega, brezmejno polnega in bogatega. Vendar se ga v njegovi vse-enosti in 'eno-vsosti', če smo že omenili fiziko, drži nekakšna heisenbergovska nedoločljivost: bližina ga odmakne, fiksacija ga razprši. Tisto, kar družijo vse te po definiciji neuspele oznake, je radikalna drugost, ki je imuna na kakršnokoli posredovanje in prisvajanje, zato se izmakne slehernemu opredeljevanju ali imenovanju. Toda zdi se, da filozofija ravno v tem ambivalentnem 'neuspevanju' vidi istočasno tudi veliko priložnost

in pravo preizkušnjo. Novi in novi poskusi pogosto presenečajo z iznajdljivostjo raznoterih – tudi zelo gostobesednih – strategij zajetja neizrekljivega, ki so bile v zgodovini filozofije uporabljene, da bi premostile ta temeljni razmik, zamašile razpoko v kompaktnem zidu govorce: od obmolknjenja oz. opustitve govorce preko neprestanih konstruiranj t. i. popolnih jezikov do neverbalnih strategij kazanja, iskanj prehoda oz. stika skozi mistično izkušnjo ipd.

Temu sklopu je posvečen pričujoči spis. Brez pretirane ambicije kakorkoli izčrpati zgodovinske reference in konceptualne razdelave, bom skušal predvsem orisati glavne poteze, težave in uspehe tega 'nemogočega' in tudi zato pravega filozofskega projekta. Klasična antična filozofija je za t. i. zahodno mišljenje privilegirano mesto začetka. Gre za časovno in vsebinsko zgoščeno obdobje, odločilno zaznamovano z izjemno odprtostjo uma in duha takratnih filozofov – '*del(f)skih potapljačev*' ter s tem povezano radikalnostjo zastavitve in neustrašnostjo konsekvenc. Eden prvih, ki je filozofski problem 'nesoizmerljivosti' jezika in narave/reči prignal do skrajnosti in ugotovil, da reči ni mogoče reči, neverjetno preprosto in za filozofa istočasno neverjetno težko obmolknil ter poslej zgolj še »*migal s prstom*«, je bil Kratil. Pozorna preiskava njegove enkratne geste, ki ji je težko najti primerjavo v zgodovini filozofije, bo tako ne le izhodišče, ampak tudi osrednji del tukajšnjega pretresa.

II. Kratilov filozofsko-historični kontekst

»(...) je zacvetel najskrajnejši nazor izmed tistih, ki smo jih razložili, namreč nazor tistih, ki razglašajo, da so Heraklitovi učenci, in tudi nazor, kakršnega je imel Kratilos, ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec. (...)»⁶

6. Aristotel, *Metaph.*, 1010a 7-14; slovenski prevod V. Kalan, 1999, 96.

Ali je Kratil ostal filozof, potem ko je umolknil? Ali pa je šele takrat to postal?

Zdi se, da bi bilo o tem vsekakor mogoče razpravljati in da so prenekateri glede na spontano recepcijo na takšno vprašanje odgovorili negativno ter tako – mimogrede rečeno – zavrnili Boetijev namig. Dejstvo je, da je zgodovinskih referenc, ki bi se nanašale na Kratila, zelo malo – zgodovina filozofije ga je komajda zabeležila. V enem poglavitnih doksografskih virov tistega obdobja, *Življenja in misli uglednih v filozofiji* Diogena Laertskega iz 3. stoletja, je Kratil zgolj mimogrede omenjen kot Platonov filozofski sopotnik, vendar brez kakršnekoli vsebinske obravnave. Da gre v percepciji njegove geste za neko neumestljivo, ekscesno, ne-normalno pozicijo, se poleg zgodovinske zamolčanosti oz. obrobnosti kaže tudi skozi nekakšno nelagodje, s katerim se Kratila obravnava v vsebinskem smislu. Tako na primer Vorländer v svoji *Zgodovini filozofije* poljubno in samovoljno interpretira Aristotelovo navedbo iz *Metafizike*, češ da se iz Kratilove geste »norčuje«. ⁷

Resnici na ljubo je treba dodati, da je 'odsotni' medij tega škan-dala, Kratilovega umolknenja, s čimer je sklenil – oz. začel (!?) – svojo filozofsko pot, s svojo 'nezgovornostjo' milo rečeno nehvaležen objekt izčrpnjše zgodovinske obravnave, pa vendar po svoji radikalnosti tako izstopajoč, da pričakovanje večkratne navedbe in obravnave tega dogodka samo po sebi ni posebej neumestno in pretirano.

V dilemi, ali si je torej Kratil dobesedno kriv sam ali pa je njegova gesta v nekem smislu preveč prizadela in ogrozila samo osnovo nastajajoče takratne filozofije, ki je temeljila na besedi (celo v emfatičnem pomenu kot Logosu), v tej dilemi se zdi, da je Kratil doživel svojevrstno filozofsko črepinjsko sodbo. Celotni sofisti, ti zavračani in zavrženi mojstri (zlo)rabe jezika ter sprevračanja besed, so jo odnesli bistveno bolj, in to ne samo zato, ker niso obmolknili – vse prej kot

7. K. Vorländer, *Zgodovina filozofije* I, 1977, I 44.

to, ampak slejkoprej tudi zato, ker so vsem izigravanjem pravil igre navkljub ostali znotraj skupnega medija, znotraj horizonta logosa. Da je tako in zakaj je tako, pove posredno in zelo prostodušno Hegel.⁸ Ko se pri sorazmerno pogosti obravnavi sofističnih jezikovno-besednih iger na nekem mestu ponovno navdušuje nad tovrstnim duhovitim preizkušanjem duha Starih, pravi tudi tole:

»Kadar se je primerilo, da so se besede in reči zoperstavile ene drugim, so imeli (sc. Grki) besedo za pomembnejšo, kajti neizražena reč je bila zanje nekaj nerazumnega, medtem ko tisto umno eksistira samo kot govor.«⁹

V takšnem kontekstu o Kratilovem molčanju seveda ni moglo biti govora.

Celo Gorgias, ki s svojim ontološkim relativističnim nihilizmom nedvomno predstavlja radikalni vrhunec dialektike znotraj sofistične zastavitve, ne prestopi Rubikona diskurzivne igre grškega sveta. In to kljub temu, da v svoji ultimativni razpravi *O naravi ali o nebivajočem*, potem ko demonstrira najprej, da bivajoče ne obstaja oz. da nič ne obstaja, nadalje, da bivajočega ne bi mogli spoznati, tudi ko bi obstajalo, na koncu zavrne ob zgolj hipotetični dopustitvi možnosti spoznanja tudi kakršnokoli možnost, da bi tovrstno spoznanje kakorkoli izrazili in ga komurkoli posredovali. Gorgias navsezadnje v temeljnih zadevah resničnega besedi odvzame besedo, češ da se njen realni domet izčrpa v prazni tautologiji, in ji preprosto odreče (z)možnost, da bi izrekala karkoli mimo sebe same. K temu odlomku,

8. Tudi Hegel v svojih – kar se tiče starogrške filozofije sorazmerno obsežnih – *Predavanjih o zgodovini filozofije* Kratila v vsebinskem smislu ne omenja (razen mimogrede ob povzetku Platonove biografije). Hegel sicer redko zamudi priložnost, da si bridko sposodi 'filozofske neustreznike', in glede na to, da se mu je Kratilova pozicija nedvomno morala zdeti nezaslišana (sc. dobesedno), filozofsko nedopustna in vredna zgolj filozofskega prezira, najbrž ni naključje, da ji ni namenil (niti oz. ravno) besede in je Kratilov molk kot tak preprosto 'pre-slišal'.

9. G. W. F. Hegel, *Zgodovina filozofije II*, 1983, 110.

ki je za razumevanje konteksta Kratilove pozicije zelo pomemben, se bomo še vrnil, zato ga velja izčrpnjeje navesti:

»Kar nekdo vidi, kako (...) bi mogel izraziti z besedo? Ali kako bi to moglo postati razkrito poslušalcu, ne da bi to videl? Kajti enako, kot vid ne pozna zvokov, tudi sluh ne sliši barv, ampak zvoke; in seveda govori, kdor govori, toda ne govori ne barve ne izkušnje. Kako bi torej to, česar nekdo ni izkusil, mogel izkusiti potem, ko bo nekdo drug posredoval z besedo ali z nekim splošnim znakom, drugačnim od izkušnje, če pa gre za barvo, da bi jo videl, in če gre za hrup, da bi ga slišal? Kajti kdor govori, nikakor ne izreka hrupa niti barve, ampak besedo. Zatorej barve niti ni mogoče predstaviti z mislijo, ampak jo je treba videti, niti ni mogoče predstaviti zvoka, ampak ga je treba slišati. In tudi če je mogoče spoznati in reči vse, kar poznamo, kako si bo mogel poslušalec pojmovno predstavljati isti predmet? Ne bi bilo namreč mogoče, da bi se ista mišljena resničnost hkrati nahajala v več ljudeh, ki so med seboj ločeni: eno bi namreč bilo dvoje. (...) Po tej izpeljavi nič ne obstaja, in četudi bi obstajalo, bi nikakor ne bilo spoznavno, in če bi tudi bilo spoznavno, tega nihče ne bi mogel razkriti drugemu, saj je dejstvo, da stvari niso besede in nikomur ne uspe misliti stvari, ki bi bila identična tisti, ki jo misli nekdo drug.«¹⁰

Gorgias se kljub takšnim nasledkom ni odrekel govorici, ki mu je več kot odlično služila, je pa, zavedajoč se pogubnih gnoseoloških posledic bolj kot Protagora, v svojem nekakšnem pra-kantovstvu našel izhod v pragmatiki, v sferi praktičnega uma oz. – v starogrškem pomenu – etičnega delovanja.

Kot že omenjeno, pa se tudi filozofija ni odrekla njemu, saj je bil in ostal več kot samo zvest tistemu, čemur je Platon rekel *ἀδολεσχία*, v Sovrètovem prevodu: besedljivost.¹¹ Slednji v opombi k Teofra-

10. Psevdo Aristotel, *O Ksenofanu, Melisu in Gorgiju*, cit. po Reale, *Zgodovina antične filozofije I.*, slov. prevod M. Leskovar, v tisku.

11. *Grško-slovenski slovar* imenitno navaja tele pomene: blebetavost, dlakocepljenje, burke, premetenost, filozofska spekulacija. *Sic!* A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, 1915, 11.

stovim *Značajem* ugotavlja, da je ta pojem – podobno kot pojem ironije – doživel postopno razvrednotenje od Platona, preko Aristotela do Teofrasta. Medtem ko ga je skušal Platon »terminološko prevrednotiti in ga uveljaviti v smislu globokega raziskovanja in razpravljanja«,¹² pa že pri Aristotelu in dokončno v Teofrastovih *Značajih* ponovno nastopa v pomenu golega besedičenja. Morda je v tem razvoju in moči Aristotelove filozofske avtoritete mogoče iskati tudi razloge usihajočega smisla za tisto besedno radoživost, ki se je izkazovala v sofizmu sokratskega obdobja, dejstvo pa je, da Teofrast med svojimi značajskimi liki ni našel motiva in prostora za obravnavo molčečnosti,¹³ medtem ko je poleg omenjene besedljivosti obdelal tudi blebetavost (*λαλία*) in zgodbičarstvo – oz., kot prevaja Sovrè: lov na race – (*λογοποιία*). Z nekaj ironije bi lahko rekli, da to ni (bilo) naključje, saj – če malce prehitimo – je Aristotel v IV. knjigi *Metafizike*, kjer je v kontekstu polemike s t. i. mobilisti in relativisti edinokrat omenjeno Kratillovo radikalno umolknenje, njihovo pozicijo kar na dveh mestih primerjal z rastlino.¹⁴ Za botaniko pa je bil v polihistorski delitvi dela peripatetskega znanstveno-filozofskega pogona zadolžen ravno Teofrast...¹⁵

-
12. A. Sovrè, *Teofrast*, v Teofrast, *Značaji*, 1971, 88; cf. Platon, *Par.*, 135D 5; 2001, 29: »(...) Zares je lep in božanski tvoj napor, s katerim vodiš pogovore (...). Toda potrudi se in še bolj vadi tudi v tem, kar se zdi nekoristno in kar mnogi imenujejo za govoričenje (*ἀδολεσχία*) (...). Če ne, se ti bo resnica izmaknila.«
 13. Zbiralec Laertski npr. posebej omenja anekdoto, da naj bi Teofrast nekemu udeležencu simpozija, ki je ves čas molčal, rekel: »Če si nevednež, potem ravnaš pametno, če pa si izobražen, potem je tvoje ravnanje neumno.« Diogen Laertski, *Bíoi*, V 40; 1979, 152.
 14. Aristotel, *Metaph.*, 1006a 16; 1999, 85, 1008b 7-12; 1999, 91.
 15. Ki je tudi spisal dve več kot tisočletje temeljni referenčni deli na tem področju: *Peri phyton historias* (*Historia plantarum*) in *Peri phyton aition* (*De causis plantarum*).

Med rastlino in človekom

Če se za hip še pomudimo pri omenjeni Aristotelovi botanični oznaki, h katere implikacijam se bomo vsekakor in bolj zares še vrnili, je treba omeniti podobno mesto iz njegove *Spodbude*. Tam namreč že kmalu na začetku pravi:

»Človek, ki bi mu odvzeli čutila in um, bi postal podoben rastlini. Če mu odvzamemo samo um, postane žival, če pa je osvobojen nerazumnosti in se drži uma, postane podoben bogu.«¹⁶

V tem smislu gre tudi pri omiki oz. vzgoji (*παιδεία*) za to, da »v človekovi duši človeški/božanski del prevlada nad živalskim in rastlinskim.«¹⁷ Čeprav vsa ta mesta in njihovi konteksti seveda niso povsem identični, pa vendarle nedvoumno pričajo v prid izpeljave sklepa, da je za definicijo človeškega bitja um temeljna kategorija, 'neposredni' medij uma pa je govor, beseda (*λόγος*). Kar je za nas pomembno na tem mestu, je vztrajnost izpostavljanja govornice kot specifične razlike med človeškim in ne-človeškim. Ni mogoče ne uporabljati jezika – umolkneti torej – in biti umno bitje, sploh biti človek. Nemara najbolj ekspliciten glede tega je bil Platon v dialogu *Fajdon*:

»Da ne postanemo sovražniki besede (μισόλογοι), podobni takšnim, ki se sprevračajo v odljudneže (μισάνθρωποι). Zakaj večja nesreča človeka pač ne utegne doleteti, kakor če se mu porodi mržnja do znanstvenih pogovorov (λόγους μισήσας). Vedomržnja (μισόλογια) pa nastane iz podobnega nastroja kakor odljudnost. (...) Podobnost med ljudmi in besedovanjem je čisto v drugem. Marsikdo namreč tudi kakemu govoru na slepo zaupa (...), zatem pa se mu pričenja dozdevati, ko da je snetiv, včasih po pravici, včasih tudi ne. (...) To je opazati zlasti pri ljudeh, ki se bavijo s sofističnim prepornim govorništvom. Le-ti si domišljujejo

16. Aristotel, *Protrepticus*, B 28; 1987, 117.

17. Cf. F. Zore, *Obzorja gršiva*, 1997, 47.

(...), da so zajeli modrost z veliko žlico, ker so edini spoznali, da ni ne v čutnem svetu ne v pojmovnih vedah nikjer nič resničnega in stalnega, temveč da je vse v večnem prelivanju, prav kakor morje v Euripu, valujoč zdaj sem, zdaj tja, ne da bi za trenutek vztrajalo v miru. (...)

Ali bi potemtakem ne bilo žalostno, da bi kdo zgolj zategadelj, ker je poslušal nauke, ki so se mu dozdevali, dasi isti, danes taki, jutri spet drugačni, pravo besedo (λόγους) (...) sovražil (...),¹⁸

Odnos do razgovora, do vztrajnega pogovornega iskanja, dialoga z drugimi o stvareh in s stvarmi samimi, je skratka bistveno določilo ne le filozofskosti, temveč človeškosti kot take. Človek, ki bi v tem smislu prenehal govorno komunicirati, občevati, bi ne bil le izobčen oz. izključen iz neke konkretne skupnosti, ampak bi s tem opustil dimenzijo uma kot takega, tistega božanskega v človeku, po čemer je kot tak ravno dvignjen nad živalski oz. rastlinski svet. Kot pravi Heidegger:

»Mar so Grki, katerih vsakdanje eksistiranje je pretežno potekalo v medsebojnem pogovarjanju (...), tako v predfilozofski kakor tudi v filozofski razlagi tubiti naključno opredelili bistvo človeka kot ζῶον λόγον ἔχον? Poznejša razlaga te definicije človeka v smislu animal rationale, 'umnega živega bitja' sicer ni 'napačna', zakriva pa fenomenalna tla, s katerih je ta definicija vzeta. Človek se kaže kot bivajoče, ki govori.«¹⁹

18. Platon, *Phd.*, 89C-D; slovenski prevod A. Sovrè, 1929, 71-72. Variacijo na temo najdemo tudi na koncu dialoga *Kratil*: »(...) Ali je to tedaj neki tako ali drugače, kakor to govore Heraklitovi privrženci in mnogi drugi, nikakor ni preveč lahko pretehtati in ni človeku, ki je obdarjen z razumom, prav nič lastno, da prepusti sebe in svojo dušo službi nazivov ter povsem zaupa tistim, ki so jih določili, in se zanaša, da nekaj ve; in še obsoja samega sebe pa bitja, da ni v ničemer nič zdravega, marveč da vse pušča in teče kakor ilovnatí lonci.« *Cra.*, 440C; 1980, 104.

19. M. Heidegger, *Bit in čas*, § 33; 1997, 230-231.

Da je človek ζῶον λόγον ἔχον, pomeni, da je govor kot logos njegova *differentia specifica* glede na druga živa bitja, saj ga »ima od vseh živih bitij edino človek«. ²⁰ Da človek 'ima' logos/govor – pomenu tega 'ima' se morda najlažje približamo skozi parafrazo Heglovega polemičnega oporekanja zunanosti razmerja med človekom in njegovim mišljenjem:

»Toda misli so nekaj povsem drugega. Ravno obratno: filozofska ideja ima v lasti človeka. (...) Za sporočanje ideje je potrebna veščina. Ta veščina pa vedno ostane nekaj ezoteričnega.« ²¹

Skratka: notranjost, ezoteričnost razmerja med človekom in logosom – tudi v smislu mišljenja kot veščine sporočanja misli oz. idej – pomeni, da človek nima logosa, pač pa v nekem smislu obratno, da je to, kar je, ravno *po* njem: logos je človekova narava in *vice versa*. V takšnem pomenu se je skozi Aristotelovo prvo definicijo človeka kot ζῶον λόγον ἔχον mogoče približati tudi njegovi drugi znameniti 'socialno-humani' opredelitvi človeka kot po naravi družbenega/javnega/polisnega... bitja: »ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῶον«. ²² Človek je torej po naravi bitje logosa in polisa, bitje občega, občevanja in občestva. Zato – če ponovno malo prehitimo – nemara ni zgolj mizanscensko naključje, ampak utegne iti ²³ kar za nekakšen prikrit, neekspliciran konceptualni dispozitiv, da v istoi-menskem Platonovem dialogu že takrat redkobesedni Kratil odhaja *na deželo*, da torej zapušča občestvo, mesto/polis, ²⁴ od tod pa je takorekoč

20. Aristotel, *Pol.*, 1253a 10; 1988, 4.

21. G. W. F. Hegel, *Zgodovina filozofije II*, 1983, 147-148. V tem smislu se mu pritrjuje pridružuje Gadamer: »(...) v tem pogledu je dobesedno pravičnejše reči, da jezik govori nas, kot pa da mi govorimo jezik (...) to dogaňanje ni naše delovanje s stvarjo, temveč delovanje stvari same.« H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 375-376.

22. Aristotel, *Pol.*, 1253a 2; 1988, 4.

23. Namig v to smer daje tudi B. Cassin, »Le doigt de Cratyle«, *Revue de philosophie ancienne*, 2/1987, 145.

24. Vsekakor je Kratil heraklitovec vsaj po tej 'mizantropski' dimenziji. *Temačni je*,

le še korak do opustitve logosa/govora in s tem do vstopa v rastlinski svet, kakor je – kot smo zgoraj že omenili – kasneje v *Metafiziki* takšno početje morda tudi z nekaj ironije kvalificiral Aristotel... Podelje oz. narava, kot bi rekli danes, za stare Grke nikakor ni bil teren, primeren specifični dimenziji človeka. Človekova narava je druga narava, ki se razodeva skozi logos in polis. To sopripadnost obeh, ki se izpričuje v obeh Aristotelovih definicijah človeka kot bitja logosa in bitja polisa, najdemo v vzajemno izpeljanem in domala sinonimnem pomenu na razvpitem začetku njegove *Politike*.²⁵

Če se upremo skušnjavi in se na tej točki vrnemo h Kratilu oz. k problemu njegove geste umolknenja, je na podlagi teh kratkih navedb življenjskega in filozofskega konteksta so-dobne Grčije mogoče nedvoumno konstatirati nezaslišano škandaloznost njegove radikalne zastavitve. Ne gre samo za domnevni relativizem sofizma, gre za zavračanje medija identitete med umom in logosom. Tudi ne gre samo za iz-stopanje iz filozofskega občestva – od-rekanje rekanja in rekanju je raz-človečenje. Platon je stopnjeval od mizologa do mizantropa,²⁶ preko Aristotelovih definicij človeka in človeškosti

ko je »naposled zasovražil vse ljudi, odšel v hribe in živel tam, prehranjujoč se z zelišči in rastlinami.« Tam je tudi zbolel in od te bolezni kljub vrnitvi v Efez umrl. Diogen Laertski, *Biog*, IX, 3; 1979, 294.

25. Cf. Aristotel, *Pol.*, 1252b 27 – 1253a 29; 1988, 4-5.

26. Ta Platonov motiv iz *Fajdona* celo okrepljen z aristotelovsko dimenzijo človeka kot πολίτικὸν ζῷον domala dobesedno uteleša predsokratovec Mizon (Μύζων), ki ga Platon v dialogu *Protagora* (343A) uvršča celo med sedem modrih namesto Periandra. Diogen Laertski navaja takole: »Aristoksen v svojih Zgodovinskih obravnavah pravi, da je bil Mizon podoben Timonu in Apemantu, ker je bil mizantrop. Kakorkoli že, v Lakedajmonu so ga videli, kako se smeji na nekem osamljenem kraju. Nekdo, ki se je pojavil poleg, ga je vprašal, zakaj se smeji, ko pa ni nikogar blizu. On pa je odgovoril: 'Ravno zato!' Aristoksen pravi, da je bil neznan prav zaradi tega, ker ni pripadal nobenemu mestu (πόλις), pač pa neki nepoznani vasi. (...) Pogosto je govoril (sc. Mizon), da se ne sme presojati stvari na podlagi besed/govora (λόγος), ampak je treba slednje preverjati na podlagi stvari; kajti niso stvari zaradi logosa, ampak je logos zaradi stvari.« Diogen Laertski, *Biog*, I, 108; 1979, 36.

pa seže sodba še globlje in dlje – ne ljudomrznež, ki je še vedno človek, ampak ne-človek oz. rastlina!

Med obmolknenjem in umolknenjem

Če govorimo o Kratilovem molku, ga je potrebno razložiti od tistega molčanja, ki ga pozna vsaka govorica kot taka. Da bi to razliko izpostavili in vzdržali, je potrebno vsaj za potrebe tukajšnje obravnave vpeljati (in pri tem na neki ravni sledeč sicer bolj pragmatično-faktični kot pa reflektirani distinkciji med *nemosijo* in *obnemenjem*) terminološko razlikovanje med molkom kot *obmolknenjem* in molkom kot *umolknenjem*. Samo slednje je izraz, ki ustreza Kratilovemu prenehanju govorjenja, nedovršni in nedovršljivi pa vendar dokončni opustitvi govora kot medija resničnega izražanja. Umolknenje je vstop v molk, je konec vsakršne retorike. Morda bi lahko rekli tudi, da je obmolknenje ontična dimenzija molka, medtem ko je raven umolknenja ontološka. Ker bo o tem fenomenu Kratilovega umolknenja v nadaljevanju še veliko govora, ga bom na tem mestu skušal opredeliti in se mu približati z obkrožitvijo, *per negationem*, z razmejitvijo od druge dimenzije molčanja, od obmolknenja.

V tem smislu je obmolknenje nasprotno molku *ob* nečem drugim, drugo molka pa je kajpak govorica. Ta in takšen molk je torej notranji del govorice, bodisi njena najpreprostejša interpunkcija (npr. kot pavza med stavki in celo besedami) bodisi celo ena dovolj običajnih in učinkovitih retoričnih figur. Dispozitiv delovanja tega mehanizma lahko opišemo tudi s parafrazo Aristotelovega razmerja med mirovanjem in gibanjem oz. številom in kontinuumom:²⁷ molk zaznamo kot odsotnost govorjenja, besedo po prekinitvi oz. pavzi v glasovnem

27. Aristotel, *de An.*, 425a 21; 2002, 182. »(...) stvar v mirovanju zaznavamo zaradi njene negibanosti, število z negacijo kontinuitete (...).«

nizu.²⁸ Kot tak je molk enakopraven element znotraj horizonta govornice.²⁹ Tak molk dejansko ne molči, se namreč oglašča, kolikor nujno in imanentno napotuje na svoje ozadje, na katerem se edino lahko zarisuje in izpisuje, na ozadje govornice. Morda bi lahko tvegali celo fenomenalistično parafrazo in rekli, da je tak molk, obmolknenje zmeraj molk o nečem, medtem ko je umolknenje molk o vsem oz. o ničemer – molk kot tak!

Molk je kot bistveno dimenzijo možnosti govora³⁰ (skupaj s poslušanjem) izrecno izpostavil Heidegger v *Biti in času*. Potem ko razdelja strukturo govora in konstitutivnost poslušanja za govor, se posveti molku. Odlomek navajam v tej obliki tudi zato, ker spotoma imenitno pojasni, zakaj Kratilovega umolknenja – ki samo po sebi sicer v Heideggrovem kontekstu kot tako ni tematizirano – ni mogoče poimeno-ovati z nemostjo.

»Isti eksistencialni fundament ima neka druga bistvena možnost govorjenja, molk. Kdor v medsebojnem pogovarjanju molči, lahko 'dá' pristneje razumeti, se pravi pristneje oblikuje razumevanje, kot pa ta, ki mu ne zmanjka besed. Z gosto-besednostjo ni niti najmanj zajamčeno napredovanje razumevanja. (...) Molčati pa ne pomeni biti nem. Nemi nasprotno teži k 'rekanju'. Nekdo, ki je nem, ne samo, da ni dokazal, kako lahko molči, temveč nima niti možnosti, da bi kaj takega dokazoval. Nekdo, ki je po naravi redkobeseden, prav tako kakor nemi ne pokaže, da molči in lahko molči. Kdor nikoli ničesar ne reče, tudi ne zmore v danem trenutku molčati. Samo v pristnem govorjenju je možen samolasten molk. Da bi lahko molčala, mora tubit imeti nekaj za povedati,

28. V tem kontekstu je zgovorna tudi Solonova sentenca: *»Molk je pečat govora, čas je pečat molka.«* Diogen Laertski, *Blot*, I 59; 1979, 18.

29. Če smo že prej omenjali nenavadno vlogo psov, je tu potrebno dodati, da tudi v sodobnejši literaturi niso brez poslanstva: tako je Doylov Holmes – kot je znano – pronicljivo ugotovil sumljivo okoliščino, da *»pes ni lajal«*, pomen je torej razbiral iz pasjega molka, odsotnosti laježa...

30. M. Heidegger, *Biti in čas*, § 34; 1997, 226. *»H govornemu izrekanju spadata kot možnosti poslušanje in molk. Ob teh fenomenih postane jasna konstitutivna funkcija govora kot takega.«*

se pravi, razpolagati mora s samolastno in bogato razklenjenostjo same sebe. Tedaj molčečnost razkrije 'govoričenje' ter ga izpodbija.»³¹

Ko Heidegger pred tem razdeluje strukturo govora kot takega in opredeli njegove konstitutivne momente – »o-čem« govora, nagovorjeno, govorjeno kot tako, sporočilo in oznanjevanje –, poudari, da umanjkanje ali neopaženost katerega od teh posameznih momentov, njihova 'besedna' neizraženost, do katere lahko pride v faktični jezikovni obliki govora, v izrekanju torej, ni nič drugega kot zgolj »*indeks določenega načina govora, ki mora, kolikor je, vselej biti v celotnosti omenjenih struktur*«. ³² Kar velja za momente govora, ne velja nič manj za njegove elemente, med njimi molk – umanjkanje izrekanja, odsotnost izraženosti besed kot takih, je samo indeks načina govora, ki vselej implicira celoto svojega ozadja.

Med pozabo in fikcijo

Seveda bi bilo krivično, če bi trdili, da Kratila zgodovina filozofije popolnoma zamolči, da mu takorekoč s svojevrstno nemo ironijo molče vrne milo za drago. Vendar je zapisov o njem vsekakor izjemno malo, tako da se kar vsiljuje cinična opazka, kakor je bila tista, s katero je Hegel sicer popolnoma v skladu s tezo o tem, da nima filozof ideje, ampak obratno ideja filozofa, malce obešenjaško pokomentiral Spinozovo zgodnjo smrt zaradi tuberkuloze s pomočjo besedne igre, ³³ češ »*umrl je v skladu s svojim sistemom, v katerem vsaka posebnost in posamičnost izgine v enotni substanci*«. ³⁴ O Kratilu in njegovem molku se molči. Za njim je ostalo predvsem in

31. *Id.*, § 34; 230.

32. *Id.*, § 34; 228.

33. Tuberkuloza, tudi jetika ali sušica, v nemščini *die Schwindsucht*; *schwinden* = izginiti, usahnuti.

34. G. W. F. Hegel, *Zgodovina filozofije III*, 1983, 285.

takorekoč zgolj ime, nekaj izpraskanih zapisov njegovega imena nahajamo kot arheološko črepinjo nekega procesa filozofskega ostrakizma: zapis imena, zapis nekega izstopa in izгона iz občestva...

V že omenjenem starogrškem cvetoberu, Diels-Kranzovih *Predsokratikih*, je o Kratilu vsega šest fragmentov, strnjenih v pet točk.³⁵ Od tega se dve točki nanašata na izvečke iz Platonovega dialoga *Κρατύλος*, trije fragmenti so Aristotelovi: dve navedbi iz *Metafizike* in ena iz *Retorike*, kot šesti citat pa je navedba Diogena Laertskega o razmerju med Kratilom in Platonom, ki pa se, kot se zdi, v doksografski maniri napaja predvsem iz obeh omenjenih poglavitnih virov in jih kombinira z nekaterimi kasnejšimi.

Vsekakor bi bilo več kot nečimrno pritoževati se nad obema viroma o Kratilu, saj sta tako zgodovinsko kot filozofsko nadvse privilegirana: Platon in Aristotel. Dejstvo, da sta ga ohranila prav onadva, nam mora vsekakor dati misliti. Pri tem bi bilo prekratko in preenostavno olajšati si filozofsko delo in se izogniti problemu z vzvišenim zamahom roke, češ, poimenovanje Platonovega dialoga s Kratilovim imenom in njegov nastop v njem je zgolj svojevrsten simpatičen *hommage* mladostnemu prijatelju, če ne celo učitelju, Aristotelu pa da je v njegovi polemiki s heraklitizirajočim relativističnim mišljenjem Kratillovo čudaštvo prišlo prav kot skrajna karikatura oz. ilustracija primera *ad absurdum*. Aristotel pač ni Aristofan, poleg tega pa se samo enajst oseb od vsega skupaj štirinštiridesetih v vseh knjigah *Metafizike* pojavi večkrat. Če torej s Platonom jemljeta Kratillovo filozofsko držo resno, kot neko pot, alternativo, ki je ni podcenjevalno prezreti, pa četudi se v njunem horizontu misli kaže kot stranpot ali brezpotje (*απορία*) in jo zavračata, potem si le-ta z naše strani tudi danes zasluži več kot bodisi ignorantsko zaroto molka bodisi samoreproducirajočo se doksografsko redukcijo.

35. H. Diels, *Predsokratiki*, II, 65; 1983, 69-70.

Preden se odpravimo k natančnejšemu pregledu odlomkov iz Platonovega dialoga *Kratil* in Aristotelove *Metafizike*, kjer sta artikulirani Kratilova filozofska vloga in drža, je za razumevanje domala diametralnih razlik med 'njunima Kratiloma' potrebno poskusiti rekonstruirati Kratilov položaj na časovni osi. Vzporedno se bomo neizbežno in na kratko soočili z nekaterimi glavnimi in tudi najbolj trdovratnimi fikcijami o zgodovinskem Kratilu. Glede tega namreč obstaja v dosegljivi literaturi precejšnja zmeda in celo kontradiktornost, ki pa po našem mnenju ni le posledica pomanjkljivih virov, nezanesljivih podatkov iz druge, tretje in še veliko bolj oddaljenih oz. posredovanih rok, ampak tudi vsebinske, filozofske neumestljivosti in brezdomskosti Kratilove geste, ki je v času Platona in Aristotela nemara še izvorno izzivala, takoj za njima pa zapadla in potonila v oglušujočem vrtincu filozofskega mnenja.

Iz stoletnih naplavin tega samozaverovanega mnenja je potrebno izluščiti tistih nekaj kratkih biografskih točk, ki jim predvsem zaradi časovne vzporednosti in avtoritete avtorjev lahko zaupamo. Takšen je poleg posameznih didaskalij v Platonovem *Kratilu*, o katerih bomo govorili kasneje, le eden, Aristotelov:

»Toda po filozofijah, o katerih smo govorili, je vzniknil Platonov nauk (πραγματεία), ki sicer v mnogih stvareh sledi tem mislecm, z druge strani pa vsebuje tudi svojstvene nauke, različne od filozofije Italikov. Ker je bil od mladega seznanjen najprej s Kratilom in s Heraklitovimi nazori, češ da prav vse čutnozaznavne stvari (αἰσθητῶν) vedno preminevajo in da o njih ne obstaja nobena znanost, je te stvari tudi kasneje tako dojel.«³⁶

V zvezi s tem odlomkom iz začetka šestega poglavja prve knjige *Metafizike* je poučno pogledati, kako to obdobje Platonovega življenja opisuje v svojih *Bíoi* Diogen Laertski slabih šeststo let kasneje, in oba primerjalno soočiti:

36. Aristotel, *Metaph.*, 987a 29-35; 1999, 25.

»S filozofijo se je najprej ukvarjal (sc. Platon) v Akademiji, kasneje pa kot Heraklitov privrženec v vrtu poleg Kolona, kot pravi Aleksander v knjigi Zapovrstje filozofskih šol. Kasneje, ko se je nameraval udeležiti tekmovanja v pisanju tragedij, je pred Dionizovim gledališčem slišal Sokrata, zažgal svoje pesmi in rekel: 'Pridi, Hefajst: Platon te potrebuje.' Kot dvajsetletnik je odtelej, pravijo, poslušal Sokrata. Po Sokratovi smrti se je pridružil Heraklitovem učencu Kratilu in Hermogenu, ki je razlagal Parmenidovo filozofijo.«³⁷

Kot že omenjeno, se pri tem Diogenovem odlomku zdi, da gre za nenavadno mešanico opiranja na Platonovega *Kratila* (skupno pojavljanje obeh Sokratovih sogovornikov iz dialoga Hermogena in *Kratila* skupaj z definicijo njunih domnevnih filozofskih pozicij) in Aristotelove opombe iz *Metafizike*, ki pa je – na tem mestu lahko za zdaj o tem bolj kot ne zgolj ugibamo – do njega verjetno prišla le posredovano deformirana preko omenjene knjige Aleksandra, imenovanega tudi Polihistor iz 1. stoletja našega štetja, saj Diogen pri sicer relativno skopi obravnavi Aristotela v svojih *Bíot* Aristotelove *ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ* nikjer ne omenja ne po naslovu ne po vsebini. Popačenju zaradi posredovanosti se gotovo največkrat pripisuje največje odstopanje od Aristotelovih navedb, to pa je seveda časovna umestitev Platonovega druženja s Kratilom: medtem ko ga Aristotel nedvoumno postavlja v čas pred seznanjenjem s Sokratom, ga Diogen vidi po Sokratovi smrti. Iz tega nesporazuma bržkone izhaja tudi naslednji: čeprav enako kot Aristotel opredeli *Kratila* kot Heraklitovega učenca, pa za Platonovo obdobje pred spoznanjem Sokrata uvede nekega novega, drugega in neznanega Heraklita,³⁸ ki naj bi poučeval v Akademiji in katerega naslednik naj bi bil Platon. Aristotelova postavitev je ne le bistveno bolj elegantna in konsistentna, njena večja kredibilnost temelji predvsem na takorekoč neposrednosti

37. Diogen Laertski, *Bíot*, III, 5-6; 1979, 88-89.

38. Cf. opombo III/4 H. S. Longa, urednika zadnje angleške izdaje *Bíot*, 1979, 387. Diogen Laertski sicer ob Heraklitu iz Efeza navaja še štiri druge, vendar nobenega filozofa.

izkušnje oz. so-dobnosti: v obdobju dvajsetih let, kolikor jih je preživel na Platonovi Akademiji, pa tudi kasneje, je gotovo osebno sreč-(ev)al tudi samega Kratila.³⁹

Vse to pa je pomembno predvsem zaradi nečesa drugega. Tu namreč naletimo na prvo soočenje z nekakšno zgodovinsko fikcijo, interpretativno metonimijo o Kratilu, da naj bi bil pred Sokratom Platonov učitelj oz. mentor. Kar takoj povejmo našo protitezo direktno: *Kratil ni bil Platonov učitelj!* Niti pri Aristotelu niti celo pri Laertskem ni prav nobene oporne točke za drugačno trditev. Ali obratno: tisto, kar je obema viroma skupno, ob čemer se vsem razlikam navkljub ujemata, je trditev, da sta se družila kot znanca in celo prijatelja. Ni mogoče sklepati na nikakršen formalen ali kakorkoli formaliziran odnos v pomenu učitelj – učenec, tudi v starostnem smislu ne. Slejkoprej sta bila preprosto vrstnika, mladostna sopotnika, katerih starostna razlika, če je sploh bila, je zanemarljiva.

Poglejmo, kakšne opimke nam v tem okviru ponuja Platonov istoimenski dialog:

»Sokrat: (...) Če bi te na primer kdo srečal na tujem, te prijel za roko pa dejal: 'Pozdravljen, tujec iz Aten, Smikrionov sin Hermogenes!' Ali bi oni to rekel ali zatrdil ali to dejal ali pač tako nagovoril – ne tebe, ampak našega Hermogena? Ali nikogar?

Kratil: Meni se zdi, Sokrat, da bi oni to kar izrekel v prazno.«⁴⁰

39. Ameriški filolog D. J. Allan opozarja, da se isti 'zamik' kot pri Diogenu Laertskem pojavi tudi v Ksenokratovih *Prolegomena* in Olimpiodorovem *Platonovem življenjepisu*, vendar meni, da ga je mogoče »misliti skupaj«, neekskluzivno z Aristotelovim poročilom: ker je bil Kratil tudi po Allanovem mnenju v času Sokratove smrti mladenič, je čisto mogoče, da je Platon takrat *ponovno* imel kaj opraviti z Atencem Kratilom. Mimogrede je zanimiva opomba, da je v omenjenih *Prolegomena* ob heraklitovcu Kratilu kot parmenidovec omenjen neki Hermipus (*Ἑρμῖππος*) in ne Hermogenes, kot stoji v *Biol.* To Diogenovo 'kreacijo' smo v naši preiskavi pripisali Diogenovemu branju dialoga *Kratil*. D. J. Allan, *The problem of Cratylus*, *AJP* 75/1954, 277-278.

40. Platon, *Cra.*, 429E, 4; 1980, 86.

Glede na konkreten kontekst Sokratovega dialoškega preizkusa in glede na predhodno navedbo, da je Hermogenes Hiponikov sin (384 B), se torej zdi, da daje Platon nedvoumno vedeti, da je Kratil doma iz Aten in da je sin očeta po imenu Smikrion (po naše Mali). Za našo tukajšnjo raziskavo in hipotezo o Kratilovi starosti oz. mladosti pa je ključna tale Sokratova pripomba:

»Sokrat: (...) Morda je tedaj, Kratil, res tako, morda pa tudi ne. Treba je torej možato in temeljito pretresati in ne zlahka sprejemati – saj ti si še mlad in v cvetu let – in ko raziščeš, sporoči tudi meni, če kaj najdeš.«⁴¹

Nobenega dvoma ne more torej biti, da je bil Kratil v času srečanja s Sokratom še mladenič.⁴² Star približno toliko kot njegov so-drug Platon, ki se je – kot je znano – jutro po Sokratovih sanjah o belem labodu star dvajset let zgasil pri njem in tam ostal naslednjih osem let do mentorjeve travmatične smrti.

O dveh Kratilih: Platonov in Aristotelov

Ta vsem 'arheološkim sidrom' navkljub zaenkrat vendarle še hipotetična umestitev Kratila pa nam ponuja tudi možnost solidnega odgovora na veliko težje in pomembnejše vsebinsko oz. filozofsko vprašanje, namreč, od kod in zakaj razlika med Aristotelovim in Platonovim Kratilom. Raznim interpretom seveda ni ostalo skrito – resnici na ljubo pa je treba potožiti, da se kaj prida tudi niso potrudili to razložiti –, da Kratil pri Platonu definitivno še (a v tem »še« se kajpak (raz)skriva že naša interpretacija) ni Aristotelov radikalni molčečnejš. Če je Kratil v Aristotelovi *Metafiziki*, ki je eno zadnjih

41. Platon, *Cra.*, 440D 4-8; 1980, 104.

42. V dialogu najdemo tudi inverzno Sokratovo starostno samoopredelitev, ki posredno potrjuje naši tezi: »Tvoje govorjenje je za mene in za mojo starost, tovariš, preveč izumetničeno. (...)« *Id.*, 429D 8-10; 1980, 85.

Stagirčevih del, asociiran z rastlino kot mutec, ki zgolj enigmatično premika prst na roki, pa je pri Platonu (še) daleč od tega. Sicer je resda redkobeseden in celo molčeč, saj kljub temu, da je bil ves čas razprave med Sokratom in Hermogenom prisoten, ne spregovori, dokler ni posebej povabljen, pa tudi uvodna pritegnitev Sokrata v razpravo, ki sta jo pred tem imela s sopotnikom Hermogenom, mu je bolj ali manj odveč oz. je – bolj blago rečeno – do nje indiferenten,⁴³ kar vse rezultira v neobičajnem dejstvu, da v dialogu, ki se ponaša z njegovim imenom, nastopa samo v zadnji četrtini.⁴⁴ Kar je na tem mestu za nas zanimivo, je sklepanje, da Platon ne bi mogel zaobiti radikalnosti Kratilove filozofske pozicije, če bi bila takrat (že) razvita, tako kot tega ni mogel prezreti Aristotel. Če bi bil Kratil pripadnik starejše generacije od Platona, potem to ne bi bilo verjetno, saj bi ga Platon, ki je dosegel častitljivo starost okoli osemdeset let, gotovo preživel. Bolj verjetno je torej, da je bil Kratil bodisi njegov vrstnik bodisi celo malenkost mlajši, vsekakor pa ne pomembno starejši. Še več, v naši hipotetični rekonstrukciji si drznemo sklepati, da je Kratil Platona bodisi preživel bodisi svojo filozofijo prignal do skrajnih 'aristotelovskih' meja v času Platonove visoke starosti oz. zadnjih let življenja.

V prid hipotezi, da ne gre samo za nekakšno spekulativno igro, lahko navedemo še dva historično-kronološka argumenta. Prvi izhaja iz še zadnjega doslej neomenjenega fragmenta, ki ga o Kratilu navaja Diels, odlomka iz Aristotelove *Retorike*:

»Ali, kakor o Kratilu pravi Ajshin, da je odhajal žvižgajoč in mahajoč z rokami. (...)«⁴⁵

43. »Hermogenes: Hočeš torej, da pritegneva še Sokrata k temu najinemu razgovoru? Kratil: Če ti je do tega.« Cra., 383A; 1980, 7.

44. Dialog obsega strani od 383A do 440E, Kratil pa vstopi v razgovor tik pred stranjo 428A.

45. Aristotel, *Rh.*, 1417 b 1; 1989, 211.

K temu citatu se bomo podrobneje vsekakor še primorani vrniti, tukaj pa nas zanima dejstvo, da o Kratilovem početju, ki po vsebini zelo spominja na Aristotelov opis iz četrte knjige *Metafizike*, poroča Ajshin, ki je bil eden izmed bolj znanih mlajših Sokratovih učencev, poimenovan tudi Sokratovec. Letnica njegovega rojstva iz urednikove opombe v Diogenovih *Bíoi* – 389 pr. n. št. – ne vzdrži, saj je Sokratova smrt datirana deset let prej, medtem ko bi navedena letnica njegove smrti – 314 – pomenila, da je Ajshin za nekaj let preživel celo Aristotela. Vsekakor pa je iz posameznih anekdot⁴⁶ glede njegove naklonjenosti starejšemu Aristipu in posledične nenaklonjenosti Platona ter celo rivalstva na Dionizijevem sicilskem dvoru mogoče s precejšnjo gotovostjo sklepati, da je bil mlajši, kar bi lahko pomenilo tudi, da je za razliko od Platona tako kot Aristotel doživel Kratillovo gesto umolknenja, za katero se zdi, da o njej poroča v danes neznanem spisu, na katerega se v omenjenem delu *Retorike* opira Aristotel.⁴⁷

Drugi argument v prid zgornji historično-kronološki tezi je nemara bolj filološki. Gre za dvoumost dikcije, s katero Aristotel v *Metafiziki* vpelje Kratillovo skrajno filozofsko konsekvenco. Ilustrirajmo to dvoumnost, ki izhaja iz starogrške besede τὸ τελευταῖον:

»(...) καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον (...)«

»(...) in tudi nazor, kakršnega je imel Kratilos, ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec (...)«

»(...) and such as Cratylus held, who ended by thinking that one need not say anything, and only moved his finger (...)«

»(...) und des Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen, sondern nur den Finger zum Zeigen bewegte (...)«

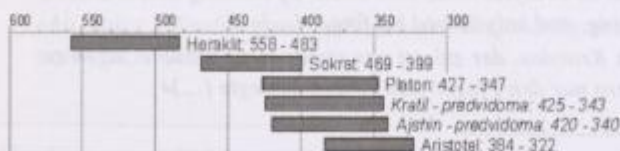
46. Cf. Diogen Laertski, *Bíoi*, II, 7 (Ajshin), 60 5-7, 61 9; II, 8 (Aristip), 83 2; III, 1 (Platon), 36 3-9.

47. Našo tukajšnjo tezo vsaj, kar se časa Ajshinovega rojstva tiče, podpira tudi sodobna referenčna enciklopedija *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, ki postavlja Ajshinovo rojstvo v čas med 430 in 420 pr. n. št.

»(...) kakvo je zastupao i Kratil, koji napokon misljaše kako se nište ne smije reći, nego je samo prstom micao, (...)«⁴⁸

Tò τελευταίον kot prislov razlaga Dokler v svojem *Grško-slovenskem slovarju* s tremi različicami: »nazadnje, naposled, zadnjikrat«. Več kot dve strani različnih uporab in pomenov, ki izhajajo iz iste osnove, od telosa do entelehije, nakazuje pomensko polifonost, ki omogoča različno razbiranje Aristotelovega odlomka. Na eni strani ga je moč upravičeno brati v smislu logičnega sklepa, v smislu konsekvence, ki sledi neki izpeljavi, neki miselni poti, poti logosa. Na drugi strani je bolj poudarjeno ontogenetsko branje, sklenitev neke poti, ki je časovne narave, neke življenjske poti, Kratillovega življenja. Nobenega dvoma ni: oboje je pravilno; ne gre za ekskluzivnost obeh pomenov niti za običajno dvo-umnost, ampak za 'dvojno-umnost'. Kratil je ob koncu svojega življenja (*»who ended«*) naredil skrajno konsekvenco (*»naposled«*) – umolknil in samo še premikal prst...

Naposled lahko na podlagi doslej izbrskanih, (re)interpretiranih in tako razvitih delčkov mozaika tudi mi poskusimo v ilustracijo in oporo našim nadaljnjim razmišljanjem skleniti ta »arheološki« sklop z izrisom širše historično-kronološke slike obravnavanega obdobja z njegovimi in našimi pglavitnimi protagonisti. Predlagana umestitev Kratila in Ajshina je pogojna ter odvisna od sprejemljivosti v zgornji nujno omejeni raziskavi razvitih raznoterih historičnih, filozofskih in filoloških oprimkov.



48. Aristotel, *Metaph.*, 1010a 12-14; slov. prevod V. Kalan; angl. prevod H. Tredennick; nem. prevod Bonitz; hr. prevod T. Ladan.

III. Kratil skozi Platona in Aristotela

Nesporno je, da je problematika imen, njihove pravilnosti v razmerju do stvari ali do drugih imen, (ne)moč jezika/govorice in njegovo razmerje z umom, na koncu koncev pravzaprav eno temeljnih vprašanj parmenidovske identitete mišljenja in biti, da so to temeljne filozofske preokupacije, ki se jim Platon ni mogel in hotel izogniti na praktično nobeni točki svojega vrtajočega podvzetja. Vseh njegovih obravnav se ne bomo (z)mogli niti dotakniti in kolikor bomo posegli po posameznih delih iz drugih besedil, bo to nujno omejeno zgolj na dimenzijo, ki nas zanima v pričujoči obravnavi, na dimenzijo pojasnitve tiste filozofske pozicije, ki jo imenujemo kratilovska in ki bi znotraj Platonovega sveta morala najneposredneje priti do besede v istoimenskem dialogu.

Sam dialog *Kratil* nas seveda ne bo mogel zanimati v še danes neizčrpanih mnogoterih dimenzijah. Gre namreč za klasičen filozofski spis, ki je bil v preteklosti izjemno raziskovan in eksploatiran vir iskanj in najdevanj odgovorov ne le glede specifičnega starogrškega pogleda na nekatera omenjena temeljna filozofska vprašanja, temveč glede teh vprašanj kot takih. Tudi dandanes ta pozornost ne pojenjuje, temveč se obnavlja ob novih in novih prevodih, z novimi in novimi umeščanji v sodobna tipična filozofska 'vračanja v prihodnost'.

Poleg narave same vsebine Platonovega dialoga nas k napovedani samoomejitvi napotuje tudi domala nepregledno število študij, ki so v stoletjih nastale o njem. Naj ne zveni preveč prevzetno, če si drznemo postaviti trditev, da je ob vsej heterogenosti in kontrapunktičnosti obravnav moč najti skupno točko. To je praktično soglasno opuščanje vpotegnitve zgodovinskega Kratila v obravnavo dialoga. Kratil, njegova (p)osebna zgodovinska in filozofska izkušnja, njegovo meso in kri, so postavljeni v oklepaj, paradokсно in ironično zvedeni na golo ime. Ni '*beseda meso postala*', ampak je, narobe, od mesa ostalo samo še ime, beseda. Morda v tem sploh ne gre za 'nesporazum',

za manko neke pozornosti, ampak, nasprotno, za natančno doumetje poante. Morda je Platon, ki je videl/vedel, da Kratil, tako kot Sokrat, za seboj ne bo pustil zapisanih sledi, v dialogu *Kratil* postavil Kratilov kenotaf. Njegovo 'raztelesenje' oz. njegovo 'nominalno utelesenje' bi lahko v tem smislu razumeli kot emfatično uprizoritev tistega razcepa med besedami in stvarmi, ki je razčaral starodavni antični svet in odtlej uročil filozofe...

Platonov in Kratilov veliki interpret Hans-Georg Gadamer tako v svojem klasičnem delu *Resnica in metoda* o dialogu in njegovi »zadevi, ki vsekakor kaže, da je ena najpomembnejših«, ⁴⁹ pravi takole:

»Toda grška filozofija se je začela tudi s spoznanjem, da je beseda le ime, se pravi, da ne zastopa resnične biti. Prav to je vdor filozofskega spraševanja v sprva nesporno prevzetost z imenom. Vera v besedo in dvom o besedi označujeta problemski položaj, v katerem je misel grškega razsvetljenstva videla razmerje med besedo in stvarjo. (...) To je podlaga, na kateri se dviguje Platonov 'Kratil', temeljni spis grškega mišljenja o jeziku, ki vsebuje ves razpon problemov, tako da je poznejša grška diskusija, ki jo poznamo le nepopolno, k temu komaj lahko dodala kaj bistvenega.«⁵⁰

Kratil iz Kratila

Dialog *Kratil* je tako v smislu količine kot raznovrstnosti pogledov izjemno interpretirano klasično filozofsko delo. Različne interpretacije so v veliki večini umeščene znotraj širših poskusov orisa Platonovega filozofskega razvoja, kjer posamezni liki utelešajo takorekoč Platonove filozofske dileme. Že izpostavljena redkobesednost in siceršnja predpostavljena 'poznanost' (v razliki do spoznanosti) Kratila v tem dialogu najverjetneje botruje dejstvu, da se mu pogosto

49. Platon, *Cra.*, 427E 8-9; 1980, 82.

50. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 330.

pripisuje posamezne filozofske pozicije brez natančnejše preiskave ali pa jih izreka oz. se zanje zavzema sam ali mu jih 'samoumevno' pripisujejo drugi. Naše zanimanje za zgodovinskega Kratila nam nalaga, da se posvetimo izključno njegovim eksplicitnim izjavam, da ga takorekoč izkopljemo iz naknadnih, pa tudi njemu so-dobnih (!) interpretacijskih oblog in zametov.

Kratil že na samem začetku svoje lastne pozicije, ki jo veliko večino dialoga ob njegovi nemi prisotnosti pretresata Hermogen in Sokrat, ne predstavi sam. To delo prepusti Hermogenu, ki Kratillovo stališče definira takole:

»Kratil tukaj, o Sokrat, zatrjuje, da je pravilnost imena (ὀνόματος ὀρθότητα) po naravi prirojena slehernemu bitju in da ni ime to, kar so se nekateri med seboj dogovorili, da z njim kličejo ter to zaznamujejo z delom svojega govora (φωνῆς), marveč da je v imenih neka pravilnost, prirojena tako Helenom kot barbarom in ista za vse.« (Cra., 383A 4 ff.)

Kratil takšni opredelitvi sicer ne nasprotuje, res pa je tudi, da že od vsega začetka ni kazal nobenega interesa za vpotegnitev Sokrata v razpravo, in čeprav je očitno ves čas prisoten, se tudi na koncu, v zadnji petini dialoga ne bi oglasil, če ne bi bil k temu od obeh sogovornikov posebej pozvan. Še posebej je nenavadno, da Kratillovo pozicijo razloži Hermogen, ki svoje 'razumevanje' Kratila takoj zatem utemelji kot nerazumevanje – takole:

»Ko ga še naprej vprašujem, v vroči želji, da bi dognal, kaj hoče pravzaprav povedati, se ne izrazi nič jasneje, ampak se mi še roga, zbujajoč vtis, da vrta nekaj sam po sebi, kar naj bi mu bilo o tem znano (ἐαυτῷ διανοεῖσθαι), s čimer bi mi razločno dopovedal in me pripravil do tega, da bi mu tudi jaz pritrdil in se pridružil njegovemu mnenju. Če torej veš (sc. Sokrat), kako bi kakorkoli Kratilov izrek (Κρατύλου μαντεύειν) razložil, bi te z veseljem poslušal. (...)« (Cra., 383A 1-8.)

Hermogen se s Kratilom torej ne samo ne strinja, ampak ga predvsem ne razume oz. mu Kratilovi poskusi razlag in utemeljitev niso

omogočili vpogleda v njegovo »posebno vednost« (ἐαυτῷ διανοεῖσθαι). »Kratilove orakeljske izreke« (Κρατύλου μαντεῖαν) naj mu poskusi razložiti Sokrat.

Entuziazem neke mistagogije

Da pri tem bržkone ne gre le za Hermogenovo ironiziranje, kaže tudi na prvi pogled nenavadno dejstvo, da je imel (in z njim seveda Platon) za potrebno, da to svojevrstno mistagoškost Kratila ponovno izpostavi (in to ponovitev celo reflektira) ob njegovem zaključnem vstopu v dialog s Sokratom:

»Prav zares, Sokrat, mi daje, kot sem že dejal spočetka, Kratil pogostoma veliko opravka; zatrjuje namreč, da obstoji pravilnost imen, ne pove pa o njej nič jasnega (οὐδὲν σαφές), kaj je, tako da ne morem dognati, ali govori zmerom o njih tako nerazločno (ἄσαφώς) sam od sebe ali proti svoji volji. (...)« (Cra., 427D 3-8.)

Še več, ko v nadaljevanju k razpravi Kratila spodbudi še Sokrat, ki relativizira svoje dotedanje izsledke in izrazi pričakovanje, da bo Kratil, za katerega »misli, da ni le sam preučeval zadevne problematike, ampak so ga o tem poučevali tudi drugi« (Cra., 428B 2), povedal boljšo razlago, Kratil najprej prizna, da je to temo »že imel na skrbi« (mimogrede: brez kakršnegakoli namiga o kakšnih svojih učiteljih), pri čemer temu v prid govori tudi Hermogenova zgoraj navedena pritožba, da mu »Kratil pogosto daje opravka«, potem pa Sokratu izreče priznanje za njegovo dosedanje izvajanje:

»Tudi ti si meni, Sokrat, bi dejal, prerokoval po razumu (κατὰ νοῦν χρησιμώδεϊν), bodi da te je navdihnil božanski Evtifron, bodi da te že oddavnaj, ne da bi vedel, obseda kakšna druga muza.« (Cra., 428C 7-10.)

Razprava o naravni pravilnosti imen, ki »kaže, da je ena najpomembnejših (μέγιστον)« (Cra., 427E 10), za Kratila poteka v mediju temačnega, preroškega govora, ki se izreka le s težavo in ki ga je, da bi tekkel, potrebno opremiti tudi s takšnimi pripomočki, kot je Sokratova retorična proteza »tvoj molk bom vzel za privolitev« (Cra., 435B 5). Že prej v dialogu s Hermogenom pride na dan ta preroški, entuziastični vidik raziskovanja narave imen, ko se oba sogovornika sredi razvpitega etimološkega 'delirija' zavesta vrtoglavo-osupljivo magičnosti svojega početja:

»Sokrat: (...) dokler ne bi preizkusil te modrosti (σοφίας), kaj bo namreč storila – ali me bo pustila na cedilu ali ne – le-te, ki me je zdaj tako na lepem (ἐξαίφνης) navdihnila, da niti ne vem, od kod.

Hermogen: Pa res se mi, Sokrat, odkrito rečeno, dozdevaš kakor navdahnjenec (ἐνθουσιώντης), ko da boš ta hip vedeževal (ἐξαίφνης χρησµω δεῖν).

Sokrat: In to pripisujem, Hermogen, predvsem navdahnjenju Evtifrona iz Prospalte, ki me je obšlo. (...) Bržčas mi je v svoji navdahnjenosti (ἐνθουσιῶν) ne samo napolnil ušesa z božansko modrostjo (δαίµονις σοφίης), ampak se mi je polastil tudi duše. (...)« (Cra., 396C 8 – D 9.)⁵¹

Stvâri, za katero gre, je primeren nek poseben diskurz, ki izhaja iz »demonške modrosti«, ki prevzame dušo in se manifestira skozi entuziastično razbiranje pomenov besed in njihove notranje povezanosti s stvarmi. Skrivnostno besedovanje te vrste terja previdno in dolgotrajno poglobljanje ter – spet s Sokratovimi besedami – »pogosto vračanje na poprej povedano« (Cra., 428D 8). Prav s takšno zadržanostjo, odprtostjo in nedovrš(e)nostjo se tudi sklene celotna razprava: »Morda je tedaj, Kratil, res tako, morda pa tudi ne. Treba je torej možato in temeljito pretresati in ne zlahka sprejemati (...).« (Cra., 440D 4-5.)

51. Podobnih mest, kjer se aludira na nekakšno božansko navdihnjenje, je v besedilu še precej – npr. 411B 3-4, 420D 1-3 –, toliko, da so mnogi interpreti to običajno pripisali ironizaciji, kar je seveda daleč od našega tukajšnjega razmisleka.

Kljub Sokratovim občasnim poskusom tosmiselnega samoobvladovanja je jasno, da njegova dialoško-dialeksična superiornost Kratilu prej kot ne zapira usta. Sokratovo rafalno nizanje logičnih, občasno tudi ana-logičnih so-postavljanj domnevno neizbežnih konsekvenc, takšen tip argumentacije Kratilu, ki je, kot smo videli, že tako precej negotov oz. kvečjemu nekako notranje, intuitivno prepričan, ne ustreza. To je evidentno tudi eden izmed poglavitnih razlogov njegove zadržanosti tako glede Sokratove pritegnitve kot svojega sodelovanja v razpravi. Kratilovo 'oznanjevanje' te notranje, zasebne oz. skrite vednosti se očitno dogaja skozi svojevrstno apofatično govorico. Skorajda mučno branje njegovega zoperstavljanja Sokratovim vztrajnim poskusom je nekaj povsem drugega kot naše običajno pomilovanje oz. sočustvovanje z 'nosečimi-dr.-Watsoni', kot takorekoč z vnaprej v usodo vdanimi hvaležnimi prejemniki Sokratovih storitev oz. blagodatni majevtične veščine. Bodisi da smo to početje skozi dialog razbiralali kot suho trnavost bodisi – ostreje – kot ne-umno omejenost, morda celo za-bit-ost Kratilovega vztrajanja pri svojem, pa doživimo na koncu pravcati antiklimaks svojih prehitujočih pričakovanj: Sokrat je tisti, ki sprosti poprejšnjo zanko skorajšnje zadrgrnjenosti in jo razveže v znameniti »morda je tako, morda pa drugače«, medtem ko se Kratil kot Feniks prav tisti trenutek razmahne in domala zmagoslavno pribije:

»Sicer pa se dobro zavedaj, Sokrat, da tudi zdaj nisem brez misli, marveč se mi zdi, ko tehtam in stvar presojam, da je veliko bolj tako, kakor pravi Heraklit.« (Cra., 440D 8.)

Aut orthótes aut nihil

K temu mestu se bomo v kontekstu preiskave domnevnega Kratilovega heraklitizma vsekakor še vrnili, tukaj pa moramo izpostaviti tisto točko dialoga, v kateri sam Kratil v največji meri eksplicira

svoje stališče in kjer je istočasno omenjena Kratilova upornost v vsebinskem smislu prignana do apofatičnega vrhunca:

»Sokrat: Torej so vsa imena dana pravilno?

Kratil: Kolikor so pač imena.

Sokrat: Kako torej? Ali bova trdila – kakor je bilo še pravkar rečeno – da tu navzročemu Hermogenu to ime prav nič ne leži, ako nima on nobene zveze s Hermesovim rodом, ali pa mu je dano ime, vendar ne pravilno?

Kratil: Po mojem, Sokrat, tega imena on sploh nima, marveč se zdi, da ga ima; le-to pa je ime drugega, h kateremu sodi tudi narava, ki jo ime razodeva.⁵²

Sokrat: Ali tudi ne laže, če kdo pravi, da je on Hermogenes? Saj menda niti ni mogoče, da ga kdo kliče Hermogenes, pa to ni?

Kratil: Kako to misliš?

Sokrat: Ali nemara to, da sploh ni mogoče govoriti lažno, ali naj to pomeni tvoja trditev? Zakaj številni so tisti, ki tako govorijo, dragi Kratil, tako danes kot nekdaj.

Kratil: Kako naj bi tedaj, Sokrat, kdo govoril, kar govori, in ne bi govoril tega, kar je? Ali ni govoriti lažno, če kdo govori, česar ni?

Sokrat: Tvoje govorjenje je za mene in za mojo starost, prijatelj, preveč izumetničeno. (...)» (Cra., 429B 8 – 429D 9.)

Zdi se, kot da bi bil Sokrat na tem mestu prignan na rob obupa: Kratilu že vmes očita nedoumljivo sofistično poigravanje z besedami, kasneje pa ga poskuša pridobiti s pozivi v slogu *»Daj no, Kratil, poglejva, kako bi se neki pobotala!«* (430A 8) ali pa *»Da se ne bi ti*

52. Sokrat je sicer sam že pred tem pripeljal Hermogena tako daleč, da je slednji takorekoč pripoznal naravno utemeljenost Kratilovega oporekanja ustreznosti njegovega imena: *»Pri Zevsu, Kratil torej, se mi zdi, pravi prav, da jaz nisem Hermogenes, saj nikakor nisem iznajdljiv v govoru.«* (Cra., 408B 6-8.) Lahko bi rekli tudi, da je Kratil preprosto dobesedno zares vzel tisto besedno radoživost, ki so jo Grki tako veselo eksploatirali v raznih besednih igrar. Tako je npr. razvpiti Diogen iz Sinope v eni izmed brezštevilnih anekdot komentiral, da bi bilo potrebno nekega prešuštnika po imenu *Dídymon* (oč *δίδυμοι*=jajca), ki so ga zalotili *in flagranti*, *»obesiti za njegovo ime...«*. Diogen Laertski, *Biot*, VI 2, 51; 1979, 184.

pa jaz, ki sva prijatelja, bojevala z besedami...» (430D 1). A nadaljujmo, kjer smo prekinili:

»Sokrat: (...) Vendar mi povej tole: Ali se ti zdi, da ni mogoče govoriti lažno, pač pa je mogoče izreči laž?

Kratil: Tudi izreči jo se mi ne zdi mogoče.

Sokrat: Niti reči niti nasloviti jo? Če bi te na primer kdo srečal na tujem, te prijel za roko pa dejal: 'Pozdravljen, tujec iz Aten, Smikrionov sin Hermogenes!' Ali bi oni to rekel ali zatrdil ali to dejal ali pač tako nagovoril – ne tebe, ampak našega Hermogena? Ali nikogar?

Kratil: Meni se zdi, Sokrat, da bi oni to kar tako izrekel v prazno.

Sokrat: A tudi to bi bilo dobrodošlo. Ali bi tedaj tisti, ki bi to dejal, izrekel to zares ali lažno? Ali nekaj tega zares, drugo pa lažno? Saj bi bilo tudi to zadostno.

Kratil: Jaz bi dejal, da dela takšen samo hrup, ko se po nemarnem premika, kot če bi kdo premikal in tolkel po kakšni bronasti posodi.» (Cra., 429E 1 – 430A 7.)

Kratil zavzeto in neizprosno brani svoje izhodišče: imena so dana pravilno, sicer niso imena. V tem smislu tudi ni mogoče izreči neresnice. Sokratovi obupni poskusi, ko niza serijo glagolov (*izreči, nasloviti, govoriti, izjavljati...*), s katerimi bi vpeljal v diskusijo kakršnoli smiselno izražanje, so vnaprej in principiелno zavrnjeni. In ko se Sokrat poskuša, da bi vpeljal problematiko (ne)resnice, oprijeti celo Kratilove trditve o »praznem oglašanju« (*φθέργξασθαι*), je za Kratila to preveč sumljivo, zato se popravi in opusti tudi medij človeškega glasu (pa čeprav izrekanega v prazno, od-dajanega tjavendan): gre zgolj za povzročanje fizičnega zvoka, enosmerno zvenenje (*ψοφείν*) bronaste posode...

Izrekanje neresnice torej ni lažno govorjenje, razlika med resnico in lažjo po Platonovem Kratilu presega govorjenje kot tako. Alternativa namreč zaobsega področje govorice in drugega fizičnega oddajanja zvokov, gre za razliko med govorico in ne-govorico. Za našo obravnavo je manj pomembno, kako in če sploh Kratil uspe

argumentirati takšno pozicijo in jo v skrajni zahtevnosti vzdržati. Bistven je dispozitiv njegovega dojemanja sveta, ki je tako krhek, da si še sam redko upa izrekati njegove temelje, kaj šele jih razlagati, in se jih zato tudi tako nepopustljivo oklepa. Vehemenca njegovega togega zatrjevanja je v resnici zgolj hrbtna stran velike ranljivosti ambivalentnega položaja, v katerem je.

Oba koncepta, ki skušata misliti razmerje med besedami in stvarmi, Hermogenov konvencionalizem dogovora in navade ter Kratilov »*nomen est omen*«⁵³ naturalizem izvornega pravega ujemanja je mogoče strpati tudi pod klasično alternativo νόμος/φύσις. Vendar obe skrajni poziciji, kot pravi že Gadamer,⁵⁴ skozi razpravo otopita, prestopita svoje bregove. Konvencionalizem naleti na svojo mejo v dejanski nearbitarnosti jezikovne rabe, medtem ko Kratil sorazmerno hitro pripozna potrebo po nekem anonimnem imenotvorcu (ὀνοματουργός) oz. zakonodajalcu (νομοθέτης) – še več, analogno kot za besede tudi za zakone velja, da so »*vsí dobri, kolikor so zakoni*«⁵⁵ (Cra., 429B 1-4). Tudi sicer se Kratil bistveno manj kot Sokrat (kadar slednji v razpravi s Hermogenom brani domnevno Kratillovo stališče) opira in sklicuje na neko naravnost ali celo naravo. Njegova temeljna kategorija je pravilnost (ὀρθότης), zato trditve, da bi bila katera koli beseda naravna, po naravi (φύσις), ne izusti nikjer. Pojem (in besedo) narava uporabi samo enkrat, pa še takrat se nanaša na Hermogena kot človeka, in ne na njegovo ime.⁵⁶ Obe poziciji se v Platonovi perspektivi iztečeta v kompromis, da mora imenodajalčevo – torej konvencionalno – ime vsebovati nekakšno podobnost s stvarjo, gre za jezikovno posnemanje (μίμησις) specifične značilnosti, bistva (οὐσία) 'ogovorjene' stvari. Tozadevno strinjanje, ki ga Kratil eksplicitno izrazi že na točki svojega vstopa v dialog, se v nadalje-

53. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 331 ff.

54. Poudarek M. Narcyja, »Cratyle par lui-même«, *Revue de philosophie ancienne*, 2/ 1987, 157.

vanju izkaže za precej pomanjkljivo, če ne celo za nesporazum. Tu je nad Sokratom razočaran tudi Gadamer, ki takole ironizira:

»Tudi če naj bi 'pravilnost' imen temeljila na najdenju pravilnega imena, torej takšnega, ki je stvari primerno, pa tako kot pri vsakem takem jemanju mere tudi tu obstajajo stopnje in razponi pravilnosti. Če kaj vsaj malo odslikuje v sebi obris (týpos) stvari, že utegne biti uporabno. (Cra., 423A ff.) Treba pa je biti še bolj širokosrčen. Kaka beseda je lahko razumljena tudi tedaj – očitno zaradi navade ali dogovora –, kadar vsebuje glasove, ki nimajo prav nič podobnosti s stvarjo – tako, da se vse načelo podobnosti zamaje in je zavrnjeno ob primerih, kot so besede za števila. (...) Ta opustitev teorije phýsei se zgodi opazno spravljivo, namreč tako, da se mora tam, kjer načelo podobnosti odpove, kot dopolnilo pojaviti načelo konvencije.«⁵⁵

Medtem ko je torej Sokrat pripravljen pri(po)znati stopnje pravilnosti dajanja imen tako kot pri drugih umetnostih in veščinah, pa Kratil trdno vztraja na čisti alternaciji *aut/aut*; lažnih imen ni, onstran pravih imen so samo še brezsmiselni fizični zvoki. In, kot smo videli, ne samo imena, takšni so tudi njihovi zapisi: ne morejo biti nepravilni, ampak so v primeru nepopolnosti preprosto drugi (Cra., 431E 8-10), isto velja tudi za zakone, kolikor so, so dobri oz. pravilni (Cra., 429B 1-5). Zdi se, da se je Kratilu zgodila »zabloda, ki je jeziku lastna, menjenje, da imamo z besedo stvar *sámo*«. ⁵⁶ Medtem ko Sokrat po vseh vzvišenih entuziastičnih etimoloških podvigih usahne v pojmovanje imen kot instrumentov, kot zunanjega zasilnega orodja razmejevanja in spoznavanja ter poučevanja stvari, jim Kratil istočasno in poleg tega dodeli takorekoč še nalogo stvari same.

Sokrata Platon na tem mestu napoti v drugo smer, v smer dialektike idej, ki se ob koncu dialoga, potem ko skoraj resignirano konstatira, da »spoznanje pravega načina razkrivanja in spoznavanja bivajočega

55. *Id.*, 333.

56. *Id.*, 335.

*morda presega človeške moči» (Cra., 439B 5-7), pojavi kot »želja iz sanj« in se bežno nakazuje kot tisti način spoznavanja stvari, ki ne predpostavlja spoznavanja imen in mu je v tem smislu nadrejen. Ta vidik Platonove raziskave v *Kratilu* in drugih kasnejših spisih nas tu ne more zanimati več kot posredno, vendar je za ilustracijo miselnega okolja, v katerem se je orientiral zgodovinski Kratil, zelo pomemben. Sicer gre seveda za privilegirano točko, katere interpretaciji se ne more izogniti nobena filozofija jezika in še posebej ne 'filozofija filozofije jezika'. Gadamer, ki vidi v tem celo temelj tistega, kar imenuje »pozaba jezika v zahodnem mišljenju«, je morda še najbolj brezkompromisen in zgoščen:*

»Upravičeno vprašanje, ali ni beseda nekaj drugega kot 'čisti znak' in ali nima na sebi nekaj od 'slike', 'Kratil' načelno diskreditira. Ker je tam možnost, da je beseda odslíkava, pripeljana ad absurdum, preostaja le, da je znak. To je – čeprav ne s poudarjenim razlikovanjem – končni rezultat negativne razprave v 'Kratilu', zapečaten pa je s postavitvijo spozna(va)nja v inteligibilno sfero, tako da je odslej v vsakem premišljevanju o jeziku pojem slike/podobe (eikón) nadomeščen s pojmom znaka (semeíon oz. semeínon). To ni le terminološka sprememba, temveč se v tem izraža epohalna odločitev glede mišljenja tega, kaj je jezik/govorica. (...) beseda pride v povsem sekundarno razmerje do stvari. Je zgolj sredstvo sporočanja, iznašanja in prikazovanje tega, kar je bilo menjeno, v mediju glasu.«⁵⁷

Heraklitizem vs. kratilizem?

Če se vrnemo k našemu Kratilu, se potem, ko smo identificirali domala nevzdržno zahtevnost njegove sovpadajoče in simultane stave glede pravilnosti imen – misliti jih istočasno kot orodje in objekt mišljenja –, ne moremo izogniti presoji njegovega domnevnega heraklitizma v obravnavanem dialogu, kajti od tega je odvisno, ali

57. *Id.*, 337.

bo Kratil v radikalnosti svoje pozicije vzdržal ali ne, ali bo sicer že zdaj redkobeseden in skrivnostno apofatičen v govorici in ali bo z njo sploh ostal ali jo bo kot tako opustil.

Heraklit in njegov domnevni nauk o vsesplošnem gibanju in s tem povezano neoprijemljivo nestalnostjo nikakor ni med osrednjimi temami dialoga, čeprav tisto, čemur popularno mnenje že od Platonovih časov naprej pravi 'heraklitovstvo', svojo trdoživost slejkoprej dolguje natanko 'pantareističnim' navedbam v dialogu *Kratil*. Ker se tudi sam Kratil v zgodovini filozofije ne pojavlja nič manj trdno in trdo vklenjen in oklepljen v tovrstne doksografske fikcije kot Heraklit sam,⁵⁸ moramo tem nekaj odlomkom posvetiti dolžno pozornost.

Omenjena problematika se pojavi vsega skupaj na štirih mestih. Prvič v kontekstu iskanja pomena imena Hestija, ki ga Sokrat razbira iz pojma bivajočega (*οὐσίᾱ*), le-tega pa utemeljuje z glagolom potiskanja (*ᾠθούν*), kar naj bi bilo v skladu s Heraklitovim naukom, da se vse giblje in nič ne miruje (*Cra.*, 401D 5-8). Sokrat takoj zatem (*Cra.*, 402A 8 – 402C 3) asociira na Heraklitove stare modrosti o Kronosu in Rei, češ da je tudi tisti, ki jima je vzdel takšni imeni, moral tako kot Heraklit izhajati iz tega, da vse teče (*πάντα ῥαεῖ*) in nič ne ostaja na mestu, in se z njim strinjati, da primerjajoč bivajoče z reko, ni mogoče dvakrat stopiti v isti tok. Tudi pesmi Homerja, Hezioda in Orfeja glede povezave med Okeanom in Tetijo se med seboj ujemajo in se nagibajo k Heraklitovim izrekom.

Drugo pojavljanje heraklitovstva ni tako eksplicitno in se zdi po eni strani skrajno ironizirano (skupaj z znamenitim 'psom'), po drugi

58. Kolikor v naši preiskavi preizprašujemo domnevo, da naj bi bil Kratil heraklitovec, je nujno omeniti, da s tem nikakor ne pristajamo na tezo, da naj bi imel s tozadevnim heraklitovstvom karkoli opraviti sam Heraklit. Če mu že samemu ni bilo dano, da bi bil izrekel svoj marxovski *Ce qu'il y a de certain...*, pa v tem za razliko od Kratilovega primera to vendarle vsaj deloma skuša storiti filozofija sama: od filozofskih veličin, kot je npr. Heidegger, do filozofskega zgodovinopisja, npr. Kirk in Raven v *Presocratic Philosophers*.

strani pa skoraj kantovsko-kopernikansko kritično, zato ga navedimo dobesedno:

»Sokrat: In zares, pri psu, se mi zdi, da ne prerokujem slabo o tem, kar sem si pravkar zamislil, da so bili namreč prastari ljudje, ki so oblikovali imena, prav takšni, kakršna je večina modrecev današnjih dni: ker so se pogosto sukali v krogu, raziskujoč, kako je s stvarmi, jih je napadla vrtoglavica in potlej se jim je zdelo, kot da se stvari sukajo ter se kar naprej gibljejo. Ne iščejo pa vzroka tega naziranja v svojem notranjem nemiru, marveč ko da so te stvari po naravi takšne, da ni namreč v njih nič trajnega ne trdnega, ampak da le-to teče in se giblje ter je vse v nepretrdnem, popolnem gibanju in porajanju.« (Cra., 411B 3 ff.)

Praktično identična 'vrtoglava' (proti)argumentacija se ponovi v zadnjem delu dialoga, kjer Sokrat razpravlja s Kratilom, le da ga Sokrat tokrat sklene s svojimi *»pogostimi sanjami«* o lepem in dobrem na sebi. Zaradi primerjave s prejšnjim odlomkom si pogledjmo še tega:

»Sokrat: Preglejšva sedaj še to, da naju ti mnogi nazivi, usmerjeni v isto, ne prevarajo, če so tisti, ki so jih dali, videli v resnici v preudarku, da se vse vselej premika pa teče – meni se vsaj tako zdi, da so oni tudi tako preudarjali – a če to po naključju ni tako in so oni sami zagazili kot v nekakšen vrtinec, se zmešajo in zvrlečejo ter zvrnejo še nas vanj.« (Cra., 439C 1-8.)

Na tej točki se razprava v *Kratilu* zaključí. Alternativa, ki ostane odprta, pri čemer oba razpravljalca kažeta naklonjenost vsak svoji izbiri, je po Sokratovem mnenju odločujoča v transcendentalnem smislu možnosti spozna(va)nja:

»Sokrat: Ali je torej mogoče, če se venomer izmika, tisto samo imenovati pravilno, najprej, da ono je, a zatem, da je takšno; ali pa je neogibno, da ta čas, ko midva še govoriva, postane to pri priči drugo, se izmakne in ni več takšno? (...) Kako naj bi tedaj bilo tisto nekaj, kar ni nikoli enako? Če je namreč kdaj enako, je očitno, da se v tistem času nič ne spremeni; če pa je vedno enako in isto, kako bi se pač to moglo

spremeniti in zganiti, ko se nič ne odmakne od svoje oblike (ἰδέεσθαι)? (...) Še več, nihče ga ne bi mogel niti spoznati. (...)» (Cra., 439E 1-10.)

S padcem možnosti pravilnega poimenovanja stvari pade tudi možnost kakršnegakoli spoznanja, pod nogami se nam odpira vrtinec a-gnosticizma, radikalnega skepticizma, na katerega že nekajkrat prej v dialogu namiguje Sokrat:

»Sokrat: Saj vendar, Kratil, ni mogoče niti reči, da obstoji spoznava (γνώσιν), če se vse reči spreminajo in nič ne miruje. (...) Če pa se spreminja sama oblika (εἶδος) spoznave, potem v trenutku spremembe v drugo obliko spoznave spoznave nimamo. Če pa se vedno spreminja, spoznave pač nikoli ni in po tej presoji ne bo ničesar, kar bi spoznavalo, niti tega, kar bi bilo spoznavano. (...)» (Cra., 440A 7 – 440B 5.)

Sokrat zaključi vsebinski del svoje razprave s sorazmerno pogostim pedagoškim motivom, razsvetljensko-kantovskim *sapere aude*: drzni si misliti s svojo glavo, ne podlegaj praznim besedam, dvomljivim nazivom stvari in predvsem samozvanim avtoritetam. Kot smo videli iz citata kmalu na začetku naše razprave v delu, ki se nanaša na svojevrstno mizantropijo mizologov oz. molčečnežev, je Platon/Sokrat v *Fajdonu* (Phd., 89D) takšnemu neprevidnemu početju pripisal nihilistične posledice: tako kot v primeru ponavljajočih se slabih izkušenj s posamezniki, se na podlagi slepega zaupanja in beganja od obskurnega relativizma enega sofističnega učitelja do drugega zgodi padec v mizologijo razočaranega skeptika. Toda če je bilo v *Fajdonu* mogoče razbrati sledi resignacije, je tu v *Kratilu* ironija prignana do aristofanskega vrhunca: bivajoče v svojih premenah ni nič drugega kot 'prehajeni predmet filozofije'⁵⁹...

»Sokrat: Ali je to tedaj neki tako ali drugače, kakor to govore Heraklit in mnogi drugi, nikakor ni preveč lahko pretehtati; gotovo pa razumen

59. In to precej pred Šalamunovo definicijo Slovencev v zgodovini...

človek sebe in svoje duše ne prepušča vodstvu imen ter njim in njihovim ustvarjalcem ne zaupa glede spozna(va)nja; prav tako tudi ne obsoja samega sebe in stvari, da ni v ničemer nič zdravega, marveč da vse pušča in teče kakor ilovnati lonci oz. kot prehlajeni ljudje, ki se jim vseskozi izliva.» (Cra., 440C 1-9.)

Čeprav se – kot ugotavljajo mnogi komentatorji – razprava v *Kratilu* zaključi brez končnega odgovora, pa je ne glede na obzirno prijaznost in vzajemno naklonjenost, s katero se oba sogovornika poslovita, očitno, da sta se pri sebi že odločila in izbrala, da ne gre toliko za nedokončanost argumentacije kot za nedokončnost oz. nezmožnost dogovora in soglasja. Kajti četudi Sokrat kljub tej navidezni odprtosti možnih alternativ heraklitovce, kolikor pretendirajo na spozna(va)nje, brez rokavic razglasi za ljudi izven pameti oz. razuma in se vanje takorekoč usekne, pa Kratil to gladko prezre in provokativno hladno odvrne, da je po njegovem resnica na Heraklitovi strani. Toda v trenutku, ko se zdi, da bi Kratil morda izpovedal svoj razmislek ali pa bi se ga vsaj dalo (po)vleči za jezik, Sokratu – kako ironično in tipično istočasno – ni več do razgovora: Kratila od-pusti na deželo in nadaljevanje razprave odloži v prihodnost, ki se seveda ni nikoli zgodila.

»Kratil: (...) Sicer pa ti zagotavljam, Sokrat, da tudi zdaj nisem brez misli (ἀσκέπτως), marveč se mi po skrbnem presojanju stvari zdi, da je veliko bolj tako, kakor pravi Heraklit.

Sokrat: Tedaj me boš, prijatelj, poučil drugič, ko se vrneš. A zdaj odrini na kmete, kakor si se namenil! (...)» (Cra., 440D 8 – 440E 4.)

Z vidika naše tukajšne ambicije je ključna poanta tega sklepnega dela v vztrajno spregledovanem dejstvu, da gre za edino (!) mesto, kjer Kratil omenja Heraklita oz. njegov nauk. V vseh drugih sora-zmerno pogostih pojavljanjih gre izključno za Sokratovo izpostavljanje heraklitzma in to ne glede na predznak obravnave. Kolikor je Kratil zapisan v zgodovini filozofije kot notorični *heraklitovec*, ki je

v svoji radikalnosti celo 'bolj papeški od papeža', je to več kot nenavadno. Vprašanje, ki se mu ni mogoče več izogniti, je torej: ali je Kratil vsaj v času, iz katerega piše Platon, res bil pristaš Heraklita? Kot smo videli zgoraj, Sokrat v nobenem od aludiranj na Heraklita z ničimer ne nakaže, da bi prisotni Kratil imel karkoli s tovrstnimi pogledi. Tako tudi ob koncu, ko Kratilu neposredno razlaga »*Ali je to tedaj neki tako ali drugače, kakor to govore* (λέγουσι) *Heraklit in mnogi drugi*« (Cra., 440C 1-2; podčrtal G. G.), uporabi tretjo osebo, ne druge, ne reče »*govorite*«, kakor bi bilo logično, če bi Kratila štel mednje. Prav tako v besedilu Kratillove sklepne izjave, da se mu zdi bolj pravilno to, kar pravi Heraklit, ni mogoče razbrati zatrditve vztrajanja na neki filozofski poziciji, ampak gre preprosto za njeno oznanitev. Poleg tega bi bilo čudno patetično in retorično prazno oznanjati nekaj, kar ni nobena novica, soglasje s Heraklitom, saj bi vendar vsi že vedeli za Kratillovo zagrizeno heraklitovstvo. Kar se Platono-vega besedila tiče, je dejstvo, da Kratil od nikogar – razen od samega sebe v smislu, kot ga izpostavljamo zgoraj – v nobeni točki ni bil razglašen ali obravnavan kot heraklitovec.

Kratil v *Kratilu* figurira kot pripoznana resno in poglobljeno iščoča oseba, ki negotovo preiskuje na podlagi neke skrivnostne in težko izrekljive, a notranje trdne intuitivne vednosti. Ta malodane 'orakeljska modrost' je v zatrjevanju pravilnosti imen, kar je ravno nasprotno točka odpora, točka nepodleganja večnemu toku heraklitovskega nezaustavljivega gibanja in spreminjanja. Da je to gibanje resnica, ki jo razbiramo ljudje okoli sebe na vsakem koraku, o tem se oba s Sokratom strinjata. Sokrat oz. Platon, ki išče gotovost spozna(va)nja, v dialogu nakaže pot, ki relativizira spoznavno zmožnost govorce, pot neposred(ova)nega spozna(va)nja stvari s pomočjo njih samih oz. njihovih bistev, s pomočjo na sebi dobrega in lepega kot nespremenljivo mirujočega, pot, katere zaključek vidijo mnogi v znamenitem *Sedmem pismu* ter vpeljavi trde distinkcije med *νοητά* in *αἰσθητά*. Kratil skuša ostati na trdnih tleh in ubira svojo pot, rešilna

bilka tostranosti so zanj resnična imena, imena, ki po zaslugi božanskega imenotvorca pravilno izražajo večni tok: resnično spozna(va)-nje je spoznanje takih imen. Heraklitizem tako ni rešitev, ki bi jo predlagal ali posebej zagovarjal Kratil, ga pa je kljub oz. prav zaradi Sokratovega zoperstavljanja začasno in pri sebi uspel integrirati v podporo svoje teorije imen, svoje vere v besedo.⁶⁰ Samo v tem smislu in natanko toliko in nič več se Kratil na koncu dialoga – ne glede na obupano Sokratovo oponiranje – strinja s heraklitovskimi nauki. Oziroma – če pogledamo z druge strani –, najmanj, kar lahko rečemo, je, da heraklitizem Kratillovega zaupanja v resničnostno moč besede ne načenja nič v primerjavi z nakazano Sokratovo relativizacijo govorice. Slednja navidez paradokсно ni nič drugega kot heraklitizacija besed, govorice – in vzporedna evakuacija resnice v sfero absolutiziranih idej.

Sokrat Kratila v tem disputu ni uspel prepričati, da so tudi vsa imena/besede podvržene stalni nestalnosti heraklitovskega toka, da tudi zanje in med njimi ni izjem. Platon naredi to konsekvenco v dialogu *Teajtet*, kjer prav v odlomku, ki smo ga postavili na začetek tega poglavja, ugotovi, da bi si »tisti, ki izpovedujejo tak nauk, morali izmisliti nek drug jezik«.⁶¹ Ko in če je – morda že na deželi, kamor se je napotil – do takšne konsekvence svoj razmislek prignal Kratil, je bila platonovska mizologija z umolknenjem vred že nevarno blizu...

60. Lahko bi rekli tudi, da Kratil Sokratove ironije, ki naj bi se po mnenju mnogih interpretov razkrivala v deliričnem asociativnem etimologiziranju in analogiziranju, preprosto ni razumel in je 'šalo' vzel zares. Toda, kar ta priročna in lagodna bližnjica spregleda, je to, da je po eni strani to za presojanje Kratillovega stališča popolnoma irelevantno, po drugi strani pa takšna interpretacija ne zmore pojasniti niti enormnega obsega tega svobodnega asociiranja oz. »opitega etimologiziranja« (celo Gadamer) znotraj dialoga niti nelogičnosti, da bi se Platon tako pritlehno norčeval iz Kratila – za to je imel mnogo boljših priložnosti v drugih dialogih (npr. *Teajtet*, *Evtidem*, *Sofist*...), pa se jim je povsod popolnoma izognil.

61. Platon, *Tht.*, 183 B 3-4.

Da se je Kratil o napredovanju Sokratovega razmisleka poučil kar neposredno iz branja *Teajteta*, bi težko trdili.⁶² Bolj intrigantno je dejstvo, da tako v *Teajtetu* kot v drugih dialogih, kot sta npr. *Sofist* in *Evtidem*, ki se sorazmerno pogosto, če že ne posvetijo, pa vsaj obregnejo ob to takrat tako izzivalno temo filozofskih polemik, da ji je celo Aristotel desetletja kasneje posvetil kar celotno četrto knjigo *Metafizike*, ni najti prav nobene omembe Kratila kot osebe. Celo v poznem *Timaju* najdemo odlomek, ki je mnenjski predstavi o Kratilu pisan na kožo:

»(...) Tako vidimo elemente (sc. voda, zemlja, zrak, ogenj), kako prehajajo eden v drugega, kot se zdi, v neprekinjenem krogotoku življenja. Kako bi lahko kdo, če ni nič stanovitno, za karkoli zatrdil, da je nekaj 'to' in nič drugega, ne da bi se osmešil? Takega ni. Doslej najvarnejše pravilo pri obravnavi teh elementov je tako: kadarkoli opazimo tak predmet, ki konstantno prehaja iz enega stanja v drugega, ogenj na primer, ga nikoli ne smemo imenovati 'to' ampak 'takšno-kot' (τοῦτο

62. Že omenjeni filolog D. J. Allan ne izključuje tudi tega, bolj prepričljiva in pomembna pa je njegova eksegeza časovne umestitve tako samega dogodka kot tudi dialoga *Kratil* znotraj Platonovega opusa. Njegovo sklepanje je na kratko takšno: Sokrat v dialogu pove, da je jutro preživel s prerokom Evtifronom, navdihnjenje, ki ga je prejel, pa želi izkoristiti še tisti dan, ker se želi naslednjega dne očistiti bodisi v družbi kakšnega duhovnika ali sofista (396D-E). Allan iz tega sklepa, da obstaja neka dramatska povezava med dialogi *Evtifron*, *Teajtet*, *Kratil* in *Sofist*. Prva dva je sam Platon eksplicitno umestil v čas tik pred Sokratovim sodnim procesom. *Sofist* je po svoji vsebini dramsko nadaljevanje *Teajteta*. *Kratila* je v ta niz mogoče umestiti na podlagi zgornjega omenjanja Evtifrona (čeprav ne gre za isto srečanje, kot je opisano v istoimenskem dialogu), poleg tega pa zgornje besede o katarzi z duhovnikom ali sofistom jasno aludirajo na definicijo sofista v istoimenskem dialogu (230A-E). Če naj bi bilo torej srečanje s sofistom, kot je napovedano v *Kratilu*, »jutri«, potem je slovesu med Sokratom in Kratilom še isti dan sledila Sokratova razprava s Teodorjem in Teajtetom, opisana v dialogu *Teajtet*. Allan iz tega naredi sklep, da se je torej tudi Kratillovo srečanje s Sokratom zgodilo v zadnjem letu Sokratovega življenja, tj. leta 399 pr. n. št., kar – če speljemo vodo na naš mlin – potrjuje tudi tezo, da je bil Kratil takrat mladenič, star okoli dvajset let, morda pa tudi odgovori na vprašanje, zakaj Kratil in Sokrat tu pričete razprave nista nikoli nadaljevala, zakaj se Platon h Kratilu v svojem opusu ne vrne več. (D. J. Allan, *The problem of Cratylus*, AJP 75/1954, 273.)

ἀλλὰ τὸ τοιούτων). (...) Kajti tak predmet uhaja in se izmika imenom 'to' ali 'tisto' (...).» (Tim., 49D 5 ff.)

Domala identična zastavitev in razstavitev razvpite sofistične trditve kot v *Kratilu* (429D 1-10) o tem, da ni mogoče govoriti lažno, kar bide v oči v Sokratovi pripovedi z naslovom *Evidem*:

»Ni mogoče govoriti lažno – to je jedro tvoje trditve, ali ne? Bodisi govorimo, in potem govorimo resnico, bodisi ne govorimo. (...)» (Euthyd., 286C 7-9.)

Medtem ko je takorekoč zamolčano citiranje Kratila v tem odlomku iz *Evidema* še razumljivo, pa njegove neomembe v polemiki s heraklitizmom v *Teajtetu* ni mogoče pojasniti drugače, kot z našo hipotezo, da Kratil vsaj za Platona ni bil heraklitovec. Nasprotna in uveljavljena teza, da ga Platon iz obzirnosti do 'bivšega učitelja' ni hotel omenjati in izpostavljati, ne vzdrži kritične presoje. Zaradi pomembnosti in instruktivnosti si najprej preberimo malo daljši odlomek:

»Teodor: (...) Razpravljati, Sokrat, o Heraklitovem ali, kakor praviš ti, homerskem ali še starodavnejšem nauku, s samimi Efežani – vsaj tistimi, ki trdijo, da so z njim seznanjeni – pomeni razpravljati tako kot s poblaznelimi (οἰστροσιν). Kajti oni so skladno s svojimi spisi v stalnem gibanju; da bi se držali argumenta ali vprašanja in mirno odgovarjali in spraševali nazaj, te moči nimajo. Še več, izraz 'manj kot nič' ne uspe izraziti popolno odsotnost kakršnekoli oblike mirovanja pri teh ljudeh. Če komu zastaviš vprašanje, izvleče skrivnostne izreke kot puščice iz toka in strelja z njimi. (...)»

Sokrat: Mogoče si jih, Teodor, videl pri borbi, nisi pa bil z njimi, kadar mirujejo, ker nisi njihov prijatelj. Mislim si, da takšne umirjene nauke razlagajo učencem, ki jih hočejo narediti sebi enake, v prostem času.

Teodor: Kakšni učenci, draga duša? Med takšnimi ljudmi ni noben učenec drugega, marveč zrastejo sami, kakor pač po naključju dobijo navdih, in drug za drugega menijo, da nič ne ve. (...)» (Th., 179E 3 – 180C 3.)

Kot rečeno, imamo tu vse na kupu. Če bi Kratil v resnici ustrezal svoji doksografski podobi, bi ta odlomek lahko brali kot anamnezo. Tisto, kar edino drži z vidika našega vztrajanja pri drugačnem Kratilu, je trditev, da takšni ljudje nimajo učiteljev in niso učitelji. Nobenega dokaza ni, da bi bil Kratil učenec kateregakoli učitelja, glede na njegovo omenjeno zadržanost do heraklitizma in zadržanje ob njem tudi heraklitovskega učitelja ne. Prav tako smo že pokazali, da tudi sam ni bil ne Platonov ne kogarkoli učitelj.⁶³ Kratil je bil v svojem času preprosto nekaj posebnega in kot tak je v mladosti fasciniral sovrstnika Platona, ki se je posebnežu oddolžil z neobičajnim – posebnim – dialogom. Zato ga tudi ni uvrščal in ni mogel uvrščati ali z njim ilustrirati (kot je to kasneje že storil Aristotel) nobene filozofske 'šole'. Če si lahko dovolimo za koga morda grobo primerjavo – glede na Aristotelove botanično-ornitološke in že omenjene Ajshinove aristofanske opazke pa se zdi, da sami Grki niso bili daleč od tega –, bi lahko rekli, da je bil Kratil molčeči Diogen, ki je z lučjo pri belem dnevu iskal svetlobo. V tem je več kot samo ironija samozaslepljevanja, kajti nekje na začetku *Metafizike* pravi sam Aristotel, da je človeški um v razmerju do stvari kot »*netopirjeve oči do dnevne svetlobe*«...⁶⁴ *Da bi storili korak naprej v naši preiskavi, moramo torej pozorneje prisluhniti Aristotelu.*

63. Resnici na ljubo bi molčeči Kratil, tudi če bi to hotel postati, težko uspel: edini »učitelji-sofisti«, ki so uspeli služiti denar z molkom, so se pojavili šele v drugi polovici prejšnjega stoletja – lacanovski psihoanalitiki... Če je sam Lacan prapsihoanalitika videl prej v (sicer amerikaniziranem) Sokratu in bi bilo o tem z vidika naše razprave o Kratilu moč razpravljati, pa je precej manj dvoma, da je Platon (histerični) pra-analizant, ki je svojčas zahajal k obema...

64. *Metaph.*, 993b 7-11.

Aristotel: Kratil in sofizem

Če lahko torej privzamemo, da Platon Kratila ni povezoval s heraklitizmom, pa je nedvoumno, da sta heraklitizem in relativizem (če se pač tu kljub veliko večji upravičenosti nikoli ni prijel izraz 'protagorizem') združena pod zastavo sofizma. Glede takšnega razumevanja stvari je bil tudi Aristotel popolnoma zvest Akademik. Če je bil Sokrat še zadržan in je dopustil odprtost Heraklitove misli za »delske potapljače«, ki lahko gredo v razumevanju Heraklita globlje, se zdi, da je pri Platonu in dokončno pri Aristotelu že vse 'poznano' in popolnoma jasno. Ker smo že rekli, da se tu ne moremo 'vrniti k Heraklitu', tvegajmo le oceno, da je poleg očitnega obstoja številčnega pogona jonskih heraklitizirajočih epigonov, o katerih Sokratu, kot smo videli v *Teajtetu*, pripoveduje Teodor, ki so sami poskrbeli za priročno vulgarizacijo, za takšno hitro in celovito asimilacijo heraklitizma kriv sočasen triumfalni pohod Protagore, Gorgija in drugih uspešnih sofistov. Če so slednji ostajali na pragmatični ravni antilogičnega relativiziranja in se v kritične gnoseološke konsekvence niso zares spuščali, pa je popularni heraklitizem zapolnil ta manko. Vsem dramatičnim razlikam navkljub, kajti če bi se še bilo moč strinjati, da je heraklitizem sofističen v vsebinskem smislu, pa to nikakor ne more veljati v socialnem smislu. S svojo docela nepragmatično anutilitarnostjo je bil v nasprotju s cvetočo proliferacijo sofizma samoizničujoč in samouničujoč projekt. Sofistična gostobesedna skrb za dobrobit človeka (pač v okviru svojih popularnih definicij: '*dobro je koristno*', '*vrlina je usposobljenost*' ...) je bila, kot vidimo tudi iz Teodorjevega opisa, neposredno zoperstavljena zopni mizologiji, mračni redkobesednosti ugankarskih mizantropov.

Ne glede na to pa sta po notranji logiki stvari naenkrat bila skupaj, v duhu časa sta postala neločljiva celota. Heraklitizem je v tem smislu zgolj eksternalizacija načela *homo mensura*, je objektivni

homomensurabilizem, je idealna dopolnitev 'subjektivnega relativizma' Protagore in privržencev z 'objektivno' preslikavo. Njuno zrcalno sopripadanje je poslej zgodovinsko in filozofsko dejstvo.

Če je Platonov filozofski projekt od začetka pa do konca pomembno zaznamovan z odporom in iskanjem izhoda pred tema goltajočima vrtoglavico *in* vrtincem, kakor pogosto skozi Sokrata pravi sam, mu je aktualno dogajanje očitno preblizu, da bi ga lahko 'objektiviziral' tako, kot je to vehementno storil Aristotel, ki dileme ni več formuliral v 'moralnih' kategorijah,⁶⁵ ampak jo je prevedel v nujna logična načela – aksiome neprotislovja in identitete. To je bilo mogoče tudi zato, ker je bila instrumentalizacija jezika, ki se je v *Kratilu* šele nakazovala, a je bila kasneje pri samem Platonu opuščena v korist dialektike idej, pri Aristotelu ponovno pripoznana in prignana bistveno – takorekoč nepovratno – dlje.

V dosedANJI obravnavi smo pokazali, da Kratil zelo verjetno v času pred istoimenskim Platonovim dialogom ni bil pripadnik takšnega heraklitovskega gibanja. Z nekaj purizma bi lahko tako brali celo samega Aristotela, ki sicer velja za tistega, ki je Kratila dosmrtno in nesmrtno heraklitiziral. Še enkrat pogledjmo znameniti 'biografski' odlomek:

»Ker je bil (sc. Platon) od mladega seznanjen najprej s Kratilom in s Heraklitovimi nazori (Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλείτειος δόξαις), češ da prav vse čutnozaznavne stvari vedno preminevajo in da o njih ne obstaja nobena znanost, je te stvari tudi kasneje tako dojel.« (Metaph., 987a 33-36; 1999, 25; podčrtal G. G.)

65. Čeprav brez 'morale' tudi pri njem ni šlo: *»(...) kajti področje čutnozaznavnega v prostoru okrog nas je edino, ki se neprestano nahaja v minevanju in nastajanju, toda to področje, bi rekli, ni skoraj nikakršen del vesolja, tako da bi bilo pač bolj pravično, da bi čutnozaznavne stvari oprostili obtožbe v korist nebesnih stvari, kakor pa da bi na osnovi čutnih stvari glasovali za obsodbo nebesnih stvari.« (Metaph., 1010a 30-35; 1999, 97.)* Hegel je bil bolj eliptičen: *»Če dejstva nasprotujejo ideji, toliko slabše za dejstva!«*

Brati ta »in« kot popolnoma konjunktivno vez, kot dokaz naštevanja nečesa popolnoma raznorodnega, bi bilo seveda pretiravanje. Vendar iz dejstva takšnega naštevanja, ne pa preproste razvezave v »ker je bil od mladega seznanjen najprej s Kratilovimi heraklitovskimi nazori«, ni nedopustno sklepati na kar nekaj nezanemarljivih posledic: prvič, tudi za Aristotela je očitno obstajala neka razlika med Kratillovo filozofijo in heraklitizmom, pa čeprav morda samo v smislu radikaliziranosti, o kateri govori kasneje; drugič, ker se Platon s Heraklitovimi nazori pač ni mogel seznanjati neposredno od Heraklita, je bil očitno vmes nek heraklitovski mentor/učitelj in to – kot smo pokazali predhodno – ni bil Kratil. Za natančnejšo eksegezo bi bil seveda potreben bistveno bolj natančen vpogled v platonske in aristotelske študije, še posebej glede časa in okoliščin nastanka prve in četrte knjige *Metafizike*, kar pa presega naše tukajšnje zmožnosti.

Ne glede na morebitno dvoumnost ali večplastnost tega odlomka pa ni mogoče mimo povsem eksplicitnega izpostavljanja Kratila v knjigi *I*:

»(...) Ker pa vidijo, da se svet narave nahaja v gibanju, in da z ozirom na to, kar se spreminja, nimamo ničesar resničnega, menijo, da o tem, kar se ravno v vsakem oziru popolnoma preobrača, ni mogoče biti v resnici. Iz takšnega privzetka pa je zacvetel najsrajnejši nazor izmed tistih, ki smo jih razložili, namreč nazor tistih, ki razglashajo, da so Heraklitovi učenci, in tudi nazor, kakršnega je imel Kratilos (ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἷον Κρατύλος εἶχεν), ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec, Heraklitu pa je očital, da je rekel, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko: on sam je sodil, da ni mogoče niti enkrat samkrat.« (*Metaph.*, 1010a 8-15, 1999, 96; podčrtal G. G.)

Presenetljivo, vendar nespregledljivo: dvoumni »in« se ponovi tudi tu. Poleg utečenega disjunktivnega branja sta možni še vsaj dve varianti razumevanja in branja tega pasusa: prvič: 'Zacvetel je

najskrajnejši izmed nazorov, ki sem jih (sc. Aristotel) doslej v četrtri knjigi razložil, in to so nazori heraklitovskih privržencev, poleg njih pa tudi Kratilov nazor, ki jim je podoben, gre pa še dlje od njih', in – še bolj razvezano – drugič: 'Nazori, ki sem jih (sc. Aristotel) razlagal doslej, so najskrajnejši nazori tistih, ki se imajo za Heraklitove privržence, na njihovi podlagi pa je zacvetel tudi nazor Kratila, ki je šel še dlje in celo proti Heraklitu' ...⁶⁶

Ob teh poskusih branja je potrebno skušati pojasniti predvsem to, zakaj je imel Aristotel potrebo na tem mestu vključiti povzemajoči vrinjeni stavek, v katerem za nazaj pojasnjuje, da gre za heraklitovce in heraklitovske nazore. Odgovor, ki je seveda lahko samo poskus, najdevamo v tem, da Aristotel v tem (petem) poglavju knjige *Γ*, pa tudi v prejšnjem, torej v zadnjih dveh poglavjih, kjer se vseskozi ukvarja s problemom sofističnega opuščanja oz. oporekanja stavka o protislovju, Heraklita in heraklitovstva sploh ne omenja z besedo, natančneje, vseskozi govori tudi o njem, a ga nikjer ne poimenuje. Sploh edina omemba Heraklita v predhodnem delu celotne knjige se nahaja kmalu na začetku, po prvem uvodnem in drugem poglavju pa šele proti koncu tretjega, kjer pravi takole:

»Nemogoče je namreč, da bi kdorkoli eno in isto privzel kot bivanje in nebivanje, kakor ravno nekateri domnevajo, da govori Herakleitos. Ni namreč nujno, da nekdo stvari, ki jih govori, tudi dojame (...)« (Metaph., 1005b 25-28; 1999, 83.)

Tu bomo pustili ob strani, na koga se nanaša zadnja, z nekaj heglovske hudobe opremljena pripomba, ali na tiste, ki brez lastnega zapopadanja govorijo to, kar naj bi domnevno nekoč izjavil Heraklit,

66. V tem kontekstu je zanimiv tudi Sovrètov prevod tega odlomka iz *Metafizike*, ki se je znašel v njegovem izboru *Predsokratikov* pri Kratilu: *»(...) V tem naziranju ima izvor ekstremna oblika omenjenega nauka, kakor ga zastopajo možje, ki se izdajajo za pristaše Heraklitove, na primer Kratilos (...)«* A. Sovrè, *Predsokratiki*, 1988, 132.

ali na *Temačnega* samega. Kar smo hoteli pokazati, je dejstvo, da je to v tej knjigi edina zadevna omemba, preden po šele približno 250 vrsticah nastopi odlomek, ki ga obravnavamo. Odgovor, ki smo ga iskali zgoraj, čemu povzemajoči vrinjeni stavek o heraklitovcih, je skrit v vprašanju samem: Aristotel je sporni vrinjeni stavek potreboval zato, ker je na tistem mestu rezimiral sorazmerno dolgo prezentacijo in argumentacijo – kje drugje kot ravno pred navedbo najskrajnejše izpeljave, Kratilo, pa bi bilo primernejše mesto za to.

Toda tudi če pustimo ob strani omenjeno morebitno dvoumnost Aristotelovih navajanj in pridemo k vsebini izrečenega, nas pravzaprav pričaka isto. Če torej tudi tu ponovno nikjer ne moremo najti enoznačne trditve, da je Kratil heraklitovec, pa najdemo nedvoumno trditev, da *ni* bil heraklitovec, saj je vendar Heraklita radikalno kritiziral v točki, ki je bila alfa in omega heraklitovstva:

»(...) Heraklitu pa je očital, da je rekel, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko: on sam je sodil, da ni mogoče niti enkrat samkrat.« (Metaph., 1010a 13-14, 1999, 96.)

Tako kot ni mogoče in dopustno, da bi razliko med zavračanjem možnosti dvakratnega vstopanja v isto reko in zavračanjem (v)stopanja kot takega zreducirali na kvantitativno razliko, tako tudi ni mogoče in dopustno, da bi Kratilo radikalizacijo 'pantareističnega' načela in njegovo avtoaplikacijo oz. samorefleksijo razglasili za zgolj še eno – pa čeprav najskrajnejšo – stopnjo v razvoju heraklitizirajočega doumevanja sveta. V obeh primerih gre nasprotno za temeljno razliko, za razliko onstran kvantitete, za povsem drugo kvaliteto.

Mnogi interpreti opozarjajo na veliko bližino med Aristotelovim tukajšnjim navedkom Heraklitove rečne prisposodbe in Platonovim v *Kratilu* (Cra., 402 A). Podobnost, skoraj identičnost je nesporna, vendar je gotovo več kot pretirano, če bi na podlagi te tudi s strani Platona nehote popularizirane interpretacije Heraklita, ki si jo je

sposodil Aristotel, sklepali,⁶⁷ da tudi celotno Aristotelovo vedenje o Kratilu in njegovem heraklitizmu izhaja iz Platonovega dialoga, še več, da je celo trditev o Kratilovi radikalizaciji heraklitovstva in umolknenje zgolj Aristotelova dedukcija, zgolj konsekventna miselna izpeljava notranje logike heraklitizma. Toda, kot smo pokazali, je Kratil v *Kratilu* na popolnoma drugačnih, celo obratnih pozicijah kot pri Aristotelu. Če tam še lahko misli skupaj heraklitizem, kot mu ga je prezentiral Sokrat, in svojo lastno izhodiščno teorijo o pravilnosti imen, pa je medtem očitno uvidel Sokratovo konsekvenco in heraklitiziral tudi sama imena. Če je v *Kratilu* še verjel, da je mogoče vsaj enkrat zanesljivo stopiti v reko, jo torej 'nominirati', pa poslej ve, da so toku podvržena tudi sama imena, da vanjo ni mogoče stopiti niti enkrat. Skupaj z reko je upadlo, se je izsušilo tudi kakršnokoli (iz)rekanje. Kratil je v nekem obdobju med dialogom *Kratil* in Aristotelovo *Metafiziko* Γ iskal rešitve svoje zastavitve v heraklitizmu in bil del tistega heraklitizirajočega gibanja, ki je vzporedno s sofističnim relativizmom spodjedalo substanco grške filozofije, neprotislovno enotnost biti in mišljenja. Vendar ga je zavrnil in iz njega izstopil, ne na Platonov oz. platonski način izgradnje trdega hipostatičnega platoja, ampak je to substancialno eno(tno)st ohranil – vsaj menil je tako – za ceno od-rekanja rekanju, za ceno umolknenja. Njegovo prvo in istočasno zadnje heraklitistično dejanje je neposredno sovpadlo s svojim koncem in začetkom nečesa povsem drugega.

Ni znano, ali mu je v tem sledil še kdo drug. Aristotel, ki torej poroča o realnem dogodku realne osebe, je to enkratno dejanje opisal

67. Tako drzno hipotezo, denimo, postavlja ameriški filolog G. S. Kirk, ki preko treh različnih verzij 'rečne izjave' pri Plutarhu (*De E*, 392a – oprta na Aristotela; *De sera num.*, 559c – oprta na Platona, in *Qu Nat.*, 912a – verjetno oprta na originalno Heraklitovo dikcijo, ki je sicer ohranjena iz 2. st. n. št.: Heraklit, *Fragmenti*, B 12; 1992, 15) lepo pokaže na pomembne razlike v odnosu do zgodovinskega Heraklita. Sicer Kirk izhaja iz klasične predpostavke, da je bil Kratil Sokratov vrstnik in da ga zato Aristotel ni mogel poznati, kar tu zavračamo. G. S. Kirk, *The problem of Cratylus*, *AJP* 72/1951, 244-246.

z vsega nekaj besedami. Preberimo si jih skupaj z zaključno kritiko Heraklita:

»(...) ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec (ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον), Heraklitu pa je očital, da je rekel, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko: on sam je sodil, da ni mogoče niti enkrat samkrat.« (Metaph., 1010a 11-14, 1999, 96.)

Sklepamo lahko torej, da je tudi te maloštevilne besede pazljivo izb(i)ral, zato si jih, preden preidemo na vsebino, pazljivo oglejmo, da ne storimo običajnih spregledov. Najprej zbode v oči razlika oz. asimetričnost v modalnosti obeh stavkov: medtem ko govoriti (pragmatično) »ni treba«, v reko (kategorično) »ni mogoče«. Stopanje v reko, resnično (iz)rekanje je ontološko nemožno, *reči ni mogoče reči*. Govorjenje kot tako je sicer možno, se dogaja, vendar – ironično, ampak docela v skladu in konsekvntno z lastno teorijo pravih imen iz *Kratila* – kot prazno oglašanje, brezsmiselno fizično zvočenje (Cra., 430A 5); ker pravih imen ne more biti, vsa imena kot taka zgrešijo stvar samo, in ker govor ne more pretendirati na resnico, je s tega vidika in v tej funkciji odveč, je nepotreben.⁶⁸ Tu je tudi ključ razlage enigmatičnega fragmenta iz na začetku že omenjenega neznanega Ajshinovega spisa, iz katerega mimogrede in v ilustracijo nekega primera citira Aristotel v svoji *Retoriki*:

»Ali, kakor o *Kratilu* pravi Ajshin, da je odhajal žvižgajoč in mahajoč z rokami (ὅτι διασίζων, τοῖν χειροῖν διασειών).«⁶⁹

68. Tu se kar vsiljuje primerjava z razvpitim filozofskim epitafom logičnega pozitivizma Ludwiga Wittgensteina: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« (Traktat, 7; 1976, 167.) Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je Kratil veliko bolj liberalen: nemogočega ne prepoveduje, je absolutno nenevarno, zato bi bilo takšno početje ne samo nelogično, ampak tudi odveč... Pragmatičnost proti kategoričnosti.

69. Aristotel, *Rh.*, 1417 b 1; 1989, 211.

Nekateri interpreti⁷⁰ kljub očitni podobnosti opisov zaradi tega 'žvižganja' oz. 'sikanja' ter funkcionalizacije rok namesto prsta dvojijo, da gre za kakršnokoli povezavo med tem dogajanjem in opisom iz *Metafizike Γ*. Vendar gre po našem pri tem veliko verjetneje samo za privzete predsodke, kajti pogledano поближе je v resnici vse na kupu. *Odhajanje* – mizolog je mizantrop, opustitev logosa je zapustitev polisa, tudi v *Kratilu* Kratil zapušča mesto in sam odhaja na deželo, kar vse je bil tudi – mimogrede bodi ponovljeno – (a)socialni profil Heraklita; *žvižganje/sikanje* – zgoraj smo ravno z analizo Aristotelove dikcije pokazali, da Kratilov molk nikakor nujno ne pomeni zapovedi tišine, resničnostna funkcija človeškega govora je ovržena, kar pa ne pomeni, da je prepovedan govor, kaj šele oddajanje neartikuliranih/nerazumljivih glasov oz. zvokov, kot jih omenja Ajshin, še posebej, ker je to lahko natanko v funkciji demonstriranja 'praznine', 'ničevosti' siceršnjega govora kot takega; *mahanje z rokami* – večina interpretov meni, da gre pri Kratilovem »*premikajočem prstu*«⁷¹ za 'kazanje'; mi se v to znotraj naše raziskave še nismo spustili, zato bi temu težko pritrdili, vsekakor pa si je še težje zamisliti 'kazanje', pri katerem bi se premikal samo en prst, roka pa bi nepremično visela ob telesu... *QED*

Če se vrnemo k obravnavanemu odlomku iz *Metafizike*, bi veljalo dodatno opozoriti še na navidez nedolžen zaplet, ki izhaja iz Aristotelove domnevne logične nedoslednosti pri zaporedju: zdi se, da bi bilo bolj logično, če bi najprej navedel Kratillovo argumentacijo za molk, torej zavrnitev Heraklitovega dopuščanja 'rekanja', in šele potem konsekvenco te ugotovitve – umolknenje in nedefinirano funkcionalizacijo prsta. Morda bi v tem lahko našli krhki oprimek za teorijo, da Kratil sam zavrnitve Heraklita ni nikdar izrekel; morda to celo ustreza dejstvu, toda – roko/prst na srce – toliko slabše za dejstva... Stvar je še veliko hujša in resnejša, kajti problem enako velja tudi za prvi del: kateri pa je medij, v katerem bi Kratil to svojo

70. Npr. G. S. Kirk v že navedenem članku.

resnico – tako glede Heraklita kot sodbo o nepotrebnosti govorjenja – tudi resnično iz-rekel. Izhod iz klasične epimenidovske zanke 'govora o tem, da ni resničnega govora' je natanko tak: še vedno namreč trdimo, da je dogodek Kratilove geste zgodovinsko realen, Aristotel mu je bil bodisi priča bodisi je zanj izvedel od tistih, ki so mu bili priče, ter ga zunanje opisal, vsebinsko utemeljil oz. zdeduciral pa ga je bržkone kar sam. Doslej smo Kratila že toliko spoznali, da mu tovrstne sofistične nedoslednosti ne moremo in ne smemo prisoditi:⁷¹ ko je umolknil, je bilo zanj konec vsakršne retorike oz. – obratno –, ko je videl, da je vsak govor v odnosu do stvari zgolj retorika, je umolknil.

Motiv molka – bodisi dobesečno bodisi v negativni obliki potrebe po nekem nedefiniranem novem jeziku – pa je za razliko od pravih molčečnejev v grškem mišljenju tistega časa presenetljivo pogost. V Platonovih in Aristotelovih besedilih, v katerih se soočata s sire-nami relativizma, je to neredek in zelo pripraven polemičen instrument, s katerim nasprotnikom 'zaigrata njihovo lastno melodijo' in škodoželjno apelirata na konsekvantnost. Ker pa je, kot smo pokazali na začetku, jezik kot logos takorekoč sinonim človeškosti in umnosti, gre praktično povsod za 'rafalni' obračun. Podčrtajmo nekaj primerov, ki ponazarjajo tako masivnost kot metodo:

»Toda tudi za ta nazor je na način ovržbe mogoče dokazati, da je nemo-goč, samo da tisti, ki je drugačnega mnenja, sploh kaj reče; če pa ne reče ničesar, bi bilo smešno iskati besedo nasproti nekomu, ki ne govori o ničemer, kolikor ne govori o ničemer; saj je takšen, kolikor je takšen, že podoben rastlini.« (Metaph., 1006a 11-16; 1999, 85.)

»Ako pa se na enak način prav vsi motijo in govorijo resnične stvari, tedaj takšnemu človeku ne bo mogoče niti kaj izustiti niti povedati;

71. Spet ne moremo mimo vprašanja Wittgensteinove (ne)konsekvantnosti: že Russell mu je v prvem Uvodu k Traktatu gladko vrgel v obraz svojo (a)verzijo Epimenida: »Obotavljanje povzroča dejstvo, da je g. Wittgensteinu navsezadnje uspelo izreči mnogo stvari, ki ne bi mogle biti izrečene.« Traktat, 1976, 18.

istočasno namreč pripoveduje tako te stvari kakor tudi ne-te stvari. Če pa ne privzema ničesar, temveč na enak način domneva nekaj in ne domneva, po čem bi se mogel razlikovati celo od rastlin?» (Metaph., 1008b 7-12; 1999, 91.)

»Sokrat: Zdi se, da se je izkazalo, da je, če se vse giblje, vsak odgovor, o čemerkoli bi kdo odgovarjal, enako pravilen, bodisi da reče, da je 'tako' in 'ne tako', bodisi, če hočeš, da 'nastaja', da ne bi tega z našim jezikom zaustavili. (...) Toda ne sme se govoriti niti 'tako' – ker se ne bi več gibalo, če rečemo 'tako' –, pa tudi ne 'ne tako' – ker tudi to ni gibanje –, temveč si morajo tisti, ki izpovedujejo takšen nauk, izmisliti nek drug jezik. Zaenkrat namreč za to, kar predpostavljajo, nimajo besed, razen če bi jim morda še najbolj ustrezal izraz 'niti tako', ki označuje nekaj nedoločenega.« (Tht., 183A 5 – 183 B 6.)

»Sokrat: Ali je to tedaj neki tako ali drugače, kakor to govore Heraklit in mnogi drugi, nikakor ni preveč lahko pretehtati; gotovo pa razumen človek sebe in svoje duše ne prepušča vodstvu imen ter njim in njihovim ustvarjalcem ne zaupa glede spozna(va)nja.« (Cra., 440C 1-9.)

»Če namreč ne bi označeval, za takšnega pač ne bi bilo govorice, niti v odnosu do njega samega niti v odnosu do drugega. (...) Odgovoren za 'zahtevanje začetka' pa ni tisti, ki dokazuje, temveč tisti, ki odgovarja: saj se podvrže govorici, čeprav govorico ukinja.« (Metaph., 1006a 23-27; 1999, 85.)

»(...) če pa ga ne bi pripisal, temveč bi trdil, da označujejo neskončno stvari, je jasno, da ne bi moglo biti govorice; kajti ne označevati enega pomeni ne označevati ničesar, če pa imena ničesar ne označujejo, se ukinja pogovarjanje z drugimi, in po resnici tudi s samim seboj.« (Metaph., 1006b 5-10; 1999, 86.)

Bodi dovolj. Več kot očitno je, da je bil v takratnem 'iskanju izgubljenega (pra)jezika' filozofski molk na dnevnem redu kot hipotetično edina konsistentna konsekvence heraklitovcev in protagorovcev. V tem smislu je bolj nenavadno kot to, da se je Kratil 'zgodil', dejstvo, da se 'Kratilov' ni pojavilo več. Da je bil edini, ki je pravzaprav prisluhnil in preprosto vzel dobesedno resno tisto, s čimer sta takšni avtoriteti kot Platon in kasneje Aristotel z vseh strani interperlirali bralce in poslušalce. Zato na vprašanje, ali je bil Kratil sofist,

nikakor ne moremo odgovoriti tako zlahka, kot to počne prisilna kategorizacija in katalogizacija filozofskega mnenja. Bilo bi neko-
rektno in neodgovorno, če bi človeku, ki je bil tako do konca nene-
varen in neagresiven, nadeli tovrsten prisilni jopič in mu zvezali
roke, ki so mu morda še edine ostale za nekakšno alternativno oz.
pomožno komunikacijo s svetom okoli njega.

Da bi lahko odgovorili, moramo natančno razmisliti o tem, kje
znotraj začetnih cepitev grškega filozofskega iskanja se je Kratil
nahajal. Zdi se, da je bil natanko kratilovski problem govornice,
vprašanje razmerja med jezikom in stvarmi, med besedami in reči,
tisto, ob čemer so se zgostile, prekrizale in razšle poti. Ne bi posebej
pretiravali, če bi mu rekli kar 'kratilovsko vprašanje'. Zdaj lahko še
enkrat z Gadamerjem ponovimo:

*»Toda grška filozofija se je začela tudi s spoznanjem, da je beseda le
ime, se pravi, da ne zastopa resnične biti. Prav to je vdor filozofskega
spraševanja v sprva nesporno prevzetost z imenom. Vera v besedo in
dvom o besedi označujeta problemski položaj, v katerem je misel grškega
razsvetljenstva videla razmerje med besedo in stvarjo.«⁷²*

Na eni strani je torej starodavna 'prevzetost z imenom', mi(s)tična
modrost prvih modrecev in filozofov, ki ji je prisluhnil Kratil in je v
Kratilu še vedno odzvanjala, ideja neposrednega rekanja stvari same,
neomejene moči besed, izrekanja kot izročanja, izrečenosti reči kot
uročenost ljudi. Gre za težak, skrivnosti poln orakeljski jezik neke
izvirne identitete med bitjo in mišljenjem, med naturo in kulturo.
Prvi filozofski zgodovinar filozofije Aristotel jo opisuje takole:

*»Videti je namreč, da je prva filozofija o vseh stvareh govorila jecljajoče,
ker je bila mlada ter v začetkih, ko pa celo Empedokles trdi, da kost
obstaja zaradi logosa, to pa je bistvena bit in nujnost neke stvari. (...)
Zato je prav, da smo hvaležni ne zgolj tistim, katerih mnenja bi pač*

72. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 330.

nekdo utegnil deliti, temveč tudi tistim, ki so se izrekli bolj površno, kajti tudi ti so nekaj prispevali k resnici.»⁷³

Ne more biti naključje, da Aristotel kot primer 'jecljajočega začetka' filozofije navede primer čistokrvne spekulativne sodbe, neskončne sodbe, kakršno je Hegel na vrhuncu svoje povzemajoče ponovitve aristotelovskega projekta navedel kot izražanju absoluta najprimernejšo neposredno-posredujočo formo: »duh je kost«.⁷⁴ 'Jecljanje' je (bilo) jecljanje stvari same.

Na drugi strani se je – če se še zadržimo pri Gadamerjevih formulacijah – zgodil vdor spozna(va)nja, da je beseda le ime. Posledice so bile večtirne in v vsakem pomenu epohalne. Na eni strani eksplozija filozofske môtore antičnega sveta, »demonična tehnizacija« sofiistične sposobnosti nezaustavljivega (anti)logičnega argumentiranja. Osamosvojitev jezika je bila dojeta kot osvoboditev izpod mučne neznosnosti iz-rekanja stvari. Jecljajoča skrivnostnost in globoka redkobesednost starih je poniknila pred gostobesedno igro-brez-meja.

Prvi odgovor filozofije in s tem hrbtna stran tega kritičnega dogajanja je bil pojav Sokrata, ki je, kot poročajo, »ugotovil, da fizika ni človeška stvar in se na agori lotil etičnega filozofiranja«.⁷⁵ Narave (φύσις) starega sveta že zanj ni več mogoče iz-rekati, ostane le še predmet otipa in ogleda, zato bržkone ni naključje, da je za tolmačenje starega Heraklita priporočil potapljače z otoka Delosa, ki morajo po definiciji imeti zaprta usta... Hrbtna stran tega je pravzaprav, da so možni le še meta-fizični stavki, stavki, v katerih je mišljenje svoj lastni predmet, v katerih je jezik svoj lastni objekt.

73. Aristotel, *Metaph.*, I. 993a 17-18, II. 993b 11-13; 1999, 44, 46.

74. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Opazujoči um; slovenski prevod B. Debenjak, 1998, 178-179.

75. Diogen Laertski, *Blot*, II, 5 21; 1979, 48. V tem smislu lahko govorimo o Wittgensteinu kot o 'zrcalni podobi' Sokrata, kolikor so zanj nasprotno možni samo nara-voslovni stavki, o vsem ostalem je treba molčati... Če si Sokrat in (zgodnji) Wittgenstein na tej ravni spekularno sopripadata, pa je Kratilov molk onstran njunega horizonta.

Konsekvenca in poskus prave filozofske alternative retorični eksploziji sofistične lahko-miselne breztemelnosti pa je bila v resnici implozija mišljenja v Platonovo dialektiko idej. Gadamer zanj v kontekstu izčiščenja razmerja med besedami in stvarmi nima dobre besede:

»Platon se namreč odkloni od dejanskega razmerja med besedo in stvarjo. Tu razglaša vprašanje, kako je mogoče spoznati bivaajoče, za nasploh preveliko, in tam, kjer govori o tem, kjer torej opisuje dialektiko v njenem resničnem bistvu (...) je jezikovnost nakazana le kot zunanji moment dvomljive nejasnosti. (...) Kot rezultat moramo torej formulirati, da Platonovo odkritje idej pravo bistvo jezika zakrije še temeljiteje kot sofistični teoretiki, ki so v rabi in zlorabi jezika razvijali svojo lastno veščino.«⁷⁶

Na tej podlagi in v takšnih okoliščinah se je iz 'ospredja' vse bolj izrisoval Aristotel in v veličastnem aleksandrovskem slogu hladnokrvno osvajal in osvojil zahodni filozofski teritorij. Mi(s)tiko besede/stvari Starih, sofistično veščino poljubnega (re)kreiranja življenjskega sveta in Platonovo dialektiko – ter seveda Kratilov enigmatični molk – je nadomestila racionalna analiza: logika stavka in stavčna logika.

Kje v tej dramatični zgodbi je naš Kratil? Nikjer in povsod, vmes: med starimi fiziki s svojim mistagoškim jecljanjem ter vero v pravilnost imen in Platonovo 'pozabo jezika' skozi dialektiko idej. Izgube izvirne moči besed ni slavil kot sofistično odrešitev niti ni opustil vere v ontološko možnost izvirne identitete: na koncu jo je 'upal' ohranjati v molku. Kot takega – izvirnega in etično nepopustljivega iskalca – sta ga povsem drugače kot še tako ugledne sofiste poznala, resno pripoznavala in spoštovala tako Sokrat kot Platon.

Zdaj nam torej ne bi smelo biti več tako težko odgovoriti na zadnje vprašanje, ki se nam je zastavilo v tem delu naše preiskave in ki nas je moralo še zanimati, preden poskusimo doumeti in razumeti pomen Kratilove geste. *Kratil ni bil sofist.*

76. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 332.

IV. Pet prstov molka: česa Kratil ni izrekel in kaj – če sploh kaj – je s tem hotel povedati

»Sirene pa imajo orožje, ki je še strašnejše od petja, in to je njihov molk. Čeprav se še ni zgodilo, da bi se kdo ubranil njihovemu petju, si to mogoče lahko vsaj zamislimo. A njihovemu molku – sploh ne. Občutek imaš, da si jih premagal z lastno močjo, in iz tega se rodi domišljavost, ki podre vse ovire. Ne moreš se ji upreti, če si zemeljski.«⁷⁷

Ko smo se skušali dokopati do odgovora na vprašanje, kdo je Kratil, smo doslej v veliki meri predvsem vztrajno do-povedovali, kdo oz. kaj vse Kratil ni (bil): starejši od Platona oz. njegov učitelj, ekskluzivni heraklitovec oz. sofist. Zavrnilo smo praktično vse, kar se o Kratilu avtomatično predpostavlja, ostala nam je zgolj ena sama točka, točka enigmatičnega 'premikanja prsta'. V zgodovinsko-filozofski usedlini seveda brez težav najdemo instant odgovor tudi na to vprašanje, ki se brez posebnih zadržkov izreka na izust: ko je Kratil umolknil, naj bi *kazajoč* naokoli 'spregovoril' s prstom. Tudi tej dobesedno priročni daktilološki formuli ne bomo pustili, da bi nas ovila okrog prsta, da bi ji verjeli na besedo; tej še najmanj, saj naj bi za besede pravzaprav ne šlo več. Da bi končno odgovorili tudi na to poslednjo uganko, kolikor jo kot takšno dojemamo – in na tem je temeljil 'napredek' skozi našo celotno raziskavo –, se moramo lotiti še tega problema.

V tem sklepnem delu naše preiskave nam torej ostaneta kot 'sogovornika' molk in prst. Ni veliko, čeprav bi lahko bilo tudi slabše. Rešitev naslovnega misterija, '*Česa Kratil ni izrekel in kaj – če sploh kaj – je s tem hotel povedati*', bomo iskali tako, da bomo oba, molk in prst, preprosto in resno mislili skupaj. Je namreč instruktivno – pa še duhovito povrh –, da nam je Kratil za seboj pustil klasično

77. F. Kafka, »Molk siren«, v *Babilonski rov*, 1985, 50-51.

dokaz(oval)no gradivo: dobesedno *namig* oz. *celoprstni odtis*. Če nam skozenj že ne bo, kar se sicer neskromno nadejamo, spregovoril tudi sam molk, pa bomo tudi tovrsten 'neuspeh' štel kot napredek, saj nam v naši celotni razpravi nikjer ni šlo toliko za to, da bi zagotavljale enih apodiktčnih trditev zgolj nadomeščali z drugimi. Nič ni namreč bolj filozofsko zaprtega kot samoumevna naslednost 'poznanega'. K temu nas nenazadnje zavezuje tudi Kratilova filozofska etika.

Ker je Aristotelov zapis iz *Metafizike* Γ edini Kratilov 'prstni odtis', je prav, da si ga še enkrat predočimo in pregledamo – tokrat z daktiloskopskimi nameni:

»(...) Kratilos, ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal prst (ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον) (...).« (Metaph., 1010a 12-13, 1999, 96.)

Pravzaprav preseneča, da je Aristotel glede tega opisa tako eliptično skop in istočasno enigmatičen. Zakaj je uporabil tako nevtralen izraz, kot je 'premikanje prsta', nam seveda ni mogoče pojasniti, vendar je za našo nalogo pomembno predvsem to, da je uporabil prav takšen izraz in ne drugega, drugačnega, bolj usmerjeno definirane. Ker smo že doslej pogosto prehitevali, lahko tudi tu napovemo, da vidimo vsaj toliko daktiloloških interpretacij tega skrivnostnega 'kinetičnega iz-prst-enja', kot je prstov na roki – pet. In ker s temi prsti tudi običajno štejemo oz. naštevamo, pojdemo po vrsti.

1. Kazanje

»(...) Drugi predlog se je glasil, naj se odpravijo sploh vse besede. (...) Ko so že besede zgolj imena za stvari, bi bilo bolj pametno, da bi vsi ljudje nosili s seboj take stvari, ki so jim potrebne, da izrazijo tisto, o čemer hočejo razpravljati. (...) so mnogi med najbolj učenimi in modrimi ljudmi pristaši novega načina izražanja po stvareh, ki se ga drži samo

*ena neprikladnost: če je treba komu mnogo govoriti in o raznih rečeh, bo nujno moral nositi na hrbtu sorazmerno velik sveženj stvari.*⁷⁸

Najbolj ortodoksno razvpita in daleč najbolj dominantna interpretacija Kratilovega početja je zunaj vsakega dvoma *kazanje*. Njena sposobnost lahkotnega razširjanja nas v dvomu in pomislekih do takšne interpretacije iz dosedanjega poteka preiskave samo dodatno utrjuje. V tem primeru lahko začnemo že pri spregledu Aristotelovih besed. V ponovljenem citatu na začetku tega poglavja ni mogoče razbrati nobene oporne točke za nedopustno interpretacijsko 'prevajanje' Aristotelovega glagola *ἐκίνει* s pomenom *δείξει* ter istočasno spontano razumevanje besede prst (*δάκτυλον*) z dejansko najbolj uporabljanim in (pri)ročnim prstom, kot gotovo je kazalec. Takšne interpretacije ne morejo pojasniti, zakaj že Aristotel ni zapisal tako, kot oni to razumejo, saj so mu izrazna sredstva stare grščine več kot omogočala, da bi preprosto napisal, da je Kratil '*samo še s prstom/kazalcem kazal naokoli*'.⁷⁹ Dejstva, da Aristotel tega ni storil, ni mogoče ignorirati, ampak ga moramo nasprotno vzeti kot obvezujoče odgovorno napotilo na resnejši razmislek o pravi naravi Kratilovega skrivnostnega početja.

Ob koncu prejšnjega poglavja smo s tem v zvezi že postavili tezo, da sploh ni nujno, da bi Kratil kadarkoli dejansko izrekel navedeno kritiko domnevno Heraklitovega stavka o (ne)stopanju v reko, da je prav mogoče, da gre za Aristotelovo dedukcijo, imanentno logično izpeljavo heraklitizirajoče pozicije, kakršni naj bi v nekem trenutku pripadal tudi Kratil, s čimer naj bi si sam Aristotel 'prevedel' oz. (samo)razjasnil Kratilovo enigmo umolknenja. Podobno velja dopustiti, da Aristotel – posebno v hipotetičnih okoliščinah Kratilo-

78. J. Swift, *Gulliverjeva potovanja*, 1986, 214.

79. Prav tako smo ob koncu prejšnjega poglavja ob analizi Ajshinove retorične navedbe pokazali, da je kazanje kot tako težko izvedljivo samo s premikanjem prsta, ne da bi pri tem šlo tudi za izrazito premikanje roke, o čemer pri Aristotelu ni sledu.

vega verbalno neobrazloženega molčanja – ni razpolagal z avtentično razlago »premikanja prsta«, ampak samo z golim faktom oz. z zunanjim opisom Kratilovega početja, kakršnega nam je takorekoč po sistemu 'videno-kupljeno' korektno posredoval naprej. Če povzamem: Aristotel je videl Kratilovo umolknenje oz. (z)vedel zanj in (si) ga razložil skozi (samo)kritično konsekvenco samega heraklitizma, skrivnost premikanja prsta pa je bila in ostala skrivnost tudi zanj. Ne vidimo, kako bi si drugače lahko razložili izrazno nevtralnost oz. suho, neartikulirano deskriptivnost njegove navedbe »ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον«.

Po drugi strani pa razpolagamo tudi z mestom v Platonovem dialogu *Kratil*, ki – po naši časovni razporeditvi vsaj štirideset let pred umolknenjem – že popolnoma eksplicitno govori o kazanju kot nadomestku govorice.

»Sokrat: Če ne bi imeli ne glasu ne jezika, a bi hoteli drug drugemu stvari prikazati (δηλοῦν), ali jih ne bi poskušali, kakor sedaj mutci, pač zaznamovati (σημαίνειν) z rokami, z glavo in z ostalim životom? (...)

Sokrat: Če bi torej, postavim, hoteli izraziti (δηλοῦν) nekaj, kar je zgoraj in lahko, bi pač vzdignili roko proti nebu, oponašajoč (μιμνεσμενοι) samo naravo stvari; če pa je to, kar je spodaj in težko, bi spustili roko k tlu. In če bi radi izrazili konja v diru ali kakšno drugo žival, veš, da bi pač čim bolj prilagodili svoja telesa pa kretnje njihovim.« (Cra., 422E 2 – 423A 7.)

V obravnavanem kontekstu gre Sokratu predvsem za izris metafore neverbalnega pri-kazovanja, raz-odevanja (δηλοῦν) kot mimetičnega oponašanja oz. posnemanja, kar naj bi torej veljalo ne le za govorico telesa, ampak tudi za jezik. Pravzaprav niti ne gre za neposredno kazanje nekega prisotnega predmeta, ampak dejansko za prikazovanje kot oponašajoče uprizarjanje. V tem smislu sredstvo komunikacije tudi ni omejeno samo na roko, temveč na celotno telo. Prst sam po sebi bi imel za tovrstno opravilo definitivno preskromne

zmožnosti. Glede na to in glede na dejstvo, da se Kratil v nadaljevanju dialoga nikjer v nobenem oziru ne vrne na ta moment razprave med Sokratom in Hermogenom, pri čemer je pomembno poudariti, da je tovrstna govorica telesa eksplicitno opredeljena kot govorica mutcev, ljudi brez glasu in jezika, je očitno, da tudi v tem odlomku ne pridobimo prav nobene opore za 'kazalno' interpretacijo Kratilove geste.

Še bolj pomemben pa je notranji, logični uvid, da Kratilova heraklitovska konsekvence, ki jo navaja oz. izpeljuje Aristotel, v resnici sploh ne dopušča možnosti za 'resnično kazanje'. Če namreč ni mogoče v isto reko stopiti niti enkrat, če reke kot take sploh ni mogoče iz-rekati, potem je tudi ni mogoče pokazati, 'vanjo' uperiti prsta, ker (pokazani) 'je' vtem že 'ni' ... Skratka: če bi se Kratil po umolknenju zatekel k »*premikanju prsta*« kot kazanju, bi bilo to v kontradikciji z njegovo lastno domnevno utemeljitvijo in razlogom umolknenja. Potem pač ne bi bilo nobenega resnega razloga več za molčanje: če je mogoče (resnično) kazati, potem je v enaki meri mogoče tudi (resnično) govoriti, izrekati.

Imanentno šepavost geste kazanja, ki kot taka torej nikakor ni mogla zadovoljiti Kratilove ambiciozne želje, je mnogo kasneje in s silovito prepričljivostjo demonstriral Hegel. Takoj na začetku v prvem poglavju svoje *Fenomenologije duha*, se naravna zavest, takorekoč še na stopnji 'ogledovanja' – še preden stori prvi korak na svoji (samo)refleksivni poti duhatrpnega sizifovskega sestavljanja razpadajočega ujemanja med vednostjo in resnico, znajde v svoji elementarni naperjenosti: čutni (za)gotovosti. Čeprav Hegel do 'faze' *Duha* nima ambicije aludirati na realne zgodovinsko-epohalne konstelacije razvoja človeštva, je težko tudi v teh uvodnih poglavjih gibanja *Zvesti* popolnoma odmisлити vsaj vnanje vzporednice z nekaterimi temeljnimi naperjenostmi, ki jih je moč zaznati v posameznih filozofskih državah. Teren, ki ga Hegel zajema pod poglavjem *Čutna zagotovost ali tole in menjenje*, je teren preigravanja raznoterih poskusov izrekanja čutno-zaznavno neposrednega kot tistega najbolj resničnega.

Kot smo že pokazali, je bila to vsekakor ena od zahtevnejših filozofskih nalog in celo obsesij ne le Kratilove zastavitve, ampak tudi takratnih filozofij heraklitizma in Platonovih zgodnejših iskanj, *per negationem* pa je v taisti problematiki našel svojo 'tržno nišo' tudi sofizem. Samospodbijajočo naravo izrekanja neposrednega s kazanjem vred izpelje Hegel takole:

»Poglejmo torej, kakšno je to neposredno, ki nam je pokazano. Kažejo zdajle, tale zdajle. Zdajle: že je nehal biti, medtem ko ga kažejo; ta zdajle, ki je, je drug kot pokazani, in vidimo, da je zdajle prav to, da vtem ko je, že ni več. Ta zdajle, ki nam ga kažejo, je neki bivši, in to je njegova resnica; nima resnice biti. Torej je le res tole, da je bil. A kar je bilo, zares ni nikako bistvo; ni, in za bit je šlo.«⁸⁰

Za potrebe tukajšnje izpeljave ne rabimo dlje od te demonstracije samozaslepljenosti in notranje dialektike kazanja, ki ji v ničemer ni prihranjena prav nobena grenka neposrednost nezapopadajoča izkušnja jezikovnega izražanja.⁸¹ Jezik pa je – o tem Hegel ne dopušča nobenega dvoma – apriorna drugost čutne gotovosti oz. vsakršne nasebne predmetnosti:

»Kot neko obče izrekamo tudi čutno; kar pravimo, je: tole, to je obče tole, ali: ono je; to je, bit nasploh. Pri tem si mi kajpak ne predstavljamo občega tegale ali biti nasploh, ampak izrekamo obče; ali, mi sploh ne rečemo tako, kot v tej čutni zagotovosti menimo. Jezik pa je, kot vidimo,

80. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 1998, 65.

81. *»Še tako rudimentarno označevalno razmerje ima torej v sebi neko časovno dialektiko, ki le v čisti obliki pokaže razsežnost govornice kot razsežnost izgube in neadekvatnosti. Ne moremo biti hkrati v določenem zdaj in ta zdaj pokazati – akt pokaži, ki hoče zdaj fiksirati, pride vedno prepozno, caplja za stvarmi, ujame jih le kot izgubljene. Zdaj lahko imamo le toliko časa, dokler ga ne poskušamo fiksirati, ga kakorkoli opredeliti ali obeležiti – dovolj je že gib prsta.«* M. Dolar, *Heglova Fenomenologija duha I*, 1990, 105. Ta 'gib prsta' kot kretnja kazanja torej ne more biti Kratilovo 'premikanje prsta'. Tako za Hegla kot Kratila je nevzdržna Wittgensteinova izjava: *»To, kar je mogoče pokazati, ni mogoče reči.«* L. Wittgenstein, *Traktat*, 4.1212; 1976, 69.

tisto bolj resničnostno; v njem mi sami neposredno spodbijamo svoje mnenje; in ker je obče tisto resnično čutne zagotovosti in ker jezik izreka le to resnično, zato sploh ni mogoče, da bi kdaj mogli povedati neko čutno bit, ki jo menimo.«⁸²

»Če pa hočem govorjenju, ki ima to božansko naravo, da neposredno sprevrača mnenje, ga dela za nekaj drugega in ga tako sploh ne pusti do besede, pomagati s tem, da pokažem tale kos papirja, tedaj izkusim, kaj je resnica čutne zagotovosti zares: pokažem ga kot neki tule, ki je tule drugih tule ali na sebi neki enostaven skupaj mnogih tule, to je, nekaj občega; (...).«⁸³

Resnica govora je takšno občevanje, izrekanje občega. Kakorkoli že se ta Heglova neusmiljena poanta zdi Kratilu neposredno zoperstavljena, pa gre po drugi strani dejansko za pravcato potrditev konsekvantne doslednosti njegovega umolknenja, njegove filozofske ne(za)sliš(a)ne etike stvari same. Ker gre v tem poglavju *Fenomenologije duha* v tem smislu za razgrnitev raznoterih modusov soočenja med tistima temeljnima izbirama, ki (se) prebijata že stoletja dolgo med drugim tudi skozi nepomirljiv spor med realisti in nominalisti, in ker gre za soočenje, v kakršnem je dejansko nihal sam Kratil, se ne moremo izogniti nekoliko obširnejšemu povzetku. Hegel namreč ni nič manj dosledno na drugi, nekratilovski strani, strasten dedič tistega razmisleka o 'prednosti jezika', ki je vodil filozofijo praktično skozi celotno zgodovino. Njegova znamenita 'sublimna histeričnost' pomeni ravno to strastnost popolnoma neresigniranega dvignjenja nad to izvorno izgubljeno zgolj-bit neposredljive neposrednosti. Vendar pri tem za Hegla ne gre nič v zgubo, natančneje: izgubi se

82. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 1998, 63. Iz istovrstnega heglovskega uvida se njegov veliki antipod Kierkegaard nemara nagiba v drugo, kratilovsko smer: »Kakšen siroten izum je človeški jezik, ki pravi eno, misli pa drugo? (...) Kakšno sirotno žlobudranje je človeško govorjenje, ki mu pravimo jezik, da ga razume le klika! Mar nemi niso pametnejši, ker nikoli ne govorijo o tem?« S. A. Kierkegaard, *Ponovitev*, 1987, 202.

83. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 1998, 67.

nasprotno tisto, kar je vedno že izgubljeno, izgubi se sama izguba, s čimer naj bi se šele odprla prava predmetnost, ki se nujno dogaja v mediju jezika kot sferi uma, resnice in občega. Resnica, skratka, ni na strani neposrednega, ampak posredovanja:

»(...) Menijo tale kos papirja, na katerega pišem tole ali bolje sem napisal; ampak kar menijo, tega ne povedo. Če bi dejansko hoteli povedati tale kos papirja, ki ga menijo, in hoteli so ga povedati, je to nemogoče, ker je čutno tole, ki je menjeno, nedosegljivo jeziku, ki pripada zavesti, temu na sebi občemu. (...) tisto, kar se imenuje neizrekljivo, ni nič drugega kot neresnično, ne-umno, zgolj menjeno. (...)«

Pomislek in poskusom alternativ se Hegel ne le čudi, ampak jih v svojem slogu zasmehuje:

»Zato se prav čudimo, če se proti temu izkustvu postavlja kot obče izkustvo, tudi kot filozofska trditev in celo kot rezultat skepticizma, da ima realnost ali bit vnanjih reči kot tehle ali čutnih absolutno resnico za zavest; takšna trditev obenem ne ve, kaj govori, ne ve, da pove ravno nasprotek tega, kar hoče povedati. (...) S tem ozirom (sc. praktičnim) moremo tistim, ki trdijo tisto resnico in zagotovost realnosti čutnih predmetov, povedati, da jih je treba poslati nazaj v najnižjo šolo modrosti, namreč v stare elevantinske misterije Cerere in Bakha, in da se morajo šele naučiti skrivnosti jedenja kruha in pitja vina; zakaj kdor je posvečen v te skrivnosti, ne dospe le do dvoma v bit čutnih reči, temveč do dvomljenja nad njo (...). Tudi živali niso izključene od te modrosti, temveč, narobe, se izkažejo za najgloblje posvečene vanjo (...).«⁸⁴

S to 'ne-človeško' primerjavo pa smo sklenili krog in se vrnili nazaj k Aristotelu, ki je – kot smo že videli – v četrti knjigi *Metafizike* kar dvakrat posegel po prisposobi rastline, ki naj bi ustrezala v konsekvenci zunajlingvistični poziciji heraklitovcev in drugih sofističnih zanikovalcev načela neprotislovnosti kot apriorne predpostavke

84. *Id.*, 1998, 66.

umnega/jezikovnega mišljenja. Koliko je pojavljanje tovrstnega 'humorja' pripisati naključju, koliko pa premošča in odvaja neko temeljno tesnobo, ki se nemara 'izreka' v molku (samih stvari), ostaja vprašanje za neko drugo raziskavo.

Na tem mestu 'kazanje' zapuščamo, neoziraje se na možno teoretsko pertinenco v kontekstu poznega Wittgensteina ali v Kripkejevi⁸⁵ teoriji 'prvobitnega krsta', medtem ko sami prehajamo na tisto interpretacijo Kratilove geste, ki izhaja iz istega uvida kot Aristotel s skeptično metaforo o »iskanju resnice kot lovljenju ptic v letu«⁸⁶ – 'premikanju prsta' kot odmigovanju.

2. Odmigovanje

Interpretacija Kratilovega 'premikanja prsta', ki bi bila v smislu nahajanja svoje inspiracije v imanentni filozofski razpravi tistega časa prav tako sorazmerno konzervativna, je v domnevi, da je molčeči Kratil s svojim prstom zanikujoče 'odmigoval' vsakršnemu poskusu resničnega iz-rekanja stvari. Možnost takega razumevanja se sama po sebi zdi tudi bolj korektna in oprta na celoten nam razviden kontekst Kratilovega filozofskega razmisleka kot zgoraj razdelana 'priročna' strategija kazanja.

Za ponazoritev tistega, kar tu pojmujeemo z izrazom 'odmigovanje', je najprimernejši opis podan v znamenitem odlomku Platonovega dialoga Teajtet:

»Sokrat: Zdi se, da se je izkazalo, da je, če se vse giblje, vsak odgovor, o čemerkoli bi kdo odgovarjal, enako pravilen, bodisi da reče, da je

85. »V primeru lastnih imen lahko referenco fiksiramo na različne načine. Pri začetnem imenovanju – krstu – je običajno fiksirana z ostenzijo ali z opisom.« S. A. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, 2000, 101.

86. Aristotel, *Metaph.*, 1009b 39 – 1010a 1; 1999, 96.

'tako' in 'ne tako', bodisi, če hočeš, da 'nastaja', da ne bi tega z našim jezikom zaustavili, (...) Toda ne sme se govoriti niti 'tako' – ker se ne bi več gibal, če rečemo 'tako' – pa tudi ne 'ne tako' – ker tudi to ni gibanje –, temveč si morajo tisti, ki izpovedujejo takšen nauk, izmisliti nek drug jezik. Zaenkrat namreč za to, kar predpostavljajo, nimajo besed, razen če bi jim morda še najbolj ustrežal izraz 'niti-tako' (οὐδ' οὐτως)⁸⁷, ki označuje nekaj nedoločenega.

Teodor: *To bi bil za njih resnično najprimernejši način govora.*» (Thl., 183A 5 – 183B 8.)

To mesto, ki smo ga že izpostavili v seriji podobnih napotovanj na neko novo, drugo in drugačno govorico, je bilo celo tako odlikovano, da ga je skoraj dobesedno v podobnem kontekstu uporabil tudi sam Aristotel:

»Istočasno pa je izkazano, da se nasproti takšnemu ugovarjalcu raziskovanje ne nanaša na nič, saj ne govori o ničemer. Ne govori namreč niti tako niti ne tako, temveč tako tako kot ne tako; spet pa ravno to oboje dvoje zanikuje, tako da ne govori niti tako niti ne tako; če namreč temu ne bi bilo tako, bi že utegnilo biti rečenega nekaj določenega.« (Metaph., 1008a 30-33; 1999, 90-91.)

Čeprav se reference na takšno konsekvenco mišljenja protislovja oz. protislovnega mišljenja v Kratilu so-dobni filozofski literaturi s tema odlomkoma nikakor ne izčrpajo, pa je nenavadno, da so takšne odmiigujoe interpretacije Kratillovega enigmatičnega početja izjemno redke. Kljub veliko večji konsistentnosti kot pri kazanju je najti sledi takšnega razumevanja le pri Sovrètu. Slednji v svojem izboru in priredbi Dielsovih *Predsokratikov*, v opombi, ki se nanaša na Kratillovo – kot celo prevede *ἐξίχει* – »miganje« s prstom, kratko in suho razloži: »s prstom migal: v znamenje pritrditve ali odklonitve«. ⁸⁸ Pri

87. V. Kalan v zvezi s tem mestom opozarja na uveljavljenost dveh različnih zapisov, poleg zgornjega še »na-noben-način« (οὐδ' ὅπως); V. Kalan, »Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu«, *Anthropos*, 1-4/1975, 89.

88. A. Sovrè, *Predsokratiki*, 1988, 286.

tem ostaja za razliko od preprostega in običajnega odmigovanja nepojasnjeno in težko predstavljivo, kako naj bi z miganjem prsta pritrjeval – razen če si Kratila predočimo kot predhodnika tistih rimskih avtokrat(il)ov, ki so z obračanjem iztegnjenega palca navzgor ali navzdol 'pritrjevali ali odklanjali' življenja poraženih gladiatorjev...

'Niti-tako' je potemtakem možen pomen Kratilove govorice 'premikanja prsta', pravzaprav odmigovanja. Če se je izkazalo, da je kazanje kot tako nujno ujeto v 'logiko' govorice, kar pomeni, da se ne uspe izmakniti njenim posredujočim/spreminjajočim slabostim, ampak jih zgolj prikrito reproducira, pa se strategija odmigovanja temu skuša izogniti na način, da ne ilustrira govorice, ampak negotovico, nezmožnost resnične govorice, molk. Če kazanje še meni, da obstaja neka druga 'popolna' govorica, pa odmigovanje ve, da ni druge govorice od govorice, in zanika možnost kakršnegakoli resničnega izrekanja. Karkoli kdo izreče ali bi hotel izreči ali celo pokazati (!), vse je deležno enako suhe apriorne zavrnitve – nemega odmigovanja.

Zdi se, da nekaj podobnega izkusi tudi Heglova naravna zavest v neki točki že omenjenega prvega poglavja o čutni (za)gotovosti:

»Nekaj takšnega enostavnega, ki je po negaciji, niti tole niti tistole, neko ne-tole (Nichtdieses), ki mu je prav tako vseeno biti tudi tole in tistole, imenujemo obče; obče je torej zares resnica čutne zagotovosti.«⁸⁹

'Ne-tole' je ime tega brezna, te negativne, abstraktne občosti odmigovanja v smislu vsakokratnega in dolgo-časnega 'niti-tako'. Če bi pristali na takšno razumevanje Kratilovega početja, potem bi bil prav on s svojim odmigovanjem, apriornim zanikanjem možnosti kakršnegakoli metafizičnega stavka, na nek način živ primer filozofa, ki bi anticipiral Wittgensteinov metodološki napotek:

89. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 1998, 62.

»nič drugega reči kot to, kar je mogoče reči, torej stavke naravoslovja – torej nekaj, kar nima s filozofijo nobenega opravka – in potem vedno, ko bi kdo izrekel kaj metafizičnega, dokazati mu, da določeni znaki v njegovih stavkih nimajo nobenega pomena. Ta metoda bi bila za drugega nezadovoljiva – ne bi namreč imel občutka, da ga učimo filozofije – toda ta metoda bi bila edina strogo pravilna.«⁹⁰

Seveda pa za Kratila delitev na 'naravoslovne' in 'filozofske' stavke ne obstaja. Ker mu oboje sovпада (vsak stavek kot tak je po definiciji meta-fizičen) je seveda bistveno bolj radikalen: s prstom oporeka, odmiguje vsakršnemu poskusu izrekanja, pri tem pa dosledno in v celoti molči, kar je (kot je Sokratu v *Teajtetu* slikovito razložil že Teodor) neizbežno sprožalo še dodatno 'pedagoško' nezadovoljstvo... 'Narav(oslov)ni' molk je govorica filozofa – in obratno: molk filozofa pusti spregovoriti/slišati naravo (stvari)...

Vendar tudi teorija Kratillovega domnevnega odmigovanja trpi za najmanj eno izmed pomankljivosti kazanja: tudi odmigovanje s prstom je tako enoznačna kretnja, da bi jo Aristotel zlahka kot tako tudi opisal. Če tega ni storil, potem se ne smemo prehitre mu in preenostavnemu 'razumevanju' ter zvajanju na že znano prepustiti tudi mi sami, temveč moramo z daktilografsko skrbnostjo preiskati tudi druge možnosti, ki so nam, izhajajoč iz razpoložljivih dejstev in vedenja, na voljo. Teh – bistveno manj ortodoksnih – pa je kar nekaj.

3. Zapoved tišine

Obstajajo preproste geste s prstom, ki zapovedujejo molk, zapirajo usta bodisi sebi bodisi drugim. Moč prstov v govorici telesa ni majhna. Med takšna uveljavljena in močna sporočila 'univerzalne govorice' gibov sodi tudi kretnja postavljanja prsta pred zaprta usta.

90. L. Wittgenstein, 1976, 165; 6.53.

*'Tišina! Molčim – molči tudi ti, molčite tudi vi; potrebno je molčati!'*⁹¹ Prst je postavljen pred ustnice ali naslonjen in celo pritisnjen nanje. Čeprav gre vselej za kazalec, tega, kar hoče 'povedati', ne pokaže, ampak prikaže: usta so prekrižana, prečrtana, morajo se zapreti, pred njimi je postavljena zapornica.

Vendar je Aristotel vsej skoposti navkljub tu dovolj jasen: Kratil ne zapoveduje molka, zgolj skromno in pragmatično izraža svoje mnenje oz. priporočilo – svetuje: »*ni treba nič govoriti* (*ἄετο δέειν λέγειν*)«; brez kakršnegakoli ukaza, zapovedi ali navodila. Če reči ni mogoče izreči, potem tega sploh ni potrebno prepovedovati, potem je vsako zapovedovanje oz. ukazovanje odveč.

Zapoved tišine s prstom pred zaprtimi usti je kretnja kazalca. Vsekakor obstajajo še druge neme geste, ki jemljejo sapo (drugim), med njimi takšne, ki so prav tako vezane na kazalec, kot je npr. grozeče žuganje z dvignjenim kazalcem, ali pa druge: kazanje 'rogov' s stegnjenima kazalcem in mezincem, sodobnejši zmagoslavni V razkrečenih kazalca in sredinca, pri čemer ista gesta dobi obscen pomen, če je roka obrnjena s hrbtno stranjo proti tistemu, ki mu je namenjeno 'sporočilo'. Ko že govorimo o obscenostih, je težko spregledati tisto, ki so jo Grki ne le dobro poznali, ampak morda v svoji razuzdani dionizičnosti tudi proizvedli: iztegnjen srednji prst. Da je bila kot taka med drugim tudi neizbežna sestavina repertoarja najrazvpitejših kinikov, ni potrebno izgubljati besed. Tako npr. Laertski piše, da je prvak med njimi, Diogen iz Sinope, nekim tujcem, ki so iskali Demostena, »*s stegnjenim srednjim prstom zabrusil: 'Tukaj imate vašega atenskega demagoga!'*«⁹² Ta štorija sicer ne pove veliko več od tega, da poleg najstarejše obrti obstajajo tudi najstarejše geste in da se oboje od nekdaj 'spekulativno' povezuje s politiko... V našem kontekstu je bolj zanimiva neka druga Diogenova 'refleksija', da

91. Na to smer možne interpretacije mimogrede (sicer je pristašinja 'kazanja') namigne Barbara Cassin, »Le doigt de Cratyle«, *Revue de Philosophie Ancienne* 2/1987, 143.

92. Diogen Laertski, *Biot*, VI 2, 35; 1979, 178.

»pri večini ljudi o tem, ali so nori ali ne, odloča en sam prst; kajti če gre nekdo po cesti z iztegnjenim srednjim prstom, ga imajo za norega, če pa ima iztegnjen kazalec, pa ne.«⁹³ Morda bi kdo v tem kontekstu našel potrditev, da gre pri Kratilu vsekakor za kazalec, vendar ga je treba spomniti na že omenjena pogosta aludiranja – tako pri Platonu kot pri Aristotelu – na ne-umnost in norost Kratilovi podobnih filozofskih pozicij. Vsekakor pa v tem tudi mi nasprotno ne vidimo posebne opore za predpostavko, da naj bi pri Kratilu šlo za 'premičkanje' srednjega prsta.

V od-ročenju te točke dodajmo le še to, da bi Aristotel kljub tej svoji nedoločenosti prav tako slejkoprej izpostavil, da ne gre za prste na rokah, če bi šlo pri Kratilu za nekakšno 'vzhodnjaško' meditativno molčeče zazrtje v migajoče prste na nogah...

4. Glasba kot lov ptic v letu

»Ali, kakor o Kratilu pravi Ajshin, da je odhajal žvižgajoč in mahajoč z rokami (ὅτι διασίζων, τοῖν χειροῖν διασειών).«⁹⁴

V prejšnjem poglavju smo na mestu, kjer smo se podrobneje ukvarjali z zgornjo Ajshinovo anekdoto, že izpostavili temeljno podobnost z Aristotelovim opisom v *Metafiziki* Γ in zavrnili prehitra mnenja, ki so na podlagi 'žvižganja' na mestu molčanja in omenjanja rok namesto prsta sklepala nasprotno. Z navedbo iz danes neznanega Ajshinovega retoričnega spisa ali celo spisa o retoriki⁹⁵ je Aristotel v svoji *Retoriki* skušal ponazoriti veščino, kako povečati prepričljivost nastopa s strastnimi gestami oz. čustvenimi, patetičnimi izrazi (παθητικῶν λέγε).⁹⁶ Tik pred tem citatom tako navrže drug primer

93. *Ibid.*

94. Aristotel, *Rh.*, 1417b 1; 1989, 211.

95. Cf. Diogen Laertski, *Biot*, II 5, 20; 1979, 48.

96. Aristotel, *Rh.*, 1417a 36.

tovrstnih še danes 'zgovornih' dram(at)skih didaskalij: »*Odhajajoč me je postrani pogledal!*« Pri Aristotelu gre torej vsekakor za 'retorični' neverbalni dodatek in morda je to držalo tudi za Ajshinov izvorni kontekst, vendar nam nič ne preprečuje, da ne bi (po)mislili, da gre lahko samo za njuno interpretacijo in poljubno kontekstualizacijo Kratilovega enigmatičnega početja. Še več: morda pa je Kratil pri sebi v resnici 'demonstriral' proti retoriki, morda ni šlo za nikakršno spremljavo, 'dodatek', ampak za alternativo kot tako, za napotitev na drugo. Kajti kaj naj bi pomenilo 'žvižgajoče odhajanje in istočasno kriljenje z rokami'? Če še danes vsi dobro vemo, kaj pomeni 'pogledati postrani', ali 'pogledati izpod čela' ipd., pa nam nikakor ni niti približno tako hitro jasno, kaj bi lahko bilo sporočilo Kratilovega početja. Aristotel na citiranem mestu pravi, da naj bi takšne strastne geste »povečevale prepričljivost nastopa, saj skozi tisto, kar je poslušalcem znano, nastopi kot simbol (σύμβολα) nečesa neznane-ga«. Simbol česa pa je žvižganje in mahanje z rokami (razen morda novodobnega policaja sredi križišča...)? Nedvoumnega odgovora na to gotovo ne bomo mogli dati. Si pa bomo privoščili – in po stoletjih Kratilovega interpretativnega prokrustovskega jetništva smo to celo dolžni storiti – postaviti nekaj precej neortodoksnih hipotez.

Če je tudi iz naše perspektive možno sprejeti predpostavko nekaterih interpretov,⁹⁷ da naj bi Kratil pred zadevnim furijastim odhodom s prizorišča govoril, pa to ne implicira nujno tudi akceptiranja njihovega sklepanja, da naj bi bilo Kratilovo teatralično-patetično gestikuliranje zgolj simbolična ponazoritev, somatska podkrepitev povedanega. Kaj če je Kratil v svojem govoru ravno kritiziral Hera-klita, kot nahajamo pri Aristotelu, da ni mogoče v isto reko stopiti niti enkrat, da torej spodleti iz-rekanje kot tako, da po definiciji ni ničesar takšnega, čemur bi lahko rekli simbolizacija, resničen simbol?! Zdi se, da bi bilo lahko šele v takšnem kontekstu njegovo

97. Npr. že omenjenega G. S. Kirka v navedenem članku, 244.

neverbalno početje tudi razložljivo: ne gre za nikakršno metaforično simbolizacijo, ampak nasprotno za zavrnitev njene možnosti – pomen brezpomenskega žvižganja in opletanja z rokami je ravno v njegovi brezpomenskosti. Ta gesta še danes ni popolnoma neznana: kadar nekdo nezaustavljivo blebeta v prazno, da gre sogovorniku s tem že tako na živce, da ga ne more več poslušati, mu slednji vpade v besedo natanko z nekim neartikuliranim sikanjem, onomatopejskim blebetavim 'bla-bla' oponašanjem ali celo tako, da sam pri sebi začne neza-interesirano požvižgavati oz. popevati v smislu: *Ne poslušam te...* In neredko je vse to pospremljeno tudi z mahanjem oz. odmahovanjem rok, češ, *dost'mam*. Kratil je – kot vemo – v tem še bistveno bolj radikalno konsekventen: ne gre samo za blebetanje v vsakdanjem pomenu, ki celo predpostavlja neko racionalno govorico resničnega izrekanja stvari, uspešno simbolizacijo, gre nasprotno za nasebni status govorjenja kot arbitrarnega blebetanja. Kratillovo sodelovanje v kakršnikoli retorični predstavi bi bilo tako v celoti nedosledno. Ko jim je povedal svoje in s patosom uprizoril 'krilato' resnico govorjenja kot takega, je – zapustil prizorišče, kar natanko nam tudi (s)poroča Ajshin.

V pantomimični perspektivi pa je mogoče predstaviti Kratillovega žvižgajočega mahanja z rokami razumeti še na en precej nedvoumen in celo antološko-ornitološki način: kot oponašanje ptice v letu. Tudi tu ne letimo v brezračnem prostoru, kajti s to metaforo smo se že srečali. Aristotel v četrti knjigi *Metafizike* samo dobrih deset vrstic pred opisom ekstremnega nazora molčečega Kratila piše o »kar najbolj neugodnih posledicah« nekonistentnosti jezika, ki se kaže v dopuščanju izrekanja protislovnih trditev, da »so bivajoče stvari istočasno v takšnem in ne-takšnem stanju«, če je namreč tako, potem bi »iskati resnico namreč utegnili biti kakor loviti ptice v letu«. ⁹⁸ Izrekanje resnice je znotraj horizonta heraklitovskega časenja čutnega in

98. Vse Aristotel, *Metaph.*, 1009b 34 – 1010a 1; 1999, 95-96.

čutnosti nemogoča naloga: ptico sicer lahko sklatiš, toda le kot truplo, za ceno izgube tistega, za kar je šlo, njenega 'letečega bistva'.⁹⁹ Govorica ji ne more slediti in je zajeti, lahko jo samo ubije in petrificira. Če je Platon skozi Sokrata npr. v *Fajdru* to izpovedoval kot kritiko nevzdržnosti pisane besede, pa Kratil tovrstne distinkcije med govornico in njenim zapisom konsekventno ni (več) dopuščal. Popolnoma isti argument, ki spodbije možnost 'resničnega zapisa', velja tudi za govorjeno, 'živo' besedo; Kratil tako kot Sokrat ne piše knjig, a Sokratov argument proti zapisovanju Kratilu konsekventno zapre tudi usta.

Njegovo vztrajanje na neposredovani absolutnosti, na sovpadanju objekta in njegovega izrekanja, na 'simbolu' kot nadčutni čutnosti in čutni nadčutnosti nam skupaj z Ajshinovim opisom daje oporo za še eno interpretacijo njegovega početja, ki sledi tu razviti liniji. Tako kot 'premikajoči se prst' – njegovo nihanje, (u)merjenje ritma v času – lahko vidimo kot *metronom*, tako lahko žvižgajočo/sikajočo osebo, ki maha z rokami in iztegnjenim prstom/taktirko, v predstavi povežemo z dandanes vsem znanim likom glasbenega *dirigenta*. Seveda ne gre za to, da bi v Kratilu razpoznavali prapodobo dirigenta v modernem pomenu besede, pač pa nas logika Kratillovega podvzeta nujno napotuje tudi na premislek glasbe, absolutne glasbe kot neposred(ova)nega časenja tiste čutnosti, za katero mu je vseskozi šlo. Glasba je po definiciji uspešno 'lovljenje ptic v letu', je sovpadanje simbola s samim seboj kot svojim lastnim predmetom, je v svoji čutni prezenci nadčutna in v svoji nadčutnosti materialna. Besede kot imena za stvari s svojo zunanjo naperjenostjo, referencialnostjo, prikrivajo svojo lastno čutno materialnost, glasba pa je v svoji absolutnosti ravno vsa in izključno v njej.

Ali je torej glasba 'medij' Kratillovega alternativnega neaficirajočega 'iz-rekanja' neposredno čutno-zaznavnega? Temeljito razvija-

99. Kot smiselno pravi Platon na znamenitem mestu v *Sedmem pismu*: »Ime, definicija, podoba in znanost se duši vsiljujejo namesto spoznanja, ponujajo ji tisto, česar ne išče.«

nje takšne teze bi daleč preseglo naše tukajšnje (z)možnosti, zato se bomo morali zadovoljiti samo z zarisom nekaterih smeri, kakor so bodisi razvite bodisi nakazane drugje.

Nekatere novejšje raziskave Platona¹⁰⁰ opozarjajo, da je morda že pri njem še pred Aristotelom najti oporo za tisto 'prednost sluha/poslušanja pred vidom/gledanjem', za tisto svojevrstno 'dialektiko poslušanja', ki je v svoji univerzalnosti soizmerljiva z logosom.¹⁰¹ Tako Platon v dialogu *Kratil* pretresa tudi vprašanje, ali ni bil imenotvorec – znameniti onomaturg – glasbenik.

»Hermogen: (...) Toda, Sokrat, kakšne vrste posnemanje je ime?

Sokrat: Najpoprej, po mojem mnenju, ni take vrste, kot je posnemanje svari pri glasbi (μουσική), čeprav tudi glasba posnema z glasom (φωνή). Drugič, prav tako ni imenovanje, če posnemamo, kar posnema glasba (μουσική). (...)« (Cra., 423C 8-423D 3.)

Platon tu evidentno noče imeti posluha za 'glasbeno' komponento besedotvorja. Vendar velja opozoriti, da je kljub temu v dialogu najti obsežne entuziastične »predrzo smešne«, kot pravi sam Sokrat, razdelave ne le etimološko besedotvorne povezanosti in pomenopolnosti, ampak celo glasovne semantike vokalov, predvsem »ρ, λ, ι«¹⁰², in to celo kot *crescendo* temp(er)irane orkestracije razprave o pravilnosti imen s Hermogenom. Takoj za tem 'demonško navdahnjenim' vrhuncem se vključi *Kratil* in se ne glede na Sokratovo ironično dvoumnost naivno, brez vsakršne distance in z vsem srcem pridruži njegovim 'delirantnim' izpeljavam:

100. Tu se opiramo predvsem na izvrstno intervencijo D. Barbarića, ki predstavlja pravo osvežitev v sicer stopnjevanih re(pro)dukcijah pomena Platonovega *Kratila*. Avtor se v tem članku sicer ne dotika za nas ključnega vprašanja o zgodovinskem *Kratilu*, kar pa ne zmanjšuje njegovega interpretativnega potenciala tudi za to smer raziskave. D. Barbarić, »Igra jezika«, *Phainomena* 9/33-34, 2000, 323-353.

101. Cf. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 374-375.

102. Platon, *Cra.*, 426B 5 – 427D 1; 1980, 80 – 82.

»Kratil: (...) me nekako obhaja misel, da bi naslovil nate besede Ahilove, ki jih ta govori v 'Prošnjah' Ajantu. Glase se:

'Ajas, božanski junak, Telamonijec, vojvoda ljudstev,
vse si domala povedal, bi rekel, iz moje mi duše.'

Tudi ti si meni, Sokrat, bi dejal, prerokoval prav po razumu (...).«
(*Cra.*, 428C 2-8; 1980, 83.)

Platon, ki mu je ta drzni razmislek v *Kratilu*, kjer je že na poti v brezglasni samogovor dialektike idej, v napoto, Sokratu ne pusti brezrezervno verjeti lastnemu entuziastičnemu *sin-foničnemu* navdihu, ga pa vendarle preko zgornje identifikacije pusti preživeti skozi Kratilovo vero.¹⁰³ Tudi sam Platon se kasneje nekajkrat vrača h konceptu glasbe, bodisi skozi opredelitev filozofije kot najvišje glasbe in filozofa kot služabnika muz, glasbenika, v *Fajdru* (*Phdr.*, 261A 3, 284D 2), bodisi v *Timaju*, kjer sta nam (poleg nespregledljivega vida) sluh in glas, skupaj z govorico in glasbo dana od bogov za zaznavanje in doumevanje melodij in ritma vseobsegajoče kozmične harmonije (*Tim.*, 47C 5 – 47E 2). Čeprav se je Platonu »moralo zdeti, da sebe in svoje filozofiranje lahko brez oklevanja in brez zadržka zaupa edino tisti poti spoznanja, ki se opira takorekoč izključno na logos, to pomeni na pojem, stavek, sodbo, izjavo«, ¹⁰⁴ pa vseskozi ob strani (do)pušča odprto skrivnostno mi(s)tično razmerje med besedami in stvarmi, ki se mu je v *Kratilu* razodevalo skozi »muzično-igrivo demonsko modrost«.

Druga navezava motiva glasbe kot 'idealnega medija neidealnosti kot take' prihaja izpod neustrašnega pisateljskega zamaha Sörena Kierkegaarda, pristnega kristjana, eksperta sokratske Grčije in heglov-

103. Kar je zadoščalo, kot navaja Barbarić, da je tudi ta smer dobila ustrezno pozornost v sodobnih študijah, ki raziskujejo vlogo glasov v glasbi: A. Soulez, *Das Wesen der phone. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylus*, Darmstadt 1996, in R. Casati/J. Dokic, *La philosophie du son*, Nîmes/Marseille 1994; pa tudi J. C. Rijlaarsdam: *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zur Kratylus*, Utrecht 1978.

104. D. Barbarić, »Igra jezika«, *Phainomena* 9/33-34, 2000, 344.

skega Heglovega antipoda. V knjigi *Ali – ali* se razkrije tudi kot najstrastnejši privrženec Mozarta in njegovega *Don Giovannija* ter skozi obsežno interpretacijo te klasične opere preseneti s svojevrstno teorijo glasbe kot »demoničnega« medija, ki dokazuje, da je »tisto, česar ni mogoče izreči, mogoče uglasbiti«. ¹⁰⁵ Kierkegaardove ključne poante se tako izjemno ujemajo s smerjo možne 'glasbene' interpretacije Kratilove geste, da se jim ni mogoče izogniti, pa čeprav samo v zelo grobem povzetku. ¹⁰⁶

Kierkegaard glasbo najprej vzporeja z jezikom in drugimi izraznimi sredstvi. Ugotavlja, da je samo za jezik značilno, da je v njem čutnost zvedena na raven orodja in imanentne negacije, medtem ko je slikarstvu ali arhitekturi inherentna. Toda zato so ti mediji, tako kot narava, nemi. Popolnost jezika je v tem, da je v njem zanikano vse čutno. Samo jezik in glasba se odvijata v času, kar je definicija negiranja čutnosti. Proza je najbolj oddaljen del jezika, čeprav je v govoru že moč razbrati bližanje glasbi. Poezija ji je že bližje, toda »glasba se prične, ko se jezik konča«, je njegova spodnja (vokalno-onomatopejska) in zgornja (tonalna) meja. Prednost glasbe pred jezikom pa ni, kot se običajno misli, v njenem morebitnem večjem izraznem bogastvu, ampak v tem, da glasba v »svoji neposrednosti vedno izraža tisto neposredno«. Jezik je »medij mišljenja« in kot tak tega ne more storiti. Mišljenje uničuje vsako neposrednost, zato »glasbe tudi ni mogoče izreči«. Glasba izraža tisto neposrednost, ki je izključena iz sfere duha, to pa je čutna neposrednost. Glasba je ekskluzivni in absolutni medij čutne neposrednosti, ki ima po drugi strani v čutnosti svoj absolutni predmet.

Pri Kierkegaardu najdemo še serijo drugih prvovrstnih motivov, a tu je bil naš namen zgolj intonirati hipotetično harmonijo Kratilovega molka.

105. Kierkegaardovska nit, ki jo vlečem tu, se opira na eksplikacijo M. Dolarja, ki v tem Kierkegaardovem odlomku duhovito in povsem upravičeno bere 'glasbeni prevod' Heglove *Čutne zagotovosti*. M. Dolar, *Filozofija v operi*, 1993, 49-58.

106. S. Kierkegaard, *Ali – ali*, 1989, 56-65.

5. Narava-bilka-bit

Za konec naših poskusov presoje različnih možnosti razumevanja Kratilove geste smo prihranili bržkone od vseh nanizanih najbolj radikalno interpretacijo, ki je v tezi, da gre Kratilovo umolknenje razumeti dobesedno kot 'vrnitev k naravi' oz. njeno priličenje. Takšna drža ne meri, referira na nekaj zunanjega (podobno kot pri glasbi, kjer gre pravzaprav za sovpadanje med zunaj in znotraj), ampak opušča vsakršno referiranje kot tako. Kratil se je zaprl v svoj svet oz. se je skušal z njim kot čutno-zaznavno realnostjo stopiti v nediferencirano, predvsem pa nediferencirajočo eno(tno)st. V tem smislu tudi ni mogoče iskati kakršnekoli intencionalne razsežnosti njegovega 'premikanja prsta', a o tem nekaj več kasneje. Eno(tno)st, o kateri govorimo, gre razumeti v precej dobesednem pomenu eno(tno)sti rastlinskega sveta in narave kot take.

V dosedANJI raziskavi Kratilovega početja smo se kar nekajkrat približali tej točki. Najbolj zgovorne so seveda Aristotelove poante, predvsem dve, ki filozofsko pozicijo, kakršna naj bi predhodila Kratilovi ekstremni konsekvenci, direktno napotita na vegetativni svet. Poglejmo si ju še enkrat:

»Toda tudi za ta nazor je na način ovržbe mogoče dokazati, da je nemogoč, samo da tisti, ki je drugačnega mnenja, sploh kaj reče; če pa ne reče ničesar, bi bilo smešno iskati besedo nasproti nekomu, ki ne govori o ničemer, kolikor ne govori o ničemer; saj je takšen, kolikor je takšen, že podoben rastlini (φύτῳ).« (Metaph., 1006a 11-16; 1999, 85.)

»Ako pa se na enak način prav vsi motijo in govorijo resnične stvari, tedaj takšnemu človeku ne bo mogoče niti kaj izustiti niti povedati; istočasno namreč pripoveduje tako te stvari kakor tudi ne-te stvari. Če pa ne privzema ničesar, temveč na enak način domneva nekaj in ne domneva, po čem bi se mogel razlikovati celo od rastlin (φύτῳ)?« (Metaph., 1008b 7-12; 1999, 91.)

Za Aristotela je 'rastlinska (ob)sodba' posledica tako molčanja kot dopuščanja izrekanja protislovnih trditev, saj slednje ne more imeti statusa govorice, ampak – prav po platonovsko-kratilsko – »zgolj praznega izrekanja oz. proizvajanja hrupa, tolčenja po zveneči bronasti posodi«. ¹⁰⁷ Odzven te Aristotelove primerjave, ki pravzaprav ni prisposodba, metafora, ampak je očitno mišljena dobesedno kot dejansko stanje, konsistentno utelešenje, je najti tudi v ključnem odlomku, ki opisuje Kratilovo skrajno pozicijo:

»(...) Ker pa vidijo, da se svet narave nahaja v gibanju, in da z ozirom na to, kar se spreminja, nimamo ničesar resničnega, menijo, da o tem, kar se ravno v vsakem oziru popolnoma preobrača, ni mogoče biti v resnici. Iz takšnega privzetka pa je zacvetel najskrajnejši nazor izmed tistih, ki smo jih razložili, namreč nazor tistih, ki razglašajo, da so Heraklitovi učenci, in tudi nazor, kakršnega je imel Kratilos (ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἷον Κρατύλος εἶχεν).« (Metaph., 1010a 8-15; 1999, 96.)

V mislih imamo seveda Aristotelovo uporabo glagola ἐξήνθησεν, zacveteti. Seveda je možna tudi njegova metaforična raba, ki je tudi običajna v smislu 'dobrega uspevanja', kakršno se npr. kaže skozi neko 'razpasenost oz. množično razširjenost'. Toda heraklitizem za razliko od sofizma ni bil cvetoč posel, po definiciji brez šol in učencev je bil prepuščen zgolj bolj ali manj čudaškim samoukom oz. samorastnikom, o kakršnih poroča Teodor s svoje Jonske poti v *Teajtetu*. Na področju Aten je šlo torej predvsem za posamezne 'heraklitizirajoče' popotnike. V prejšnjem poglavju smo prav tako skušali dvoumnost vrinjenega stavka »namreč nazor tistih, ki razglašajo, da so Heraklitovi privrženci« razvezati na način, da se ekstremni, 'najskrajnejši nazor' nanaša zgolj na Kratila. Iz vsega tega pa sledi, da raba glagola 'zacveteti', kolikor se nanaša samó na Kratilovo

107. Cf. *Cra.*, 429E 1 – 430A 7.

radikalizacijo, ni metaforična v običajnem smislu. V čem naj bi bilo torej Kratilovo 'zacvetenje'? Očitno ne v množični razmahnenosti tovrstnega gibanja, ampak v 'rastlinski naravi' njegovega umolkne-nja. Pri tem je za nas popolnoma nepomembno, ali gre za zavestno – že tretjo (!) zaporedno – ponovitev iste '(de)floracije' ali za spontan, nereflektiran 'lapsus'...

Floracija – če naj temu tako rečemo – kot postopek dehumanizacije oz. prekategorizacije nekoga sploh ni tako redka operacija: pogosto jo izražamo z izrazom 'vegetiranje'. Kdo – poleg vegetacije seveda – vegetira, za koga to rečemo? Za ljudi, ki bodisi še ne govorijo, tj. dojenčke oz. otroke, dokler se ne naučijo govoriti, *in-fanse* torej (npr. v vrtcu, v t. i. otroških jasli(ca)h (*sic!*) – tu smo že oz. še, bi lahko sklepali, skoraj pri živali(ca)h ... celo bolj 'fav nizirani' kot 'florirani' ...), bodisi ne govorijo več oz. 'govorijo/spuščajo' sintak-tično in/ali semantično neartikulirane stavke/zvoke: psihotike, avti-ste – norce, ne-umne torej.¹⁰⁸ Nemara lahko na tej točki oz. s te točke najjasneje razberemo pomen znamenite definicije človeka kot *ζῷον λόγον ἔχον*... Platonovi mizantropski mizologi iz *Fajdona* niso nujno samo molčečneži: da ustrezajo svojemu zavrženemu ne-človeškemu pojmu, zadošča že, da ne govorijo urejeno, da ne upoštevajo pravil diskurza, predvsem ne načela neprotislovnosti.¹⁰⁹ Tu nam ni potrebno več ponavljati številnih mest, ki smo jih že izpostavili v dosedanjem pretresu in ki popolnoma eksplicitno diagnosticirajo ne-umnost, ne-

108. »Bolj ko bo narava teles, o katerih govorim, rastlinska, manj instinkta bodo imela in manj bo v njihovem delovanju videti razuma. (...) Če nas je naključje že postavilo na vrh lestvice, pa ne pozabimo, da nas lahko že malenkost več ali manj v možganih, kjer se nahaja duša vseh ljudi (...), pri priči spodnese in postavi na dno.« La Mettrie, »Človek-rastlina«, *Problemi* 3-4/2001, 129, 130. Samo mimo-grede v 'razsvetljsko' opombo.

109. Ni naključje, da se Nietzsche v svojih fragmentih iz zadnjega obdobja tako vneto in zagreto loteva Aristotela in načel umnega mišljenja kot jezikovnega mišljenja z zahtevo načela neprotislovnosti vred – in ni naključje, da je to ravno Nietzsche, a o tem (premalo) več kasneje.

razumnost, norost tistih, ki umolknejo ali kako drugače izstopijo iz medsebojno (spo)razumevajoče skupnosti govorečih.

Ker norcev takrat (še) niso zapirali, je bil na prostosti tudi Kratil. Že Platon locira njegov razgovor s Sokratom na obrobje mesta, v čas postanka med Kratilovim odhajanjem na deželo, v naravo.¹¹⁰ Sokratovo prizadevno razpravljanje in relativizirajoče spodbijanje ortodoksnosti Kratilove takratne hipostaze pravičnih imen lahko razumemo tudi kot (psiho)terapijo, borbo za Kratilov zdrav razum na križišču med mestom/govorico in naravo (deželo)/molkom oz. ne-govorico. Kot dokazujemo, je Kratil kasneje čez mnogo let uzrl (svojo) rešitev v molku, vstopil je vanj in prešel v 'naravo' (φύσις). Postal je rastlina (φυτόν). Oba izraza etimološko¹¹¹ – če si lahko tudi mi dovolimo nekaj sokratovskega kratilizma – izhajata iz osnove φύω, ki najpoprej pomeni biti/bivati. Kolikor Heidegger interpretira pojem narave pri prvih grških filozofih – t. i. naravoslovcih – v pomenu biti, v tem smislu je torej mogoče reči, da je Kratillovo umolknenje kot u-bit-je človeškega transformacija v *bilko*, rastlino, skozi katero se razodeva/omogoča bit kot taka.

Morda je Kratil na koncu svojega vseskozi radikalnega razmisleka, ki je – kot smo videli – preigral celoten razpon registrov od domala absolutne katafatičnosti neposrednega izrekanja pravičnih imen do absolutne apofatičnosti zadnjega koraka kot afatičnosti oz. afazičnosti – umolknenja in se v tem bodisi opuščajoče pogreznil bodisi očiščujoče povzdignil preprosto in dobesečno na raven biti kot elementarne

110. Ta narava je za Sokrata tako kot za Hegla v svoji ne-človeškosti, ne-duhovnosti popolnoma ne-filozofski teren, nekaj indiferentnega. »Es ist so!«, se je suho glasil Heglov komentar razvpitih švicarskih naravnih znamenitosti. Iz zapisov tega *Dnevniškega potopisa* velja omeniti še predvsem njegov heraklitovsko-kratilovski opis pomanjkljivosti slike gorskega slapu: »(...) večna, nezadržna sprememba vsakega delčka, večno razpadanje vsakega vala, vsake pene, ki stalno privlači pogled, ki pogledu ne dopušča iste smeri niti za čas ene terce, vsa ta sila, vse to življenje se popolnoma izgubi.« G. W. F. Hegel, *Zgodnji spisi*, 1982, 469.

111. Cf. A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, 1915, 819; etimološki del je prispeval dr. Anton Breznik.

čutne neposrednosti, ki se mu je kazala kot tisto najbolj bogato, vse-obsegajoče, neaficirajoče in samozadostno. Za razliko od Heglove izhodiščne napete naperjenosti zavesti kot čutne zagotovosti je bil Kratil v stanju drugačne, dopuščajoče in razbremenjujoče ataraksije, povsem v nasprotju z vtisom, ki ga je pustil pri opazovalcih, vtisom mučne zgolj-prezentnosti, inertnosti in celo toposti.

V tem kontekstu nam ostaja odprto še vprašanje, čemu je služilo 'premikanje prsta'. Vsekakor za Kratila niti navznoter niti navzven ni imelo prav nobene funkcionalnosti: ne kazalne ne zanikovalne ne ponazarjevalne ipd. Šlo je za nek 'avt(omat)ističen' motoričen *tik* kot neodpravljljivi ostanek nekega pogona filozofske želje, ki nikoli ne obmiruje, ki se nikoli ne preneha ne izrekati, zgoščene v minimalni točki svojega eksistiranja. Vprašanje 'premikanja prsta' kot tako je v tem smislu svoj lasten odgovor.

V. Zaključ(e)na beseda – preden umolkujemo...

Naš pretres možnih interpretacij Kratilove geste smo arbitrarno omejili na število prstov ene roke. Že spotoma smo brez zadržkov nakazali še nekatere dodatne možnosti, kajti ni nam šlo za izčrpnost in celo za izčrpanost, saj bi bilo to povsem v nasprotju s temeljnim zastavkom, ki mu sledi tudi Kratil. Gre za razprtost in razklenjenost – sklenjena pest namreč ni filozofska forma oz. forma filozofije, pa čeprav včasih filozofira tudi s kladivom. Naš sklep je torej odprt, njegova razodeta forma je Kratilov enigmatično premikajoči (se) prst. Tako kot je Hegel razvezal Sfingino enigma v utelešenje skrivnosti za same Egipčane, skrivnosti kot take, tudi mi ne smemo nasesti priročnosti substancialnega interpretacijskega uokvirjanja. Čeprav – pravzaprav pa ravno zato, ker – Kratil molči, mu ne smemo zapirati ust. Običajno prezrto in preslišano tozadevno minimalistično deskriptivno zadržanost Aristotela gre razumeti natanko v tem smislu.

Kratilovo *iz-ročilo* je bilo intrigantno tako v svojem kot tudi v današnjem času. Ali je resnica človeku dostopna, se nam še danes tako kot Aristotelu zdi težko in lahko vprašanje obenem – paradokсно oboje iz istega razloga: ker nimamo izbire.¹¹² Aristotel ostane predvsem praktičen: resnice nihče ne more zapopasti popolnoma adekvatno, vendar je potrebno biti hvaležen vsem, ki ne glede na naše strinjanje in uspešnost kakorkoli prispevajo k resnici skozi iz-vajanje naše miselne drže, poleg tega pa zna vsak »vsaj nekaj povedati o naravi (φύσις)«. Ob tem je najverjetneje celo tako, da »vzrok težavnosti ni v stvareh, temveč v nas; v kakršnem odnosu so namreč oči netopirjev do dneвне svetlobe, v takšnem odnosu je tudi um (νοῦς) naše duše (ψυχή) do stvari, ki so po naravi (φύσει) izmed vseh najbolj očitne.«¹¹³ Toda izguba estetične dimenzije, 'naravna' zaslepljenost uma za neposredno čutno-zaznavnost, za Aristotela še ni usodna, saj se resničnost zaznavnega izčrpava v φρόνησις, presodni moči praktične filozofije, ki se meri s pravilnostjo logosa (ὁρθὸς λόγος), medtem ko je spoznavni ideal filozofije življenje boga kot νόησις νοήσεως, mišljenje mišljenja oz. umevanje umevanja.¹¹⁴ Medij umevanja pa ni logos, ampak dotikanje (θιγγάνειν). Ker pa umevanje kot človekova možnost ni nekaj absolutnega, je bog v konsekvenci, kot pravi sam Aristotel v fragmentu izgubljenega spisa *O molitvi*, »bodisi um bodisi nekaj onstran njega«.¹¹⁵ Omejena zmožnost človekove 'avtodaktilnosti' oz. božanskega umevanja oz. umevanja božanskega, uma samega, pa pomeni, da »je bog onstran apofantičnega logosa, onstran logičnega pojmovanja resnice in neresnice, (...) lahko tudi nekaj onstran uma, nekaj ne-do-um-ljivega«.¹¹⁶ Človekovo spoznanje resnice je potemtakem bistveno reducirano na območje logične pravilnosti,

112. Cf., Aristotel, *Metaph.*, 993a 30 – 993b 6; 1999, 45.

113. *Id.*, 993b 7-11; 1999, 45.

114. V tem delu se opiram na izpeljavo F. Zoreta, *Obzorja grštva*, 1997, § 40 »Aristotelov nauk o resnici in umu«, 175 – 181.

115. Cit. po *Id.*, 180.

116. *Ibid.*

jezikovnega (samo)razvijanja logosa, na območje med obema nedostopnima skrajnostima – neposrednosti čutnega in nedotakljivosti božanskega.

Če je pri Aristotelu nedoumljivost, presež(e)nost umnega spoznanja resnice vendarle postavljena omahujoče in pogojno, pa pri Platonu ni nobenega dvoma. Najeksplicitneje seveda v znamenitem *Sedmem pismu*, ki mu je bila bržkone tudi zato pogosto oporekana avtentičnost. Kot smo videli že v sklepnem delu dialoga *Kratil*, kjer Sokrat nakazuje 'sanjsko' možnost spoznanja bistva stvari mimo besed, Platon tudi tu zatrjuje, da je stvar sama zaradi asteničnosti besed (λόγων ἀσθενές) neizrazljiva, čeprav bi bil največji blagor napisati, kar bi vsem ljudem obelodanilo naravo (φύσιν) stvari. Posamezno bivajoče je namreč mogoče spoznati skozi tri momente, ime (ὄνομα), definicijo (λόγος) in podobo (εἰδωλον). Na te tri momente je oprto četrto, znanost (ἐπιστήμη), kot resnična sodba (ἀληθής τε δόξα) in um (νοῦς), katere spoznanje »ne obstaja niti v glasovih (φωναίς.) niti v telesnih shemah (σώματων σχήμασιν), temveč v dušah (ψυχαίς), s čimer je očitno, da je to nekaj drugega kot narava (φύσεως)« stvari. Stvar sama je torej tisto peto, pri čemer vsi štirje predhodni momenti, ki so zavezani besedi, »ponujajo duši tisto, česar ne išče«, tako da je »vsaka tako izrečena (λεγόμενον) ali pokazana (δεικνύμενον) stvar lahko vedno spodbita s pomočjo čutnih zaznav (αἰθήσεσιν)«. Spoznanje, ki ni izrekljivo (ῥητόν), je na koncu vendarle evakuirano in se 'zgodi' tako, da po »dolgem druženju (συνουσίᾳ) s stvarjo samo in po nenadnem vživetju (συζῆν ἐξαίφνης) vanjo v duši zasije spoznanje, ki hrani samega sebe, kakor se ob odskoku iskre razžari svetloba«. Na koncu je neposred(ova)no nemo spozna(va)nje ali, kot pravi Gadamer, »čisto mišljenje idej kot dialog duše same s seboj brez glasu«. ¹¹⁷

Odlomke iz Aristotela in Platona je bilo potrebno navesti zato, ker je iz njih ponovno očitno, da je Kratilova gesta popolnoma kompa-

117. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, 2001, 332.

tibilna z morda resda mejnimi, vendar popolnoma legitimnimi in resnimi razmisleki njegovega časa. Izvrženost, čudaška ekscentričnost in psihotična introvertiranost, ki so mu bile pripisane v naslednjih stoletjih, ko je v zmagoslavnem pohodu logosa skoraj popolnoma ugasnila iskra Starih, so v veliki meri *alibi* tega gašenja in *racionalizacija* tega ugašanja, te temeljne 'metafizične' 'veličastne (samo)pozabe' zahodnega mišljenja, ki se je začela prebujati šele skozi Heglov triumfalni vrhunec in po njem.

»Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica.«¹¹⁸ Znameniti stavek, ki ga je Gadamer moral že v predgovoru k drugi izdaji *Resnice in metode* zagovarjati takole:

»Ali ta stavek, glede na univerzalnost jezika ne vodi v nevzdržno metafizično sklepanje, da je 'vse' le jezik/govorica in jezikovno dogajanje? Tu vsebovani namig na neizrekljivo ne škoduje nujno univerzalnosti jezikovnega. Neskončnost pogovora, v katerem se dogaja razumevanje, relativizira vsakršno uveljavljanje neizrekljivega. Toda ali je razumevanje res edini in ustrezen pristop k dejanskosti zgodovine? S tega vidika očitno grozi nevarnost oslabitve prave dejanskosti dogajanja, predvsem njegove absurdnosti in kontingentnosti, in ponaredbe v eno od oblik izkustva smisla.«¹¹⁹

Ali je dimenzija biti dejansko izčrpana v jeziku in njegovem izrazu, ali je razumevanje kot logično členjenje neprotislovnega logosa edina oblika govorice, ali je identiteta uma in mišljenja lahko res samo nabuhli pleonazem smisla? Takšna temeljna vprašanja prečijo sodobno filozofijo in jo kot v nekakšni platonski filogenetski *anamnesis* vračajo v čas pozabljenih začetkov. Nobenega dvoma ni več, da je »privajanje izkustva sveta v jezik« prevajanje, ki šele piše svoj lastni 'original', osmišljanje totalizirajočega gospostva instrumentalnega uma. Ko Nietzsche – filolog, ki rešuje naravo – heroično

118. *Id.*, 416; v tekstu iz 1. izdaje 384.

119. *Ibid.*

vrta po nihilizmu humanizma, nujno naleti in se tudi brez pomišljanja zaleti natanko v same temelje, pilote 'umnega mišljenja uma':

»*Temeljna rešitev*. – Verjamemo v um: ta pa je filozofija sivih *pojmov*. Jezik je zgrajen na najbolj naivnih predsodkih.

Potem v stvari vbiramo neubranosti in probleme, ker *mislimo samo* v jezikovni obliki – in tako verjamemo v »večno resnico uma« (na primer v subjekt, predikat in tako naprej).

Nehamo misliti, če ne maramo tega početi v jezikovnih kleščah, pridemo samo še do dvoma, ali naj tu vidimo mejo kot mejo.

Umno mišljenje je interpretacija po shemi, ki je ne moremo odvreči.«¹²⁰

Ko Kant v svojem Uvodu h *Kritiki čistega uma*¹²¹ kritizira Platonovo evakuacijo iz čutnega sveta, to ponazori z letom lahkomi-selnega goloba, ki se na krilih idej naivno odpravi v brezračni prostor, misleč, da mu bo šlo bolje, če ga zrak ne bo oviral. Toda če se je Platonovemu golobu kljub temu uspelo dvigniti, je to zato, ker atmosfera mišljenja že izvirno sploh ni bila čutna neposrednost, ampak struktura in logikaumnega mišljenja – materializirana v govorici. »*Logika je bila mišljena kot olajšanje: kot izrazni pripomoček – ne kot resnica... Pozneje je delovala kot resnica...*«,¹²² ne-močno razglasi prevaro Nietzsche in potegne konsekvenco:

»*Pri oblikovanju uma, logike, kategorij je odločala potreba: potreba, ne 'spoznavati', temveč subsumirati, shematizirati, zaradi sporazumevanja, preračunavanja ... (prirejanje, izpesnjevanje podobnosti, enakosti – isti proces, skozi katerega gre vsak čutni vtis, je razvoj uma!)*«¹²³

Zdi se, da je potemtakem drugo mišljenje lahko dejansko samo drugo mišljenja, saj je um zgolj drugo ime za gospodstvo logosa, za

120. F. Nietzsche, *Volja do moči*, fr. 522, 1991, 298.

121. I. Kant, »Kritika čistega uma«, v *Problemi* 1-2/2001, 42.

122. F. Nietzsche, *Volja do moči*, fr. 538; 1991, 307.

123. *Id.*, fr. 515; 1991, 292-293.

po definiciji vedno neuspelo, a zato toliko bolj vztrajno in totalizirajoče prisvajanje, osmišljanje narave. Ta »domišljavost«, kot pravi Kafka v *Molku siren*, 'podre vse ovire, in se ji ne moreš upreti, če si zemeljski', kajti na koncu je kriterij resnice samo še 'v stopnjevanju občutka moči'.¹²⁴ Ali filozofija po tako radikalni kritiki kot taka sploh lahko preživi, kaj od nje ostane, če se odpove mišljenju uma kot ekskluzivnemu modelu razpolaganja s svetom? Se bo filozofija paradokso in boetijevsko zatekla in iztekla v molk kot svojo poslednjo *consolatio*, v črno luknjo nesimbolizabilnega? Nekaj je gotovo: molk mišljenja ni mišljenje in ga ne more nadomestiti, mu pa mora mišljenje bistveno drugače kot doslej prisluhniti.¹²⁵ Ko Heidegger analizira Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev', opozori na preslišan 'krik norega človeka':

*»In uho našega mišljenja? Tega krika še vedno ne sliši? Tako dolgo ga bo presliševalo, dokler ne začne misliti. Mišljenje se začne edinole tam, ko smo izkusili, da je um, ki ga stoletja povečujemo, najvztrajnejši nasprotnik mišljenja.«*¹²⁶

'Krik norega človeka', človeka torej, ki ne ustreza definiciji *ζῶον λόγον ἔχον*, je z molkom notranje povezan: racionalno mišljenje ga ne sliši, ker ima ušesa zalita z voskom govorice uma. Da bi filozofija postala a-racionalna, mora zapreti oči in odmašiti ušesa, mora uveljaviti prednost sluha pred vidom, afirmirati poslušanje kot tisto dimenzijo jezika, ki je bila doslej podvržena pozabi – zavržena (k) molku.

V tem sklepnem delu smo grobo nanizali veliko več vprašanj kot odgovorov. To so vprašanja iz drugih preiskav za druge preiskave.

124. *Id.*, fr. 534; 1991, 306.

125. Tako kot mu je prisluhnila in mu pustila spregovoriti tudi lacanovska psihoanaliza, s tematizacijo in artikuliranjem etike molka. K temu molku spada tudi izvorna Freudova 'tehnična' rešitev, da je tisti, ki molči, analitik, med analizo skrit pogledu analizanta, da se (ga) ne da videti.

126. M. Heidegger, »Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev'«, *Phainomena* 31-32/2000.

Preden umolkujemo, se zato še zadnjič vrnimo h Kratilu, da sklenemo našo tukajšnjo nalogo.

Kolikor je Kratilova gesta skozi toliko stoletij ostala nerazumljena in nerazumljiva, nespoznana in neznana, pa se po drugi strani v tem neuspehu kaže istočasno njen in njegov uspeh.¹²⁷ Kratila namreč lahko razumemo tudi kot utelešenje breztelesne stvari same, tistega nekaj, za čimer se poganja in okoli česar se vrti filozofija. Kratil je tišina, ki ne utihne, je molk siren, ki se mu ni mogoče upreti. Je mirovanje, ki se ne umiri, ki neprestano miga, draži in žuga. Tako ne postavlja vprašanj in ne daje odgovorov, ampak sproža vpraševanje in poganja odgovarjanje.

Kratil je dražljiva kost, zataknjena globoko v grlu filozofije – preprečuje in hkrati nalaga, je prepreka in naloga – nad-loga (logosa).

LITERATURA

- Allan, D. J. (1954), »The problem of Cratylus«, *American journal of philology*, LXXV.
- Aristotel (1999), *Metafizika*, prevod V. Kalan, Ljubljana: Založba ZRC.
- Aristotel (2002), *O duši*, prevod V. Kalan, Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (1989), *Retorika*, Zagreb: Naprijed.
- Aristotle (1989), *The Metaphysics I – IX*, London: Harvard University Press (Loeb Classical Library 271).
- Barbarić, Damir (2000), »Igra jezika«, prevod A. Tonkli-Komel, *Phainomena*, letnik 9, št. 33-34, str. 323-345.
- Cassin, Barbara (1987), »Le doigt de Cratyle«, *Revue de philosophie ancienne*, N° 2, Bruxelles: Edition OUSIA.
- Diels, Hermann (1983), *Predsokratiki I, II (fragmenti)*, Zagreb: Naprijed.
- Diogen Laertski (1979), *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ.

127. »Čar nasprotnega načina mišljenja: ne si vzeti mika enigmatske narave.« F. Nietzsche, *Volja do moči*, fr. 470; 1991, 276.

- Dolar, Mladen (1990), *Heglova Fenomenologija duha I*, Ljubljana: Analecta.
- Dolar, Mladen (1993), »If Music Be the Food of Love...« v *Filozofija v operi*, Ljubljana: Analecta.
- Gadamer, Hans-Georg (2001), *Resnica in metoda*, prevod T. Virk, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Hegel, G. W. F. (1998), *Fenomenologija duha*, prevod B. Debenjak, Ljubljana: Analecta.
- Hegel, G. W. F. (1983), *Istorija filozofije I – III*, Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. W. F. (1983), *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, G. W. F. (1982), *Rani spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Heidegger, Martin (1997), *Bit in čas*, prevod T. Hribar et al., Ljubljana: SM.
- Heidegger, Martin (2000), »Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev'«, prevod A. Košar, *Phainomena*, letnik 9, št. 31-32, str. 143-187.
- Heraklitos Efeški (1992), *Fragmenti*, prevod F. Zore, Maribor: Založba Obzorja.
- Kalan, Valentin (1975), »Vprašanje znanosti v Platonovem *Teaitetu*«, *Anthropos*, št. 1-4, str. 73-97.
- Kalan, Valentin (2000), »Logični aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena*, letnik 9, št. 31-32, str. 231-260.
- Kafka, Franz (1985), »Molk siren«, prevod L. Kralj, v *Babilonski rov*, Ljubljana: MK.
- Kant, Immanuel (2001), *Kritika čistega uma 1/4*, prevod Z. Kobe, Ljubljana: Analecta.
- Kierkegaard, Sören A. (1987), *Ponovitev*, prevod F. Burgar, Ljubljana: SM.
- Kierkegaard, Sören A. (1987), *Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, prevod F. Burgar, Ljubljana: Slovenska matica.
- Kierkegor, Seren (1989), *Ili – ili*, Beograd: Grafos.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. (1977), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1951), »The problem of Cratylus«, *American journal of philology*, LXXII.
- M. Narcy, (1987), »Cratyle par lui-même«, *Revue de philosophie ancienne*, N° 2, Bruxelles: Edition OUSIA.
- Nietzsche, Friedrich (1991), *Volja do moči*, prevod J. Moder, Ljubljana: SM.

- Platon (1980), *Kratilos*, prevod M. Tavčar, Maribor: Založba Obzorja.
- Plato (1970), *Cratylus*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Library 167).
- Plato (1996), *Theaetetus*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Libr. 123).
- Plato (1999), *Epistles*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Library 234).
- Platon (1929), *Fajdon*, prevod A. Sovrè, Ljubljana: Društvo prijateljev humanistične gimnazije.
- Plato (1990), *Meno*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Library 165).
- Plato (1990), *Euthydemus*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Libr. 165).
- Plato (1999), *Timaeus*, London: Harvard University Press (Loeb Class. Library 234).
- Teofrast (1971), *Značaji*, prevod A. Sovrè, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, Ludwig (1976), Logično-filozofski traktat, prevod F. Jerman, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zore, Franci (1997), *Obzorja grštva*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

POVZETKI

(ZLO)RABE KATASTROF

Slavoj Žižek

UDK: 165.4:172

Kako naj se soočimo s perspektivo katastrofe? Običajni pristop (katastrofa je ena izmed možnosti, in če bomo ustrezno ukrepali, se ji lahko izognemo) se izkaže za nezadostnega, ker je ujet v razcep med vednostjo in verovanjem: četudi vemo, da do katastrofe lahko pride, vanjo zares ne verjamemo. Zato je treba zavzeti bolj radikalno držo: paradoksalno lahko katastrofo zares preprečimo prav kolikor jo dojamemo kot neizogibno, kot vpisano v sam tok zgodovine.

Ključne besede: katastrofa, politika, etika, realno

ZAKAJ LAŽEMO IZ VLJUDNOSTI?

Alenka Zupančič

UDK: 177:159.964.2

Članek obravnava problematiko »vljudnostnih laži« iz perspektive psihoanalize. Raziskuje, v katerih situacijah in zakaj lahko direktno govorjenje resnice proizvede učinek obscenosti, ki ga skušamo zaobiti z vljudnimi lažmi. Resnica ni samo (izrečena) izjava, temveč se nanjo vselej lepi tudi raven izjavljanja, ki izjavo obdolži s pomeni in učinki, ki ne izhajajo iz te izjave same. Vljudne laži so eden izmed utečenih kulturnih mehanizmov, ki odgovarjajo na ta problem. Znotraj te širše

problemатике članek obravnava še niz bolj specifičnih vprašanj, kot na primer to, kako in zakaj je mogoče lagati z resnico in govoriti resnico z lažjo.

Ključne besede: laž, resnica, vljudnost, obscenost, psihoanaliza

KO FILOZOFI UMOLKNEJO: PRIMER KRATIL

Gregor Golobič

UDK: 165.62

Pričujoči tekst svojo osrednjo pozornost namenja enemu najbolj enigmatičnih likov starogrške filozofije – Kratilu. Natančnejši pretres tako zgodovinsko-duhovnih okoliščin kot filozofskega konteksta pokaže, da je njegova navidezna poznanost zgolj groba prevlada mnenja nad resničnim spoznanjem. Tako biografska rekonstrukcija z veliko gotovostjo zavrne tezo, da je bil Kratil kot domnevni pripadnik starejše generacije Platonov filozofski učitelj. Iz utemeljitve predpostavke njunega vrstništva sledi tudi razjasnitev pogosto opažene, a nepojasnjene razlike med Kratilom iz istoimenskega Platonovega dialoga in molčečim Kratilom, o katerem poroča Aristotel v *Metafiziki*. Kratil je bil samosvoj in vztrajen iskalec resnice, kot tak razpet med prve filozofe-fizike in njihovo skrivnostno substancialno govorico, sofistično relativizacijo in tehnizacijo jezika ter Platonovo nadčutno evakuacijo idej. Kratil v tem smislu ni bil sofist in je na koncu skozi samodestrukcijo heraklitizma prišel do radikalne konsekvence, umolknil in samo še premikal prst. V nadaljevanju preiskave zavrremo splošno uveljavljeno interpretacijo te konsekvence kot geste kazanja in predstavimo več različnih možnih razlag od zapovedi molka, preko odmigovanja, vpeljave glasbe kot absolutnega medija neposredne čutnosti ter na koncu radikalne

'degradacije v rastlino'. Tekst sklenemo brez dokončnega odgovora oz. z odgovorom nedokončnosti, kar v zgodovini filozofije predstavlja etični vidik Kratilove geste. Filozofija prihodnosti, ki bi se hotela izmakniti uničujočim nasledkom gospostva uma, bo morala zelo pozorno prisluhniti tudi Kratilovemu tihemu iz-ročilu.

Ključne besede: molk, Kratil, jezik, neposrednost, ne-um

ABSTRACTS

(MIS)USES OF CATASTROPHIES

Slavoj Žižek

How are we to confront the prospect of a catastrophe? The usual approach (the catastrophe is one of the possible outcomes which can be avoided) remains insufficient, since it is caught in the split between knowledge and belief: although we know that the catastrophe can occur, we do not really believe it. For this reason, one should adopt a more radical stance: paradoxically, we can prevent the catastrophe only insofar as we conceive it as inevitable, as inscribed into the very historical current.

Key words: catastrophe, politics, ethics, real

WHY DO WE LIE OUT OF POLITENESS?

Alenka Zupančič

The paper deals with the phenomenon of »polite lies« from the psychoanalytical perspective. It explores the situation in which blatant truth-telling produces an effect of obscenity, which we try to avoid with polite lies. The truth is not only the (enunciated) statement, something else always sticks to it: the level of the enunciation, which loads the statement with significations and effects that do not follow from the statement itself. Polite lies are one of the established cultural mechanisms that help us confront this problem. Within the frame of

this general topic, the article also deals with several more specific questions, for instance: how and why it is possible to lie with truth and to tell the truth by means of a lie.

Key words: lie, truth, politeness, obscenity, psychoanalysis

THE SILENCE OF THE PHILOSOPHERS: THE CASE OF CRATYLUS

Gregor Golobič

The main focus of our investigation goes to Cratylus, one of the most enigmatic figures among ancient Greek philosophers. More detailed examination of the historic-spiritual circumstances and the philosophical context reveals that supposed acquaintance is nothing but rough overruling of the common opinion over the real knowledge about him. Our biographical reconstruction strongly supports the rejection of the usual thesis, that Cratylus as a member of an older generation was Plato's philosophical teacher. It is the (sup)position of their contemporariness that makes us able to explain the radical disproportion between Cratylus from Plato's famous dialog and the silent one from Aristotel's report in his *Metaphysics*, the difference which was often noticed, but hardly taken into consideration seriously. Cratylus was original and persistent truth-searcher, stretched between mysterious substantial speech of the first philosophers – physicists, radical relativity and pure technical reduction of the language made and promoted by sophists, and Plato's meta-physical evacuation of the ideas. Cratylus cannot be perceived as another sophist: his retreat to the philosophical silence accompanied only with an indefinite motion of his finger at the end of his life was an

inevitable consequence of the self-destructive nature of so called heraclitism. Along our further investigation we discredit the most divulged interpretation of (t)his consequence as an ostensive gesture and present several different possible explanations: from the command of silence, simple negative gesture of out-winking, introducing music as an absolute medium of immediate(ed) sensuality, to the 'degradation into the plant'. We found it appropriate not to finish with the final and definite answer, since the answer of indefiniteness is the very point of the ethical position of Cratylus, unique in its radicalism in the history of philosophy. It is a must for the idea of the future or 'other' philosophy, which want to evade destructive and deceiving logic of Mind, to hearken very cautiously to the silent handing-over of Cratylus.

Key words: silence, Cratylus, language, immediatness, non-reason

PROBLEMI 5-6/2002, letnik XL

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnica uredništva: Simona P. Grile

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

Jezikovni pregled: Simona P. Grile

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

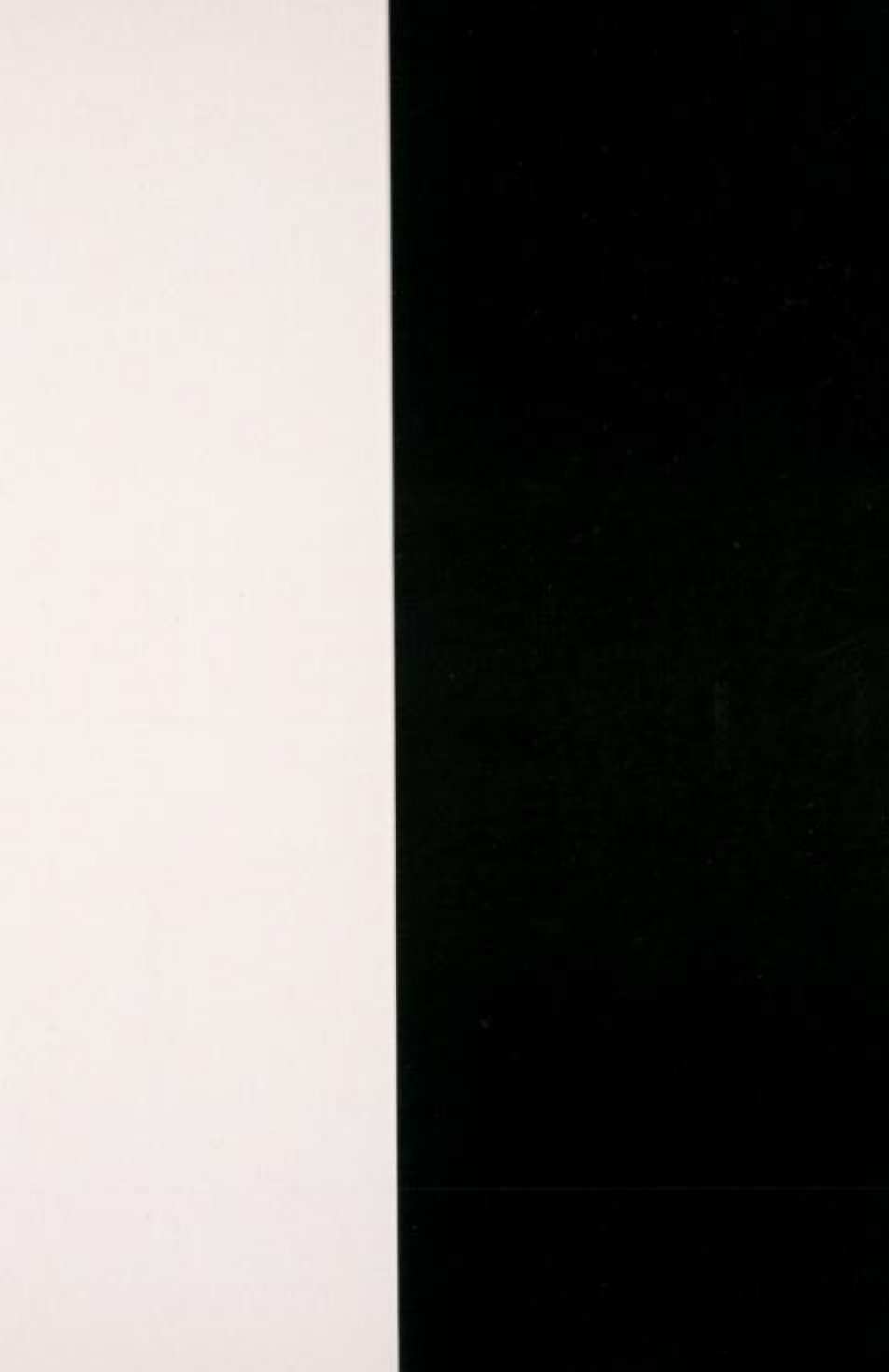
Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2002: 5425 SIT

Cena te številke: 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.



ISSN 0555-2419



9 770555 241012