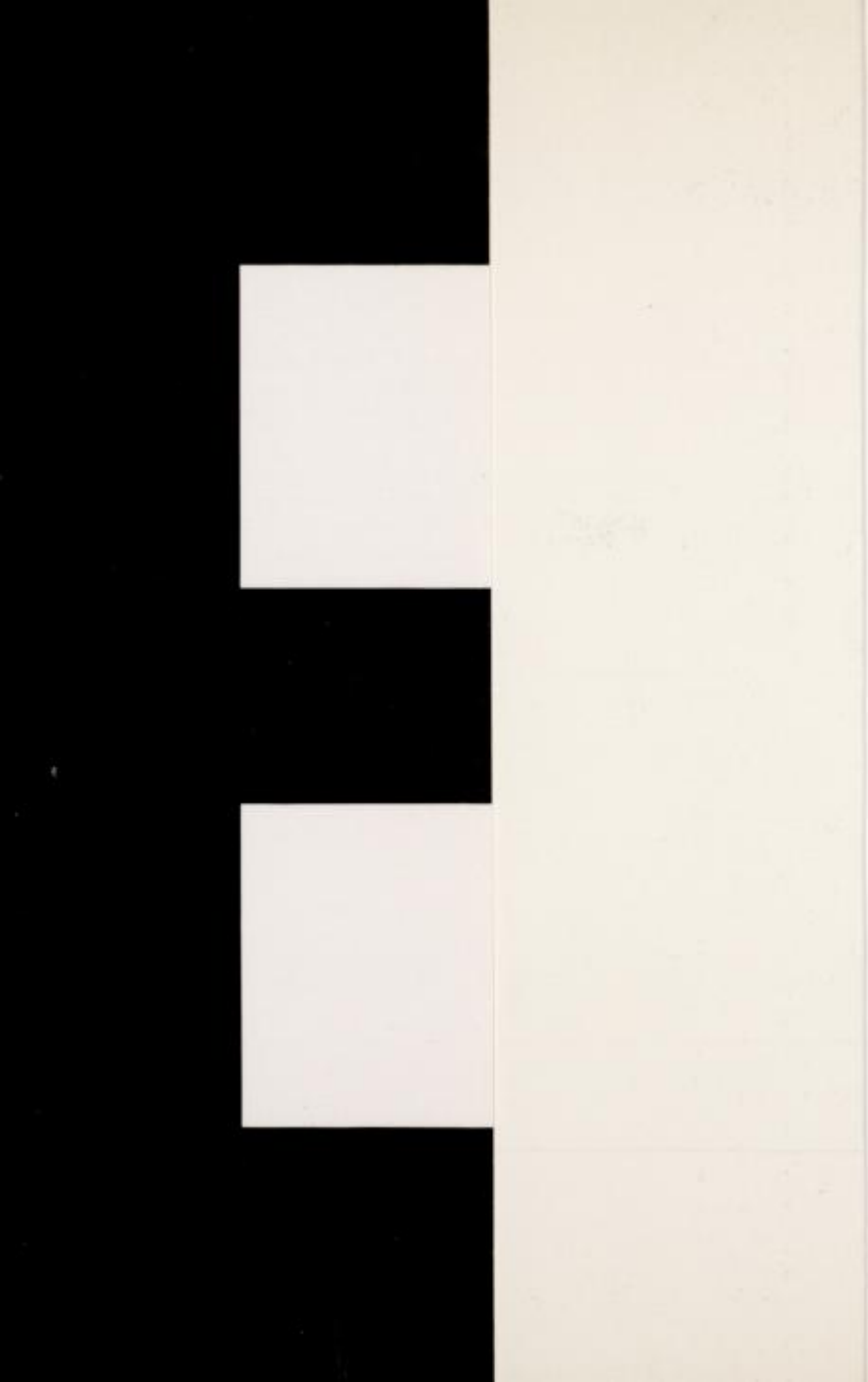






PROBLEMI – ESEJII



99500187

K A Z A L O

I.	Nelagodje v kulturi: ljubezen, mistika, islam	
	Renata Salecl: »I can't love you unless I give you up«	5
	Alenka Zupančič: <i>Lacan in mističarke</i>	21
	Fatima Mernissi: <i>Imam in strah</i>	31
II.	Vladavina prava	
	Zoran Kanduč: <i>(Kazensko) Pravo in ideologija</i>	49
III.	Kant in Hume	
	Peter Klepec: <i>Spor o panteizmu kot kontekst Kantove razmejitvene geste</i>	73
	Rado Riha: <i>Končnost subjekta in regulativnost uma v tretji Kantovi kritiki</i>	97
	Tomaž Erzar: <i>Površina vtisov in vtis površine</i>	117
IV.	Kapitalizem	
	Albert O. Hirschman: <i>Strasti in interesi. Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem</i>	143
V.	A la lettre	
	Sigmund Freud: <i>Infantilna genitalna organizacija</i>	167
	Slavoj Žižek: <i>Samointervju</i>	173

E S E J I

Renata Salecl

»I CAN'T LOVE YOU UNLESS I GIVE YOU UP«

»Ljubezen do samega sebe pozna eno samo oviro - ljubezen do drugih, ljubezen do objektov.«

Sigmund Freud, *Množična psihologija in analiza jaza*

Ena temeljnih iluzij ljubezni je, da ji prepoved in družbeni kodi onemogoča realizacijo. Da je to iluzija, nam pove že vsak »Self-help« priročnik, ki zaljubljenim običajno svetuje, da si postavijo umetne ovire, prepovedi, in se naredijo nedosegljive ter tako vzbudijo ljubezen izbrane osebe. Kot je dejal Freud, je obstoj neke ovire nujen pogoj, da se libido dvigne do višin¹. Kadar takšne ovire niso obstajale, si jih je človeštvo samo izmislilo, da bi lahko uživalo v ljubezni. Kakšna je narava teh ovir? Kakšna je vloga institucij, ritualov in družbenih kodov v razmerju do subjektivih najbolj intimnih strasti - ljubezni?

Vzeli bomo primer dveh romanov, *The Remains of the Day* in *The Age of Innocence*, ki sta osnovi slavnih filmov z istima naslovoma. Obema romanoma je skupno, da obravnavata ljubezensko vez v okviru ideoloških institucij. V teh dveh romanih tako srečamo literarni opis tega, kar je Althusser imenoval ideološki aparati države (IAD): »določeno število realnosti, ki se neposrednemu opazovalcu kažejo kot jasne in specializirane institucije« in so v prvi vrsti del zasebne sfere, kot so družina, cerkve, nekatere šole, stranke, kulturna podjetja, itd. V obeh romanih je to, kar obvladuje zasebno življenje glavnih junakov, prav najbolj pomemben IAD, družina in »družba«, v pomenu kodificiranih družbenih norm in hierarhije družbenih odnosov. Ljubezenska razmerja junakov naj bi bila onemogočena prav zaradi vpliva teh IAD, ki organizirajo njihovo življenje.

Roman *The Age of Innocence* se dogaja v New Yorku, v zelo hierarhični družbi 19. stoletja, kje je vsako družbeno dejanje kodificirano, kjer obstaja nenehna borba posameznika, da ne prekrši nenapisanih pravil in postane

1. Cf. Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, Macmillan, New York 1963, str. 57.

izobčenec. Kodificiranost te družba lahko vidimo iz načina, kako ljudje organizirajo svoje privatno in javno življenje: vrste porcelana, ki ga uporabljajo na večernih zabavah, obleke, lokacije njihovih hiš, pokornosti do ljudi, višje na hierarhični lestvici, itd. Roman *The Remains of the Day* pa se dogaja v zelo hierarhični angleški aristokratski družbi v času pred in po drugi svetovni vojni. Glavno vlogo v tem romanu ima butler - najvišji na lestvici med služabniki. Tudi to je družba nenapisanih pravil, v kateri je vse dogajanje do ponatankosti organizirano. In butler je ta, na katerem sloni organizacija te družbe. Kot pravi glavni junak romana, butler Stevens, butler takrat, ko izvaja svoje delo na najbolj častljiv način, bistveno prispeva k zgodovinskim dogodkom, v katere je vpleten njegov gospodar. Butler Stevens je prototip »ideološkega« služabnika: nikoli ne postavi pod vprašaj svoje vloge v družbeni mašineriji, nikoli ne oporeka svojemu gospodarju, ne glede na to, da le ta dela očitne napake - butler Stevens ne razmišlja, ampak uboga.

Za to ideološko mašinerijo naj bi v obeh romanih obstajalo nekaj, kar je zatrto in skrito, in to naj bi zadevalo čustva junakov, njihove skrite »prave« ljubezni. Ekranizacija obeh romanov še posebej poudarja ta skriti »onstran« institucij, »resnična« čustva za navideznimi, ki jih junaki javno kažejo. Glavna travma *The Age of Innocence* je nemožnost ljubezni med mladim aristokratom Newlandom Archerjem in grofico Ellen Olensko, ekscentrično mlado damo, katere obnašanje je zelo kritično ocenjeno s strani »družbe«. Newland, ki je zaročen z May, več kot ustrazno žensko iz te družbe, se, zaradi pokornosti družbenim normam, odpove realizaciji svoje ljubezni do Ellen in postane vdani soprog. V romanu *The Remains of the Day* pa imamo neizgovorjeno strast med butlerjem Stevensom in Miss Kenton, ki sta prav tako preveč pokorna družbenim kodom, da bi izrazila svoja čustva in tako našla nekaj osebnih sreče. Oba romana torej razgaljata nasilje institucij, ki junakom preprečujejo, da bi našli svojo pravo ljubezen. Vprašanje pa je, ali je res institucija tista, ki onemogoča ljubezen. Ali ne prav institucija na paradoksen način proizvaja ljubezen?

The Remains of the Day

The Remains of the Day je zgodba o butlerju Stevensu, ki je vse svoje življenje posvetil služenju v bogatem dvorcu Darlington. Na stara leta pa se

odpravi na pot, da poišče njemu zelo drago gospodinjo, ki je pred dvajsetimi leti delala na dvorcu, da bi jo pregovoril, da se vrne služiti na двореc. Med potjo butler piše dnevnik, v katerem se spominja svojega odnosa z Miss Kenton in življenja na dvorcu v razburljivih časih pred drugo svetovno vojno. Ti spomini butlerja Stevensa so prevsem slavospev pojmu služabništva, popolne predanosti gospodarju, dostojanstva in moralne veličine. Vsa subtilnost romana je v tem, da se čustva nikoli ne izrečejo: čeprav se imata butler Stevens in gospodinja Miss Kenton očitno rada, si tega nikoli ne priznata in celo na koncu, ko se po dolgih letih srečata in ko ni več nobene ovire njuni zvezi, se med njima nič ne zgodi. Ritual se torej ne prekrši in čustva nikoli ne pridejo na plano. Zakaj ne?

Ena od razlag Stevensovega obnašanja, njegove popolne potlačitve čustev, je, da je Stevens na nek način nečloveški. Primer tega je dogodek, ko mu je celo ob smrti lastnega očeta pomembnejše, da vzorno opravlja svoje delo, kot pa, da bi pokazal svoja čustva. Takšna humanistična interpretacija seveda zgreši poanto romana. V tem prispevku bomo postopali drugače; ne bomo iskali skritih čustev, ki naj ne bi prišla na dan zaradi rigidnosti sistema in služabnikovega preveč vdanega služenja, ampak bomo vzeli resno prav ritual, institucijo ter se vprašali, kakšno je mesto ljubezni v njej.

Kako razumeti naslov romana? Ponuja se kar nekaj razlag. Najprej lahko rečemo, da so »ostanki dneva« preprosto utrinki in spomini butlerja Stevensa, ki si jih le ta vsak večer svojega potovanja skrbno beleži v svoj dnevnik. Naslednji pomen se veže na to, da sta oba protagonista že v letih in so »ostanki« pač prihodnja leta, ki sta jima še ostala v življenju. Nekoliko zanimivejšo razlago pa lahko damo, če se poslužimo analogije med »ostanki dneva« in Freudovskim terminom *Tagesreste*. V Freudovi teoriji sanj so *Tagesreste* dogodki, ostanki prejšnjega dne, ki v sanjah dobijo nov pomen zaradi nezavedne strukture, v katero se vpnejo. Če butlerjeve spomine beremo s pomočjo tega Freudovega koncepta, lahko rečemo, da so »ostanki dneva« predvsem utrinki njegovega odnosa z Miss Kenton. V časih, ki jih ima butler Stevens najbolj v spominu, sta se z Miss Kenton vsak večer po opravljenem delu srečevala v svojih privatnih prostorih in klepetala ob kakavu. Ta srečanja so bila sama po sebi »ostanki dneva«, ki pa so v butlerjevem spominu dobila poseben pomen, ker jih le ta ni mogel inkorporirati v svoj do ponatankosti izdelan obsesionalen način življenja. Njegov odnos z Miss Kenton je torej

»ostanek«, okoli katerega se plete butlerjevo nezavedno. Skratka, gre za »ostanke«, ki Stevensa silijo, da se sreča z lastno željo.

Za obsesionalca Lacan pravi, da se postavi na mesto Drugega, od koder deluje tako, da onemogoči vsakršno tveganje soočenja z lastno željo. Zato izumi vrsto ritualov, samopostavljenih pravil in si organizira življenje na prisilen način. Obsesionalec tudi nenehno odлага odločitve, da bi se izognil negotovosti, ki jo prinaša želja Drugega - Drugega v pomenu simbolnega reda, kot tudi čisto konkretnega Drugega, npr. v podobi drugega spola.

Butler Stevens si tako nikakor ne prizna, da gre na pot zato, ker si želi srečati Miss Kenton, ampak najde izgovor v pomanjkanju delovne sile na dvorcu in v možnosti, da bo ta problem rešil, če se Miss Kenton vrne:

»Lahko ste začuden, da je takšno očitno pomanjkanje načrta osebja tako dolgo uhajalo moji pozornosti. Toda strinjali se boste, da se tako pogosto zgodi s stvarmi, ki jih imamo že dalj časa nenehno nekje v mislih; resnica nas ne zadene dokler se naključno ne zgodi nek zunanji dogodek. Tako je bilo tudi v tem primeru; sam sem pričel gledati na svoj načrt osebja v novi luči, ko sem dobil pismo Miss Kenton, ki je vsebovalo poleg dolgih pasusov, ki niso nič razkrivali, tudi nezmotljivo nostalgijo po Darlington Hall, in - sem precej prepričan v to - tudi jasne namige o njeni želji, da se vrne sem. Šele takrat me je prešinilo, da je v mojem načrtu vloga, ki bi jo lahko dodaten član osebja odločilno igral; da je dejansko bilo prav to pomanjkanje jedro vseh mojih nedavnih težav. In dlje, ko sem o tem razmišljal, jasneje mi je postalo, da je Miss Kenton, s svojo veliko naklonjenostjo do te hiše, s svojo vzorno profesionalnostjo - kakršno je dandanes skoraj nemogoče najti - prav tisti potreben dejavnik, ki mi bo omogočil dovršiti popolnoma zadovoljiv načrt osebja za Darlington Hall.«²

Ta odlomek je lep primer obsesionalnega diskurza. Če hočemo razumeti, kaj je Stevensova »resnična« želja, moramo vsak stavek obrniti. Obsesionalčev govor namreč vselej posreduje nek pomen, ki obupano skuša prikriti njegovo željo: obsesionalec govori in misli na prisilen način, da bi se tako izognil svoji želji. Ko Stevens govori o tem, kako vse njegove težave izhajajo iz pomanjkljivega načrta osebja ter da je v pismu Miss Kenton prepoznal željo vrniti se na дворец, se na vse načine izogiba soočenju z lastno željo, oz. lastno željo postavi v Drugega - kot željo Miss Kenton.

2. Kazuo Ishiguro, *The Remains of the Day*, Faber and Faber, London 1989, str. 9,10.

Obsesionallec zamenja misel za dejanje in verjame, da so dogodki v realnosti določeni s tem, kaj on misli. Toda ta vsemoč mišljenja je povezana z neko temeljno impotentnostjo: »Njegova dejanja so impotentna, ker je nezmožen narediti neko dejanje, v katerem bi bil prepoznan s strani drugih ljudi.«³ Freud je opozoril, da pri obsesionalcu sam miselni proces postane seksualiziran: »kajti užitek, ki je običajno vezan na vsebino misli, se premesti na sam akt mišljenja, in zadovoljstvo, ki izvira iz tega, da pridemo do zaključka nekega sklopa misli, je doživeto kot spolna zadovoljitev.«⁴

Ko se Stevens odloči obiskati Miss Kenton, ga njegov gospodar zbada, da ni pričakoval, da ga v njegovih letih še zanimajo ženske. Kolikor gospodar, s svojo šaljivo pripombo, da je Miss Kenton najbrž »an old sweetheart«, dregne v resnico Stevensove želje, si mora le ta zopet organizirati cel ritual, da to zakrije. Stevens tako pride do zaključka, da je njegova novo dolžnost znati se pošaliti z gospodarjem. To mu seveda ne gre najbolje od rok, zato se skuša izpopolniti v tej umetnosti: »... razvil sem preprosto vajo, ki jo skušam izvajati vsaj enkrat na dan; kadarkoli se pojavi nek čuden trenutek, poskušam formulirati tri šale, ki se vežejo na neposredne okoliščine tega trenutka.«⁵ Šaljenje je za Stevensa tako težka naloga, prav kolikor si mora preprečiti soočenje s svojo željo. Butler Stevens se zaveda nevarnosti šaljenja, ker njegovih učinkov ne moremo nadzorovati. To pa je prava groza za obsesionalca: »Zaradi same narave šaljenja nam je dano zelo malo časa, da dojamemo vse njegove možne učinke, preden smo pozvani, da ga izgovorimo; in, če si nismo prej pridobili vseh nujnih veščin in izkušenj, zelo tvegamo, da izrečemo celo vrsto neprimernih stvari.«⁶

Obsesionalno izogibanje želji se pri butlerju Stevensu na poseben način veže na njegov poklic. Visoki principi butlerske službe pri Stevesu prevzamejo mesto ideala jaza. Med temi principi je na najvišjem mestu dostojanstvo, ker »zadeva butlerjevo zmožnost, da nikoli ne opusti profesionalno bit, s katero je identificiran«.⁷ Medtem, ko manj sposobni butler kaj hitro zamenja svojo profesionalno bit za zasebno, pa veliki butler tega nikoli ne stori, ne glede na situacijo. »Pri odličnem butlerju se mora videti, da

3. Stuart Schneiderman, *Rat Man*, New York University Press, New York 1986, str. 35.

4. Sigmund Freud, *Standard Edition*, Vol. X, str. 245

5. Ishiguro, *ibid.*, str. 131.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, str. 42.

je čisto in popolnoma identificiran s svojo vlogo; ne more je v nekem trenutku odvreči, in jo nato naslednji trenutek zopet prevzeti, kot da ni nič drugega kot obleka za pantomimo.⁸ Butler mora torej vselej postaviti na prvo mesto dolžnost. Jacques-Allain Miller označi za plemiča (le noble) tistega, ki žrtvuje svojo željo idealu jaza. Pri Lacanu ideal jaza predstavlja točko v simbolnem, s katero se subjekt identificira. In sicer gre za mesto, iz katerega se subjekt opazuje v vlogi, v kateri si je všeč. Pri butlerju Stevesu je ta točka dostojanstvo, oz. temeljni principi butlerskega služenja. Ko subjekt žrtvuje svojo željo idealu, ko se torej popolnoma podredi simbolni identiteti in prevzame neko simbolno masko, je prav v tej maski treba iskati subjektovo željo. Ko se Stevens ves preda svojemu poklicu in se odpove privatnemu življenju, vsakršnemu seksualnemu stiku z žensko, itd., ko se torej izenači z idealom, je v tem idealu oz. v tej maski dostojanstva iskati njegovo željo. Ideal, ki pomeni prilagoditev podobi D drugega, je tudi drugo subjektove želje: poteze maske dostojanstva, profesionalizma, asexualnosti, ki tvorijo ta ideal, so korelativne Stevensovi želji. Njegovo popolno ignoranco do žensk lahko zato beremo prav kot željo po ženski. »To, kar subjekt zakriva, in to, s čemer zakriva, je sama forma, s katero razkriva.«⁹

Dejali smo, da je butler Stevens obsesionalec, ki si na vsak način preprečuje soočenje z lastno željo. Toda, ko se podredi strogim pravilom institucije, ko si zgradi masko dostojanstva, moramo prav v tej maski najti njegovo željo. Ničesar ni za masko: sama maska, to, kar izgleda kot tančica, s katero je subjekt zakril svoje bistvo, je to, kjer moramo iskati subjekt. Pri Butlerju Stevensu torej ni iskati nekega »onstran«, sveta strasti, ki je zatrt, ker je preveč ponotranjil svoj poklic in to, kar naj bi predstavljalo pravo angleškost.¹⁰ Pri butlerju Stevensu zato ni iskati neke skrite ljubezni, ki zaradi zunanjih ritualov ni prišla na plano, vsa njegova ljubezen je v ritualih. Kolikor lahko rečemo, da ljubi Miss Kenton, jo ljubi prav iz perspektive pokornosti tem ritualom: tudi Miss Kenton je zelo kompetentna služabnica. Toda tisto, kar pritegne Stevensa pri njej, kar je v njej »več kot ona sama«, je njeno občasno histerično upiranje ritualom, to, da kode vsake toliko časa postavi pod vprašaj, nato pa se jim zopet podredi.

8. *Ibid.*, str. 169.

9. Jacques-Alain Miller, »Sur le Gide de Lacan«, v: *Le Cause freudienne: Revue de Psychanalyse*, št. 25, str. 37.

10. Stevens namreč pravi, da so samo Angleži lahko pravi butlerji, kontinentalci so le služabniki.

Napačno razumevanje romana bi bilo, če bi poskušali najti krivca v nerealizaciji ljubezenskega razmerja samo pri butlerju Stevensu. Naivno je namreč sklepanje, da bi Miss Kenton realizirala svojo ljubezen do Stevensa, ko bi le ta bil drugačen, bolj človeški, itd. Miss Kenton je značilen primer histeričarke, vpete v paradoks želje. Na eni strani si želi, da se Stevens spremeni, da razkrije svojo ljubezen do nje, na drugi strani pa ga ima rada prav takšnega, kakršen je - kot birokrata, ki si na vse načine preprečuje soočenje s svojo željo. Če bi se Stevens res spremenil, lahko sklepamo, da bi ga Miss Kenton kaj hitro odvrгла oz. bi ga prezirala, kot prezira svojega moža.

Pri Miss Kenton zasledimo prvo histerično reakcijo, ko izve, da se bo neka mlada služabnica poročila s fantom, ki prav tako služi na dvorcu. Miss Kenton na to novico reagira izjemo čustveno, prav kolikor se s služabnico identificira v želji po ljubezni. Mlada služabnika namreč realizirata to, kar si Miss Kenton želi, da bi se zgodilo med njo in butlerjem Stevensom. Nasledja histerična gesta pa je, ko se Miss Kenton odloči poročiti se. S tem dejanjem je namreč, kot na koncu romana sama reče, poskušala izzvati Stevensovo reakcijo. Histeričarka se namreč ob svojih izbruhih vselej ukvarja z vprašanjem: »Kaj se bo zgodilo z njim, če me izgubi?« Paradoks histeričarkine želje pa je, da na vsak način želi imeti gospodarja, Drugega, toda takšnega, ki ga ona nadzoruje.

Paradokсно lahko zato rečemo, da prava opora delovanja institucije ni Stevens, ampak Miss Kenton. Ona je želja institucije. To se kaže tudi v njenem odnosu do moža. Ko gre njen mož ven iz institucije, ga ona prezira. Vendar sama ne vzdrži zunaj. Na koncu se namreč vrne v institucijo družine. Uradno sicer kot žrtev za druge (hči, moža), toda dejansko je to njena prava želja.

The Age of Innocence

The Age of Innocence je na prvi pogled videti kot roman o neizpolnjeni romantični ljubezni, kot obupano hrepenenje dveh zaljubljenecv (Newlanda and Ellen), ki ne moreta najti svoje sreče zaradi rigidne družbe, v kateri živita. Newland je konformist, ugledni član newyorške visoke družbe, zaročen z May, ki je prav tako ena najbolj priljubljenih deklet te družbe. Ko Newland sreča ekscentrično Ellen in se vanjo zaljubi, prvič spozna, da je lahko nekaj

»onstran« družbenih kodov, ki se jim podreja. Tam zunaj naj bi bil svet, kjer ljubezen vlada brezpogojno.

Zunanje omejitve družbe in dejstvo, da sta oba ljubimca poročena, proizvede pogoje za romantično ljubezen. Newland sam pravi, da je podoba Ellen v njegovem spominu nekaj drugega od realne Ellen. Čeprav na besedah poudarja, da je slednja neznasko več od podobe, pa daje v resnici prednost podobi. Realna Ellen ima vrednost samo, kolikor je odsotna, kolikor je nedosegljiva in tako nenehno objekt, ki si ga Newland obupano želi. Zato Newland niti ne poskuša realizirati razmerja z Ellen:

»Ne boj se: ni se ti treba tako stisniti v kot. Ukradeni poljub ni to, kar si želim. Poglej: saj se niti ne poskušam dotakniti rokava tvoje jakne. Ne misli, da ne razumem tvojih razlogov, da ne želiš, da se ta čustva, ki so med nama, izrodijo v neko navadno, skrito ljubezensko razmerje. Včeraj ne bi mogel tako govoriti, kajti, ko sva narazen in ko se veselim, da se bova videla, vsaka misel v meni gori v velikem plamenu. Toda potem prideš; in si toliko več kot sem se spominjal in to, kar hočem od tebe, je veliko več kot ura ali dve vsake toliko časa, z dolgim, željnim čakanjem vmes, da lahko sedim ob tebi čisto pri miru, tako kot sedaj, s to drugo vizijo v mojih mislih, tiho verujoč, da se bo uresničila.«¹¹

Da romantična ljubezen obstaja, ni potrebno, da je oseba, v katero smo zaljubljeni, realno prisotna. Pomembna je namreč podoba. Lacan najprej definira ljubezen kot narcistični odnos subjekta: v zaljubljenosti je na delu prepoznanje narcistične podobe, ki tvori substanco našega idealnega jaza. Ko se zaljubimo, postavimo osebo, ki je objekt naše želje, na mesto idealnega jaza. In ta objekt ljubimo zaradi popolnosti, ki si jo prizadevamo doseči za svoj lastni jaz. Toda ne gre le za to, da subjekt ljubi v drugem podobo, ki bi jo rad sam posedoval. Subjekt istočasno postavi objekt svoje ljubezni na mesto ideala jaza, iz katerega želi sebe videti na način, kot si je všeč. Ko smo zaljubljeni, nam ljubezenski objekt, ki smo ga postavili na mesto ideala jaza, omogoča, da sebe vidimo na nov način - kot ljubeče, lepe, sočustvujoče, dostojanstvene, itd. Prav zaradi ideala, investiranega v ljubljeno osebo, občutimo pred njo sram, oz. jo poskušamo čim bolj fascinirati.

11. Edith Wharton, *The Age of Innocence*, Macmillan, New York 1986, str. 289.

Toda, če hočemo razumeti mehanizme ljubezni, moramo iti preko ideala. Lacanova znamenita definicija ljubezni je, da subjekt da drugemu to, česar nima. Ta objekt je travmatični objekt *a*, objekt vzrok želje. Za narcističnim odnosom do ljubezenskega objekta torej najdemo Realno, travmatični objekt v sebi, kot tudi v drugem: »Analiza pokaže, kako je ljubezen v svojem bistvu narcistična, in razkrinka substanco domnevno - goljufivo - objektnega kot to, kar je v želji dejansko ostanek, se pravi njen vzrok: opora njene nezadovoljenosti, celo njene nemožnosti«. ¹²

V kakšnem razmerju je subjekt do objekta želje v romantični ljubezni? Newland želi uiti z Ellen v kraj, kjer bosta lahko svobodno uživala v svoji ljubezni, kjer bosta preprosto dve človeški bitji, ki se ljubita; in nič na svetu ne bo več pomembno«. Značilno je, da je konformist Newland tisti, ki verjame v možnost obstoja takšnega kraja zunaj institucij, in je nekonformistka Ellen ta, ki razgrne njegovo iluzijo, ko reče:

»Oh, moj dragi - kje je ta dežela? Ali si že kdaj bil tam? ... Toliko jih poznam, ki so jo poskušali najti; in verjemi mi, vsi so po napaki izstopili na vmesnih postajah; v krajih, kot Boulogna, ali Pisa, ali Monte-Carlo - in tam ni bilo nič drugače, kot v starem svetu, ki so ga zapustili, samo malo manjši, bolj umazan in bolj promiskuiteten je bil. ... Ah, verjemi mi, to je bedna mala dežela. ...«

»Kaj je potemtakem tvoj načrt za naju?«, je vprašal. »Za naju?« Saj ni nobenega *naju* v tem pomenu. Midva sva blizu drug drugega samo, če ostaneva daleč drug od drugega. Potem sva lahko to, kar sva. Sicer pa sva samo Newland Archer, soprogo sestrčne Ellen Olenske, in Ellen Olenska, sestrčna žene Newlanda Archerja, ki poskušata biti srečna za hrbti ljudi, ki jima zaupajo.

»Ah, Jaz sem onstran tega«, je vzdihnil.

»Ne, nisi! Ti nikoli nisi bil onstran! Jaz pa sem bila. In jaz vem, kako je tam«. ¹³

Newland šele čisto na koncu romana, ko se sooči z resnico lastne želje, spozna pomen tega sporočila. Lacan poudarja, da se želja oblikuje kot to, kar zahteva, onstran tega kar sama formulira, dejansko pomeni. ¹⁴ Na ravni zahteve je Newlandova strast lahko dojeta kot njegova težnja po združitvi z Ellen. Toda njegova želja je, da se tej združitvi odpove. Newland se pokori zunanjim družbenim ritualom, da lahko ohrani Ellen kot nedosegljivi objekt,

12. Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 9.

13. Wharton, *ibid.*, str. 290, 291.

14. Jacques Lacan, *Erika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 296

ki poganja v tek njegovo željo. Ta logika nam omogoča razumeti zaključek romana, ko se Newland, sedaj vdovec, med svojim potovanjem v Pariz odloči, da ne bo obiskal Ellen ter se tako končno odpove realizaciji svoje velike ljubezni. Ko si Newland pred Ellenino hišo poskuša zamišljati, kaj se dogaja v njej, razmišlja:

»Bolj resnično je zame tukaj, kot pa, če bi šel gor, se je naenkrat slišal reči; in strah, da ne bi zadnja senca realnosti izgubila svojo ostrino, ga je zadržal privezanega na klop, ko so minute sledile ena drugi.

Dolgo je v gostem mraku sedel na klopi, in njegove oči se niso odmaknile od balkona. Naenkrat je luč zasijala skozi okno in trenutek kasneje je prišel na balkon služabnik, zvil senčnik in zaprl oknice.

Takrat, kot da bi bil to znak, ki ga je čakal, je Newland Archer počasi vstal in se sam odpravil nazaj v svoj hotel.¹⁵

Ta zadnji prizor ima težo pravega etičnega dejanja v pomenu »ne popustiti glede svoje želje«. Vsa prejšnja dejanja odpovedi med Newlandom in Ellen so še vedno bila »etika z izgovorom«. Tako lahko beremo Ellenino izjavo »I can't love you unless I give you up«,¹⁶ kot izjavo romantične ljubezni in ne kot etično dejanje: ljubezen naredi romantično pač trpljenje, ki je z njo povezano. Enako je Newlandova mladostna odpoved Ellen še vedno vezana na pričakovanje nekega nekoč, ko bo nehal lagati ženi, ko bo realnost končno dobila pravo podobo. Zadnje dejanje odpovedi pa ima značaj etičnega dejanja, kolikor se ne ozira več na nobene utilitarne zahteve. »Pragmatično« gledano je to dejanje neumnost: Newland je samski, enako Ellen, Newland jo še vedno ljubi, predpostavljamo lahko, da tudi Ellen ni ravnodušna do njega, celo Newlandov sin izraža svojo željo, da se oče končno sreča z žensko svojega življenja. Ne le, da ne obstajajo nikakršne družbene ovire njunemu srečanju, nasprotno, pričakovanje Newlandovega okolja je, da si kot mlad vdovec najde novo življenjsko partnerico.

Zakaj Newland stori to dejanje? Odgovor lahko najdemo v »strahu, da ne bi zadnja senca realnosti izgubila svojo ostrino«. Naša percepcija realnosti je povezana s tem, da je nekaj iz nje izključeno - in sicer, izljučen mora biti objekt *a*, kot točka pogleda. To je točka, ki je jaz (subjekt) ne morem videti:

15. Warton, *ibid.*, str. 362.

16. *Ibid.*, str. 172.

izmika se mi, prav kolikor je točka, s katere mi slika vrača pogled, me gleda/zadeva, torej točka, na katero je v polje vidne realnosti vpisan sam pogled. Za Newlanda mora ta objekt ostati zaprt v sobi v Parizu, da njegova realnost ohrani konsistentnost. Zato lahko zapusti sceno, ko služabnik zapre oknice. Zapiranje oknic je zanj znak: znak, da je objekt varno izključen iz realnosti, da le ta ostane cela.

Ves čas svojega življenja je Newland dojemal svoje družinsko razmerje z May kot nujnost, ki se ji mora podrediti zaradi družbe, v kateri živi, kot tudi zaradi »nedolžnosti« in »čistosti« svoje ljubke žene. Vzorno je torej ubogal rituale in deloval tako, kot se je od njega pričakovalo. Na koncu romana pa spozna drugo dolžnost: spozna, da ni neke »druge dežele«, da ne obstaja nek »onstran« družbenih kodov in ritualov, ki so ga obvladovali skozi vse življenje.

Druga oseba, ki prav tako ve, da ta »onstran« ne obstaja, je May. Newland po njeni smrti spozna, da je ves čas vedela za njegovo veliko ljubezen do Ellen. Toda May je na to dejstvo regirala na svoj »nedolžni« način: nikoli ni razkrila svoje vednosti ali očitala Newlandu, ampak je obvladala situacijo s pomočjo družbenih kodov in ritualov. Paradokсно je to spoznanje o neobstoju tega »onstran« institucij nekaj, kar ima May skupnega z Ellen.

Veliki Drugi v ljubezni

Kako to, da se ljudje podredijo logiki institucije in ubogajo celo vrsto družbenih ritualov, ki so sicer v nasprotju z njihovim blagrom? Althusser poudarja, da individui v odnosu do drugih individuov delujejo na način transferja.¹⁷ Transfer je potemtakem »tvar« družbenih odnosov. Toda, kaj je transfer drugega kot posebna oblika ljubezni. Kakšna je potem vloga ljubezni kot družbene vezi?

Althusser v svojih spisih o psihoanalizi vzame za primer Stendhalov roman *Rdeče in črno*. Ta roman predstavlja estetski diskurz, sestavljen iz serije izjav, organiziranih v določenem redu. Način, kako so besede strukturirane, sledi določenim omejitvam, prisilam, ki ga naredijo za estetski diskurz. Toda ta diskurz je edini medij, v katerem se nahaja Julien in njegove

17. Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*, Stock/Imec, Pariz 1993, str. 176.

»strasti«: Julienove strasti niso nekaj, kar obstaja pred tem diskurzom, prav tako niso nekaj, kar je izrečeno med vrsticami - te strasti niso nič drugega kot sam diskurz. »*Prisile*, ki definirajo ta *diskurz*, predstavljajo tudi sam obstoj teh 'strasti'.¹⁸ Enako velja za diskurz nezavednega: to, da je nezavedno strukturirano kot govorica, pomeni, da nezavedno *so* same te prisile, omejitve, ki so na delu v tem diskurzu - te prisile predstavljajo obstoj nezavednega, kajti ni nezavednega zunaj diskurzivnih prisil, ki pridejo do »izraza« v tem diskurzu.

Učinek (nezavednega, »strasti«) tako ni zunanji glede na mehanizme, ki ga proizvajajo: »Učinek ni nič drugega kot sam diskurz«. ¹⁹ Za vsak diskurz se lahko reče, da je določen z sistemom specifičnih prisil, ki delujejo kot zakon jezika ter da so učinki tega diskurza učinki teh prisil. V primeru nezavednega prisile, ki so na delu v tem diskurzu, proizvedejo kot svoj učinek libido; v primeru ideološkega diskurza pa te prisile proizvedejo učinek prepoznanja in neprepoznanja.

Podobno lahko rečemo, da prisile (diskurza, družbeno-simbolne strukture) dejansko proizvajajo ljubezen. Te institucije zadevajo to, kar je Lacan poimenoval veliki Drugi. V seminarju o transferju, Lacan označi vlogo velikega Drugega v ljubezni: »božanski kraj Drugega«, kolikor se vanj vpisuje usodnost želje ljubljene, je to, kar daje posvečeno naravo razmerju med dvema subjektoma.²⁰

V lacanovski psihoanalizi je veliki Drugi simbolna struktura, v katero je subjekt vselej vpet. Ta simbolna struktura predstavlja okvir, ki strukturira našo percepcijo realnosti: njen status je normativen, je svet simbolnih pravil in kodov. Kot takšna, ne pripada psihološkemu nivoju, ampak je radikalno zunanji, ne-psihološki univerzum simbolnih kodov, ki regulirajo našo psihično samoizkušnjo. Zato je napaka, če velikega Drugega ponotranjimo in ga zvedemo na psihološko dejstvo, kot tudi, če ga pozunanjimo in ga omejimo le na institucije v družbeni realnosti. S tem spregledamo to, da je sam jezik institucija, ki ji je subjekt podrejen.

Bistveno je, da ni ljubezni zunaj jezika: negovoreča bitja namreč ne ljubijo. Kot je opozoril že La Rochefoucauld, ljudje ne ljubijo, če o tem ne govorijo. Ljubezen lahko vznikne šele skozi govorico, prav koliko je neka

18. *Ibid.*, str. 157.

19. *Ibid.*, str. 158.

20. Jacques Lacan, »Transfer«, v: *Razpol* 7 (1992), str. 26.

zahteva, ki ni vezana na nobeno potrebo. Ljubezen je zahteva, »ki se konstituira kot takšna samo, kolikor je subjekt subjekt označevalca«. ²¹ Za subjekt pa je bistveno, da je razcepljen, zaprečen, zaznamovan z nekim temeljnim mankom. In v tem manku srečamo objekt vzrok želje. Ta objekt ima paradoksn status: je to, kar subjektu manjka, in hkrati to, kar naj bi zapolnilo manko. In ves čar ljubezni je prav to, na kakšen način se v njej subjekt sooča, na eni strani, z lastnim mankom in, na drugi, z mankom v ljubljene osebi. Ljubezen pa ne kliče po odgovoru, čeprav običajno tako mislimo: »Odkar možje pišejo o ljubezni, je jasno videti, da so preživeli toliko bolje, kolikor dlje je lepota ostala nema, kolikor ni sploh ničesar odgovorila - kar vsiljuje misel, da diskurz o ljubezni sam po sebi nudi neki užitek, da je celo nekakšen užitek govora samega.« ²²

Dejstvo, da ljubezen ne pričakuje odgovora, lahko razumemo kot potrdilo njenega imaginarnega, narcističnega značaja: vsak možni odgovor ljubljene osebe bi spodkopal ta narcistični odnos, kolikor bi zmotil zrcaljenje subjektovega jaza v ljubljenem objektu. V primeru romana *The Remains of the Day*, na primer, Miss Kenton ne pričakuje Stevensovega odgovora, oz., pobegne pred odgovorom. Njeno dejanje poroke, ki ga sama označi kot dejanje, s pomočjo katerega je hotela razjeziti Stevensa, izzvati njegovo reakcijo, je neke vrste *acting-out*. Gre za *acting-out*, ki je poskušalo rešiti njeno zagato v razmerju do Stevensa. Toda dejansko s tem dejanjem Miss Kenton ni hotela slišati Stevensove izjave ljubezni, ampak je z njim prav zbežala pred njo. Zanj, kot histričarko, bi se svet zrušil, če bi gospodar izgubil svoj posvečeni prostor in postal človeški.

Razlaga narave ljubezni kot narcističnega razmerja pa se zaplete, ko vzamemo v zakup dejstvo, da je »ljubezen zahteva (četudi ostane brez odgovora), ki se naslavlja na bit - priložnostno sicer na bit tistega oz. tiste, na katerega je naslovljena -, v prvi vrsti pa na neko bit, ki je nedosegljiva, kolikor nima odgovora. Ljubezen se naslavlja na tisto točko govora, v kateri se beseda zaustavi. Subjektu, soočenemu s to preizkušnjo, se ponujata dve rešitvi: točko, na kateri nima več besed, lahko ali poskusi obkrožiti ali pa zapolni z zamaškom.« ²³ Tisto, na kaj ljubezenska zahteva meri v Drugem, je torej natanko objekt v njem, v pomenu Realnega, nesimbolizabilnega jedra, okoli

21. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 635.

22. Michel Silvestre, »O ljubezni«, v: *Razpol* 3 (1987), str. 19.

23. *Ibid.*

katerega le ta organizira svojo željo. To, kar daje ljubljene osebi dostojanstvo, to, kar privede subjekt v pripisovanje prevelike vrednosti tej osebi, je prisotnost objekta v njej. Kolikor je objektu pripisana prevelika vrednost, »ima za nalogo rešiti naše dostojanstvo subjekta, se pravi narediti iz nas nekaj drugega od subjekta, ki je podvržen neskončnemu drsenju označevalca. Iz nas naredi nekaj drugega kot subjekt govora, toda prav ta nekaj je enkratno, neprecenljiv, navsezadnje nenadomestljiv, saj je resnična točka, na kateri lahko končno zarišemo tisto, čemur sem rekel dostojanstvo subjekta«. ²⁴

Kot smo dejali, obstajata dva odnosa subjekta do tega objekta. Na eni strani lahko uporabimo objekt kot zamašek, ki s svojo fascinantno in zaslepljujočo prisotnostjo naredi manko v Drugem neviden: takšna je vloga povzdignjenja objekta v romantični ljubezni. Na drugi strani pa imamo odnos do objekta kot sublimacijo. Sublimacija ni isto kot romantična ljubezen, ki jo ohranja pri življenju prav neskončno hrepenenje po nedosegljivem ljubljenelem objektu. Pri sublimaciji imamo soočenje z grozljivo razsežnostjo objekta, z objektom kot *Das Ding*, travmatičnim tujim telesom v simbolni strukturi. Sublimacija je torej ljubezen, ki kroži okoli objekta in ki jo poganja to, da objekta nikoli ne doseže. Ne doseže pa ga prav zaradi temeljne nemožnosti, grozljivosti, ki jo objekt predstavlja. Medtem, ko si romantična ljubezen prizadeva uživati celoto Drugega, partnerja, pa se prava sublimna ljubezen temu odpove, kajti zaveda se, da lahko »uživamo telo Drugega samo po delih ... Zato smo pri tej zadevi omejeni samo na majhen stik, na to, da primemo ... podlaketa ali karkoli drugega - joj!« ²⁵

Takšna sublimacija je lepo ponazorjena v filmu Jane Campion, *Klavir*. Bistvo filma ni le v počasnem približevanju ljubimcev dejanskemu spolnemu aktu, v neskončno dolgi predigri, skozi katero je telo partnerja dostopno le del za delom (majhen košček kože, ki gleda iz nogavice Holly Hunter, itd.), ampak v pogodbenem razmerju, ki obstoji med Harveyjem Keitelom in Holly Hunter. Slednja namreč skleneta pogodbo, po kateri lahko ona ponovno pridobi klavir, če dovoli Keitelu, da jo otipava. Ta pogodba je tako natančna, da celo določa, koliko tipk je vredno določeno dotikanje. Čudež pa je, da se iz podreditve tej spolni pogodbi razvije najbolj strastna in sublimna ljubezen.

Podobno se zgodi v Almodovarjevem filmu *Priveži me (Atame)*, v katerem dnevni ritual, ko ugrabitelj privezuje igralko, vendar je nikoli spolno ne izrabi,

24. Jacques Lacan, »Transfer«, v: *Razpol* 7 (1992), str. 38.

25. Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 23.

Alenka Zupančič
LACAN IN MISTIČARKE

Razum: *Toda, pri Bogu. Gospa, kdo
je torej vaš najbližji bližnjik?*
Duša: *Naraslost, ki me odnese s
seboj: preplavi me in me povzame v
srcu božanske Ljubezni, kjer se
raztopim; prav je torej, da se je
spominjam, kajti v njej sem opuščena.
O tem stanju je treba molčati, kajti o
njem ni mogoče povedati ničesar.*

Marguerite Porcile

Znan, tako rekoč razvpit je tisti del seminarja *Še*, kjer Lacan spregovori o mistiki, in sicer v navezavi na to, kar imenuje »užitek ženske«. Lacan gre celo tako daleč, da predlaga:

»Ti mistični izbruhi niso niti besedičenje niti pleteničenje, marveč so, na kratko povedano, tisto najboljše, kar nam je na razpolago za branje - čisto na dnu strani dodajte opombo *K temu je treba prišteti še Spise Jacquesa Lacana*, saj so iste vrste.«¹

To Lacanovo napotilo smo vzeli resno in se lotili branja nekaterih mistikov, natančneje mističark, še posebej tiste, ki ji Lacan najbolj polaska in s katero vpelje svoj ekskurz o mistiki: Hadewijch Antwerpške, nizozemske mističarke iz prve polovice 13. stoletja. Lacan omeni, da je pravkar prebral - oziroma, kot se sam izrazi, »takoj požrl« - njeno knjigo. (Gre za izbor pesmi, ki so v francoščini objavljene pod naslovom *Écrits mystiques des Béguines*.) Upravičeno torej lahko rečemo, da je prav ta knjiga vzvod Lacanovega lastnega »mističnega izbruha«, ki nikakor ni brez resnih teoretskih konsekvenc. - Še posebej če upoštevamo, da se v zadevnem odlomku seminarja *Še* Lacan odloči enoznačno formulirati tezo, ki se ji sicer izogiba,

1. Jacques Lacan, *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 62.

da namreč poleg faličnega *obstaja* še nek drug užitek. Tako na primer v 5. poglavju večkrat formulira zadeve v obliki pogojnika, ki ga nato zanika. »Če bi obstajal še kak drug užitek, obstaja pa zgolj falični užitek...« V naslednjem poglavju, v katerem na koncu spregovori o mistiki, pa lahko preberemo: »Zdaj, ko sem to rekel, ste seveda vsi prepričani, da verjamem v Boga. Verjamem v užitek ženske, kolikor se ta doda zraven (...). Mar nas ta užitek, ki ga izkušamo in o katerem nič ne vemo, ne uvaja v ex-sistenco? In zakaj ne bi ene izmed plati Drugega, njegove božje plati, interpretirali kot nekaj, kar se opira na ženski užitek?«²

Zdi se torej, da je Hadewijch Lacana prepričala, da ta »drugi užitek« obstaja, ali drugače rečeno, da je na njenih pesnitvah nekaj, zaradi česar ji je Lacan pripravljen *verjeti na besedo*. Prav za to namreč v zadnji instanci gre. Mistiki spregovorijo, da bi povedali, da je užitek njihov »najbližji bližnjik« in da o njem ni mogoče povedati ničesar. Lahko jim verjamemo ali pa ne. Lacan se odloči, da - kot se sam izrazi - verjame. Namen pričujočega teksta ni niti spodbiti to vero, niti iz nje narediti vednosti. Zanimale nas bodo predvsem točke, kjer lahko branje mističarke Hadewijch vrže neko novo in specifično luč na nekatere koncepte, ki jih Lacan razvija v seminarju *Še in ki* niso vezani zgolj na problematiko »užitka ženske«.

Zanimivih koincidenč se ponuja veliko, morda preveč, da bi jim lahko pripisali kak globlji pomen. Omenimo le eno, za katero se zdi, da je več kot le koincidenca. Potem ko Lacan sklene šesto poglavje z Hadewijch in vprašanjem mistike, posveti naslednje poglavje nečemu, kar nosi naslov »Une lettre d'amour« (neprevedljiva besedna igra z besedama ljubezen *l'amour* in duša *l'âme*). V tem poglavju si privoščijo prave jezikovne orgije, kjer besedo *âme* uporablja zdaj kot samostalnik, zdaj kot glagol in na ta način vključi vanjo pomen besede »ljubezen« (*«l'âme âme l'âme»*, ali *«j'âme, tu âmes, il âme l...l jamais j'âmais»*, ali, malo daljši odlomek: *«Mais il se trouve que les femmes aussi sont âmeuses, c'est-à-dire qu'elles âment l'âme. Qu'est-ce que a peut bien être que cette âme qu'elles âment l...l»*). Zdi se, da se je Lacan tu v polni meri prepustil »ženskemu užitku« in se pri tem zgledoval - po Hadewijch. Ne le, da v pesnitvah slednje duša in ljubezen nastopata kot eno, tudi v stilu najdemo marsikatero podobnost. Na primer (citiramo francoski prevod):

2. Ibid.

Ah! bel Amour, si j'étais amour
 et vous aimais, Amour, avec l'amour même!
 Ah! bel Amour, donnez-moi par amour
 que l'amour connaisse pleinement l'amour!³
 /Ah! lepa Ljubezen, če bi jaz bila ljubezen
 in vas ljubila, Ljubezen, z ljubeznijo samo!
 Ah! lepa Ljubezen, naklonite mi iz ljubezni
 da ljubezen popolnoma spozna ljubezen!/

Tovrstnih formulacij najdemo še precej: *Aimer l'amour* (ljubiti ljubezen), *l'amour doit payer l'amour d'amour* (ljubezen mora plačati ljubezen z ljubeznijo), ...

Preden se spustimo v podrobnejšo analizo, še nekaj splošnih opomb. *Écrits mystiques des Béguines* so pesmi, katerih »glavni junak«, kot je razvidno iz zgornjega, je ljubezen. Ob tem velja poudariti, da beseda ljubezen nima povsem identičnega pomena kot v naši današnji in vsakdanji rabi. Pogosto je personificirana in nastopa enostavno kot drugo ime za Boga. Kadar pa je uporabljena kot opis »občutenj duše«, se njena pomenska lestvica razteza od tesnobe, jeze, nemira, želje, do užitka - in še bi lahko naštevali. Sploh bi si mistiko - vsaj tisto, ki ji pripada Hadewijch - predstavljali povsem napačno, če bi verjeli, da je njena dominanta nekakšna »nirvana«, stanje popolne blaženosti in spokojnosti duha v kontemplaciji. Prav nasprotno, »stanje duha«, kot ga opisuje Hadewijch, je prej kot spokojnost neka konstantna »vzdraženost«, ki jo še najbolj povzema Lacanova raba izraza »še«. Nenasitnost, metafora lakote, ki je nič ne more potešiti in ki hoče »vse«, je rdeča nit zadevnih pesmi. Hkrati je ena ključnih besednih zvez, ki se vztrajno ponavlja, »ihta ljubezni« (z ihto prevajamo to, kar se v originalu glasi *Orewoet*, beseda sorodna nemški *Urwut*, in prevedena v francoščino kot *ire*). Prevajalec in komentator takole razloži pomen te zveze: »Sveti bes globine duše, silovita želja narave, ki se jo je dotaknil Bog sam, ihta ljubezni, ki je nič končnega ne bo pomirilo«. Takšno je »stanje« mistične duše. K temu velja dodati še en motiv, namreč da ljubezen golta, požira, »konzumira« (*dévorer* v francoskem prevodu). Na sploh se zdi, da je ta mistika mnogo bliže judovski tradiciji kot pa krščanstvu Novega testameta. Če je Bog drugo ime za

3. Hadewijch d'Anvers, *Écrits mystiques des Béguines*, Seuil, Pariz 1954, str 143.

ljubezen, pa je ljubezen drugo ime za »ihto«, celo okrutnost, in hkrati za enigmatično »protislovnost« božje volje.

Poglejmo si sedaj nekaj najzanimivejših momentov, ki jih v svojih pesmih razvija Hadewijch. Avtorico štejejo v tradicijo t. i. *Wesennystik*, »mistike bistva«, in ta oznaka je kot nalašč, da jo razumemo prehitro, tj. narobe. Oznaka se nanaša na »mistično prakso«, katere cilj je, da duša najde svojo pravo naravo, svoje pravo bistvo. Pa smo tam, v točki, ki je skupna vsem mogočim »spiritualnim ideologijam«, kjer človek išče »svoj pravi jaz« in se vrača k svoji avtentični naravi! - Niti najmanj. Če hočemo dojeti, na kaj meri »mistika bistva«, moramo upoštevati dvoje. Prvič, da je bistvo vztrajno (in sistematično) opredeljeno kot »puščava« (*désert sauvage*) in kot »golota« (*nudité*): pri čemer se »golo bistvo« ne nanaša na bistvo, »golo« vseh nepotrebnih navlak, temveč na bistvo samo kot golo. Drugače rečeno, ko pridemo do »golega bistva«, pridemo do nekega »nič«. Oziroma, in to je drugi pomembni moment, pridemo do biti. Kaj to pomeni? Motiv, ki ga izražajo verzi kot »živeti to, kar sem« ali »postati to, kar smo« (v božjem bistvu), je treba brati na ozadju tega, kako judovski Bog opredeli svoje bistvo: »Sem, ki sem« (»Sem Tisti, ki je«). Ta poanta, vseskozi prisotna v pesmih Hadewijch, je najlepše izražena v spisih neke druge mističarke, ki pripada isti tradiciji, francozinje Marguerite Porete, ki je končala na grmadi:

»Et je comprend que je suis aimée par Lui comme il est Celui qui est, et que je suis nue comme j'étais lorsque j'étais ce que je ne suis pas«. Ta, precej »lacanovsko« zveneči odlomek, bi lahko dobesedno prevedli takole: »In razumem, da me ljubi On, kajti on je Tisti, ki je, in da sem gola, kot sem bila, ko sem bila to, kar nisem«.

»Postati to, kar si« je torej treba razumeti v dobesednem pomenu: *Postati Tista, ki je*, postati Ženska (Lacanova *la femme*, bi lahko rekli), pri čemer - paradoks, ki pa vendarle ni tako »paradoksen« - je dostop do te biti možen zgolj za ceno eksistence, lastnega izničenja oziroma preko tega, kar Porete imenuje *âme anéantie*, »izničena duša«. Ženska ne obstaja, bi lahko rekli, prav v kolikor *je*, tj. v kolikor pripada realnemu - če parafraziramo Lacanovo tezo, da bogovi pripadajo realnemu. Ves problem, lahko bi celo rekli vsa tragedija te konstelacije, pa je v tem, da - kot vztrajno poudarjajo mističarke - tam, kjer »sem Tista, ki je«, tega ne morem izreči.

»Mistika bistva« torej meri na bit, na tisto točko, kjer na vprašanje po svojem bistvu lahko odgovorim le s tautologijo biti. Pravzaprav bi morali to zapisati v pogojniku: kjer *bi lahko* na vprašanje bistva odgovorili le z bitjo. Gre namreč prav zato - kot smo videli zgoraj -, da tega ne moremo, oziroma da tedaj, ko to rečemo, že govorimo *o drugi stvari*. Nemožnost »govorice biti« Lacan naveže na to, da ni metagovorice oziroma na disjunkcijo vednosti in užitka: »Tam, kjer tisto govori, tisto uživa in tisto ne ve nič«. ⁴ Pri tem pa moramo biti pozorni na sledeče: navezava biti (prek užitka) na govorico tu ne meri na obstoj, kolikor je ta vezan na simbolno. Z drugimi besedami, razlikovati je treba med bitjo in eksistenco oziroma med *ex-sistenco* (kot večkrat zapiše Lacan) in eksistenco. Eksistenca je vezana na simbolno, na to, da obstajam »V Drugem« in »za Drugega«. Kot subjekt obstajam, v kolikor me »en označevalec zastopa za nek drug označevalec«. Bit pa je nasprotno vezana na realno, to pomeni, da se je drži pečat nemožnega oziroma pečat tega, kar Lacan zapiše kot *inter-diction* (nekaj, kar je povedano »med vrsticami« in kar je hkrati prepovedano). Gledano s te pespektive bi lahko rekli, da »govorim zato, da ne bi bil«, pri čemer pa me govorica izda, sama proizvede nek užitek, razsežnost biti. Bit ne govori (»ni govorice biti«), zato pa govorica proizvede razsežnost biti, kar izhaja iz tega, da »učinki jejezika segajo precej onkraj vsega, kar je bitje, ki govori, zmožno izjaviti«. ⁵ Na to je mogoče navezati celotno problematiko izključujočnosti biti in misli, ki je v jedru Lacanove druge interpretacije kartezijanskega cogita. Od trenutka dalje, ko Lacan konceptualizira bit v navezavi na užitek - na tisti paradoksní užitek, ki je suplementaren in ne komplementaren, ki se doda *zraven* in »ki ga ne bi bilo treba« ⁶ -, se tako rekoč vsili formula »sem tam, kjer ne mislim, mislim tam, kjer nisem«. Na nek način je mogoče celotni XX. Seminar (Še) brati kot elaboracijo te formule v različnih registrih. Lacan konceptualizira to bit kot dozdevek, pri čemer pa je sam koncept dozdevka zelo blizu Kantovi definiciji transcendentalnega videza kot »nujnega videza«. To pomeni, da dozdevek ni enostavno neka iluzija, temveč nujno izhaja iz same strukture, je učinek nečesa, kar je »zdrknilo pod pregrado«, učinek realnega. S tem v zvezi Lacan to bit zapiše kot *par-être*, kar je homofonija *paraître* (prikazovanje). Bit kot »prikazen«, bi lahko rekli, bit kot prikazovanje realnega, pri čemer se realno

4. Še, str. 86.

5. *Ibid.*, 113.

6. »Predstavljajte si, da nujno spregamo z nemožnim in da je ta *se ne preneha ne zapisovati* njegova artikulacija. Kar s tem dosežemo, je užitek, ki ga ne bi bilo treba.« Še, str. 50.

ravno ne more prikazati drugače kot svoja lastna »prikazen«, kot svoja lastna »grimasa«. Kot dozdevek je ta bit »lažna bit« (*faux être*), kar pa ne pomeni, da neke obstaja neka druga, »resnična bit«.

Poglejmo si sedaj, kako je mogoče to navezati na problematiko »ženskega užitka«, in pomagajmo si s Hadewijch.

To, kar človek dojame v čistem spoznanju
visoke kontemplacije, je prav gotovo veliko - in ni nič,
če primerjam to, kar je zajeto, s tistim, kar ostane zunaj.
V tem manku mora plavati naša želja:
vse ostalo je po bistvu bedno.
Tisti, ki jih želja poganja vselej naprej v visokem
spoznanju čiste ljubezni, brez govora,
bodo našli tudi vse večji manko,
bolj ko se njihovo spoznanje obnavlja brez oblike v svetli
temi, v prisotnosti odsotnosti.⁷

Prva stvar, ki nas preseneti v tem odlomku, je pričevanje o tem, kako tudi v čisti kontemplaciji »onstran govora« ne uideemo logiki govorice, kako slednja tako rekoč od znotraj najeda svoj lastni onstran. »Zapopademo« nekaj, a še več ostane zunaj (*ontbliven*, beseda, ki jo uporabi avtorica, pomeni hkrati to, »kar umanjka« in »ostanek«). V tem manku/presežku se giblje naša želja, in dlje ko sledimo želji, bolj ko zajemamo ta preostanek, več ostane zunaj. Pri čemer je ta ostanek/manku priklican skozi sam proces našega dožemanja - da je »zunaj« pomeni, da je v »tkivu«, v procesu kontemplacije prisoten prav kot odsoten (to v tekstu stoji dobesedno, *la présence de l'absence*). Navedeni odlomek kar najlepše ponazarja, na kaj meri Lacan s formulacijo »se ne preneha ne zapisovati«, s katero definira status »drugega užitka«, kolikor se ta hkrati vpisuje v register nujnega in nemožnega. Gre za tisto, kar vztraja, kar ex-sistira prav prek tega, da se »ne zapiše«, da vsakič znova »ostane zunaj«, pri čemer je ta zunaj priklican s tem, kar se zapiše. Toda kaj natanko je to, kar »se ne zapiše«?

(Ko se duša popolnoma izgubi v »neizmerni totalnosti«)
ji je tam razodeto nekaj enostavnega,
kar ne more biti nekaj: goli Nič.⁸

7. *Écrits mystiques des Béguines*, str. 157.

8. *Ibid.*, str. 158.

Avtorica tu uporabi besedno igro, med *een simpel iet* (nekaj enostavnega) in *een bloet niet* (goli nič), kar otežuje prevod. Kot opozarja komentator, Hadewijch tu obrne običajno »retoriko«, kjer se *niet* nanaša na ustvarjena bitja, *iet* pa na božjo bit, in samo skrivnost Bistva, bit, imenuje *niet*, nič. Lahko bi rekli, da je »lov za bistvom« tu prignan do svoje skrajne točke: če je najprej bistvo definirano kot »gola bit«, je zdaj bit pojmljena kot »goli nič«, pri čemer reči »bit je nek nič« seveda ni isto kot reči »biti ni«.

Oba navedena odlomka nam dajeta lepo čutiti, na kaj meri Lacan, ko pravi »Za neki nič je rekanje tisto, ki tvori Boga, in dokler se bo nekaj rekalo, bomo imeli opravka s hipotezo Boga. (...) Ni mogoče, da bi karkoli rekli, ne da bi hkrati naredili, da On obstoji */subsister/* v obliki Drugega.«⁹ Rečeno z besedami Hadewijch, ni mogoče, da bi karkoli dojeli, ne da bi hkrati vzpostavili register tega, kar je v dojetem prisotno kot odsotno, kar je »več« ali manj kot »rečeno«. Logika kontemplacije je tu natanko logika govornice, in ne glede na to, oziroma prav zato, ker ji vselej spodleti, je vztrajati v tej govornici *etično*. Marguerite Porete to izrazi takole:

»Tu je nekaj majhnega za poslušanje, poleg velike stvari, o kateri nihče ne govori. Jaz bi rada o njej govorila, a ne vem, kaj reči. In vendar, gospod Ljubezen¹⁰, moja ljubezen je takšna, da raje slišim, da glede nečesa o vas slabo-govorijo */médire/*, kot pa da o tem ne rečejo sploh ničesar. In prav to počnem jaz: o vas slabo-govorim, kajti vse, kar rečem, je zgolj slaborekanje o vaši dobroti; toda oprostiti mi morate to slaborekanje */médisance/*, kajti, Gospod, tisti, ki o tem vseskozi govori, o vas slabo-reka dobro */médit bien de vous/*«. ¹¹

Tako Porete upraviči dejstvo, da piše knjigo o tem, o čemer ni mogoče povedati ničesar. Stava je prav nasprotna tisti iz slavne Wittgensteinove misli, da je treba o tistem, o čemer se ne da govoriti, molčati. Če molčiš, izgubiš prav tisto, o čemer ni mogoče govoriti. Molk ni le smrt besede, ampak tudi smrt neizrekljivega.

Osnovna težava prevoda zgornjega odlomka je seveda glagol *médire* in iz njega izpeljan samostalniik *médisance*. *Médire* pomeni »obrekovati«, »slabo

9. Še, str. 39.

10. *sire Amour*; v francoščini je ljubezen moškega spola, kar je za retoriko teh tekstov zelo pomembno, in kar seveda olajša rabo te besede kot substituta za besedo Bog.

11. Marguerite Porete, *Le miroir des âmes simples et unéanties*, Albin Michel, Pariz 1984, str. 67.

govoriti o nekom«, hkrati pa zaznamuje spodletelost, lastno govorici kot taki: »udariti mimo«, »zgrešiti«, povedati preveč ali premalo, »povedati na pol«. Slednje je seveda razlog, zakaj je ta beseda tako pri srcu Lacanu, ki nikoli ne izpusti priložnosti, zaigrati na njeno dvoumnost.

Od tod se lahko približamo odgovoru na vprašanje, kaj je »ženski užitek«, oziroma tisti užitek, ki se »doda zraven«, ki je »odveč« in ki ga »ne bi bilo treba«. Vendar pa bomo to storili tako, da se bomo precej oddaljili od mističnih spisov in se spustili v poti in stranpoti posvetnega življenja. Izhajali bomo iz nekega primera, ki hkrati lepo ponazarja zastavek dveh Lacanovih formulacij: 1) prenehati se ne zapisovati (funkcija kontingence) in 2) ne prenehati se ne zapisovati (»spregatev« nujnega z nemožnim, ki daje status »ženskemu užitku«).

Spomnimo se naših šolskih dni. Profesorji so (in to verjetno še vedno počnejo) »popisovali odsotnost«, kot se temu strokovno reče. Z drugimi besedami, kadar ste »manjkali«, ste »se prenehali ne zapisovati«. Dobili ste status tega, kar Lacan imenuje »falična funkcija«. Izkusili ste, kaj pomeni »simbolno«, in izkusili ste, da »falična funkcija« nima nobene neposredne zveze z organom, ki nosi to ime: Če si - v skladu z metaforo, ki je še posebej priljubljena v cerkvenih krogih - predstavljate sebe kot »ud« šolskega telesa, potem vidite, da v polnem obsegu nastopite (tj., se vpišete) šele tedaj, ko kot ud umanjate. Popisovanje odsotnosti je, kot vemo, način, kako šola bdi nad tem, da ne bi prihajalo do nekontroliranega »špricanja«. Vsi pa prav tako dobro vemo, da so sanje oziroma - zakaj pa ne? - da je »presežni užitek« vsakega učenca to, da »se ne preneha ne zapisovati« ali enostavno rečeno, da »šprica« neopažen, da manjka, ne da bi se to poznalo in »vpisalo«.

Ta primer lepo pokaže, kako je za »presežni užitek« oziroma za užitek, ki se »doda zraven«, ključnega pomena prav to, da se *ne vpiše*. V trenutku, ko bi se vpisal, evidencial, bil priznan v simbolnem, bi bil izgubljen. Zadošča, da profesor zapiše »Matej Dolinar manjka« (to je, Matej uživa, nekje pije hladno pivo, na primer) in ves presežni užitek Mateja gre po vodi, ostane mu zgolj grenak okus použitega piva. Naš primer lahko razpredamo še naprej. Recimo, da profesor Mateja (in njegovega užitka) ne zapiše, kar pomeni, da je Matej izkusil »presežni užitek«. Ali se slednji izgubi tudi v primeru, če Matej o njem govori, tj., če se z njim hvali svojim prijateljem (kar bo po vsej verjetnosti storil)? - Seveda ne, kajti govoriti o užitku ni isto kot zapisati ga, prav tako kot govoriti o užitku ni isto kot povedati, kaj ta užitek je. Dokler ta užitek ni nikjer

Fatima Mernissi

IMAM IN STRAH¹

Imam, ki vodi *ummo* (skupnost) po pravi poti - malone mitična figura, ki je fascinirala zahodno televizijsko občinstvo od Homeinijevega spektakularnega prihoda na prizorišče v sedemdesetih letih - v muslimanski politični teoriji ni močna oseba. Od začetkov islama je bil mišljen kot ranljiv vodja, ki ga lahko spodbija nov vodja, zaradi česar je nemalokrat končal umorjen. Vendar je skrajna ranljivost, ki je bila pomembna sestavina imamata - teorije o idealnem vodji in o razmerju med vodjo in privrženci, - v sodobnem islamu izginila, s čimer politiki nesramno manipulirajo, da bi prikriili svojo anakronistično željo po osebni samovolji.

Naj gre za že uveljavljene vodje ali za oporečnike, ki bi radi zamenjali uveljavljene vodje in mahajo z obljubami o poduhovljenosti, je islam uspelo izrabiti tistim politikom, ki so sprevideli, da je strogo samovoljo nemogoče zagovarjati. Le kdo bo volil voditelja, ki s streh vpije, da namerava zatreti pravico posameznika do lastnih odločitev? Po drugi strani pa z obljubo, da bo, če bo izvoljen, ravnal kot imam, sodobni politik mobilizira petnajst stoletij upov. Idealni imam je pravičen, ker je pozoren na potrebe skupnosti in se dejavno trudi za blagostanje ljudi. A v skladu z idealom je imam pravičen zgolj zato, ker je ranljiv in zamenljiv. Danes je ta ranljivost izginila s prizorišča po zaslugi dveh pojavov: zaradi ločitve muslimanskega spomina od svojega racionalističnega izročila in zaradi sodobnih medijev. Ta dva pojava sta spočela spako: vsemogočnega, neizpodbitega in neizpodbitnega medijskega imama.

1. Prevod predstavlja prvo poglavje knjige *Islam & Democracy, Fear of the Modern World*, Virago Press, London 1993.

Fatima Mernissi se je rodila v Maroku 1940, v enem se zadnjih tradicionalnih haremov in bila v takem duhu tudi vzgajana. Kasneje je študirala politologijo na Sorbonni in Univerzi Mohamed V v Rabatu, Maroko, kjer sedaj poučuje sociologijo. Je borka za ženske pravice in avtorica *Beyond the Veil ter Women and Islam*, trenutno piše osebne spomine: *The Harem Within: Fear of the Difference*.

Medijski imam in tradicionalni imam

Ločimo lahko dve vrsti imama: imama, ki so ga ustvarili sodobni mediji in ki le-te izrablja, da ustvarja sebe, in drugo vrsto imama, ki se sklada s Prerokovim izročilom, torej idealnega imama, preroškega vodjo muslimanske skupnosti, ki ga opisuje koran in čigar lastnosti je kasneje sistematizirala politična teorija imamata in kalifata. Seveda je med tema imamoma ogromna razlika. Medijski imam je močan, medtem ko je tradicionalni imam ranljiv. Medijski imam je človek, ki ga vidimo na zaslonu, ko razlaga, da črpa svojo moč iz boga. Tradicionalni imam je počel isto to, vendar še pred nastankom televizije. Ta razlika je pomembna, kajti televizija ne zmore prikazati kompleksnosti; izbere podrobnost, ki nato naraste in prekrije ves zaslon. Ta tehnološki trik je za našega idealnega imama poguben. Njegova ranljivost je tako ali drugače izginila, če ne zaradi drugega, pač zato, ker imama in njegovega nasprotnika nikdar sistematično ne soočijo na televiziji. Imam pa ima vselej nasprotnika. Zanimariti to dejstvo pomeni goljufati pri kartah; ko pa gre za politiko, daje goljufija seveda prednost tistemu, ki je na oblasti. Ravno zato je bistveno, da našim sodobnim Cezarjem spet vrnemo tisto, kar jim manjka: njihovo ranljivost. Nujno jo je treba obnoviti, če hočemo dojeti čustva, ki so danes v igri, na čelu z nestrpnostjo, ki absolutno prednjači.

Besedi »imam« in »kalif« pomenita obe voditelja muslimanske skupnosti. Razlikujeta se po tem, da prva temelji na prostorski, druga pa na časovni konceptiji. Imam je osebnost, ki je »na čelu«; zaseda vodilno mesto. Kalif je Prerokov naslednik, tisti, ki zasede njegovo mesto kot voditelj vernih. Pogosto beseda »imam« označuje tistega, ki vodi molitve, medtem ko ima kalif poleg vodstva pri molitvi še druge zadolžitve (skrbi za pravičnost, poveljuje vojski itd.). Lahko bi rekli, da je kalif vedno tudi imam (saj vodi molitve), imam pa ni nujno kalif. Lahko je zgolj nepomemben uradnik, ki vodi molitve v okrajni mošeji. V začetku sta bili obe funkciji povezani; kalif je nujno vodil tudi molitve. A zelo kmalu sta se funkciji ločili. Kalif je določil koga drugega, da je namesto njega izvrševal imamske obveznosti. Kljub temu pa sta »imam« in »kalif« sinonima, ko gre za vodstvo v političnem smislu.

Bernard Lewis pravilno poudarja, da je funkcija ajatolaha iranski izum devetnajstega stoletja in da je »Homeinijevo kraljestvo« novotvorba dvajsetega stoletja. Imam, ki se dokoplje do oblasti s pomočjo kaset, poslanih iz francoskega izgnanstva, prav gotovo ni nekakšen plesniv ostanek

srednjeveškega izročila. Drži, da o islamskem srednjem veku ne vemo veliko - vsekakor pa smemo trditi, da imami niso imeli kaset. Lahko tudi predpostavimo, da naša nevednost nikakor ni sad naključja; gojenje te nevednosti je v resnici ključna politična karta, za katero se skriva natančno določen načrt. Kako naj namreč presodimo, katera izmed »muslimanskih identitet«, ki nam jih prodajajo politiki, je pristna »muslimanska identiteta«, če našo zgodovino tako slabo poznamo?

Ne le, da fundamentalistične države, ki svojo politično legitimnost utemeljujejo na preteklosti, ne poskušajo razumeti zgodovine islama, ampak celo cenzurirajo knjige, ki jo skušajo osvetliti. V tistem delu islamskega sveta, ki ima na voljo bajna sredstva od prodaje nafte, ni načrtna skrb za muzeje, arhivske zbirke ali resna arheološka izkopavanja. Pri »muzejih« v islamskih deželah, bodisi v Lahoreju, Dakarju ali Rabatu, človeka najbolj preseneti količina prahu na ubornem fondu dosegljivih del in samostanska tišina, ki obdaja tistih nekaj paznikov. Počutiš se skoraj, kot da bi se jim moral opravičiti, ker jih motiš, in neverjetno število birokratskih poti, ki jih moraš opraviti, da prideš do fotokopije ali kupiš reprodukcijo, te pripravijo do tega, da bi se najraje praznih rok pobral domov v miru fantazirat o preteklosti.

Bržčas je islam edina monoteistična veroizpoved, v kateri sistematično ovirajo, če že ne prepovedujejo raziskave, ker pač racionalna analiza ne ustreza namenom despotov. Muslimanska zgodovina, s katero razpolagamo, je napisana po naročilu vezirjev, da bi z njo zadovoljili potrebe kalifskih dvorov. Najvažnejša postavka pri tej zvrsti zgodovinopisja je, da je treba zamolčati, kaj si ljudstvo misli o imamu. Ena izmed reči, ki jih je taka zgodovina skušala pomesti pod preprogo, je strah - ne samo strah, ki ga je imam zbujal, ampak tudi strah, ki ga je kot nekakšno oblastno ljubico nosil vedno globoko v sebi.

Menda svet še ni videl moči, ki bi bila tako krhka kot imamova moč. Pokorščina (*taa*) ljudi mu pritiče samo, če je pravičen (*adil*). V koranu je imam zdaj človek, zdaj »širna in pregledna pot« (*imam mubin*) kot v 19. verz 15. sure. Pravičen imam mora slediti že utrti poti, ki pelje skupnost k sreči na zemlji in v onstranstvu. Ta že začrtana pot, po kateri se mora ravnati imam, je pomembna zato, ker mu daje verodostojnost v očeh muslimanov in zato *šaria* (božanski zakon) pomeni tudi »pot«. Politik, ki se okliče za imama, da nato ostro ravna s pripadniki skupnosti in jih oropa njihovih pravic, prav gotovo ni idealni *adil* imam, pravični vladar. Le redkim imamom je uspelo popeljati skupnost k sreči, mnogi pa so morali umreti, ker so jih ubili nezadovoljni

podaniki. Besede, ki se tičejo moči in razmerja med vladarjem in podložniki, so v islamu prostorskega značaja. To dejstvo se bo pogosto pojavljalo, saj predstavlja ključ, zakaj zamisli o ustanavljanju demokracije po zahodnjaškem zgledu povzročajo bojazen. Demokracija ne priznava nobene predpisane poti, ki bi ji morali slediti, saj bi takšna predpisanost omejevala osebno svobodo.

Imamova dejanja se morajo tako kot dejanja žensk držati Alahovih omejitev (*hudud*). Če imam prekorači omejitve, se ga sme po nazorih nekaterih ločin ubiti. Ta ranljivost je popolnoma izginila v sodobni medijski podobi imama. V tej podobi se prepletata dve potrebi. Prva je potreba zahodnjaškega novinarja, ki hoče kar se da na hitro informirati svoje občinstvo in podati preprost in jasen opis dogajanja v našem delu sveta; druga pa je potreba političnega vodje, ki si lasti naziv imama in hoče, da ga snemajo in intervjuvajo in ki prodaja povsem določeno sporočilo - sporočilo muslimanom, da so mu dolžni izkazovati *tao*. Če strogo ne ločimo teh dveh potreb, ne bomo ničesar razumeli o »samodrškem in fanatičnem islamu«, tej medijski tvorbi, ki jo je lahko podati, ki pa zanemarija mnoge pomembne zgodovinske in simbolne mehanizme. Prav te mehanizme, ki jih občila tako rada zanemarijo, hočem tukaj predstaviti in prikazati islam z bogatejšimi odtenki, podati takšno podobo islama, v kateri majhne podrobnosti štejejo in pomagajo izrisati jasnejše robove.

Dandanes predstavljajo islam kot trdnjavo fanatičnega samovladja, v kateri ni prostora za razum. Pasivni muslimani brez razmišljanja ubogajo imama. Najmanj dva razloga sta, zakaj je ta podoba muslimanskega fanatizma popolnoma zgrešena. Prvič, zgodovina islamskih vodij je ena sama žalostna zgodba o zaporednih političnih umorih, namreč o imamih, ki so jih pobili nezadovoljni verniki. Tej težnji pravim »izročilo uporniškega islama«, gre za nekakšno spontano demokracijo ali »oblast ljudstva«, ki se pač ni prav dosti ubadalo s tem, na kakšen način uvesti temeljne spremembe, ampak je vodjo preprosto ubilo. Vzporedno z uporniškim izročilom, naperjenim zoper vodilno osebnost, je obstajala druga oblika oporečništva, namreč »racionalistično izročilo«. To izročilo se je zavzemalo za to, da bi političnemu procesu vrnilo razum (*akl*) in osebno presojo ali nazor (*raj*).

Racionalistično izročilo je imelo svoje zagovornike in mučenike, med katerimi je najbolj znano gibanje mutazila; mutazilite je zanimal *kadar* (predestinacija) in s tem povezano vprašanje, ali je posameznik odgovoren za svoja dejanja ali ne. Zagovorniki racionalističnega izročila so šteli *akl* za

dragoceno dediščino in v naši zgodovini predstavljajo svetle točke na mračnem ozadju političnih spletkarjenj. Nosilci moči so načrtno zatirali mutazilo in njene pripadnike obtoževali, da so *falasifa* (filozofi), ki »onesnažujejo« islam s humanistično dediščino antične Grčije.

Od prvih stoletij islama naprej so mutazilite preganjali, češ da služijo tujcem in širijo sovražnikove ideje. Kot takšne so jih izobčevali, ker da so *mulhidun* (ateisti), ki sprevračajo vero. To obsojanje humanističnega duha se je začelo z mutaziliti pod pretvezo, da uvajajo tuje ideje, nato pa se je nadaljevalo skozi stoletja in traja še danes. Razlika je v tem, da so grški vpliv posplošili in zdaj kar na poprek obsojajo celoten Zahod, češ da je vir izposojanja in kulturnega uvoza. Princip pa ostaja nespremenjen: muslimanski politiki že petnajst stoletij grajajo razumnike, ki hočejo združiti humanistična izročila, in žigosajo kot nesnago prav tisto, kar je gibalna sila vsake civilizacije: namreč njeno sposobnost, da asimilira in izrabí nove ideje in dosežke človeškega duha. Kljub vsemu pa dejstvo, da so samovoljni politiki vedno zavračali racionalistično, humanistično izročilo, ne pomeni, da tega izročila ni. Če ti odrežejo roko, ni isto, kot če se že rodiš brez nje. Raziskave o amputacijah kažejo, da amputiran ud ostane navzoč v človekovem duhu. Čim bolj zatirajo našo racionalno sposobnost, tem bolj obsedeni smo z njo. A najprej si oglejmo uporniško izročilo.

Uporniško izročilo: haridžiti

Težko si je predstavljati šibkejšega političnega vodjo, kot je muslimanski imam. Idealni imam je skromen, trepeta v strahu pred Bogom in v grozi pred podaniki, kajti če sprejme napačno odločitev, bo šel naravnost v pekel. Razžaljen vernik je zmožen česar koli. Načeloma se je musliman dolžan upreti imamu, ki se napačno odloča, in nekatere ločine so kmalu prišle do sklepa, da ga je treba umoriti. Uporniško izročilo je eno najprvotnejših, kar jih islam pozna.

Že nekaj desetletij po Prerokovi smrti so haridžiti postavili vprašanje, ali moraš ubogati imama, ki ne ščiti tvojih pravic. Se moraš slepo pokoravati ali se smeš zanesti na svojo presojo? Odgovor haridžitov se je glasil, da nisi dolžan ubogati; lahko »izstopiš« (*haradža*) iz pokornosti. »Izstopiti« je naziv, ki so si ga nadeli in ki se je nato oprijel vseh odpadniških gibanj: »Vsakdo, ki

izstopi (2haradža) iz pokornosti do pravičnega imama, ki ga je izbrala skupnost, se poimenuje *haridži*«, razlaga Šahrastani. Geslo haridžitov »*la hikma illa lillah*« (»moč pripada samo Bogu«) so prvič uporabili v času četrtega, Alijevega kalifata in je pripeljalo do tega, da so Alija v 40. letu po hedžri (661.) umorili teroristi, ki so jih poslali haridžiti. Toisto geslo je sodilo stotinam imamov in muslimanskih vodij, zadnji med njimi je bil egiptovski predsednik Anvar Sadat. Politično odpadništvo se v islamu izraža kot obsodba voditelja. To uporniško izročilo je tisto, kar navezuje odpadništvo na terorizem.

Haridžiti, ki so stoletja zastraševali muslimanski živelj, so prvi začeli uporabljati terorizem kot odgovor na poljubnost oblasti. Ker se niso strinjali z imamom, Alijem, so se odločili, da ga umorijo. Leta 40 oz. 660 se je skupina haridžitov sestala v Meki in določila žrtve in morilce. Alija naj bi ubil Ibn Muldžam in zato so ga napotili v Kufo, kjer bo našel svojo žrtev. Umor naj bi se zgodil v mošeji, kamor se je kalif odpravil vsako jutro ob svitu vodit molitve. V morilski skupini je bila tudi ženska, Katami: »Ponoči v petek, 13. ramadana (20. januarja 661.) se je ta ženska umaknila pod nekakšno mrežo proti komarjem v veliki mošeji, da bo tam molila... S sabo je prinesla kos svile in ga narezala na trakove, te pa je zavezala možem okrog čela. Možje so vzeli svoje meče in posedli okrog vrat, skozi katera je imel vstopiti Ali, kot je storil sleherno jutro na prvi muezinov klic.« Ko se je iztekel muezinov poziv k molitvi, se je vse odvijalo po načrtih: »Ali je stopil iz hiše in glasno zaklical, 'Muslimani, pridite k molitvi, pridite k molitvi!' Ibn Muldžam in njegovi pristaši so skočili nanj... Ibn Muldžam ga je z mečem usekal po glavi.« Tako se je nasilje uveljavilo kot dopolnilo odpadništvu. Ena podrobnost v al-Masudijevem poročilu povzema tragedijo političnega islama: »Pravijo, da je Ali vso tisto noč pred umorom prebedel, hodil gor in dol in neprestano ponavljal: 'Bog ve, da nisem nikoli lagal ali bil obtožen laži'«. Ta srce parajoč vzklik, tudi če ga dolgujemo al-Masudijevi domišljiji (znan je bil namreč po svojih pretiravanjih), imenitno ponazarja imamovo krhkost, ki jo danes prikrivajo.

Mnoge haridžitske ločine so zagovarjale anarhijo kot rešitev; spraviti vodjo s poti je sčasoma postalo sprejemljiva taktika. To so pridigali nadžadat, pristaši Nadžde Ibn Amirja in ena od najbolj skrajnih ločin: »Nadžadat so menili, da ljudje v resnici ne potrebujejo imama. Pravico si lahko zagotovijo že s tem, da se samoorganizirajo.« Nadždo Ibn Amirja so umorili leta 69 po

hedžri, devetinpetdeset let po Prerokovi smrti. Obsodbo voditelja izrečejo v imenu *adale* (pravice) in z namenom, da se odpravi *munkar* (nepravičnost). *Adala* in *munkar* sta ključna pojma v geslih sodobnega islamskega odpadništva, ki ju kot odrastek haridžitskega izročila odklanja Kadi Ašmavi, egiptovska verska avtoriteta in pisec sarkastičnega dela *Al-Islam al-sijasi* (Politični islam). Ašmavi zavrača obe besedi, ker da pomeni ta okostenitev (*tadžmid*) spora, saj ga oklestita na zgolj vprašanje voditelja in naposled izločita množice iz odločanja. Ašmavi meni, da iskanje pravice z nasilnim prevratom pomete z bistveno prvino: z množicami in njihovo voljo. Prerokov ideal v skladu z njegovo *risalo* (sporočilom razodetega korana) je, kot pravi Ašmavi, boj zoper despota (*taghija*), vendar brez nasilja. To nujno prepusti odgovornost množicam. K temu vprašanju se bomo še vrnili in sicer v 7. poglavju o individualizmu.

Umor imama se je pojavil že zelo zgodaj, še pred Alijevim kalifatom. Z Alijem se pojavi politični terorizem - uboj kot načrt in program.

Prvi kalif, ki so ga umorili, je bil, paradokсно, osebnost s slovesom največjega pravičnega, Omar Ibn al-Hattab, drugi ortodoksni kalif, ki je globoko premišljal o svojem poslanstvu. Bil je eden izmed privržencev *raja*, osebne presoje, kot vira za sprejemanje odločitev. Ta beseda je kasneje postala temeljni pojem racionalističnega izročila. Omar je samo prvi na zelo dolgem seznamu umorjenih imamov. Bralca izredno prevzame tak seznam, ki ga je sestavil Ibn Hazm v svojem poglavju »Kalifi, ki so bili umorjeni, in kako so bili umorjeni«. Že začetek seznama ponazarja ozračje:

1. Kalif Omar Ibn al-Hattab: zabodli so ga leta 23 oz. 644. Bil je drugi kalif na oblasti po Prerokovi smrti.
2. Kalif Otman: posekali so ga z meči. Otman je bil tretji ortodoksni kalif, ki je prevzel oblast po Omarju in so ga umorili leta 35 oz. 656.
3. Kalif Marvan Ibn al-Hakam: zadušila ga je njegova žena Omm Halid. Četrti kalif iz dinastije Omajadov, umrl leta 64 oz. 683.
4. Omar Ibn Abd al-Aziz: »baje so ga zastrupili.« Omar je bil deveti omajadski kalif; umrl je leta 101 oz. 720.
5. Al-Valid Ibn Jazid: posekali so ga do smrti.

Po Ibn Hazmovem seznamu sodeč so mnoge umorjene kalife prebodli z več meči - bili so torej žrtve besa neke skupine in njihov uboj je imel obredni značaj. Bilo je tudi nekaj čudnih primerov, recimo al-Hadi, brat Haruna al-

Rašida, ki ga je na nekem izletu pičilo, da bo enega svojih dvorjanov gugal nad prepadom. Dvorjan se ga je oklenil in skupaj sta zgrmela v smrt. Vendar je v večini primerov imam predstavljal daritveno žrtev. Nihče še ni obdelal kraljemora (ali bolje »imamomora«) s psihoanalitičnih vidikov, takšna raziskava bi bila natrpna z gradivom o morbidni privlačnosti, ki jo vzbuja vodja. Na splošno je umor vodje moška zadeva, čeprav so od časa do časa tudi ženske zagrešile kak umor, kakor priča Omm Halid, žena Marvana Ibn al-Hakama. Raje kot meče uporabijo blazine ali strup ali včasih izberejo *hammam* (kopel) za prizorišče umora.

Nadomestiti vodjo, ker je upornik prepričan, da bo boljši: to je sanja in razlog, ki je petnajst stoletij podžigal na desetine, če ne stotine ločin. Sodobne bojovite sile opozicije, ki terjajo oblast v imenu svetega, le preigravajo taisti scenarij. Tradicionalni dvorni prevrat je zadeva med vladarjem in upornim poglavarjem, ki pušča množice vernikov ob strani. Anekdota o nekem kalifu in sufiju, ki jo pripoveduje al-Masudi, ponazarja strukturalno krhkost muslimanskih prestolov.

Al-mamun in sufi: Kdo ti je dal ta prestol?

Al-Mamun, sedmi abasidski kalif (198-218 oz. 813-33), je bil eden najmogočnejših vladarjev svojega časa in veličastnost njegovega kraljestva in njegov zakon z Buran sta navdihnili neštete pravljice. Vzlic temu pa je bil v očeh enega od zvestih podanikov ta mož, pred čigar vojskami je trepetal svet, le človek kot drugi, ki ga skupnost še malo ni pooblastila, da ji bo vladal. Ta drzna misel, ki leži v srcih vseh muslimanov, se je pojavila v duhu nekega sufija, ki je svoje življenje posvetil razglabljanju in duhovnemu iskateljstvu. Hrepenel je po tem, da bi vprašal kalifa, kaj sam meni o svojem prestolu:

Nekega dne, ko je imel kalif avdienco, je vstopil njegov komornik Ali Ibn Salih in mu rekel: »Poglar vernih, pred vrati palače stoji človek, ki nosi spodrecana bela oblačila iz grobega sukna. Prosi za dovoljenje, da se udeleži razgovorov.« Jasnó mi je bilo, je nadaljeval Jahaja (pripovedovalec, ena od prič prizora, ki si je prigodo zapomnil in jo povedal dalje), da gre za sufija in hotel sem opozoriti kalifa, naj ga ne pripusti. A velel je, naj mu dovolijo vstopiti.

Vstopil je mož s suknjo, zataknjeno za pas in s sandalami v roki. Na robu preproge se je ustavil in dejal: »Pozdravljeni! Bodita božja milost in blagoslov z vami!« Al-Mamun je odzdravil. Tujec je prosil, ali sme pristopiti h kalifu. Ta mu je dovolil in mu ponudil, naj sede.

Ko se je usedel, je rekel kalifu: »Ali smem govoriti z vami?«

»Govori, kar veš,« mu je rekel al-Mamun, »zakaj to je Bogu všečno.«

Nato je mož vprašal: »Ali dolguješ ta prestol, na katerem sediš, nedeljenemu odobravanju muslimanov ali pa nasilju, ki si ga nad njimi izvršil s svojo močjo in oblastjo?«

Al-Mamun je bil bistroumen in vesten in je odgovoril z natančnostjo, ki je razodevala, kako zelo spoštuje tega moža, ki je imel toliko poguma, da je iskreno govoril s kalifom, toliko mogočnejšim od sebe. Dejal je, da mu prestola nista podelila ne odobravanje muslimanov (*idžtima*) ne nasilje (*mughalaba*), ampak ga je preprosto prejel od »sultana« (nosilca posvetne moči), čigar je bil dotlej in ki je z dogovorom predal prestol njemu. Al-Mamunova težava je bila v tem, da koran nikjer ne omenja dedne oblasti. Islam jo strogo obsoja, kot bomo videli, ko bomo raziskali idejo o *taghiji*, predislamskem tiranu.

Opis srečanja med kalifom in njegovim spraševalcem je pretresljiv zato, ker nam predoča veliko lepoto islama in tragično šibkost njegovega političnega sistema. Noben prestol ni trden. Vsak, še tako uboren človek sme poklicati na odgovornost človeka z največjo oblastjo v mestu.

Muslimanom se odpirata dve poti: pot upornišva, ki so jo ubrali haridžiti in ki pelje v nasilje in umor; in pot zveličavnega razuma, *akl*, po kateri so prvi stopili mutaziliti, filozofi, ki so intelektualizirali politično prizorišče. Namesto da bi pridigali nasilje zoper nepravilnega imama kot haridžiti, so mutaziliti menili, da misleči posameznik predstavlja branik proti samovoljni oblasti. Muslimani so v raznih obdobjih segali po obeh pristopih, oba sta bila izredno pomembna in sta se skozi stoletja vedno znova pojavljala. V sodobnem islamskem svetu tisti, ki glasno razglašajo svoje želje po oblasti, uporabljajo le nasilno, uporno pot. Zdi se, kot da racionalistično izročilo ni del njihove muslimanske dediščine. Prav zato je opis in pretres tega izročila tako kritičen.

Racionalistično izročilo: mutazila in raj

Mutaziliti so vprašanje pomaknili na filozofsko raven in se vprašali, kakšen je smisel našega bivanja na zemlji in v kakšen namen naj uporabljamo *akl*, ta čudoviti dar nebes? Če nas je Bog ustvaril razumne, je to storil zato, da izpeljemo neki načrt. Racionalistična opozicija je umor imama nadomestila z zmagoslavjem razuma kot branikom zoper trinoštvo. Da bi dosegli ideal dobro vodene skupnosti, morajo postati vsi verniki nosilci najdragocenejšega božjega daru, namreč posameznikove sposobnosti, da misli in razčlenjuje. Z uvedbo razuma v politično areno so mutaziliti prisilili islam, da je vzpostavil nova razmerja med vladajočim in vladanimi in dal vsem vernikom dejavno vlogo vstrec z dvorom. Politika ni več bila zgolj haridžitski dvoboj med dvema akterjema, imamom in upornim voditeljem. Na prizorišče je stopil tretji element: vsi z razumom obdarjeni verniki. Dve nasprotujoči si struji znotraj islama, haridžitski uporniki in mutazilski filozofi, so se pojavili zelo zgodaj in pod različnimi imeni delovali skozi vso muslimansko zgodovino. Čeravno so se v pristopu razlikovali, jim je bila ena od temeljnih misli skupna: imam mora biti skromen in ne sme v nobenem primeru zabresti v samodržstvo. Razlikovali so se samo v tem, kakšne metode so za doseg idealnega imamata primerne.

Tako v politični zgodovini imamata (delovanju te institucije) kot v uradni muslimanski zgodovini je imam šibek. Načeloma ga je treba ubogati samo, če sledi *šarii*, kar pelje v srečo, harmonijo in blagostanje. V stari arabščini pomeni *šaraa* »spustiti se k izviru vode«, to je k prvini, ki zagotavlja življenje in obnavlja energijo. Islam pa absolutno prepoveduje, da bi zamešali Boga in človeka, zato pokorščina, ki jo dolgujemo imamu, nikakor ni enaka pokorščini, ki smo jo dolžni Bogu. Imam v ortodoksnem (sunni) islamu nikdar ni nezmotljiv. Po tem se sunni in šia temeljno razlikujeta. Homeinija, imama, ki se razglša za nezmotljivega, voditelja brez napake ni moč izvoziti v sunitske dežele. To ne pomeni, da si tamkajšnji režimi ali fundamentalistične opozicijske skupine, ki temeljijo na svetem, tega ne želijo. Seveda stremijo po izjemni moči imama Homeinija, vendar teh stremeljenj ne morejo ukoreniniti v nobeni zgodovinski shemi, podedovani po svojih prednikih, kot to morejo šiiti. Moč šiitskega imama je bila že od začetka skoraj nadnaravna, medtem ko je bil sunitski islam neverjetno pragmatičen in

hiperracionalen. Kako je mogoče verjeti, da se lahko človeško bitje izogne napakam?

Racionalistično izročilo mutazilitov je zmagalo in z vztrajanjem pri tem, da gre prvenstvo *aklu*, pokopalo skorumpirano dinastijo Omajadov. Naj se zdi še tako neverjetno, so se Abasidi dokopali oblasti tako, da so jezdili na iskrem žrebcu zmagovalnega razuma, ki ga je mutazila predlagala fantastičnemu srednjeveškemu islamu. Toda gorje, Abasidi so kaj naglo zabredli v trinoštvo, mutaziliti so postali pariži, *akl* so potisnili v izgnanstvo, muslimanski svet pa je zdrknil v prepad povprečnosti, kjer še danes životari - v povprečnosti, ki nam jo pripenjajo kot bistvo naše »avtentičnosti«.

Kako je mogoče, da je politikom, ki so se bojevali zoper razum, uspelo in jim še vedno uspeva izničiti substanco enega od najobetavnejših verstev v človeški zgodovini? Opoiečništvo kot tako je prevladovalo v islamu že od začetka. Vendar so razumsko opoiečništvo zatirali in utiševali, tako da sta lahko uspevala le politično uporništvo in terorizem, kar zelo dobro vidimo danes. Samo nasilje prekucnikov je lahko delovalo na isti ravni kot kalifovo nasilje. Ta vzorec, ki ga najdemo vsepovsod v muslimanski zgodovini, pojasnjuje sodobno resničnost, v kateri lahko verodostojno vlogo igra izključno tisto versko opoiečništvo, ki za svoj politični jezik uporablja nasilje.

Mutazilski intelektualci niso bili samo filozofi, matematiki, inženirji, zdravniki in astronomi; bili so tudi sufiji, ki so iz verskih besedil črpali vse, kar so potrebovali za podkrepitev zamisli o mislečem, odgovornem posamezniku. Spomniti je treba, da je bilo znanstveno raziskovanje spočetka nujno povezano z razcvetom mistike, v tem smislu, da lahko človek najbolje izrazi svojo vdanost Bogu tako, da kar najbolje uporablja svojo pamet. Krščanske napetosti, ki jo tako nazorno ilustrira Galilejeva usoda, namreč napetosti med cerkvijo in znanstvenimi raziskovalci v zgodnji moderni dobi, islam v normalnih razmerah ne pozna. Prej bi lahko rekli, da politične zasede nastajajo umetno v kriznih trenutkih, kot recimo grožnje Rushdieju ali obsojanje velikih mislecev, kar je po drugi svetovni vojni doletelo Egipčana Taha Huseina.

Abu Zahra je sistematiziral različna razhajanja, ki so se pojavljala znotraj islama, v tri kategorije: politično (kamor prištevata haridžite); pravno, iz katere so nastale štiri pravne šole, namreč Maliki, Šafii, Hanbali in Hanafi; in intelektualno kategorijo, ki se je osredotočila na samo bistvo verovanja,

namreč na velika filozofska vprašanja, kot so človeška usoda, veselje in njegove skrivnosti. V to kategorijo uvršča mutazilo.

Eno izmed vprašanj, ki so jih pretresali mutaziliti in ki je imelo množičen odziv, je bilo vprašanje *kadar*, »predestinacije«: ali ravnamo svobodno (*kadir*) in potemtakem odgovarjamo za svojo usodo ali pa je našo usodo Bog že vnaprej določil? Kadirija, veja mutazile, se je osredotočila samo na to vprašanje. Njeni pristaši kadiri so »verjeli v svobodno voljo in menili, da lahko človeško bitje svobodno odloča o svojih dejanjih in je zato odgovorno za vse, kar stori, tako za zlo kot za dobro.« Če je usodo ljudi določil Bog, tedaj je odgovoren za zlo na svetu. Ali je človek svoboden ali pa je Bog odgovoren za zlo. Slednja trditev pa je nemogoča: »Kajti, če bi Bog ustvaril zlo, tedaj bi bil nepravilen.«

Naj je bila mutazila še tako filozofsko usmerjena, je sprevidela, da se politiki ne bo mogla izogniti. Če si razumno in odgovorno bitje, lahko ubogaš oblast samo pod nekaterimi pogoji, namreč v razmerah ljudskega predstavništva. Vsaka oblast, ki ne izvira iz ljudstva, za ljudstvo ni obvezujoča:

Mutazila in druge šole menijo, da si naslov imama pridobiš s (svobodnim) glasovanjem naroda. Pravijo, da Bog in njegov Prerok nista določila nobenega konkretnega imama in da muslimani niso prisiljeni dati svojega glasu nobenemu posebej določenemu človeku; ampak je narod (*umma*) tisti, ki mu je prepuščena izbira. Samo narod ima pravico izbrati izmed svojih pripadnikov svojega predstavnika, kateremu poveri izvršno oblast.

Vstop mutazile na politično prizorišče je to prizorišče spremenil in ga intelektualiziral, ko je uvedel nove koncepte, kakršen je recimo *itizal*, namreč postavitev na vmesno stališče, tehtanje argumentov za in proti. To je bilo pomembno, ker je na dnevni red postavilo vprašanje strpnosti. Kaj storiti z muslimanom, ki greši? Ga moramo obsojati ali se postaviti na srednje, nevtrarno stališče? Mutazila izbere drugo možnost - nevtralnost in z njo strpnost. Nikogar ne moremo obsojati, če prej zrelo ne pretehtamo njegovih dejanj. *Itizal* je neizogibna posledica upoštevanja razuma. Haridžitski vzorec pokornost - upor so nadomestili z vzorcem pokornost (*taa*) - razum (*akl*). Abasidi so filozofijo mutazile sprejeli za svojo uradno doktrino vsaj za eno stoletje, stoletje odprtosti. Odprtost je pomenila sprejemljivost za vse človeško

znanje, vključno z znanstvenimi razpravami in grško filozofijo, ki so jo končno začeli prevajati v arabščino.

Prevajanje grške humanistične dediščine v arabščino se je začelo kot vladni načrt pod kalifom al-Mamunom in se je nadaljevalo skozi vse deveto stoletje. Kristjan Hunajn Ibn Išak (u. 873) je ustanovil prevajalsko šolo, ki je osebjem novačila med najimenitnejšimi intelektualci v Bagdadu in celotnem cesarstvu. Vendar helenske dediščine niso samo prevajali, kot trdi zahodnjaški kliše. Obrnili so se tudi na Iran in Indijo, da bi najprej zbrali, prevedli in strnili vse, kar je nakopičil duh drugih omik, nato pa to dopolnili in razširili. Ta sprejem in prevajanje tuje učenosti so obogatili z izvirnimi raziskavami in tako je nastal razcvet muslimanske misli, znan pod imenom *falsafa* (filozofija). Nosilce te misli, naj je šlo za logike, matematike ali zdravnike, so imenovali *falasifa*; ta pojem je obsegal vse in je kasneje omogočil, da so jih zlahka obsodili kar v paketu, ko so Abasidi podlegli trinoštvu in kultu *tae*, ki je slonel samo na *ahl al-hadit* (haditskih ljudeh), verskih veličinah, ki so strogo tolmačili *šario*, v arabščini razodeto vednost. Dvor je pospeševal samo to strogo omejeno tolmačenje, katerega namen je bil uveljaviti pokorščino kot glavno točko.

Dejavnost *falasifov* se je imenovala *kalam* (diskusija) ne samo zato, ker je temeljila na logičnem podajanju argumentov, pač pa tudi zato, ker so te nove ideje pronicale v suke in začele pritegovati množice. Na začetku devetega stoletja je mutazila pod pokroviteljstvom abasidskega dvora usklajevala znanstveni in miselni razcvet. Vsa velika imena znanstvene in filozofske učenosti sodijo v to dobo: al-Hvarizmi (u. 850), oče algebre, matematik in astronom, al-Kindi (u. 873), ki mu pogosto pravijo prvi *fajlasuf* (filozof); al-Razi (u. 925), veliki zdravnik, ki ga Zahod pozna kot Rhazes; al-Battani (u. 929), oče trigonometrije; in matematik al-Farabi (u. 950), avtor dela *Al-madina al-fadila* (Vrlo mesto).

Abasidi so se do oblasti dokopali s plamenico razuma v roki in k svoji propagandi pritegnili najimenitnejše duhove mutazile, vendar so kaj kmalu zapadli dvornemu spletkarstvu. To je pripeljalo do tega, da so odprtost za razum, osebno mnenje in zasebno pobudo obsodili kot »inozemno« dejavnost. *Falasife* so začeli preganjati, svobodomislece pa obtoževati, češ da so neverniki in ateisti. Da bi okrepili svoje samodržstvo, so Abasidi novačili mislece iz vrst tiste duhovne usmeritve, ki je izhajala iz *tae*, razmišljanje pa prepovedovala. To izročilo imenujejo *šaria* in s tem ustvarjajo zmedo, ki še

danes hromi demokratične procese s tem, da slepo pokornost vodi izenačuje s pobožnostjo. Vsak poziv k racionalizaciji razmerja med imamom in njegovimi privrženci in vsako kritiko, naperjeno zoper voditelja, označijo za odklon od islama in za nespoštovanje njegovih načel in idealov. Tako se je *šaria*, da je lahko služila potrebam abasidskega dvora, morala odreči svoji vedoželjni, razmišljujoči razsežnosti. Imam je postal nasilen in krvoločen samovladar in haridžitsko uporniško izročilo je bil edini glas opozicije, ki se mu je uspelo obdržati.

Potem ko so Abasidi obsodili pripadnike mutazile, češ da uvajajo tuja izročila, je Abaside despotske dobe pokončala uporna muslimanska *umma*, kruto oropana *raja*, pravice do lastnega mnenja. Grki in mutazili so postali golazen, ki jo je treba iztrebiti. Muslimanski svet se je valil v mračnijaštvo, razsvetljene intelektualce so sistematično obsojali, ljudstvo pa tirali v duhovno apatičnost. Od takrat dalje je bilo fanatično uporništvo edina oblika oporečništva, ki je preživela znotraj pohabljenega islama.

Dandanes prav ta dvorni islam, oropan racionalistične razsežnosti, vsiljujejo naši zavesti kot muslimansko dediščino. Prav ta islam princev in rabljev so oživili po kolonialno osvobodilnih bojih v štiridesetih letih tega stoletja in še skozi vsa šestdeseta. V sedemdesetih pa so naftni dolarji financirali propagando, ki je pospeševala pokornost in zavračala razmišljanje. Eden od neposrednih rezultatov tega financiranja so bili militantni fundamentalisti, ki so se pojavili v samem osrčju Saudove Arabije in novembra 1979 so veliko mošejo v Meki spektakularno zasedli privrženci Džuhajmana Ibn Mohameda al-Utajibija in Mohameda Ibn Abdallaha al-Kahtanija. Istočasno je naftni denar okrepil vezi med uradnim islamom, ki ga je podpirala ideologija *tae*, in militantnim islamom. Slednji je dedič uporniške frakcije, haridžitske reakcije, in je neizogibna posledica uradnega samodrštva, ki se skriva pod krinko pokoravanja božji volji.

V luči tega zbliževanja se arabski intelektualci, gre predvsem za filozofe, potegujejo za odpiranje vsaki, bodisi stari bodisi novi humanistični misli. Spet se zavzemajo za racionalistično preteklost in za velike duhove zahodnega humanizma, med njimi za Marxa. Sodobni filozofi in ideologi kot so Mohamed Amara, Husein Mruva (ubit pred nekaj leti v Bejrutu) in Mohamed al-Džabiri (eden najpomembnejših sodobnih mislecev) v arabskem svetu slovijo bolj od pevcev uspešnic in pogosto so bolj priljubljeni kot državni poglavarji, ki jih skušajo zatreti. Maročan al-Džabiri je nemara najbolj brani

filozof med arabsko mladino, če smem soditi po pripombah študentov na konferenčnih debatah in v neuradnih razgovorih. V delu *Nahnu va al-tarva* (Mi in naša dediščina) pravi, da muslimani niso grške dediščine samo posredovali Zahodu, pač pa so jo razširili in obogatili. Njegova mojstrovina *Takvin al-akl al-arabi* (Proces oblikovanja arabske misli), ki obravnava nasprotje med dvorno pokorščino in razumništvom intelektualcev, je milijone mladih Arabcev približalo modernosti in zbudilo njihove demokratične težnje. Ko požirajo njegove knjige, najdejo v njih takšen islam, v katerem sta odprtost in osebni nazor integralni del našega izročila. Zahod ne ve za ta vidik odprtosti v naši kulturi. Al-Džabirijevih knjig in knjig drugih piscev nihče ne prevaja. Zahodne televizijske mreže ne intervjuvajo teh piscev. Al-Džabiri se pač osredotoča na velike večne vrednote, kot sta načelnost in samospoštovanje, in po tem spominja na francoskega ali nemškega intelektualca; morda zato ne izraža tiste cenene eksotike, s katero občila tako rada slikajo grozljivi islam, ki da pospešuje rasizem in podpira ločevanje? Vsekakor je zanimivo, da vodje fanatičnih gibanj pogosto vabijo v televizijske sporede, medtem ko zahodni mediji namenoma prezrejo celotno napredno gibanje in s tem medijsko taktiko krajevnih samodržcev prenašajo še na mednarodno raven.

Arabske oblasti so po umiku kolonialnih enot obsodile razum (*akl*), češ da je tuj. Zadnja desetletja je zveza, po kateri hrepenijo vsi samodržci - da bi se namreč pokornost imamu izenačila s pokornostjo do Boga - postala program in zakon arabskih režimov, ki temeljijo na svetem. Muslimanski svet se je v osemdesetih letih našega stoletja pod vodstvom nasprotnikov razuma pogreznil v *al-inhitat* (razkroj). Naš vojaški, gospodarski, politični in etični propad nam je pokazala Zalivska vojna, ki jo je mreža CNN prikazala očem sveta in ki je razgalila muslimane kot deloma izobražene, toda oropane *raja*.

V svoji osupljivi knjigi *Al-milal va al-nihal* (Razodeta verstva in ponarejena verovanja), napisani v 12. stoletju, je Iranec Šahrastani kristaliziral proces, s katerim so odstavili razum. *Taa* (pokornost Bogu) so poslej za vedno izenačili z razodetimi verstvi (*milal*); vse drugo pa velja za poneverbo, ponarejeno verovanje. Tako so zmagali *ahl al-hadit*, ki so se zavzemali za strogo tolmačeno *šario*, ki vso islamsko omiko zoži zgolj na v arabščini razodeto vedenje. Odtlej so za vselej zanikali koncept razuma in vsak razmislek o osebni presoji, češ da gre za *nihal*, za verovanja, ki so jih ponaredile ločine. Beseda *nahala* pomeni »posnemati«, »prenarejati« - skratka, »ponarediti«. Poslej so *raj* vedno povezovali z zločinskimi

dejavnostmi, ki da so uničile slog *umme*. Ta islam, oropan svojega razumskega pola, nam zdaj vsiljujejo kot *turat islami* (muslimansko dediščino) in sicer v čisto istem slogu, kot je svojčas počel Šahrastani: veruj (*itikad*) in ubogaj (*taa*) ali pa se drži osebnega mnenja in ravnaj sebično. To vprašanje zastavljajo že ves čas, odgovor nanj pa je že od dvanajstega stoletja enak. Gre za odgovor, ki ga glasno oznanjajo zagovorniki trinoštva kot načina življenja: posameznik, ki uporablja razum, najeda islam in služi sovražniku.

Šahrastani je stvari poenostavil in rekel, da se svet deli na dvoje: na tiste, ki verujejo v eno od razodetih veroizpovedi, in na tiste, ki se zanašajo na svoje osebno nagnjenje: »Tisti, ki kaj verjamejo ali trdijo, imajo samo dve izbiri: ali da si izberejo kako vero, da se torej priključijo že obstoječi ideji in jo prevzamejo ali pa da jo skrpajo sami na podlagi svojega domišljavega osebnega mnenja.« Od časov Omarja Ibn al-Hattaba so se morali vsi muslimani in muslimanke, ki so se zavedali svojega dostojanstva, soočiti z dilemo, ali naj verujejo ali pa razvijajo svojo presojo. Šahrastanijeva rešitev je bila enostavna: »Musliman je tisti, ki veruje in uboga. Vernost je pokornost. Pokoren musliman je veren. Kdor pa postavlja na prvo mesto svojo sodbo, je novotarski modernizator in ustvarjalec.«

Al-milal va al-nihal vsebuje vse točke debate o demokraciji, ki danes pretresa muslimanski svet in preveva tako levi kot desni tisk. Debata se suče okrog šest ključnih besed, ki sestavljajo njena pola. Na enem koncu je pol zvestobe voditelju, ki jo mešajo z vdanostjo Bogu; ta pol nerazdružljivo povezuje tri besede: *din* (religijo), *itikad* (verovanje) in *tao* (pokorščino). Na nasprotnem koncu so zbrane nič manj strateške tri besede, ki poudarjajo osebno odgovornost: *raj* (osebno mnenje), *ihdat* (novatorstvo, modernizacija) in *ihda* (ustvarjanje). Konflikt izvira iz tega, ker so ta drugi pol dolga stoletja obsojali, češ da je negativen in prevratniški. Če se postaviš zase in se zanašaš na svojo presojo, s tem spodkopavaš dvor in moč skupnosti, ki je zbrana v kalifovih rokah, torej igraš sovražnikovo igro. Ta strah, da utegne izražanje osebnega stališča oslabiti skupino in iti na roko sovražniku, je bogato ležišče emocij, ki ga skušajo izkoriščati vsi tisti, ki bi radi zavrli proces demokratizacije v arabskem svetu.

Vse od Šahrastanijevih časov je dvoru prilagojena definicija muslimana, ki so jo skovali trinoštvu zvesti politiki in razširjali *fukaha* (verski dostojanstveniki), zavračala *raj*, *ihdat* in *ihdo* kot tuje in bogokletne. Vendar naše dediščine ne bi mogli oropati razumskega izročila, če nam ne bi zaprli

Zoran Kanduč

(KAZENSKO) PRAVO IN IDEOLOGIJA

1. Uvodna opazka

V polju tako imenovane kritične družboslovne misli ni malo prispevkov, katerih skupno izhodišče oziroma poenotujoče načelo bi lahko strnili v podmeno, da se »substancna« moči danega družbenega reda v normalnih družbenih razmerah (v obdobjih, ko je v splošnem zagotovljen red in mir) ne skriva v - če uporabimo gramscijevsko izrazje - v prisilnih mehanizmih represivnih državnih aparatov, ampak v hegemoniji, se pravi v dejstvu, da večina podrejenih sprejema (pre)vladajoči *Weltanschauung* (v zdravorazumsko »filozofijo« množic preobrazeno ideologijo družbene elite), pa tudi veljavne moralne norme,¹ institucionalizirane vedenjske vzorce, utečene ready made zamisli o družbenem svetu ipd.² V tej zvezi si kaže zastaviti vprašanje, kakšna

1. O povezanosti med podrejenim družbenim položajem in moralnimi normami prim. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, str. 183-185. Pisec opozori tudi na zvezo med moralnim statusom in privilegiranim družbenim položajem. Glede na to, da je ideal avtonomnega bivanja (v smislu upravljanja s samim sabo kot z lastnim imetjem) kopija razpolaganja z gmočnim premoženjem, po Adornovem mnenju bogatih ne kaže grajati zavoljo njihove nemorale, marveč pokazati, da so oni tisti, ki ustvarjajo moralne zglede: sleherna morala se torej oblikuje po modelu nemorale.
2. Dorothy Smith opozarja, da je v sodobni družbi razmerje med instancami družbenega življenja in diskurzivnimi oblikami čedalje bolj strukturirano. Utemejeno je na kompleksni komunikacijski mreži, ki (po)ustvarja - družbeno konstituiran - univerzum dejstev, podatkov, odkritij, modelov ipd.. Na ta način artikuliran semantični prostor po eni strani reprezentira (opisuje oziroma prikazuje) realnost, po drugi strani pa je dojet kot realno samo. Ideloška praksa (v svojih raznolikih razsežnostih) je potemtakem mnogo več kot goli odsev družbene stvarnosti: njeni nasledki so že kot taki moment (specifična forma) realnega sveta. Širše o tem vprašanju D. Melossi, *The State of Social Control*, Polity Press, Cambridge 1990, str. 175-185. Mills v tej zvezi opozarja na pomembno vlogo javnih občil, ki svoji množični publiki praviloma posredujejo uniformna, centralizirana in standardizirana sporočila (s tem pa tudi motive za delovanje). Sporočila so resda pluralna, vendar se običajno ne odmikajo od »osrednje tendence«: deviantne informacije so značilne predvsem za medije, ki so namenjeni specializirani in maloštevilni publiki. Mills ob tem identificira naslednji problem: sodobni individuum je po eni strani čedalje bolj odvisen od množične produkcije pomenov oziroma reprezentacij družbenega sveta, po drugi strani pa mu dominantni mediji ne posredujejo sporočil, ki bi po svojem bistvu lahko transcendirala posameznikovo neposredno (intersubjektivno) okolje, ritualizirane dejavnosti ali stereotipizirane izkušnje. Prim. C. W. Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York 1963, str. 325-332.

je vloga prava pri (po)ustvarjanju družbenega konsenza, ki omogoča razredno vladavino (in eksploatacijo v gospodarski sferi oziroma v procesu produkcije), utemeljeno na navidezno svobodnem (ideološko posredovanem) strinjanju: jasno je, mimogrede, da je tovrstna oblika družbenega nadzora izjemno učinkovita, zakaj dokler podrejeni dojemajo obstoječe oblike družbenega življenja, denimo lastninska razmerja, organizacijo gospodarjenja glede na logiko profita in druge temeljne institucije kapitalističnih družbenih odnosov, kot nekaj naravnega, normalnega, racionalnega, legitimnega, neogibnega ali samoumevnega, je bržkone bolj malo verjetno, da se bo v njih prebudila težnja po radikalni družbeni spremembi, recimo na področju strukture družbene (ekonomske in politične) moči, gospodarske ureditve ali nemara delitve družbenega dohodka in bogastva.

Še preden se lotimo podrobnejše analize, je treba poudariti, da zgornja - resda precej grobo in poenostavljeno prikazana - hipoteza nikakor ni neproblematična. Pravzaprav je vprašljiva iz več razlogov. Naj omemimo zgolj nekatere.

(a) Terminološki oziroma pojmovni aparat, ki je v rabi v zvezi z omenjenimi problemskimi sklopi, je v marsičem pomanjkljivo opredeljen ali vsaj večpomenski. Oznake, kakršne so denimo »soglasje« (oziroma »strinjanje« ali »konsenz«), »privolitev« (*compliance*), bolj ali manj dosledno upoštevanje veljavnih pravil igre (običajno predvsem iz utilitarnih razlogov), dasiravno brez njihovega intimnega odobranje, ali »uklonitev« neposredni in očitni prisili, se lahko nanašajo na zelo raznolike vidike družbene stvarnosti. Vzemimo npr. nadzor v procesu produkcije. Za kapitalista oziroma managerja je tu ključen problem (ali vsaj eden izmed pomembnejših), kako kupljeno delovno silo pripraviti do tega, da producira delo, se pravi ustvarja presežno vrednost. Industrijski sociologi so pokazali, da so oblike kapitalističnega nadzora delovnega procesa in nadvlade nad delavci nadvse kompleksne, celo do te mere, da se izmikajo ponujenim idealno-tipičnim razvrstitvam. Vsekakor pa je videti nesporno vsaj to, da gola prisila nikakor ne bi omogočala nemotenega delovanja produkcijskega sistema, iz česar pa vendarle ne bi smeli prehitro izpeljati sklepa, da je bistvo učinkovitosti kapitalistične organizacije dela zgolj v prepričljivosti njenih ideoloških mehanizmov. Zdi se namreč, da je beseda »konsenz« nemalokrat premočna za opis načina, kako se nosilci delovne sile podredijo ali prilagodijo formalnim in neformalnim strukturam v polju produkcije. Burawoy³ se v tej zvezi

3. Prim. M. Burawoy, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, Chicago 1979, str. 156.

sklicuje na Mannovo domnevo, da delavci niso *a priori* niti resignirani, pasivni konformisti niti nepopustljivi in vselej dejavni revolucionarji: pogosto je njihova drža v prvi vrsti pragmatična, namreč v smislu, da zgolj tolerirajo, strpno prenašajo svoj položaj v delovnem procesu, ne da bi pri tem ponotranjili dominantne kapitalistične vrednote. Edwards⁴ meni, da bi utegnili do skrajnih razsežnosti prignana internalizacija vladajočih vrednot celo ogroziti hegemonijo kapitalističnega razreda, saj bi bila lahko ena izmed njenih posledic precejšnja intenzifikacija (v bistvu anomičnih) aspiracij (ali celo uvid v protislovja kapitalističnega sistema). Po drugi strani pa je pojem »pristajanje« (na dana pravila) prešibak ali celo neustrezen, kolikor označuje stanje, v katerem delavec zgolj robotsko, nereflektirano, mehanično, togo in neosebno sledi pravilom, ki urejajo vsebino njegovih delovnih nalog.

(b) Tezo o dominantni vlogi hegemonizirajočih sil oziroma občega družbenega konsenza kaže vselej preveriti v specifičnem družbeno-zgodovinskem kontekstu. Garland,⁵ denimo, ugotavlja, da je v sodobni kapitalistični družbi (za katero je značilna precejšnja fragmentacija moralne skupnosti in njene *conscience collective*), na primer v ameriški, čedalje več družbenih skupin ali segmentov, katerih odnos do vladajoče morale je scela instrumentalen ali vsaj močno ambivalenten. Opozoriti velja, da tu ne gre več samo za osamljene demoralizirane posameznike, ki bi zaradi spodletele ali pomanjkljive primarne socializacije ostali zunaj normativnih določil kolektivne moralne zavesti, zakaj opraviti imamo z obsežnimi segmenti idividuov, ki so do te mere odtujeni⁶ (odrinjeni iz obstoječih družbenih

4. Prim. P. K. Edwards, *Conflict at Work*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 50.

5. Prim. D. Garland, *Punishment and Modern Society*, Clarendon Press, Oxford 1990, str. 51-54.

6. »Kot sem namignil že v zadnji izdaji svojega dela, menim, da dejanskost subverzije eksistira. Subverzija se ne pojavlja samo v ZDA, ampak tudi v ostalem t. i. svobodnem svetu, v t. i. socialističnem in komunističnem svetu ter v t. i. tretjem svetu. Glavni element te subverzivne aktivnosti je naraščanje nediscipline med 'delovno silo', ki se kaže v propadu delovne etike in v naraščanju, nekateri bi rekli epidemiji, težnje ljudi, da ne bi plačevali za stvari, ki si jih želijo, kot tudi v zavračanju vzdrževanja institucij, ki obvladujejo njihova življenja. Ko nekdo zapiše, da je bilo 80 odstotkov ljudi v ZDA predvidoma vpletenih v krajo v trgovinah in/ali v tatvine zaposlenih, postane očitno, da je večina ljudi na ta ali oni način subverzivno usmerjena proti nadvladi - celo, če o njej na ta način sploh ne razmišlja.« J. James, »Dejanskost subverzije«, v: *Boj proti delu*, KRT, Ljubljana 1985, str. 373. Tudi Moorhouse in Chamberlain opozarjata, da sociološka literatura v zvezi s člani »novega« delavskega razreda v doberni meri podcenjuje naravo in obseg njihovega nestrinjanja oziroma nasprotovanja vladajočim moralnim stališčem do bogastva in produkcijskih sredstev v zasebni lasti. V njunem vzorcu je na primer 73 odstotkov anketiranih oseb izrazilo odobravanje do nasilnih (nezakonitih) zasedb praznih stanovanj s strani ljudi brez strehe nad glavo. Prim. H. F. Moorhouse in C. W. Chamberlain, *Lower Class Attitudes to Property: Aspects of the Counter-Ideology*, University of Glasgow, Glasgow 1973.

institucij), da je njihovo sodelovanje z družbeno avtoriteto utemeljeno bolj na strahu pred nevšečnimi posledicami odklonskega ravnanja kot na pristni moralni predanosti kolektivnim oblikam družbene zavesti: ti posamezniki zatorej sploh ne »slišijo« več npr. moralnih sporočil, ki jih (oziroma naj bi jih) posredovala kaznovalna praksa (kar pa seveda ne izključuje možnosti, da so določeni odseki prebivalstva še vedno dojemljivi za simbolično, ekspresivno funkcijo kaznovanja). V takih razmerah so učinkovito delo policijskega represivnega aparata, obsežen sistem neposrednega in odkritega nadzorovanja, behavioristične tehnike »dresure« neprilagojenih ali nevarnih prestopnikov, grožnje s strogimi kaznimi, manipulacije s prostorskimi okoliščinami izvrševanja kaznivih dejanj (t. j. oteževanje njihove uspešne realizacije) seveda mnogo bolj pomembni, kot je denimo domneval Durkheim.⁷

(c) Problemski sklop, ki zadeva - z ideološkimi aparati države - ustvarjani družbeni konsenz, se običajno navezuje na vprašanje (po mnenju nekaterih celo paradoks), kako je mogoče, da ljudje ne nadomestijo obstoječih (kapitalističnih) oblik gospodarjenja, ki onemogočajo zadovoljevanje njihovih potreb (poleg tega pa skrajno neekonomično⁸ ravnaajo z nemara najdragocenejšimi dobrinami posameznika: z njegovim časom, zdravjem in energijo), z bolj racionalnimi oziroma bolj človeškimi. K temu se čisto

7. Durkheim se je namreč dobro zavedal, da ima lahko grožnja s kaznijo samo omejen vpliv na aktualne in potencialne prestopnike. Omejena učinkovitost kaznovanja je posledica dejstva, da vzgoja, ki temelji na vlivanju strahu, ne more ustvarjati pristnih in trdnih moralnih prepričanj. Če nekdo že ni - iz različnih razlogov - član moralne skupnosti, katere vrednote varuje kazensko pravo, je zanj kazen zgolj praktična ovira, ki se zoperstavlja njegovim željam. Kot taka je samo »poklicno tveganje« v prestopnikovi karieri, podobno kot je na primer možnost brodoloma tveganje, ki ga prevzemata morar in ribič. Če nekdo deluje zgolj na podlagi amoralne kalkulacije stroškov in dobičkov, bo bržkone prej podlegel skušnjavi kot oseba, ki ji intimno moralno prepričanje (»nadjaz« ali »heteronomna vest«) prepoveduje, da bi storila nekaj prepovedanega oziroma kaznivega. Zato je za Durkheima kriminalna politika, ki se zateka v pretežni meri k zastraševanju, značilna za demoralizirano, anomično družbo. Po njegovem mnenju so prave vezi, ki združujejo posameznike v družbeno skupnost, zgolj tiste, ki izhajajo iz skupnih moralnih občutij, zakaj človek, ki deluje kot durkheimovski *homo moralis* v strogem pomenu te besede, mora biti zavezan nečemu drugemu od samega sebe, predvsem pa mora čutiti solidarnost do družbe. Prim. E. Durkheim, *Moral Education*, The Free Press, New York 1961, str.73-79.
8. »Z ozirom na odsotnost vsakršnega osrednjega nadzora nad proizvodnjo proizvajamo množico stvari, ki niso iskane. Velik odstotek delovne populacije držimo v brezdelju, zato ker lahko ob prekomernem delu drugih z njihovim delom razmetavamo. Ko se vse te metode pokažejo za nezadostne, je tu vojna: pripravimo določeno število ljudi, da izdelujejo draga eksploziva, in druge, da jih raznesejo - kot bi bili otroci, ki so pravkar odkrili umetni ogenj.« B. Russell, »Brezdelju v čast«, v: *Boj proti delu*, op. cit., str. 101.

pridaja še vprašanje, kako je mogoče, da podrejena večina sprejema *status quo*, v katerem vladajoči manjšini pripada pretežni del politične in ekonomske moči. Takšno stanje je še toliko bolj nerazumljivo, kolikor bi izhajali na primer iz podmene, da se »strukturni antagonizem« (Edwards) med nadrejenimi in podrejenimi oziroma med kapitalom in delom - po normalni ali naravni logiki dogajanja - nujno (kolikor seveda tega ne preprečijo družbene sile, ki delavce integrirajo v kapitalistični sistem in na ta način onemogočajo razvoj razredne zavesti) izteče v bistveno konfliktno družbene odnose in se v tem oziru potemtakem zrcali tudi v empiričnih vedenjskih vzorcih protagonistov medrazrednih konfrontacij. Vendar pa je tovrstna predpostavka v marsičem sporna, in sicer iz razlogov, ki jih je nemara najbolj razčlenjeno nakazal Edwards⁹ v svoji materialistični teoriji družbenih konfliktov. Po njegovem mnenju razredni odnosi in razredni boji niso pojavi, ki bi neposredno in samodejno izvirali iz narave produkcijskega načina. Kapital in delo sta namreč analitično-abstraktni kategoriji, s katerima je mogoče pojasniti delovanje produkcijskega sistema: vendar pa se njun objektivni antagonizem ne zrcali logično nujno na ravni družbenozgodovinsko specifičnih razrednih bojov, katerih dejanska struktura in notranja dinamika sta v vsakokratni družbeni stvarnosti odvisni od številnih določilnic in vplivov. Edwards jih razvrsti v štiri skupine: mera, v kateri se kapitalisti dojemajo kot razred s specifičnimi interesi; obseg, v katerem dobijo partikularni boji med kapitalisti in delavci prepoznavne razredne konotacije; stopnja razredne enotnosti in solidarnosti med delavci; mera, v kateri so posamični konflikti znotraj produkcijskega procesa posplošeni oziroma hegemonizirani v vseobsegajoči okvir razrednega boja. Materialistična razlaga potemtakem ne zanika možnosti, da utegne razredna zavest odigrati pomembno vlogo v družbenih sporih, vendar pa - za razliko od marksistične ortodoksije - ne zatrjuje, da je takšno stanje logično neogibni nasledek inherentne dialektike odnosov med delom in kapitalom (oziroma eksploatacijo). V tem oziru, na podlagi analitičnega razlikovanja med abstrakcijama »delo« in »kapital«, nikakor ne moremo pojasnjevati zgodovinskih sprememb v družbeni strukturi. Vse, kar bi bilo v tej zvezi upravičeno predpostavljati, bi lahko zgostili v domnevo, da se morejo (ne pa tudi morajo) iz strukturnega antagonizma med izkoriščajočimi in

9. Prim. P. K. Edwards, *Conflict at Work*, op. cit., str. 93-96.

izkoriščanimi razredi razviti nadvse raznoliki - družbenozgodovinsko specifični oziroma idiosinkratični - konflikti, konfrontacije ali boji.¹⁰

2. Nekatere marksistične refleksije ideoloških reperkusij pravnega aparata

Ideološke reperkusije prava so ena izmed razsežnosti družbenega učinkovanja pravnega fenomena, dojetega kajpada v smislu družbene institucije. Tovrstna vprašanja so zvečine nezanimiva za pravnoteoretski *mainstream*, ki se praviloma ukvarja zgolj s tehničnimi oziroma pragmatično-praktičnimi vidiki pomenjanja pravnih norm. Pričujočo analizo¹¹ bomo zatoj oprli v prvi vrsti na marksistične prispevke, saj so v tej zvezi gotovo ena izmed teoretično najpomembnejših referenčnih izhodišč. Vendar pa bo naš odnos do njih vseskozi kritičen, zakaj pisci, ki izhajajo iz Marxovih

10. Na dejstvo, da iz razrednega položaja v produkcijskem procesu, se pravi iz ekonomske lastnine nad produkcijskimi faktorji, ni mogoče logično izpeljati razredne zavesti (na primer »objektivnega« interesa oziroma »zgodovinske« težnje po zamenjavi kapitalistične ureditve gospodarstva s socialistično), opozarjata tudi Laclau in Mouffe. V tem smislu objektivno nujni protagonist družbene Spremembe oziroma zgodovinsko »privilegirani« Subjekt protikapitalističnega boja ne obstaja, denimo kot neke vrste ontološka, dasiravno morda »nasebna« entiteta. Če med socialističnim političnim projektom (zoperstavljanjem logiki profitne produkcije oziroma poblagovljenju družbenega življenja) in mestom družbenih subjektov v produkcijskih razmerjih ni nikakršne logične ali naravne zvezanosti, potem je kakršnakoli artikulacija med njima lahko edinole plod zunanje artikulacije, se pravi hegemonizirajoče politične prakse. Prim. E. Laclau in C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 75-78.
11. Preučevanje ideoloških učinkovanj prava bi lahko opredelili tudi kot analizo kulturnih razsežnosti delovanja pravnega aparata, namreč kot analizo, ki je utemeljena na specifičnem teoretskem izhodišču: na stališču razredne razcepljenosti družbene strukture. V tem oziru je njen predmet pravzaprav vloga pravnega reda pri ustvarjanju in obnavljanju hegemonije vladajočega razreda. Ob tem pa je vsekakor neogibno poudariti, da ima izraz ideologija več pomenov, ki se nemalokrat celo logično izključujejo. Do razlik prihaja predvsem zaradi razhajanj pri iskanju odgovorov na naslednja vprašanja: (a) Je ideologija preprosta ali sestavljena oblika zavesti? (b) Je zmotnost (ki je lahko po eni strani posledica določujočega učinkovanja razrednih interesov, po drugi strani pa utegne biti nasledek pogleda na svet, ki se opira na varljivi videz čutno zaznavnega pojavnega sveta) neogibna (bistvena) značilnost ideološke zavesti? (c) Je ideologija vzročno ali kako drugače pogojena izključno z ekonomsko strukturo (»bazo«) družbe ali pa je nemara povezana s sleherno obliko družbene prakse?

pojmovanj o družbi in njenih posameznih sestavnih delih,¹² so resda opozorili na marsikatero, poprej prezrto razsežnost razredne narave prava, vendar pa so pri tem često zašli v dogmatizem, esencializem,¹³ še zlasti pa v determinizem, katerega najznačilnejši obliki sta: (a) »pasivni«, strukturni redukcionizem, ki pojasnjuje vsebino in formo prava kot refleks ali kot bolj ali manj kompleksno posredovan odsev ekonomskih družbenih odnosov; (b) »aktivni«, politični redukcionizem, ki opisuje pravo kot instrument vladajočega razreda v boju zoper podrejene razrede. Za obe različici redukcionizma je torej značilno, da se osredotočita zgolj na eno samo družbeno določilnico, prva na ekonomske odnose, druga na razredni boj, vse ostale pa preprosto odmisli ali jih opredelita kot epifenomenalne.

V polju kazenskopravne teorije je nemara najbolj izrazit zgled ekonomističnega redukcionizma prispevek Ruscheja in Kirchheimerja, posebej delo *Kaznovanje in družbena struktura*. Po njunem mnenju so v luči vladajoče ideologije posamezne družbene institucije, na primer kaznovalni aparat, izrisane (oziroma re-prezentirane) v izkrivljeni, popačeni obliki, tako da ostaja njihov »pravi« pomen praviloma neprepoznan. Da bi razumeli njihovo bistveno vsebino, kaže preučiti njihovo funkcijo v ekonomskih razmerjih: »Nujno je, da z družbenih institucij snamemo ideološko tančico, sežemo onstran njihovega pravnega videza in opišemo njihovo realno naravo.«¹⁴ Ko pojasnjujeta, kateri temeljni družbeni odnosi določajo razvojno gibanje in konkretno pojavno izoblikovanost kazenskega prava oziroma kaznovalne

-
12. Za Marxova razmišljanja o pravu sta pomembni predvsem naslednji postavki: (a) produkcijski način je najvažnejša določilnica prava kot specifične prvine družbene superstrukture; (b) pglavitna (razredna) funkcija pravnega sistema je omogočanje reprodukcije dominantnih družbenoekonomskih razmerij oziroma varovanje le-teh pred notranjimi in zunanji motnjami: da bi pravo lahko igralo takšno vlogo v razrednih razmerjih, mora vladajoča oziroma izključujoča pravna skupina (ki je običajno istovetna z vladajočo politično skupino) zakonsko priznati tudi interese ali vrednote nevladajočih, podrejenih družbenih skupin in segmentov. Poudariti je treba, da iz omenjenih premis ne izhaja logično nujno sklep, da je pravo zgolj epifenomen ekonomske strukture ali procesov, ki potekajo znotraj nje. Prim. Lj. Tadić, *Filozofija prava*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 201-207.
 13. Esencializem je značilnost tiste analize, ki ne preučuje specifičnih pogojev obstoja določenega družbenega pojava ali njegovih učinkovanj na druge družbene pojave, ampak vidi v njem bolj ali manj ustrezen odraz določenega bistva. Za marksistično teorijo je takšno »bistvo« praviloma kapitalistična ekonomska struktura. Prim. C. B. Klocars, »The Contemporary Crises of Marxist Criminology«, v: J. A. Inciardi (ur.), *Radical Criminology*, Sage, Beverly Hills 1980, str. 127.
 14. G. Rusche in O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*, Columbia University Press, New York 1968, str. 5.

prakse, izhajata iz podmene, da je edina realna sila (in potemtakem tudi ključna razlagalna spremenljivka) produkcijski način: »Vsak produkcijski način si prizadeva odkriti kazni, ki ustrezajo njegovim produkcijskim odnosom.«¹⁵ Vpliv ekonomskih dejavnikov na zgodovinsko specifične metode kaznovanja je razviden iz njune analize trga delovne sile.

Trg delovne sile po eni strani določa - v odvisnosti od demografskih gibanj - družbeno vrednost človeškega življenja. V obdobjih, ko je bila ponudba delovne sile obilna, denimo v poznem srednjem veku, so bile tudi kazni izjemno krute: »Vzporedno z zmanjševanjem cene delovne sile, se je zmanjševala vrednost človeškega življenja. Huden boj za obstanek je oblikoval kaznovalni sistem na tak način, da je naredil iz njega sredstvo za preprečevanje prevelikega porasta prebivalstva.«¹⁶ V merkantilistični dobi, ki jo je označevalo pomanjkanje delovne sile, pa je ekonomska računica, bolj kot morebitni človekoljubni razlogi ali morda teoretske inovacije na področju kazenskopravne doktrine, narekovala postopno opuščanje telesnih in smrtnih kazni in izzvala uveljavitev vrste novih kazenskih sankcij, kakršne so bile npr. suženjstvo na galejah, transportacija v kolonije in prisilno delo v posebnih internacijskih ustanovah (»poboljševalnih domovih«), katerih cilj je bil ustvariti - s prisilo k delu, poklicnim usposabljanjem, navajanjem na disciplino in vcepljanjem delovne etike - iz »parazitskih« posameznikov koristne člane družbe, se pravi ubogljivo, izurjeno in družbeno prilagojeno delovno silo, ki se je pripravljena pokoravati avtoriteti, voljno sprejemati svojo bedno usodo in se sprijazniti z mirnim, urejenim in delovnim načinom življenja. Drugi način, kako vpliva trg delovne sile na zgodovinski razvoj kazenskega prava, bi lahko opisali s sintagmo *less eligibility*, ki implicira zahtevo, naj zaporniki prestajajo svoje kazni v okoliščinah, ki so bolj neugodne od življenjskih razmer formalno svobodnih pripadnikov najnižjih družbenih slojev. Dogajanja na trgu delovne sile, se pravi spreminjajoče se razmerje med ponudbo in povpraševanjem, potemtakem ne opredeljuje samo življenjske ravni članov delavskega razreda, ampak tudi standard zapornikov oziroma zaporniški režim kot tak, ki mora biti do te mere neprijeten in

15. *Ibid.*, str. 5. Rusche in Kirchheimer potemtakem pretrgata zvezo med zločinom in kaznijo: v kazni ne vidita preproste, nevprašljive oziroma nujne posledice zločina niti njegovega logičnega nasprotja niti zgolj sredstva, določenega s »tehničnim«, kriminalnopolitičnim ciljem, ki naj bi bil z njo dosežen. Njen družbeni pomen skušata dojeti ločeno od pravnih pojmovanj in družbenih ciljev, projiciranih v kaznovalni sistem.

16. *Ibid.*, str. 20.

zastrašujoč, da odvrča celo posameznike na skrajnem dnu stratifikacijske lestvice od prepovedanih načinov pridobivanja sredstev za preživetje:¹⁷ na ta način naj prepriča slehernega posameznika (in ne zgolj aktualne ali potencialne storilce kaznivih dejanj), da je pošteno delo na prostosti - ne glede na to, ali je dolgočasno, naporno, nečloveško, poniževalno, nesmiselno in slabo plačano - še vedno boljše od prestajanja zaporne kazni.

Za Ruscheja in Kirchheimerja je trg delovne sile temeljna določilnica kaznovalnih metod, dasiravno ni edina. Zaradi določenih sprememb v načinu proizvodnje utegne postati delo obsojencev ekonomsko neučinkovito, po drugi strani pa je tudi možno, da gospodarstvo ne potrebuje več kazenskih sankcij, da bi z njimi disciplinirali delavce. V tem primeru postanejo poglavitni oblikovalci kazenskih sankcij fiskalni izdatki oziroma prizadevanja, da bi bili le-ti čim manjši: na ta način pojasnita razmah denarne kazni, ki je postala v dvajsetem stoletju najbolj razširjena kazenska sankcija. Ob tem pa seveda dopuščata možnost, da vplivajo na kaznovalno prakso še drugi dejavniki, denimo religiozna prepričanja, ideološka stališča, politični interesi, razlogi, ki jih narekuje birokratska logika upravljanja zaporov, kriminološke teorije ali emocionalne dispozicije. Vendar pa lahko znotraj njune konceptualne sheme, vse te - že na prvi pogled nadvse raznolike - sile delujejo

17. Zastraševanje siromašnih slojev proletariata je označevalo delovanje kaznovalnega aparata v devetnajstem stoletju. Tedaj se je v evropskih državah že izoblikovala relativna presežna populacija, kar je imelo za posledico nizke mezde zaposlenih in še večjo bedo nezaposlenih; po drugi strani pa je gospodarska kriza izzvala precejšen porast kriminalitete. V tem obdobju je postal zapor - gledano iz ekonomskega zornega kota - docela nekoristen: zaradi sprememb v načinu proizvodnje je postalo delo zapornikov nerentabilno. Delovanje kaznovalnega aparata je tako temeljilo na terorju, degradaciji in deprivaciji, ne pa na produktivnem delu ali npravni prevzgoji zapornikov: »Evropske družbe z rezervnimi industrijskimi armadami so potrebovale kazni, ki so vcepljale strah v srca gladujočih.« *Ibid.*, str. 132. Zaporna kazen je tako postala paradigmatični model zapravljanja človeškega življenja (časa) in nesmiselnega dela: »Osamitev posameznika v celici, brez dela ali s čisto kaznovalnim delom, je simptom miselnosti, ki je zaradi presežne populacije opustila iskanje razumne politike rehabilitacije obsojenih storilcev, hkrati pa je to dejstvo prikrila z rabo moralnega diskurza.« *Ibid.*, str. 137. Ravno v tej zvezi se je koristno spomniti na Adornovo in Horkheimerjevo misel, da je človek v zaporu podoba do konca domišljenega kapitalističnega sveta dela, podoba, ki jo postavlja na svet mrtnja ljudi do ideala, ki naj bi se mu sami čim bolj približali. V tem smislu je zapornik virtualna slika meščanskega subjekta: lik, ki ga mora slednji še udejanjiti. Radikalna izolacija obsojenca je namreč v bistvu identična radikalni redukciji življenja meščanskega individua na ponavljanje vedno istega, na vračanje vedno istega, brezupnega, nesmiselnega. Prim. M. Horkheimer in T. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Svjetlost, Sarajevo 1989, str. 237-238.

le v okviru omejitev, ki jih postavljajo ekonomske strukture in procesi: določilnice v zadnji instanci. Pri tem pa ne pojasnita, kateri posredovalni mehanizmi prevajajo ekonomske interese v polje kriminalnopolitičnega in kazenskopravnega odločanja. Zato ostaja nejasno, kako subjekti kaznovalne prakse, zakonodajalci, sodniki, upravljalci zaporov, izvrševalci kazenskih sankcij idr., sploh spoznavajo objektivne »potrebe«, ki jih neizprosno narekujejo gibanja na trgu delovne sile in ekonomski interesi vladajočega razreda, in se nato ravnaajo v skladu z njimi. Globalne družbene strukture namreč ne delujejo samodejno, saj so vselej in povsod posredovane z delovanjem konkretnih zgodovinskih subjektov: kot take se nujno vpisujejo v medij, ki ga barvajo ideološka nihanja, politični in pragmatični interesi, zahteve pravnega diskurza, kulturni imperativi, obstoječa družbena senzibilnost, pa tudi notranja logika razvoja kaznovalnih institucij. Delo *Kaznovanje in družbena struktura* ostaja zato zgolj zgodovinsko dokumentiran opis korelacij med ekonomskimi dejavniki in kaznovalnimi sistemi: v optiki njegovega pojmovnega aparata ne bi mogli razložiti precejšnjih razlik v kazenskopravnih ureditvah, značilnih za družbe z zelo podobnim načinom proizvodnje.

Seveda pa redukcionizem ni teoretsko neogibna implikacija marksistične teorije prava.¹⁸ Marksistično analizo bi namreč lahko artikulirali tudi drugače, na primer upoštevalje podmeno, da se v kompleksni interakciji družbenih struktur in procesov razredni odnosi ne obnavljajo (in kajpada tudi spreminjajo) zgolj v odvisnosti od učinkovanja ekonomskih sil, ampak tudi zaradi ideoloških in političnih bojev. Umestitev pravnega fenomena v polje ideoloških in političnih sil seveda ne izključuje preučitve ekonomskih vplivov, dopušča pa bolj niansirano in razčlenjeno razlago vloge, ki jo igra pravo pri zagotavljanju hegemonije vladajočega razreda in vzdrževanju stabilne družbene ureditve. Kot zgled tovrstnega razmišljanja bi lahko navedli Hayevo zgodovinsko raziskavo učinkovanja angleškega kazenskega prava v osemnajstem stoletju. Za razliko od Pašukanisa, ki je usmeril svojo pozornost na kulturne določilnice, delujoče »za hrbtom« subjekta (ki se jih praviloma

18. Tudi materializem ni *differentia specifica* marksistične refleksije prava: nenazadnje je materialistična tudi Durkheimova sociologija prava, kolikor so zanj moralne družbene institucije vkoreninjene v objektivnih družbenih odnosih in zgodovinsko specifični organizaciji družbenega življenja, denimo v razvežani družbeni delitvi dela, iz katere izrašča - na še vedno vztrajajoči podlagi mehanske solidarnosti - organska družbena solidarnost in njej ustrezajoča restitutivna pravna regulativa.

sploh ne zaveda več), se je Hay osredotočil predvsem na zavestni vidik človekovega delovanja in na strateške preudarke nosilcev družbene moči. V svojem delu želi pojasniti dva paradoksa v zvezi z družbeno vlogo kazenskega prava. Prvi se nanaša na odločenost vrste angleških vlad, da je treba ohraniti - in celo razširiti - kazniva dejanja, za katera je bila zagrožena smrtna kazen, in to v času, ko je bilo čedalje manj smrtnih kazni dejansko izvršenih, reformatorji pa so nenehno opozarjali na nesmiselnost veljavne ureditve. Kako torej razložiti to, na prvi pogled, iracionalno politiko angleškega parlamenta? Drugi problem pa je bolj abstraktne narave. Kako se je lahko angleški vladajoči razred obdržal na oblasti v obdobju (po razkroju fevdalnih družbenih vezi), ko sodobni aparati vladanja, denimo policijski in vojaški represivni aparat, še niso bili izoblikovani, in to navzlic izredni razslojenosti in konfliktnosti takratne angleške družbe?

Hay dokazuje, da je bila navidezno absurda kaznovalna praksa pravzaprav globoko zasidrana v mentalni in socialni strukturi angleške družbe. Dasiravno je bil kazenskopравни sistem poln anomalij, ga vladajoči razred ni reformiral, saj je ravno kot tak dobro služil njegovim interesom: »Kazensko pravo je bilo nadvse pomembno za vzdrževanje ubogljivosti in spoštovanja do avtoritet, za zagotavljanje legitimnosti obstoječe ureditve, za stanovitno obnavljanje gospodarskih razmerij, ki so temeljila na posedovanju premoženja, in za varovanje interesov vladajočega razreda.«¹⁹ Kaznovalna praksa je opravljala vse te funkcije na način, ki je združeval fizično prisilo in ideološko prepričevanje. Hay v tej zvezi razlikuje tri ključne mehanizme ideološkega učinkovanja kazenskega prava: (1) ustvarjanje predstav o »svetosti« kazenskega prava, denimo s skrbno izbranimi retoričnimi sredstvi, s katerimi so se sodniki obračali na ljudstvo, z organizacijo sojenja in izvrševanja kazni, ki je bila mešanica teatralnega spektakla (napolnjenega s simboliko, religioznimi primesmi in patriarhalno ideologijo) in slovesnega rituala; (2) zavezanost idealu legalne (zakonske) pravičnosti, npr. z varovanjem imetja revnih (in ne samo bogatih), priložnostnimi obsodbami premožnih storilcev, kazenskim preganjanjem morilcev iz vseh družbenih plasti in drugimi podobnimi pojavi, ki so ustvarjali realno podstat idela enakosti pred zakonom (Hay je ob tem pokazal, da je mogoče podporo, ki jo je javnost dajala nekaterim kazenskopravnim normam, recimo prepovedi

19. D. Hay, »Property, Authority and the Criminal Law«, v: D. Hay in dr. (ur.), *Albion's Fatal Tree*, Penguin, Harmondsworth 1975, str. 25.

ubijanja, razširiti na celotno kazensko pravo, ki se je v devetdesetih odstotkih ukvarjalo z varovanjem obstoječe razdelitve družbenega bogastva); (3) precejšen obseg diskrecionarnega odločanja (zlasti v primerjavi s kazenskim postopkom sedemnajstega stoletja) in osebne vplivanja na potek kazenskega postopka: na ta način je lahko lokalna elita uporabljala kazensko pravo kot instrument razredne pravičnosti, istočano pa ga je prikazovala kot nepodkupljivo in brezpogojno določeno institucijo.

Hay v svoji analizi poudarja, da so bile ideološke reperkusije kazenskega prava posledek kompleksne mreže kratkoročnih odločitev, utemeljenih na intuiciji, učenju na napakah, pa tudi na jasnih predstavah nosilcev oblasti o tem, kako se da najbolje realizirati (in zavarovati) lastne interese. Odločilno je torej, da družbeno učinkovanje kaznovalne prakse ni bilo samodejni odblesk razrednih delitev, strukturnega antagonizma ali veljavnih pravnih oblik, marveč dosežek konkretnega delovanja precejšnjega števila družbenih akterjev, predvsem iz vrst angleškega vladajočega razreda, ki je očitno znal vladati podrejeni večini tudi brez razvitih represivnih in ideoloških državnih aparatov. Zanimivo je, da se na nekatera ključna Hayeva spoznanja sklicujejo tudi sodobni kazenskopravni sociologi.²⁰ V tem ni pravzaprav nič nenavadnega, saj se Hayeva analiza izogiba poenostavljenim in enostranskim razlagam, ki opisujejo kazensko pravo bodisi kot varuha »svetih« moralnih norm in vrednot, ki so predmet malone popolnega družbenega soglasja, bodisi

20. V zvezi s »sakralnim« videzom pravosodnih institucij kaže opozoriti na naslednjo Haydenovo kritiko ameriške justice: »Sistem nam ne zagotavlja več niti temeljne pravine naših tako imenovanih zakonskih jamstev: poštenega postopka. Sodišča, podobno kot pravo nasploh, so odeta v mitične predstave. Sodišče v ameriški družbi spominja na cerkev. Dojemajo ga kot nekaj svetega, kot nekaj, kar je onstran grešnega sveta. Obravnavati ga je treba s spoštovanjem: kdor vstopi v sodno dvorano mora molčati, govoriti sme le tedaj, ko to dovoljuje formalni postopek. Sodnik je kot vrhovni svečenik, obdaja ga modrost, ki je običajni državljani nimajo. Obleden je v posebna oblačila, tolmači obskurne pravne spise in uporablja leseno kladivo (podobno križu), ki je simbol avtoritete. Nanj se naslavlja z 'Your Honor' ali 'If the Court please', podobno kot se na papeža obračajo z 'Vaša Svetost'. Sodni sistem zahteva, nemara bolj kot katerakoli druga ameriška institucija, absolutno upoštevanje njegovih pravil in njegovega posebnega vzdušja. Zdi se, kot da bi bili vsi spori lahko skrbno preučeni in zadovoljivo rešeni, če bi le državljani spoštovali to ustanovo. Istočasno pa vsakdo ve, da je takšna podoba sodišča mitična. Sodišče je politično: sodnike volijo ali jih (v večini primerov) postavljajo politiki. Za zunajim bliščem sodnikov se skrivajo ljudje: lastniki nepremičnin, vplivneži iz podzemlja, politični mogočneži. Zakoni, ki jih uporabljajo, so naklonjeni bogatim, belim in spoštljivim ljudem, nenaklonjeni pa so revnim, črnim in nekonformističnim osebam.« T. Hayden, *Trial*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1970, str. 97-98.

kot politični instrument za zatiranje in sistematičen boj proti podrejenim razredom, katerih interesi so (ali naj bi bili) v nasprotju z interesi vladajočega razreda. Če bi razmišljali na tak način, bi namreč prezrli nekaj, kar je nemara bistveno za razumevanje družbene in razredne vloge kazenskega prava (oziroma prava nasploh): (a) kazensko pravo hkrati varuje tako obče interese »družbe-kot-celote« kot partikularne interese vladajočega razreda; (b) kazensko pravo je po eni strani garant pravne varnosti, ki naj bi onemogočal samovoljno in nezakonito delovanje represivnih državnih aparatov, po drugi strani pa tudi ena izmed oblik organiziranega razrednega nasilja.

Ključen - in za nedialektično zavest malone nerazložljiv - teoretski problem je, kako lahko kazensko pravo opravlja dve tako različni in na prvi pogled nezdržljivi funkciji. To vprašanje se bistveno razlikuje od dileme, katera konceptualna paradigma - model soglasja (izpeljan iz strukturalno-funkcionalističnih izhodišč) ali model konflikta (izpeljan iz marksističnih izhodišč) - je bolj prikladna za opisovanje empiričnih učinkov kazenskopravnega sistema. Odločilno je torej razložiti, kako se partikularni interesi prepletajo z občimi, kako se družbeno immanentne norme (potrebne za obstoj in delovanje družbenozgodovinsko specifičnega načina dela in življenja) vrivajo med univerzalne norme (potrebne za samoudejanjanje posameznika), oziroma, kako deluje kazensko pravo v prid vladajočega razreda, ne da bi pri tem izgubilo podporo med podrejenimi družbenimi skupinami. V tej zvezi nemara ni odveč spomniti na Garlandovo analizo²¹ kazenskopravnega varstva lastnine. Pisec opozarja, da kazenskopravna norma varuje lastnino, ne da bi upoštevala pojmovno razlikovanje med zasebno lastnino in lastnino produkcijskih sredstev. Na ta način varuje vsakogar na določeni ravni, hkrati pa legalizira ekonomsko podlago razredne eksploatacije. Omenjena norma je zatorej nesporna vrednota za pripadnike vseh družbenih razredov, saj lahko vsakdo zahteva pravno varstvo za svoje imetje, vendar pa istočasno varuje tudi obstoječi sistem neenakosti in razredne dominacije. Ravno s tem, da varuje lastnino brez razlikovanja, v bistvu »molči«²² o razlikah v moči, ki postavljajo ločnice med bogatimi in ravnimi, med lastniki produkcijskih sredstev in

21. Prim. D. Garland, *Punishment and Modern Society*, op. cit., str. 123.

22. »Ena izmed značilnosti vladajoče meščanske ideologije je v tem, da taji razredno izkoriščanje, in sicer tako, da sistematično izključuje iz svoje govorice vsakršno sled razredne vladavine.« N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, New Left Books, London 1968, str. 214.

nelastniki z neznatnim osebnim premoženjem: kazenskoppravna norma varuje zgolj pred določenimi oblikami škodljivih ravnanj, nobenega varstva pa ne nudi pred ekonomsko dominacijo in izkoriščanjem.

Razredna narava kazenskega prava je prikrita tudi z občo formo njegovih posameznih določb, ki se često začenjajo z zaimkom »kdor«. Ta »kdor« je seveda omejen z določili splošnega dela kazenskega zakona, mestoma pa je tudi podrobneje opredeljen, na primer z oznako »uradna oseba«. Vendar pa zakon običajno ne omenja drugih storilčevih značilnosti, denimo njegovega spola, starosti, rase, narodnostne ali razredne pripadnosti. Kapitalisti (oziroma nosilci družbene moči nasploh) v tem oziru niso favorizirani pred delavci. Kazenskoppravne norme so ubesedene tako, da se *in abstracto* nanašajo na vsakogar: vsi odgovorni državljani so pred njimi enaki. To je kajpak povsem v skladu z demokratičnimi načeli, vendar pa je ob tem treba upoštevati še druga dejstva, ki označujejo sodobne meščanske družbe: v meri, v kateri je lastnina neenako porazdeljena med družbenimi člani, razdelitev pa utemeljena na razredni podlagi, je pričakovati, da bodo relativno siromašnejši jemali bogatejšim in s tem neposredno prerazporejali²³ družbeno bogastvo. Politično gledano je zelo pomembno, da se boj za redke dobrine ne kaže v obliki neposrednega in jasno razvidnega razrednega boja med revnimi in bogatimi.²⁴ Posrednik v tem boju je ravno kaznovalni aparat: odvzem stvari opredeljuje kot »tatvino«, se pravi kot kaznivo dejanje zoper državo oziroma družbo. Dejanje kot tako izgubi v tej perspektivi sleherni politični in razredni razsežnost. Še več, često je prikazano kot izraz, »simptom« posameznikove patološke kriminogene dispozicije. To dejstvo kaže upoštevati tudi pri interpretaciji empiričnih raziskav,²⁵ ki so pokazale, da obstaja precejšnje soglasje glede vrednot, ki jih varuje kazensko pravo. Vrednotni konsenz namreč ne pomeni, da kazenskoppravne norme varujejo interese vseh posameznikov in družbenih skupin v enaki meri. Strinjanje glede vrednot

23. V tej zvezi kaže omeniti Werkentinovo razlago premoženjskih kaznivih dejanj, ki so po njegovem mnenju edina pot, po kateri si lahko delavci prisvoje delež družbenega bogastva nad mero, ki jim pripada glede na njihov razredni položaj: ker niso lastniki produkcijskih sredstev, marveč so eksistencialno odvisni od mezde, ki jo dobe s prodajo svoje delovne sile, se namreč ne morejo dokopati do bogastva na zakonit način, se pravi z izkoriščanjem drugih. Prim. F. Werkentin, »Kriminalität und Verwahrlosung in der Klassengesellschaft«, v: *Erziehung und Klassenkampf*, 1971, št. 4, str. 49-63.

24. Prim. G. Parker, *An Introduction to Criminal Law*, Methuen, Toronto 1987, str. 25-39.

25. Prim. G. R. Newman, *Comparative Deviance: Perception and Law in Six Cultures*, Elsevier, New York 1976.

namreč ne izključuje interesnih konfliktov. Zavedati se je treba, da kazensko pravo varuje v prvi vrsti določeno distribucijo vrednih dobrin, ne pa toliko vrednot kot takih. Kazenskopravna norma denimo varuje lastnino, ki je v sodobni družbi nedvomno zelo cenjena: če nekdo, ki nima (dovolj), vzame tistemu, ki ima, to praviloma ne pomeni, da tat ne odobrava norme, ki tatvino prepoveduje, saj hoče obdržati ukradeno stvar in nikakor noče, da bi mu jo kdo odvzel. Tako storilec kot žrtev imata pozitivno stališče do lastnine (in norme, ki jo varuje), med njima je zgolj interesni spor: obema je do iste stvari. Skupino ljudi, ki bi rada povečala svoje premoženje, bi torej lahko razdelili v dve skupini. Na eni strani so tisti, ki nimajo ekonomske ali politične moči, ki bi jim omogočala, da (re)distribuirajo družbeno bogastvo po zakoniti poti. Na drugi strani pa so oni, ki imajo toliko moči, da si prisvajajo bogastvo in dohodek v okviru zakonite forme.²⁶ Kazensko pravo, ki varuje dano porazdelitev bogastva in dohodka, potemtakem stoji na strani močnih, tudi če se njihove vrednote ne razlikujejo od vrednot nemočnih. Vsaka bistvena sprememba v razmerjih moči med družbenimi skupinami ima zatoorej za posledico tudi spremembo v sestavi potencialnih in dejanskih kršilcev kazenskopravnih norm, ne da bi se pri tem nujno spremenila vsebina kazenskega prava.

Sicer pa je treba vedeti, da kazenskopravne norme niso zgolj preprosta odslíkava konsenzualnih moralnih vrednot, ampak prej specifična (in nikakor ne edina možna) interpretacija le-teh. Zato kazensko pravo (oziroma pravo nasploh) ne varuje pravnih subjektov pred vsemi oblikami poškodb, marveč zgolj pred nekaterimi. Dobrine, kakršne so recimo svoboda, zdravje, življenje ipd., je vselej mogoče opredeliti iz zelo različnih zornih kotov. Svoboda, na primer, ima vrsto inherentnih razsežnosti, ekonomsko, politično, moralno, čutno, intelektualno in druge, poleg tega pa jo lahko razumemo »negativno«

26. V tej zvezi kaže spomniti na enormne dohodke in množico privilegijev upravljalcev gospodarstva, na prilaščanje profita, bogatenje na račun pretiranih cen in na vrsto drugih cinčnih paradoksov meščanskega vsakdana, ki jih posrečeno povzema znani Brechtov sarkazem iz Beraške opere: »Kaj je rop banke proti ustanovitvi nove banke!« Zanimiva raziskava, ki sta jo opravila Broom in Cushing, je pokazala, da razlike v ekonomskih nagradah poslovnežev (ki so opravljali podobne delovne naloge v kapitalističnih podjetjih), niso bile odvisne od razlik v njihovih prispevkih k uspehu podjetja. Kateri dejavnik je bil potemtakem odločujoč? Njun odgovor je zelo preprost: »Vodilni uslužbenci sami vplivajo na velikost svojih ekonomskih nagrad, včasih pa jih celo v celoti določajo.« L. Broom in R. G. Cushing, »A Modest Test of an Inmodest Theory: The Functional Theory of Stratification«, v: *American Sociological Review*, 1977, št. 42, str. 168.

(v smislu lockovske liberalne koncepcije, implicirane v pojmu vladavina prava), ali »pozitivno«, namreč kot uresničljivo možnost upravljanja z lastnim časom, telesom, opravili itd. Podobno je z zdravjem: definirati²⁷ ga je mogoče kot odsotnost bolezni ali kot optimalno delovanje organizma oziroma kot posameznikovo telesno, psihično in družbeno blagostanje. Pravna norma, ki na prvi pogled zgolj varuje določeno vrednoto oziroma dobrino, ima pravzaprav mnogo širše reperkusije: zavarovani vrednoti podeli specifično obarvanost in zameji polje njenih protipravnih poškodb. Pri tem pa je treba upoštevati, da veljavne norme običajno ne prepovedujejo najbolj nevarnih in škodljivih dejavnosti, namreč tistih, ki - globalno gledano - najhuje prizadevajo sicer pozitivnopravno varovane (na ravni splošne in abstraktne norme) vrednote. Kazenskopravne norme denimo inkriminirajo določene »konvencionalne« oblike napadov na življenje in telo, iz njihove mreže pa se izmuzne vrsta pojavov, ki so v celoti bolj škodljivi od tako imenovane ulične kriminalitete. Po Reimanovih²⁸ ocenah umre letno v ZDA 100.000 ljudi zaradi industrijskih bolezni, 390.000 ljudi zboli zaradi vzrokov, ki so povezani

27. Podrobno o tem vprašanju G. Jervis, *Kritički priručnik psihiatrije*, Stvarnost, Zagreb 1978, str. 33-40. Pisec ne opredeli zdravja v smislu odsotnosti bolezenskih simptomov, ampak kot možnost optimalnega udejanjanja posameznikovih telesnih in duševnih virtualnih moči. V tej zvezi opozarja, da so danes bolj kot akutne bolezni nevarne kronične oblike nezdravja. Nekdo, ki je denimo izčrpan, »nervozen« ali preprosto trpi zaradi »živčnih tegob«, ni bolan v tradicionalnem pomenu te besede, vendar pa gotovo ni zdrav. Seveda pa je zelo težko določiti jasno mejo med pravnimi boleznimi na eni strani in stanji invalidnosti, skrhanega zdravja ali nezmožnosti udejanjanja lastnih potencialov na drugi strani. Nekdo je lahko uradno označen kot zdrav, pa se kljub temu ne počuti dobro. Večina zdravstvenih motenj, zaradi katerih trpe člani sodobnega proletariata, se kaže v obliki psihosomatskih motenj, kroničnih obolenj, frustracij, strahov, zaskrbljenosti, občutij stalne negotovosti, apatičnosti ipd. Tovrstne psihične in telesne tegobe se običajno delijo na normalne (ki jih je treba stoično prenašati) in uradno priznane kot bolezenska stanja. Številne nedvomno realne tegobe zdravniki odpravijo kot »nevrovegetativne disfunkcije« ali pa jih razglasijo za neobstoječe, zlasti v primerih, ko so rezultati preiskav »normalni«; če nečesa ni mogoče uvrstiti v objektivne znanstvene parametre in kategorije, potem to nima pavice do obstoja. Jervis poudarja, da so vzroki tovrstnih tegob v pretežni meri družbeni: neugodne delovne razmere, slaba organizacija dela, utesnjenost in dolgočasje zrutiniziranega in avtomatiziranega vsakdanjega življenja, brezperspektivni položaj mladostnikov, diskriminacija v šoli (zaradi družbenega, nacionalnega ali regionalnega porekla, barve kože ipd.), naporno in dolgotrajno heteronomno delo, razsipavanje življenjske energije za zadovoljevanje malomeščanskih potreb ipd. Prim. tudi G. Berlinguer, *Medicina e politica*, De Donato, Bari 1973, zlasti tretje poglavje, ki govori o kapitalu kot vzroku telesnega in psihičnega nezdravja.

28. Prim. J. H. Reiman, *The Rich Get Richer and the Poor Get Prison: Ideology, Class, and Criminal Justice*, Wiley, New York 1979, str. 195-197.

z delom, 14.200 smrtnih primerov gre pripisati »nesrečam«²⁹ pri delu, posledica 2,2 milijonov nesreč pri delu pa je »samo« zmanjšana delovna zmožnost. Nader³⁰ v tej zvezi opozarja, da so nesreče pri delu kot oblika nasilja, statistično gledano, vsaj trikrat bolj resne kakor ulična kriminaliteta. Seveda pa je treba vedeti, da statistike zajamejo le del napadov na zdravje, ki kraljujejo v sferi produkcije: »Delo ogroža zdravje ... Dejansko je delo množičen pomor ali genocid. Posredno ali neposredno bo delo ubilo večino ljudi, ki berejo te vrstice. Od 14.000 do 25.000 delavcev umre vsako leto na delovnem mestu. Več kot dva milijona je invalidov. Od dvajset do petindvajset milijonov je vsako leto poškodovanih. Vsi ti podatki temeljijo na zelo konservativnih ocenah tega, kaj pomeni nesreča pri delu. Tako denimo sploh ne upoštevajo več kot pol milijona poklicnih obolenj na leto. ... Statistike kažejo samo najbolj samoumevne primere, na primer 10.000 rudarjev, ki trpijo za pljučnimi obolenji. Vsako leto jih umre 4.000, to je veliko višja stopnja smrtnosti kakor pri AIDS-u, ki doživlja veliko večjo medijsko pozornost. To zrcali neizrečeno podmeno, da za AIDS-om obolevajo perverzneži, ki bi lahko svojo izprijenost nadzirali, medtem ko je rudarstvo sveto opravilo, ki ga ni mogoče postaviti pod vprašaj. Statistike ne pokažejo, da delo skrajšuje življenje milijonov ljudi - to pa je konec koncev bistvo umora.«³¹ Black ob tem opozarja, da kaže k neposrednim žrtvam genocida, ki ga ima na vesti heteronomno delo, prišteti še žrtve industrijskega onesnaževanja, alkoholizma in narkomanije, ki ju je povzročilo delo, ter avtomobilskih nesreč, ki se zgodijo na poti na delo ali iz dela. Celotno število pobitih, pohabljenih, obolelih in kronično nezdravih je impozantno oziroma naravnost srljivo, če pomislimo, da delavci svojih temeljnih dobrin ne žrtvujejo v imenu vizije neke bolj človeške ali bolj egalitarne družbe, marveč v imenu »zdravja« kapitalističnega gospodarstva, utemeljenega na gonji za profitom. Še več, ves ta paradoksní institucionalizirani genocid se dogaja pod okriljem

29. Kot opozarja Jacoby, v družbi, kjer vlada nesvoboda, tako imenovane nesreče nikoli niso samo nesreče: mrtvi, pohabljeni, bolni ali kronično nezdravi so statistično predvidljiva nujnost, ki korenini v družbeni strukturi in ima neizbrisno razredno razsežnost. To velja tako za nezgode pri delu in poklicna obolenja kakor tudi za avtomobilske nesreče. Prim. R. Jacoby, *Družbena amnezija*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, str. 130 in str. 248-249.

30. Prim. R. Nader, »Introduction«, v: J. A. Page (ur.), *Bitter Wages*, Grossman, New York 1973, str. xiii.

31. B. Black, »Ukinitve dela«, v: B. Black in G. Tome (ur.), *Pozdravi iz Babilona*, KRT, Ljubljana 1987, str. 142-143.

demokratske pravne države in v okviru normativnega sistema, ki na splošni in abstraktni ravni varuje temeljne dobrine posameznika in mu priznava človekove pravice in svoboščine.

3. Sklepna opazka

Navzlic mnogim pomanjkljivostim marksističnih refleksij ideološkega učinkovanja pravnega aparata je njihova nesporna zasluga predvsem v tem, da so postavile pod vprašaj konvencionalne predstave o pravu in pravni državi, ki jih je mogoče povzeti z naslednjimi premisami: (a) zakonske norme, ki urejajo družbeno življenje, so produkt demokratičnega procesa; (b) interpretira in uporablja jih neodvisno sodstvo; (c) vsiljuje jih nepristranski policijski aparat. Številni kritični pravni sociologi³² so pokazali, da družbena dejstva ne ustrezajo omenjenemu idealu.

Kar zadeva vladavino prava na zunanjepolitičnem oziroma mednarodno-pravnem področju, kaže nemara spomniti predvsem na analizo, ki jo je opravil Noam Chomsky.³³ Pisec dvomi v tezo, da bo v nastajajoči »novi svetovni ureditvi« končno prevladala vladavina prava (načela Listine OZN in določbe o človekovih pravicah) pod vodstvom ZDA in njenih zaveznic. Njegova skepsa izhaja iz spoznanja, da nastopa kot zaščitnica *rule of law* ravno država; ki jo je Mednarodno sodišče obsodilo zaradi nezakonite uporabe sile proti Nikaragvi; ki je izvedla invazijo v Panami (s približno istim številom žrtev, kot jih je imel za posledico iraški napad na Kuvajt); ki je blokirala delovanje ZN v zadevah, ki so vključevale pozive k upoštevanju pravil mednarodnega prava in preklic agresije, človekove pravice, razoroževanje ipd.; ki je preprečevala obravnavanje številnih mednarodnih konfliktov pod okriljem ZN; ki je - v obdobju Reaganove administracije - poskušala paralizirati ZN z odlaganjem plačil; ki je, navzlic resni predpogajalski možnosti za mirno, diplomatsko rešitev, vztrajala pri vojaškem obračunu z Irakom; ki se je v imenu »rdečega strahu« zagrizeno spopadala s »protidemokratskimi gnilimi jabolkami« (beri: Arbenzevo Gvatemalo, Allendejevim Čilom, sandinistično Nikaragvo,

32. Pregledno F. Pearce, *Crimes of the Powerful*, Pluto Press, London 1976, str. 59-68.

33. Prim. N. Chomsky, »Svetovna ureditev in njena pravila: variacije na nekatere teme«, v: *Teorija in praksa*, 1993, št. 9-10, str. 863-867.

Castrovo Kubo ipd.), ki bi utegnili »pokvariti ves zaboj« (beri: ogroziti preživetje kapitalistične ureditve), in podpirala vse »demokrate« (npr. Jelcina), ki so (bili) pripravljeni jamčiti za tradicionalne kapitalistične oblike izkoriščanja in prevlade zahodnih vlagateljev (v skladu z novoliberalno ideologijo) oziroma služiti interesom nadsocijalističnih družb, bank in investicijskih firm. Naj omenimo samo še en primer: spoštovanje človekovih pravic, ki jih priznava *Splošna deklaracija* Generalne skupščine ZN. Dasiravno le-ta že v svojem 1. členu nedvoumno določa, da je njeno vrednostno izhodišče - svoboda, enakost, bratstvo - egalitarno v strogem pomenu te besede, in navzlic dejstvu, da povsem jasno in določno normira celotno koncepcijo človekovih pravic,³⁴ ki obsegajo vse temeljne politične, socialne in kulturne pravice, nepogrešljive za dostojanstvo človeka in svoboden razvoj njegove osebnosti, pa je v stvarnosti sodobne kapitalistične družbe zamisel o človekih pravicah praviloma skrčena na zgolj politično razsežnost, in to kljub temu, da omenjeni mednarodnopravni dokument zavezuje vse organe družbe in vse posameznike.

V zvezi z vladavino prava na notranjepolitičnem prizorišču kaže po eni strani opozoriti na številne empirične raziskave, ki so razkrile korupcijo in pristranost v policijskem aparatu in opisale - zakonito in nezakonito - nasilje zoper leva radikalna gibanja,³⁵ zlasti tista, ki so postavila pod vprašaj »svete« temelje kapitalistične družbe in se zavzemala za takšno organizacijo družbe, v kateri bi bilo mogoče v splošnem zadovoljevati radikalne človekove potrebe.³⁶ Po drugi strani pa je treba poudariti, da je večina veljavnih

34. Prim. zlasti 22., 23., 24., 25., 28. in 29. člen *Splošne deklaracije*.

35. »Iz zgodovinske analize delovanja britanske države postane jasno, da so bili njeni represivni aparati v precejšnji meri usmerjeni zoper zunajkonstitucionalna gibanja delavskega razreda in njihov revolucionarni potencial. To drži tako za preteklost kot za sedanjost. Različne represivne državne ustanove ... prispevajo k reproduciranju obstoječega reda, in sicer v smislu družbene integracije, brzdanja ali eliminacije slehernega političnega gibanja, ki je grozilo kapitalistični dominaciji.« T. Bunyan, *The Political Police in Britain*, St. Martin's Press, New York 1976, str. 300. Prim. še W. Churchill in J. Van der Wall, *Agents of Repression: The FBI's Secret Wars Against the Black Panther Party and the American Indian Movement*, South End Press, Boston 1988; C. Perkus, *COINTELPRO: The FBI's Secret War on Political Freedom*, Monad, New York 1975.

36. »Glavna obtožba zoper kapitalizem ni več, da ne more izdelovati blaga, potrebnega za dostojni življenjski standard, ampak da ne ustvarja pogojev za človekovo svobodo in samouresničevanje. Kapitalistična družba ne dopušča individualnega samodoločanja.« R. Aronson in J. C. Cowley, »The New Left in the United States«, v: R. Wiliband in I. Saville (ur.), *Socialist Register*, Merlin, London 1967, str. 84.

zakonskih predpisov v korist vladajočega, kapitalističnega razreda, dasiravno je marsikateri tudi v prid drugih družbenih skupin in segmentov, in sicer ne le zato, ker sistem potrebuje zdrave in varne producente in potrošnike, ampak tudi zato, ker potrebuje njihovo lojalnost. Poleg tega pa je treba upoštevati, da se moč vladajočega razreda ne kaže samo v sprejemanju zanj ugodnih ali vsaj sprejemljivih normativnih vsebin ali nemara v tem, da mora kapitalistična država oziroma politična upravljalna elita že iz razlogov, ki jih narekuje gospodarska infrastruktura, zasledovati dolgoročne interese kapitalističnega razreda kot celote (se pravi pospeševati akumulacijo kapitala v zasebni sferi)³⁷ in ideološko utemeljevati za to potrebne ekonomskopolitične in druge ukrepe), ampak tudi v dejstvu, da številna virtualna pravno-politična stališča ne morejo prodreti v zakonodajni proces in se spremeniti v pozitivno veljavne določbe. V mislih imamo norme, ki bi denimo radikalno prerazporedile obstoječe družbeno bogastvo (ki je danes v rokah manjšine), zmanjšale razlike v dohodkih, skrajšale delovni čas za polovico,³⁸ porazdelile heteronomno družbeno koristno (neogibno) delo med vse člane družbe in priznale - v skladu s 25. členom *Splošne deklaracije človekovih pravic* - slehernemu pravico do takšne življenjske ravni, ki mu zagotavlja zdravje in blagostanje, oziroma pravico do temeljnih dobrin in storitev (hrane, obleke, stanovanja, zdravniške oskrbe, varnosti ipd.), ki so *sine qua non* za udeležanje njegovih ali njenih človeških potencialov. Razlogi za nakazano dejansko stanje so na dlani. Zavedati se je namreč treba, da je pravo v primeri z drugimi kulturnimi praksami še najmanj pluralistično, namreč v smislu, da prihajajo ravno v njegovem polju razredne neenakosti najbolj do izraza: moment, ki izstopi v morda najbolj čisti obliki v času resne družbene krize. V tem ni pravzaprav nič nenavadnega, zakaj ustvarjanje prava se dogaja v politično zarisanem

37. Ravno v tem je strukturni razlog, da vlada (v najširšem pomenu) kapitalistične države zelo nedosledno oziroma zgolj sporadično izvaja (sankcionira) zakone, denimo predpise o varstvu pri delu ali protimonopolne norme v primerih, ko bi takšna pravna politika oslabilala moč najpomembnejših gospodarskih subjektov, katerih interesi (povečevanje profita) so izenačeni z »občimi nacionalnimi interesi«.

38. »Če bi si delavski razred izdrl iz srca razvado, ki mu vlada in ponižuje njegovo naravo, in vstal v svoji strašni moči, pa ne, da bi zahteval Človekove pravice, ki so samo pravice kapitalistične eksploatacije, in ne, da bi zahteval Pravico do dela, ki je samo pravica do bede, temveč zato, da skuje neizprosni zakon, ki bo prepovedoval vsakemu človeku, da bi delal več kot tri ure na dan, bi Zemlja, stara Zemlja zatrepetala od veselja, čutila bi, da je v njej poskočilo novo veselje ...« P. Lafargue, »Pravica do lenobe«, v: *Boj proti delu, op. cit.*, str. 73.

normodajnem procesu, na katerega lahko v večji meri vplivajo tisti razredi, razredne frakcije, skupine za pritisk, poklicna ali interesna združenja in posamezniki, ki imajo večjo - ekonomsko, politično ali ideološko - moč kakor drugi.

Poglavitno ideološko funkcijo prava kot institucionalizirane oblike politične moči bi potemtakem lahko opisali takole: pravni diskurz o svobodi, enakosti, pravičnosti, zakonitosti ipd. v marsičem mistificira surovo družbeno realnost, strukturno pogojene družbene konflikte, brezpravnost, krivične neenakosti in neekvivalence (se pravi neenakopraven položaj pravnih subjektov), nesvobodo, eksploatacijo in druge virtualno protipravne družbene pojave.³⁹ Obstoječa družbena razmerja in institucije dobijo na ta način videz legitimnosti, videz nečesa, kar naj bi, bolj ali manj, ustrezalo poenoteni, harmonični obči volji (oziroma državnim ali nacionalnim interesom), za krinko katere se v obliki povprečnosti, ki zagotavlja homogenizacijo frakcij vladajoče družbene skupine, skriva volja (dolgoročni interesi) dominantnega razreda. Zdi se nesporno, da je tovrstna (ideološka) učinkovitost pravnega aparata odvisna tudi od zmožnosti veljavnega pravnonormativnega diskurza, da artikulira pravice podrejenih, vsaj deloma zavaruje določene temeljne (konsezualne) vrednote oziroma dobrine, jamči za red in mir itd.

Kot zgled teze, da se v vsebini zakonske norme često ne reflektira resnica družbenih odnosov, ampak pojavne oblike njihovega videza, lahko omenimo pogodbo o delu, ki je *de iure* predstavljena kot svobodno sklenjen sporazum med enakima ali celo enakopravnima strankama, dasiravno je *de facto* pogosto izraz konfliktnih interesov strank z bistveno različno količino moči. S tem se zgodi individualizacija oziroma atomizacija razrednega družbeno-ekonomskega razmerja, abstrahiranje razrednega članstva in družbeno-ekonomskega položaja od pravne subjektivnosti, kar je sicer moment, ki ga je še posebej podrobno preučil Poulantzas: »Po zaslugi pravne ideologije, ki omogoča nepovezanost in drobljenje družbenih in ekonomskih odnosov, kapitalistična država vzdržuje politično dezorganiziranost podrejenega razreda in se predstavlja kot enota ljudstva-naroda, sestavljenega iz političnih subjektov kot zasebnih individuov.«⁴⁰ Prizadevanja, da se stre moč sindikalnega gibanja in iztisne iz delovne sile čim večja presežna vrednost, se

39. Prim. C. Sumner, *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law*, Academic Press, London 1979, str. 271-275.

40. N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, op. cit. str. 188.

kažejo tudi v prepovedi omejevanja posameznikove sobode s strani kolektivnih stavkovnih pritiskov. Spor, ki je po svoji naravi razreden, je prikazan v predružačeni obliki kot obče moralno vprašanje, kako pravilno opredeliti odnos med posameznikom in skupino, pri čemer je seveda upravičeno domnevati, da bo individualni član družbe pokazal več simpatij do posameznikove abstraktne svobode kot do interesov stavkajoče grupacije, še zlasti v primeru, ko so vse ostale razsežnosti konflikta zamolčane ali potvorjene s strani množičnih občil. V tej zvezi kaže opozoriti, da splošni in abstraktni pravni diskurz toliko bolj učinkovito mistificira razredno strukturo in naravo družbe, kolikor se njegov izjavljalec, ki se navadno predstavlja kot »država«, pojavlja v obliki politične organizacije, ki daje vtis, da zasleduje obče družbene (nacionalne) interese in se na ta način kot nevtralen razsodnik dviguje nad interesne ali vrednotne konflikte med partikularnimi družbenimi skupinami in segmenti. Država namreč ni scela odvisna spremenljivka, funkcija temeljnih razmerij v produkcijskem procesu, zakaj ena izmed njenih ključnih nalog v razredni družbi je umirjati, omejevati in nadzorovati konflikte in napetosti, ki jih generirajo odnosi v družbeni reprodukciji.⁴¹ Ravno ta posredovalna vloga daje vladi (v najširšem pomenu te besede) videz, da ne deluje samo v imenu države, marveč tudi kot država, se pravi v imenu vseh državljanov ali v imenu njihove dozdevno organske nadindividualne entitete - nacije.

Navzlic legitimizirajočim in mistificirajočim ideološkim učinkom pravnega diskurza vrednotna presoja pravnega aparata ne more biti enoznačna. Pri kritični osvetlitvi družbenega delovanja pravnega aparata je namreč treba upoštevati, da vsebujejo pravne institucije številne prvine, ki so nasledek uspešnih bojov delavskega razreda, predvsem strank, združenj in gibanj, ki so zastopali njegove interese in vrednote. Odreči se vsem tem nespornim pridobitvam bi pravzaprav pomenilo narediti korak nazaj v emancipatornih prizadevanjih. Na ta moment opozarjata tudi Laclau in Mouffe,⁴² ko poudarjata, da v perspektivi programa radikalne demokracije - ki, mimogrede, nujno vključuje tudi socialistično razsežnost (odpravo kapitalističnih produkcijskih razmerij) - ni privilegiranih izsekov družbene strukture, ki bi bili že nekako *a priori* primerni za vznik antagonizmov, niti diskurzivnih področij, ki bi se jim kazalo že vnaprej odreči. Pravni aparat

41. Prim. H. Marcuse, *Soviet Marxism*, Penguin, Harmondsworth 1971, str. 101.

42. Prim. E. Laclau in C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, op. cit., str. 155.

gotovo ni družbena institucija, znotraj katere ne bi bilo vredno artikulirati raznovrstnih oblik družbenih protestov in bojov, še zlasti, če pomislimo, da je pravni pojmovni in predstavljeni register svojevrstna orožarna številnih pozitivnih oziroma progresivnih idej, denimo zamisli o enakosti, enakovrednosti in enakopravnosti, o svobodi, o človekovih - ekonomskih, socialnih, kulturnih in političnih - pravicah (in svoboščinah), pravičnosti ipd. Dokler v družbeni stvarnosti niso izpolnjeni nujni in zadostni ekonomski, politični in ideološki pogoji, ki so neogibni za udejanjanje omenjenih vrednostno-normativnih vsebin, ostajajo le-te seveda zgolj formalni in v precejšnji meri abstraktni ideali, ki pa so *de iure* vendarle neoporečni in kot taki predstavljajo nedvomno neogibna urejevalna in usmerjevalna načela kritičnih refleksij obstoječih ureditev in radikalnih družbenih praks, naravnanih v preseganje obstoječih oblik nesvobode, neenakopravnosti in sistematičnega kršenja mednarodnopravno priznanih človekovih pravic.

Peter Klepec

SPOR O PANTEIZMU KOT KONTEKST KANTOVE RAZMEJITVENE GESTE

V pričujočem eseju nas bo zanimal takoimenovani *Pantheismusstreit*, spor o panteizmu, ki se je vnel po objavi zasebne polemike med Mendelssohnom in Jacobiem, sporno vprašanje pa je zadevalo Lessingov spinozizem. Polemiko je, kot je znano, pričel poleti leta 1783 Jacobi z navidez nedolžnim vprašanjem Mendelssohnu, ali mu je znano, da je Lessing v letih pred svojo smrtjo (15. 2. 1781) postal zaprisežen spinozist. Privatna korespondenca o skupnem prijatelju - Mendelssohn in Lessing sta prijateljela preko trideset let, Jacobi in Lessing pa od leta 1779 -, ki tudi ni bil kdorkoli, temveč ena ključnih figur takratnega razsvetljenskega gibanja v Nemčiji, se je jeseni 1784 sprevrgla v zagrizen disput, ki je kulminiral naslednje leto: Jacobi je celotno korespondenco in svoje argumente objavil v *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, tik zatem pa so izšle tudi Mendelssohnove *Morgenstunden*. In ker je Mendelssohn s svojo knjigo za korak zaostal za svojim tekmečem, je brž pohitel z odgovorom - *An die Freunde Lessings*. Jacobi mu ni ostal dolžan, kot protiodgovor sledi *Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*. V polemiko so se nato vključili še njuni prijatelji in zagovorniki, kasneje pa še nekateri najeminentnejši sodobniki - Kant, Herder, Goethe in Hamann. Vsaka stran je imela svoje zaupnike, prišepetovalce, pomočnike, vajence, podporno moštvo in nenazadnje - svoje pristaše.

Kant se v spor sprva sploh ni nameraval vključiti. Tako ena kakor druga stran sta ga poizkušale pridobiti za svojo stvar. Zaman. Šele po vztrajnem prigovarjanju prijateljev, ki so ga prepričali, da ne gre za nek spor, temveč za Spor z veliko začetnico, spor, ki ogroža Stvar samo - videti je namreč bilo, da je v tem sporu vse naperjeno na rušenje in »popolno detronizacijo uma« (423; V., 268) -, je s spisom *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju*.¹ Kant končno le

1. »Was heißt: sich im Denken orientieren«, *Berlinische Monatschrift*, oktober 1786, v: *Werke* V., str. 267-283; slov. prevod Andrina Tonkli-Komel, *Anthropos* 1-2/1990, str. 423-430. V oklepaju najprej navajamo številko strani slovenskega prevoda, nato pa citiramo Kanta po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov - v oklepaju je najprej rimska številka zvezka navedene izdaje, sledi ji arabska številka strani.

posegel v polemiko. Čeravno se je *Pantheismusstreit* tudi po Kantovem posegu nadaljeval - Kant s svojim odgovorom ni bil, pa tudi ni mogel biti zadovoljen -, čeprav je kajpak Kant izgubljeno skušal nadoknaditi in četudi je *Pantheismusstreit* zastavil probleme, s katerimi se bo ukvarjala še najmanj ena generacija filozofov po Kantu - nič kaj skromno bi lahko rekli, da lahko njene odmeve detektiramo v takšni ali drugačni obliki še dandanašnji -, nas bo v pričujočem eseju *Pantheismusstreit* zanimal zgolj *do* tiste točke, ko se je vanj, z zgoraj omenjenim spisom, vključil Kant. V tem in samo v tem pomenu tvori *Pantheismusstreit* kontekst Kantove filozofije. Ta kontekst kajpada ni edini relevantni kontekst geste, ki smo jo drugje imenovali Kantova razmejitvena gesta², saj je *Kritika čistega uma* izšla, ko se zasebna korespondenca med Jacobijem in Mendelssohnom sploh še niti pričela ni, drugače rečeno, Kant je v času spora o panteizmu že na takoiimenovanem kritičnem stališču. Toda ne le, da kritični projekt z izdajo prve *Kritike* še zdaleč ni bil dokončan, temveč je tudi prva *Kritika* sprva naletela zgolj na gluha ušesa - o tej (ne)receptiji po svoje priča tudi spor o panteizmu in zato, če že zaradi drugega ne, si ga velja pobližje ogledati. Toda četudi *Pantheismusstreit* s historigenega gledišča še zdaleč ni postranskega pomena za zgodovino filozofije, pa nas tu zanima zaradi nekaterih svojih drugih aspektov. Menimo namreč, da je prav *Pantheismusstreit* odprl nekatera vprašanja, ki so prvi pravi preizkusni kamen kritične filozofije in hkrati priložnost zanjo, da v tako odmevni polemiki pokaže in dokaže svojo relevantnost. Toda, če nas bo na tem mestu *Pantheismusstreit* zanimal zgolj *do* tiste točke, ko je vanj posegel Kant, to ne pomeni niti da je kritična filozofija z eno samo gesto uspešno presekala gordijski vozle niti da je njeno stališče edini možni in pravilni odgovor.

Kaj takega bi bilo mogoče, če bi šlo za, karkoli že to pomeni, običajen učenjaški disput, kakršnih je bilo v dobi razsvetljenstva obilo. *Pantheismusstreit* pač ni bil nek disput med mnogimi - toda, če si sam potek polemike med Jacobijem in Mendelssohnom ogledamo nekoliko podrobneje, bi težko rekli, kaj je tisto, kar jo izvzema iz povprečja. Še več, osebna razmerja, ozadje polemike in teoretski zastavki so tako medsebojno prepleteni, da se vsem prigodam, nezgodam, zapletom in zasukom, ki spremljajo to polemiko, skorajda ni moč izogniti. Nekaj povsem drugega je, če si ogledamo učinke. »Težko bi si predstavljali polemiko«, pripominja Frederick C. Beiser, na čigar izvrstno študijo *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* se v pričujočem eseju opiramo, »katere vzrok je bil tako prigoden - Jacobijevo

2. Prim. *Problemi-Eseji* 4/1993, str. 123-136.

razkritje Lessingovega spinozizma - in katere učinki bi bili tako veliki. Polemika o panteizmu je popolnoma spremenila intelektualno karto Nemčije osemnajstega stoletja. Glavni problem, ki ga je začela polemika - racionalni nihilizem ali iracionalni fideizem -, je postal osrednji problem za Fichteja, Schellinga, Hegla, Kierkegaarda in Nietzscheja. Nobeno pretiravanje ni, če rečemo, da je imela polemika o panteizmu tako velik vpliv na filozofijo devetnajstega stoletja kot Kantova prva *Kritika*.« (Beiser 1987, 44)

Kateri so ti učinki? Čeravno je drugo ime za spor o panteizmu *Spinozastreit* oz. *Spinozismusstreit*, zastavek spora nikoli ni bila prava ali drugačna interpretacija Spinoze, ki bi se razlikovala od že uveljavljene. Oba protagonista spora se, kot bomo videli, na tistem strinjata o naslednjih Spinozove filozofije in v tem sta tipična predstavnika svoje dobe. Zato toliko bolj preseneča, da je bil prvi od treh velikih učinkov polemike prav enormen vznik spinozizma v Nemčiji - takorekoč čez noč se je Spinoza iz mrtvega psa prelevil v intelektualnega heroja. Moda spinozizma - kdor je dal kaj nase, je postal spinozist - je trajala neverjetno dolgo in temu primerno učinkovala. Še za Hegla je Spinoza najvišja točka moderne filozofije - kot filozofi smo soočeni z eno samo izbiro: bodisi spinozizem ali filozofije ni. (Prim. Hegel, XX., 163-164) Nenaden vznik spinozizma in škandalозна forma, ki se je držala Jacobijeve geste, videti je bilo - škandal! - da se o Spinozi ni sanjalo ne tistim, ki so bili Lessingu blizu, ne tistim (v obeh primerih sta tu mišljena Nicolai in Mendelssohn), ki bi Spinozo že zaradi svoje stroke morali poznati, pa nas ne sme popolnoma preslepiti. Resda so bili napadi na Spinozo in dokazovanje njegove heretičnosti vse do sredine osemnajstega stoletja dobesedno ritual, s katerim so pred nastopom svoje dolžnosti profesorji in duhovniki dokazovali svojo ortodoksnost. Resda je bilo takih primerov do leta 1710 že toliko, da je v »v Leipzigu obstajal *Catalogus scriptorum Anti-Spinozarum*. In leta 1759 je v svojem *Freydenkerlexicon* Trinius naštel, nemara preskromno, 129 sovražnikov Spinoze. Spinozina reputacija je bila takšna, da je bil pogosto identificiran s samim Satanom. Spinozizem ni bil dojet le kot neka forma ateizma, temveč kot njegova najhujša forma.« (Beiser 1987, 48) Resda tudi Leibniz in Wolff nista bila pri tem nobeni izjemi, pri čemer je takšna njuna drža vsaj v toliko opravičljiva, kolikor so ju pietisti često obtoževali tega, da sta njuni filozofiji pravzaprav spinozizem, saj sta mu nevarno blizu in vanj neizogibno vodita - njun napad na Spinozo je bil tako prejkone dobra samoobramba. Pa vendar si je Spinozo, v nasprotju s

prevladujočim tokom, za katerega je bil Spinoza, zaradi združitve države in cerkve ter načela, čigar je regija, tega verska politika, nevzdržen zaradi svojih pogledov na versko toleranco, svobodo govora in vesti ter svojega heretičnega branja Biblije, prisvojil marginalni tok radikalnih svobodomislecev od Gottfrieda Arnolda do Angelusa Silesiusa. Še več. Kolikor toliko resno so Spinozo brali tudi sodobniki polemike o panteizmu, prvi, ki je skušal rehabilitirati Spinozo, pa ni bil nihče drug kot Moses Mendelssohn! V *Philosophische Gespräche* (1755) se je Mendelssohn namreč zavzel za bolj nepristransko obravnavanje Spinoze, pri čemer je skušal Spinozo rehabilitirati tako, da je najprej pokazal na neustreznost podobe Spinoze, kakršno je uveljavil in populariziral Bayleov *Dictionnaire historique et critique*, nato je opozoril na nekatere podobnosti med Leibnizom in Spinozo, pri čemer je pri nekaterih razlikah med njima Spinoza celo v prednosti, nazadnje pa je Mendelssohn podal takšno interpretacijo Spinoze, ki je bila združljiva s takratno moralo in religijo. Kljub temu, da se je lotil Spinoze predvsem zaradi njunega skupnega židovskega porekla, četudi sam kot ortodoksni Žid ni bil pripravljen povleči tako radikalnih konsekvenc kot Spinoza, je Mendelssohn vendarle storil nek prvi, pionirski korak. Če že nič drugega ne, si po njegovem mnenju Spinoza zasluži resnejše obravnave zaradi posredujoče vloge med Descartesom in Leibnizem. In da bi bila ironija še večja, je prav Mendelssohn Lessingu prvi predstavil Spinozo. Lessing je bil sprva zadržan, nato je spisal *Das Christentum der Vernunft*, v katerem se je že nagibal k nekakšnemu panteizmu, ki je bil Spinozi dokaj blizu, in Mendelssohn je bil prepričan, kar je bilo za kasnejšo polemiko odločilno, da je na tej fazi tudi ostal. Očitno mu namreč ni bilo znano, da je temeljitejše branje Spinoze, ki se ga je lotil Lessing nekaj let zatem, pustilo določene učinke. Kakorkoli že, kot vidimo, škandal ni toliko v tem, da se o Spinozi ni sanjalo tistim, ki so bili Lessingu blizu in ki bi morali že zaradi svoje stroke Spinozo poznati, temveč prejkone v tem, da so taisti Spinozo sicer poznali, o njem razmišljali in se celo zavzemali za neke vrste rehabilitacijo slednjega, kljub temu, ali nemara prav zato, pa je spinozizem, kot se za pravo Realno tudi spodobi, usekal mednje kot »strela z jasnega neba«! (Hegel XX., 316-317)

Nič manj usoden in dolgotrajen ni bil drugi veliki učinek *Pantheismusstreit* - končni preboj kantovstva. Toda to se ni zgodilo, kot bi nemara pričakovali, s Kantovim prispevkom k debati, temveč šele potem, ko je (neki) K. L. Reinhold v svojih *Briefe über die kantische Philosophie* prav

na primeru *Pantheismusstreit* pokazal, v čem je prava relevantna Kantove filozofije. Reinhold kajpada ni »odkril Amerike« - Kant je med sodobniki že užival sloves učenjaka, ki mu ni para, pa tudi prva *Kritika*, ki je na začetku žela zgolj nerazumevanje (Prim. Beiser 1987), si je počasi, a vztrajno nabirala svoje pristaše. Nekateri med njimi so bili pri tem tako zagreti, da je pomladi 1786 v Jeni neki študent, kot poroča Gulyga (Gulyga 1985, 177), svojega kolega izzval na dvoboj, ker je ta trdil, da bi za to, da bi »zaštekal« *Kritiko*, potreboval trideset let. Nad že legendarno težavnostjo *Kritike* so se najbolj pritoževali prav tisti, na katerih potrpežljivost je Kant z vso resnostjo računal - »sedaj priznam«, pravi v *Prolegomeni*, »da nisem pričakoval, da bom od kakega filozofa, ko gre za samo existenco cenjenega in človeštvu nepogrešljivega spoznanja, slišal pritoževanje zavoljo odsotnosti popularnosti, zabave in udobnosti...« (V., 120/Prim.: sl. prev. str. 64) Kakorkoli že, z dandanašnje perspektive je videti, da je bil potreben zgolj nekdo, v tem primeru pač Reinhold, ki je znal okretneje kot Kant vihteti pero... Kako obsežno je bilo ukvarjanje s Kantovo filozofijo si lahko le predstavljamo - kot nekje navaja Heidegger, je bilo samo do leta 1804, v obdobju, ki se, mimogrede rečeno, v grobem pokriva z rokom, ki ga je postavil sam Kant za popolno zadovoljitev uma v njegovem hlastanju po vedenju in spoznanju (Prim. A856/B884), o Kantovi filozofiji objavljenih okoli 2000 (dvatisoč) prispevkov! O vplivu in učinku Kantove filozofije bi lahko napletli še marsikaj, zato omenimo še zadnji, tretji veliki učinek polemike, namreč, resen napad na razsvetljenstvo, ki so ga pripadniki *Sturm und Drang* v imenu občutka in samoekspresije sicer napadali že od začetka sedemdestih let dalje, najresneje pa ga je z napadom na temeljno razsvetljensko premiso, prepričanje in zaupanje v um, uspel prizadeti prav Jacobi. Tako lahko rečemo, da označuje *Pantheismusstreit* konec hegemonije razsvetljenstva, njegovo idejno oslabitev, ki bi bila lahko - to je bil eden izmed ključnih argumentov s katerim so Kanta pregovorili, da se je vključil v polemiko -, ob sočasni zamenjavi na prestolu, razsvetljenca Friderika Velikega je avgusta 1786 nasledil konservativni Friderik Viljem II., usodna. Kot že rečeno, pa se vsa veličina, ki jih sporu podeljujejo njegovi lastni učinki, razpusti in porazgubi v bolj ali manj naključni in prigodni empiriji, čim si spor ogledamo nekoliko поблиže.

Kot prvo, nihče od glavnih akterjev spora, torej ne le Lessing kot »zastavek« polemike, temveč tudi Mendelssohn in Jacobi, ni bil kdorkoli. Mendelssohn (1729-1786) je veljal za ključno figuro takratnega

razsvetljskega gibanja v Berlinu in kot tak za enega takrat pomembnejših nemških političnih teoretikov. Paradigmo njegovega političnega nazora povzema sloviti članek *Über die Frage: was heisst aufklären*, ki je, mimogrede rečeno, izšel v *Berlinische Monatsschrift* tri mesece pred Kantovim *Beantwortung der Frage: Was ist Auklärung*. Mendelssohn v tem članku razlikuje med kulturo in razsvetljenstvom ter njuno rabo in zlorabo, pri čemer si pomaga z ločitvijo na bistvene in nebistvene določitve človeka in državljana, od koder potem izpelje udarno geslo, ki govori že samo zase: »Človek kot človek ne potrebuje kulture: potrebuje pa razsvetljenstvo.« (*Berlinische Monatsschrift*, Reclam 1121, 82) Mendelssohn pa ni bil le razsvetljenec *par excellence*, temveč ob tem hkrati tudi ortodoksni Žid, še več, teoretska avtoriteta nemške židovske skupnosti. Svoje poglede na versko toleranco in svobodo je razdelal v *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, s prevodom hebrejske biblije v nemščino in s siceršnjim angažmajem za vključitev Židov v tokove moderne kulture na eni in nemško družbo na drugi strani, pa je postal Luther nemškega židovstva. Nazadnje, a ne najmanj pomembno - Mendelssohn je bil filozof, metafizik, nemara zadnji predstavnik racionalistične metafizične tradicije. Njegova dela, naštevamo zgolj nekaj pomembnejših, *Philosophische Gespräche* (1755), *Briefe über die Empfindungen* (1755), *Betracht über die Quellen und Verbindungen der schönen Kunst und Wissenschaften* (1757), *Abhandlung über die Evidenz in die metaphysischen Wissenschaften* (1764), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) ter *Morgensunden oder Vorlesungen über Dasein Gottes* (1785), odlikuje jasen in prefinjen stil, ki ga je, tako kot samega Mendelssohna, Kant, navkljub uničujoči kritiki v *Paralogizmih čistega uma*, zelo cenil. Spomnimo samo na mesto v *Prolegomenah* - »ni vsakomur dano, da bi pisal (...) tako temeljito in pri tem tako elegantno kot *Moses Mendelssohn*...« (V., 121/ Prim.: sl. prev. 66). Skratka, Mendelssohn je za svojega življenja užival tolikšno slavo, da so ga imenovali za Sokrata tedanje dobe, kot Modrega Natana pa ga je upodobil Lessing v svoji sloviti istoimeni drami.

Jacobi (1743-1819) v času pred *Pantheismusstreit* ni užival tovrstne filozofske in učenjaške slave kot Mendelssohn, vseeno pa je bil že uveljavljen literat (filozofski roman *Woldemar*). Kot tak je bil v stiku s Hammanom, Wielandom, Goethejem, Herderjem... Kot mladenič se je navduševal nad

Pascalom, Rousseaujem in Hammanom, Kantov spis *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyn Gottes* (1763), pa ga je tako navdušil, da je moral branje vsake toliko časa odložiti, ker mu je sicer premočno bilo srce. Zanj namreč Kantov dokaz, da če nekaj, karkoli, eksistira, potem eksistira tudi absolutno-nujno bitje, Bog tako obstaja še pred svojo lastno možnostjo in pred možnostjo vseh stvari, velja le v enem samem primeru, v primeru, ko imamo opraviti s Spinozinim Bogom. Spinozin Bog je namreč neomejena bit, eksistenca, vse ostalo je le omejitev le-te. O Jacobijevem branju Spinoze bomo sicer spregovorili nekoliko kasneje, dodajmo le, da to branje rezultira v polemiki z Mendelssohnom in objavi *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785). Temu sledita slava in priznanje tudi iz filozofskih krogov, kar je Jacobi zaman pričakoval že pri objavi svojih *Vermischte Schriften* (1781). Poleg *Briefe*, ki so v drugi, predelani izdaji (1789), še enkrat debelejši, je Jacobi razdelal svojo lastno filozofijo še v *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787), kjer se je obenem lotil tudi kritike Kanta, pri kateri se je oprl na neobjavljeno Hamannovo meta-meta-kritiko Kanta (Prim. Beiser 1987, 37ff.). Jacobijeva kritika Kanta je imela močan vpliv - vsi ključni akterji prve recepcije Kanta so nedvomno brali Jacobija ter Kanta merili ne le ob Jacobijevi lastni filozofiji, temveč ga tudi branili in kritizirali (tudi) glede na Jacobijevo kritiko. Skratka - Jacobijeva zvezda je v času *Pantheismusstreit* šele v vzponu, Jacobijev čas takrat šele prihaja.

Jacobi in Mendelssohn se osebno nista poznala, sta pa še pred polemiko komunicirala in to vselej preko posrednikov. Tako je bilo tudi v prvem stiku med njima, leta 1769. Jacobi se je takrat tako navdušil nad Mendelssohnovim *Phädonom*, da je na Mendelssohna naslovil ponudbo oz. prošnjo, če bi smel to delo prevesti v francoščino. Čeprav je Mendelssohn odgovoril pritrdilno in se je nato Jacobi lotil prevajanja, Marc Michel Rey, Jacobijev prijatelj, pa je bil delo pripravljen izdati, do dokončne realizacije prevoda iz neznanih razlogov ni prišlo. Šele čez dvajset let je prišlo do njunega drugega kontakta, in ta se je končal tako, da je bil lahko vsak naslednji le še katastrofa. Ko so izšli *Vermischte Schriften*, jih je Jacobi preko von Dohma poslal Mendelssohnu. V knjigo je vpisal naslednje posvetilo: »Častitemu Mendelssohnu, od njegovega dolgoletnega učenca, pisca, Pempelfort 23. 10. 1781.« (Cit. po Christ 1988, 64) Sporočilo je sicer samo po sebi jasno in nedvoumno, toda po drugi strani je znano, da je v tem času Jacobi v grobem že imel izdelano svojo lastno

filozofijo, ta pa je bila vse prej kot združljiva z Mendelssohnovo. Kljub temu obe filozofiji le nista bili brez skupnega presečišča - omenili smo že Mendelssohnovo zavzemanje za bolj nepristransko obravnavanje Spinoze in prav s Spinozo se je Jacobi ukvarjal že skoraj dvajset let. Toda, tudi če domnevamo, da je prav Spinoza skupna točka, drugače rečeno, da se je Jacobi razglasil za Mendelssohnovega učenca zato, ker je pri tem predpostavil Mendelssohnovo vednost, kar zadeva Spinozo, zadeve s posvetilom še zdaleč ne razpletemo. Težava je namreč v tem, da se ne eden ne drugi nista imela za Spinozova učenca, to je, za spinozista, še več, njuni interpretaciji Spinoze sta bili, in to bi moral vedeti vsaj Jacobi, kar se da narazen. Če je - in najbrž je - to Jacobi vedel, čemu je potem napisal takšno posvetilo? Kaj je hotel Jacobi doseči z gesto, ko se je, meni nič, tebi nič, naslovil na nekoga, s katerim je bil do takrat le enkrat samkrat v stiku, še to preko posrednika, za povrh pa se je vse skupaj zgodilo pred dvanajstimi leti? Kakšni motivi in cilji so pri vsem skupaj vodili Jacobija? Kurt Christ (Prim. Christ 1988) se v svoji analizi spora o Spinozi, kot ga sam imenuje, obširno ukvarja z vprašanjem Jacobijevih motivov, pri čemer to Jacobijevo gesto razlaga kot njegovo potrebo po orientaciji in naslonitvi na ideal, zgled (Christ 1988, 59). Čeravno je samo vprašanje po motivih in namenih že kot tako zgrešeno, in čeprav je Christova razlaga psihološka oz. psihologistična, pa si z materialom, ki ga ponuja Christ v prid tej svoji tezi o Jacobijevi identifikaciji z zgledom, lahko pomagamo. Christ namreč postavlja prigodo s posvetilom v pravo pravicato serijo naslovitev in naslonitev, kjer se vseskozi ponavlja skorajda en in isti vzorec, ena in ista struktura. Prvi, na katerega se je v podobnem stilu naslovil Jacobi, je bil Wieland (Prim. Christ 1988, 31ff.), konec sedemdesetih let pa je bil na vrsti Goethe, s katerim je uspel Jacobi navezati stike preko Johanne Falmer (Prim. Christ 1988, 35ff.) Toda kmalu zatem sta se za nekaj časa Jacobi in Goethe precej trpko razšla. Tistikrat so padle težke besede - Jacobi je Goetheju posredno očital, da je nezmožen čiste ljubezni, ta pa mu tudi ni ostal dolžan ter namignil na okoliščine, ko je Jacobi tik pred svojo poroko leta 1764 poskrbel, da se je dekle, ki je z njim pričakovalo otroka, preselilo v Amsterdam, kjer je zanj poskrbel Jacobijev prijatelj Marc Michel Rey (Prim. Christ 1988, 40-41, op. 33). Poleg namigovanj je Goethe spisal in razširjal pamflet, ki je parodiral Jacobijev roman *Woldemar*. Okoliščine preloma z Goethejem so Jacobija pahnile v globoko depresijo. Očitno pa je o *Woldemarju* in o Jacobiju imel nekoliko drugačno mnenje kot Goethe Lessing,

ki je poleti 1779 samoiniciativno poslal Jacobiju svojo slovito dramo *Nathan der Weise*. Jacobi je po bridki izkušnji z Goethejem nekoliko okleval z odgovorom, ko pa je Lessingu po treh mesecih končno odgovoril, je bilo iz njegovega pisma razvidno, da si želi Lessinga za prijatelja. Lessing je na to pristal in kmalu zatem postal edini, čigar sodba v Jacobijevih očeh šteje, edini, ki je Jacobiju predstavljal točko, od koder se je Jacobi videl vrednega ljubezni, edini, ki kaj vé in si marsikaj tudi upa povedati. Nemara si lahko le z lacanovskim konceptom subjekta, ki se zanj predpostavlja, da vé, ne pa z ugibanjem motivov, podkrepjenim z biografsko-psihološko razlago, kakršno nam ponuja Christ - v stilu, Jacobi naj bi v mladih letih v primerjavi s starejšim bratom veljal za bedaka in zato kasneje vse to skušal »kompenzirati«
-, razložimo to neverjetno serijo Jacobijevih interpeliranj v nekogaršnjega učenca, ki se jim je vselej pridružila zahteva po ljubezni. Jacobi je potreboval nekoga, ki je bil zato, ker je Jacobi predpostavljal njegovo vednost, vreden ljubezni in ki je to ljubezen Jacobiju tudi vračal. Če je bil ta sss Gospodar, si je Jacobi njegovo ljubezen prislužil le tako, da je na vso moč izpodbijal njegovo avtoriteto. Tako je bilo z Wielandom, tako je bilo z Goethejem in tako je bilo tudi z Lessingom - ko je poleti 1780 Jacobi Lessinga obiskal, se je 5. in 6. 7. odigral znameniti dialog, v katerem je Lessing Jacobiju razkril svoj spinozizem, Jacobi pa je pri tem skušal dokazati škodljivost slednjega, drugače rečeno, v Drugega je skušal izvrtati luknjo. Tokrat se sicer zadeve niso končale, kot poprej, s prepirom, morda je za kaj takega tudi zmanjkalo časa, saj je Lessing čez dobrega pol leta umrl.

Jacobi je ponovno zapadel v depresijo - je bil potreben nov subjekt, ki se zanj predpostavlja, da vé? S posvetilom Mendelssohnu, s tem, da se je razglasil za Mendelssohnovega učenca, pri čemer je pri tem predpostavil vednost, kar zadeva Spinozo, je Jacobi očitno skušal vzpostaviti nov stik s sss. Toda - Mendelssohn darila-knjige od popolnega tujca ni ne mogel ne hotel sprejeti, posvetilo pa ga je samo begalo. Von Dohm se je znašel v zadregi, celotno Mendelssohnovo reakcijo pa je Jacobiju popolnoma zamolčal. Znova je poslal darilo-knjigo Mendelssohnu, tokrat opremljeno s svojim diplomatskim pismom in - Mendelssohn je popustil. Morda je knjigo prelistal, sporočil von Dohmu nekaj pripomb o stilu, le-ta je v omiljeni obliki to posredoval Jacobiju in na tem se je končalo. Mendelssohna Jacobi očitno ni ne prepričal v svojo veljavo, ne toliko zanimal, da bi se potrudil in mu odpisal sam. Mendelssohn pač ni bil Lessing. Rezultat celotne peripetije s knjigo-

darilom sta bili dve napačni, a za *Pantheismusstreit* odločilni predpostavki: Jacobi je še naprej predpostavljal Mendelssohnovo poznavanje Spinoze, Mendelssohn pa je Jacobiju odrekal vsakršno filozofsko žilico. Če kaj, potem je ravno to Jacobija najbolj bolelo in še bolj kot prej je bil pripravljen Mendelssohnu dokazati, da se pri svoji oceni moti. Naslednje leto so Jacobiju ponudili recenzijo knjige *Reisen der Päpste* švicarskega zgodovinarja Petra von Müllerja in ob tej priložnosti se je Jacobi v delu *Etwas, das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten*, ki je sicer izšlo anonimno, lotil kritike papeške države. Pri tem je Jacobi delo zastavil tako, da bi že zaradi naslova in zaradi motta, ki je pričal o Lessingovi kritiki knezov, pritegnilo Mendelssohnovo pozornost ter ga tako morebiti tudi zvalilo v polemiko, v kateri bi Jacobi lahko Mendelssohnu dokazal svojo pravo vrednost. Toda Mendelssohn se ni pustil zvabiti v polemiko. Nič zato - ko je Jacobi preko posrednikov izvedel za Mendelssohnove komentarje na to svoje delo, je te komentarje zbral, jim dal neko obliko ter jih kot anonimni spis, ki je kritiziral njegov lastni članek *Etwas, das Lessing gesagt hat*, uspel objaviti. Komentarjem, v katerih bi se moral Mendelssohn prepoznati, je dodal znano Mendelssohnovo interpretacijo Lessingove ironije, ter jo priredil tako, da je bilo videti, kot da Mendelssohn interpretira Lessingov citat iz Jacobijevega *Etwas, das Lessing gesagt hat*, v katerem Lessing kritizira kneze, kot še en primer Lessingove obče znane poteze, da je rad branil razvpita stališča in paradoksne trditve, s katerimi se sicer sam ni strinjal. In ker je tako, naj tega citata ne bi jemali preveč resno, oziroma, ga pripisati pravemu Lessingovemu prepričanju. Na ta »Mendelssohnov« članek, je nato Jacobi odgovoril, njegov glavni argument proti »Mendelssohnovi« interpretaciji že omenjenga citata pa je bil, da je avtorju Lessing osebno *zaupal*, da se nikoli ni vdajal paradoksom zaradi njih samih. Tako je Jacobi ovrigel tudi Mendelssohnovo pravo teorijo Lessingove ironije, toda tudi tokrat se Mendelssohn ni odzval. Počakati je bilo treba na novo priložnost.

In ta se je kmalu ponudila. 25. 3. 1783 je Elise Reimarius, Jacobijeva, Lessingova in Mendelssohnova skupna prijateljica, hčerka H. S. Reimariusa, čigar *Apologie oder Schützschrift für die vernünftige Verehrer Gottes* je posmrtno, zaradi heretičnosti dela si tega sam Reimarius ni upal, izdal šele Lessing in s tem izzval škandal, ki mu je sledila polemika s pastirjem Goezejem, pisala Jacobiju o zadnjih novicah iz Berlina. Pri tem je omenila, da

se je Mendelssohn končno namenil tudi napisati že dolgo časa napovedano delo o Lessingovem značaju. Jacobijev odgovor Elisi je sledil nekaj mesecev kasneje, v njem pa ji je Jacobi zaupno, »pod rožo prijateljstva«³, postavil vprašanje, ali Mendelssohn vé, da je Lessing na stare dni postal zaprisežen spinozist. Jacobijevo vprašanje je bilo v toliko nepošteno, kolikor je sam namreč še kako dobro vedel, da Lessing tega Mendelssohnu ni nikoli zaupal in da je temu tako, mu je povedal Lessing osebno. Jacobijeva računica pri vsem skupaj je bila v tem, da Elise ne bo obdržala zase škandalozne skrivnosti, temveč jo bo to sporočila naprej, določeni in eni sami osebi - Mendelssohnu. Račun se je izšel in kmalu zatem je Jacobi preko Elise dobil Mendelssohnova vprašanja, ki so poizvedovala po tem, kaj natančno je Lessing izjavil, kje, kdaj itn. Tudi Mendelssohn je imel pri tem svojo računico. Vedel je, da bo njegova vprašanja Elise vestno prepisala in jih poslala Jacobiju. Slednjega pa ni preprosto pozval naj svoje trditve objavi in dokaže, temveč je skušal zadevo ohraniti v zasebnem krogu vsaj toliko časa, dokler sam ne bi, glede na Jacobijev odgovor, pripravil takšne interpretacije Lessinga, ki bi slednjega oprala vsakršne heretičnosti - biti spinozist je zanj in za sodobnike pomenilo biti ateist in fatalist! S takšno interpretacijo Lessinga bi Jacobija že vnaprej razorožil, če bi se le-ta svoje trditve odločil objaviti. Mendelssohnova predpostavka pri tem je bila, da je Lessing ostal še na stališču iz *Das Christentum der Vernunft*, stališču, ki je bilo za Mendelssohna popolnoma združljivo z religijo in moralo.

Čeravno je videti, da je zastavek med Mendelssohnom in Jacobijem Lessing, tj. »pravi« Lessing, je šlo že od začetka njunega dopisovanja še za nekaj drugega - s svojim vprašanjem je Jacobi neposredno napadel in ogrozil »Mendelssohnovo sklicevanje na to, da je edini legitimni Lessingov dedič in tolmač. Jacobi je hotel ta naslov zase.« (Beiser 1987, 62) Oba, tako Jacobi kot Mendelssohn, sta že od vsega začetka igrala na svoje karte, še več, oba sta pri tem tudi goljufala. Pri tem pa se na damo, na Elise Reimarius, ki je bila posrednik med njima, nista kaj prida ozirala. Elise se je sicer pustila izkoristiti, ni pa bila ne tepka, ne nedolžna ovčica - gospa pri petdesetih,

3. Christ svojo interpretacijo gradi prav na frazi *unter Rose der Freundschaft*, ki naj bi dokazovala, da je šlo v diskusiji o Lessingovem spinozizmu pravzaprav za debato o Lessingovem prostozidarstvu (Prim. Christ 1988, 50, 51, 52-53). Jacobi sam je bil namreč 14 let, od ustanovitve 1765 do razpustitve 1779, član düsseldorfske prostozidarske lože *La parfaite Amitié*. (Prim. Christ 1988, 30, 44, 49)

prevajalka Voltairovih dram *Alzire* in *Zaire*, med drugim se je dobro spoznala na Rousseauja, pa tudi sicer ni bila, kar zadeva intelektualne in diplomatske veščine, novinka. V sporu je bila jasno na Mendelssohnovi strani, za katerega je bila *Theuerste freundin*, najdražja prijateljica, on pa je bil zanjo edini, ki lahko reši Lessingovo čast in dobro ime, ki ju je sedaj ogrožal Jacobi. Po razpletu celotne zadevščine se je čutila prevarano, do Jacobija, ki ji je v svojih *Briefe* nadel psevdonim Emilie, pa je imela občutek krivde (Christ 1988, 138, 144). To pa nemara zato, ker je že od vsega začetka vedela, da skupaj z Mendelssohnom majčkeno goljufata, pri čemer pa ne eden ne drugi nista vedela, da jima še takšno goljufanje konec koncev ne more pomagati, saj je bila njuna igra že od začetka izgubljena. Jacobi je bil namreč že vselej v rahli prednosti. Ne le zaradi tega, ker je vedel, da Mendelssohn pač ne ve tistega, po čemer ga sam vprašuje, ne le zaradi vsebine vprašanja, ki ga je naslovil na Mendelssohna - kar se tiče vsebine je bil Jacobi pač v absolutni premoči, saj je imel na zalogi obilico materiala, s katerim je kasneje tudi postregel -, temveč tudi zaradi forme, s katero se je na Mendelssohna naslovil. Forma, o kateri govorimo, je forma, ki se drži vprašanja kot takega in zavoljo tega ni *nobeno* vprašanje nikoli povsem nedolžno. Tudi če nekoga povprašamo, »A ti veš, to in to...?«, še bolj pa, če uporabimo obliko »A ti ne veš, tega in tega...?«, je že s samo formo, v kateri izrečemo to vprašanje, še bolj pa z morebitno intonacijo glasu, sugerirano, da naš sogovorec nečesa pač ne ve - pa bi moral vedeti. Vprašanja se že po definiciji, kot je pokazal A. Bodenheimer (Prim. Bodenheimer 1985), drži neka obscenost, obscenost, ki meri na to, da v Drugem zvrta luknjo. Bolj kot se Drugi trudi, bolj kot se poti, shisterizira ter poskuša odgovoriti na naše vprašanje, denimo, Zakaj je nebo modro?, bolj je jasno, da Drugi pravzaprav ne ve. Čim je tako Jacobi na Mendelssohna naslovil vprašanje, vprašanje, na katerega slednji itak ni mogel odgovoriti, je bilo jasno, da Mendelssohn lahko le prizna svojo zmoto. To se je dejansko tudi zgodilo, ko je Jacobi odgovoril na Mendelssohnova detajlna vprašanja, saj je bil njegov odgovor tako obsežen in tako natančen, da po njem ni moglo biti nobenega dvoma, da je Lessing spremenil svoja zgodnja naziranja. Ne le, da je Lessing dobesedno dejal, da verjame zgolj v Eno, ki je Vse, temveč je tudi izrazil prepričanje, da ne pozna nobene boljše filozofije kot je Spinozina. Mendelssohnu je preostalo le - nikoli namreč ni bilo nobenega dvoma v Jacobijevo poštenost, ta se je sicer svojim prijateljem pogosto pritoževal, da mu ti ljudje, torej Elise in Mendelssohn, zaupajo zgolj napol, kar zadeva tisto,

do česar je sam prišel po popolnoma naravni poti -, da je preko Elise sporočil svojo popolno kapitulacijo ter hkrati Jacobiju tudi priznal filozofsko žilico.

Jacobiju je bil tak Mendelssohnov odgovor kajpak pogodu, saj mu je bilo, kot je zapisal v pismu Mendelssohnu 4. 11. 1783, v veliko veselje z Lessingovim primerom posvariti pristaše spekulacije pred nevarnostmi le-te. Zadeva bi se lahko s tem, torej z Mendelssohnovim priznanjem Jacobijeve filozofske žilice in z Jacobijevim zadovoljstvom nad tem, tudi končala. Jacobi je bil prepričan v nasprotno, očitno je šele sedaj, ko je Drugi priznal svojo zmoto, menil, da je mogoče z njim vzpostaviti prijateljsko razmerje. V pismu je namreč dodal detajlnejši prikaz svojega osebnega razvoja, intelektualne vplive, osebne travme in tesnobe, ter iz vsega skupaj skušal narediti teorijo, češ, pravo raziskovanje raziskuje le iz notranje potrebe in to je garant, da bo nujno naletelo na resnico (Prim. Christ 1988, 91ff.). Skratka, Jacobi Mendelssohnu ponovno na pladnju ponudil svoj *Dasein*.

Tudi tokrat se Mendelssohn ni odzval. Še več - zanj polemika o Lessingovem spinozizmu še zdaleč ni bila *ad acta*. Skušal je le pridobiti na času, da bi lahko pripravil takšno interpretacijo Lessingovega spinozizma, ki bi bila združljiva z religijo in moralo. Je pri tem, ko se je namenil posvetiti kritiki spinozizma in k spopadu s spinozisti nagovarjal tudi Elisinega brata, Mendelssohn spregledal podtone, ki so opozarjali na to, da je bila morala Jacobijeve zgodbe naperjena ne le proti Lessingu, temveč proti metafiziki in spekulaciji nasploh - češ, če se je to lahko zgodilo takšni eminenci, kot je Lessing...? Nemara ne, saj se je zavedal, da gre sedaj zares, da zastavek nista le Lessing ali pa morda on sam, Mendelssohn, temveč je zastavek *vsa* metafizika, ki je bila za Mendelssohna paradni konj uma in razsvetljenstva. Brez Mendelssohnovega pristanka je Jacobiju naivno ali pa zato, ker se ji je to morda zdelo pošteno, o Mendelssohnovi nameravani kritiki spinozizma, poročala Elise. Jacobi je iz tega obvestila potegnil edini pravilni sklep: kritika spinozizma lahko pomeni samo eno - Mendelssohn se je nameraval spustiti z njim v nadaljnjo polemiko. Kmalu zatem se je Mendelssohn (1. 8. 1784) prvič direktno naslovil na Jacobija in ga izzval na viteški dvoboj, s peresi seveda. Jacobi se je pri svojem odgovoru sprenevedal, češ, da nima pojma o kakršnikoli vrženi rokavici, ki bi Mendelssohna izzvala na dvoboj, predvsem pa, da mu trenutno zdravje ne dopušča, da bi odgovoril na Mendelssohnove ugovore. K pismu je priložil svoje pismo Hemsterhuisu, ki vsebuje šaljiv dialog med njim, Jacobijem, in Spinozo. Na ta način je predložil

Mendelssohnu lastno interpretacijo Spinoze in ga s tem opozoril, da njegova lastna filozofija še zdaleč ni identična s Spinozino, da sam ni spinozist.

Jacobijevo zdravje pa se ni izboljšalo, temveč se je, po nenadni smrti Jacobijevega najljubšega sina ter mesec dni kasneje še žene, samo še poslabšalo. Mendelssohn je pri čakanju na Jacobijev odgovor postajal vse bolj nestrpen in ker je kazalo, da odgovora morda nikoli ne bo, se je odločil, da bo prvi del svoje knjige o Lessingovem značaju objavil. Konec aprila 1785 je o teh namenih obvestil Elise in ji pri tem tudi obljubil, da v prvem delu ne bo omenjal ne svojega dopisovanja z Jacobijem, ne Lessingovega spinozizma. Kmalu po pismu Elisi je končno prejel Jacobijevo pismo, v katerem je ta vse njegove ugovore razglasil za nesporazum, na tistih točkah, na katerih pa se je Jacobi potrudil s podrobnejšo razlago, je bilo vse skupaj Mendelssohnu samo še manj jasno. Medtem ko je, denimo, za Jacobija potrebno pred mišljenjem privzeti, predpostaviti nekaj, kar je nemisljivo in prvo, kar je torej pred dejanskostjo in kakršnokoli predstavo najvišjega bitja, skuša za Mendelssohna Jacobi misliti v tem nekaj, kar je pred vsem mišljenjem, nekaj, kar ni združljivo z najpopolnejšim razumom. Tisto, česar ne morem resnično misliti, tisto, kar je nepojmljivo, je brezpredmetno in prazno. Vprašanje po tistem, česar ne moremo pojmiti, je za Mendelssohna vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti, tako vprašanje sploh ni vprašanje. Ravno tisto, na kar se sklicuje Mendelssohn, pravila mišljenja in dokazovanja, pa je za Jacobija največji problem, kajti dokaz, demonstracija, nujno vodi v fatalizem.

Ker takorekoč ni bilo skupnih točk, se ni bilo mogoče prepirati. Nesporazumov je bilo obema kmalu dovolj in kazalo je, da jih bo z razvitjem polemike le še več. Komično pri tem, ko je Mendelssohn Jacobiju ves čas polemike zagotavljal, da ga ne razume, za povrh pa je tudi prestar za novotarije, je, da ga zares ni razumel v ključni točki - Jacobi namreč ni bil spinozist. In če ga ni razumel, je bilo to lahko le zaradi tega, ker ga je še »predobro razumel«, vselej pač razumemo zgolj svoje fantazme. Preostala je le še ena možnost, da o razlogih ene in druge strani razsodi nepristranski tretji, javnost - druge ni, kakor argumente objaviti. O namenih, da namerava knjigo, sedaj je že imela svoj dokončni naslov, *Morgenstunden*, objaviti, je Mendelssohn Jacobija obvestil konec julija 1785. Ponovno je Jacobiju zatrjeval, da ga sploh ne razume in prav objava njegovih *Morgenstunden* bi nemara uspela določiti *statum controversiae*. Ker pa Mendelssohn ni ne pojasnil ne podrobneje razložil, kaj konkretno razume s to frazo, je Jacobi

lahko le ugibal. Bo Mendelssohn objavil njuno kontroverzo? Toda, če se namerava Mendelssohn lotiti njune polemike, bi za to potreboval tudi njegov, Jacobijev, pristanek, o čemer pa Mendelssohn ni niti črnil. Prepuščen bujni domišljiji in skrbem, da bi ga Mendelssohn upodobil kot navadnega spinozista, je Jacobi na koncu pobesnel. Izbire ni imel, čimprej je moral objaviti svoj del zgodbe. V mesecu dni je končal svojo knjigo, ker pa ni hotel vznemirjati Mendelssohna, ga ni vprašal, če lahko objavi skupno korespondenco. Vedel je, da je to neetično, toda Mendelssohn je ravnal enako. Ko je knjigo končal, se je začela tiskarska dirka, kdo bo uspel prej objaviti svoj del zgodbe. Tekmo je dobil Jacobi - njegovi *Briefe* so izšli septembra, *Morgenstunden* pa mesec dni zatem. Ker se Mendelssohnu ni niti sanjalo, kaj pripravlja Jacobi, ga je izid Jacobijeve knjige »tako šokiral, da je zanikal njen obstoj.« (Beiser 1987, 73) Sedaj je bil jezen in prizadet tudi Mendelssohn. Škandal! - Jacobi je brez njegove in Elisine privolitve objavil privatno korespondenco. Poleg tega pa ga je zadel v živo Jacobijev skriti adut. Na Jacobijevo vprašanje, ali je kdaj razkril Mendelssohnu svoje pravo filozofsko prepričanje, spinozizem, Lessing v *Briefe* odgovarja z jasnim in povsem nedvoumnim: Nikoli. Če pa je temu tako, potem pa ni postavljena pod vprašaj le stopnja zaupanja med obema dolgoletnima prijateljema, temveč kakršenkoli Mendelssohnov filozofski vpliv na Lessinga.

Prizadet in šokiran obenem je Mendelssohn pohitel z odgovorom, ki ga je naslovil *An die Freunde Lessings*. Jacobi, pravi Mendelssohn, je nič hudega slutečega Lessinga izkoristil zato, da bi na njegovem primeru pokazal, kam vodi spekulacija. Pogovor o spinozizmu je imel za cilj zgolj eno - Jacobi je hotel Lessinga spreobrniti v svojo ortodoksno-mistično verzijo krščanstva. In nazadnje - če se je Lessing razglasil za pravega spinozista, je to storil zgolj zato, trdi Mendelssohn, da bi se z Jacobijem poigral, saj je obče znana Lessingova ljubezen do paradoksa. Mendelssohnov najmočnejši argument, češ, da je Lessing Jacobija prevaral, pa je padel v prazno, saj je Jacobi že dve leti poprej pokazal, da je Mendelssohnova teorija Lessingove ironije na šibkih nogah, kajti Lessing sam mu je zaupal, da nikoli ne zagovarja ničesar, torej tudi spinozizma ne, zgolj zaradi paradoksa. Kaže, da je ta protiargument Mendelssohn v vsej vnemi in afektu prezrl. Besen, kot je bil, je skušal na vseh straneh pridobiti zaveznike, pri tem pa ni prav nič varčeval z natolcevanji. Jacobija je označeval za eklektika, zanesenjaka, osebo, ki je v zadnji instanci pripravljen pohoditi vse medčloveške, ja, družbene konvencije, njegove *Briefe*

pa je jedko označil za pošast, monstra, »ki ima Goethejevo glavo, Spinozino telo in Lavatrove noge.« (Pismo Kantu, 16. 10. 1785) Naglica pri tem, ko je hitel z odgovorom, pa je Mendelssohna drago stala. Ko je končal rokopis, je z zadnjim delom na sam silvestrski večer odhitel v tiskarno, pri tem pozabil plašč. Ker je bilo hladno, saj je bilo pozimi, se je prehladil in to je bilo za njegovo itak šibko zdravje usodno. Nekaj dni zatem, 4. 1. 1786, ga je, tako oslabelega, zadela kap. Štafeto so sedaj prevzeli njegovi prijatelji, pravi škandal - in ta je pritegnil zanimanje širše javnosti za spor, kar mu je s tem dodalo še dodaten naboj - pa je izbruhnil, ko so nekateri med njimi z namigovanj prešli na direktno obtožbo - Jacobi naj bi bil neposredno odgovoren za Mendelssohno smrt. No, pikro pripominja Beiser, »če Jacobi ni ubil Mendelssohna v dobesednem, ga je v prenesenem pomenu«. (Beiser 1987, 75)

V čem je bila prava Jacobijeva ost? Čeravno je v polemiki, kot smo videli, svojstveno vlogo odigral osebni dejavnik in četudi tudi oba akterja igrata, zlasti v sklepni fazi spora, bolj ali manj na osebno noto, sta po drugi strani oba, tako Mendelssohn kot Jacobi, na nek način ločevala teoretske zastavke spora od nasprotnikove osebe. Toda to njuno ločevanje je, kolikor gre na nek način v sporu za več kot zgolj za nasprotnika, paradokсно, saj za oba nasprotnik pooseblja privilegiranega sovraga - za Mendelssohna je Jacobi poosebljenje glavnega nasprotnika razsvetljenstva, zanesenjaštva, *Schwärmerei*, za Jacobija pa je Mendelssohn tipični predstavnik metafizike in kompromisarstva berlinskega razsvetljenstva. Tako ali drugače sta tako v sporu zoperstavljeni obe ključni intelektualni gibanji Nemčije tedanjega časa, *Aufklärung* in *Sturm und Drang*. Zakaj so za Jacobija berlinski razsvetljenci kompromisarji? Zato, ker so se iz politične oportuniti pripravljali odreči svojemu lastnemu idealu resnice. Jacobijeva kritika razsvetljenstva ne gradi zgolj na obnašanju in delovanju *določenega* razsvetljenskega kroga, temveč je razsvetljenstvo kot tako, razsvetljenstvo nasploh, prisiljeno v takšno delovanje zaradi svojega temeljnega cilja, ki je hkrati razsvetljenski projekt kot tak - razsvetljevanje javnosti. Ker je filozofija oz. metafizika pri tem cilju neizogibno sredstvo, se ji je potrebno posvetiti. Ravno v tem, da se razsvetljenci niso posvečali filozofiji zaradi nje same, temveč, v zadnji instanci, zaradi »utilitarnega« namena, je za Jacobija pravi problem. Ali filozofija in resnica lahko služita dvema gospodarjema, umu in javnosti? Nikakor. Edini med vsemi razsvetljenci, ki ni pristajal na politične

kompromise in ki »si je upal«, je za Jacobija Lessing. Toda - ker je bil tudi ta, nemara najeminentnejši predstavnik razsvetljenstva spinozist in ker spinozizem nujno vodi v ateizem in fatalizem, potem je Jacobiju stvar pač jasna. Mendelssohn iz tega ni potegnil enakih konsekvenc, čeravno se, vsaj na tihem, z Jacobijem strinja v tem, da spinozizem kot tak, pravi spinozizem torej, vodi v ateizem in fatalizem. Sicer bi očitno ne skušal oprati Lessinga obtožbe spinozizma - glede na predloženi detajlni pogovor z Lessingom pač ni več moglo biti dvoma o tem, da je Lessing bil spinozist - in ne dokazoval, da je Lessing pristaš očiščenega spinozizma, takšnega, ki je v skladu z moralo in religijo. Toda s tem spregleda Jacobijevo poanto. Čim namreč sprejme predpostavko, da pravi spinozizem, spinozizem kot tak, vodi v ateizem in fatalizem, sprejme Jacobijevo logiko, ki svoje sklepanje zgradi takole: če drži, da je Spinoza metafizik (za Jacobija metafizik *par excellence*) in če drži, da Spinozina filozofija neogibno vodi v ateizem in fatalizem, potem tudi *vsa metafizika* (torej tudi Lessingova in Mendelssohnova), neizogibno vodi v ateizem in fatalizem.

Ateizem in fatalizem sta Jacobijeva sinonima za egoizem, ki se mu um ne more izogniti. Drugače rečeno, um se ne more izogniti skeptičnim konsekvencam ter nujno konča v egoizmu, ki ni nič drugega kot zanikanje obstoja, eksistence, realnosti, neodvisne od čutov. Egoizem je za Jacobija istoznačen z radikalnim idealizmom in solipsizmom. Kasneje termin egoizem nadomesti termin nihilizem, ki ga Jacobi kot prvi uvaja v filozofijo. S preimenovanjem se zadeve le še zaostrijo - nihilist je nekdo, ki zanika vse, kar je neodvisno od vsebine zavesti in če mu potem preostanejo le še njegove predstave, je to ravno toliko kot nič, saj te predstave ne predstavljajo ničesar. Nihilist tako živi v svetu, kot se glasi slovito geslo, ki je nič, iz nič, v niču in za nič. Termin nihilizem ima tudi že za Jacobija močan etičen podton - nihilist namreč ne zanika zgolj eksistence reči, temveč tudi obstoj vrednot. Edini način, da se nihilizmu izognemo, je opora na neposredno zaznavo zunanje realnosti in edino ta neposredna zaznava je intuitivno zajetje eksistence. Jacobijeva fascinacija s Spinozo izhaja prav iz Spinozine trditve, da je dojetje absoluta izvorno in intuitivno. Toda Spinoza je bil za Jacobija žrtev metafizične tradicije, saj je poskušal to intuitivno, predrefleksivno in predpojmovno resnico izraziti s pomočjo pojma, s pomočjo pojma substance. Kakršnokoli utemeljevanje in dokazovanje tega prvotnega uvida je za Jacobija nevarno in s tem prepovedano, ta uvid je potrebno sprejeti kot tak, kot

neutemeljen in vanj preprosto verjeti. Zakaj je za Jacobija utemeljevanje tega uvida nevarno? Do univerzalnosti in nujnosti pojmov pridemo le z abstrakcijo in filozofski um se neizogibno obrne proti samemu sebi ter se tako onemogoči sam, s tem, ko svoje lastne abstrakcije zamenja z dejanskostjo. Egzemplarični primer tega nam ponuja prav Spinozina filozofija, ki jo je, zaradi njene konsekventnosti, Jacobi po drugi strani naravnost občudoval. Ko je namreč Spinoza enkrat zagrešil že omenjeno temeljno napako, je konsekventno napredoval dalje in če kdo, potem je prav on najdosledneje uporabljal načelo zadostnega razloga, ki je temelj vse racionalnosti in diskurzivnega mišljenja. In ker konsekventni racionalizem ni nič drugega kot naturalizem in mehanicizem, uteleša Spinoza tako metafiziko kot moderno znanost, ki temelji na naturalizmu in mehanicizmu. Zato pa, ker se dosledno ravna po načelu zadostnega razloga in ker ta neizogibno vodi v nihilizem, nihilizem pa je zanikanje vrednot, vodita metafizika in moderna znanost v destrukcijo morale.

Za Jacobija pa ni sporno le načelo zadostnega razloga, temveč tudi vrhovni razsvetljski ideal - objektivno preiskovanje in spoznanje. Daleč od tega, da bi pri preiskovanju nečesa, neodvisno od naših interesov ugotavljali, ali je nekaj resnično ali napačno, saj je um služabnik, ne pa gospodar volje. Volja je tista, ki umu določa cilje delovanja in spoznanja, tako na praktičnem kot tudi na teoretičnem področju, zato um še zdaleč ni brez interesov in cilj samemu sebi, saj v zadnji instanci služi potrebam, ki jih narekuje fizično preživetje. Skratka -ideal objektivne resnice je utvara. Če pa objektivne resnice ni, če nas pri ugotavljanju in raziskovanju vselej vodijo biološki, kulturni in zgodovinski interesi, če filozofija ni nič drugega kot produkt svojega časa - kako potem delovati? Vse, kar pri tem po Jacobiju potrebujemo, je *Glaube*, vera, ki je konec koncev vera v Kristusovo besedo. Vera je neizogibni - vsi smo rojeni v veri in moramo v veri tudi ostati, tako kot smo rojeni v družbi in moramo v njej ostati - in poslednji preizkusni kamen resnice. Tudi če se sklicujemo na našo zvestobo umu, gre za akt vere - vsako dokazovanje se mora namreč nekje ustaviti, če že drugega ne, so načela dokazovanja nedokazljiva. In kaj je drugega naše prepričanje v ta načela - kot vera? Če se Mendelssohn sklicuje na um, svojega prepričanja v um ne more dokazati, ne da bi ga že predpostavil. Kakorkoli obrnemo smo v veri, pri čemer je potrebno pripomniti, da je Jacobijevo razumevanje *Glaube* očitno namenoma dovolj široko zastavljeno, tako, da je z njim mogoče upravičiti krščansko vero in

moralo. In če je največji problem sedanje dobe naraščajoči materializem, ki mu gre izključno za bogastvo in lastno udobje, ima to za posledek zaton moralnih vrednot kot so patriotizem, pravičnost in skupnost. Edini način, da se temu izognemo, je, da oživimo moralnost, kar pa je mogoče le s povratkom k dobri stari religiji naših očetov - krščanstvu.

Kot vidimo je Jacobijeva kritika uma radikalno nasprotje razsvetljenstva - kakšen je bil Mendelssohnov odgovor? Čeravno so bile *Morgenstunden*, ki jih je Mendelssohn sicer hotel posvetiti kralju Frideriku Velikemu, a je na nasvet prijateljev od tega namena odstopil, namenjene obravnavi Lessingovega značaja in dela, predstavlja interpretacija Lessingovega t. i. očiščenega spinozizma in kritika le-tega manjši del (Predavanja XII.-XV.), ostali, večji del, pa sestavlja Mendelssohnova lastna filozofija, če lahko temu tako rečemo. To delo je po Mendelssohnovih besedah nastalo tako, da je vsako jutro - odtod naslov, ki ga opisno lepo ponazarja naš pregovor: Rana ura, zlata ura! - svojega sina, zeta in sina neke družine Mendelssohnovih dolgoletnih prijateljev, v poljudnem in neprisiljenem predavanju z diskusijo vred, skušal naučiti strogosti mišljenja. Odtod tudi rdeča nit - po predpripravi, *Vorerkenntniß*, kjer Mendelssohn v sedmih predavanjih, s pomočjo kategorij resnice, videza in zmote, uvede »naravno zavest« v metafiziko, sledi obravnava nemara najzlahtnejšega metafizičnega koncepta - božjega obstoja. Kot krona vsega in kot zadnje, sedemnajsto predavanje, na koncu sledi Mendelssohnova obramba ontološkega dokaza za božji obstoj. Kaj bi slepomišili - gre za simpatično delce, toda v pričujočem prispevku nas bo zanimalo zgolj vprašanje kje, če kje, je Mendelssohn podal tisto maksimo, tista vodila, po katerih se moremo in moramo orientirati v spekulativni rabi uma? Nadalje, če pri Mendelssohnu neka takšna maksima obstaja, kakšna je, in končno, ali drži, da ta maksima vsebuje določene dvoumnosti in nespretnosti? Skratka, zanima nas ali je Kant z upravičeno grozo ugotovil, da smo sedaj, bolj kot poprej, torej preden se je Mendelssohn dobronamerno lotil obrambe uma, prepuščeni na nemilost zanesanjaštvu, ki skuša detronizirati um? (Prim. 423; V., 267)

Maksime v pravem pomenu besede, tj. v obliki strogo definiranega pravila Mendelssohn ne v *Morgenstunden* ne kjerkoli drugje ne podaja, pač pa je v desetem predavanju najti nekaj podobnega, natančneje rečeno, gre za zgodbo s poanto, za poučno zgodbo. Toda ta zgodba ni kar tako, saj gre za Mendelssohnove sanje, ki imajo naravnost alegoričen pomen. Kot vsake sanje

imajo tudi te svoje trdo jedro, ki, če že drugega ne, priča vsaj o tem, da sanjavca nekaj tare in že zato si to zgodbo velja podrobneje ogledati. Takole pravi Mendelssohn: »Misli o umu in človeškem razumu, s katerimi sem sklenil včerajšnje predavanje, se spleta s pripovedjo o potovanju v švicarske gore, ki so nam jo pripovedovali nekega večera naši gostje, in ki se je v moji domišljiji izblikovala v sanje, ki imajo skorajda alegorični pomen. Potovali smo skozi Alpe, za vodnika smo imeli dve osebi, eno moškega, drugo ženskega spola. On, mlad, robat Švicar, močnih udov, toda brez prefinjenega razuma; ona, visoka in koščena, resna, poglabljena vase, sanjaške fiziognomije in fantastično oblečena, je imela zadaj za glavo nekaj, kar je bilo podobno krilom. Nekaj časa smo jima sledili, dokler nismo prispeli na križišče. Zdelo se je, da sta se tu ločila; on je s hitrimi koraki hitel na desno; ona, krilnatemu bitju podobna, je frfotala v levo. Zaprepađeni smo obstali, negotovi, komu naj sledimo; dokler se ni eden izmed nas ozrl okrog sebe in zagledal starejšo matrono, ki je z umerjenimi koraki prihajala k nam. Ko se nam je toliko približala, da smo lahko zaslišali njen glas, je spregovorila: Potolazite se, popotniki! Brez vodnika ne boste ostali za dolgo. Osebi, ki sta vam bili dani za vodnika, se imenujeta zdravi razum (*sensus communis*) in opazovanje (*contemplatio*), od časa do časa se za kratek čas spreta, neredko iz neznatnih vzrokov. Ako so potujoči dovolj stanovitni, da ju na križišču počakajo ter ne sledijo nobenemu od obeh, tedaj prideta nazaj, da bi prepustila meni, da odločim v njunem razdor. V večini primerov je Prav na njegovi strani, in, v nasprotju s pričakovanjem, se ona pusti podučiti. Nasprotno, ko pa je od časa do časa Prav na njeni strani, pa on, trdoglavec, noče popustiti. Ob najprepričljivejših razlogih, ki mu jih predložim, se mi na svoj kmečki način zasmeji v obraz, pove kako plehko domislico in gre zopet svojeglavo svojo pot. Toda popotniki, ki mi zaupajo, vedo, po čem se morajo ravnati. Kako pa se Vi sami imenujete, je vprašal nekdo izmed nas, Vi, ki odločate o njunem razdor? Na zemlji, je spregovorila, me imenujejo *um*, nebeški - tu jo je prekinil strašen hrup. Množica zanesenjakov, ki se je potikala okoli, se je pričela zbirati okrog dame, okrog *opazovanja*, in v ta namen sklenila pregnati tako *zdravi razum* kakor *um*. Kriče in vihravo so začeli siliti v nas, ustrašili smo se - in tedaj sem se zbudil.« (Mendelssohn 1979, 93-94) V čem je poanta? V tistih primerih, ko se zdravi razum in spekulacija, dve veji skupnega drevesa, uma, ločita, se je potrebno vrniti nazaj na križišče, na točko, kjer sta se *Gemeinsinn* in *Beschauung*, zdravi razum in spekulacija, ločila. Že na tej

točki, ki za Mendelssohna niti malo ni sporna, se pojavi določen problem - kako sploh locirati to križišče, drugače rečeno, kaj če se zdravi razum in spekulacija ne moreta zediniti na kateri točki, oziroma, od katere točke dalje, se njuni poti ločita? Takšen spor, ko umanjka osnovni konsenz obeh strani, si lahko ne le zamislimo, temveč nanj tudi dejansko naletimo v mišljenju in rezoniranju, medtem ko to pri Mendelssohnovi maksimi, s tem, ko gre za prostorsko metaforo, to takorekoč ni mogoče - mi, popotniki, lahko namreč bolj ali manj jasno in razločno vidimo, odvisno pač od vremenskih in terenskih razmer, da sta se oba vodnika ločila in krenila vsaksebi. V mišljenju je to nekoliko drugače, ne le, da točke ločitve ne moremo neposredno videti, temveč se lahko pripeti, da ena stran zanika tudi samo ločitev, zanika, da je šla svojo pot, ter vztraja na tem, da je še vedno v skladu z drugo stranjo. Zdi se, da je pravi lek za vse te težave tretji lik, ki ga Mendelssohnu uvajajo sanje - um, kot razsodnik, ki odloča o vsem, o tem ali je ali ni do ločitve prišlo, o tem, kje je do te ločitve prišlo, kje je križišče torej, in o tem, kako nastalo zagato odpraviti. Toda, kaj je um, drugače rečeno, *kako* um v razdoru razsoja? Za Mendelssohna namreč um nima nekega lastnega kriterija, na katerega bi se pri razsojanju oprl, temveč se ravna zdaj po zdravem razumu, zdaj po spekulaciji, *tertium non datur*. Po zdravem razumu se um ravna denimo v primeru, ko so nas zapeljali argumenti idealizma - bodica zoper Kanta, tega *alleszermallende* skeptika; dejansko je prvih sedem predavanj *Morgenstunden* tiha polemika proti Kantovemu idealizmu, ki je za Mendelssohna, tako kot za večino sodobnikov, zgleden primer je Garvejeva recenzija, identičen z Berkeleyevim. V takem primeru lahko po premisleku ugotovimo, da bomo najbrž »našli resnico na strani zdravega razuma« (Mendelssohn 1979, 95). Toda, kot na več mestih, ne le v alegoriji, trdi Mendelssohn, se um ne ravna vselej po zdravem razumu, temveč tudi po spekulaciji. V tem primeru pa se lahko zgodi, da se nam bo, kot smo videli, zdravi razum zgolj posmejal v obraz in šel svojo pot. Kaj storiti v takem primeru? Ker um nima lastnega kriterija, temveč si ga vesčas izposoja zdaj pri eni, zdaj pri drugi strani, in ker se lahko zgodi, da njegove razsodbe ena stran pač ne upošteva, najde salomonsko rešitev - v takem primeru »popotniki, ki mi zaupajo«, pravi um, »vedo, po čem se morajo ravnati«. Stavek, ki smo ga pravkar navedli, sicer zveni precej skrivnostno, toda Mendelssohn ne poziva k slepemu zaupanju v um, saj mora biti to zaupanje vselej podkrepljeno in utemeljeno z razlogi, tako da smo popotniki v zadnji instanci napoteni nase. Tu se zagata zopet ponovi - če za naša in svoja

prepričanja navedemo razloge, potem se opiramo na spekulacijo, če pa takšnih razlogov ne navedemo, potem se opiramo na zdravi razum, to pa pomeni, da smo prepuščeni lastni svojevolji. Če pa nam tako, vsaj hipotetično, za neko odločitev ni potrebno predložiti razlogov, ne ravnamo konsekvентno v skladu z načelom zadostnega razloga in tedaj ne ravnamo umno. Kakorkoli obrnemo, smo, z avoljo pomanjkanja kriterija, v zagati.

Že s tem, ko Mendelssohn, vsaj v nekaterih primerih, priznava, da sta zdravi razum in spekulacija v sporu, še bolj pa s tem, ko je tudi um kot tisti tretji, ki naj bi v tem sporu posredoval, prepuščen bodisi eni bodisi drugi strani, Mendelssohn na nek način - in nemara je prav to njegova nočna mora - priznava Jacobijevo dilemo. »Edina razlika med njima je potem v tem, da za Jacobija um vselej vodi v nihilizem, medtem ko Mendelssohn priznava, da um včasih konča v njem.« (Beiser 1987, 100)

Da med Mendelssohnovim in Jacobijevim stališčem, kar zadeva avtoriteto uma, ni bistvene razlike, je prvi pokazal mladi in obetavni Thomas Wizenmann, ki se je v spor vključil s svojim prispevkom *Die resultate der jacobischer und Mendelsonischer Philosophie von einem Freywilligen*. Wizenmann je debato, ki smo jo v našem prispevku zapustili na najnižji točki, na točki, ko so Mendelssohnovi prijatelji Jacobija kar naravnost obtožili, da je neposredno odgovoren za Mendelssohnovo smrt, dvignil na filozofski nivo ter pokazal na nekatere podobnosti in razlike med Jacobijem in Mendelssohnom. Čeravno se Wizenmanna običajno šteje v Jacobijev tabor, češ da je z nekaterimi argumenti posredoval Jacobiju v prid, je bil Wizenmann to, za kar se je razglasil sam - *Freywillige*, prostovoljec. Prej kot za spinozizem se je Wizenmann ogreval za skepticizem, ki je bil zanj najboljša filozofija in v tej maniri je tudi nanizal nekaj temeljnih klasičnih argumentov proti zdravemu razumu. Prav to, pravi Wizenmann, da se je Mendelssohn v svoji metodi orientacije oprl na zdravi razum, ga konec koncev izenačuje z Jacobijem. Ne zdravi razum, pač pa um ima za Wizenmanna nesporno prioriteto, čeravno tudi um ne more dokazati eksistence vsega - na tem temelji Wizenmannov argument za pozitivno religijo. Da Bog obstaja namreč ne moremo ne spoznati ne dokazati z umom, temveč le s pomočjo izkustva. Izkustvo, za katerega gre, pa ni kakršnokoli izkustvo, saj si lahko pri spoznanju Boga pomagamo zgolj z - razodetjem. Dileme za Wizenmanna tako ni - je bodisi pozitivna religija ali pa religije sploh ni.

Na Wizenmannovi tezi, da med Mendelssohnovim in Jacobijevim stališčem kar zadeva avtoriteto uma pravzaprav ni bistvene razlike, je kasneje gradil Kant. Kot je bilo že uvodoma rečeno, nas je v tem prispevku zanimalo zgolj *statum controversiae*, stanje *Pantheismusstreit* na točki, ko se je vanj vključil Kant. Pravi problemi se tu šele pričnejo - čeravno je Kant skušal gordijski voz Mendelssohnove metode orientacije razrešiti tako, da je nanj apliciral znano ločnico med mišljenjem in spoznanjem, um sam zase ne more spoznati ničesar, ravno tako pa tudi razum ne, če se mu ne pridružio pogoji izkustva, ter vztrajal na tem, da um ni zgolj spoznavna, temveč tudi praktična zmožnost, so nasprotniki - Wizenmann, zlasti pa Jacobi in Herder - postavili pod vprašaj ne le obe osnovni premisi iz *Was heisst*, temveč kar Kantovo filozofijo kot celoto. Čeprav je Kant na ugovore v takšni ali drugačni obliki kajpak odgovoril, je to že druga zgodba, zgodba, s katero se bo ukvarjala še najmanj ena generacija filozofov po Kantu, zgodba, ki presega okvire pričujočega prispevka, v katerem - nenazadnje - je bilo vseh zgodb že nemara dovolj.

NAVEDENA LITERATURA:

Beiser, Frederick C.:

(1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) & London.

Berlinische Monatschrift (1783-1796), izbor, ur. Friedrich Gedike in Johann-Erich Biester, Reclam, Universal Bibliothek št. 1121, Leipzig 1986.

Bodenheimer, A. R.:

(1985), *Warum? Von der Obscenität des Fragens*, Reclam, Stuttgart.

Christ, Kurt:

(1988), *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Gulyga, Arsenij:

(1985), *Immanuel Kant*, Suhrkamp Taschenbuch 1093, Frankfurt na Majni.

Hegel, G. W. F.:

(1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.*, v: Werke in zwanzig Bänden, ur. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni, zv. št. 20.

Kant, Immanuel:

Werkausgabe in 12. Bd., izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988.

(1990), *Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju*, prevedla Andrina Tonkli-Komel, Anthopos 1-2/1990, Ljubljana, str. 423-430.

Mendelssohn, Moses:

(1979), *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Reclam, Stuttgart.

Rado Riha

KONČNOST SUBJEKTA IN REGULATIVNOST UMA V TRETJI KANTOVI KRITIKI

Nujnost zveze med analitiko in dialektiko v prvi Kritiki lahko razumemo tudi kot znamenje za to, da za objektivno spoznanje, ki ga *Kritika čistega uma* raziskuje glede pogojev njegove možnosti, nista značilni le *občost* in *nujnost*, ampak tudi *refleksivnost*.¹ Razgradnja videza, ki ga proizvaja um, ko razmišlja o celoti sveta, ni le posreden dokaz za »transcendentalno idealnost pojavov« (KrV, B 535/A 508), ampak je tudi točka, v kateri postane transcendentalna teorija objektivnosti refleksivna, v kateri se obrne nazaj nase in določi pomen lastne določitve objektivnega spoznanja. Spoznavna konstitucija objekta in homogenega polja objektivnosti, osrednja problematika prve Kritike, je samoreferencialna. Polje objektivnega spoznanja je v Kantovem kriticizmu konstituirano takrat, ko se vanj vpiše tudi pomen akta, s katerim je spoznanje v svoji objektivnosti konstituirano. V nujni zvezi razumske konstitucije spoznavnega objekta in vsebinsko ničnega dialektičnega argumentiranja uma pa je pomen spoznavne konstitucije objekta določen kot *uspeh*. Konstitucija objektivnega spoznanja v kriticizmu je refleksivna, kolikor je spoznanje v njem *določeno* kot objektivno in *naddoločeno* kot uspeh. Uspeh razumske konstitucije spoznavnega objekta ni v tem, da razum prek eliminacije zmot in zablod čedalje bolj ustreza *že danemu* merilu adekvatnega objektivnega spoznanja, merilu, ki ga v negativni obliki reprezentira neuspeh nične argumentacije uma. Uspeh je vse prej tisto merilo objektivnosti spoznanja, ki se vzpostavlja hkrati s konstitucijo samega merjenega, adekvatnega objektivnega spoznanja. Zaradi te hkratnosti refleksivnost transcendentalne teorije objektivnosti, se pravi, naddoločenost objektivnega spoznanja z njegovo uspešnostjo, ni točka samorefleksivne transparentnosti. Značilnost te refleksivnosti je, da pride konstitucija objektivnega spoznanja do svojega lastnega pomena, do svoje uspešnostne norme ravno v momentu, ki v samem polju objektivnosti nič ne pomeni in ga radikalno transcendirata: za sam

1. Gre za argument, ki ga podrobneje razvijamo v članku »K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu«, v: *Filozofski vestnik*, 1/1994 (v tisku). Pričujoči članek je v določene smislu nadaljevanje navedenega članka.

spoznavni objekt je tako popolnoma irelevantno, da je konstitucija objekta spoznanja uspeh. Naddoločenost objektivnega spoznanja z uspešnostjo lahko zato razumemo tudi kot znamenje notranje omejenosti objektivnega spoznanja.

* * *

V nadaljevanju se bomo omejili na en sam vidik *naddoločenosti* objektivnega spoznanja z uspešnostjo, naddoločenosti, zaradi katere je to spoznanje *notranje omejeno*. Zanimala nas bo subjektivna dimenzija konstrukcije spoznavnega objekta, vprašanje, kako se notranja omejenost spoznanja vpisuje v konstitucijo subjekta, se pravi v sam akt konstrukcije spoznavnega objekta.

Na kakšen način je torej *notranje omejena* subjektova spontana miselna dejavnost? Ker je znamenje omejenosti človeškega spoznanja njegova končnost, končno pa je človeško spoznanje, ker je navezano na čutnost, se pravi, na receptivnost naše predstavnne zmožnosti, na njeno vselejšnjo aficiranost s predmeti, lahko naše vprašanje postavimo tudi takole: kako je potrebno dojeti *čutnost* spoznavne zmožnosti in *končnost* subjekta, če izhajamo iz tega, da je spoznanje notranje omejeno?

V nadaljevanju bomo skušali razviti naslednje izhodišče za odgovor na ta vprašanja: v Kantovi filozofiji objekt, ki je po meri subjektove končnosti, ni omejen le na pogoje čutnosti kot *receptivnosti*, aficiranosti subjektove čudi s predmeti, ampak tudi na pogoje čutnosti kot *patološkosti*. Predmet čutnosti je empirični, prostorsko in časovno lociran predmet, ki je, glede na obče zakonitosti razuma, nekaj naključnega, in predmet čutnosti je patološki predmet, ki je po svojemu bistvu nekaj, kar moralnemu zakonu ni enostavno zunanje, ampak je razlog zanj in je v toliko glede nanj nujen. Skratka, naddoločenost oz. notranja omejenost objektivnega spoznanja na dvojen način določi tudi čutnost, enega izmed virov tega spoznanja: določi jo kot receptivnost subjekta in določi jo kot patološkost subjekta.

Če apliciramo naše stališče o dvojni določenosti čutnosti na vprašanje, kakšno vlogo ima Kantova subjektivna izjavljalna pozicija - njegovo zanimanje za nevarno bližino norosti in uma v okultizmu in za »bolezni glave« v zgodnjih spisih - za izoblikovanje filozofije transcendentalnega idealizma, lahko to stališče formuliramo tudi drugače. Prehod iz predkritične faze v fazo zrelega kritizma se nam v tem primeru kaže kot razvojni proces, v katerem se izjavljalna pozicija Kanta kot empiričnega inidividua, t. i. »empirični viri njegove misli« (David-Menard 1990, 224) preoblikuje v ireduktibilno partikularni subjekt izjavljanja transcendentalnega idealizma:

Kantov individualni spoprijem z norostjo, ki odmeva v njegovih zgodnjih delih, se preoblikuje v kriticiistično razmejevalno gesto, ki je mesto, od koder se proizvaja občost transcendentalne filozofske izjave. Ta proces preoblikovanja je tudi proces, v katerem se kriticiistični subjekt izjavljanja znova vpisuje v občost ravni kriticiistične filozofske izjave, iz katere je kot subjekt izjavljanja po definiciji izključen. Skratka, Kant ni le mislec univerzalnega, mislec čistega subjekta transcendentalne apercepcije in nujnega ter splošnoveljavnega objektivnega spoznanja, ampak je tudi mislec, ki v polje univerzalne izjave in njenega subjekta, očiščenega vsega empirično-patološkega, vpisuje partikularno pozicijo subjekta izjavljanja. In le zato, ker je rdeča nit, ki povezuje tri Kantove Kritike, konceptualizacija problema, da se subjekt izjavljanja, izključen iz polja subjekta izjave, kot izključen nujno vrača v polje univerzalne izjave, je Kantova fasciniranost z bližino uma in norosti sploh teoretsko pertinenten problem. In sicer v dvojnem pomenu te besede: je imanenten teoretski problem Kantove filozofije in je problem, pred katerega je postavljena njena interpretacija.

Drugače rečeno, genezo Kantove filozofije, nastanek transcendentalne filozofije iz »empiričnega temelja« Kantovega razmišljanja, je mogoče razumeti in utemeljiti edino na podlagi imanentno teoretske razvojne logike Kantove filozofske misli. Z gledišča našega problema, vprašanja, kako učinkuje notranja omejenost objektivnega spoznanja na kriticiistični koncept čutnosti, je za to razvojno logiko značilno dvojje. Kar zadeva dojetje same čutnosti, gre za razvoj, ki vodi od predkritičnega »mešanja« estetike in morale v *Beobachtungen*,² do njune popolne razločenosti v tretji Kritiki. Tretja Kritika je, kot je znano, utemeljena na ločitvi čutnosti občutka od zmožnosti želenja in na njegovi promociji v avtonomno »zmožnost čudi« z lastnim apriornim načelom. Kar zadeva čutni, v izkustvu dan predmet pa gre za razvoj, ki pripelje do tega, da sta v konceptu patološkega, kot ugotavlja David-Menard,³ sintetizirani oz. zgoščeni dve različni izkustvi: izkustvo minljivosti

2. Občutek sublimnega in lepega sta v *Razmišljanjih* obravnavana kot čutni občutek, ki je »bolj pretanjene vrste« med drugim tudi zato, ker je primerna podlaga za »krepostne vzgibe« (*Beobachtungen*, A 4; slov. prev. str. 2). V skladu s to zastavitvijo so v celotni razpravi moralne lastnosti pesojane z estetskega gledišča: »Torej je mogoče resnično krepost nacepiti le na načela, in bolj kot so ta načela splošna, bolj postaja krepost sublimna in plemenita. Ta načela niso spekulativna pravila, ampak so zavest o nekem občutku, ki živi v nedrih slehernega človeka in sega veliko dlje kot posebni razlogi sočutja in dopadljivosti. Menim, da bom povzel vse, če rečem: to je občutek lepote in dostojanstva človeške narave« (*Beobachtungen*, A 23; slov. prev. str. 11).

3. Cf. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Pariz 1990, str. 191.

in neobstojnosti »zunanjega« empiričnega objekta in izkustvo, da objekt ljubezni vedno umanjka.⁴ Prvo značilnost imanentne teoretske razvojne logike Kantove filozofije bomo tu interpretirali kot pot, ki pelje k *popolni* racionalni določitvi čutnosti, kot Kantov poskus, da bi čutnost, subjektovo izvorno pasivnost in receptivnost, v celoti artikuliral na subjektovo racionalnost. Res je Kantovo načelno stališče vseskozi, da je nemogoče apriori dognati, kakšen občutek bo v subjektu sprožil določen predmet, in to stališče nedvomno odmeva tudi v njegovem razločevanju občutka ugodja od zmožnosti želenja. Vendar pa pri tem ne smemo izgubiti izpred oči, da pripelje ta ločitev ravno k utemeljitvi čutnosti občutka na apriornem načelu, da je torej z njo čutnost občutka iztrgana področju zgolj empirično-patološkega in vpeljana v področje racionalnega. Drugo značilnost notranje razvojne logike Kantove filozofije, izoblikovanje koncepta patološkega, pa bomo interpretirali kot *produkt* popolne racionalne določitve čutnosti. Daleč od tega, da bi šlo pri konceptu patološkega samo za podreditev objekta želje konceptu fenomenalnega predmeta,⁵ v njem gre vse prej za določitev tistega momenta čutnosti, ki je polju univerzalne racionalnosti zunanjen zato, ker je njegov notranji pogoj, ker je njegova zunanost že učinek v sebi sklenjene univerzalnosti.

Konceptualizacija čutnosti kot subjektive patološkosti doseže svoj vrh v estetski teoriji tretje Kritike.⁶ Koncept čutnosti kot patološkosti je v njej razvit tako, da sta med seboj notranje povezani dve problematiki kriticisma, problem čutnosti občutka in problem regulativnih idej uma. Manj kantovsko rečeno: čutnost kot subjektivna patološkost je razvita tako, da sta med seboj povezana problema končnosti subjekta in nekonsistentne totalnosti, problema kontingentnega realnega in Drugega z mankom.

Kaj je značilno za *Kritiko razsodne moči*, če razumemo sosledje treh Kritik kot Kantovo postopno razdelavo transcendentalne teorije čutnosti? Naloga transcendentalne estetike je, kot zapiše Kant v prvi Kritiki, da opredeli

4. Tako ugotavlja Kant v *Razmisljanjih*, da ne v neposrednem spolnem poželju ne v bolj sublimirani ljubezni ni razmerja z drugim: enkrat je objekt poželja vsak drugi, ki ustreza spolnemu nagnenju subjekta, drugič ljubi subjekt predvsem svojo predstavo ljubljenega objekta: »Prvi značaj /Gemütsart/ postane neotesan, ker meri na vse istega spola, drugi pa se sprevrže v nenehno tuhtanje, ker v resnici ne meri na nikogar, ampak se ukvarja le s predmetom, ki si ga zaljubljeno nagnenje ustvari v misli in okraši z vsemi plemenitimi in lepimi lastnostmi...« (*Beobachtungen*, A 71/72; slov. prev. str. 34).

5. To stališče zagovarja M. David Menard, *op. cit.*, str. 221.

6. Ni naključje, da je analiza David-Ménardove najšibkejša na področju *Kritike razsodne moči*: to delo namreč uhaja (psihološki) alternativni. »Kant svojo partikularno pozicijo na ravni univerzalne filozofske izjave potlači - je ne potlači« natanko v meri, v kateri je v njem problem razmerja med partikularnim in univerzalnim prigan, v obliki razvite transcendentalne teorije čutnosti, do svojega teoretskega pojma.

»vsa načela čutnosti« (KrV, B 64/A 47 in B 35). Čutnost obsega vse tisto, kar je v naših predstavah subjektivnega, celoto njenih načel pa sestavljata dva dela. Prvi je objektivni čut, se pravi, tisti del subjektivnega v naših predstavah, ki se nanaša na objekt in je namenjen njegovemu spoznanju. Drugi del pa je tisto, kar je v predstavah zgolj in samo *subjektivno*. V prvi Kritiki je čutnost tematizirana le v svoji *objektivni* razsežnosti čuta, občutek ugodja in neugodja pa je iz obravnave apriornega spoznanja izključen, saj reprezentira tisto, kar je zgolj subjektivno in empirično. V drugi Kritiki se teoretizacija čutnosti nadaljuje tako, da je ta proces izključitve empiričnega tako rekoč reflektiran v njem samem, da je ravno tisto, kar je rezultat očiščenja od vsega zgolj subjektivno-empiričnega, dojetje kot (moralni) občutek. Praktična določitev volje zgolj s čistim moralnim zakonom je negativno delovanje uma na čutna nagnjenja, njihova popolna zavrnitev. A kljub čistosti svoje naravnosti, se delovanje univerzalnega ne more znebiti zaznamovanosti s patološkim materialom: moralni zakon vedno spremlja še spoštovanje do zakona. To spoštovanje pa je paradokсно. Je občutek, hkrati pa je, kot rezultat očiščenja od slehernega empiričnega nagnjenja, brez slehernih empirično-patoloških določil, ki sicer definirajo občutek. Z moralnim občutkom uspe drugi Kritiki vključiti v polje apriornega še moment čutnosti, ki ga je prva Kritika iz tega polja še izključevala. Problem te refleksije izključitve patoloških nagnjenj v njej sami, ki jo opravi druga Kritika, pa je v tem, da ni več jasno, v čem je pravzaprav čutni značaj tega občutka, »ki ga spoznamo popolnoma a priori« (KpV, A 131). Drugače rečeno, v prvi Kritiki gre analiza tako rekoč premalo daleč, čutnost je v svoji subjektivni, ireduktibilno partikularni razsežnosti izključena iz polja univerzalnega, v drugi seže analiza, prav narobe, predaleč, saj je moralni občutek v celoti integriran v polje univerzalnega, v prelogu pa ostaja tista njegova lastnost, zaradi katere je nekaj zgolj subjektivnega in kot tak univerzalnemu radikalno heterogen, nanj ireduktibilen.

S tem paradoksnim momentom čutnosti, ki je rezultat očiščenja od vsega čutno empiričnega, se ukvarja konceptualizacija občutka ugodja in neugodja v tretji Kritiki. Njena teorija estetskega je usmerjena na racionalno dojetje tega, kar je v čutnosti po definiciji nedostopno pojmu - tega torej, kar je v naših predstavah ireduktibilno subjektivnega in kar ne more nikoli postati predmet kakršnekoli spoznavne določitve, tudi spoznavne določitve subjekta ne.⁷ Premik od druge Kritike h tretji je morda še najbolj jasno izražen v tistem odlomku *Kritike razsodne moči*, v katerem Kant na kratko pojasni, v čem je posebnost dojetja moralnega občutka v drugi. V par. 12 tretje Kritike Kant

7. Cf. KdU, par. 3, B 9.

tako najprej zapiše, da smo »v Kritiki praktičnega uma /.../ občutek spoštovanja (ki je neka posebna in svojstvena modifikacija občutka, ki se nekako noče ujemati ne z ugodjem ne z neugodjem, ki nam ju dajejo empirični predmeti) v resnici izpeljali a priori iz običajnih moralnih pojmov« (KdU, par. 12, B 36). Sama na sebi je trditev za Kantovo razmišljanje, ki izhaja iz tega, da ni mogoče a priori določiti učinka, ki ga ima neka predstava, bodisi čutna bodisi pojmovna, na občutek ugodja ali neugodja, da je takšna določitev možna le a posteriori, na podlagi izkustva,⁸ problematična. Zato je ne smemo ločiti od nadaljevanja, v katerem jo Kant podrobneje opredeli: »A celo tu tega občutka pravzaprav nismo izpeljali iz ideje moralnosti kot vzroka, ampak smo iz nje izpeljali le določitev volje: stanje čudi /Gemütszustand/ neke, kakorkoli že določene, volje pa je že samo na sebi občutek ugodja in je z njim identično.«⁹

S podrobnejšo opredelitvijo posebnosti moralnega občutka se Kant izogne možni napačni razlagi, da je pri določitvi volje s praktičnim umom zveza med idejo uma in občutkom kavzalna. Moralni občutek ni zgled za dojetje posebnosti čutnosti občutka zaradi tega, ker bi delovanje uma *povzročalo*¹⁰ občutek spoštovanja. Njegova zglednost je vse prej v tem, da je primer za *razmerje dveh zmožnosti čudi* - spoznavne zmožnosti in zmožnosti želenja -, ki aficira *stanje čudi* in ki je zato kot tako *občuten*. Drugače rečeno, moralni občutek uvaja določitev, ki je bistvenega pomena za transcendentalno definicijo občutka ugodja v tretji Kritiki, to pa je določitev *stanja čudi* kot *občutnega razmerja* med zmožnostmi čudi.¹¹ Transcendentalna definicija občutka se tako v tretji Kritiki glasi: »Ugodje je stanje čudi, v katerem se neka predstava ujema sama s seboj kot razlogom, da se bodisi to stanje zgolj ohranja (kajti stanje dveh zmožnosti čudi, ki se v neki predstavi vzajemno podpirata, ohranja samega sebe) bodisi da se proizvede njen objekt. Če gre za

8. *Ibid.* in Uvod, 1. inačica, Pripomba k VIII.

9. KdU, par. 12, B 36; cf. tudi Uvod, 1. inačica, Pripomba k VIII.

10. Kritika praktičnega uma je lahko sicer ugotovila, zapiše Kant v tretji Kritiki, da je v naših moralnih sodbah vsebovan apriorni zakon, po katerem predstava o obči zakonitosti hotenja hkrati določa voljo in s tem tudi že zbujajo občutek spoštovanja. Vendar pa ta ugotovitev še zdaleč ne dovoljuje, da bi občutek spoštovanja izpeljali iz pojma; cf. KdU, 1. Uvod, Pripomba k VIII.

11. Glede pomena koncepta stanja čudi za definicijo čutnosti občutka se opiramo na: L. Guillermitov delo *L'Élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Éditions du CNRS, Pariz 1986, cf. str. 82 in sl.

prvo, je sodba o dani predstavi estetska refleksijska sodba. V drugem primeru gre za estetsko-patološko ali za estetsko-praktično sodbo.¹²

Glede na poudarek, ki je v tej definiciji ugodja dan samoujemanju in samoohranjanju predstave, se zdi na prvi pogled najprimernejše, če si pri pojasnitvi stanja čudi pomagamo z opredelitvijo občutka ugodja v estetski refleksijski sodbi, v sodbi okusa. Sodba o lepem temelji namreč na tem, da se v predstavi predmeta med seboj harmonično ujemata dve spoznavni zmožnosti, moč upodobitve in razum, da se spontano »uglasita« med seboj tako, da proizvedeta neko »spoznanje nasploh«.¹³ V sodbi okusa spoznavnega učinka »uglasenosti« ne proizvaja, kot je to sicer značilno za spoznanje, razumski pojem. Razložiti ga je mogoče kot formalno smotnost predmeta, se pravi, na podlagi predpostavke, da je forma predmeta urejena tako, da se ujema z našimi spoznavnimi zmožnostmi, da torej njihova igra ob predstavi predmeta brez intervencije razumskega pojma proizvaja spoznavne učinke. Obča sporočljivost je te »uglasenosti« pa povzroča občutek ugodja. Estetska sodba presoja predstavo le v njenem odnosu do subjekta, zato je ugodje, ki vznikne z refleksijo o formalni smotnosti predmeta zgolj kontemplativno, se pravi, je indiferentno do eksistence objekta. Kljub temu pa deluje kot določitveni razlog za dejavnost subjekta, kavzalnost njenega delovanja pa je v tem, da »brez kake posebne namere *ohranja* stanje predstave same in udejstvovanje spoznavnih sil. Pri ogledovanju lepega se *mudimo*, ker to ogledovanje krepi in reproducira samega sebe«.¹⁴

Vendar pa opredelitev ugodja v sodbi okusa problematike stanja čudi kot občutenega razmerja med zmožnostmi čudi ne izčrpa. Sodba okusa je namreč le ena izmed obeh vrst estetske reflektirajoče sodbe: druga je *sodba o sublimnem*. Za občutek sublimnega pa je značilno, da čud pri njem ni, tako kot

12. KdU, 1. Uvod, Pripomba k VIII. V drugi Kritiki se transcendentalna definicija občutka, postavljena v kontekst opredelitive zmožnosti želenja, glasi: »Življenje je zmožnost nekoga bitja, da deluje po zakonih zmožnosti želenja. Zmožnost želenja je njegova zmožnost, da je s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav. Ugodje je predstava o ujemanju predmeta ali dejanja s subjektivnimi pogoji življenja, se pravi, z zmožnostjo, ki jo ima neka predstava, da je kavzalna za dejanskost svojega objekta (ali za določitev subjektivnih sil za delovanje, ki objekt proizvode)« (KpV, A 17).

13. KdU, par 9, B/A, 29; par. 21, B 66/A 65.

14. *Ibid.*, par. 12, B 38/A 37; cf. tudi: »zavest o kavzalnosti neke predstave za stanje subjekta, da ga namreč v njem ohranja, lahko tu na splošno označuje to, kar imenujemo ugodje«, *ibid.*, par. 10, B/A 33.

pri presoji lepega, v »mimi kontemplaciji«, ampak je, nasprotno, v gibanju.¹⁵ Stanje samoujemanja in samoohranjanja predstave, ki po transcendentalni definiciji tretje Kritike opredeljuje občutek ugodja, mora biti torej razumljeno tako, da lahko vključuje tudi drugega od dveh glavnih delov reflektirajoče estetske sodbe, *občutek sublimnega*. Samoujemanje in samoohranjanje predstave vključuje torej tudi gibanje, v katerega spravlja sublimni občutek čud.

Navedimo še enkrat Kantovo opredelitev, da je »stanje čudi neke, kakorkoli že določene, volje že samo na sebi občutek ugodja in je z njim identično«.¹⁶ Opredelitev vzpostavlja, kot ni težko razumeti, med stanjem čudi in občutkom ugodja razmerje istovetnosti - a kako naj to njuno poistovetenje razumemo? Vprašanje je upravičeno, če se spomnimo, da vsebuje razmerje istovetnosti stanja čudi in občutka v tretji Kritiki, se pravi, opredelitev stanja čudi kot občutenega razmerja njenih zmožnosti, nekaj več in nekaj drugega od tega, kar je glede občutka odkrila druga Kritika. *Kritika praktičnega uma* pa je odkrila apriorno povezavo med občutkom ugodja, spoznavno zmožnostjo in zmožnostjo želenja, povezavo, v kateri se *objektivna* določitev zmožnosti želenja z idejo svobode hkrati *subjektivno* izraža kot občutek. Vendar pa je nezadostnost odkrite povezave v tem, da v njej občutek nima vloge člena, ki bi *samostojno posredoval* spoznavno zmožnost in zmožnost želenja. Občutek nastopa bolj kot nekakšen stranski proizvod določljivosti volje z umom, je »občutenje te določljivosti volje z umom«, ne pa »poseben občutek in svojstvena dovzetnost, ki bi zahtevala poseben razdelek med zmožnostmi čudi«.¹⁷

Drugače rečeno, apriorna *povezava* med zmožnostmi čudi sama na sebi še ni *razmerje istovetnosti* med stanjem čudi in občutkom ugodja. In obratno, razmerje njune istovetnosti je nekaj drugega in nekaj več od hkratnosti subjektivne in objektivne plati učinkovanja zmožnosti čudi druge na drugo. To

15. KdU, par. 24, B 80/A 79 : »Ker spremlja občutek sublimnega kot njegov značaj *gibanje* čudi, povezano s presojo predmeta, in torej ni tako, kot v okusu lepega, kjer je čud predpostavljena in ohranjana v *mimi* kontemplaciji; ker mora biti to gibanje presojano kot subjektivno smotno (ker sublimno ugaja); zaradi tega se torej gibanje s pomočjo moči upodobitve nanaša bodisi na *spoznavno zmožnost* ali na *zmožnost želenja*; v obeh razmerjih pa je presojana smotnost dane predstave le glede na t. i. *zmožnosti*. V tem primeru je prva predstava pripisana objektu kot *matematična*, druga pa kot *dinamična* uglasenost moči upodobitve, tako da je objekt predstavljen kot sublimen na dvojen način.« Cf. tudi: »Čud se čuti v predstavi sublimnega v naravi v *gibanju* /bewegt/: v estetski sodbi o lepem pa je, nasprotno, v mimi kontemplaciji«, *ibid.*, par. 27, B 98/A 97; TWA: 181.

16. KdU, par 12, B 36/A 36; podčrtal RR.

17. KdU, I. Uvod, III.

nekaj več in drugega pa je v tem, kot lahko sklepamo na podlagi zadnjega citata, da je stanje čudi tisto njeno stanje, v katerem deluje občutek kot *avtonomna zmožnost čudi*. Stanje čudi, ki je, kot razmerje med njenimi zmožnostmi, občuteno v avtonomni zmožnosti občutka, pa je hkrati stanje, v katerem je čud vzpostavljena kot celota svojih treh zmožnosti.

Bistveno za koncept stanja čudi je torej dvoje. Prvič, da lahko o občutku ugodja kot občutenem razmerju med zmožnostmi čudi govorimo le takrat, kadar deluje ugodje kot *posebna in avtonomna zmožnost čudi*. In drugič, da se hkrati z vzpostavitvijo občutka kot posebne in avtonomne zmožnosti čudi vzpostavi v svojem celotnem obsegu treh zmožnosti, spoznavne zmožnosti, zmožnosti želenja in občutka ugodja oz. neugodja, tudi čud sama. Čud je celota treh zmožnosti čudi, ki pa jo kot celoto vzpostavi šele eden izmed njenih delov, občutek ugodja in neugodja. Glede na to hkratno vzpostavitev celote in dela lahko poistovetenje stanja čudi in občutka ugodja, o katerem govori zgornja Kantova opredelitev, razumemo takole: razmerje istovetnosti je rezultat *procesa*, v katerem se čud vzpostavi tako, da prepozna v razmerju (svojih) zmožnosti samo sebe, natančneje rečeno, da (njihovo) razmerje prepozna kot *svoje* razmerje, kot *stanje same sebe*. Medsebojno razmerje zmožnosti v predstavi pa prepozna čud kot svoje lastno stanje v občutku ugodja.¹⁸ Čud se vzpostavi tako, da spozna v enem svojih momentov samo sebe: v občutku ugodja anticipira čud samo sebe, je vnaprej prisotna tam, kjer se v medsebojnem razmerju zmožnosti šele vzpostavlja.

Čutnost občutka je tako po svojem bistvu vedno že učinek neke posebne »razgibanosti« čudi. Je znamenje tistega *gibanja*, tistega *procesa*, v katerem doseže čud istovetnost s seboj tako, da v enem izmed svojih delov, v čutnosti občutka, prepozna stanje same sebe.¹⁹ Samoujemanja in samoohranjanja predstave, ki v tretji Kritiki opredeljujeta občutek ugodja, ne smemo torej razumeti kot pasivnega stanja ali mirovanja, razumeti ga je treba kot *gibanje*, kot *aktivno dejanje*. Čutnost občutka ne vsebuje dveh med seboj nasprotujočih si vrst občutka, zgolj kontemplativni občutek ugodja ob lepem predmetu in sublimni občutek, v katerem je čud v gibanju. Obema vrstama čutnosti

18. Občutek ugodja kot občuteno stanje čudi ni drugega kot »čutna predstava stanja subjekta« - tako zapiše Kant, ko v prvi inačici Uvoda h *Kritiki razsodne moči* govori o občutenem razmerju dveh spoznavnih zmožnosti, razuma in moči upodobitve, v predstavi: »Čeprav to občutenje /*Empfindung*/ ni čutna predstava objekta, ga je vendarle mogoče, kolikor je subjektivno povezano s čutno upodobitvijo /*Versinnlichung*/ pojmov razuma s pomočjo razsodne moči, kot čutno predstavo stanja subjekta, ki ga akt te zmožnosti aficira, štetih čutnosti in imenovati sodbo estetsko, se pravi, čutno...«, KdU, I. Uvod, VIII.

19. Cf. k temu tudi ugotovitev L. Guillermita, da v tretji Kritiki »...refleksija na določen način čud sežame v občutku«, L. Guillermit, *op. cit.*, str. 149.

občutka je skupno to, kar je za občutek bistveno, se pravi, gibanje čudi, v katerem vzpostavlja čud samo sebe prek občutka. Lepo in sublimno se razhajata zgolj v načinu, kako to bistveno značilnost občutka prikazujeta. V sublimnem občutku je namreč gibanje čudi eksplicirano, v občutku lepega pa je ta značilnost občutka zgolj implicitna.²⁰

Problem, kako razložiti, da je *stanje* samoujemanja in samooohranjanja predstave *proces*, se začne razpletati, če se spomnimo na Kantovo opredelitev, da je za ne-praktični, kontemplativni občutek ugodja značilno, da je povezan le z »golo predstavo« o predmetu, ne glede na to, ali objekt te predstave eksistira ali ne. Občutek ugodja ob predstavi objekta ne izraža ničesar na objektu, ampak le razmerje do subjekta.²¹ *Stanje* čudi, v katerem se predstava ujema sama s seboj, lahko dojamemo kot *gibanje*, kot *proces* zato, ker je pogoj možnosti tega stanja *obrat* od *predmetne* naravnosti predstave k njeni zgolj subjektivni, zgolj *predstavni* razsežnosti. To, kar je bistveno za stanje samoujemanja predstave z njo samo, ni samo stanje, ni pasivno vztrajanje pri dani predstavi, ampak je to *obrat* od objekta predstave k predstavi sami, *k temu, kar v predstavi zastopa predstavo samo*. Samoujemanje predstave je refleksivno dejanje *in actu*: je *dejanje* obrata predstave k njej sami, k tistemu, kar je v njej »zgolj predstava«, in je *refleksija* tega dejanja v občutku ugodja, v katerem čuti »subjekt samega sebe tako, kakor ga aficira predstava« (KdU, B 3/A 3).

Obrat od predmetne reference predstave k njeni zgolj subjektivni referenci je obrat k učinku, ki ga ima *predstava kot predstava*, se pravi, *kot zgolj*

20. Gibanje, v katerem se prek čutnosti občutka vzpostavlja čud kot celota svojih zmožnosti, je v sublimnem eksplicirano v obliki povezanosti dveh procesov, ki vzpostavljata čutnost na ravni njenega transcendentnega pojma. Na eni strani je občutek sublimnega rezultat refleksije čutnosti v njej sami, rezultat čutnega odskoka od čutnosti. Na drugi strani je rezultat specifičnega vstopa idej uma v čutnost, vstopa, ki temelji ravno na nemožnosti njihove neposredne intervencije. Cf. k problematiki transcendentalne teorije čutnosti J. Šumič-Riha/ R. Riha, *Pravo in razsodna moč*, str. KRT, Ljubljana 1993, 231-242.
21. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung I, AB 1, TWA: Bd VIII, 315. Navedimo še Kantovo opombo, ki podrobneje določa čutnost občutka: »Čutnost lahko pojasnimo s pomočjo subjektivnega naših predstav nasploh: šele razum nanaša namreč predstave na objekt, se pravi, edino razum si s pomočjo predstav nekaj *misli*. Subjektivno naših predstav pa je lahko takšno, da ga je mogoče nanesti na objekt, da bi le-tega spoznali (glede na formo ali materijo, pri čemer se imenuje v prvem primeru čisti zor, v drugem občutenje). V tem primeru je čutnost kot dovzetnost mišljene predstave *čut*. Ali pa subjektivno /Akad.-Ausg; Kant: a subjektivno/ predstave ne more postati *del spoznanja*, ker vsebuje *zgolj* nanos predstave na subjekt in ne vsebuje ničesar, kar bi bilo uporabno za spoznanje objekta; v te primeru pa se imenuje ta dovzetnost predstave *občutek*. Občutek vsebuje učinek predstave (le-ta je lahko ali čutna ali intelektualna) na subjekt in sodi k čutnosti, čeprav lahko predstava sama sodi k razumu ali k umu« (MdS, AB 2, TWA: 315.).

predstava, na subjekt. V občutku ugodja ali neugodja se torej ne izraža delovanje vsebine predstave na subjekt. V njem prihaja na dan to, kar je v predstavi sami, ki je vselej predstava neke vsebine, že izgubljeno, tisto torej, kar je v sami predstavi najbolj predstavno, njena predstavnost sama. Najbolj predstavno v predstavi pa je tisto, kar je utemeljeno v apriornih pogojih predstavne zmožnosti subjekta, kar je, če nekoliko poenostavimo, delo subjekta samega. Učinek predstave na subjekt ni vzročno delovanje vsebine predstave na subjekt, pač pa se v občutku izraža, kako učinkuje na subjekt to, kar je delo edino subjekta samega. Občutek je čutni zastopnik predstavnosti predstave, tiste točke, ki v vselej predmetni predstavi sami nujno umanjka. Samoujemanje predstave, o katerem govori transcendentalna definicija občutka v tretji Kritiki, ni drugega kot eksplikacija, ponavzočenje v sami predstavi vselej manjkajoče predstavnosti predstave.²²

Obrat predstave k predstavi sami, obrat k zastopniku predstave, proizvede torej dva učinka. Prvi je vzpostavitev čutnosti občutka kot samostojne zmožnosti čudi. Drugi je vzpostavitev same čudi, vzpostavitev čudi kot tega,

22. Obrat od predmetne reference predstave k njeni zgolj subjektivni referenci, v katerem se prek vzpostavitve avtonomne zmožnosti občutka vzpostavi čud sama, pa lahko obravnavamo še z enega gledišča. Čud je mogoče nanreč razumeti tudi kot koncept, s pomočjo katerega je odkrita opredelitev za zavest, ki se po svoji definiciji ravno upira dokončni opredelitvi. Izhajajmo iz tega, da je spoznavna zmožnost kot ena izmed zmožnosti čudi hkrati tista zmožnost, na kateri temelji, kot pravi Kant, »izvrševanje vseh zmožnosti čudi, pa čeprav ne vedno na spoznanju (saj je lahko predstava, ki sodi k spoznavni zmožnosti, tudi zor, čisti ali empirični, brez pojmov)« (KdU, EE, XI, TWA: 61). Temeljna zmožnost čudi, njena izvorno predstavna zmožnost pa je spoznavna zmožnost zato, ker je predstava tisti zadnji člen, tisti temelj, za katerega ne more več seči nobena spoznavna analiza (cf. k temu L. Guillemit, *op. cit.*, str. 83/4). Vsako spoznanje se nanaša bodisi na predmet, se pravi na predstavo, bodisi na subjekt, se pravi, na zavest kot obel pogoj vsega spoznanja nasploh, piše v Kantovi *Logiki*. »Zavest pa je pravzaprav predstava, da je v meni druga predstava ... Toda predstava še ni spoznanje, pač pa spoznanje vselej predpostavlja spoznanje. In predstave absolutno ni mogoče razložiti. Kaj je predstava? To bi nanreč morali vedno zopet razložiti z neko drugo predstavo« (I. Kant, *Logik-Jusche*, A 41/42). Zavesti, ki je vedno predstavno razmerje, predstava za drugo predstavo, zato ni mogoče opredeliti, zadnja (predstavna) opredelitev zavesti se vedno znova odlaga. Prav to, če smemo tak reči, »zadnjo predstavo«, predstavo predstave oz. njeno predstavnost samo pa uspe, kot smo dejali, v čutnosti občutka fiksirati stanje čudi. V čudi je artikuliran zastopnik predstave, tisto v predstavi, kar v samem spoznavnem predstavnem razmerju vselej in nujno umanjka. Zato lahko rečemo, da je v konceptu stanja čudi nemožnost opredelitve zavesti privedena na pojem in da je z njim dosežena dokončna definicija nemožne dokončne opredelitve zavesti. In sicer tako, da deluje občutek ugodja ali neugodja kot tisti moment, ki stopi na mesto izvirno manjkajoče predstave, kot moment, ki zamaši vrzel manjkajoče predstave in jo hkrati reprezentira. Stanje čudi doseže svojo opredelitev, to, kar je »samo v sebi« (KdU, B 130/A 129), prek čutnosti občutka, v momentu torej, v katerem je pojem, tako razuma kakor uma, konstitutivno odsoten. Samoujemanje predstave, s katero je definiran občutek, ni drugega kakor elementarna definicija zavesti.

kar je, kot pravi Kant, »sama na sebi«; sama na sebi pa je življenjsko načelo.²³ Gibanje, ki proizvede stanje čudi kot občuteno razmerje med zmožnostmi čudi, lahko zato obravnavamo z dveh različnih gledišč, glede na občutek ugodja ali pa glede na čud v celoti.

Proces samoujemanja predstave v stanju čudi lahko obravnavamo zgolj glede na občutek ugodja ali neugodja, torej kot proces, v katerem je proizvedena *čutnost občutka*. Subjektova čutnost seveda ni rezultat obrata predstave k njej sami, ampak je kot subjektova dovzetnost za to, da ga aficirajo predstave, vselej že dana. Tudi v svojstveni modifikaciji, ki jo čutnost doživi v čutnosti občutka, ostaja *danost* subjektove čutnosti njeno temeljno obeležje. Modifikacija zadeva *način* te danosti. Gibanje, v katerem se prek občutka ugodja vzpostavlja čud, lahko namreč razumemo kot proces, v katerem je izvorna pasivnost subjekta, njegova čutnost oz. receptivnost, *postavljena prav kot subjektova izvorna pasivnost*. Drugače rečeno, v čutnosti občutka subjektova čutna receptivnost ni nekaj enostavno že danega, ampak je v svoji *zgolj danosti postavljena*. Kot artikulacijo problema »postavljene danosti« je treba interpretirati tudi vsebino formulacije v prvem Uvodu h *Kritiki razsodne moči*, ki govori o tem, da je »občutek ugodja in neugodja le dovzetnost /Empfanglichkeit/ za neko določitev subjekta«.²⁴ »Določitev subjekta«, o kateri govori formulacija, je učinek medsebojnega razmerja zmožnosti čudi, ki ga sproža predstava predmeta, na subjekt. Dovzetnost za to določitev pa je občutek ugodja ali neugodja. Občutek, v katerem subjekt, v medsebojni igri zmožnosti čudi, »čuti samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«, ni občutek tega razmerja, ampak možnost, da je lahko razmerje sploh začuteno, možnost, da je postavljena določljivost subjekta. Občutek ugodja je subjektova dovzetnost za modus »biti določen«, v katerem vselej že najdeva samega sebe, je nekakšna v sebi podvojena dovzetnost, dovzetnost za dovzetnost. Podvojena dovzetnost ni način, na katerega čud čuti svojo receptivnost - dovzetnost za dovzetnost je, če smemo tako reči, receptivnost,

23. »Čud sama na sebi /für sich allein/ je v celoti življenje (življenjsko načelo samo)«, KdU, par. 29. Allg. Anm., B 129/A 129. Cf. tudi par. 1, kjer Kant zapiše, da gre v občutku ugodja ali neugodja zgolj za nanašanje predstave na subjekt, »in sicer na njegovo življenjsko načelo«, KdU, B 3/A 3. Življenje pa je, kot je treba dodati, opredeljeno v *Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft* kot zmožnost končne substance, da se iz notranjih načel loti lastnega spreminjanja, pri čemer Kant kot edino nam znano notranje načelo, ki substanci omogoča, da spremeni svoje stanje, določi željo; cf. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft*, Nauk 3, Pripomba, A. 121.

24. KdU, 1. Uvod, III. Cf. tudi: z »razmerjem /predstave/ do občutka ugodja in neugodja ni označeno nič v objektu, ampak v njem subjekt samo čuti samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«, KdU, par. 1, B 3/A 3.

ki je logično »pred« sleherno aktualno afekcijo subjektove čudi. Čutnost občutka je moment postavitve same receptivnosti, moment, v katerem je šele vzpostavljena in pripoznana neodpravljliva določljivost subjekta, njegova izvorna receptivnost. Čutnost občutka je transcendentalni pogoj možnosti same receptivnosti subjekta, in sicer pogoj možnosti, ki deluje tako, da čutnost notranje razcepi na hkratnost aktivnega momenta, njene postavljenosti, in pasivnega momenta, njene neodpravljlive danosti. Ta notranji razcep subjektive receptivnosti je pogoj možnosti za to, kar je specifični objekt moralnega zakona. Se pravi, je pogoj možnosti za vznik tistega patološkega objekta, ki mora biti dan, da se lahko zakon vzpostavlja *ne glede nanj*, patološkega objekta, ki je nekaj drugega od vseh drugih, moralnemu zakonu zoperstavljenih empiričnih nagnjenj in objektov v toliko, kolikor je moralnemu zakonu notranji. Podvojena subjektivna dovzetnost, dovzetnost za dovzetnost, je razcep čutnosti na receptivnost subjekta, se pravi, na njegovo vselejšnjo aficiranost z »zunanji« predmeti, in na patološkost subjekta, se pravi, na njegovo aficiranost z nekim objektivnim momentom, ki je korelativen subjektu v njegovi neempirični čistosti in spontanosti.

Proces samoujemanja predstave v stanju čudi pa lahko obravnavamo tudi zgolj glede na vzpostavitev čudi kot celote treh zmožnosti. Z gledišča vzpostavljene celote čudi pa se postavlja vprašanje, kaj je tisto, kar čud pravzaprav sploh spravlja v gibanje, kaj je torej »vzrok« za tisto gibanje čudi, s katerim čud proizvede samo sebe v občutku ugodja in neugodja? Razgibanost čudi je refleksivni obrat predstave k njej sami, zato tudi gibalnega načela ne smemo iskati zunaj čudi same, ampak v njej.²⁵ V Kantovi formulaciji, da čud, ki se čuti ob sublimnem v naravi »razgibana«, »posluša v sebi glas uma«,²⁶ je to notranje gibalno načelo tudi določeno: gre za instanco uma. Neposredno gledano spravlja čud v gibanje sicer resda predstava predmeta, ki povzroča dejavnost subjektivnih spoznavnih zmožnosti in njihovo medsebojno povezovanje. Toda kavzalnost predstave je zgolj priložnostna, odvisna od zunanjih predmetov, ki aficirajo naše čute. Resnična »gibalna

25. Sicer pa nas na to opozarja že Kantova definicija čudi kot življenjskega načela: življenje opredeljuje Kant namreč kot »zmožnost neke substance, da pripravi samo sebe iz notranjega načela k delovanju, in končne substance, da se pripravi k spremembi«, pri čemer pa »ne poznamo nobenega drugega notranjega načela kake substance, da spremeni svoje stanje, razen želje /Begehren/, tako kot nasploh ne poznamo druge notranje dejavnosti razen misljenja in tega, kar je od njega odvisno, občutek ugodja ali neugodja in želja /Begierde/ ali volja«. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft*, Nauk 3, Pripomba, A 121.

26. KdU, par. 27, B 91/A 90; TWA: 176.

sila«²⁷ čudi, tista, ki vsebuje samo načelo možnosti za njeno gibanje, je lahko edino um.

Um pa deluje v tretji Kritiki v obliki predstave smotnosti, ki vselej že vodi tako estetsko kakor teleološko presojanje narave, pri čemer ima ta predstava uma zgolj regulativno funkcijo. Osrednji problem tretje Kritike je, kako utemeljiti in upravičiti možnost spoznanja posebnega kot posebnega, kot tega torej, kar po definiciji uhaja zakonodaji razumske občosti. Rešitev tega problema je apriorno načelo *formalne smotnosti narave za našo spoznavno zmožnost*,²⁸ ki si ga daje razsodna moč kot spoznavna zmožnost, ko reflektira o možnosti spoznanja tega, kar je za razum zgolj naključno. To načelo daje pravilo za smotno rabo spoznavnih sil razuma in zora pri dojetju posebnega v njegovi ireduktibilni posebnosti. Pravilo ne izreka ničesar o realnem dogajanju v naravi, prav tako ne določa mehanizmov, po katerih uporabljamo naše spoznavne sile, pač pa opredeljuje, kako *moramo* soditi, če hočemo na splošnoveljaven način dojeti posebno.²⁹

Eden izmed problemov, ki jih v okviru Kantove filozofije postavlja interpretacija smotnosti kot regulativnega pojma reflektirajoče razsodne moči, je vprašanje, v kakšnem razmerju sta regulativnost načela razsodne moči v tretji Kritiki in regulativna funkcija uma v prvi Kritiki. Odgovore na to vprašanje lahko povzamemo z naslednjo dilemo: Je kritika reflektirajoče razsodne moči kot prikaz možnosti za spoznanje empirično-posebnega zgolj podrobnejša razdelava za tisto, kar vsebuje že tretja transcendentalna ideja, pojem ideala uma v prvi Kritiki? Ali pa razsodne moči ni mogoče zreducirati na regulativno funkcijo uma v kritiki objektivnega spoznanja, ampak je s to zmožnostjo, ki si sama daje svoj zakon, ideja popolne enotnosti izkustva iz prve Kritike šele utemeljena in upravičena?³⁰ Tu se odločamo za drugo možnost odgovora. Sprejemamo torej podmeno, da je koncept reflektirajoče in na lastnem transcendentalnem načelu utemeljene razsodne moči

27. Argumentacijo prevzemamo od L. Guillermita, *op. cit.*, str. 147.

28. Načelo »postavlja razsodna moč popolnoma a priori za temelj svoje refleksije o naravi, in sicer je to načelo formalne smotnosti narave glede na njene posebne (empirične) zakone za našo spoznavno zmožnost, brez katere se razum v njej ne bi mogel znajti«, KdU, Uvod, B I/ A XLIX.

29. Iz maksim razsodne moči, ki vodijo preiskovanje narave - narava gre po najkrajši poti, ne dela nobenih skokov, njena mnogoterost empiričnih zakonov je podvržena enotnosti načel -, po Kantu jasno izhaja, da urejajo te mskime način, »kako naj sodimo«; KdU, E, B XXXI/A XXIX.

30. Za novejšo obravnavo tega vprašanja cf. Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Kantstudien-Erganzungsheft, zv. 126, de Gruyter, Berlin 1992. Delo je podrobna izpeljava argumenta o avtonomnosti koncepta reflektirajoče razsodne moči.

konstitutiven in avtonomen del spoznavne kritike v celoti, s katerim je, med drugim, tudi regulativna funkcija uma šele razvita v njenem polnem pomenu. V okviru tega odgovora pa lahko tudi podrobneje razložimo gibalno funkcijo uma v procesu vzpostavitve čudi.

Stična točka med prvo Kritiko in tretjo je, kot smo že dejali, načelo o sistematični enotnosti izkustvenega spoznanja: v prvi Kritiki ga udejanja transcendentni ideal čistega uma, v tretji pa načelo o smotnosti narave za razsodno moč, utemeljeno v samozakonodaji same razsodne moči. Ideja o sistematični enotnosti izkustva, mišljena v idealu uma, je sicer regulativna ideja za izkustveno spoznanje, vendar se nanaša edino na razum in na enotnost mišljenja, v njej »se um v resnici ne ukvarja z ničemer drugim, kakor s samim seboj«. ³¹ Strukturna hiba te ideje je, da ne more dokazati, zakaj naj bi se narava sploh ravnala po subjektivno sicer utemeljeni zahtevi po sistematični enotnosti vsega spoznanja, da torej ni zmožna zares utemeljiti upravičenosti svoje lastne rabe. ³² V tretji Kritiki pa možnost, da dojamemo tudi heterogene naravne empirične zakone kot sistem, ni utemeljena na regulativni rabi ideje uma o sistematični enotnosti, ³³ ampak je, prav narobe, sama ideja sistematične enotnosti utemeljena v heautonomnem načelu razsodne moči o smotnosti narave za razsodno moč. To razliko med obema Kritikama lahko nekoliko poenostavljeno opredelimo tudi takole: Ideja sistematične enotnosti izkustvenega spoznanja, možnost razmerja ideje do posebnega, v zoru vselej že predpostavlja kot nujno, se pravi, nujnost uspešnega posredovanja med

31. KrV, B 708/A 680. Raba idej uma je zato objektivna zgolj posredno: ne kot določitev predmeta z umom, ampak kot zagotavljanje možnosti konsistentne predmetne določitve z razumom. Ideal uma je nujni pogoj za delovanje razuma, saj zagotavlja *popolnost* / *Durchgängigkeit*/ njegovih predmetnih določitev, pri čemer zadeva načelo popolne določitve tako logično formo razumske določitve kakor njegovo vsebino: »Je načelo sinteze vseh predikatov, ki naj tvorijo popoln pojem neke stvari ... in vsebuje neko transcendentalno predpostavko, in sicer predpostavko o materiji za *sleherno možnost*, ki naj a priori vsebuje danosti za *posebno možnost* sleherne stvari«, KrV, B 601/A 573.

32. Za podrobnejšo utemeljitev naše nedvomno poenostavljene argumentacije cf. J. Peter, *op. cit.*, str. 17 in sl. Sklep njegove analize ideje ideala čistega uma se glasi: »...razum ne more opraviti nobene določitve posebnega, kolikor se ne orientira po idealu - toda pri svoji orientaciji po idealu zgreši posebno v njegovem značaju naključnega. Zgreši pa ga zato, ker obče, na katerega se nanaša posebno, ne dopušča, da bi posebno postalo tematično v kontingentnosti njegovega nastopa, saj *subjektivno-nujni* pogoj za možnost nanašanja na posebno ni *objektivno-nujni* pogoj za možnost referenčnega objekta«, J. Peter, *op. cit.*, str. 25.

33. »Kajti regulativni zakon sistematične enotnosti boče, da preučujemo naravo tako, kot da lahko srečamo povsod neskončno sistematično in smotno enotnost ob največji možni raznoterosti«, KrV, B 728/A 700.

čutnostjo in razumom zgolj postulira. Načelo formalne smotrnosti narave pa je, narobe, samo tista instanca, ki dejavno posreduje med mišljenjem in zorom³⁴ in ki na podlagi tega posredovanja upraviči samo idejo sistema izkustva.

Drugače rečeno, v tretji Kritiki spoznavna možnost sistematične povezanosti empiričnih zakonov narave, se pravi, načelo smotrnosti narave za razsodno moč, ni več utemeljena v pojmu uma, ampak v »strukturi avtonomne refleksijske zmožnosti razsodne moči«.³⁵ Značilnost te strukture pa je, da prihaja v refleksiji razsodne moči o dani predstavi, se pravi, v obratu od objektne reference predstave k njeni zgolj subjektivni referenci, do takšnega spontanega ujemanja dveh spoznavnih zmožnosti razsodne moči, moči upodobitve in razuma, ki brez vposega razumskega pojma proizvaja spoznavni učinek, učinek »spoznanja nasploh«. Razsodne moči v njeni zmožnosti refleksije ne vodi objektivni pojem razuma, in refleksija k takemu pojmu tudi ne stremi, kljub temu pa ima učinek spontane igre spoznavnih zmožnosti strukturno značilnost objektivnega spoznanja: občutek ugodja, v katerem se izraža razmerje medsebojnega podpiranja subjektivnih spoznavnih zmožnosti, nastopa z zahtevo po objektivni veljavnosti. Zato je mogoče dejanje refleksije dojeti kot aprioren izvor svojstvenega načela zmožnosti razsojanja - načela formalne smotrnosti narave oz. smotrnosti forme stvari za našo spoznavno zmožnost -, ki omogoča, da mislimo subjektivno zahtevo po enotnosti empirične narave, izraženo v idealu uma, tudi kot zahtevo, ki ima objektivno veljavo. Skratka, to načelo omogoča predpostavko, da neskončna raznoterost empiričnih zakonov, ki se kaže razumu zgolj kot nekaj naključnega, vendarle vsebuje neko »zakonito enotnost v povezavi njihove raznoterosti v neko na sebi možno izkustvo«, ³⁶ a omogoča jo tako, da pri tem ne gre v izgubo ireduktibilna heterogenost posebnega. Nekoliko poenostavljeno rečeno, predmet je v refleksiji razsodne moči »spoznan«.

34. Kolikor namreč za takšno posredovanje v zahtevi po dojetju posebnega kot posebnega v zadnji instanci vedno gre. Problem tega posredovanja je seveda v tem, da mora ohraniti temeljno značilnost zastavitve kritičizma: neodpravljlivo ireduktibilnost obeh spoznavnih virov.

35. J. Peter, *op. cit.*, str. 53. Cf. tudi: »Drugi Uvod veže ... problem enotnosti posebnih empiričnih naravnih zakonov na strukturo reflektirajoče razsodne moči, ki jo je treba eksponirati, pojem te razsodne moči, pojem smotrnosti narave, pa ni pojem, ki izhaja iz ideje enotnosti, ampak ga je mogoče dojeti kot kvalifikatorja te enotnosti in ima glede tega funkcijo, da reflektira o relaciji subjekt-objekt«, *ibid.*, str. 62.

36. KdU, Uvod, B XXXIV/A XXXII.

vendar pa spoznanje ne meri na objektivne lastnosti objekta, pač pa ima spoznavno obeležje le subjektivno razmerje spoznavnih zmožnosti v dani predstavi predmeta, zato je v spoznavnem dojetju predmeta hkrati ohranjena ireduktibilna naključnost njegove empirične posebnosti. V načelu smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti se tako uresničuje dvoje: na eni strani zahteva po sistematični povezanosti empiričnih naravnih zakonov, ki »ustreza nujni nameri (potrebi) razuma«, ³⁷ na drugi strani pa ireduktibilna naključnost, ki je po definiciji lastna raznoterosti empiričnih naravnih zakonitosti in zaradi katere ostaja nujna povezava raznoterega hkrati »na sebi naključna«. ³⁸

Ključen moment pri načelu smotrnosti narave za razsodno zmožnost je torej fenomen *kontingentnega* udejanjenja ideje uma o sistematični enotnosti izkustvenega spoznanja. Pri interpretaciji te kontingentnosti pa moramo biti natančni. Bistveno za načelo formalne smotrnosti narave je namreč *absolutna hkratnost* vzpostavitve nujnosti in kontingentnosti. Dejanje reflektirajočega razsojanja poteka brez sleherne namere spoznanja, v spontani igri spoznavnih zmožnosti, torej kontingentno, hkrati pa se zor in mišljenje v refleksiji ujemata tako, da ima rezultat tega ujemanja *spoznavno* obeležje, lastnost nečesa torej, kar je nujno. Kontingentnost udejanjenja ideje o sistemu izkustva ne pomeni, da je kontingenten *način*, kako se uresničuje subjektivno nujna predpostavka o popolni racionalni strukturiranosti vseh naravnih pojavov. ³⁹ Prav narobe, kontingentno je udejanjenje same ideje, v sebi kontingentna je ideja kot ideja. Če smo zgoraj rekli, da je z gledišča problema smotrnosti novost tretje Kritike glede na prvo v tem, da je v njej, prvič, predstava o formalni smotrnosti narave utemeljena v imanentni strukturi razsodne moči, v specifičnem razmerju njenih spoznavnih zmožnosti, in da je, drugič, šele s to utemeljitvijo upravičena tudi umna ideja o sistematični enotnosti izkustvenega spoznanja, potem lahko zdaj dodamo še bistveno značilnost takšne utemeljitve pojma smotrnosti: z njo je kontingentnost vpeljana v samo jedro brezpogojne ideje uma.

S tem pa pride tudi do neke odločilne spremembe v statusu in pomenu regulativnosti idej uma, tiste oblike torej, v kateri nastopa um kot gibalno

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Kot takšna naključna realizacija nečesa, kar ni objektivno nujno, kot izpolnjeno pričakovanje torej, pa povzroča v subjektu občutek ugodja. Takšno interpretacijo predlaga, denimo, L. Ferry v obeh zvezkih svojega dela *Philosophie politique*, PUF, Pariz 1984; cf. zv. 1, str. 176 in sl. zv. 2, str. 126 in sl.

načelo vzpostavitve čudi. Ta sprememba ne presega okvirov zastavitve Transcendentalne dialektike v prvi Kritiki. Z njo je pravzaprav šele udejanjena temeljna zahteva dialektike, da regulativnost idej uma ni deficienten modus spoznanja, ampak sestavina spoznanja, ki je za spoznanje enako pozitivna in nujna kot konstitutivnost razumskih kategorij. Pozitivna sestavina spoznanja pa so regulativne ideje uma v toliko, kolikor so rezultat *zavestne samoomejitve uma* v njegovih transcendentnih spoznavnih zahtevah.

V prvi Kritiki označuje regulativnost idej predvsem *hipotetičnost*, *problematičnost* rabe uma. Hipotetičnost pomeni, da obče, denimo, ideja o sistematični enotnosti vsega izkustvenega spoznanja, ni že dano in na sebi gotovo, pač pa je dano in gotovo le posebno, na katerega se obče nanaša. Ker nastopa obča ideja z zahtevo, da velja kot pravilo za *vse* možne primere posebnega, hkrati pa vseh možnih primerov ni mogoče nikoli poznati, ima obče neodpravljlivo problematični značaj. Nikoli ni torej mogoče zatrditi konstitutivnosti, se pravi, »resnice občega pravila, ki je sprejeto kot hipoteza«, pač pa se pravilo samo *približuje* občosti.⁴⁰ Glede na to lahko, če nekoliko poenostavimo, bistveno potezo pojma regulativne rabe uma v prvi Kritiki opredelimo takole: regulativnost ideje, razložena kot njena hipotetičnost, v bistvu ni drugega kot določujoče, subsumirajoče obče, ki reflektira pogoje končnosti človeškega spoznanja. Zaradi takšne svoje regulativnosti ni ideja v razmerju do empirično-posebnega nič manj subsumirajoča kakor pravo, zakonodajno obče: posebno misli le kot vedno že podvrženo hipotetično dani oz. pred-postavljeni občosti, ne more pa ga misliti v njegovi na občost ireduktibilni posebnosti.

Regulativna raba uma, razumljena na ta način, se pravi, kot pogojena raba konstitutivnosti, tako ne uresničuje temeljne zahteve transcendentalne dialektike, da so regulativne ideje uma kot rezultat *zavestne samoomejitve uma* pozitivna sestavina spoznanja. Samoomejitev uma je v prvi Kritiki zgolj regulacija načina njegove intervencije v področje izkustvenega spoznanja, ni pa dejanje, ki bi dejansko zarezalo v samo notranjost umne ideje. Če uporabimo nekoliko nekantovsko formulacijo: regulativna ideja uma sicer reflektira pogoje končnosti spoznanja, niso pa ti pogoji reflektirani v ideji sami. Regulativnost ideje v prvi Kritiki še nima značaja resničnega

40. Cf. KrV, B 675/A 647.

pojmovnega novuma, ki bi ga, glede na zahtevo transcendentalne dialektike, kot rezultat samokritike uma morala imeti.

Do uresničitve te zahteve pride šele v *Kritiki razsodne moči*, natančneje rečeno v zastavitvi estetske reflektirajoče sodbe. V njej načelo formalne smotnosti narave za razsodno moč ni več utemeljeno v umni ideji, ki ima, kljub svoji regulativni rabi, še strukturo določujočega, subsumirajočega občega, ampak v strukturi same razsodne moči. Utemeljeno je v naključnem »spoznavnem« ujetju njenih spoznavnih zmožnosti, in šele prek te utemeljitve je upravičena tudi ideja o sistematični enotnosti izkustva. Upravičenje te ideje poteka *prek*, »vermittelst«, kontingentnosti, tako torej, da je kontingentnost vpeljana v samo jedro brezpogojne ideje uma, da postane kontingentnost njeno imanentno določilo. Šele s to vpeljavo pride do dejanja resnične samoomejitve uma, torej do tistega dejanja, ki proizvede regulativno rabo uma kot pozitivno in samostojno funkcijo spoznanja. Tretja Kritika je zastavljena tako, da regulativnost ne pomeni več hipotetičnosti, ampak notranje omejenosti, okrnjenosti brezpogojne ideje uma. V prvi Kritiki označuje ideja uma prazno mesto pomena, ki je vselej odsoten, ki pa je, ne glede na svojo odsotnost, mišljen kot sebi konsistentna totalnost, kot celota brez manka. Premik, ki ga opravi tretja Kritika s tem, da razume idejo uma kot mesto hkratne artikulacije nujnosti in kontingentnosti, je premik h konceptu nekonsistentne totalnosti, celote, ki ni popolna prav zato, ker ji nič ne manjka.

Um, ki deluje kot vzrok za razgibanost čudi, je torej, če se vrnemo k naši temi, notranje omejeni, nekonsistentni um. Um je nekonsistenten, kolikor ni več zgolj prazno mesto vselej odsotnega pomena, vselej odsotnega vzroka, ampak je hkrati tudi ponavzočenje te praznosti, te vselejšnje pomenske, vzročne odsotnosti. Mesto tega ponavzočenja pa je čutnost občutka. Občutek ugodja je moment, v katerem doseže čud istovetnost s seboj, in občutek ugodja je moment, v katerem je subjektova izvorna receptivnost kot taka postavljena: občutek ugodja je zunanje mesto samoistovetnosti čudi. Tej vlogi čutnosti občutka, ki je, če se še enkrat spomnimo, tisto, kar je v subjektu najbolj subjektivnega, nekaj, kar ni mogoče nikoli objektivirati, ustreza specifična funkcija subjekta: subjekt tretje Kritike je mesto ponavzočenja kontingentnosti, ki je notranja ideja uma. Subjekt, ki prek razgibanosti čudi občuti samega sebe tako, kakor ga aficira predstava, ni prazni, brezvsebinski subjekt transcendentalne apercepcije, ampak je subjekt, ki je vselej že v nekem občutenem stanju, v stanju vselej specifične »uglašenosti«.

»Stimmung«⁴¹, v katerega ga spravlja predstava predmeta. V estetski reflektirajoči sodbi okusa se predstava, kot zapiše Kant, »pod imenom občutka ugodja in neugodja v celoti nanaša na subjekt, in sicer na njegov občutek življenja«.⁴² Njegova uglašenost pa ni enostavno znamenje njegove empirične določenosti, znamenje, da je subjekt fenomenalen, vselej že vpet v empirične razmere in povezave, ampak je učinek subjektovega avtonomnega dejanja, učinek njegove avtonomne zmožnosti reflektirajočega razsojanja. Gre torej za paradoks neke »empirične določenosti« subjekta, ki ima status apriornega, za paradoks »empiričnega«, ki je konstitutivni moment subjektive apriorne čistosti. Drugače rečeno, uglašeni subjekt je sicer aficiran s predmeti, a uglašenost ni določenost subjekta z receptivnostjo za predmet,⁴³ prej bi lahko rekli, da je določenost za to receptivnost, da gre za subjektovo izvorno dovzetnost za njegovo vselej specifično dovzetnost. Uglašeni subjekt je subjekt, katerega čutnost ni enostavna receptivnost, aficiranost z zunanjim predmetom, ampak je postavljenost te receptivnosti, se pravi, patološkost, tista čutnost torej, ki je notranji moment moralnega zakona.

Če obravnavamo vzpostavitev čutnosti občutka kot avtonomne zmožnosti čudi z obeh gledišč, prvič, kot opredelitev regulativnosti uma kot njegove notranje omejenosti, nekonsistentnosti, in drugič, kot artikulacijo postavljene danosti čutnosti, lahko novost tretje Kritike, glede na obe prejšnji, na kratko opredelimo takole: v njej je postavljeno v razmerje to, kar je v prvi Kritiki še neposredno povezano in kar zato v njej tudi neposredno razpade na dva, med seboj konceptualno ločena dela. Tretja Kritika je delo, v katerem sta postavljena v razmerje subjektova čutnost in zgolj regulativna raba uma, s to njuno notranjo povezanostjo pa je šele dosežen pozitiven koncept končnosti subjekta, koncept njegove končnosti, ki ni le znamenje omejenosti subjekta, ampak njegove resnične, se pravi, zastavitvi transcendentalne filozofije ustrezne ontološke konstitutivnosti.

41. Cf. za pojem »Stimmung«: KdU, B 32/A 32 in B 65 in sl./A 64 in sl.

42. KdU, B 4/A 4.

43. »Velja torej, da je treba subjekt prikazati tako, da je mogoče njegovo uglašenost /Gestimmtheit/ zvesti na vedenje, v katerem je mogoče estetsko refleksijo opredeliti kot storitev, ki je vzročna za to ustrojenost. Če naj bo mogoče, da se subjekt v svoji uglašenosti dojame kot rezultat lastne zmožnosti, je nujno, da to zmožnost uveljavimo proti možnosti gole nagovorjenosti v mediju receptivnosti...« J. Peter, *op. cit.*, str. 95/6.

Tomaž Erzar

POVRŠINA VTISOV IN VTIS POVRŠINE

I. Kar osemnajst let je minilo od anonimne objave dela *A Treatise of Human Nature*,¹ ki ga je pisal med svojim enaindvajsetim in petindvajsetim letom in ki je v javnosti ostalo docela neopaženo, preden se je Hume spet poskusil v filozofiji, tokrat s *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (v drugi izdaji z naslovom *An Enquiry Concerning Human Understanding*). Pisanje esejev je imelo eno samo vodilo, pojasniti filozofijo iz *Treatise* - ta naloga pa je narekovala ne le poenostavitve, temveč tudi drugačen pristop.

Najbolj očitna predelava v *Essays* oziroma *Enquiry*² glede na *Treatise* zadeva razlikovanje med idejami in vtisi. Tega je Hume opustil oziroma omejil na tisto mesto, kjer je postavil načelo izpeljave prvih iz slednjih, medtem ko v ostalih poglavjih govori izključno o preiskovanju relacij med idejami in preiskovanju dejstev. V *Enquiry* so tako predmeti človekovega razuma ali raziskovanja razdeljeni na *Relation of Ideas* in *Matters of Fact*, to razlikovanje pa je utemeljeno v načinu spoznavanja enega in drugega predmeta: relacije med idejami so predmet intuitivne ali demonstrativne gotovosti in jih spoznamo *apriori*, dejstva odkrivamo s pomočjo relacije vzročnosti, ki je izkustvena oziroma *aposteriorna*.

Z današnje perspektive se prav v tej izboljšavi, ali poenostavitvi in dopolnitvi, kaže nevarnost, kolikor namreč daje oporo fenomenalističnemu branju Huma. Tisto, kar je bila v prvi knjigi *Treatise* še polna predmetnost, izenačena z vtisi, ki jih ni bilo mogoče ločiti od zunanjih predmetov, je v *Enquiry* postala čutna, zunanja pojavnost, za katero ne moremo stopiti in katere skrivna narava se lahko spremeni, ne da bi se spremenile njene

1. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ur. Selby-Bigge, 2. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1978. V tekstu kot *Treatise*, pri citatih kot T s številko strani.

2. D. Hume, »Enquiry Concerning Human Understanding«, v: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ur. Selby-Bigge, 3. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1975. V besedilu kot *Enquiry*, oziroma E s številko strani slov prevoda D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, prev. Zdenka in Frane Jerman, SM, Ljubljana 1974.

zaznavne kvalitete. Razdelitev predmeta na pojavnost in neznano, nedostopno notranjost onstran pojavnosti, je predmetnost izpraznila: spoznanju se kaže zaslon pojavov, za njim straši stvar na sebi. Na drugi strani so ideje ostale izolirane v umu, kajti če je v *Treatise* veljalo, da enostavne ideje reprezentirajo enostavne vtise oziroma elemente predmetnosti, v *Enquiry* enostavne ideje pač ne morejo reprezentirati nečesa, čemur bi morali reči enostavno dejstvo. Sam termin *impression* se v *Enquiry* pojavi vsega trikrat, na eno samo omembo je skrčen izraz *relation*. Zdi se torej, da je opustitev termina, tj. vtisov, ki so po relaciji reprezentacije neposredno povezani z idejami in ki so neločljivi od čutno zaznavne vsebine predmetov, potegnila za seboj sam koncept. Izgubilo se je posredovanje, ki je omogočalo prehajanje med predmetnostjo in idejami uma in povezovalo zunanost dejstev z notranjostjo duha. Namesto treh ravni (ideje, vtisi, lastnosti), poenostavljeno rečeno, sta ostali le dve (ideje, dejstva). Napake uma povezane z dejavnostjo imaginacije so postale utvare, ki jih ni mogoče pojasniti (E, 94), razmerje med obema ravnema, to je med tokom narave in zaporednostjo idej, pa je morala reševati vnaprej določena harmonija (E, 98).

Toda razlikovanje med idejami in vtisi se že v *Treatise*, še bolj očitno pa v *Enquiry* pojavlja skozi druge koncepte in je preveč vpleteno v celoto, da bi lahko preprosto rekli, da se je z redukcijo treh ravni na dve izgubilo. Vendar ni dovolj, če rečemo, da bi bil vsak poskus branja, ki bi se ustavil pri tem razločevanju, obsojen na izpeljavo celote in na to, da izmeri vso globino te razlike, ki je tako jasna (E, 55) in tako nedoločljiva (E, 94), kot je razlika med čutenjem in mišljenjem, utvaro in prepričanjem. Naše branje *Treatise* se opira na izhodišče, da se je izgubljena raven v *Enquiry* ne le zapolnila, temveč da se je vzpostavila nova raven, ki je v prvi knjigi *Treatise* ostala v ozadju: konkretno, če je bila raven vtisov tam definirana kot raven, kjer se poraja pričevanje čutil, potem je v *Enquiry* ta raven povsem eksplicitno postala raven pričevanja oseb, torej raven, na katero se umeščajo verbalizirana poročila zgodovinopisja, epike ali poročanja očevidcev o čudežih.

Tak pogled na razmerje med *Treatise* in *Enquiry* odpre dve globalni vprašanji: kako je mogoče, da je raven pričevanja nadomestila eno od ravni predmetnosti, ne da bi se izgubile glavne postavke Humovega sistema? Kako je koncipirana predmetnost v *Treatise*? Tu nas bo zanimalo drugo vprašanje, pri čemer se ne bomo spuščali v obravnavo razlik med *Treatise* in *Enquiry*. S pojmovnim aparatom, ki bo omogočal misliti predmetnost v *Treatise*, bomo hkrati poskusili izmeriti vso globino razlike med vtisi in idejami. Ko se bomo tako podajali v vmesno področje med čutenjem in mišljenjem, v področje, ki

se oddaljuje od zaznave in jo presega, se nam lahko zgodi, da bo »naše ravnilo prekratko, da bi izmerilo tolikanj razsežno brezno« (E, 115). Zato bomo izdelali drugačno merilo: namesto da bi segali v globino, bomo s konceptom površine poskušali izmeriti globino tako, kakor bi po valovanju hoteli izmeriti globino oceana. Površino bomo razumeli ne kot posamezno raven niti ravnino, temveč kot površino, ki vključuje različne ravni in tako daje vtis polne površine, oziroma vtis globine. Posledica tega vtisa v *Treatise (in Enquiry)* so učinki formiranja uma.

Vtis globine, ki ga daje površina, formira um, ki preiskuje in tako postopoma napolnjuje globino svoje notranjosti. Toda da bi lahko površina stopila v razmerje z umom, mora biti um definiran kot pogled, točneje, kot dvojni pogled. Površina ni neodvisna od obeh pogledov; šele pogleda vzpostavljata površino, medtem ko površina drži mesto razliki med pogledoma. Površina je tako tisto, kar loči en pogled od drugega. Površina formira um tako, da se spogleduje z dvema pogledoma: s pogledom od zunaj in pogledom od znotraj, pogledom mišljenja in pogledom čutenja, pogledom filozofije in pogledom vsakdanjega življenja.

Nadaljnje vprašanje je, kako sta pogleda artikulirana. Mesto njune artikulacije je seveda površina, v razmerju do nje lahko pogleda zavzmeta dve vlogi: vlogo pogleda, ki se ustavi na površini vtisov, in vlogo pogleda, ki vidi skozi njo. To pa ne pomeni, da bo um za vselej obsojen na pogled od znotraj oziroma na pogled čutenja, ki se ustavi na površini, in da bo zunanji pogled mišljenja vselej videl skozi površino. Pomeni le, da koncept površine drži mesto razmerju med obema pogledoma nanjo, ki bo prevzel različne oblike. Razmerje med pogledoma dobi svojo zunanjo vzporednico, kadar se utelesi kot razmerje med filozofijo in vsakdanjim življenjem. Nobenega dvoma ni, da je v tem razmerju povzeto dualistično bistvo Humovega empirizma. Toda njuno razmerje ni le razmerje spekulacije in delovanja, mišljenja in čutenja, kakor tudi za razmerje med pogledoma velja, da prevzema različne oblike. V *Treatise* je razmerje podrejeno odnosu do površine: na eni strani um kot imaginacija, tj. pogled od znotraj, formira površino oziroma je površina sama; na drugi strani površina formira um kot abstrakcijo, tj. kot zunanji pogled, pogled filozofije. Toda formiranje, ki tako prehaja od noter navzven in od zunaj navznoter, ne bi bilo mogoče, če v razmerju obeh pogledov ne bi šlo za napetost prevare.³

3. V *Enquiry* se dvojnost pogleda utelesi kot pogled filozofa, avtorja oziroma pisca, in pogled bralca, naivneža. Njuno razmerje pa je v temelju razmerje prepričevanja: pisec se zaveda, da je uspeh njegove filozofije odvisen od tega, ali bo uspel prepričati bralca.

Površina, oba pogleda nanjo in njuno razmerje predstavljajo torej pojmovni okvir, ki nam omogoča branje prve knjige *Treatise*.

II. Preden začnemo z branjem, pojasnimo, kar bo pri Humu ostalo izrečeno le napol, kolikor se opira na okvir, ki mu Foucault pravi svet klasične *episteme*.⁴

Če sta raven idej in raven vtisov osnovni ravni, na katerih se odvija duhovno zaznavanje, potem velja, da je njuno razmerje *definiens* uma. Vse, kar se godi med njima v prvi knjigi *Treatise*, ni dejavnost uma, kot so sklepanje, resoniranje, abstrahiranje dejavnosti razuma, niti psihična ali fiziološka lastnost uma, ampak um sam. Razmerje med osnovnima ravnema (T, 5) je postavljeno kot trojna relacija: relacija ustrežanja med vtisi in idejami (enostavni ideji pripada enostavni vtis in narobe), relacija predhodnosti vtisov pred idejami (njuna stalna povezanost je najboljši dokaz, da je ena, tj. predhodna, vzrok druge, ki ji sledi) in relacija reprezentacije (ideja je vedno ideja nečesa, tj. predmeta, in kopija vtisa). Toda, ker velja, da »duhovne zaznave delimo na dva tabora, ki se razlikujeta med seboj po različnih stopnjah moči in živosti« (E, 56), je razlika med obema vrstama entitet, ki ju povezuje ta trojna relacija, zgolj kvantitativna. Nič v ideji te ne loči od vtisa. Ideja je po svoji vsebini popolna in sklenjena, kakor je popolna in sklenjena vsebina posamezne percepcije oziroma vtisa. Karkoli ideji dodamo, ostane na njeni zunanji strani. »When I think of God, when I think of him as existent, and when I believe him to be existent, my idea of him neither encreases nor diminishes« (T, 94).

Po tej plati je razlika med idejami in vtisi minimalna, a tudi nepojasnljiva, saj vselej pade v zunanost vsebin, ki jih reprezentirajo ene in druge. Je stvar čutenja, »nekega neopisljivega občutja«, očitnosti, živosti, prepričanja in čustev: medtem ko je zaznava vtisov jasna, nazorna, živa, so ideje v mišljenju blage, medle, manj žive reprezentacije prvih. Hkrati je to razmerje edina prava razlika, tj. razlika med čutenjem in mišljenjem, med dvomom in fikcijo na eni strani in prepričanjem na drugi; med tistim, kar se nam zdi, in tistim, kar imamo za resnično. To je razmerje, ki drži narazen raven vtisov in raven idej in odpira prostor, kjer se bo zgodilo vse, kar obravnavajo tri knjige *Treatise: Of the Understanding, Of the Passions, Of Morals*.

4. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966, zlasti prva tri poglavja.

Za razliko od tega temeljnega trojnega razmerja so relacije med entitetami iste ravni enostavne relacije, relacije naravne povezave: relacije neposredne asociacije idej in neposredne asociacije vtisov. Če je bilo razmerje reprezentacije notranje, vsebinsko, kolikor je bila ideja vsebinska kopija vtisa, so zveze, ki jih vzpostavljajo relacije neposredne asociacije, zunanje in niso odvisne od vsebine entitet, ki jih povezujejo. Če teh relacij ne bi bilo in bi bile »*ideas entirely loose and unconnected, chance alone would join them*« (T, 10). Z relacijami reprezentacije in neposrednimi relacijami pa smo šele pripravili tla za definicijo osrednjih dveh relacij: vzročnosti, ki je relacija spoznavanja, in sočutja (*sympathy*), ki je relacija čustvovanja. Ti relaciji povezujeta med seboj posamezni vtis in posamezno idejo, a nista relaciji reprezentacije, tj. notranji relaciji, temveč zunanji. In čeprav sta zunanji, sta neposredni in naravni v posebnem pomenu. Med vsemi relacijami je vzročnost edina, ki, na podlagi stalne zveze v vtisih in idejah, vodi um od prisotnega vtisa k ideji odsotnega vtisa, kakor zaznava glasu odsotnega prijatelja vodi k ideji prijatelja in prepričanju, da je prijatelj prisoten. Relacija sočutja pa je edina, ki idejo nekega čustva okrepi do te mere, da postane vtis tega čustva, kakor nas prijateljeva sreča navda s čustvom veselja, ki je tako živo, kot če bi bili sami srečni.

Prostor med idejami in vtisi, ki je prostor med mišljenjem in čutenjem, je ves prostor uma. Ideje in vtisi so v umu, pri čemer je raven vtisov tista, od koder prihajajo žive in jasne podobe. Prav tega pa um ne more vedeti, da namreč večja živost vtisov pomeni, da vtisi tudi dejansko, tj. glede na izvor, predhajajo idejam, oziroma da ideje izvirajo iz vtisov. Dogajanje, ki ga s posebno zvezo med vtisom in idejo vzpostavljata relaciji vzročnosti in sočutja, se umu kaže le kot zaporedje občutij. »*The first idea ... This excites the passion ... and that passion, when excited, turns our view to another idea ...*« (T, 278) Tega dogajanja ni mogoče pojasniti nekomu, ki ga še ni doživel: »*prav tako bi bilo, če bi skušali opredeliti občutek mraza ali afekt jeze nekomu, ki teh čustev ni nikoli doživel*« (E, 93). Ti dve koordinati, zaporedje in doživljanje, zamejujeta notranji pogled uma. Za razliko od notranjega pogleda zunanji pogled vidi rezultat in vzrok dogajanja hkrati. Postavljen je nad okoliščine, zato lahko ugotavlja, da sta relaciji vzročnosti in sočutja nujni učinek delovanja naravnih načel asociacije: »*Če se um znajde v takšnih okoliščinah, je verovanje nujen plod tega dogajanja*« (E, 91).

Medtem ko um doživlja zaporedje občutij, zunanji opazovalec ugotavlja rezultat tega, kar se godi v prostoru med ravnema, med ravnjo vtisov, se pravi ravnjo zaznave, in ravnjo idej, tj. ravnjo uma. Le kdor ve za rezultat, ve za začetek in izvor prehajanja živosti z ene ravni na drugo. Toda razlika med statusom uma in filozofskim preiskovanjem vzrokov je pri Humu najprej zgolj programska: »When I look abroad, I forsee on every side, dispute, contradiction, anger, calumny and detraction. When I turn my eye inward, I find nothing but doubt and ignorance« (T, 264). Utemeljuje izhodišče, tj. dvomeči notranji pogled, in kaže s prstom na zmedo filozofskih sistemov. Ni pa ključna, kolikor je razmerje med ravnema določeno tudi z relacijo reprezentacije: kdor pozna eno raven, pozna drugo.⁵ Filozofski skepticizem se le na abstrakten način ukvarja s tem, kar muči sam um. Toda, to pa je ključno za humovski empirizem, poznati ni dovolj, vse bogastvo razlike je v čutenju. Zato ni važno samo, kaj ve ali česa *ne* ve zunanji pogled, kaj je zanj prvo in gotovo; važno je, kaj notranji pogled *čuti* kot dvomljivo, prvo ali gotovo. Dvom je le njuno skupno izhodišče. Važno je notranje dožemanje razlike med vtisi in idejami. Prav ta nereprezentabilna razlika poganja celoto Humovega sistema. Sedaj lahko razumemo očitek, ki poudarja, da Hume ves čas govori z dveh pozicij: pozicije, ki ve vse, tj. pozicije Narave, večnih, nujnih naravnih zakonov, in pozicije človeške narave, ki ne pozna nujne zveze in je obsojena na vzročno sklepanje.

Pomemben je torej pogled od znotraj, in sicer na obe ravni. To je izhodišče, to je pogled uma: če se ozre k idejam, um preiskuje samega sebe; če se ozre k vtisom, zaznava. Odprimo *Treatise*.

III. Kaj je glavna ovira znanosti o človeku? To, da je »*the essence of the mind equally unknown to us with that of external bodies*« (T, xvii) in da raziskovanje načel človeške narave ne more onstran tega, kar kažejo učinki teh bistev v različnih okoliščinah; začeli bomo s tem, kar se kaže pogledu od znotraj oziroma daje: »*all the perceptions of the human mind*«, ki se porajajo izvorno v umu iz neznanih vzrokov, in to so »*impressions and ideas*«. To so oprijemališča relacij, njihovi konci. Sledi sumarična obravnava razmerja

5. Šele v *Enquiry* se bo odnos med ravnema problematiziral. Drugače, šele tam bosta ravni izstopili kot taki, tj. kot ravni, ki potrebujeta posredovanje. Ko bo raven vtisov postala raven zunanjih dejstev in raven idej raven notranjosti, se bo postavilo vprašanje, ali ne bi bilo treba tu uvesti t. i. *pre-established harmony*.

reprezentacije, vzpostavljeni sta obe ravni. Sedaj pride bistveno: *Of the connexion or association of ideas*, obravnava pravih relacij, tj. tistega, na podlagi česar bo potem zunanji pogled pokazal na neverjetno možnost, da vse relacije izpelje iz majhnega števila načel.

Relacija je definirana po dveh poteh: kot naravna zveza ali asociacija idej (*the one naturally introduces the other*), in kot relacija v filozofskem pomenu besede (*the arbitrary union of two ideas in the fancy*). Tj. kot posebna okoliščina, ko se nam na podlagi arbitrarne enotnosti (*union*) dveh idej v imaginaciji zdi primerno, da ju primerjamo (T, 13). Naravna relacija je asociacija v vsakdanjem pomenu povezovanja, nizanja ali navezovanja idej v umu (naravne relacije so podobnost, stičnost, vzročnost), pri čemer je vzročna relacija njen vrh (najmočnejše deluje na um; je najbolj ekstenzivna, ker pokriva vsa dogajanja med telesi; je produktivna relacija, ker v družbeni vezi povzroča dejanja ljudi). Na tabeli filozofskih relacij pa je sedem enot: podobnost, identiteta, relacije časa in prostora, kvantiteta in število, stopnje kvalitete, nasprotnost in vzročnost, od katerih je samo vzročnost filozofska in naravna. Smo na prvih straneh *Treatise*, tekst se naslavlja na filozofe (*I would fain ask those philosophers ...*). Tekst ima pravzaprav dva obraza, izziva filozofe, da bi se lažje obračal na preprostega bralca. Izziva pogled od zunaj, naj predstavi svoje filozofske sisteme, in se hkrati solidarizira s pogledom od znotraj.

Od tod delitev na naravne in filozofske relacije, ki pa ni enostavna delitev. Klasificiranje idej na naravne in filozofske je funkcija smeri, v kateri napreduje. Če začne z naravnimi, je teh troje in so vključene med sedem filozofskih. (Vsaka relacija, če jo obravnavamo v posebni luči, namreč abstraktno, lahko postane filozofska.) Če pa klasifikacija začne pri filozofskih relacijah, se njihova abstraktnost le v enem samem primeru izkaže tudi za naravnost. Filozofija je nekaj poljubnega, nekaj, kar mora svojo naravnost šele dokazati.

Vse relacije so torej orodje filozofa, *kadar se mu zdi primerno*, da ideje primerja; podobnost je pogoj filozofske relacije, identiteta je najbolj razširjena, v tem pogledu ji sledi stičnost, relaciji kvalitete in kvantitete sta relaciji razmerij, relacija nasprotnosti razlikuje eksistenco od neeksistence, vzročnost pokriva gibanje, dejavnost, družbeno vez. Toda če filozofske relacije niso v celoti naravne, kaj so potem? Filozofsko je zoperstavljeno naravnemu (T, 13), stran pred tem (T, 12) pa je naravno postavljeno ob bok mentalnemu: »*Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will*

be found to have as extraordinary effects as in the natural ...» (T, 12). To je jedro pojmovnih premeščanj v prvi knjigi *Treatise*: spoznanju nedostopne so *original qualities of human nature*, tj. Narava, kjer se skriva sila privlačnosti kot vzrok povezav; njeni učinki v mentalnem in naravnem svetu so asociacije idej; in tu so še učinki, ki niso naravni, čeprav izhajajo iz Narave in človeške narave, torej učinki, ki ne napotujejo na načela asociacije, ker so njihove zveze arbitrarne ali fiktivne.

Sedaj se zariše vprašanje, ki si ga v *Treatise* ne smemo postaviti: od kod govori spoznavanje, ki je samo učinek in se dojema kot učinek. Vprašanja ne smemo zastaviti preprosto zato, ker je spoznavanje porazdeljeno med oba pogleda. Pogled od znotraj je omejen s pogledom od zunaj prav toliko, kolikor je pogled od zunaj omejen z notranjim pogledom. Eden ve vse, a ne čuti, drugi ne ve vsega, a čuti. Kar um ve, ali še utegne zvedeti, spoznati, npr. kako sila privlačnosti deluje na telesa in asociacije idej, bo vedno omejeno s tem, kar bo občutil. Ta status uma kot pogleda od znotraj se odraža v rabi terminov, ki označujejo učinke v mentalnem: *mind*, *understanding*, *reason*. Um (*mind*) je prostor spontanega povezovanja oziroma naravnih učinkov; razumevanje ali spoznanje (*understanding*) se opira na relacijo vzročnosti in stoji na meji naravnega in filozofskega; razum (*reason*) pa je arbitrarni ločevalec tega, kar je naravno povezano. Toda um je tudi prostor največje spontanosti, tj. spontanosti imaginacije, fikcije, ki ideje povezuje vsepovprek in brez reda, ki ga najdemo v vtisih. Po tej plati se um pridružuje filozofski arbitarnosti, torej razumu. Danost uma je, da povezuje naravno, kot je povezan tok misli, in da povezuje poljubno, kot so povezane ideje v najbolj divjih domislekih imaginacije: »*Nature there is totally confounded ...»* (T, 10). Um stoji med razumom in spoznanjem; njegova naravna pot ga vodi k spoznanju, njegova arbitarnost ga vodi k razumu. Toda uma ni mogoče v celoti povzeti v obeh poteh, fikcija si bo utrla svojo pot. To je sedaj zastavek celotne prve knjige: je morda v filozofiji mogoče začrtati mejo med tremi potmi in pokazati, kje imaginacija prestopi mejo naravnosti v poljubnost fikcije? Bomo s tako kritiko, ki se opira na notranji pogled, uspeli v polju zunanjega pogleda, torej v polju filozofije, napraviti več reda?

IV. Prvi del prve knjige *Treatise* bo poskušal na to vprašanje odgovoriti naravnost. Izzvani so filozofi, se pravi njihove tradicionalne kategorije: ideje substance in modusov, abstraktne in obče ideje, in razumske distinkcije, ki

kršijo identiteto enostavnih idej. Enostavne ideje so najmanjši delci uma, atomi duha; tj. merilo tega, kar lahko obstaja ločeno v ideji in o čemer lahko imamo jasno in razloženo idejo.

Problem abstraktnih in obćih idej je enostaven; v prid temu, da ideje pravzaprav referirajo na partikularno vsebino, na posamezni predmet, osebo ali lastnost, govori vrsta filozofskih načel, ki jim pritrujemo (T, 17-20). Zamislmo si še sami svoj dokaz: ni lastnosti brez mere, ali drugače, ne moremo si zamisliti nekaj rdečega, ne da bi si zamislili neko povsem določeno stopnjo rdečega. Kar pomeni, da so ideje vedno ideje nečesa partikularnega, pri čemer jim specifičnost daje stopnja kvalitete ali kvantitete (nobeni daljici nista popolnoma enaki, nobeni barvi nimata istega odtenka). In ker abstrakcija ne vsebuje ločitve lastnosti in njene stopnje, so tudi »*abstract ideas in themselves individual, however they may become general in their representation. The image in the mind is only that of a particular object ...*« (T, 20). Podobno velja za obće ideje (T, 22).

Problem ideje substance je trši filozofski oreh. Problem sestoji v tem, beremo, da se zveza enostavnih idej poimenuje s posebnim imenom in da se ločene lastnosti v teh idejah, ki dajejo imaginaciji oporo pri formiranju ideje substance, domnevno nanašajo na nekaj neznanega, od koder naj bi izhajale. Zveza idej se prikaže kot nekaj drugega, namreč kot enostavna ideja: namesto zveze množstva filozof snuje fiktivno identiteto brez razlik. Ideja substance pa lahko nastane tudi tako, da napačno domnevamo, da so enostavne ideje *tesno in neločljivo* povezane z relacijami stičnosti in vzročnosti. Posledica tega je, da vsako poslej odkrito enostavno lastnost, ki ima z zvezo idej isto relacijo kot ostale ideje, takoj priključimo zvezi, čeprav je sprva nismo zajeli v idejo substance. Poglejmo na primer idejo zlata: je rumene barve, težak, mehak ipd.; ko pa odkrijemo, da je topljiv v *aqua regia*, idejo te lastnosti dodamo prvotni ideji, kot da bi ta bila že spočetka sestavljena ideja, kar nasprotuje izhodišču, kjer smo privzeli, da je ideja zlata enostavna ideja. Kaj namreč pomeni, da je enostavna ideja identična? To, da ideja v sebi ne trpi nobene relacije, kajti relacija že pomeni, da sta dve ideji razločeni in da prvotna ideja ni enostavna ideja. Torej, ideja substance »*is nothing but a collection of simple ideas*« (T, 16).

Zadnji filozofski problem predstavljajo t. i. distinkcije razuma. Razumske distinkcije ločujejo namreč ideje in vtise zgolj navidez. Če torej pride do razhajanja med enotnostjo v vtisih in enotnostjo v idejah, če se torej izgubi

med množtvom lastnosti predmet, ki ne bi smel izgubiti svoje enotnosti, potem napaka ni v enotnosti idej ali vtisov, temveč so se uma polastile razumske distinkcije. Kadar se torej enotna partikularna ideja prikaže kot sestavljena (npr. če si zamislimo gibanje brez telesa ali telo brez oblike, obliko brez barve, daljico brez dolžine), potem so se morale v enotnost vmešati razumske distinkcije. Če se filozofija zaveda te nehotne navade, njene razumske distinkcije ne bodo razločevale tega, kar je združeno v enostavno idejo.

Toda definicija enostavne ideje je bila v tej kritiki filozofskih kategorij le predpostavljena. Če naj filozofija enkrat za vselej uredi nered filozofskih sistemov in razreši vprašanje imaginacije, mora znati tudi pozitivno odgovoriti na vprašanje o enostavni ideji. Identiteta enostavnih idej, ki naj ji služi za vodilo, je bila namreč zdaj utrjena zgolj tako, da je bilo pojasnjeno, kaj ta identiteta ni. Utrjen je bil le aparat, ki je to identiteto opisal od znotraj (razumske distinkcije načenjajo identiteto v njeni notranjosti, saj iz vsebine enostavne ideje iztrgajo posamezno lastnost in jo na abstrakten način povzdignejo v idejo samo) in od zunaj (ideja substance in abstraktne ideje presegajo okvir identičnih enostavnih idej in jim začrtujejo mejo z zunanje strani). Zvedeli smo, kaj je arbitrarna fikcija, še vedno pa ne vemo, kaj je naravno povezovanje imaginacije in kaj identiteta enostavnih idej. Zato bosta prvemu delu prve knjige v *Treatise* sledila dva dela, ki bosta imela nalogo, da pojasnita, prvič, enostavno identiteto idej oziroma najmanjši delec uma (*Of the ideas of space and time*) in drugič, naravno spontanost imaginacije oziroma pravo rabo vzročnosti (*Of knowledge and probability*). Pa vendar se bodo v četrtem, zadnjem delu, filozofske dileme ponovile. Šele v četrtem delu bo postavljeno filozofsko vprašanje *par excellence*, tj. vprašanje o zvezni in od čutil ločeni eksistenci sveta, in šele takrat se bo odločila usoda imaginacije.

In zakaj vse našteje rešitve in nasveti filozofom v prvem delu niso mogli neposredno razrešiti temeljnega problema idej, tj. identitete enostavne ideje? Če velja, da »every quality being a distinct thing from another, may be conceived to exist apart, and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance« (T, 222), ali drugače, če ideja zlata ni enostavna ideja, ker so enostavne ideje le mehkost, rumenost ipd., potem sledi, da noben predmet, ki bi imel vsaj dve lastnosti, nima svoje enostavne ideje. Problema identitete enostavne ideje ni mogoče neposredno rešiti zato, ker ni predmeta, s katerim bi jo ponazorili. Zastavlja se

splošno vprašanje, na katerega Hume v prvi knjigi sicer ves čas odgovarja, vendar nikoli tako, da bi ločnice ene ravni ponazoril neposredno z ločnicami druge ravni, vselej se vmes prikrade še raven predmeta: je tisto, kar je razloženo v ideji, razloženo tudi v vtisih, in narobe, kar je razloženo v vtisih, je razloženo tudi v ideji? Načelni odgovor ločnice podreja razmerju reprezentiranja: kar velja za eno raven, velja za drugo. Toda kadarkoli se bo Hume lotil pojasnjevanja, bo postopal na način, ki ga je zastavil na samem začetku: »*Simple perceptions or impressions and ideas are such as admit of no distinction nor separation. The complex are the contrary to these, and may be distinguished into parts. Though a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple, it is easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other*« (T, 2). Razliko med enostavnim in sestavljenim bo ponazoril z zaznavnimi lastnostmi in domnevno enotnostjo nekega predmeta. Predmet kot konvencionalna enotnost (*unity*) mu bo služil za izhodišče definicije, medtem ko bodo lastnosti predstavljene kot čutne univerzalije, kot univerzalni predikati zaznave (npr. rdeča barva, daljica, okus), in kot instanciacije teh univerzalnih predikatov, kot *variable* (npr. specifični odtenek rdeče barve, daljica specifične dolžine, specifični okus). Pri tem nastaja vtis, da ima um opraviti z dvema stopnjama asociacij: asociacije, ki jih narekujejo čutila, in asociacije, ki ustrezajo zahtevam imaginacije. Toda da ne bi predmetnost razpadla na dva dela, bo poleg te dvojnosti vselej govora tudi o *objects*: predmeti so raven, ki se vriva med ideje in vtise, in se je je treba otresti tako, da obrnemo vrstni red in začnemo s predmetom, kajti : »*we can never ... discover a connexion or repugnance betwixt objects, which extends not to impressions; though the inverse proposition may not be equally true*« (T, 242). To zavajanje je očitno že v kritiki filozofskih fikcij: najprej zavajajoči primeri (»*the image in the mind is only that of a particular object*«), se pravi termin *object* je lahko zunanji predmet zaznave ali sleherni predmet ideje. Nato dvojna umestitev lastnosti, v ideji (kot del sestavljene ideje, kot *variabla*) in na predmetu (kot ena od zaznavnih lastnosti: barva, okus, zvok, torej kot univerzalni predikat).

Kljub temu torej, da so se filozofski poskusi, da bi ločili imaginacijo od fikcije in dovolili pravo identiteto le enostavnim idejam, izkazali za zelo zasilne, njihovo delo na začetku prve knjige ni bilo zaman: s svojo strategijo prehajanja z ravni na raven so notranjemu pogledu zaenkrat uspešno prikrivali, da, strogo vzeto, o enostavnih idejah pravzaprav ne moremo

govoriti neposredno. Vse do zadnjega dela prve knjige *Treatise* bosta pogled od zunaj in pogled od znotraj solidarna, ko bo šlo za to, da preženetu slabo filozofiranje oziroma fikcijo. Toda ta solidarnost bo temeljila na prevari: v prvem delu se notranji pogled uma namreč ne bo mogel izogniti iluziji, da se je v zamišljanju mogoče opreti na popolnoma identične ideje in da je v zaznavi mogoče naleteti na popolnoma identično lastnost. In prav ta iluzija, oziroma videz, konstituira tretjo raven poleg idej in vtisov, torej raven, ki preprečuje razpad predmetnosti na pojavnost t. i. sekundarnih lastnosti in identično jedro primarnih lastnosti. Ta raven je pogoj za konstitucijo polne predmetnosti oziroma tistega, čemur smo dejali vtis površine, tj. vtis globine, ki ga daje površina.

Lestvica povezovanja idej, ki jo oba pogleda odkrivata v filozofskih kategorijah, gre od *collection, united by imagination*, tj. konvencionalne ali arbitrarne enotnosti, k relacijam, njihovi pravi in napačni funkciji, in naposled k fikcijam. Ali drugače, od povezovanja danega k povezovanju, ki presega dano v smeri danega, naposled k povezovanju, ki presega dano na poljuben način. Toda tisto, kar pri tem zunanji pogled prikriva notranjemu pogledu, je, da lahko zato, ker meje med stopnjami lestvice za notranji pogled niso označene, vsakič, kadar um preide od idej k vtisom ali od vtisov k idejam, nastanejo fiktivne entitete. Entitete ene in druge ravni se namreč ne pokrivajo, se pravi niso identične: lastnosti so najprej lastnosti zaznave, tj. čutne lastnosti vida, tipa, vonja itn., nato lastnosti predmetov, ki nam jih predoči ideja predmeta. Razločevanja enostavnih entitet enkrat zadanejo idejo, drugič pa to, česar ideja je. Toda ta prevara ne bo vzdržala pretresa, ko se bo um sam lotil preiskovanja svoje notranjosti.

Drugi del prve knjige govori o identiteti najmanjših, nedeljivih delcev. Um se sam, brez pomoči zunanjega pogleda, ozre k svojim najmanjšim delcem, najmanjšim delcem vtisov in idej, tj. najmanjšim delcem zaznave in imaginacije. Denimo, da začne z idejo predmeta: »*our ideas of bodies are nothing but collections formed by the mind of the ideas of the several distinct sensible qualities, of which objects are composed*« (T, 219). Zdi se, da zadošča, da um odstrani te lastnosti in predmet izgine. Toda um spozna, da če predmet slači tako, da mu snema obleke čutnih lastnosti, trči ob mejo najmanj dveh lastnosti, ki preprečujeta, da se predmeti izničijo: barva in trdnost. »*Upon removal of the ideas of these sensible qualities, they are utterly annihilated to the thought or imagination*« (T, 39). Dekompozicija zaznave v umu naleti na mejo zaznave, ki sovpadе z mejo imaginacije. Um kot spontana

imaginacija naleti na svojo mejo: »*It is not only requisite, that these atoms should be coloured and tangible, in order to discover themselves to our senses; it is also necessary we should preserve the idea of their colour or tangibility in order to comprehend them by our imagination*« (T, 38), ki je meja zaznave. To pomeni, da ni ideje ničesar, če to ni obarvana in otipljiva točka. Minimum ideje sta dve lastnosti. Kar je um lahko dodajal ali odvezal po eno, mora sedaj vzeti ali dodati v paru, če hoče predmet še zaznati ali si ga zamišljati kot predmet: ali ima obe lastnosti ali pa izgubi vse, torej predmet sam.

Humov tekst na teh mestih niha; enkrat pravi barva *in* trdnost, drugič, barva *ali* otipljivost, tretjič, vid *ali* čutenje (*feeling*); nič čudnega, umu se je razkrila prevara, ki se je opirala prav na iluzijo o možni zaznavi posamezne lastnosti kot enostavne ideje. Razkritje tega videza sedaj prinaša na dan vprašanje o statusu čutnih lastnosti. So variable ali predikati? Kako jih identificirati? S čutili ali lastnostmi predmetov? Iz tega nihanja izhaja paradoksn status atomov: nimajo razsežnosti, čeprav so otipljivi, in so individualizirani, čeprav jih ni mogoče šteti. Toda to paradoksnost bo um obrnil v svoj prid.

Ni dovolj, če rečemo, da so te točke idealne enote duha, temveč je treba v njih videti minimalno razliko dveh ravni, kot se je to izkazalo v prehodu od vtisov zaznave k idejam imaginacije: prav otipljivost je prostor, kjer poteka meja med ravnema; je neko mesto, ki ni umestljivo na nobeno raven in zato konstituira raven zase. Ta prostor, ki ga je mogoče označiti po več poteh, ima torej eno samo funkcijo: kot meja razdvaja *in* drži skupaj red zaznave in red imaginacije, tj. zamišljanja. Ta meja ima en obraz obrnjen k zaznavi, tedaj ji Hume pravi otip, drugi k imaginaciji, tedaj uporabi termin otipljivost (*tangibility*) ali trdnost (*solidity*). Njeno tretje ime, skupno ime za otipljivost, obarvanost, trdnost pa je razsežnost (*extension*).

Medtem ko je otip posamezna lastnost čutil, je razsežnost sestavljena lastnost sleherne predmetnosti. Prav tam, kjer se začenja predmet kot razsežno telo, se namreč nehajo lastnosti kot posamezne lastnosti zaznave. Razsežnost se kot otip nahaja na površini predmeta, kot trdnost posega v njegovo notranjost. Ena sama meja, meja med ravno idejo in ravno vtisov, ima tri imena; ta trojnost je tu zato, da iz meje naredi posebno raven, raven posredovanja. In ta raven oziroma ta meja bo dala predmetom telesnost; iz površine vtisov, ki ovijajo predmet, bo naredila vtis površine, globino predmeta.

Težava z enostavno idejo, katere identiteto je prvi del zgolj obkrožil z zunanje in notranje strani, je sedaj dobila svojo eksplicitno obliko. Če je tam zunanji pogled prikrival umu, da ni enostavne ideje predmeta in je pri tem lastnost uporabljal kot univerzalijo in partikularijo hkrati, sedaj um sam ugotavlja, da si nobene enostavne ideje ne more ponazoriti ločeno od lastnosti trdnosti. Funkcija koncepta lastnosti je pri tem enaka kot v prvem delu. Kolikor so definirane s čutili, lastnosti zaznave na eni strani nastopajo kot univerzalije, na drugi pa jih um lahko individualizira in odvzema ali dodaja po eno. To velja tudi za mejni lastnosti, lastnosti otipljivosti in trdnosti, ki sta na eni strani predstavljeni kot specifični, tj. kot notranji sestavini, ki sta drugačni pri vsakem predmetu, na drugi pa ju je mogoče univerzalizirati, kolikor sta ti sestavini minimalno določilo sleherne predmetnosti. Ali drugače, čeprav sta definirani kot *compound impressions*, kot univerzaliji, ni mogoče pokazati na enostavne ideje, torej partikularije, iz katerih sta sestavljeni ti percepciji. Funkcija te dvojne definiranosti je, da vzpostavi mejo, oziroma mejo kot vez, s katero lastnost razsežnosti spaja zunanost in notranost predmeta, zaznavo in imaginacijo. S tem začrta mejo identitete kot take: identitete neke notranjosti, neke telesnosti, naj gre za atom telesnosti ali atom duha.

Otipljivost kot dispozicijska lastnost že na ravni termina izdaja, da ne gre za zaznavo otipa, ampak za neuresničeno, zamišljeno zaznavo. S tem prikriva, da je za popolno idejo otipa nekega predmeta potrebno predmet dejansko otipati (*«We cannot form to ourselves a just idea of the taste of a pine-apple, without having actually tasted it»*). Otipljivost in trdnost skrivata v sebi možnost popolne enostavne ideje, tj. možnost, ki ni realizirana. To možnost skrivata in izdajata hkrati: dajeta videz, vtis, in ga onemogočata, kajti da je predmet res čvrst, je mogoče zvedeti le tako, da ga otipamo. V nasprotnem primeru bi res bilo mogoče, kot se to zgodi v *Enquiry*, da se spremenijo vse zaznavne lastnosti, a predmet ostane identičen. Vsaj ena lastnost mora poseči v to skrivno notranost predmeta in zašiti površino predmeta tako, da se ta navidez neprekinjeno nadaljuje v njegovo notranost. Te funkcije ne more opraviti nobena druga lastnost kot razsežnost. Hume za primer popolne enostavne ideje v prvi knjigi pogosto navaja barve,⁶ pri tem pa zamolči, da

6. Primer manjkajočega odtenka modre barve je gotovo najslavnejša ponazoritev enostavne ideje z barvo (T, 6; E, 58). V tem je vsa dvoumnost tega primera, ki se zaključí s sklicevanjem na hipotetično izkustvo bralcev: *«I believe there are few but will be of opinion that he can, and this may serve as a proof, that the simple ideas are not always derived from the correspondent impressions; though the instance is so particular and singular ...»*. Torej, človek, ki ni nikoli v življenju videl določenega odtenka, bi lahko v paleti odtenkov poiskal njegovo mesto in ga zapolnil z idejo brez predhodnega vtisa.

barvo kot lastnost dobimo z distinkcijami razuma. Razsežnost je edina med lastnostmi, ki ima to prednost, da lahko ostane nerealizirana, saj je ne moremo dobiti niti z distinkcijami razuma. Če ji odvzamemo obliko in barvo, izgine. Zato pa lahko ustvari ovoj predmeta, njegovo površino in njen vtis globine.

Do istega problema nas pripelje Humova raba izraza popolna identiteta v prvi knjigi *Treatise*. V nasprotju z identiteto kot relacijo ta termin igra dve vlogi: negativno, tako da opozarja na to, da imamo vedno opraviti le z relacijo in ne z enostavno idejo, in konstitutivno, vlogo ideala, tako da vendarle pokaže, kaj bi pomenilo zamišljati si oziroma občutiti polno identiteto. Če smo prej govorili o prevari in videzu, s katerim zunanji pogled zavaja um, potem moramo za termin popolna identiteta reči, da je prevzel funkcijo formiranja notranjega pogleda uma. Ko je v drugem delu um spoznal past enostavne ideje in tudi samega sebe izkusil kot imaginacijo, ujeta v paradokse razsežnosti, lahko v tretjem in četrtem delu imaginacijo formira. Ali drugače, čeprav ve, da identiteta ne obstaja ne na ravni lastnosti ne zaznave ne imaginacije niti predmeta, lahko imaginacijo formira v smeri identitete, ki naj bo naravna. Ta drži v vsej svoji dvoumnosti odmeva tudi v zaključku prve knjige: »*I may, nay, I must yield to the current of nature*« in: »*If I must be a fool, as all those who reason or believe any thing certainly are, my foolies shall at least be natural and agreeable*« (T, 270).

Če pred tem in po tem, ko zamižimo, zaznamo dva zelo podobna predmeta v zelo podobnih okoliščinah, um ravna tako, kot bi imel ves čas največjo gotovost o obstoju ene in iste percepcije, kot bi imel pred seboj popolnoma identičen predmet. Ko pa bi imel ves čas pred seboj en sam predmet, eno samo nepretrgano, nespremenljivo percepcijo, tega brez pomoči distinkcij zopet ne bi mogel vedeti, saj bi se identiteta izkazala šele ob sočasnem ugotavljanju sprememb v okoliščinah ali sekundarnih lastnostih, ki ne bi zadevale identitete predmeta. Popolno identiteto enostavne ideje načenjajo na eni strani vrzeli odsotnih vtisov, na drugi nujnost distinkcij razuma. Popolna identiteta, v kateri bi se kriterij razločenosti ujel s kriterijem zaznave, tj. razločljivostjo, bi bila že okužena z dejavnostjo razuma.

Kaj pomeni, da popolna identiteta učinkuje kot ideal? Ideal gotovo ne pomeni transcendentalnega. Popolnoma identična ideja ne more utrditi predmeta v njegovi identiteti, tako da bi se naselila za pojavnostjo, v globini identitete neke stvari na sebi, in individualizirala materialno substanco, ker raven pojavnosti prehaja prek ravni razsežnosti v raven notranjosti pojavov. Učinek popolne identitete je točno v tem, da kot ideal ohranja raven identičnih

predmetov, naj so to lastnosti ali predmeti. Njen učinek je iluzija, ustvarjanje vtisa, ki ni vtis, ki ni prava percepcija. To pa je vtis globine kot polne predmetnosti za pojavnostjo. Ker ideal popolne identitete vzdržuje razliko med lastnostmi *na* površini predmeta in lastnostmi v ideji tega predmeta, vzdržuje tudi tanko črto, ki raven enostavnih idej loči od ravni razumskih distinkcij. S tem vzdržuje krhko identiteto enostavnih idej. To identiteto neposredno utrdi razsežnost, vendar tako, da ne izniči možnosti, ki je skrita v njej kot meji. In ta možnost odpira vrata formiranju imaginacije. Vprašanje, ki se ga bomo morali lotiti po obravnavi zadnjega dela prve knjige, je, kako lahko imaginacija hkrati vzdržuje možnost formiranja in se prek te možnosti formira?

V. Vrnimo se k tekstu. V četrtem delu prve knjige se filozofija sooči s svojim glavnim nasprotnikom; tu se bo odločila usoda filozofije v *Treatise*. Nasprotnik je v prednosti: običajno, preprosto življenje ne pozna spekulacije in se opira zgolj na čustva. Čustva so močnejša od razmišljanja; če bi razvili celo Humovo teorijo verovanja, bi videli, kako čustva oblikujejo nastanek prepričanj. Filozofija, kolikor pooseblja avtonomno izpeljavo spoznanja iz poslednjih načel, zapade v nerazrešljivo protislovje: po eni strani oporeka življenju, torej sami človeški naravi, njenim najmočnejšim vtisom, se pravi čustvom, čeprav dajejo prav ti njenim sistemom vso prepričljivost, po drugi proizvede fiktivne entitete zgolj zato, da bi ubežala protislovju. Preprosta pamet pravi: predmeti obstajajo kot od čutil ločene in neprekinjene eksistence, in slaba spekulacija ji odgovarja s teorijo o dvojni eksistenci, o obstoju predmetov *in* percepcij. Filozofija je tako postavljena pred nerazrešljivo antinomijo, kjer se zdi, da ne le prava raba vzročnosti, ampak spekulacije kot take, ni mogoča: »*Carelessness and inattention alone can afford us any remedy*« (T, 218). Filozofija je poražena.

Zagata je bila zanjo prehuda: kako naj relacije same vzpostavijo identiteto, ko pa identiteta pripada le enostavnim idejam? Kako naj fikcija združi, kar je v imaginaciji razloženo? Humov odgovor je dvoumen; sedaj govori samo še s pozicije zunanega opazovalca, s katere je docela pregnal filozofsko spekulacijo. To pomeni, z metodološke pozicije, z vidika čim enostavnejše razlage danega oziroma z vidika čim manjšega števila privzetih načel pojasnitve. Edini možni odgovor je v tem, pravi, da imaginacija postane samostojno načelo: načela navade, vzročnega sklepanja, torej asociacije, in

imaginacije potemtakem skupaj sodelujejo pri nastanku ideje zvezne in ločene eksistence sveta. Če torej imaginaciji ni več mogoče odrediti naravnega mesta znotraj kakega drugega načela, to pomeni, da je ni mogoče razvrstiti zgolj v razum in spoznanje. To tudi pomeni, da je ni mogoče ločiti od fikcije in da fikcije ni več mogoče izničiti. Imaginacija in fikcija sta dejstvi, ki imata svojo oporo v vsakdanjem življenju: *«... the difficulty in the present case is not concerning the matter of fact ..., but only concerning the manner in which the conclusion is formed, and principles from which it is derived.»* (T, 206). Toda metodološka pozicija se ne bo mogla otresti dvoma: *«This sceptical doubt ... is a malady, which can never be radically cured»* (T, 218) in občutka, da ni imela alternativnega pojasnila (T, 206). Razumnemu bralcu *«bo po mojem lažje pritrditi temu sistemu, kot pa ga v celoti in razločno dojeti»* (T, 209). Ko je zunanji pogled s svoje pozicije pregnal filozofijo, se je, potem ko mu je ostal samo še izhodiščni dvom, spet začel sklicevati na pogled od znotraj.

V čem je dvoumnost odgovora, ki ga daje metodološki premislek zunanjega pogleda? V tem, da je um, kot smo videli, prostor naravnega povezovanja imaginacije in nenaravnega povezovanja fikcije. Če je sedaj imaginacija postala načelo, to pomeni, da je spontanost imaginacije v umu prekoračila črto, ki jo je ločevala od fikcije in vendar ostala na strani narave. Nenaravnih načel namreč ni: načela so vpisana v Naravo, v mentalni in naravni svet učinkov te Narave. To, da je sedaj imaginacija dobila globalno naravno jedro pa pravzaprav ne sme čuditi: tako je namreč težnja k identiteti dobila svoje pokritje v naravnih načelih, pri čemer je moralo nemoč filozofije nadomestiti vsakdanje življenje.

Odgovor je vseeno dobrodošel. Šele sedaj lahko Hume pojasni tisto, česar ni uspel pojasniti neposredno, ko se je skliceval na identiteto enostavnih idej. Sedaj, ko imaginacija nima več svoje slabe in dobre narave, temveč le še svojo naravo, lahko razumemo odpornost fikcij. Zasuk razlage je v tem, da lahko sedaj priznamo, da se imaginacija v resnici nikoli ne more sprijazniti s tem, da njeni predmeti v idejah nimajo več enotnosti: *«Hence the colour, taste, figure, solidity, and other qualities, combined in a peach or melon, are conceived to form one thing»* (T, 221). Še več, ker je ideja predmeta kot razločenega na lastnosti drugotna, ker je torej njen *«view of things ... destructive of its primary and more natural notions, (it) obliges the imagination to feign an unknown something, or original substance and matter, as a principle of union or cohesion among these qualities»* (T, 221). Imaginacija je dobila dve vlogi

in obe sta naravni: pojavlja se kot primarna, spontana povezava razločenega v enoto in kot nič manj naravni nadomestek te izgubljene enotnosti.

Na koncu četrtega dela se filozofija spet zastavi kot problem (*Of the antient philosophy, Of the modern philosophy, Of the immateriality of the soul*). Toda ker filozofi niso več pravi sogovorniki - rezultat je že odločen, si lahko Hume privoščiti daljšo kritiko dveh idej: teološke duhovne substance in materialistične spinozistične substance. Pravi zastavek razdelkov pa ni abstraktna ideja substance; ta je že pojasnjena kot naravna težnja imaginacije, lahko pa jo, ko gre za to, da obsodimo filozofске fikcije, razložimo tudi z bolj ali manj sofisticiranim razlikovanjem med trajnimi in šibkimi načeli imaginacije (T, 225). Kar zadeva imaginacijo, v filozofskih sistemih tako ali tako ni njeno naravno mesto; njena opora je vsakdanje življenje. Pravi zastavek je ideja razsežnosti oziroma zveza razsežnega in nerazsežnega, telesnega in duhovnega. Tu se ne odloča usoda filozofije nasploh, temveč *naše* filozofije, našega sistema, našega zunanjega pogleda, oziroma tistega, kar je od njega še ostalo. V čem je naš sistem boljši od drugih?

Paradigma za branje razdelka je vprašanje, ki ga Hume zastavlja Spinozi: kako lahko modusi izhajajo oziroma so inherentni (*to inhere*) substanc in pri tem ne načenjajo njene popolne enostavnosti in identitete. Ali drugače, so misli, tj. ideje, modusi duhovne substance? So razsežni vtisi modusi telesne substance? Hume ponudi vrsto odgovorov in predelav tega vprašanja, a brez uspeha; tudi Humov zaključni odgovor je dvoumen in skeptičen: »*All our perceptions are not susceptible of a local union, either with what is extended or unextended; there being some of them of the one kind, and some of the other: And as the constant conjunction of objects constitutes the very essence of cause and effect, matter and motion may often be regarded as the causes of thought, as far as we have any notion of that relation*« (T, 250). Raven zaznave vsebuje razsežne in nerazsežne lastnosti in zato ne more odločiti med razsežno in miselno substanco niti pokazati na lokalni spoj razsežnega in nerazsežnega. Toda prehod od lastnosti v ideji predmeta k zaznavnim lastnostim na površju predmeta ni prekinjen samo zato, ker bi bile ene lastnosti zaznave razsežne (vid, otip), druge nerazsežne (voh, okus, sluh), temveč zato, ker je lastnost razsežnosti enkrat podvržena delitvam zaznave in je predstavljena kot univerzalija, drugič distinkcijam razuma, kjer nastopa kot vsebina samega predmeta, tj. kot partikularija. Drugače, ker je razsežnost

meja, kot smo videli, ali raven, ki na način neuresničene možnosti spaja zunanost in notranost predmetov.

Ta skeptični in dvoumni konec prve knjige *Treatise*, ki ga v skeptičnosti še dopolnjuje sam sklep knjige (*Conclusion of this book*), zakriva rezultat, ki je dosegel um, ujet med dinamiko obeh pogledov. Um kot imaginacija je bil postavljen na mejo naravnega, tj. enostavne ideje, in nenaravnega, tj. arbitrarne filozofske fikcije. Ker pa je imaginacija sama postala naravno načelo in se *per definitionem* drži naravnega, je lahko ideal popolne ideje opravljal svojo konstitutivno vlogo, ne da bi ga bilo treba izpostaviti kot nenaravno instanco: um je spoznaval, se pravi, da je v razdelitvi na *mind*, *understanding* in *reason* prešel v *understanding*. Spoznanje je zato lahko definirano kot formirana imaginacija: »*understanding, that is, the general and more established properties of the imagination*« (T, 267). Narava je formirala človeško naravo, ali drugače, imaginacija se je formirala sama.

Toda če naj imaginacija formira samo sebe, oziroma če naj um spoznava tako, da površina s svojimi učinki formira um, se mora ta zato razdeliti na dva pogleda. Um kot notranji pogled je vpleten v vzdrževanje vtisa globine, ki ga daje površina: um se dojema kot spontanost zamišljanja razsežnih atomov, ki v sebi nosi tri ravni površine. Brez tega vtisa površine ne bi bilo in ne bi bilo tudi formiranja uma kot zunanjega pogleda. Formirati um kot zunanji pogled pa pravilno spoznavati, kar v filozofiji pomeni artikulirati možnost, ki je bila skrita v sami površini imaginacije kot možnost prehoda od zunanosti v notranost predmeta. V tej možnosti je bila skrita predmetnost sama kot tretja raven. Uresničiti to možnost v zunanjem pogledu pomeni predstaviti težnjo k identičnem predmetu kot naravno možnost.

Raven minimalnih enot uma kot imaginacije je površina, ki ima svoje avtonomne učinke kot globina fikcije, v skrajni obliki kot brezno nič (T, 40), norosti (T, 123). Kadar ti učinki sovpadajo z učinkovanjem površine predmetnosti, tj. kadar um preide v spoznanje, ne moremo več govoriti o dveh površinah, površini zaznave in površini imaginacije: kreacije imaginacije zapolnijo vrzeli zaznave. Gre za isto površino, za heterogeno površino, na kateri se s tanko črto, prosojnim ovojem, zapre krog, ki pelje od notranosti predmetov k zunanosti pojavov. Skrita Narava se sklene s človeško naravo. Zato lahko vselej rečemo, da je um instinkt. Toda vselej gre le za možnost; brezno nič in norost, in seveda filozofske fikcije, so napačna realizacija te možnosti. Formiranje uma z načeli Narave ni zadostno določeno.

VI. Površina formira človeško naravo s svojimi učinki. V prvi knjigi *Treatise* površina formira um in um konstituira površino, kolikor je sam površina. Videli smo, kako um kot imaginacija konstituira površino. In kaj pomeni, da površina formira zunanji pogled kot filozofsko artikulacijo možnosti, da um po lastni naravi teži k identičnemu predmetu?

Površina formira um tako, da navada, izkustvo in asociacije kot načela enolično pogojujejo um kot instinkt. Pri tem odigra svojo posredniško vlogo telesnost zaznavnega aparata in idej (*»bounds ... fixed by the original nature and constitution of the mind«*) podprta s tistim, kar se kaže kot »metaforika« tekočine: živalski sokovi, tokovi, cevke, pretakanje z ene ravni na drugo.⁷ Po drugi plati pa se um formira prek razmejevanja od neposrednih vtisov, najprej prek konstitucije razsežnosti in trajanja, tj. kot abstrakcija, nato kot generalizacija in naposled kot pravilna raba vzročnosti. Dokončno formirani um pravilno izkustveno sklepa, kar pomeni, da se ogiba praznoverju in vendar razširja spoznanje prek meja trenutne zaznave. Dvojnost obeh poti formiranja ni niti ločena niti povezana, toda, kot vedno pri Humu, meri na en sam cilj. Po prvi poti: ohraniti globino telesnosti, kar je le oblika ohranjanja površine kot možnosti; po drugi: ohraniti možnost formiranja, kar pomeni ohraniti formiranje odprto, nedoločeno. Kaj to slednje pomeni za formiranje uma?

Um se razmejuje od neposrednih vtisov zaznave. Kolikor so si vsi vtisi enaki v tem, da so razsežni, predstavlja ideja prostora način abstrakcije od partikularnih predmetov vtisov. Prostor je zato najosnovnejša abstrakcija; predmetnost ni več površina, temveč le še raven, ki jo um izlušči z distinkcijami razuma. Meja, ki je konstituirala samo telesnost, postane prva abstraktna ideja uma. Razsežnost je sam um kot abstrakcija. Ali poenostavljeno, kar je um kot imaginacija vnesel v površino predmetnosti, sedaj um kot razum izlušči iz nje. Še drugače, kar je notranji pogled oblikoval kot mejo, sedaj zunanji pogled jemlje za svoje osnovno določilo. Meja kot možnost je s predmeta prešla v um.

Podoben prehod od vtisov k abstrakciji kaže oblikovanje ideje časa, s to razliko, da abstrakcija ni mogoča, če se um ne obrne k sebi. Zato je čas učinek

7. Telesnost seže najdlje v tem, da se v znameniti hipotetični (*»though my explication be chimerical«*) pojasnitvi za telesne izkažejo tudi ideje: *»whenever it dispatches the spirits into that region of the brain, in which the idea is placed; these spirits always excite the idea, when they run precisely into the proper traces, and rummage that cell, which belongs to the idea«* (T, 60-61).

vtisov le kot abstrakten, kakor je razum le abstrakcija. (Pravi čas, tj. čas, ki ni le razločevalen, nastopi v drugi knjigi *Treatise* z refleksijo, obratom k sebi, ki je mogoč le skozi občutje, ki fiksira jaz. Če je bila razsežnost um kot abstrakcija, je čas um kot refleksija, odsev čutenja.)

Za oba prehoda velja, da sta bolj od zaporedja korakov formiranja, ki začenjajo z vtisi, iz katerih izpeljujejo idejo, ki od vtisov povzame le način (*manner*), po katerem se pojavljajo različni vtisi, pomembna način in rezultat. Zaporedje vtisov »in their first appearance«, s svojo minimalno strukturiranostjo (vtisi morajo prikazovati *changeable objects*) resda preide v idejo, ki se nato s pomočjo imaginacije aplicira na vsako nadaljnje izkustvo (tudi na *unchangeable objects*). Toda vrstni red bi lahko bil vselej drugačen, kajti ta prehod, ki kaže genezo idej časa in prostora, ni postavljen v notranjost uma; pot »navzgor«, pot nastanka ideje, je pot, kjer smo odšteli imaginacijo in fikcijo: »*Ideas always represent the objects or impressions, from which they are derived, and can never without a fiction represent or be applied to any other*« (T, 37). Vrstni red ima zato isto težo kot tiste razlage, kjer Hume izrecno pravi, da so hipotetične.⁸

Ko gre za idejo časa, bi lahko »*nature so framed its faculties, that it feels some new original impression arise from such a contemplation. But here it only takes notice of the manner ...*« (T, 37). Obrat uma vase je v tesni zvezi z vtisi, občutji, toda tu, *here*, se formira abstraktno. Um, ki postane strukturiran kot čas in prostor, je že usmerjeni um.

Bistveno je, da ne gre za prehod strukture z vtisov v um ali s predmeta v um; ne gre za nastanek globine uma, notranjosti apercepcije, ne gre za prodiranje od površine vtisov do brezen abstrakcije in spekulacije. Če bi bilo mogoče pokazati na zaporedje prenosa, na predhodnost ene strukture pred drugo, potem bi bilo mogoče govoriti ali o začetnem stanju uma pred pogojevanjem ali o transcendentalnih pogojih generiranja pojavnosti skozi določila uma. Gre za formiranje, ki bi lahko nastalo drugače, kar pa ne pomeni, da kasnejši koraki kažejo kako nujnost te nedoločenosti, prešibke določenosti. *Tu* nastane tako, da mu botrujejo prave okoliščine: distinkcije razuma, odsotnost čutnih zmot kot okvar telesa, korekcija napak, ki izvirajo iz praga zaznav.

8. Glej opombo 7.

Predhodnost nekega časovnega zaporedja, ali predhodnost vtisov pred idejami, ali prenos energije prek fizičnega stika, ali pogojevanje z navado, je treba razumeti kot konstrukt zunanjega pogleda, ki kot abstrakcija razseka površino, razloči sestavljeno predmetnost in identično enostavnost. Vidi skozi površino in bi jo vzpostavil na podlagi tega, kar je uzrl. Tako nas dvojnost poti formiranja uma pripelje nazaj k temeljni dvojnosti obeh pogledov. Ko gre za formiranje uma in spoznanja, sta oba enakovredna in solidarna. Imata isti cilj, ne glede na napetost, ki ju loči: formiranje človeške narave v skladu z Naravo. Zato ju v prvi knjigi *Treatise* skoraj ni mogoče ločiti; zelo tanka, prosojna membrana loči enega od drugega, kakor sta ločeni imaginacija in fikcija, Narava in človeška narava.

VII. Sedaj lahko določimo mesto prve knjige v celoti treh knjig *Treatise*. Začeti z *understanding*, pomeni ohranjati mejo, ki loči razumevanje, spoznanje, od spontane imaginacije (*mind*) in spontanih razločevanj razuma (*reason*), ki so prav tako delo imaginacije, le da je tu um abstrakcija. Imaginacija deluje na dve koncih membrane, ovoja, ki vzdržuje predmetnost, zunaj in znotraj. Učinki površine bodo zato najprej afektirali imaginacijo. Kolikor gledamo na ovoj in tisto, kar ga ustvarja s tem, ko ga ovija, kot na dve površini, potem lahko rečemo, da imaginacija ne more neposredno, tj. brez formiranja, zapolniti vrzeli zaznave, kakor tudi zaznava ne more fiksirati imaginacije, ker bi jo s tem uničila. Stik dveh površin je možen le prek ravni, ki smo ji rekli tudi meja, šiv, vez, ki vodi z ene na drugo površino. Pogoj tega stika je realizacija možnosti, ki je skrita v sivu. Realizacija te možnosti pa je formiranje.

Videli smo, vprašanje, od kod vtisi, je ravno tako nesmiselno kot vprašanje, od kod ideje. Vse, kar je dostopno notranjemu pogledu, je vmesni prostor, globina med mišljenjem in čutenjem, med prepričanjem in fikcijo. Toda ta globina, kjer učinkuje površina, ne bi bila možna, če bi sama imaginacija bila brez globine, tj. če sama imaginacija ne bi v sebi naletela na površino. Onstran obeh površin, površine vtisov in površine idej, za njima, je neznano, prostor spoznanja je omejen; in tu se bo naselil zunanji pogled, abstraktni pogled filozofije. Popolnost predmeta, tj. identičnost predmeta bo mogoče v notranjosti uma le občutiti, kakor jo občuti vsakdanje življenje, medtem ko jo bo lahko filozofija le mislila. Toda ker v identičnost predmeta ne bo mogoče dvomiti, ko gre za Predmet kot tak, ko gre za obstoj zveznega in

ločenega sveta, bo morala filozofija pustiti formiranju odprto pot; tako se bo imaginacija po naravni poti formiranja v pravilni rabi vzročnega sklepanja lahko približala popolnosti stika, ujemanju človeške narave z Naravo.

Možna je tudi zunanja pot; skriti vzroki nekoč pojasnijo to, na kar sedaj le sklepamo, kot v sobi brez vrat po zvoku sklepamo o prisotnosti izvora. Toda to ni naloga uma niti filozofije: filozofski sistemi, ki so se problema lotili naravnost, so zašli v zagato, »*dispute, contradiction, anger, calumny and detraction*« (T, 264). Um nima nalog, naloge ima filozofija, ki je predmet pozivov, imperativov, izzivov; filozofija je sogovornik v dialogu, v katerega se kot zalog vključuje (še posebej v *Enquiry*) naivna duša notranjega pogleda. Filozof naj se bojuje: v najbolj skritih sovražnikovih kotičkih bo razkril nemožnost napredovanja, mejo uma, in spravil obup, praznoverje in radovednost.

Ta dvojnost notranjega in zunanjega pogleda bo v tretji knjigi *Treatise (Of Morals)* dobila obliko razmerja med tistim, kar zadeva drugega, in tistim, kar zadeva jaz (*self*). Osrednja relacija, ki posreduje med pogledoma, je relacija sočutja (*sympathy*); prek nje nravi vzpostavljajo občost skupnega dobrega. Druga knjiga (*Of the Passions*) pa bo imela v celoti posebno mesto: po eni strani bo površina tistega, kar zadeva imaginacijo, tj. površina vtisov, uspela fiksirati jaz kot identični predmet, po drugi pa bo hkrati z jazom vzniknil tudi drugi, čeprav le v prikriti obliki zavisti. Ali drugače, občutja prijetnega in neprijetnega, ki afektirajo *self*, ureja pogled drugega.

VIII. Namesto konca poskusimo koncept površine in dveh pogledov aplicirati na klasične koncepte empirizma in pokazati na posebno mesto Huma. Odsotnost živih percepcij v umu pomeni ali zgubo identičnega predmeta, tj. pomanjkljive vtise, ali brezbriznost, norost, bolezen, lahkovernost, vročičnost uma, ki vtisov več ne loči od idej. K mašenju lukenj sveta zaznave, ki se tako hitro prekinja in ostaja omejen na čutila, um priganja spontanost imaginacije. To ni zapoved ali naloga, kajti um je na začetku sama spontanost imaginacije. Smer učinkovanja površine, ki je tudi smer determiniranja uma, oziroma smer prenosa energije gre od vtisa k ideji, od gotove navzočnosti predmeta do negotovega vznika kake podobe brez reda. Toda smer smemo enačiti z izvorom samo v neki poenostavljeni viziji pogleda od zunaj, v kateri začetno stanje pomeni predhodnost vtisov pred idejami, absolutni izvor, *origin*. Čeprav je res, da lahko samo pogled od zunaj pove, da

je notranji pogled res dosegel cilj, tj. živost percepcije, in da se ni zadovoljil s kako zmeštrano tvorbo imaginacije, je edino tisto, kar je dano notranjemu pogledu na način površine vtisov, začetno stanje, vir ali *tabula rasa*. Ta ima zato drugačno vlogo, tudi takrat, ko Hume dobesedno ponavlja Lockove zglede.

Prostor uma je potrebno očistiti vrojenih idej le takrat, če vrojenosti ne razumemo kot neizogibnosti dane površine, neizogibnosti danemu, ki je tu in zadeva ter formira um. Začetno stanje je za um zato ali nedosegljivo (primerom, ki ga kličejo v spomin, grozi, da bodo spoznani za miselne eksperimente v najbolj poljubnem pomenu besede, za eksperimente izmišljanja, kolikor bodo distinkcije razuma slabo razločile med lastnostmi) ali pozabljeno, kolikor bo spomin pri tem odpovedal. Začetno stanje je torej v najboljšem primeru začetno stanje notranjega pogleda uma, njegova indiferentnost, nezadostna determiniranost, šibkost, neutrujenost njegove imaginacije, ki se kaže kot praznoverje, vera v naključje.

Status naključja v klasičnem empirizmu ni protipol nujnosti, kajti nujnost je utemeljena v stvari sami, v principih človeške narave in principih Narave. Nujnost izhaja iz vzrokov, bolje rečeno, vzrokom gre nujnost zato, ker so določujoči in skriti. Naključje pa je stvar učinkov, določenega; v nekem ničelnem stanju determiniranosti uma bi bilo lahko dojeto kot prvo določilo, kot prvi vtisek, kot prva determinacija brez ponovitve, če ne bi bilo spontanosti imaginacije. Naključje torej ni prepuščeno odkrivanju morebitnih novih zakonitih zvez, naključje je znak zmedenega, naivnega, ne nevednega uma; v skrajnosti je mogoče le tako, da se red v Naravi poruši.

Kaj je potem dano? Je dano izkustvo ali dano izhaja iz izkustva? Če je dano temelj, je potem izkustvo izhodišče? Dano vsekakor ni enako začetnemu stanju, toda, in v tem je dvoumnost načela izkustva, dano tudi nima iste vloge kot izkustvo. Pozivanje na izkustvo pri Humu se v ničemer ne razlikuje od tradicionalnega senzualizma ali tega, kar se bo kasneje imenovalo empiriokriticizem in logični pozitivizem: izkustvo velja le, če postavlja spoznavanju mejo. Toda ta vloga izkustva je zgolj korektivna in prikriva vlogo danega; kar utrjuje navada, namreč ni izkustvo v svoji negativni vlogi tistega, česar naj um ne prekorači, ampak dano. Navada utrjuje spoznanje tako, da ponavlja izkustvo danega, ki pa ne izhaja iz čistega stanja začetka. Načelo navade tako utrjuje le formo privzemanja navad, ne pa konkretnih, vsebinsko določenih navad. Navada utrjuje dobre in slabe navade.

Dani so vtisi in ideje, in njihova edina ločnica, živost, katere prednost je prav v tem, da je, z ozirom na reprezentirano, kvantitativna: ne more ločiti pravih izkustvenih vsebin od vzporednih podob imaginacije. Kljub temu, da so v umu vtisi bili vedno pred idejami, kakor zahteva načelo izkustva, lahko rečemo »v vsakem naslednjem trenutku se lahko zgodi karkoli«. V vsakem trenutku si lahko zamišljamo karkoli, in kar si lahko zamišljamo, ne more nasprotovati izkustvu. Predhodnost vtisov pred idejami, to veliko načelo empirizma, je le konstrukt, pripomoček zunanjega pogleda, ki naj korigira zmote notranjega pogleda. Kar si ta zamišlja, ostane enako, če si to zamišlja kot bivaajoče ali kot nebivaajoče. K ideji spada eksistenca enako kot neeksistenca, tj. na zunanji način. Zamišljivo ne more nasprotovati izkustvu, ker so relacije zunanje idejam, ali drugače, ker je imaginacija na obeh straneh meje, ki loči enostavno idejo od sestavljenih idej in razumskih distinkcij. Prav ta meja je namreč tista, ki naj bi omogočala, da bi izkustvo dokončno zamejili in da bi preteklo izkustvo izenačili z vsakim možnim izkustvom. Toda ker je ta meja v sebi zgolj možnost, možnost, da se notranjost realizira, in možnost, da zunanost preide v notranjost, ne bo nikoli prevzela vloge meje možnega izkustva v transcendentalnem pomenu. Ker je ta meja možnost, odpira možnost formiranja, in zmotam.

Krиво za to, da je vse možno, zato vselej prevzame slabotni um, um lahkoverneža, praznoverneža, premalo ali napačno determinirani um. Skratka um, ki niti ne vidi skozi površino niti se ni docela ujel vanjo.

LITERATURA:

- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Pariz 1953.
- A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.
- A. Flew, *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966.
- D. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago UP, Chicago 1984.
- B. Stroud, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London 1977.

Albert O. Hirschman¹

STRASTI IN INTERESI

Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem

Drugi del

KAKO SO PRIČAKOVALI, DA BO ŠIRJENJE EKONOMIJE IZBOLJŠALO POLITIČNO UREDITEV

Zdi se, da so bili argumenti za to, da je treba zasebnim pridobitniškim težnjam pustiti prosto pot in jih vzpodbujati, tako rezultat dolgega toka zahodne misli kot tudi pomembna sestavina intelektualne klime sedemnajstega in osemnajstega stoletja. Če je teza o »interesih proti strastem« vendarle precej nepoznana, je to deloma zato, ker jo je l. 1776 izpodrinila in zabrisala epohalna izdaja dela *Wealth of Nations*. Zaradi razlogov, ki jih bomo še obravnavali, je Adam Smith opustil razlikovanje med interesi in strastmi, ko je zagovarjal neomejeno težnjo po privatnem dobičku; rajši je poudaril ekonomske koristi, ki bi jih taka težnja prinesla, kot pa politične nevarnosti in katastrofe, ki bi jih preprečila.

Naslednji razlog, zakaj je ta teza nepoznana, je mogoče iskati v napornosti načina, na katerega jo je bilo potrebno izpeljati na prejšnjih straneh s pomočjo delčkov in koščkov intelektualnih dokazov. Z navezavo na širok obseg virov sem poskušal pokazati, da je bila ta teza del tega, kar je Michael Polanyi imenoval »tiha razsežnost«, torej podmen in mnenj, ki jih deli neka skupina in se ji zdijo tako očitna, da jih nikoli v celoti ali sistematično ne artikulira. Značilna poteza te situacije je, da je nekaj pomembnih avtorjev - med njimi, kar je dovolj zanimivo, celo sam Adam Smith - razvilo posebne uporabe ali

-
1. *Uredniška opomba:* V tej številki Esejev prinašamo prevod prvega dela odlomka iz knjige Alberta O. Hirschmana, *Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977. Ta prvi del prevedenega odlomka zajema večji del drugega poglavja knjige, v nasledni številki pa bomo predstavili še poglavje o Adamu Smithu iz drugega dela ter sklepni tretji del knjige, v katerem avtor govori o izteku politične vizije, ki jo je opisal v prejšnjih dveh delih.

različice te neartikulirane temeljne teorije. Ena izmed posebno pomembnih različic je tema naslednjih strani.

Kot smo že poudarili, gre izvor te teze iskati v ukvarjanju z državištvom. Strasti, ki jih je treba najbolj brzdati, pripadajo oblastnikom, ki lahko povzročijo veliko hudega in za katere so verjeli, da so še posebej obdarjeni s strastmi v primerjavi z nižjimi sloji. Kot rezultat pa najbolj zanimive uporabe teze pokažejo, kako svojeglavost, pogubno slo po slavi in nasploh izgrede strasti oblastnikov krotijo interesi - njihovi lastni in tisti njihovih podložnikov.

Glavna predstavnika te smeri mišljenja v osemnajstem stoletju sta bila Montesquieu v Franciji in Sir James Steuart na Škotskem. Njune osnovne ideje je obogatil John Millar, prav tako eden vidnejših članov znamenite skupine filozofov, moralistov in sociologov, ki jo včasih imenujemo škotsko razsvetljenstvo. Fiziokrati in Adam Smith so z Montesquieujem in Steuartom sicer delili nekaj premis in zanimanj, vendar so bile njihove rešitve precej drugačne. Razen fiziokratov, ki jih bomo obravnavali kot tesno poenoteno doktrinalno skupino (kar so tudi bili), bomo vsakega teh mislecev preučili posebej. Ker bom namenil največ pozornosti razdelkom v njihovih delih, ki se jim do zdaj niso veliko posvečali ali jih raziskovali, jih bo treba povezati z njihovim ostalim delom. Samo na ta način bomo lahko videli pomen in pomembnost nazorov, ki jih bomo tukaj izdvojili, v pravi luči.

ELEMENTI DOKTRINE

1. Montesquieu

Montesquieu je v trgovini videl veliko vrlin; opozorili smo že na razmerje, ki ga je zagovarjal med širitvijo trgovine in širjenjem blagosti (*douceur*). Kulturni vpliv trgovine po njegovem mnenju spremlja njen politični vpliv: v osrednjem političnem Prvem delu *Esprit des lois* Montesquieu najprej skladno s klasičnim republikanskim mnenjem trdi, da lahko demokracija običajno preživi samo takrat, kadar bogastvo ni preobilno ali preveč neenakomerno porazdeljeno, vendar pa nadaljuje tako, da postavi kot pomembno izjemo tega pravila »demokracijo, ki temelji na trgovini«. Kajti, kot pravi,

»duh trgovine s sabo prinaša duha skromnosti, varčnosti, zmernosti, dela, modrosti, spokojnosti, reda in točnosti. Zatorej, vse dokler ta duh prevladuje, bogastva, ki jih ustvarja, nimajo nobenega slabega učinka«. ²

Človeka skoraj zamika, da bi zavrnil to hvalnico trgovini, ker je tako pretirana. Vendar pa kasneje v svojem delu Montesquieu precej bolj nadrobno in skrbno utemelji argument o ugodnih političnih učinkih trgovine. Ta argument so doslej precej zanemarjali, zato ga bom zdaj predstavil podrobneje. Treba je poudariti, da v nasprotju s pravkar omenjenim, ta argument ne le ni omejen na učinke trgovine na demokracijo, marveč se v še posebej veliki meri nanaša na drugi dve obliki vladavine, ki ju Montesquieu obravnava skozi vse svoje delo in s katerima je bil še posebej dobro seznanjen in sta ga predvsem zanimali: monarhijo in despotizem.

V četrtem delu *Esprit des lois* Montesquieu obravnava trgovino (knjigi XX in XXI), denar (knjiga XXII) in prebivalstvo (knjiga XXIII). V knjigi XX poda svoje mnenje o celi vrsti splošnih tem, od »duha trgovine« do tega, kako priporočljivo je dovoliti plemstvu, da sodeluje v trgovskih dejavnostih. Nasprotno pa se v knjigi XXI Montesquieu ukvarja z eno samo temo, z zgodovino pomorstva in trgovine, in se povrh vsega drži dejstev bolj kot kdajkoli. Zato zbudi še toliko večjo pozornost, ko vidimo, da nenadoma postavi splošno načelo v poglavju te knjige, v katerem obravnava, »Kako se je v Evropi pojavila trgovina iz barbarizma«. Montesquieu tu najprej opiše, kako je trgovino ovirala prepoved pobiranja obresti (*interest-taking*) s strani cerkve in so se je zategadelj lotili Židje; kako so bili Židje deležni nasilja in neprestanega izsiljevanja s strani plemstva in kraljev; in kako so na koncu reagirali z iznajdbo menice (*lettre de change*). V zaključnem delu poglavja potegne presenetljive zaključke:

»... in s pomočjo tega sredstva se je trgovina lahko izmaknila nasilju in se obdržala vsepovsod; kajti najbogatejši trgovec je imel zgolj nevidno bogastvo, ki ga je lahko poslal kamor koli, ne da bi puščalo sledi. ... Na ta način se imamo zahvaliti ... lakomnosti vladarjev za nastanek priprave, ki je nekako izvila trgovino naravnost iz njihove grabežljivosti.

Od tistega časa dalje so bili vladarji primorani vladati z večjo mero modrosti, kot so sami morda nameravali; kajti zahvaljujoč tem dogodkom so se velika in nenadna samovoljna dejanja suverena (*les grands coups d'autorité*) izkazala za neučinkovita in ... samo dobro vladanje prinaša blaginjo /vladarju/.

Začeli smo okrevati po makiavelizmu in iz dneva v dan nam bo bolje. V državnih svetih potrebujemo več zmernosti. Kar so včasih imenovali državni prevrat (*coup d'état*), bi ne bilo danes nič drugega kot nepremišljenost, če seveda ne bi upoštevali vse groze, ki jo takšna dejanja vzbudijo.«

Poglavje se konča s stavkom, ki je kronski dokaz teze tega eseja in sem ga izbral za njegov epigraf:

»In sreča za ljudi je, da jih v položaju, v katerem jih strasti napeljujejo k temu, da bi bili zlobni (*méchants*), kljub temu vodi interes, da niso takšni.«³

To je resnično veličastna posplošitev, zgrajena na pričakovanju, da bodo interesi - tj. trgovina in njeni nasledki kot npr. menica - zavrlji strasti in »zlobna«, s strastmi podžgana dejanja oblastnikov. Skupaj s številnimi sorodnimi odlomki v Montesquieujevem delu nam postane jasno, da so bile ideje, ki jih je izrazil v knjigi XXI, pomembna sestavina njegovega mišljenja o razmerju med ekonomijo in politiko.⁴ Dokaj podoben vidik poudari v naslednji knjigi (XXII), ko razpravlja o razvrstjenju denarja s strani suverena. Rimski imperatorji so se posvečali temu opravilu z velikim užitkom in dobičkom, toda v sodobnejših časih je razvrstjenost denarja kontraproduktivno, ker bi mu takoj sledili obsežni posli zunanje menjave in arbitraže za izravnavo denarnih vrednosti:

»... ti nebrzdani postopki se ne bi mogli dogoditi v našem času; vladar bi osmešil le sebe, prevaral pa ne bi nikogar. Posli zunanje menjave (*le change*) so izučili bankirje, da primerjajo kovance z vsega sveta in jih ocenijo v skladu z njihovo pravo vrednostjo. ... Ti posli so odpravili velika in nenadna samovoljna dejanja suverenov (*les grands coups d'autorité*) ali vsaj preprečili njihovo uspešnost.«⁵

Obe situaciji se zdita še toliko bolj podobni zaradi skoraj identičnih izrazov za dve tehniki, katerih učinki predstavljajo omejitve za politike: *lettre de change* v prvem primeru in zgolj *le change* v drugem. V svojih zapiskih

3. XXI., 20.

4. Nasprotje med interesi in strastmi se pojavlja tudi drugod v Montesquieujevem delu: »Živeč v stanju nenehne napetosti bi ta narod lahko prej vodile njegove strasti kot razum - slednji ni nikoli premočno vplival na človeško mišljenje; tisti, ki vladajo temu narodu, bi ga z lahkoto prepričali, da se loti podvigov, ki so v nasprotju z njegovimi resničnimi interesi.« *Esprit des lois*, XIX., 27. Ta odstavek je iz slovitega poglavja, v katerem je Anglija precej obširno naklonjeno predstavljena, ne da bi bila kdaj izrecno omenjena. Kot pri La Bruyèru je razumu tu pripisana vloga razmeroma nemočnega člana v *ménage à trois*, sestavljenega iz strasti, razuma in interesa.

5. XXII., 13.

Montesquieu podčrta pomen menice - »Presenetljivo je, da so menico odkrili šele tako pozno, saj ni na svetu nič bolj koristnega od nje«⁶ - in v *Esprit des lois* daje velik poudarek delitvi bogastva na zemljiško (*fonds de terre*) in premoženo lastnino (*effets mobiliers*), katerih del je tudi menica.⁷

Pred Montesquieuem je isto razliko potegnil že Spinoza, prav tako v politične namene in prav tako je postavil premožni nad nepremožni kapital. V svoji *Politični razpravi* je šel tako daleč, da je zagovarjal državno lastnino za vso nepremoženo posest, vključno s hišami, »če je mogoče«.⁸ Namen prepovedi zasebne lastnine je bil izogniti se nerešljivim sporom in neugasljivi zavisti: s tem da posedujejo nepremoženo posest, ki obstaja v omejenih količinah, se člani iste skupnosti neizogibno znajdejo v situaciji, kjer je dobiček enega človeka izguba za drugega. Zato je »zelo pomemben pogoj za ohranitev miru in sloge ... ta, da ne sme noben državljani posedovati nepremožnin«. Trgovina in premoženo bogastvo sta po drugi strani prikazana v nadvse prijazni luči; vzpodbujata namreč ljudi k opravljanju »poslov, ki jih bodo ali medsebojno povezovali ali zahtevali ista sredstva za svoj razcvet«.⁹ Za Spinozo je bila vsota denarja, ki jo posamezniki lahko posedujejo, omejena zgolj z njihovimi prizadevanji, ta pa imajo zopet za posledico mrežo medsebojnih obveznosti, ki naj utrdi vezi, ki povezujejo skupnost.¹⁰ Kot se bo pokazalo, je vse večja pomembnost premožnega bogastva, v primerjavi z zemljiško in nepremoženo posestjo, služila kot temelj za podobno optimistične

6. *Mes pensées*, št. 753 v *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Pariz 1949, zv. I., str. 1206. V tistem času ni bila ta hvalnica menici, po dolgem obdobju sumničavosti zaradi domneve, da so si jo izmislili Židje, in njene možne povezave z oduševstvom, niti malo nenavadna. Pol stoletja kasneje, za časa razprave o Napoleonovem zakoniku o trgovini, je predlagatelj razdelka o menici vzkliknil: »Iznašli smo menico. V zgodovini trgovine je to dogodek, ki bi ga skoraj lahko primerjali z odkritjem kompasa in Amerike. ... Osvobodila je premožnine, olajšala njihovo gibanje in ustvarila ogromen obseg upništva. Od tistega trenutka dalje ni bilo več meja za razširitev trgovine razen meja same zemeljske krogle.« Citirano po Henri Lévi-Bruhl, *Histoire de la lettre de change en France aux 17^e et 18^e siècles*, Sirey, Pariz 1933, str. 24.

7. XX, 23.

8. Poglavlje VI., par. 12; gl. Spinoza, *The Political Works*, ur. A. G. Wernham, Clarendon Press, Oxford 1958, str. 321. Prim. slovenski prevod »Politične razprave« v: Spinoza, *Dve razpravi. Problemi-Razprave*, Ljubljana 1990, str. 73.

9. Poglavlje VII., par. 8; *ibid.*, str. 341-343. Slovenski prevod, *op. cit.*, str. 84.

10. Prim. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Pariz 1969, str. 176-178.

politične domneve ne samo Spinoze in Montesquieuja, pač pa tudi Sira Jamesa Steuarta in Adama Smitha.

Tu je treba na kratko omeniti navidez zelo drugačne poglede na rast javnega dolga in z njim povezanega naraščanja neporavnane zneska vladnih zadolžnic ali »javnih obveznic«. Širjenje te vrste premičnega bogastva je imela skupina angleških in francoskih avtorjev, vključno s Humeom in Montesquiejem, prej za škodljivo kot za koristno.¹¹ Čeprav lahko v njihovih argumentih najdemo elemente doktrine o »pravem denarju«, so naraščanje javnega dolga kritizirali predvsem na politični osnovi. Pravzaprav se izkaže, da je njihova kritika izhajala iz iste temeljne zaskrbljenosti nad prekoračenji državne oblasti, ki jih je vodila k *pozitivnemu* ovrednotenju naraščanja drugih vrst premičnega bogastva, npr. menic. Slednje so Montesquieu in ostali toplo pozdravili, saj so od njih pričakovali, da bodo omejile pripravljenost in zmožnost vlade, da se zapleta v *grands coups d'autorité*. Ta zmožnost in oblast vlade nasploh pa se je lahko povečevala le, če je državna blagajna postala sposobna denarno podpreti njeno delovanje s prekomernim zadolževanjem. Torej je povsem konsistentno, da ti avtorji pozdravljajo povečani obtok menic, hkrati pa ga obsojajo v primeru »javnih obveznic«.

S tem da pokaže, kako se zaradi menice in izravnave vrednosti denarja prek zunanje menjave za oblastnike zmanjša privlačnost njihovega običajnega lahkomišelnega in nasilnega ravnanja, Montesquieu ne stori nič drugega, kot da nadaljuje program, ki ga je sam zase očrtal v kratkem esej »O politiki«, napisanem triindvajset let pred objavo *Esprit des lois*:

»Brezplodno je neposredno napadati politiko, tako da pokažemo, v kolikšni meri so njeni postopki v nasprotju z moralo in razumom. Te vrste razpravljanje prepriča vse, a ne spremeni nikogar. ... Menim, da je bolje ubrati posredno pot in poskušati prenesti na vélike odpor /do strasti/, s tem da pokažemo, kako malo koristnega prinašajo.«¹²

11. Gl. Montesquieu, *Esprit des lois*, XXII., 17 in 18; in zlasti esej »Of Public Credit« v: David Hume, *Writings on Economics*, ur. E. Rotwein, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1970, str. 90-107. Prav tu Hume naslika grozljivo podobo politične države, v kakršno bi se spremenila Anglija, če bi dovolili, da se javni dolg neizmerno poveča: »Za upor proti tiraniji ne ostane nobeno pomagalo več. Na volitve vplivajo zgolj podkupovanja in pokvarjenost. Ker je odstranjena celotna srednja stopnja oblasti med kraljem in ljudstvom, mora zanesljivo prevladati bridek despotizem.« (str. 99) Hume in Montesquieu sta si o teh stvareh dopisovala; gl. izvlečke, ponatisnjene v *Writings on Economics*, str. 189.

12. *Oeuvres complètes*, Pléiade, NRF, Pariz 1949, zv. I, str. 112.

Montesquieuja so torej njegova osrednja politična načela motivirala, da je izsledil, toplo pozdravil in tudi pretirano poudaril blagodejne politične učinke, ki jih lahko prinašata menica in izravnalni posli zunanje menjave. Te institucije in postopki se dobro ujemajo s političnim prizadevanjem, ki navdihuje največji del njegovega dela: odkriti sredstvo, ki bi preprečevalo zlorabo neomejene oblasti. Njegovo zagovarjanje ločitve oblasti in mešane vladavine je izviralo iz njegovega prizadevanja, da bi našel protiutež oblasti; kajti kljub radikalno drugačnim zaključkom se je strinjal s Hobbesom, da »vsak človek, ki ima oblast, teži k zlorabi te oblasti; šel bo vse do točke, kjer se bo srečal s preprekami«. ¹³ V svojo beležnico je prepisal angleški stavek, ki ga je prebral leta 1730 med svojim kratkim bivanjem v Angliji v Bolingbrokeovi kritični reviji *The Craftsman*:

»Ljubezen do oblasti je naravna; je nenasitna; skoraj nenehno se stopnjuje, in ko jo posedujemo, se je nikoli ne naveličamo.« ¹⁴

Izhajajoč iz tega si je zamislil načelo o ločitvi oblasti in različne druge mehanizme, saj, kakor sam pravi v enem slovitih stavkov,

»Zato da ne bo mogoča nikakršna zloraba oblasti, je nujno, glede na stanje stvari (*par la disposition des choses*), da oblast ustavi oblast.« ¹⁵

Ustrezno *disposition des choses*, ki bo zadržalo sicer neprenehno širjenje oblasti, naj bi dosegli predvsem s tem, da bi v politični sistem vgradili različna institucionalna in ustavna varovala. Toda zakaj ne bi v to *disposition* vključili še kaj drugega, kar bi bilo lahko v pomoč? Ko je začel obravnavati ekonomske zadeve, je Montesquieu opazil, kot smo opozorili že zgoraj, da se želja po dobičku vzpodbuja sama od sebe in da je nenasitna, tako kot nagon po oblasti. In čeprav je na slednjega gledal z veliko zaskrbljenostjo, vemo, da v prvi ni videl drugega kot blagost (*douceur*). Zato je bilo edino naravno, da je bil

13. *Esprit des lois*, XI., 4.

14. *Oeuvres complètes*, zv. II., str. 1358. Ko raziskuje vplive na Montesquieujevo politično doktrino, Robert Shackleton pripisuje velik pomen dejstvu, da je Montesquieu, »čeprav je imel nekaj težav, ko je prepisoval besede v tujem jeziku, v svojo beležnico lastnoročno zapisal argumente o nevarnosti, ki se drži oblasti«. »Montesquieu, Bolingbroke, and the Separation of Powers«, *French Studies* 3, 1949, str. 37.

15. *Esprit des lois*, XI., 4.

pozoren na posebne načine, s katerimi bi lahko vključil pridobitniško vremo v pravo *disposition des choses*. V ključnem stavku na strani 3 /? - epigraf/zgoraj, kjer opisuje, kako strasti suverena obvladujejo interese, je povezal in združil prevladujoče sodobne ideje o uravnoteženju strasti s svojo teorijo o uravnoteženju oblasti. Menico in izravnalno arbitražo je pozdravil kot pomočnika ustavnim varovalom ter kot branika pred despotizmom in *les grands coups d'autorité*; in nikakor ne gre dvomiti v to, da ti odlomki o koristnih političnih posledicah ekonomske ekspanzije tvorijo pomemben, a vse doslej zanemarjen, prispevek k njegovi osrednji politični tezi, prav tako kot predstavljajo temeljni zagovor nove trgovsko-industrijske dobe.

Kakor smo jo predstavili do zdaj, se Montesquieujeva doktrina ukvarja zgolj z domačo oblastjo in politiko. To je bil resnično glavni predmet politične misli, tradicionalno prizorišče, kjer so se podajali predlogi za reforme v obliki institucionalno-ustavne organizacije. Vendar pa se je v sedemnajstem in osemnajstem stoletju povečalo zanimanje za mednarodne odnose in še posebej za skorajda trajno vojno stanje, v katerega so bile vpletene velike sile. Kolikor so imeli vojno za posledico strastnih in svojeglavih ekscesov vladarjev, bi imelo vsako izboljšanje v domači politični ali ekonomski organizaciji, ki bi učinkovito brzdalo takšno vedenje, posredno seveda tudi ugodne mednarodne posledice in bi povečalo možnosti za mir. Toda tudi mednarodna trgovina, kot oblika posredovanja in izmenjave med narodi, bi verjetno lahko imela neposreden vpliv na verjetnost miru in vojne: spet enkrat lahko interese premagajo strasti, še posebno strast po osvajanju. Zaradi sorazmerno nerazvitega razmišljanja o mednarodnih odnosih so bile spekulacije na to temo v glavnem izražene z nejasnimi posploševanji in nepodprtimi sodbami.

Dejansko se je splošno mnenje o učinku trgovine na mednarodno neenotnost ali složnost iz sedemnajstega v osemnajsto stoletje bistveno spremenilo. Morda zaradi merkantilistične doktrine ali pa zaradi dejstva, da so bili trgi pravzaprav tako omejeni, da se je širitev trgovine enega naroda lahko zagotovila le tako, da je spodrinila trgovino drugega, so trgovino označevali kot »večni spopad«, kot jo je imenoval Colbert, ali kot »neke vrste vojskovanje«, kot je dejal Sir Josiah Child.¹⁶ Temeljni pogoji in doktrine, v skladu s katerimi se je opravljala trgovina, se v naslednjih petdesetih letih niso

16. Uvod v: D. C. Coleman, ur., *Revisions in Mercantilism*, Methuen, London 1969, str. 15-16.

bistveno spremenili. Kljub temu Jean-François Melon, eden Montesquieujevih bližnjih prijateljev, leta 1734 razglasi:

»Duh osvajanja in duh trgovine se v narodu medsebojno izključujeta.«¹⁷

Montesquieu prav tako kategorično zatrdi:

»naravni učinek trgovine je, da vodi k miru. Dva naroda, ki skupaj trgujeta, postaneta medsebojno odvisna: če ima eden interes, da kupuje, ima drugi interes, da prodaja; in vse zveze temeljijo na medsebojnih potrebah.«¹⁸

To dramatično spremembo v mnenju o učinku trgovine na mir lahko povežemo z Montesquieujevim mišljenjem o domačih političnih posledicah širjenja ekonomije. Težko je bilo vztrajati, da bi doma takšno širjenje vodilo do omejitev glede vedenja vladarjev, medtem ko bi v mednarodnih razmerah povzročalo vojne, za katere je vedno bolj prevladovalo mnenje, da jih spodbujajo dinastične ambicije in neumnosti (kot v *Kandidu*), ne pa »resnični interesi«.

V resnici Montesquieujevo povečevanje trgovine ni bilo brez pridržkov. V istem poglavju, v katerem hvali trgovino zaradi njenega prispevka k miru, obžaluje način, na katerega trgovina prinaša s seboj monetizacijo vseh človeških odnosov ter izgubo gostoljubnosti in drugih »moralnih vrlin, zaradi katerih človek svojih interesov ne obravnava vedno s strogostjo«.¹⁹

Melon nima nobenih takšnih pomislekov. Prav nasprotno, pomiriti želi tiste, ki bi se mogoče bali, da bi trgovina, s tem ko prinaša mir in spokojnost, povzročila izgubo takšnih odlik, kot sta pogum in drznost. Zatrdi, da se bodo te odlike ne samo ohranile, ampak še bolj okrepile zaradi nevarnosti pri plovbi, s katerimi se pomorska trgovina neprestano sooča.²⁰ Tako je vse res v najlepšem redu: trgovina deluje hkrati kot preventivno sredstvo proti vojni in kot moralno nadomestilo zanjo!

17. »Essai politique sur le commerce« (1734) v: E. Daire, *Economistes français du 17^e siècle*, Pariz 1843, str. 733.

18. XX, 2.

19. *Ibid.*

20. *Essai politique*, str. 733. Obširen argument, da je v trgovini veliko slave, najdemo v: Abbé Gabriel François Coyer, *La noblesse commerçante*, London 1756, in v: Louis de Sacy, *Traité de la gloire*, Pariz 1715, str. 99-100.

2. Sir James Steuart

Ko vmestimo Montesquieujevo pristransko zanašanje na trgovino, menice in arbitražo kot varovala pred *les grands coups d'autorité* in vojno, na prizorišče države, v kateri sredi osemnajstega stoletja ni bilo mogoče videti nobenega učinkovitega sredstva zoper pogubno samovoljno vladavino, si ga lahko razlagamo kot obupani načrt ali pa, nasprotno, kot nenavadno prenagljenost optimistične domišljije. V Angliji je bilo precej manj potrebe po tako oddaljeni viziji, saj je bila moč krone že v osemnajstem stoletju vse prej kot absolutna. Kljub temu so se med političnimi ekonomisti in zgodovinskimi sociologi »škotskega razsvetljenstva« v drugi polovici stoletja pojavile podobne ideje.

Ljudem, kot so bili Adam Smith, Adam Ferguson in John Millar, so se te ideje verjetno porodile iz njihovega skupnega prepričanja, da so ekonomske spremembe osnovna določila družbene in politične preobrazbe.²¹ Pri Jamesu Steuartu, ki je predstavljal podobne ideje kot Montesquieu v najbolj nedvoumni in splošni obliki, pa je razlaga še preprostejša: svoje glavno delo, *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (1767), je večinoma zasnoval in napisal med svojim dolгим izgnanstvom iz Anglije, na evropski celini, kjer je bil medsebojni odnos med političnimi pogoji in ekonomskim napredkom še posebej razviden. Poleg tega lahko v celotnem njegovem delu razberemo vpliv Montesquieujeve misli, tako glede splošnih načel kot tudi številnih posameznih točk analize.

Na primer, Montesquieujeve ideje o političnih učinkih menice in arbitraže razločno odmevajo v poglavju, v katerem Steuart opisuje »Splošne posledice, ki se pojavijo za trgovski narod, ko se začne aktivno ukvarjati z zunanjo trgovino« z naslednjimi besedami:

»Državnik se osuplo ozira naokrog; on, ki se je navadno imel za prvega človeka družbe v vseh pogledih, opazi, da ga je zasenčil sij zasebnega bogastva, ki se izmika njegovemu prijemu, vsakokrat ko skuša poseči po njem. To mu zaplete in oteži njegovo vladanje; zdaj si mora pomagati s spretnostjo in prefinjenostjo, ne samo z močjo in oblastjo.«²²

21. Gl. Ronald L. Meek, *Economics and Ideology and Other Essays*, Chapman and Hall, London 1967, še posebej njegov esej iz leta 1954: »The Scottish Contribution to Marxist Ideology«, str. 34-50.

22. *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (1767), ur. A. S. Skinner, University of Chicago Press, Chicago 1966, zv. I., str. 181 (kurziva A. H.).

Isto idejo Steuart izrazi še enkrat, ko pravi, da »denarniški krogi« (*the monied interest*), v nasprotju s zemljeposessniki in njihovo »trajno lastnino«, »lahko zmede /državnikove/ poskuse« in prekriza »njegove načrte, da bi se polastil zasebnega bogastva«. ²³

To misel o omejevanju grabežljive oblasti in samovoljnega izsiljevanja političnih oblastnikov, ki ga povzroča širitev ekonomije, razdela in predstavi v splošnejši obliki, ko kasneje v istem poglavju natančneje raziše družbene in politične posledice ekonomske ekspanzije, ki ji pravi »osnovanje trgovine in industrije«.

Kot v prej navedenem odlomku se izkaže, da se Steuart izredno natančno zaveda posebne težavnosti problema. Ker je temeljito poznal merkantilistična razmišljanja in je bil v določenih pogledih še vedno pod njihovim vplivom, je vedel, da naj bi trgovina in industrija, pod pogojem, da sta pravilno vodeni, povečali moč kraljestva in torej tudi njegovega suverena. Istočasno pa sta opazovanje *dejanskega* družbenega razvoja in tudi, kot predvidevam, poznavanje nove zgodovinske misli njegovih škotskih rojakov, kot sta bila David Hume in William Robertson, kazala na čisto drugačen niz posledic: širjenje trgovine je krepilo položaj »srednjega sloja ljudi« na račun lordov in navsezadnje tudi kralja. Stoječ na sečišču teh dveh protislovnih analiz ali podmen, ju je Steuart smelo uskladil s pomočjo enega tistih dialektičnih vzorcev, ki skupaj z drugimi znaki kažejo na verjetnost, da je njegova misel vplivala na Hegla. ²⁴ V pravi merkantilistični maniri trdi, da »vpeljava trgovine in industrije« izvira iz državnikove ambicije po pridobitvi oblasti, potem pa pokaže, kako se stvari precej nepričakovano zasukajo:

»Trgovina in industrija ... sta nastali zahvaljujoč ambiciji vladarjev ..., ki so hoteli predvsem obogateti in tako postati mogočnejši v očeh svojih sosedov. Toda dokler jih niso izkušnje izučile, niso odkrili, da je bilo bogastvo, ki so ga črpali iz takih vodnjakov, zgolj preobilje tega izvira; in da je v moči bogatih, smelih in živahnih ljudi, ki imajo osnovo vladarjevega bogastva v svojih rokah, prav tako tudi to, da se otresejo njegove oblasti, če se jim to močno zahoče. Posledica te spremembe je bila uvedba blažjega in urejenejšega načrta uprave. Ko se enkrat država začne vzdrževati s pomočjo industrije, se je treba manj bati moči suverena. Mehanizem njegove uprave postane zapletenejši in ... on sam

23. *Ibid.*, str. 213.

24. Gl. Paul Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Pariz 1963, in *Documents relatifs à Sir James Steuart*, Dalloz, Pariz 1965, str. 89-92 in 143-147.

se znajde tako omejen z zakoni svoje politične ekonomije, da ga vsaka prekoračitev le-teh spravi v nove težave.«

Na tej točki se Steuart malce izmika:

»Govorim samo o vladavinah, ki so vodene sistematično, s pomočjo ustave in splošnih zakonov; in ko omenjam vladarje, mislim na njihove svete. Načela, ki jih preiskujem, zadevajo trezno upravljanje njihovega vladanja; zamišljanje varoval pred strastmi, pregrehami in slabostmi njih kot ljudi spada v drugo vejo politike.«²⁵

Vendar pa na to previdnost popolnoma pozabi, ko se nekaj poglavij kasneje vrne k temi »omejitev«, ki jih »zapleteni sistem moderne ekonomije« nalaga vodenju javnih zadev. Spet poudari dve plati: na eni strani naraščajoče bogastvo povzroči, da ima državnik »tako močan vpliv na ravnanje celega ljudstva..., kot je bil v prejšnjih časih, celo pod najbolj absolutnimi vladavinami, popolnoma neznan«, po drugi strani pa »je oblast suverena nadvse omejena, v vsakem *samovoljnem* načinu njene uporabe« (Steuartov poudarek). Razlog tiči v naravi »zapletene moderne ekonomije«, ki jo imenuje tudi »načrt« ali »načrt ekonomije«:

»... izkazalo se bo, da se izpeljava načrta absolutno ne sklada z nobenim samovoljnim ali nepravilnim ukrepom.

Oblast današnjega vladarja, pa naj bo po ustavi njegovega kraljestva še tako absolutna, postane omejena v trenutku, ko vladar zasnuje načrt ekonomije, ki si ga prizadevamo razložiti. Če je njegova oblast prej spominjala na trdnost in moč klina (ki ga lahko uporabljamo tako za cepljenje lesa kot kamenja ali drugih trdih teles in ga lahko po želji vržemo proč in spet uporabimo), bo sčasoma postala podobna občutljivi uri, ki ne služi nobenemu drugemu namenu kot temu, da zaznamuje napredovanje časa, in ki je uničena v trenutku, ko jo uporabimo za kaj drugega ali ko se je dotakne ne najbolj nežna roka.

Moderna ekonomija je torej najbolj učinkovita zavora, ki so si jo kdaj koli izmislili zoper norost despotizma. ... «²⁶

To je še ena presenetljiva formulacija ideje, ki jo je prvotno izrazil Montesquieu, da bodo, zahvaljujoč »zapletenemu sistemu moderne

25. *Inquiry*, zv. I., str. 215-217.

26. *Ibid.*, str. 278-279.

ekonomije« interesi prevladali nad samovoljnim vladanjem, nad »norostjo despotizma«, skratka, nad strastmi vladarjev. Tokrat Steuart zavrže svojo prejšnjo previdnost in očitno vidi v razvijajoči se trgovini in industriji zanesljiva »varovala pred /človeškimi/ strastmi, pregrehami in slabostmi«.

Tako kot pri Montesquieuju bomo tudi niz idej, ki smo jih izpostavili tukaj, bolje ocenili, če jih povežemo z ostalim delom Steuartove misli. Pri Montesquieuju ni bilo težko pokazati, da se njegova razmišljanja o političnih implikacijah širjenja trgovine tesno ujemajo z vodilnimi temami njegovega dela. Toda pri Steuartu sprva reagiramo tako, da mu pripišemo nedoslednost: *Inquiry* je bila dolgo znana kot knjiga, v kateri »državnik«²⁷ neprenehoma krmari stvari v eno in drugo smer, da bi obdržal ekonomijo na pravilni poti, poskusi, da bi rehabilitiral Steuarta kot velikega ekonomista, pa so ga prikazali kot predhodnika Malthusa, Keynesa in »ekonomije nadzora«.²⁸ Kako je potem mogoče, da bi istočasno trdil, da bi »vpeljava moderne ekonomije« omejevala ali onemogočala državnika do prej nezaslišanih razsežnosti?

Razlaga leži v razlikovanju, ki je pri Steuartu implicitno, med »samovoljnimi« zlorabami oblasti, ki izhajajo iz pregreh in strasti vladarjev (in ki so tesno povezane z Montesquieujevimi *grands coups d'autorité*), na eni strani in »prefinjenega usklajevanja«, ki ga opravlja hipotetični državnik, ki ga motivira izključno samo skupno dobro, na drugi strani.²⁹ Kot pravi Steuart, moderna ekonomska ekspanzija napravi konec s prvim tipom intervencije, potem pa ustvari posebno potrebo po drugi vrsti, če želimo, da se bo ekonomija gibala po razmeroma gladkem tiru.

Temeljno doslednost Steuartovega razmišljanja najboljše razumemo s pomočjo njegove metafore ure, s katero primerja »moderno ekonomijo«. Uporabi jo ob dveh različnih prilikah, da bi z njo ponazoril dva vidika državne

27. To je Steuartova okrajšava, »ki označuje zakonodajno ali vrhovno oblast glede na obliko vladavine«. *Inquiry*, zv. I., str. 16. Na splošno pa Steuart uporablja ta izraz v pomenu razsvetljenega ustvarjalca politike ali politika, ki bo tak šele postal, in ki ga zanima le javno dobro.

28. Gl. Poglavlje 9, »Steuart's Economics of Control«, v: S. R. Sen, *The Economics of Sir James Steuart*, B. Bell and Sons, London 1957, in R. L. Meek, »The Economics of Control Prefigured«, *Science and Society*, jesen 1958.

29. Najsplošnejša predpostavka Steuarta skozi celotno knjigo je, da posameznike motivira njihov lastni interes, medtem ko »bi moral biti javni duh pri državniku vsemogočen«. *Inquiry*, zv. I., str. 142-143.

intervencije, ki smo ju ravnokar omenili. Na eni strani je ura tako občutljiva, da »je uničena v trenutku, ko ... se je dotakne ne najbolj nežna roka«;³⁰ to pomeni, da je kazen za staromodna samovoljna *coups d'autorité* tako stroga, da se bodo preprosto morala nehati. Po drugi strani pa se te iste ure »neprestano kvarijo; včasih je vzmet prešibka, drugič spet premočna za mehanizem ... in potrebna je delavčeva roka, da jo naravna«;³¹ torej so pogosto potrebne dobronamerne, oprezne intervencije.

Na tem mestu nam takoj pride na misel metafora, ki primerja vesolje z uro, ki so jo nenehno uporabljali v sedemnajstem in osemnajstem stoletju.³² Njen nasledek je bil, da je bil Bog prisiljen zamenjati poklic ali »se na novo opremiti«: iz lončarja, kar je bil v Stari zavezi, je zdaj postal urarski mojster, *le Grand Horloger*. Iz tega je seveda izhajalo, da je ura, ko jo je enkrat naredil, potem tekla čisto sama od sebe. Steuartova ura (= ekonomija) deli s to uro (= vesoljem) to lastnost, da je natančno izdelan mehanizem, v katerega se ne smemo vtikati s samovoljnim zunanjim posegom; toda s tem, da je izbral podobo ure, mu je uspelo izraziti tako nemožnost samovoljnega in nepazljivega ravnanja kot tudi potrebo po pogostih popravkih prizadevnega in veščega »državnika«.

3. John Millar

Montesquieu in Steuart sta oba verjela, da bo širjenje trgovine in industrije odpravilo samovoljno in avtoritarno odločanje suverena. Njuno utemeljevanje je podobno, če že ne identično. Montesquieu dela splošne zaključke iz situacij, v katerih je država zaradi nastanka posebnih novih finančnih institucij v veliki meri prikrajšana za svoji tradicionalni moči, da lahko zasega posest in razvrednoti denar po mili volji. Za Steuarta pa je prej celotna zapletenost in ranljivost »moderne ekonomije« tista, zaradi katere so samovoljne odločitve in posegi nezamisljivi - tj. pretirano dragi in razdiralni.

30. *Inquiry*, zv. I., str. 278.

31. *Ibid.*, str. 217.

32. Razširila sta jo Leibniz in Voltaire, njeno rabo pa zasledimo že pri Nicolasu Oresmusu (umrl 1. 1382) v: Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, Clarendon Press, Oxford 1963, str. 125; gl. tudi Carlo M. Cipolla, *Clocks and Culture, 1300-1700*, Collins, London 1967, str. 105, 165.

V obeh primerih se torej suverenu prepreči ali se ga odvrne od tega, da bi deloval tako silovito ali nepredvidljivo kot včasih, čeprav si to še vedno lahko želi. Pozicija Montesquieuja in Steuarta se bolj naslanja na to, da se vladarja omejuje, ustavi ali se mu prepoveduje, kot na to, da bi ga motivirali, naj neposredno prispeva k narodovemu blagru - smer, ki so jo zagovarjali fiziokrati, na kar bomo kmalu opozorili.

»Model odvrčanja«, ki sta ga izbrala Montesquieu in Steuart, posebno različica, ki jo je predlagal slednji, potrebuje nadaljnjo izpeljavo. Konec koncev lahko odvrčanje spodleti, vladar pa se odloči, da si bo vseeno privoščil svoje razvedrilo ali *grand coup d'autorité*. V takem primeru bi še vedno lahko rešili situacijo, če bi obstajale sile v družbi, ki bi se hitro mobilizirale in nasprotovale vladarju, tako da bi bil prisiljen umakniti ali prilagoditi svojo politiko. Potrebna bi bila neka povratna reakcija ali izravnalni mehanizem, ki bi ponovno vzpostavil ugodne pogoje za razvoj trgovine in industrije, če bi jih kaj zmotilo. Lahko rečemo, da je bil tak mehanizem vsebovan v vzponu trgovskega in srednjega razreda, kot so ga opisovali številni pisci osemnajstega stoletja, od Humea do Adama Smitha in Fergusona. Nedvoumno razlago zgodovinskih razlogov, zaradi katerih ta dva razreda začneta ne samo izvajati vse večji politični vpliv nasploh, ampak sta sposobna tudi *odgovoriti* na zlorabe oblasti s strani drugih v obliki kolektivne akcije, je podal John Millar, naslednji vidni pripadnik škotskega razsvetljenstva.

V posthumnem eseju z naslovom »Napredek manufaktur, trgovine in umetnosti; in težnja tega napredka, da razširi duha svobode in neodvisnosti« Millar takole opiše svojo glavno temo:

»Kaže, da je duh svobode v trgovskih deželah odvisen večinoma od dveh okoliščin: najprej, od položaja ljudi glede na razdelitev lastnine in sredstev za življenje; drugič, od sposobnosti, ki omogoča številnim članom družbe, da se združujejo in delujejo sporazumno eden z drugim.«³³

V skladu s tem orisom najprej pokaže, kako je napredovanje produktivnosti v manufakturah in kmetijstvu vodilo v obeh vejah do večje

33. William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow, 1735-1801*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, str. 330-331. Glavna dela Millarja so ponatisnjena v III. in IV. delu te knjige.

»osebne neodvisnosti in višjih pojmov splošne svobode«. Prav tako meni, da tega napredka verjetno ne bodo spremljale tako velike neenakosti v bogastvu, kot so bile značilne za prejšnjo dobo, marveč »takšno stopnjevanje obilja, da med vrhom in dnom lestvice ne bo nobenega prepada«.³⁴

Ko se na ta način prepriča, da napredek trgovine in manufaktur povzroči splošno širjenje duha svobode, Millar podrobneje izpostavi, kako ta napredek povečuje sposobnost določenih družbenih skupin, da se zatečejo h kolektivni akciji proti zatiranju in slabemu vodenju. Lockova pravica do upora je tu podvržena vsečni sociološki analizi, ki si zasluži daljši navedek:

»... ko je skupini sodnikov in vladarjev podeljena oblast, ki jo potrjuje starodavni običaj in jo morda podpira oborožena sila, ne moremo pričakovati, da se bodo ljudje, sami in nepovezani, znali upreti zatiranju svojih oblastnikov; in njihova sposobnost združevanja v ta namen je na moč odvisna od njihovih svojiskih okoliščin. ... V velikih kraljestvih so bili ljudje raztreseni po širni deželi in zato le redko sposobni ... prodornih podvigov. Ker živijo v majhnih vaseh in so oddaljeni drug od drugega ter imajo zelo pomanjkljive zveze, jih čisto bolj malo prizadenejo stiske, ki jih doživljajo prenekateri njihovi sodržavljanji zaradi tiranije vladavine; in upor lahko utišajo na enem koncu, preden sploh utegne izbruhniti na drugem. ...

Zaradi napredka trgovine in manufaktur pa se vendarle stanje države v tem oziru postopoma spreminja. S tem ko se prebivalci množijo zaradi ugodnih možnosti za preživetje, se zbirajo v večje skupine zaradi lažjega opravljanja njihovega dela. Vasi zrastejo v mesta, ki se pogosto še razširijo in postajajo vse bolj gosto naseljena. V vseh teh gosto naseljenih krajih se pojavijo velike skupine delavcev in rokodelcev, ki opravljajo isto delo in lahko zaradi nenehnih medsebojnih stikov zelo hitro izmenjajo vse svoje občutke in strasti. Med njimi se pojavijo vodje, ki dajejo ton in smer svojim tovarišem. Močni vzpodbujajo šibke; pogumni hrabrijó plašne; odločni bodrijo obotavljivce; in gibanje celotne množice napreduje z *enoličnostjo stroja* in s silo, ki je pogosto neustavljiva.

V takšni situaciji se velik del ljudi brez težav dvigne zaradi kakršnega koli ljudskega nezadovoljstva in se z nič manjšo lahkoto združi v zahtevi po odpravi krivic. Najmanjši razlog za pritožbo v mestu postane priložnost za punt; in plameni upora, ki se širijo iz enega mesta v drugega, se razpihnejo v splošno vstajo.

34. *Ibid.*, str. 336.

Ta zveza ne izvira zgolj iz krajevne situacije in tudi ni omejena samo na nižji razred tistih, ki služijo v trgovini in manufakturah. *Z neprestano usmerjenostjo k stanovskim smotrom* višji razredi trgovcev hitreje razločijo svoj skupni interes in si ga vselej neutrudno prizadevajo doseči. Medtem ko kmeta, ki se ukvarja z izoliranim obdelovanjem svoje zemlje, zanima le njegova individualna korist; medtem ko zemljeposestnik skuša zgolj dobiti rento, ki bi zadostovala njegovim potrebam, in je pogosto brezbrizen tako do svojega interesa kot do interesa vseh drugih, pa je trgovec, čeprav nikoli ne prezre svoje zasebne koristi, navajen povezati svoj dobiček s koristjo svojih sobratov in je torej vedno pripravljen pridružiti se stanovskim tovarišem pri prošnjah za pomoč vlade in pri podpiranju splošnih ukrepov za dobrobit svoje stroke.

Razširjenost tega velikega trgovskega združenja v Britaniji je v toku tega stoletja postopoma postajala bolj in bolj opazna. Trušč in uporniška dejanja ljudske množice v velikih mestih *lahko prodrejo v najbolj skrite koticke uprave, ustrahujejo najbolj smelega ministra in preženejo najbolj predrznega skrivnega protežiranca. Glas trgovskega interesa (mercantile interest) vedno obvladuje pozornost vlade* in, če je trden in enodušen, lahko celo nadzoruje in usmerja posvetovanja narodnih svetov.³⁵

Najbolj presenetljiva poteza teh odstavkov je pozitivno mnenje, ki ga ima Millar glede družbene vloge uporov in drugih dejanj množice. Nekaj desetletij kasneje se je razpoloženje popolnoma spremenilo, kar je izpričal dr. Andrew Ure v svoji *Philosophy of Manufactures* (1835):

»Manufakture po naravi stisnejo veliko ljudi znotraj ozkega kroga; ponujajo vse možnosti za skrivno spletkarjenje ...; na ljudskega duha prenašajo znanje in energijo; s svojimi velikodušnimi mezdami krepijo denarno moč za prepire.«³⁶

Do leta 1835 je seveda pogosto »prepirljivi« delavski razred že obstajal. Dogodki iz osemnajstega stoletja, na katerih temelji Millarjev optimistični pogled na dejanja množice, so verjetno Wilkesovi upori, ki so s presledki pretresali London v šestdesetih in sedemdesetih letih.³⁷ Kot je pokazal Rudé, je bilo za te upore značilno prav zavezništvo med trgovci in drugimi elementi

35. *Ibid.*, str. 337-339 (kurziva A. H.).

36. Navedeno v: E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, New York 1963, str. 361.

37. Ker so Millarjev esej našli šele po njegovi smrti l. 1801, mu je težko določiti datum nastanka.

srednjega razreda z »množico«, ki ga Millar v svoji razlagi tako dobro izrazi.³⁸ Kljub temu pa se zdi, da so ostale sodobne opazovalce ti upori kar pošteno prestrašili. Zaradi njih je David Hume postal veliko bolj konservativen in v novi izdaji svojih *Essays* ni objavil obširne optimistične ocene o obetih svobode, v kateri je na primer dejal, »da ljudje niso tako nevarna pošast, za kakršno so bili predstavljeni«.³⁹ Tudi Millarjeva razlaga mestoma ni tako pomirjujoča (razen za revolucionarja), posebno ko nakaže možnost »splošne vstaje«; toda v celoti vzeto je njegov poudarek na »neprestani usmerjenosti k stanovskim smotrom« trgovcev in na njihovi večji sposobnosti, v primerjavi s široko raztresenimi kmeti, da se organizirajo za akcijo »interesnih skupin«, da privabijo tudi druge k svoji stvari in da dosežejo odpravo krivic s strani svojeglavih oblikovalcev politike. Na ta način proces, ki ga opisuje Millar, kaže tisto »razsodno odločnost« in »zbrani značaj«, za katera se zdi, da dajeta pečat množicam osemnajstega stoletja v Zahodni Evropi.⁴⁰ Tako kot so tem množicam pripisovali »ustavotvorno vlogo«, ki naj bi jo igrale v Angliji in celo v kolonialni Ameriki,⁴¹ tako jim je John Millar podelil zelo razumno in dobrotvorno vlogo pri vzdrževanju in obrambi ekonomskega napredka.

Nadalje, ravno tako kot je Steuart primerjal delovanje »moderne ekonomije« z »občutljivo uro«, se na gibanja »trgovcev« in njihovih zaveznikov tu gleda kot na napredovanje »z enoličnostjo stroja«. Očitno je bil Millar prepričan, da je odkril pomemben in zanesljiv mehanizem, ki bo zagotovil, da strasti vladarja ne bi mogle dalj časa prevladovati nad javnim interesom in potrebami razvijajoče se ekonomije. V tem smislu njegova misel dopolnjuje misel Montesquieuja in Steuarta.

38. George Rudé, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763 to 1774*, Clarendon Press, Oxford 1962, str. 179-184. Gl. tudi Frank Ackerman, »Riots, Populism, and Non-Industrial Labor: A Comparative Study of the Political Economy of the Urban Crowd« (neobjavljena doktorska disertacija, Harvard University, Department of Economics, 1974), Poglavlje 2.

39. Neobjavljeni odlomek je ponatisnjen kot opomba v *Essays*, zv. I., str. 97. To epizodo obravnava Giuseppe Gianrizzo, *David Hume politico e storico*, Einaudi, Torino 1962, str. 82.

40. Pauline Maier, »Popular Uprisings and Civil Authority in Eighteenth-Century America«, *William and Mary Quarterly* 27, januar 1970, str. 18; gl. tudi Dirk Hoerder, »People and Mobs: Crowd Action in Massachusetts during the American Revolution« (neobjavljena disertacija, Freie Universität, Berlin, 1971), str. 129 - 137.

41. Maier, *ibid.*, str. 27.

SORODNA, A KLJUB TEMU NAVZKRIŽNA STALIŠČA

Stališče Montesquieuja in Steuarta o političnih posledicah ekonomske ekspanzije nikakor ni bilo univerzalno sprejeto. Pravzaprav najbolj vplivni pisci o ekonomskih zadevah v Franciji in Angliji, fiziokrati in Adam Smith, ne samo da niso prispevali k svojstvenemu toku misli, ki ga je to stališče razvijalo, ampak so, kot bomo pokazali - še posebej Adam Smith - na različne načine prispevali k njegovemu opuščanju.

Obe skupini delita številne pomembne ideje in skrbi, toda poudarki in zaključki se pogosto izrazito razlikujejo. Na primer, ideja o ekonomiji kot zamotano zgrajenem mehanizmu ali stroju, ki deluje neodvisno od človeške volje, je bila eden najpomembnejših prispevkov fiziokratov k ekonomski misli.⁴² V času svojih potovanj po Evropi je bil Stuart v stiku z nekaterimi vidnimi člani te šole,⁴³ in možno je, da je na njegov pogled na moderno ekonomijo kot uri podobnem mehanizmu vplival njihov način razmišljanja. Toda zaključek, ki so ga fiziokrati potegnili iz svojega uvida, ni bil napoved, tako kot pri Steuartu, da se nihče ne bo drznil vmešavati v delovanje naprave, marveč zagovor politične ureditve, v kateri bi bilo vmešavanje učinkovito onemogočeno.

Podobno so fiziokrati in Adam Smith s svojimi sodobniki delili prepričanje o pomembnosti razlikovanja med premično in nepremično lastnino. To razlikovanje je najprej napeljalo Montesquieuja k misli, da se bodo morale vladavine, katerih državljani posedujejo predvsem premično lastnino, obnašati precej drugače od tistih, ki so soočene z družbami, v katerih so nepremičnine lastnina glavna oblika privatne lastnine. V *The Wealth of Nations* sta ta razlika in zmožnost imetnikov kapitala, da se umaknejo v drugo deželo, večkrat omenjena in dejansko prepoznana kot obliki omejevanja politike oderuških davkov.⁴⁴ Toda Adam Smith ne gre naprej. V njunem temeljnem delu *Philosophie rurale* Quesnay in Mirabeau prav tako pokazeta na izmikajoči se značaj bogastva v trgovskih družbah in se pravzaprav zelo

42. Gl. Ronald L. Meek, *The Economics of Physiocracy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963.

43. Gl. Uvod A. S. Skinnerja v Steuartovi *Inquiry*, zv. I., str. xxxvii, in Chamley, *Documents*, str. 71-74.

44. *Wealth of Nations*, ur. E. Cannan, Modern Library, New York 1937, str. 800, 880.

približata analizi Montesquieuja; toda to storita v popolnoma drugačnem duhu:

»Vsa lastnina /trgovskih družb/ sestoji iz razdrobljenih in skrivnih jamstev, nekaj skladišč ter pasivnih in aktivnih dolgov, katerih pravi lastniki so do neke mere neznani, saj nihče ne ve, kateri od dolgov so plačani in kateri ne. Nobenega bogastva, ki je nematerialno ali ga ljudje hranijo v svojih žepih, se suverena oblast ne more polastiti in ji torej ne bo prineslo nobenega dobička. To je resnica, ki bi jo morali neprestano ponavljati vladavinam tistih kmetijskih narodov, ki si tako prizadevajo, da bi se izobrazili in postali trgovci, tj. da bi sami sebe oropali. Bogati trgovec, bankir itd. bo vedno član republike. Naj živi v katerem koli kraju, vedno bo užival nedotakljivost, ki je svojstvena razdrobljenemu in neznanemu značaju njegove lastnine; vse, kar lahko od nje vidimo, je kraj, kjer se posel opravlja. Bilo bi brez pomena, da bi ga oblasti skušale prisiliti, naj izpolni dolžnosti podložnika: če ga hočejo prepričati, da se prilagodi njihovim načrtom, so ga primorane obravnavati kot gospodarja in se mu oddolžiti za njegov prostovoljni prispevek k javni koristi.«⁴⁵

Očitno Quesnay in Mirabeau menita, prvič, da so izmikajoče se kvalitete trgovine in industrije prej obveznost kot pa pridobitev, in priporočata vsaki deželi, naj ne vzpodbuja teh dejavnosti.⁴⁶ Drugič, preprosto predpostavljata, da se bodo bogati trgovci in bankirji nekako vrnili k srednjeveškemu vzorcu in se organizirali v ločene republike. Zato problem politične organizacije »kmetijskih družb« (med katere je bila Francija implicitno vključena) ostaja nerešen.

Končno in najbolj pomembno pa je dejstvo, da sta obe skupini piscev enako prepričani, da nesposobna, samovoljna in razsipna politika vladarjev lahko resno ovira ekonomski napredek. Nekatere od najbolj zgovornih strani Adama Smitha obtožujejo takšno politiko,⁴⁷ in naslednjo obtožbo Quesnayja lahko beremo kot uporaben seznam glavnih različic Montesquieujevih *grands coups d'autorité*:

45. Iz »Extract from 'Rural Philosophy'«, ki je vključen v: Meek, *Physiocracy*, str. 63.

46. Bojazni in upi, ki so nastali ob pojavu različnih oblik *premičnega* kapitala kot glavnega elementa celotnega bogastva v osemnajstem stoletju, ponujajo veliko zanimivih vzporednic s podobno protislovnimi dojemami, ki jih je pred nedavnim povzročil vzpon multinacionalnih korporacij.

47. Jacob Viner, »Adam Smith and Laissez Faire«, *Journal of Political Economy* 35, april 1927, str. 198-232.

»... despotizem suverenov in njihovih klečeplazcev, slabosti in nestalnost zakonov, nezakonite prekoračitve (*dérèglements*) uprave, negotovost glede lastnine, vojne, zmedene odločitve v zadevah obdavčitve uničujejo ljudi in bogastvo suverena.«⁴⁸

Toda spet enkrat se niti fiziokrati niti Adam Smith niso hoteli zanesti na ekonomsko ekspanzijo, da bi z njo dosegli »odmiranje« te vrste trmoglavosti s strani politikov. Raje so se zavzemali, da bi s tem zlom opravili neposredno: fiziokrati so zagovarjali novo politično ureditev, ki bi zagotovila pravo ekonomsko politiko, kot so si jo zamislili oni, medtem ko je Adam Smith skromneje meril na spreminjanje posameznih politik. Posebej si bomo ogledali vsako od teh dveh pozicij.

1. Fiziokrati

Pri vprašanju politične organizacije so razmeroma majhne razlike v pristopu vodile Montesquieuja in fiziokrate do popolnoma nasprotnih stališč. Montesquieu se je nameril zasnovati politične in ekonomske institucije, ki bi učinkovito zaustavile ekscese strasti suverena. Fiziokrati so bili le malo bolj ambiciozni: hoteli so ga motivirati, da bi deloval pravilno (tj. v skladu s fiziokratsko doktrino) na osnovi lastne svobodne volje. Z drugimi besedami, iskali so politično ureditev, v kateri so oblastniki *zaradi lastnega interesa* (*self-interest*) prisiljeni podpirati splošni interes. Iskanje tega posebnega ujemanja interesov je bil Hobbesov način zastavljanja problema najboljše oblike vladavine in to ga je vodilo, ko je dal prednost absolutni monarhiji pred demokracijo in aristokracijo:

»... kjer sta javni in zasebni interes /vladarja/ najbolj povezana, tam je javni interes najboljše uveljavljen. V monarhiji je zasebni interes izenačen z javnim. Bogastvo, moč in čast monarha izhajajo zgolj iz bogastva, moči in slovesa njegovih podanikov. Kajti noben kralj ne more biti ne bogat, ne slaven in ne brezskrben, če so njegovi podložniki revni, zaničevani ali prešibki zaradi pomanjkanja ali razprtij, da bi vzdržali v vojni proti svojim sovražnikom. Medtem pa v demokraciji ali aristokraciji javno blagostanje ne prispeva toliko

48. Članek »Hommes« (1757) v: *François Quesnay et la Physiocratie*, I. N. E. D., 1958, zv. II., str. 570.

k zasebnemu bogastvu nekoga, ki je pokvarjen ali častihlepen, kot to pogosto lahko stori izdajalski nasvet, zahrbtno dejanje ali državljanska vojna.«⁴⁹

V svojih političnih spisih so fiziokrati prevzeli isto misel in so zgolj s sarkazmom gledali na Montesquieujev zagovor oblike vladavine, ki je bila v njihovih očeh obsojena na šibkost in omahljivost. Hkrati pa so s formuliranjem načela laissez-faire oblikovali drugo, bolj poznano doktrino harmonije interesov, po kateri je javno dobro rezultat svobodne težnje vsakega posameznika po izpolnitvi svojega lastnega sebičnega interesa (*self-interest*). Stoječ na križišču teh dveh nauk o harmoniji (*Harmonielehren*) fiziokrati na nenavaden način zagovarjajo tako svobodo pred vladinim vmešavanjem v tržišče kot tudi uveljavljanje te svobode s strani vseмогоčnega vladarja, katerega sebični interes je povezan s »pravim« ekonomskim sistemom. Slednjo ureditev imenujejo »zakoniti despotizem« in ga postavljajo nasproti »samovoljnemu despotizmu«, ki je kriv vseh hudodelstev, ki jih tako dobro opiše Quesnay.⁵⁰

Ker so šli naprej od Hobbesa, ki se je zanašal na splošno zблиževanje interesov med Mnogimi in Enim, ki vlada, so si nekateri fiziokrati zamislili institucionalne ukrepe, posebej oblikovane z namenom, da bi despot postal resnično »zakonit«. Na eni strani so izdelali sistem pravnega nadzora, ki bi poskrbel za to, da zakoni, ki jih razglasita suveren in njegov svet, niso v nasprotju z »naravnim redom«, ki naj bi se odražal v temeljni ustavi države.⁵¹ Še bolj pomembno varovalo pa je bila ideja, da bi suverenu morali dati realen delež pri razcvetu njegove države. To je bil namen institucije solastnine, ki jo je predlagal Le Mercier de la Rivière v svojem *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767).⁵² V skladu z njegovim načrtom bi bil suveren solastnik določenega in nespremenljivega deleža vseh proizvodjalnih sredstev in neto proizvoda (*produit net*); rezultat tega pa bi bil, da bi bil kakršen koli konflikt interesov med njim in celotno deželo nepredstavljen in da bi bila hobbesovska identiteta interesov razvidna celo najbolj omejenemu in zlobnemu despotu.

49. *Leviathan*, Poglavje 19.

50. Terminologijo je oblikoval Le Mercier de la Rivière.

51. Glede tega vidika fiziokratske misli gl. Mario Einaudi, *The Physiocratic Doctrine of Judicial Control*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1938.

52. Ur. E. Depître, Pariz 1910, Poglavji 19 in 44; gl. tudi Georges Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France, 1756-1770*, Alcan, Pariz 1910, zv. II., str. 44-61.

Linguet, večni *enfant terrible* in kritik tako Montesquieuja kot fiziokratov, je bil tisti, ki je ta način razmišljanja izpeljal do konca. Dovolj logično je menil, da solastniška ureditev z monarhom ne bi popolnoma zadostila in zagotovila iskane identitete interesov; zato je šel še en korak naprej in se zavzemal za vladarjevo *popolno* lastništvo nad vsem narodovim bogastvom. Z veliko doslednostjo hvali »orientalski« ali »azijski despotizem« in zaključí, da sistem, ki ga zagovarja:

»nikakor ne podpira tiranije, navkljub vsemu, kar mnogi mislijo; kraljem nalaga obveznosti, ki so veliko ožje kot tako imenovana odvisnost, v katero bi jih nekateri radi pahnili v razmerju do njihovih vazalov. /Ta idealni sistem/ jim ne samo priporoča, naj bodo pravični, ampak jih prisili, da so takšni.«⁵³

Ta odlomek močno spominja na Steuartov stavek o »norosti despotizma«, ki ga onemogoči »moderna ekonomija«. Bistvena razlika je seveda v tem, da so fiziokrati (kot tudi Linguet) pričakovali, da bodo njihov idealni sistem politične ekonomije uveljavili razsvetljeni državniki, kot rezultat prepričljivosti njihovih argumentov;⁵⁴ medtem ko je Sir James Steuart mislil, da se bo sprememba v željeno smer zgodila sama od sebe, kot rezultat že dolgo odvijajočega se procesa ekonomske ekspanzije.

Ni si pretežko zamisliti pozicije, ki vsebuje oba vidika: marksizem nas je dejansko temeljito seznanil s tem, kako je možno istočasno verjeti, da zgodovinske sile neizprosno napredujejo k določenemu cilju in da bi bilo dobro, da tisti, ki si tega cilja želijo, žrtvujejo vso svojo energijo za njegovo udejanjenje. Pravzaprav je vsak politično usmerjen avtor družboslovja postavljen pred problem prave kombinacije napovedovanja in predpisovanja, in zdaj je napočil čas, da si ogledamo zelo zapleteno pozicijo, ki jo je glede tega zavzel Adam Smith.

(se nadaljuje)

Prevedla Mateja Gajjar

53. *Théories des lois civiles*, London 1774, zv. I., str. 118-119 (*Oeuvres*, III).

54. Njihov znaten vpliv na javno politiko in javno mnenje je prikazan v: Weulersse, *Le mouvement physiocratique*, zv. II., knjiga 4.

Sigmund Freud

Infantilna genitalna organizacija

(Dopolnilo k teoriji seksualnosti)

(1923 e)

Die infantile Genitalorganisation

(Eine Einschaltung in die Sexualtheorie)

Izdaje v nemškem jeziku:

1923 *Int. Z. Psychoanal.*, Bd.9 (2), 168-71.

1924 *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 232-37.

1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, 140-46.

1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, 188-93.

1940 *Gesammelte Werke*, Bd. 13, 291-98.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v Studienausgabe, Bd. 5, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, str. 235-41.

Uredniška opomba:

To delo je nastalo v februarju leta 1923 (gl. Jones, 1962 b, Bd. 3, 125) in je pravzaprav, kot kaže že sam podnaslov, dodatek k Freudovim *Trem razpravam k teoriji seksualnosti* (1905 d); Freud je izdaji tega dela v naslednjem letu (1924) zares dodal opombo, v kateri podaja jedro pričujočega dela (gl. *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 105). Izhodišče temu delu sta predvsem 5. in 6. razdelek druge razprave (ibid., str. 100-06), ki sta bila oba napisana šele leta 1915. Freud povzema tudi nekatere misli z zadnjih strani članka *Die Disposition zur Zwangsneurose* (1913 i), kjer razpravlja o analno-sadistični, predgenitalni fazi seksualnega razvoja (tokrat prvič), kot tudi mnoge, ki segajo še dlje nazaj, do članka *Über infantile Sexualtheorien* (1908 c, gl. *Studienausgabe* Bd. 5., str. 169-84). V tem delu Freud prvič predstavi falično stopnjo - zadnjo v vrsti nezrelih organizacij seksualnega nagona, ki jih je Freud opisal, ter poslednjo v toku njegovega razvoja.

Težavam raziskovalnega dela v psihoanalizi je imanentno dejstvo, da je mogoče kljub nepretrganemu dolgoletnemu opazovanju spregledati splošne poteze in značilna razmerja, vse dokler končno ne nastopijo v povsem nedvoumni obliki; z beležkami, ki sledijo, bi rad zapolnil vrzel na področju infantilnega seksualnega razvoja.

Bralcem mojih *Treh razprav k teoriji seksualnosti* (1905 d) je znano, da tega spisa v poznejših izdajah nisem bistveno spreminjal, marveč sem ohranil prvotne povezave, napredovanju naših pogledov pa sem sledil z dodajanjem odlomkov in manjšimi spremembami teksta.¹ Pri tem se je večkrat zgodilo, da starega in novejšega ni bilo mogoče zlit v neprotislovno celoto. Sprva je bil poudarek na prikazu temeljne razlike med seksualnim življenjem otrok in odraslih, pozneje so v ospredje stopile *predgenitalne organizacije* libida ter nenavadno in usodno dejstvo *dvakratnega začetka* seksualnega življenja. Zanimanje nam je slednjič vzbudilo otroško seksualno raziskovanje, od tu naprej pa je že bilo mogoče razpoznati *dolgoročno približanje izteka otroške seksualnosti* (okrog petega leta starosti) končni podobi pri odraslem. Pri tem sem se ustavil ob zadnji izdaji *Teorije seksualnosti* (1922).

Na 63. strani tega dela² omenjam, da »se pogosto ali kar običajno objektna izbira, kakršno smo prikazovali kot značilno za pubertetno razvojno fazo, izpelje že v otroških letih: namreč, da se vsa seksualna stremjenja usmerijo k eni sami osebi, pri kateri želijo doseči svoje cilje.« To je torej v otroških letih najtesnejše možno približanje končnemu oblikovanju seksualnega življenja po puberteti. Razlika je le še v tem, da se v otroštvu povezovanje parcialnih nagonov in njihova podreditve primatu genitalij uveljavi le zelo nepopolno ali pa sploh ne. Vzpostavitev tega primata v službi reprodukcije je torej zadnja faza, skozi katero mora organizacija seksualnosti.

Danes se ne bi mogel več strinjati s trditvijo, da se v zgodnjem otroškem obdobju primat genitalij uveljavi le zelo nepopolno ali sploh ne. Približanje otroškega seksualnega življenja seksualnemu življenju odraslih ima širši domet in se ne omejuje le na nastanek objektna izbire. Četudi ne pride do dejanske povezanosti parcialnih nagonov pod primat genitalij, vendarle zanimanje za genitalije in genitalno dejavnost na višku razvoja otroške seksualnosti dobi prevladujoč pomen, ki le malo zaostaja za pomenom, kakršnega ima v dobi zrelosti. Bistvena poteza te »infantilne genitalne organizacije« pa je hkrati njeno razhajanje z dokončno genitalno organizacijo odraslih. Ta je v dejstvu, da je za oba spola pomemben le *en genitalni organ*, moški namreč. Tako ne gre za primat genitalij, temveč za primat *falosa*.

1. /Prim. Uredniško opombo k temu delu, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 39./

2. /Naslednji citat je iz leta 1915 dodanega odlomka k *Trem razpravam* (ibid., str. 104). Gl. tudi opombo, ki je na tem mestu dodana leta 1924, v kateri so na kratko povzeta odkritja pričujočega dela./

Žal lahko ta razmerja opišemo le pri otroku moškega spola, v analogen potek dogajanj pri majhni deklici še nimamo vpogleda. Majhen deček zagotovo opazi razliko med moškimi in ženskami, vendar sprva nima nobenega povoda, da bi jo povezal z različnostjo njihovih genitalij. Zdi se mu povsem naravno, da pri vseh živih bitjih, ljudeh in živalih, predpostavi podoben organ, kakršnega poseduje sam; vemo tudi, da poskuša celo pri neživih stvareh odkriti svojemu organu analogno obliko.³ Ta zlahka vzburljivi, spremenljivi telesni del, poln občutij, hudo zaposluje dečkovo zanimanje in nalaga njegovemu raziskovalnemu gonu nenehno nove naloge. Rad bi ga videl tudi pri drugih osebah, da bi ga lahko primerjal s svojim lastnim, vede se, kot da bi si zamišljal, da bi ta ud lahko bil in tudi moral biti večji; nagona sila, ki jo bo ta moški del telesa razvil pozneje v puberteti, se v tem življenjskem obdobju manifestira predvsem kot raziskovalni gon, kot seksualna radovednost. Analiza razkriva, da ima mnogo ekshibicionističnih in agresivnih otrokovih dejanj, ki bi jih v poznejši starosti brez pomisleka obsodili kot izraz pohote, igra eksperimenta v službi seksualnega raziskovanja.

V poteku teh raziskav pride otrok do odkritja, da penis ni skupna posest vseh njemu podobnih bitij. Povod za to odkritje da naključen pogled na genitalije majhne sestrice ali prijateljice v igri; ostromni otroci so že pred tem ob opazovanju uriniranja deklic, pri katerih vidijo drugačen položaj in slišijo drugačen šum, posumili, da je tu nekaj drugače, in potem poskušali obnoviti takšna opazovanja, da bi si problem razjasnili. Znano je, kako se otroci odzovejo na prve vtise o manku penisa. Ta manko tajijo,⁴ verjamejo, da

3. /Prim. analizo »malega Hansa« (1909 b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 16.; slov. prev. *Studia Humanitatis*, Ljubljana 1989./ Nenavadno je, kako malo pozornosti vzbuja otroku drugi del moških genitalij, vrečica s svojo vsebino. Iz analiz ni bilo mogoče razbrati, da bi h genitalijam poleg penisa sodilo še kaj drugega.

4. /V naslednjih Freudovih delih zavzema koncept »utajitve« vse pomembnejše mesto. Namesto tu uporabljenega izraza *leugnen* (tajiti) Freud pozneje skoraj vedno uporablja *verleugnen* (utajiti); običajno gre, kot na tem mestu, za topiko kastracijskega kompleksa. Gl. na primer deli o mazohizmu (1924 c) in o spolni razliki (1925 j, *Studienausgabe* Bd. 5, str. 260; slov. prev. v: *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*, ur. Eva D. Bahovec, Analecta, Ljubljana 1991, str. 12-22.). V svojem kasnejšem delu o fetišizmu (1927 e) Freud vzpostavi razliko med *Verdrängung* (potlačitev) in *Verleugnung* (utajitev) ter poda natančen pomen obeh izrazov. Tam ta termin služi kot osnova za razširitev metapsihološke teorije./ (Izraz *Verleugnung* prevajamo z »utajitev« in ustrezno glagolsko obliko »utajiti«, da bi se izognili stapljanju z nemško besedo *verneinen*, ki se jo prevaja z izrazom »zanikati«, in ga Freud uporabi na primer v članku o »zanikanju«, *Die Verneinung* (1925), prim. slov. prev. *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana 1987. /op. prev./)

so ud vendarle videli; kontradikcijo med opaženim in predpostavljenim skušajo omiliti z razlago, da je še majhen in še raste,⁵ počasi pa pridejo do afektivno pomenljivega sklepa, da je vsaj bil prisoten in bil pozneje odstranjen. Manko penisa otrok dojame kot rezultat kastracije in zdaj stoji pred nalogo, da začne razmišljati o razmerju kastracije do sebe samega. Nadaljnji razvoj je tako splošno znan, da ga na tem mestu ni potrebno ponavljati. Zdi se mi le potrebno poudariti, da je mogoče pomen kastracijskega kompleksa pravilno razumeti le, če upoštevamo njegov nastanek v obdobju primata *falosa*.⁶

Znano je tudi, do kolikšne mere izhajajo razvrednotenje ženske, groza pred žensko in dispozicija za homoseksualnost iz končnega prepričanja o odsotnosti penisa pri ženski. Ferenczi je pred kratkim popolnoma upravičeno mitološki simbol groze, meduzino glavo, zvedel na vtis o ženskih genitalijah brez penisa.⁷

Vendar ne smemo misliti, da je otrok pripravljen takoj posplošiti svoje opazovanje, da nekatere osebe ženskega spola nimajo penisa; tak sklep ovira že domneva, da naj bi bil manko penisa posledica kastracije kot kazni. Nasprotno, otrok misli, da so genitalije izgubile le nespodobne osebe ženskega spola, verjetno zaradi krivde nedovoljenih vzgibov, podobnih njegovim lastnim. Spoštovane ženske, kot njegova mati, pa penis obdržijo še dolgo. Biti ženska zanj še ne sovpaše z mankom penisa.⁸ Šele pozneje, ko se otrok začne ukvarjati s problemi nastanka in rojstva otrok in ugane, da lahko

5. /Prim. analizo »malega Hansa« (1909 b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str.17, ter delo *K seksualnemu razsvetljevanju otrok* (1907), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 164 in 176; slov. prev. v: *Problemi-Eseji*, 1-2/1992, str. 155-160./

6. Upravičeno smo bili opozorjeni na to, da otrok pridobi predstavo narcistične oškodovanosti zaradi telesne izgube iz izkušnje zgube materinih prsi po dojenju, vsakodnevne oddajanja izločkov, in že same ločitve od materinega telesa ob rojstvu. O kastracijskem kompleksu pa lahko govorimo šele, ko se predstava izgube poveže z moškimi genitalijami. /To mesto Freud izčrpnje obravnava v leta 1923 dodani opombi k analizi »malega Hansa«, *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 15. Omenjeno je tudi v *Zatonu Ojdipovega kompleksa* (1924 d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 247; slov. prev. v: *Ženska seksualnost: Freud & Lacan*, ur. Eva D. Bahovec, Analecta, Ljubljana 1991./

7. Ferenczi (1923). Rad bi dodal, da so v mitu mišljene genitalije matere. Atena, ki nosi Meduzino glavo na svojem ščitu, s tem ravno postane nepristopna ženska, katere pogled zatre vsako misel na seksualno zблиžanje. /Freud je leto predtem sam skiciral kratko delo o tej temi, ki je bilo postumno objavljeno (1940 c /1922/)./

8. V analizi mlade poročene ženske sem odkril, da je mlada gospa, ki očeta ni imela, imela pa je več tet, še dolgo v obdobju latence vztrajno verjela, da njena mati in tete imajo penis. Neko slaboumnno teto pa je imela za kastrirano, tako kot je videla tudi sebe samo.

otroka rodijo le ženske, je tudi mati zapisana izgubi penisa, hkrati pa zasnuje kompleksne teorije, ki naj pojasnijo zamenjavo penisa za otroka. Zdi se, da pri vsem tem nikoli ne odkrije ženskih genitalij. Kot vemo, naj bi otrok živel v materinem telesu (črevesu) in se rodil skozi črevesni izhod. S slednjimi teorijami že posegamo onkraj časovnega trajanja infantilnega seksualnega obdobja.

Pomembno je, da ohranimo pozornost pri tem, kakšne premene prestaja nam običajna spolna polarnost v teku otroškega seksualnega razvoja. Prvo nasprotje vpelje objektna izbira, ki že predpostavlja subjekt in objekt. Na stopnji predgenitalne sadistično-analne organizacije še ne moremo govoriti o moškem in o ženskem, tu prevladuje opozicija med *aktivnim* in *pasivnim*.⁹ Na naslednji stopnji infantilne genitalne organizacije sicer obstaja *moškost*, ni pa ženskosti; opozicija je torej taka: *moške genitalije* ali *kastriranost*. Šele z dopolnitvijo razvoja v času pubertete seksualna polarnost sovпада z *moškim* in *ženskim*. Moškost povezuje subjekt, aktivnost in posedovanje penisa, ženskost pa ostaja povezana z objektom in pasivnostjo. Vagina sedaj postane pribežališče penisa in prevzame nasledstvo maternice.

Prevedla Andreja Kuhelj

9. Glej: *Tri razprave k teoriji seksualnosti* (slovenski prevod pripravlja *Studia Humanitatis*) leta 1915 dodan odlomek, *Studienausgabe*, Bd. 5, str 100; gl. tudi temu delu prav tako leta 1915 dodano opombo, ibid. na straneh 123-4f.

Slavoj Žižek

SAMOINTERVJU

- Ali ni »subjektivna destitucija«, do katere po Lacanu pride na koncu psihoanalitičnega procesa, zgolj sublimna inačica skrajnega ponižanja, »desubjektivacije«, o kateri, med drugimi, govori Orwell v romanu 1984 in katere zgled v realnosti so bili stalinski politični procesi? Ali ta »destitucija« ne zaznamuje procesa, v katerem je subjekt prisiljen, da se odpove najbolj notranjemu jedru svojega dostojanstva?

Zakaj ne? Če smo zelo natančni, so stvari pri psihoanalizi še hujše kot pri stalinizmu. Res je, da se moramo odreči skrivnemu zakladu v nas samih, *agalmi*, ki nam podeljuje naše najgloblje dostojanstvo - vsem tem stvarim, ki so tako drage personalizmu -; podvreči se moramo temu, da se nam ta zaklad spremeni v »kepo blata«, v smrdeč izloček, in se z njim identificirati. Vendar - in zato so stvari pri psihoanalizi še toliko hujše - mora analizand to konverzijo opraviti *sam*, brez izgovora na pošastne okoliščine, ki naj bi bile vsemu temu krive.

»Subjektivno destitucijo«, ki definira položaj analitika kot *objet a*, lahko ponazorimo z zgodbo, ki se je redno dogajala na ameriškem jugu pred državljansko vojno. V kurbiščih starega New Orleansa črnega služabnika niso imeli za osebo, tako da beli par, prostitutko in njeno stranko, ni prav nič zmotilo, ko je v sobo vstopil služabnik in prinesel pijačo - preprosto sta se še naprej onegavila, saj služabnikov pogled ni štel kot pogled druge osebe. In na nek način gre za isto stvar pri analitiku: znebimo se vsakega sramu, ko mu govorimo, lahko mu zaupamo najgloblje skrivnosti o naših ljubeznih in sovraštvih, čeprav je naše razmerje do njega povsem »neosebno« in mu manjka intimnosti pravega prijateljstva.

Ta dialektika intimnosti je v splošnem izjemno zanimiva: do prave seksualne intimnosti ne pride takrat, ko se v mesečini s svojim partnerjem prepušča čutnim strastem - precej bolj radikalno se odprem svojemu partnerju, ko razkrijem intimnost svojega užitka njegovemu/njenemu pogledu, ki ohranja distanco do mene. *Vulgari eloquentia*, dosti več zaupanja v partnerja

je potrebno takrat, ko mu/ji pustim, da me gleda med masturbacijo, kot pa takrat, ko imam z njo/njim spolne odnose. Nemara je zato Brecht imel rajši neistočasni orgazem: najprej ti, da te lahko opazujem, potem pa lahko ti mene opazuješ, kako mi prihaja... Tu je potrebno zaupanje, saj se izpostavljam nevarnosti, da bom v očeh opazujočega partnerja naenkrat postal *smešen* - za nevtralnega opazovalca je lahko spolni akt le brezpomensko ponavljanje mehaničnih gibov, ki jih spremlja mučno hropenje. Da bi spolni akt postal smešen, je dovolj to, da do njega zavzamemo formanovsko distanco - tu mislim na postopek »potujitve«, ki ga je Miloš Forman uporabljal v svojih zgodnjih čeških filmih, postopek, ki se zanaša na »zlonamerno nevtralnost kamere«. Gre za nekaj podobnega kot tedaj, ko na vsem lepem, zaradi kakšne mehanske napake, utihne zvok televizorja: zanesen govor politika ali razvneto operna arija se spremeni v absurdno, komično zvijanje in mahanje rok...

Toda vrnimo se k edinstvenemu liku analitika. Analitik je prav tako »neoseben« v tem, da je *absolutno odgovoren za učinke svoje besede*. Ko je rezultat našega delovanja nasproten od tega, kar smo imeli v mislih, imamo mi, običajni ljudje, osebe, vsaka s svojimi lastnimi omejitvami, pravico reči »O, bog, tega pa nisem hotel!«; analitik pa je nasprotno nekdo, ki mu ni *nikoli* dovoljeno, da bi se zatekel k besedam »To pa ni tisto, kar sem imel v mislih!«. Analitični diskurz - družbena vez - je zategadelj nekaj izjemnega in skrajno presenetljivega. Kar je na njem tako neobičajnega, ni to, da bo nekoč pač lahko izginil; dosti bolj neobičajno je dejstvo, da se je sploh pojavil.

- *Kako ta »subjektivna destitucija« zadeva položaj Gospodarja?*

V enem zadnjih trilerjev, ki obdelujejo t. i. »korporativno moro« (»corporate nightmare«), *The Virtual Boss*, podjetje dejansko (in brez vednosti zaposlenih) vodi računalnik, ki naenkrat »zbežlja«, se izogne nadzoru in začne ukrepati proti najvišjemu vodstvu (ščuva h konfliktom med vodilnimi, daje ukaze za njihova odpuščanja); na koncu sproži smrtonosno zaroto proti svojemu lastnemu programerju... »Resnica« te zgodbe je, da je Gospodar vselej dozdeven, se pravi kontingentna oseba, ki zapolni vnaprej določeno mesto v strukturi, medtem ko igro dejansko vodi »veliki Drugi« kot neosebni simbolni stroj. Prav to je Gospodar prisiljen upoštevati skozi izkustvo »subjektivne destitucije«: da je po definiciji slepar, imbecil, ki to, kar v resnici izvira iz avtomatičnega delovanja simbolnega stroja, napačno dojema kot

rezultat svojih odločitev. In, končno, isto velja za vsakega subjekta: v svoji avtobiografiji Althusser piše, da ga je vso zrelo dobo preganjala predstava, da on sam sploh ne obstaja, strah, da se bodo drugi zavedli njegovega neobstoja, se pravi dejstva, da je slepar, ki le hlini svoj obstoj. Tako je bil njegov veliki strah po izidu knjige *Brati Kapital*, da bi kakšen prekanjen kritik odkril škandalozno dejstvo, da glavni avtor te knjige sploh ne obstaja... Na nek način je to tisto, za kar gre pri psihoanalizi: psihonalitično zdravljenje se uspešno konča, ko subjekt izgubi ta strah in *svobodno vzame nase svoj lasten neobstoj*. Psihoanaliza tako tvori natančno nasprotje subjektivističnega solipsizma: v nasprotju s predstavo, da sem lahko popolnoma gotov le o idejah v mojih mislih, medtem ko je obstoj realnosti zunaj mene že nedokazljivo sklepanje, pa psihoanaliza trdi, da realnost zunaj mene brez dvoma obstaja, problem je prej v tem, da *jaz sam* ne obstajam...

Natanko v tem smislu je »subjektivna destitucija« povezana z nekim drugim ključnim hegllovsko-lacanovskim motivom, namreč z »žrtvovanjem žrtvovanja«. V eni izmed mračnih zgodb Roalda Dahla posveti žena možu, ki je mlad umrl, vse svoje življenje, prevzame vlogo varuha njegovega spomina in ga tako povzdigne v idealizirani zgubljeni objekt; toda dvajset let pozneje slučajno odkrije, da se je mož tik pred smrtjo zapletel v strastno ljubezen in da jo je nameraval zapustiti... Ta praznina, v kateri se znajde žena, je hegllovska »zguba zgube«. V tem je zanimivost filma *Modro* Kieslowskega, prvega dela njegove trilogije *Tri barve*, v katerem žena slovitega skladatelja (Juliette Binoche), ki jo je travmatizirala smrt moža in sina v avtomobilski nesreči, na lepem odkrije, da je imel njen mož ljubico, ki jo je ljubil in ki zdaj, po njegovi smrti, pričakuje njegovega otroka; etična lepota filma leži v dejstvu, da po tem nepričakovanem odkritju žena ne pobesni nad ljubico, temveč se z njo spravi in se na nek način celo radosti ob pričakovanju otroka svojega rajnega moža...

Mimogrede, film *Modro* je zelo zanimiv tudi zaradi nenavadne formalne značilnosti: neobičajne uporabe zatemnitve (*fade-out*). Zatemnitev se standardno uporablja za zaznamovanje prehoda iz ene sekvence (prostorsko-časovne kontinuitete) v drugo. V *Modro* pa prehajamo iz ene sekvence v drugo prek direktnega reza, medtem ko se sredi pogovora posnetek govorca nenadoma zatemni in nas odtemnitev vrne v nadaljevanje *istega* posnetka. Tu imamo opraviti z nečim, kar je podobno lacanovski praksi različne dolžine psihoanalitične seanse: analitikova poteza, s katero nakaže, da je seanse konec, podobno kot zatemnitev Kieslowskega ne sledi od zunaj postavljeni logiki

(vnaprej določenemu petdesetminutnemu razmiku), ampak kar na lepem zareže v sredo prizora in tako igra vlogo interpretativne poteze *sui generis*, s tem ko poudari nek element v analizandovem govornem toku (oziroma, pri Kieslowskem, v govoru osebe na platnu) kot posebej pomemben.

- V tej lacanovski »subjektivni destituciji« je potemtakem vsaj daljnji odmev odpovedi »mušici subjektivnosti«, zahteve po popolni samoinstrumentalizaciji, ki jo je stalinska Partija naslavljala na subjekt? Konec koncev je večina lacanovcev okrog Jacques-Alaina Millerja - vsaj prva generacija njegovih soborcev - bivših maoistov...

Odrpito je treba priznati to, okrog česar mnoge kritike dozdevne »totalitaristične«, »stalinistične« narave lacanovskih skupnosti delajo tak cirkus le z namigovanjem: seveda, »duh«, strukturirajoče načelo, ki se je izkrivljeno izražalo v stalinistični partiji, je svojo pravo formo našlo v lacanovski skupnosti analitikov, v sprevrnitvi *travail du transfert*, delovanja transferja, ki se pojavi med psihoanalitskim zdravljenjem, v *transfert du travail*, v »transfer delovanja« kot absolutno povnanjenje rezultata analizandove samoanalize v »matemu«, v teoretski formulaciji, ki je izpraznjena še zadnje sence »iniciacije« in kot taka v celoti razvidna skupnosti analitikov. Natančno v tem smislu se *passee* izenači z razrešitvijo transferja. Medtem pa v transferju analizand v vsaki analitikovi izjavi ali potezi prepozna *de te fabula narratur*: »on resnično govori o meni, dejansko meri na mojo *agalmo*, na neizrekljivo skrivnost moje biti.« Analitično zdravljenje pride do svojega konca takrat, ko je analizand sposoben formulirati rezultat svoje analize v matemu, ki nič več ne »govori o njem samem«, ampak je na nek radikalen način neoseben. In na to stavi *passee*: na to, da najbolj intimnemu jedru naše biti podeli formo anonimne »brezpomenske« formule, v kateri ni glasu o kakšni edinstveni subjektivnosti.

Izbiri se tu ni moč izogniti - se pravi, kaj se zgodi po *passee*, ko je psihoanalize že konec? Na eni strani imamo »obskurantistično« možnost: *passee* kot intimno izkustvo, ekstatični moment avtentičnosti, ki se lahko zgolj prenaša z osebe na osebo skozi iniciacijski akt komunikacije. Na drugi strani imamo »stalinistično« možnost: *passee* kot akt totalnega povnanjenja, skozi katero se nepreklicno odpovem neizrekljivemu dragocenemu jedru v sebi, ki me dela za edinstveno bitje, in se brezrezervno prepustim analitični skupnosti.

To podobnost med lacanovskim analitikom in stalinističnim komunistom lahko še naprej razvijamo: tako je na primer lacanovski analitik, podobno kot stalinistični komunist, na nek način »nezmotljiv« - v nasprotju z običajnimi ljudmi ne »živi v zmoti«, zmota (ideološka zablada) ni inherentni sestavni del njegovega govora. In ko empirično »nima prav«, so razlogi čisto zunanji: »utrujenost«, »živčna prenapetost«, itd. Zato ne rabi teoretske razsvetlitve svoje napake, ampak se mora preprosto »odpočiti« in ozdraviti...

- *Toda mar ta »nezmotljivost« lacanovskega analitika ne pomeni, da je lacanovski diskurz totalno obvladovan, prežet z označevalcem Gospodarjem?*

Prav nasprotno: kakorkoli se že sliši paradokсно, to vendarle pomeni, da je analitična skupnost edina skupnost, ki se je zmožna izogniti označevalcu Gospodarju. Kaj pa je, strogo vzeto, označevalec Gospodar? Označevalec transferja. Najbolj izrazito pride do tega takrat, ko med branjem besedila ali poslušanjem osebe predpostavljamo, da vsak stavek skriva nek zakrit globok pomen - in ker ga vnaprej predpostavljamo, ga običajno tudi najdemo. Poglejmo si naslednji odlomek iz spominov na Wittgensteina M. O'C. Druryja:

»Naslednji dan je bil lep in sončen, zato sva se sprehodila čez hrib do sipin Tully.

WITTGENSTEIN: *Barva pokrajine je tukaj res čudovita. Glej, celo površina ceste je obarvana.*

Ko sva prišla do sipin, sva se sprehajala gor in dol ob morju.

WITTGENSTEIN: *Zdaj pa razumem, zakaj imajo otroci radi pesek.*«

Povsem običajne, vsakdanje opazke - pa vendar nas način, kako so napisane, vodi k temu, da v njih iščemo neko nesluteno globino... Drugače rečeno, bi se kdo sploh trudil z njih pisanjem, če bi jih izrekel njegov stari, senilni stric? Prav takšnemu transfernemu razmerju pa se skupnost lacanovskih analitikov izogne skozi svojo »nezmotljivost«: ta skupnost ne temelji na neki *predpostavljeni* vednosti, ampak je preprosto skupnost tistih, ki *vedo*.

Na kratko: prav »subjektivna destitucija«, subjektovo popolno samopovnanjenje, naredi Gospodarja nepotrebne: Gospodar je Gospodar le toliko časa, dokler nisem jaz, njegov subjekt, popolnoma povnanjen, le toliko časa, dokler je nekje globoko v meni *agalma*, skrivnostni zaklad, ki botruje edinstvenemu značaju moje osebnosti - Gospodar je Gospodar s tem, ko me prepozna v moji

edinstvenosti. Konstitutivna iluzija religioznega diskurza, na primer, je v tem, da se Bog osebno naslavlja na vsakega posameznika: Vem, da Bog misli prav na mene...

- *Dobro, torej se moramo odpovedati fetišu skritega Zaklada, ki je odgovoren za mojo edinstvenost, in sprejeti radikalno povnanjenje v simbolnem. Toda mar edinstvenost moje osebnosti ne najde izhoda v fantazmi, v tem absolutno partikularnem, neuniverzalizabilnem načinu, kako uprizorim željo?*

Že, že, toda čigavo željo? Vsekakor ne *mojo* željo. V samem jedru fantazme namreč srečamo razmerje do želje Drugega, do njene nepresojnosti: *želja, ki nastopa v fantazmi, ni moja, marveč želja Drugega*. Fantazma je način, kako subjekt odgovori na vprašanje, kako nastopa v očeh Drugega, v želji Drugega, to je, kaj Drugi vidi v njem, kakšno vlogo igra v želji Drugega. Otrok, na primer, se s pomočjo fantazme trudi razvozlati zagonetko o tem, kakšno vlogo igra on kot posrednik med materjo in očetom, zagonetko o tem, kako oče in mati bijeta bitke in poravnavata račune preko njega. Na kratko, fantazma je najvišji dokaz dejstva, da je subjektova želja želja Drugega. In prav na to raven moramo vmestiti inačico *cogito ergo sum*, ki jo proizvede obsesionalni nevrotik: »kar *mislim*, sem, se pravi, kar sem v svojih lastnih očeh, za sebe, *sem* tudi za Drugega, v diskurzu Drugega, se pravi, v svoji družbeno-simbolni, intersubjektivni identiteti«. Obsesionalni nevrotik meri na popolno kontrolo nad tem, kar je on sam za Drugega: s pomočjo prisilnih ritualov hoče preprečiti, da bi želja Drugega vzniknila v vsej svoji radikalni heterogenosti, kot neprimerljiva s tem, kar on misli, da je sam za sebe.

Ključna sestavina obsesionalne nevroze je prepričanje, da se realnost drži skupaj le skozi subjektovo prisilno delovanje: če obsesivni ritual ni pravilno izveden, se bo realnost sesula. To ekonomijo srečamo pri starih Inkih, ki so verjeli, da bo njihova malomarnost pri izvajanju človeških žrtvovanj imela za posledico motnjo samega naravnega krogotoka (sonce ne bo več vzšlo, itd.), kot tudi pri ljubeči materi, stebru družine, ki je prepričana, da se bo po njeni smrti družinsko življenje razsulo. (»Katastrofa«, ki se ji vsi skušajo izogniti, ni seveda nič drugega kot vznik želje.) Obsesionalni ekonomiji pobegnemo v trenutku, ko se zavemo, da *eppur si muove*: ni vse odvisno od mene, življenje teče naprej tudi če sam ne počnem ničesar... V tem pogledu je obsesionalni

nevrotik čisto nasprotje histerika: verjame, da vse visi na njemu, ne more se sprijazniti s tem, da njegovo izginotje ne bi preveč spremenilo običajnega poteka stvari, medtem ko histerik dojema sebe kot nevtralnega opazovalca, žrtev nesrečnih okoliščin, ki niso odvisne od njegove volje - ne more sprejeti dejstva, da se lahko okoliščine, katerih žrtev je, reproducirajo zgolj s pomočjo njegovega aktivnega sodelovanja.

Vrnimo se k pojmu fantazme: tu se moramo najprej znebiti poenostavljene predstave o fantazmi kot idealni podobi, ki zakriva zadaj skrito grozljivo realnost - »skupinska fantazma o harmonični družbi brez antagonizmov«, na primer. »Temeljna fantazma« pa je v nasprotju s tem entiteta, ki je skrajno travmatična: artikulira subjektovo razmerje do užitka, do travmatičnega jedra njegove biti, do nečesa, kar subjekt ni nikoli sposoben v celoti priznati, se na to navaditi, vključiti v svoj simbolni univerzum. Javno razkritje tega fantazmatskega jedra nosi s sabo neznosen sram, ki vodi k subjektovi *aphanisis*, samoizbrisu.

- *Objekt fantazme je slavní objet petit a...*

V enem od svojih briljantnih esejev Stephen Jay Gould - če obstaja kaj takega kot lacanovski biolog, potem je to on - ekstrapolira *ad absurdum* dolgoročno tendenco v razmerju med ceno in količino pri čokoladah Hershey. Nekaj časa namreč cena ostaja ista, medtem ko se količina postopoma manjša; potem gre pa kar naenkrat cena gor in z njo količina, vendar je nova količina vseeno manjša od tiste, ki smo jo pridobili s prejšnjo podražitvijo... Količina čokolade v nekem časovnem obdobju potemtakem sledi cikcakasti črti: postopoma upada, potem nenadoma poskoči in nato spet postopoma upada, itd., z dolgoročno tendenco k upadanju. Če to tendenco ekstrapoliramo vse do nesmiselne skrajnosti, lahko izračunamo ne le točni trenutek, ko bo količina dosegla ničlo, se pravi, ko bomo dobili le še simpatično zapakirano praznino, ampak tudi koliko bo ta praznina stala. Ta praznina, ki je ne nazadnje simpatično zapakirana in ima določeno ceno, je skoraj popolna metafora za lacanovski *objet petit a*.

Natančno v tem smislu je *objet a* analni objekt. V lacanovski teoriji se analni objekt običajno dojema kot označevalni element: kar res učinkuje, je vloga iztrebka v intersubjektivni ekonomiji - ali iztrebek deluje kot dokaz Drugemu, da je otrok sposoben samonadzora in discipline, da je ustregel

zahtevi Drugega, ali deluje kot darilo Drugemu...? Toda še pred tem simbolnim statusom darila, itd., je iztrebek *objet a* prav v smislu nesimbolizabilnega presežka, ki ostane potem, ko je telo že simbolizirano, vpisano v simbolno mrežo: problem analnega stadija leži natančno v tem, kako se bomo znebili tega ostanka. Prav zato je potrebno vzeti Lacanovo tezo, da žival postane človek v tistem trenutku, ko se sooči s problemom, kaj početi s svojim iztrebkom, dobesedno in resno: da bi ta neprijetni presežek postal problem, mora biti telo že ujeto v simbolno mrežo.

Nič manj pomembno ni, da se izognemo temu, da bi zamešali *objet a* z običajnim materialnim objektom. Že v poznih petdesetih letih je Lacan razlikoval med običajnim in sublimnim telesom - razlika, ki jo nemara še najbolje ponazarja subjektna pozicija *nune*. Nuna radikalno zavrača status seksualnega objekta za druga človeška bitja - toda to zavračanje zadeva zgolj njeno običajno, materialno telo, medtem ko ji omogoča, da toliko bolj strastno ponuja svoje sublimno telo - tisto, kar je »v njej več kot ona« - Bogu kot absolutnemu Drugemu.

Prav tako ne smemo pozabiti na radikalno intersubjektivni status *objet a*: *objet a* je nekaj »v meni, kar je več od mene samega«, kar drugi vidi v meni. V filmu *Secret Beyond the Door* Fritzja Langa Joan Bennett tako opiše travmatično izkušnjo, ki jo je doživela, ko je Michael Redgrave strmel vanjo: »Nenadoma sem začutila, da me nekdo gleda. ... Čutila sem oči, kako se me dotikajo kakor prsti. Tok je tekel med nama. Topel in sladak. Pa tudi strah zbujajoč. Nemara zato, ker je za mojim naličenim obrazom videl nekaj, kar ni še nihče nikoli videl. Nekaj, česar nisem poznala, je bilo v zraku.« Tega ni poznala in zaznala je to lahko le skozi posredovanje pogleda drugega.

- Toda mar ni hitchcockovski objekt najodličnejši primer *objet petit a*...

... ki pa ga ne najdemo zgolj pri Hitchcocku, temveč tudi tam, kjer ga ne bi pričakovali, na primer v *Jurskem parku*. *Jurski park* je večina kritikov odpravila kot tehnološki spektakel, čigar edina zanimivost so specialni efekti, medtem ko medosebni odnosi med junaki ostajajo povsem prazni in nerazviti. Toda je temu res tako? Kaj če tudi tukaj zlo obstaja v samem pogledu, ki vidi zlo, se pravi, kaj če takšna odklonitev filma *Jurski park* kot tehno-kiča ne izraža toliko kvalitete filma, ampak prej omejenost samega kritičnega pogleda? Prva značilnost, ki bi morala malce bolj pritegniti našo pozornost, je nenavadno

statični značaj filma: dogajanje kaj kmalu »obtiči« na enem mestu, ki ga oblegajo ponavljajoči se napadi dinozavrov. In če je *Jurski park* spektakel, potem predstavlja paradoks komornega spektakla. Drugače rečeno, moja teza je, da je *Jurski park* komorna drama o travmi očetovstva na način zgodnjega Antonionija ali Bergmana. Ta razsežnost postane opazna tisti trenutek, ko usmerimo našo pozornost na hitchcockovski objekt v filmu: drobno dinozavrovo kost, ki jo v prvem prizoru filma Sam Neill uporabi za podkrepitev verbalnega udarca mulcu, ki ga nadleguje z vprašanji. Ta kost v vlogi hitchcockovskega objekta (tega v Crichtonovem romanu ne najdemo, ampak je Spielbergov dodatek) zgošča Neillovo starševsko travmo, njegovo odklonitev tega, da bi vzel nase starševsko funkcijo. In kaj drugega so napadajoči dinozavri kot prav ta objekt, prekomerno napihnjen v oživelu pošast, ki materializira starševski nadjaz, se pravi, očetov destruktivni bes, usmerjen na potomce (podobno kot v Hitchcockovih *Ptičih*, kjer ptiči materializirajo materinski nadjaz)? Zaradi tega se drugi ključni prizor filma zgodi takrat, ko se, po boju z zlobnim, mesojedim dinozavrom, Neill in oba otroka zatečejo na velikansko drevo. Tam zgoraj, v varnem zatočišču vejevja, se Neill spravi z otrokoma in sprejme starševstvo, simbolno vlogo očeta - pretvorba, ki jo naznani dejstvo, da potem, ko vsi trije že spiyo, tista drobna kost, zlobni objekt, pade iz njegovega žepa na tla in jim izgine izpred oči. Nič čudnega potem, če se naslednje jutro vzdušje čudežno spremeni v nekakšen blažen mir: dinozavri, ki se zdaj bližajo drevesu, so dobri, rastlinojedi, saj je očetovski bes izpuhtel. Kar se tiče intersubjektivne simbolne ekonomije, je filma zdaj konec - vse, kar temu sledi, je nekonsistentna mešanica drobcev iz različnih žanrov, ki jim manjka kakršnakoli jasna libidinalna teža.

Prav tako ni težko najti povezave z drugimi Spielbergovimi filmi, saj jih je večina, od *Imperija sonca* pa do *Schindlerjevega seznama*, osredotočenih na travmo očetovstva. *ET*, na primer: kaj pa je *ET* drugega kot »izginjajoči posrednik«, ki omogoči, da se družina brez očeta ponovno sestavi v popolno družino (*ET* se pojavi v družini, ki jo je oče zapustil in pobegnil v Mehiko; na koncu filma »dobri« znanstvenik očitno prevzame vlogo bodočega očeta - mati je že objel okrog ramen...)?

- *Kako se objet petit a razlikuje od prvobitne Reči?*

Nemara ju je najlažje razložiti preko navezave na filozofsko distinkcijo med ontološko in ontično ravni. Status Reči je čisto ontičen in predstavlja

ireduktibilni presežek ontičnega, ki se izogne *Lichtung*, ontološki jasnini, znotraj katere vznikne bivajoče: Reč je paradoks ontičnega X, ki še ni »znotraj-svetno« bivajoče, zamejeno s transcendentarno-ontološkim horizontom. V nasprotju s tem je status *a* čisto ontološki, kar pomeni, da je *a* kot fantazmatski objekt objekt, ki je prazna forma, okvir, ki določa status pozitivnih entitet, bivajočega. (Tako je dojeti Lacanovo izjavo, da je fantazma odločilna opora našega »čuta za realnost«.) V tem je zagonetka o odnosu med Rečjo in *a*: kako se lahko presežek ontičnega nad svojim ontološkim horizontom spremeni v presežek ontološkega, kako se lahko polnost Realnega spremeni v čisti manko, v objekt, ki sovпада s svojo lastno odsotnostjo in kot tak pušča odprto tisto jasnino, znotraj katerega lahko vznikne bivajoče?

- S tem smo prišli do filozofske tematike. Prvi vtis, ki ga vzbudi tvoje delo, je, da se trudi priklicati k življenju Freud-marksizem - nedvomno zastarelo, preživelo podjetje...

Vez, ki spaja marksizem in psihoanalizo, je v zadostni meri opravičena z vzporednico med marksističnim političnim gibanjem in psihoanalitičnim gibanjem. V obeh primerih gre za paradoks razsvetljene (netradicionalne) vednosti, ki temelji na transfernem razmerju do nenadkriljivega utemeljitelja (Marxa, Freuda): vednost se ne širi skozi postopno spodbijanje in reformuliranje začetnih trditev, ampak skozi niz »vrnitev k... (Marxu, Freudu)«. V obeh primerih gre za polje vednosti, ki je *inherentno antagonistično*: zmote niso enostavno zunanje pravi vednosti, niso nekaj, kar bi lahko zavrgli, ko bi enkrat dosegli resnico, in kot take niso zanimive zgolj za zgodovino, se pravi, nepomembne za sedanje stanje vednosti (kot je to pri fiziki, biologiji, itd.) - v marksizmu, tako kot v psihoanalizi, resnica dobesedno vznikne skozi zmoto in zato je v obeh primerih borba z »revizionizmom« inherentni del teorije same. Celotni »dispozitiv« razmerja med poljem vednosti in subjektivnostjo »znanstvenika«, ki je vanj vpleten, se radikalno razlikuje od sodobne pozitivistične znanosti kot tudi od tradicionalnih oblik vednosti (iniciacijske modrosti, itd.).

Povedano na kratko, tako v marksizmu kot v psihoanalizi se srečamo s tem, kar Althusser imenuje *topique*, topični značaj misli. Ta topičnost ne zadeva zgolj ali celo prvenstveno dejstvo, da je treba objekt misli dojemati kot kompleksno celoto elementov, ki jih ni moč zvesti na nek identični osnovni

Temelj (zapletena vzajemna igra med bazo in nadgradnjo v marksizmu, med jazom, nadjazom in onim v psihoanalizi). »Topičnost« se nanaša prej na *topični značaj* »misli« same: teorija je vselej del naveze, v katero intervenira. »Objekt« marksizma je družba, vendar »razredni boj v teoriji« pomeni, da je osnovna tema marksizma »materialna moč idej«, to je način, kako sam marksizem kot revolucionarna teorija preoblikuje svoj objekt (pripelje do vznika revolucionarnega subjekta, itd.), podobno kot v psihoanalizi, ki tudi ni preprosto teorija o svojem »objektu« (nezavednem), ampak teorija, katere inherentni modus eksistence vključuje preoblikovanje njenega objekta (preko interpretacije med psihoanalitičnim zdravljenjem). Tako obe teoriji povsem upravičeno odgovarjata svojim kritikom s tem, kar pogled od zunaj nujno narobe dojema kot primer *petitio principii*: opozicija marksizmu ni preprosto spodbijanje napačne teorije, spodbijanje, ki uporablja nevtralno orodje racionalne argumentacije, ampak je že sama del razrednega boja in izraža odpor vladajoče ideologije do revolucionarnega gibanja, prav tako kot pri upiranju psihoanalizi, ki že samo sodeluje pri mehanizmih potlačitve... Povedano na kratko, »topična« teorija se v celoti zaveda kratkega stika med teoretskim okvirom in elementom znotraj tega okvira: teorija sama je že moment celote, ki je njen »objekt«. Zaradi tega sta marksizem in psihoanaliza vzorčna primera misli, ki si prizadeva zapopasti svojo lastno omejenost in odvisnost, misli, ki nenehno postavlja vprašanje svojega mesta izjavljanja. V nasprotju z udobno evlucijsko pozicijo, ki je vselej pripravljena priznati omejenost in relativni značaj svojih lastnih predpostavk, hkrati pa to govori z varne razdalje, ki ji omogoča, da relativizira vsako določeno obliko vednosti, sta marksizem in psihoanaliza »nezmotljiva« na ravni izjavne vsebine prav kolikor nenehno postavljata pod vprašaj samo mesto, od koder govorita, svojo pozicijo izjavljanja.

- Razmerje med marksizmom in psihoanalizo je ne nazadnje zaznamovano z ireduktibilno napetostjo. Torej, kaj je z vidika lacanovske psihoanalize še vedno živo v marksizmu?

Prva stvar, ki jo moramo narediti tukaj, je, da obrnemo standardno obliko vprašanja »Kaj je danes še živega pri filozofu X?« (kar je storil že Adorno ob Crocejevemu dolgočasnemu in pokroviteljskemu naslovnemu vprašanju »Kaj je živo in kaj mrtvo pri Heglu«). Precej bolj zanimivo od vprašanja, kaj je

dandanašnji še vedno živo pri Marxu, kaj nam dandanašnji Marx še vedno pomeni, je vprašanje, *kaj naš sodobni svet sam pomeni v Marxovih očeh.*

Torej, ključni teoretski dosežek Marxa, ki mu je omogočil artikulacijo konstitutivne neuravnovešenosti kapitalistične družbe, je bil v tem, da je uvidel, kako sama logika Univerzalnega, formalne enakosti, vključuje materialno neenakost - ne kot preostanek preteklosti, ki bi ga bilo potrebno postopoma odpraviti, temveč kot strukturno nujnost, ki je vpisana v samo formalno dojemanje enakosti. Med buržoaznim načelom enakosti v očeh zakona, enakovredne menjave med svobodnimi posamezniki, in materialnim izkoriščanjem ter razredno dominacijo ni nobenega protislovja: dominacija in izkoriščanje sta vsebovana že v samem pojmu zakonske enakosti in enakovredne menjave, sta nujna sestavina univerzalizirane enakovredne menjave (saj na tej točki univerzalizacije tudi sama delovna sila postane blago, ki se menja na trgu). Na to je Lacan mislil, ko je trdil, da je Marx odkril simptom.

- *V ozadju Freudo-marksizma preži problematika oblasti. Pri izvajanju oblasti običajno razlikujemo med direktno represijo (nasiljem ali grožnjami z njim) in ideološko hegemonijo. Kaj ima lacanovska teorija povedati o političnem nasilju, o nasprotju med nasiljem in nenasilnim soglasjem?*

Dobro znani paradoks o (družbenem-simbolnem) nasilju pravi, da najvišjega nasilja sploh ne izkusimo več kot nasilje, saj določa »specifično barvo« samega horizonta, znotraj katerega je nekaj dojeto kot nasilje. Zato je naloga dialektične analize v tem, da naredi vidno nasilje, na katerem sloni nevtravno-»nenasilno« ogrodje, ki ga naknadno vznemirjajo izbruhi (empiričnega) nasilja, se pravi sam standard, merilo, s katerim sploh merimo stopnjo nasilja. Ko smo zmožni dojeti to temeljno nasilje kot nasilje, je prvi korak k osvoboditvi že narejen. (Nauk lacanovske psihoanalize je seveda v tem, da do tega sovpadanja najvišjega nasilja in odsotnosti nasilja lahko pride le znotraj simbolnega univerzuma, se pravi v redu, kjer sama odsotnost determinacije deluje kot pozitivna determinacija.) Ta paradoks nam omogoči natančno določiti koncept *hegemonije*: z učinkom hegemonije imamo opraviti takrat - se pravi, da nek element vrši hegemono funkcijo le takrat - ko ga ne dojemamo več kot uzurpatorja, ki si je nasilno podredil vse ostale elemente in tako vlada celotnemu polju, ampak kot nevtravno ogrodje, katerega prisotnost je »nekaj normalnega« - »hegemonija« označuje uzurpatorsko nasilje, čigar

nasilni značaj je odpravljen, postane neviden. Demokratični diskurz deluje hegemonično takrat, ko celo njegovi nasprotniki sprejmejo njegovo temeljno logiko in se k njej zatekajo v svojih argumentih proti demokraciji. Na tem ozadju se je treba lotiti problema tako imenovanih »terorističnih« *actings out*, obupanih poskusih, da bi se iztrgali *double bind* hegemonnega diskurza, kjer se najvišje nasilje izdaja za nenasilno soglasje in dialog - prava tarča »terorističnih« *actings out* je implicitno nasilje, ki vzdržuje sam nevtralen, nenasilen okvir.

Tu se odpre možnost navezave na Derridaja, na njegov motiv »nelegitimnega« performativnega nasilja, ki je konstitutivno za sam Smisel, za sam legitimni red, ki - potem ko je enkrat vzpostavljen - to nasilje za nazaj naredi nevidno oziroma (kar na koncu pripelje do istega) ga za nazaj legitimira. Najvišje nasilje je vsebovano v tem začaranem krogu dejanja, ki vzpostavi red, ki retroaktivno naredi nevidno samo to dejanje v njegovi razsežnosti konstitutivnega nasilja. Drugače rečeno, najvišje nasilje se sestoji iz izbisa *dvojnega vpisa enega in istega dejanja*: dejanja, ki utemelji simbolni Red in se nato pojavi znotraj tega Reda kot eden njegovih elementov, ki ga Red legitimizira in vzpostavlja. Vprašanje »izvora« je potemtakem travmatična točka vsakega zakonitega reda: gre za to, kaj mora ta Red »prvotno potlačiti«, da bi ohranil značaj Reda. Natančno v tem smislu »dialektika« označuje napor, kako odkopati, narediti zopet vidno, to konstitutivno nasilje, čigar »potlačitev« je stara toliko kot sam obstoj Reda.

Še več, psihoanaliza nas naredi občutljive za potencialno nasprotje med manifestnim dispozitivom dominacije in dejanskimi razmerji moči. Najbolj razvpit prizor iz filma *Prvinski nagon* - policijsko zaslišanje Sharon Stone z njenimi prekrizanimi nogami, ko za kratek trenutek ulovimo (ali pa ne) pogled na njeno osramje - si zasluži to slavo zato, ker obrne tipičen dispozitiv dominacije, razmerja moči (ženska, ki je izpostavljena pogledu moških izpraševalcev, ki jo bombardirajo z vprašanji): prav subjekt, ki zaseda mesto žrtve, ima položaj v celoti pod nadzorom in se igra s svojimi zasliševalci kot mačka z mišjo...

- V tvojem delu se ponavlja motiv, da patriarhalni fundamentalizem dandanes ni več pravi sovražnik...

Ima me, da bi tvegala hipotezo, da danes, v poznem kapitalizmu, hegemonični model ni več patriarhalna družina, ampak prej pogodbeni par.

Otrok ni več nekaj *komplementarnega*, kar družino zaokroža v harmonično celoto, ampak nekaj moteče *suplementarnega*, česar se je treba čim hitreje rešiti.

Običajna kritika patriarhalizma usodno spregleda dejstvo, da obstajata *dva* očeta. Na eni strani imamo ojdipskega očeta: simbolnega-mrtvega očeta, Ime-Očeta, očeta Zakona, ki ne uživa, ki se ne meni za užitek; na drugi strani pa imamo »prvobitnega« očeta, obsceni, nadjazovski analni lik, ki je realen-živ, »Gospodarja uživanja«. Na politični ravni se to nasprotje ujema z nasprotjem med tradicionalnim Gospodarjem in modernim (»totalitarnim«) Vodjo. V vseh tipičnih revolucijah, od francoske do ruske, se je strmoglavljenje impotentnega starega režima simbolnega Gospodarja (francoskega kralja, carja) končalo z vladavino precej bolj »represivne« figure analnega očeta-Vodje (Napoleon, Stalin). Zaporedje, ki ga je Freud opisal v *Totemu in tabuju* (umorjeni prvobitni Oče-Užitek se vrne v obliki simbolne avtoritete Imena), je tako sprevrnjeno: odstavljeni simbolni Gospodar se vrne kot obsceni-realni Vodja. Na kratko, Freud je bil tu žrtev neke vrste perspektivne iluzije: »prvobitni oče« je kasnejši, eminentno moderni, postrevolucionarni fenomen, rezultat razkroja tradicionalne simbolne avtoritete. Danes mrgoli »prvobitnih očetov« v »totalitarnih« političnih gibanjih, kot tudi v New Age sektah. David Koresh, vodja sekte Davidovska veja, ki ga je leta 1993 ubil FBI v Wacu (Teksas), je vpeljal temeljno pravilo freudovskega prvobitnega očeta: seksualni stik z ženskami je izključno njegova pravica, kar pomeni, da je seks prepovedan vsem ostalim moškim. To prav tako vrže novo luč na slavne freudovske sanje, v katerih se mrtvi sin pojavi pred očetom in mu zabrusi grozljivi očitek »Oče, mar ne vidiš, da gorim?« - pravi pomen teh sanj je seveda »Oče, mar ne vidiš, da uživam?« Drugače rečeno, dejansko imamo opraviti z *vzdihom olajšanja*: »Hvala Bogu, oče tega ne vidi!« Zgolj mrtvi-simbolni oče pusti odprt prostor za uživanje; »analni« oče, »Gospodar uživanja«, ki me vidi tudi tam, kjer uživam, pa povsem blokira moj dostop dožitka.

- *Dopolnitev k prejšnjemu motivu tvojega dela je, da je danes pravi ideološki sovražnik »post-ideološka« drža cinične distance. Toda ko dojamemo današnji svet kot dobo cinizma, v kateri nihče ne jemlje resno prevladujoči etični kodeks, mar s tem ne pademo neizogibno v tipično ideološko past napačnega razumevanja prejšnje dobe kot obdobja avtentičnih vrednot, ko so ljudje še v celoti verjeli v simbolne zakone in jih jemali resno, oziroma, če*

rečemo po heglovsko: kot obdobja, ko so bili posamezniki povsem pogreznjeni v svojo etično substanco? Mar ni takšno pojmovanje »starih časov« retroaktivna iluzija par excellence?

Kar zadeva napačno razumevanje nekdanjih časov kot dobe naivne »neposrednosti«, postavi *Doba nedolžnosti* Edith Wharton stvari v pravo luč. Dasiravno kanonično delo visoke umetnosti, pa se *Doba nedolžnosti* zelo približa melodrami z obratom, ki se zgodi čisto na koncu knjige, ko junak zve, da je njegova dozdevno nevedna in nedolžna žena vseskozi vedela, da je bila njegova resnična ljubezen fatalna grofica Olenska. *Doba nedolžnosti* je zgodba o bogatem odvjetniku v New Yorku 19. stoletja, zaročenim s hčerko iz bogate družine, ki ga ljubi z vso naivnostjo neizkušene deklice; sam se strastno zaljubi v starejšo grofico Olensko, ki se je iz Evrope vmila po ločitvi in je zato ne sprejmejo v visoko družbo. Ljubimca ugotovita, da ni prostora za njuno ljubezen v obstoječem družbeno-simbolnem prostoru toge etikete in pravil igre ter da ni kakšnega drugega prostora, kamor bi lahko pobegnila, da ni utopičnega prostora, kjer bi lahko njuna ljubezen cvetela brez zadržkov. Zato se odpovesta svoji ljubezni; grofica se spet vrne v Pariz, junak pa se poroči s svojo mlado zaročenko in se povsem vklopi v svojo družbo. Na koncu romana, po smrti žene, prideta junak in njegov sin (zdaj sam mlad in uspešen poslovnež) v Pariz, kjer nameravata obiskati grofico Olensko. Na poti do njenega stanovanja junaku njegov sin pove, da ve, da bosta obiskala neizpolnjeno ljubezen njegovega življenja - že pred časom mu je vse o tem povedala njegova mati... Ko junak to sliši, se odloči, da grofice Olenske ne bo obiskal.

Prav v tem je bila »nedolžnost« njegove žene: daleč od tega, da bi bila kakšna naivka, ki živi v blaženi nevednosti o čustvenem vrenju svojega zaročenca (in kasneje soproga) - vse je vedela, pa je vseeno vztrajala v svoji vlogi naivke in tako varovala srečo njenega zakona: *če bi njen mož vedel, da je ona vedela, njuna sreča ne bi bila več mogoča*. Da bi pravilno razumeli »nedolžnost« v naslovu romana, moramo torej vpeljati Lacanov pojem velikega Drugega kot polja družbene etikete in dozdevka: »doba nedolžnosti« ni bila doba naivnega-neposrednega sprejemanja družbene etikete, temveč doba, v kateri je etiketa tako trdno držala posameznike, da so celo v najbolj intimni sferi ljubezenskega razmerja ohranili videz, da niso odvrgli svojih mask. Ženina »nedolžnost« je bila v brezrezervni zavezanosti družbenemu videzu: na nek način ga je vzela bolj resno od notranjega čustvenega vrenja.

Stvar ni v tem, da je bilo njeno naivno zaupanje hlinjeno: zunanost družbene etikete je bila tisto, v kar je popolnoma in iskreno verjela.

Eno izmed možnih napačnih branj *Dobe nedolžnosti* je, da junak potem, ko zve za vednost svoje mrtve žene, popolnoma spremeni smer svoje želje: njeno plemenito dejanje - njena hlinjena nevednost - jo za nazaj dvigne v pravi objekt njegove želje in zato se zdaj odreče grofici Olenski, četudi mu je končno dostopna. V nasprotju s tem napačnim branjem bi morali vztrajati na tem, da se je na nek način *še* zdaj *grofica Olenska v celoti potrdila kot junakov absolutni objekt želje*; s tem ko ni obiskal grofice Olenske, je junak ponovil ženino gesto »nedolžnosti« in objekt žrtvoval družbeni etiketi. Na kratko, objekt želje se je potrdil kot absolutni *še* skozi svoje žrtvovanje.

- *Vrnimo se k cinizmu: kako se potemtakem Lacan izogne Scili cinične distance, ki jezik dojema kot zgolj zunanje sredstvo za manipuliranje, ne da bi se zato preveč približal Karibdi naivnega verjetja v performativno moč jezika?*

Ko so člane skupine Laibach vprašali, kaj mislijo o Ameriki, so odgovorili: »podobno kot Američani tudi mi verjamemo v Boga, vendar Mu v nasprotju z njimi ne zaupamo« (gre seveda za aluzijo na napis na dolarskih bankovcih)! Kolikor je Bog eno izmed imen velikega Drugega, ta paradokсна izjava povsem ustreza lacanovski drži napram velikemu Drugemu jezika: lacanovec ni cinik, ki priznava zgolj užitek, on računa na učinkovitost velikega Drugega, vendar mu ne zaupa, saj ve, da ima opravka z redom dozdevka...

- *Kako naj potemtakem pobliže dojamemo »postmoderno« formo subjektivnosti?*

V Hitchcockovem *Dvoriščnem oknu* se odnos Jamesa Stewarta do tega, kar vidi skozi okno, v glavnem interpretira v luči središčne vloge njegovega pogleda: gre za njegov položaj obvladovanja (ali impotence) v razmerju do tega, kar vidi na dvorišču, za fantazme, ki jih projicira v tisti onstran, itd. Toda obstaja še druga razsežnost tega, razsežnost, ki ustreza temu, kar je Lacan poimenoval z izrazom »vmešanje subjektov« *l'immixtion des sujets*: privilegiriranemu pogledu Jamesa Stewarta se družbena realnost razgrne kot soobstoje množice individualnih in družinskih usod; vsaka od teh enot tvori svoj zaključen univerzum pomena z vsemi upi in obupi, tako da se, čeprav

soobstajajo kot deli istega globalnega mehanizma, sploh ne zavedajo drug drugega - skupaj jih ne drži neka globja pomenska os, ampak številni kontingentni, »mehanski« trki, ki proizvajajo lokalne učinke smisla (komponistova melodija reši življenje Miss Lonelyhearts, itd.). Za izkušnjo »vmešanja« je ključnega pomena dojetje *smisla kot lokalnega učinka globalnega nesmisla*: medsebojno mešanje posameznih življenj izkusimo kot slepi mehanizem, v katerem, kljub manku vsakega Namena, ki bi uravnaval potek dogodkov, »vse deluje«, tako da pogled na celoto ponuja skrivnostno, nenavadno pomirjujočo, skoraj mistično izkušnjo. - Na višjem tehnološkem nivoju najdemo podoben učinek v *Sliver*: ekscentrični milijonar, lastnik stanovanjskega bloka, vsa stanovanja opremljena s skritimi kamerami, tako da lahko v svojem skrivališču na množici ekranov opazuje, kaj se dogaja v najbolj intimnih, zasebnih prostorih stavbe: seks, zloraba otrok, finančne težave, ki so skrite pred javnostjo... Toda, tako kot v *Dvoriščnem oknu*, tudi tu »vmešanje subjektov« ostaja zavezano središčnemu voyeurskemu pogledu, ki je del diegetske realnosti - pogledu milijonarja v varnem zatočišču.

Velika revolucija Roberta Altmana pa je bila, da je ta učinek vmešanja ločil od privilegiranega diegetskega pogleda. Ta težnja, ki je prvič dosegla višek v *Nashville*, je prišla do svojega polnega izraza v *Short Cuts*, zadnjem Altmanovem filmu. Usod devetih različnih skupin (v glavnem družin) ne drži skupaj pogled nekega skritega voyeurja, temveč helikopterji, ki razpršujejo insekticide nad Los Angelesom, to metaforo propadajočega megalopolisa. Teh devet niti se prepleta na popolnoma kontingentne načine, tako da isti dogodek dobi povsem neprimerljive pomene skozi svoj vpis v heterogene nize. Vzemimo otroka, ki ga zbije avto Lily Tomlin: ta nesreča sproži Lilyjino spravo z njenim pijanim možem, tragedijo v otrokovi družini, nenavadno prijateljstvo med zlomljenimi starši in pekom, ki ju nadleguje, da sta pozabila na rojstnodnevno torto za svojega otroka (Lyle Lovett), obsceno in neprimerno priznanje otrokovega dedka (Jack Lemmon) otrokovemu očetu, dedkov nepričakovan, topel stik s črnskim parom v bolnišnici, itd. (V neki znanstvenofantastični zgodbi je ta logika neprimerljivosti prignana do skrajnosti: v bližnji prihodnosti znanstveniki odkrijejo, da je bil komet, ki je na nebu nad Betlehemom oznanil rojstvo Kristusa, sled ogromne vesoljske katastrofe, uničenja plemenite, nadvse razvite tuje civilizacije.) Tema *Short Cuts* tako ni neuspeh ali nemožnost komunikacije, ampak prej njen skrajno kontingentni značaj: istočasno je preveč in premalo komunikacije, saj stik

vselej nastane kot nepredviden stranski produkt. Altman tako ponudi doslej najbolj jednat opis pozno kapitalističnega, »postmodernega« vmešanja subjektov, kjer kolektivnosti nič več ne izkusimo kot kolektivni Subjekt ali globalni Projekt, temveč kot neosebni, brezpomenski mehanizem, ki proizvaja mnogotere in radikalno neprimerljive pomene kot svoje lokalne kontingentne rezultate.

- *Kakšna je usoda seksualnosti v vsem tem? Ena od dandanašnjih vsakdanjih modrosti pravi, da dejanski spolni stik z »realnim drugim« bolj in bolj izgublja tla pod nogami napram užitku masturbacije, čigar edina opora je v navideznem drugem - seks po telefonu, pornografija, vse do računalniškega »virtualnega seksa«...*

Lacanovski odgovor na to bi bil, da moramo najprej razgaliti mit o »realnem seksu«, ki naj bi bil dozdevno možen »pred« nastopom virtualnega seksa: Lacanova teza, da »ni spolnega razmerja«, pomeni prav to, da je že struktura »realnega« spolnega akta (akta s partnerjem iz mesa in kosti) inherentno fantazmatska - »realno« telo drugega služi zgolj kot opora naših fantazmatskih predstav. Drugače rečeno, »virtualni seks«, kjer rokavica simulira dražljaje tega, kar vidimo na ekranu, itd., ni pošastno popačenje realnega seksa, le njegovo fantazmatsko strukturo, ki se skriva v ozadju, naredi manifestno.

- *Za sklep se od splošnega obrnimo k posebnemu primeru nasilja: vojna v Bosni. Od kod vsesplošni občutek krivde, ki se ga skuša pomiriti z akcijami zbiranja pomoči in podobnim?*

V izvrstni kratki zgodbi »Želva« Patricie Highsmith (iz njene prve zbirke *Eleven*) mati osemletnega dečka prinese domov še živo želvo, ki jo namerava skuhati za večerjo. Da bi bilo želvino meso dobrega okusa, jo je treba kuhati živo, in to pripelje do katastrofe: v sinovi prisotnosti mati vrže želvo v vrelo vodo in posodo pokrije s pokrovko; obupana želva se s sprednjimi nožicami oprime roba posode, z glavo dvigne pokrovko in pokuka na plan; za kratek trenutek, preden mati s kuhalnico potisne želvo nazaj v vrelo vodo, sin z očmi ulovi obupan pogled umirajoče živali; travmatični vpliv tega pogleda povzroči, da s kuhinjskim nožem zabode mater do smrti... Travmatični element je tako

pogled nemočnega drugega - otroka, živali - ki ne ve, zakaj se mu dogaja nekaj tako grozljivega in nesmiselnega: to ni pogled junaka, ki se prostovoljno žrtvuje za Stvar, ampak pogled zbegane žrtve. In v Sarajevu imamo opraviti z istim osuplim pogledom. Ni dovolj, če rečemo, da Zahod le pasivno opazuje pokol v Sarajevu in noče posredovati ali vsaj razumeti, kaj se tam dejansko dogaja: resnični pasivni opazovalci so Sarajevčani sami, ki so lahko zgolj priče strahotam, ki so jim podvrženi, ne da bi mogli razumeti, kako je možno nekaj tako strašnega. *Ta* pogled nas naredi krive.

ESEJI 1/1994 (PROBLEMI 1, letnik XXXII)

V prejšnji številki Problemov-Esejev je prišlo do neljube napake, ko je pri tekstu Alaina Badiouja, Ples kot metafora misli, izpadlo ime prevajalke Suzane Koncut. Za neljubo napako se uredništvo prevajalki iskreno opravičuje.

Uredništvo Esejev:

Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Darja Zaviršek, Tadej Zupančič

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavni urednik revije *Problemi*: Miran Božovič

Odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grile

Naslov Uredništva: Ljubljana, Vošnjakova 8

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000 Ljubljana

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: za Probleme

Tisk: Paco

Stavek: Next Line

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1994: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT, v ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. 5. 1992, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

