

Filozofski vestnik

XXXII | 3/2011

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2011

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXII | Številka 3 | 2011

Materializem Ideje

- 7 **Alain Badiou**
Na poti k novemu mišljenju Absoluta
- 23 **Alain Badiou**
Umetnost in matematika

Teorija in praksa v psihoanalizi

- 37 **Colette Soler**
Teorija in praksa v psihoanalizi
- 43 **Marc Strauss**
Novi postopek
- 51 **Sol Aparicio**
Opombe k Freudovem predavanju o »Weltanschauung«
- 61 **Sidi Askofaré**
Izkustvo in struktura. O konstrukciji psihoanalitične vednosti
- 73 **Jacques Adam**
Praxis teorije v psihoanalizi: etično vprašanje

Vitalizem in antivitalizem v sodobni filozofiji

- 83 **Ray Brassier**
Doživljanje in mit danega: Bergson in Sellars
- 103 **Martin Hägglund**
Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida
- 117 **Adrian Johnston**
Le šibka narava: substanca in subjekt v Heglovi filozofiji
- 137 **Catherine Malabou**
Večno vračanje in fantom razlike
- 149 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXII | Number 3 | 2011

A Materialism of the Idea

- 7 **Alain Badiou**
 On the Path to a New Thinking of the Absolute
- 23 **Alain Badiou**
 Art and Mathematics

Theory and Praxis in Psychoanalysis

- 37 **Colette Soler**
 Theory and Praxis in Psychoanalysis
- 43 **Marc Strauss**
 The New Procedure
- 51 **Sol Aparicio**
 Remarks on Freud's Lecture on "Weltanschauung"
- 61 **Sidi Askofaré**
 Experience and Structure. On the Construction of Psychoanalytical Knowledge
- 73 **Jacques Adam**
 Praxis of Theory in Psychoanalysis: An Ethical Question

Vitalism and Antivitalism in Contemporary Philosophy

- 83 **Ray Brassier**
 Lived Experience and the Myth of the Given: Bergson and Sellars
- 103 **Martin Hägglund**
 The Trace of Time and the Death of Life: Bergson, Heidegger, Derrida
- 117 **Adrian Johnston**
 A Weak Nature Alone: Substance and Subject Throughout Hegel's Philosophy
- 137 **Catherine Malabou**
 The Eternal Return and the Phantom of Difference
- 149 **Abstracts**

Materializem Ideje

Alain Badiou*

Na poti k novemu mišljenju Absoluta

Moj namen je pokazati, da mora sodobni materializem privzeti eksistenco absolutne ontologije.

Z »absolutno ontologijo« razumem eksistenco referenčnega univerzuma, kraja mišljenja biti kot biti, ki ima naslednje štiri značilnosti:

1. Je negiben – in sicer v smislu, da omogoča mišljenje gibanja in sploh vse racionalno mišljenje, pri čemer pa sam tej kategoriji ostaja tuj.
2. V svoji biti je popolnoma inteligibilen na podlagi iz nič. Rečeno drugače: ne eksistira entiteta, katere sestavina bi bil. Še drugače: je neatomističen.
3. Opisati in misliti ga je mogoče zgolj na podlagi aksiomov ali načel, s katerimi je skladen. Ni ga mogoče izkusiti ne konstruirati glede na neko izkustvo. Je radikalno neempiričen.
4. Uklanja se načelu maksimalnosti, in sicer na sledeč način: za eksistenco vsakršne intelektualne entitete zadostuje, da na njeno eksistenco brez protislova sklepamo iz aksiomov, ki jo določajo.

Prvi mislec, ki je na določen način trdil, da konsekventni materializem zahteva absolutni referent [*un référentiel*], je bil Spinoza. Integralno inteligibilnost našega končnega izkustva je zagotovil z 28. pravilom prve knjige *Etike*:

Sleherna posamezna stvar ali katera koli stvar, ki je končna in ki ima določeno bivanje, lahko biva in je lahko za delovanje določena od drugega vzroka, ki je tudi končen in ki ima tudi določeno bivanje; in ta vzrok lahko biva in je lahko za delovanje dolo-

* *École Normale Supérieure*, Pariz, Francija

čen spet samo tedaj, če je za bivanje in delovanje določen od nekega drugega vzroka, ki je tudi končen in ki ima določeno bivanje, in tako v neskončnost.¹

Znanost končnosti si tako zagotovi, da bo potekala v imanentnem determinizmu. Gre za ontološko zagotovilo determinizma, ki podpira vso racionalno mehaniko. Toda demonstracija teorema 28 zahteva poznavanje značilnosti *posameznih stvari, ki niso končne*. To so lastnosti, ki jih pokažejo pravila 21, 22 in 23. Te značilnosti pa so neposredno odvisne od temeljnih značilnosti Boga ali Substance, ki je Spinozino ime za absolutni referent.

Drugače rečeno, racionalno poznavanje tudi najmanjšega končnega gibanja zahteva ontološko zagotovilo Substance, ki ji Spinoza pravi tudi Bog ali Narava. Konstrukcija tega zagotovila pa v bistvenem sloni na razliki med končnostjo in neskončnostjo.

S Spinozo soglašam glede dveh bistvenih točk:

1. Mišljenje tudi najmanjše lokalne spremembe implicira eksistenco absolutnega referenta. To bi lahko povedali tudi takole: vsakršna fizika zahteva invariantno matematiko. Ali bolj na splošno: misliti neko svetno singularnost predpostavlja imanentni trans-svetni referent.
2. Ta implikacija zadeva vprašanje neskončnosti. To bi lahko povedali tudi takole: invariantna matematika je predvsem mišljenje neskončnosti ali več neskončnosti kot takšnih.

S Spinozo se razhajam le na eni točki: absolutni referent ne more imeti oblike Enega. Ne more biti neskončni izraz nekega večnega bivanja. Naj spomnim na 6. definicijo prve knjige *Etike*: »Z Bogom mislim absolutno neskončno bitje, se pravi podstat, sestojajo iz neskončno mnogih atributov, katerih sleherni izraža večno in neskončno bistvo.«²

Implikacija neskončnosti je na tem mestu dvojna: zadeva število atributov Boga (torej neki način kvantitete) in eksistencialno intenzivnost eksistence Boga (torej

¹ Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1963, str. 117.

² *Ibid.*, str. 93.

neki način kvalitete). To ambivalenco neskončnosti bomo spet srečali kasneje, na tem mestu pa je strogo usmerjena k nadvladi Enega. Prav z uporabo definicije Boga bo Spinoza lahko prišel – v širokopoteznem premiku od prvega do petnajstega pravila – do monoteistične oblike svojega ontološkega jamstva. Citiram: »Razen Boga ne more biti dana in se ne more pojmovati nobena podstat.«³

Bog je torej imanentna referenčna oblika vsakršnega materializma, o katerem sem ravno govoril. Je kraj, na katerem se pod imenom substance izreka bit kot bit. Je torej absolutni ontološki referent, ki je hkrati Eden in edinstven.

Moje prepričanje, da je Bog mrtev, se nanaša – kljub njegovi zatrjeni imanenci – na Spinozinega Boga. Smrt Boga je namreč manj smrt transcendence kot smrt Enega in Edinstvenega. Naloga sodobne misli je ohraniti Spinozin cilj, torej imanentno in absolutno ontološko zagotovilo možne znanosti o katerihkoli lokalnih modifikacijah. Zavrnuti pa moramo monoteistično obliko tega zagotovila, njegovo podreditev moči Enega, ki se ji klasična metafizika ne more odreči.

Potemtakem se moramo, če smem tako reči, odreči Bogu, a vendarle ohraniti njegove prednosti. Najti moramo imanentno in absolutno ontološko zagotovilo, ki bo v celoti prešlo na stran množstva kot takšnega, pri čemer pa bo ohranilo štiri ključna načela: negibnost, kompozicijo na podlagi nič, povsem aksiomatsko dispozicijo in načelo maksimalnosti.

Kot veste, sem v ta namen predlagal, da v filozofsko premišljevanje čisto preprosto inkorporiramo teorijo množic kot temeljni matematični pogoj.

Ni težko pokazati, da upošteva štiri načela.

Negibnost: Teorija se ukvarja z množicami, za katere pojem gibanja nima nobenega smisla. Množice so ekstenzionalne, kar pomeni, da jih popolnoma definirajo njihovi elementi, torej tisto, kar jim pripada. Dve množici, ki nimata povsem enakih elementov, sta absolutno različni. Množica se torej kot takšna ne more spremeniti, saj že s spremembo ene same točke svoje biti to izgubi v celoti.

³ *Ibid.*, str. 104.

Kompozicija na podlagi ničā: Teorija na začetku ne predstavi nobenega prvotnega elementa, atoma ali pozitivne singularnosti. Vsa hierarhija množev je zgrajena na ničū, v smislu, da ji zadostuje afirmacija eksistence prazne množice, takšne, ki nima nobenega elementa in ki je s tem čisto ime nedoločenosti.

Aksiomska določitev [*prescription*]: Eksistenca neke množice izhaja najprej in zgolj bodisi iz praznine, kakršna je inavguralno izrečena, bodisi iz konstrukcij, ki jih dovoljujejo aksiomi. Edino zagotovilo te eksistence je na konsekvence aksiomov aplicirano načelo neprotislovja.

Maksimalnost: Aksiomom teorije lahko vedno dodamo aksiom, ki določa existenco neke množice, pod pogojem, da pokažemo, če je to mogoče, da ta dodatek v splošno zgradbo ne vnese logične inkoherenca. Dopolnilnim aksiomom ponavadi pravimo aksiomi neskončnosti, saj definirajo in afirmirajo existenco cele hierarhije bolj ali manj močnih neskončnosti [*d'infinis*]. K tej kar najpomembnejši točki se bomo še vrnili.

Da ta teorija ni in ne more biti monoteistična, izhaja iz dobro znanega dokaza, da Eno ne eksistira – če predpostavimo (kar je na ravni ontološkega zagotovila neizogibno), da Eno potrjuje petnajsto pravilo prve knjige *Etike*: »Vse, kar jē, je v Bogu in brez Boga ne more nič ne biti ne pojmovati se.«⁴

S takšnim Bogom, s takšnim Enim, teorija množic nima kaj početi. Pravzaprav pokaže, da množica vseh množic ne more eksistirati. Če je aksiomatizirano množstvo imanentna forma biti kot biti, je torej nemogoče, da bi eksistiralo bivaajoče, ki bi obsegalo vso bit, saj bi to moralo biti množstvo vseh množev, kar pa je protislovno.

10

Na začetku bomo govorili le o sistemu aksiomov – to je pot, ki ji bomo sledili. Po konvenciji bomo posegli po V, črki V, za katero lahko rečemo, da formalizira vakuum, veliko praznino, (zares nekonsistentni, torej ne-mnoštveni) kraj vsega, kar lahko konstruiramo, izhajajoč iz aksiomov. Kar je – metaforično rečeno – »znotraj V«, je tisto, kar lahko odgovarja na aksiomatični ukaz teorije množic. To pomeni, da je V dejansko zgolj množica propozicij, ki jih je mogoče demonstrirati, izhajajoč iz aksiomov te teorije. Je zgolj neko jezikovno bivaajoče. Za takšna je-

⁴ *Ibid.*, str. 105.

zikovna bivajoča je v rabi izraz »razred«. Tako bomo rekli, da je V razred množic, toda spomnili se bomo, da gre za teoretično nereprezentabilno entiteto, torej entiteto brez referenta, saj gre prav za kraj absolutnega referenta [*réfèrent*].

Na tej točki se moram soočiti s trdnimi ugovori, ki zadevajo absolutnost takšnega referenta. Obstajata dve vrsti nasprotnikov: najprej tisti, ki kot absoluta še naprej ohranjajo monoteistični referent, čeprav imanentnen, kar velja tako za religiozne poslednje borce kot za ničejanske ali deleuzijanske zagovornike enoglasnosti biti na način »močnega neorganskega življenja«, modernega naslednika spinozistične substance. Drugo skupino nasprotnikov sestavljajo tisti, ki so opustili vsakršno idejo referenta in trdijo, da je resnica vedno le relativna ali lokalna. In če ugovarjamo, da je relativna resnica oksimoron, bodo pač rekli, da obstajajo zgolj mnenja.

Ta druga usmeritev, ki je bolj kot vsaka druga prilagojena predstavniški demokraciji in kulturnemu relativizmu, je danes dominantna. Vedno je obstajala, vedno tudi v demokratičnem kontekstu, s čimer se je kot dragocena sofistika izkazala v boju proti tiraniji. Od nekdaj pa so ji celo tisti, ki so ji pripisovali določeno praktično vrednost – saj je vsaka absolutnost [*absoluité*] res nadležna – na bolj ali manj subtilne načine ugovarjali, da mora biti izjava »obstajajo zgolj mnenja« absolutno pravilna, sicer bi morale obstajati še kaj drugega kot mnenja. Da torej obstaja neka absolutna resnica. Obstajata dve zelo razdelani različici. Prva je tista Augusta Comta iz 19. stoletja: »Nič ni absolutno, razen da je vse relativno.« Drugo, iz današnjih dni, najdemo pri Quentinu Meillassouxu: »Zakoni narave ne vsebujejo nobene nujnosti – nujno je le to, da so kontingentni.« Moja lastna različica se glasi: »V pojavnosti objektov nima nič absolutne vrednosti, razen da je *tisto*, kar se pojavlja, absolutno odvisno od čiste teorije množstva.« In ker *tisto*, kar omogoči, da se v svetu pojavi fragment »tega kar« se pojavlja, imenujem resnica, je različica moje različice sledeča: »obstajajo zgolj telesa in govorce, vendar obstajajo tudi resnice«.

Opazili boste, da ta maksima temelji na eksistenci čiste teorije množstva kot absolutnega ontološkega referenta. Na tem mestu moramo torej braniti prav njo in ne splošno načelo eksistence resnic.

Kako je torej z ugovori, o katerih sem pravkar govoril? Poznam tri, ki jih je zelo zanimivo preučevati in, če je mogoče, tudi ovreči: ugovor glede neskončnosti, ugovor glede neodločljivosti in ugovor glede mnogoterosti logik.

Vse to bom poskusil pojasniti, kolikor je to mogoče, ne da bi se pri tem spuščal v strašno težke tehnične probleme, ki se tu odpirajo.

Tistim, ki bi se v to vendarle želeli poglobiti, v branje predlagam dva članka. V francoskem jeziku je to odlično pojasnil Patrick Dehornoy v predavanju z naslovom *Progrès récents sur l'hypothèse du continu* [Nedavne ugotovitve o hipotezi kontinuuma]. Besedilo tega predavanja zlahka najdete tako, da njegov naslov vtipkate v iskalnik Google⁵. V angleščini pa lahko najdete Woodinov članek »The Realm of the Infinite« [»Področje neskončnosti«] v dragocenem zborniku *Infinity* [Neskončnost], ki je letos izšel pri Cambridge University Press.

Ugovor glede neskončnosti ima dve pglavitni obliki.

Prva oblika predstavi tezo o končnosti, ki je, podobno kot teza o suverenosti mnenj, zelo primerna za demokratični svet, ki nas obkroža, in njegove potrošniške zapovedi ter pičle spekulativne ambicije. Ta teza se zadovolji s tem, da naše izkustvo smrtnih človeških živali razglasi za končno, kakor za končnega, kolikor lahko to potrdi tudi znanost, razglasi tudi sam univerzum. Tako se lahko neskončnost realizira kot božanska transcendenca (empirizem in minimalna religija sta od nekdaj šla z roko v roki), ali pa se mora filozofija omejiti na analitiko končnosti, torej fenomenologijo biti-za-smrt. Kar se mene tiče, ostajam glede teh trditev kartezijanec: ker obstaja racionalno in razvejano mišljenje neskončnosti, nima nobenega smisla zagovarjati tezo o končnosti. Moderna teorija neskončnosti pa se imenuje teorija velikih kardinalov. Rečemo lahko, da je teorija velikih kardinalov zagotovo vsaj toliko, če ne bolj realna od smrti.

Drugi ugovor glede neskončnosti je veliko bolj zanimiv. Ta trdi, da mišljenju množic ne uspe zares dojeti neskončnosti, saj ga zvede na omejeno mišljenje, mišljenje števila. Cantor naj bi res laiciziral mišljenje neskončnosti, ko je pokazal, da eksistira neskončna pluralnost različnih neskončnosti. Toda s tem, ko je neskončnost podvrigel izračunu, je spregledal njeno kvalitativno bistvo. Kot

⁵ <http://www.math.unicaen.fr/~dehornoy/Surveys/Dgt.pdf>.

dokaz za to je dejstvo, da v teoriji množic ni dokončne neskončnosti, nobene zaustavitve, kar pomeni, da ostajamo v številčni indiferenci. Tako kot za nekim številom pride drugo, tako po nekem tipu neskončnosti pride neki drugi tip. To nas privede do neke vrste odprte zoologije neskončnosti, v kateri si sledijo raznorazne pošasti, ki so vse bolj neskončne. Vemo, da sta Duns Scotus in sv. Tomaž polemizirala o rastoči dematerializaciji angelov. Ti se vrstijo od preprostih angelov, Božjih poslancaev ljudem, do poslednji radosti ljubezni, ki v svetlobi raztopijo serafe, vmes pa so racionalno definirane stopnje: nadangeli, oblasti, moči, vrline, dominioni, prestoli in kerubi. Moderna teorija tipov neskončnosti ali velikih kardinalov jih pozna še več, njena racionalnost pa je precej bolj subtilna in stroga hkrati. Detajli so navdušujoči, izhajajo pa iz kar najvišje stopnje demonstrativne težavnosti. Navdušujmo se vsaj nad poimenovanji: neka neskončnost je lahko – od nižjih proti višjim, če lahko tako rečem – šibko nedostopna, nedostopna, šibko kompaktna, neopisljiva, Jonssonova, Rowbottomova, Ramseyeva, merljiva, močna, Woodinova, supermočna, močno kompaktna, super kompaktna, ekstenzivna, Vopenkova, skoraj velikanska, velikanska, supervelikanska ... Tam, kjer naj bi našli zares določujoč, diferenciran in zaobsegajoč koncept, najdemo to sosledje, na katerem je prav zares nekaj opisnega in baročnega, kar navidez potrjuje ugovor o njegovem navsezadnje indiferentnem značaju. Ta ugovor nazadnje predlaga *kvalitativni* koncept neskončnosti, ki se izogne prav ekstenzivni in togi racionalnosti množic. Takšno kvalitativno neskončnost ima očitno v mislih Deleuze. Spomnimo se, kako koncept definira kot pot njegovih sestavin »v neskončni hitrosti«. Ali kako se sklicuje na prvobitno neskončnost Kaosa. Na tej podlagi sklepa, da je upravičeno trditi, da Cantorju ni uspelo podati resničnega koncepta mnogoterosti neskončnosti, saj ga je zvedel na monotonijo števila.

Metode konstrukcije tipov neskončnosti – ki se, naj spomnim, imenujejo veliki kardinali – sprva navidez potrjujejo to obtožbo. Kako je torej s tem? Kardinalno število imenujemo tisto, ki meri notranjo dimenzijo neke množice, število njenih elementov, naj bo to končno ali neskončno. Privzemimo, da smo definirali posebni tip neskončnosti, pri čemer naj bo k kardinalno število množice, ki pripada temu tipu neskončnosti. Nato bomo preverili, ali lahko eksistira tip množice, ki je absolutno večji od k v naslednjem pomenu: pod njim eksistira vsaj k množic, katerih tip neskončnosti je k . Imenujemo ga lahko *super- k* . Ta *super- k* je k majhen, saj *super- k* v svoji veličini obsega vsaj k množic dimenzije k . Temu postopku pravimo ortogonalni: k uporabimo, da k presežemo vsaj za k -krat sam k . Na ta način se zdi, da smo v transcendentnem položaju glede na k . Če z razlo-

gom sklepamo, da je k že sam zelo močno neskončen, potem super- k odpre pot neke vrste super-neskončnosti.

Težava je v tem, da imamo zlahka vtis, da nova neskončnost vsakič finitizira predhodno neskončnost in s tem razveljavi absolutnost na vsakem koraku poskusa konstituirati njeno absolutno neskončnost.

Ključni teorem, ki ga je leta 1971 dokazal Kunen, je pokazal, da to neprestano numerično odprtje v univerzumu V množic vendarle ni zakon neskončnosti. Ta teorem v bistvu trdi, da najmočnejši postopek definiranja tipov neskončnosti, ki ga danes poznamo, *ne moremo ortogonalizirati, ne da bi pri tem proizvedli usodno protislovje*. Če si ne zamislimo popolnoma novih in nepredvidljivih procedur za konstrukcijo zaporednih neskončnosti, moramo pristati na to, da obstaja limita. Eksistira točka, na kateri se mora prekiniti postopek povzeta zaporednih neskončnosti v zaobsegajočo super-neskončnost.

Drugače rečeno, v nekonsistentni univerzum V teorije množic ne moremo uvesti vse močnejših neskončnosti brez vsakršne omejitve. Kunen pokaže, da v samem odprtju hierarhije neskončnosti obstaja subtilna zapora. Ne moremo prihajati »bližje in bližje« končni nekonsistenci, saj obstaja končna limita te bližine. Natančno tako tudi sv. Tomažu ni uspelo misliti bitja, ki bi lahko bilo bližje Bogu kot so serafi. Seraf neskončnosti [*d'infinitis*] je kardinal »velikanskega« tipa. Velik specialist za to vprašanje, Akihiro Kanamori, mu šaljivo pravi tudi *Somrak Bogov* teorije velikih neskončnosti. Zaradi tega ne bo teorija množic nikoli obnovila vrhovno Eno, prav tako pa ne bo prisiljena v nenehno ponavljajoče in ponovno začenjajoče številčno odprtje. V to dialektično zavezništvo ne-Enega, odprtja in zapore se po mojem mnenju umešča dejanska neskončna moč teorije množic, absolutne ontološke reference. Neskončnost teorije množic se ne razreši ne v transcendenci Enega ne v numerični razpršitvi. Svojo multiformno konsistenco ohranja prav na robu praznine nekonsistence.

14

Preidimo zdaj k ugovoru glede neodločljivosti. Čeprav nekonsistentni univerzum V služi kot referent, pa s svojo nekonsistenco ne sme, če lahko tako rečem, okužiti same teorije. Res je, da V ni množica, da inkonsistira kot množstvo, da je fikcija formalnega jezika. Toda ne sme se zgoditi, da iz aksiomov teorije povlečemo protislovne konsekvence, ki zadevajo same množice, ali da teorija ne bi mogla razjasniti pomembne značilnosti množic. Slavni Gödlovi in Cohenovi teoremi

pa so pokazali, da vsaj ena od domnevno zelo pomembnih značilnosti množic v aktualnem stanju teorije ni odločljiva. Gre za slavno hipotezo o kontinuumu. Ta hipoteza se v bistvu nanaša na dva tipa neskončnosti, ki ju v vsakdanji matematiki najpogosteje uporabljajo. Prvi je tip neskončnosti, ki ustreza totalnosti celih števil (1, 2 in tako naprej). Imenujemo ga diskretna neskončnost in je najmanjši tip neskončnosti. Drugi tip ustreza realnim številom oziroma točkam na geometrijski premici. Imenujemo ga kontinuirana neskončnost in je – kot lahko dokažemo – večja kot diskretni tip neskončnosti. Toda večja za koliko? Hipoteza kontinuumu [*du continu*] pravi, da je kontinuum tista neskončnost, ki pride neposredno za diskretno. Tako kot nadangel pride za angelom, tako je kontinuirana neskončnost druga neskončnost. Vzemimo, da so »osnovni aksiomi« teorije množic običajni operativni aksiomi, ki aksioma neskončnosti ne vključujejo – razen afirmacije o njeni eksistenci. Gödel je konec tridesetih let prejšnjega stoletja dokazal, da hipoteza kontinuumu v sistem osnovnih aksiomov teorije ne vnese nobenega protislovja. Z golega logičnega vidika lahko torej sprejmemo to hipotezo. Cohen pa je leta 1963 dokazal, da lahko to hipotezo brez protislovja z osnovnimi aksiomi tudi eksplicitno zanikamo. Torej lahko privzamemo tudi njeno negacijo. Če se torej držimo osnovnih aksiomov teorije množic, neka zelo preprosta in jasna lastnost neskončnih množic – točen odnos med diskretno in kontinuirano neskončnostjo – vprašanje, ki je filozofijo zanimalo že od njenih začetkov – ni odločljiva. Trdimo lahko, da gre za odnos zaporedja v prvih tipih neskončnosti. Lahko pa tudi zanikamo, da je tako. Nasprotni izbiri mišljenju množstva nudita dva bistveno različna univerzuma. Kako naj bi potem formalna teorija, ki določa ta dva univerzuma, lahko služila kot absolutna ontološka referenca? V resnici lahko v tej sumljivi ambivalenci najdemo izhodišče za možno ovržbo vsakršne pretenzije po absolutni referenci. Kot je lanskega oktobra briljantno pokazal David Rabouin, je to izhodišče mišljenja matematika Bella, kot ga razvije predvsem v knjigi *Toposes and Local Set Theories* (1988). Naslov Bellove knjige, ki ga prevajam kot *Toposi in lokalne teorije množic*, hkrati zatrjuje eksistenco več teorij množic, nedoločenost koncepta množice in povsem lokalno dimenzijo teorij, ki ga uporabljajo. Bell med drugim zapiše tole:

Ko je leta 1963 Paul Cohen konstruiral modele teorije množic, v katerih so bile ovržene nekatere pomembne matematične propozicije, denimo, aksiom izbire in hipoteza kontinuumu, se je v zvezi z absolutnostjo konteksta množic pojavil nov izziv. Gödel pa je že v tridesetih letih konstruiral modele, v katerih so bile te propozicije potrjene. (Vse to) je nazadnje v duhu teoretikov množic porodilo vznemirjajočo negotovost gle-

de identitete »resničnega« univerzuma množic, vsaj kar zadeva matematične lastnosti, ki so zares njene. Ne glede na platonistično prepričanje številnih matematikov, se je koncept množstva izkazal za *radikalno nedoločena*.

Kot je že od začetka trdil Gödel, prepričan platonist, je mogoče, da je ta »nedoločena« zgolj posledica tega, da še nismo našli množice aksiomov, ki bi bila adekvatna »resničnemu« univerzumu mišljenja čistega množstva. Oziroma, da je naša aksiomska določitev razreda V , znotraj katerega mislimo bit kot bit, še vedno nezadostna. Ugovor bi bil tako zgolj tehničen in ne bi imel posledic glede bistvenega.

Podajmo klasičen primer. Vzemimo, da želimo v bistveno algebralnem jeziku najti aksiome, ki bi natančno opisali univerzum – in zgolj ta univerzum –, kot ga konstituirajo realna števila. To je pravzaprav univerzum našega čutnega kontinuuma. Skratka, želimo »absolutno« aksiomatiko kontinuuma. Predlagamo lahko aksiome algebralne strukture komutativnega telesa (to pomeni seštevanje, ničla, odštevanje, množenje, eno, deljenje), saj vse to obstaja v naših računih z realnimi števili. Toda ugotovimo, da obstaja veliko drugih komutativnih teles, ki so povsem različna od realnih števil. Na primer, obstajajo urejena telesa in telesa, ki to niso (denimo, kompleksna števila). Ker so realna števila prav tista, ki omogočajo primerjati dve razdalji, so zagotovo urejena. Dodamo lahko lastnost urejenega telesa. Toda obstajajo tudi druga urejena telesa. »In tako naprej,« kot pravimo? Bomo v aktualnem stanju teorije množic vedno imeli več možnosti, kot pravi Bell? Je nemogoče absolutno karakterizirati realna števila? A temu vendarle ni tako. Če dodamo dve in zgolj dve aksiomatski lastnosti, namreč, da je povsem urejeno komutativno telo, o katerem govorimo, *arhimedovsko* in *kompletno* (ne bom se spuščal v detajle), dobimo celostno karakterizacijo realnih števil – in zgolj njih.

16

Če rečem, da teorija množic konstituira absolutno referenco, predpostavljam, da je primer množic identičen primeru realnih števil: eksistira sistem aksiomov, ki še ni v celoti odkrit in ki identificira univerzum V – in le njega –, racionalno fikcijo, znotraj katere so mišljive vse množice. Drugače rečeno, nobena pomembna, pomenljiva in koristna lastnost množic ne bo ostala neodločljiva, ko nam bo uspelo dopolniti aksiome. Tako kot kontinuum strogo in enoznačno opisujejo aksiomi komutativnega, urejenega, arhimedovskega in kompletnega telesa.

Dve lastnosti univerzuma V , ki sta že dolgo časa najbolj kritični in napeljujeta na sum o nedoločenosti teorije množic (in torej nemožnosti, da bi jo privzeli za absolutni referent), sta aksiom izbire in hipoteza kontinuuma.

Kar takoj bi rad povedal, da menim, da je aksiom izbire očitno naravni del telesa aksiomov, ki določajo prave lastnosti univerzuma V , znotraj katerega mislimo čisto množico. Ta aksiom pravzaprav predlaga afirmacijo eksistence neke neskončne mnogoterosti posebnega tipa, ne da bi podal tudi sredstva za njegovo konstrukcijo. V grobem ta aksiom pravi, da lahko iz vsake neskončne množice pridobimo množico, sestavljeno iz enega elementa vsake množice, ki je element izhodiščne množice. Skratka, izberemo lahko »predstavnik« vsega, kar tvori izhodiščno množico. Gre za neke vrste volilni aksiom: izberemo poslanca iz vsakega okraja, toda problem je, da ima dežela neskončno število okrajev. Naj mimogrede omenimo, da je v takšnem zboru, sestavljenem iz neskončnega števila poslancev, zelo težko dognati, kaj pomeni večina. A pustimo to ob strani. Pomembno je, da je aksiom izbire zgolj eksistenčen – ne pove nam, kakšen bi lahko bil postopek takšne izvolitve. In ker je dokazano, da ne vnaša nobenega protislovja, načelo maksimalnosti po mojem mnenju zahteva njegovo prisvojitve.

Kar zadeva hipotezo kontinuuma, sem že od časa študija za *L'être et l'événement* [Bit in dogodek, 1988] mnenja, da je čisto preprosto napačna. Zakaj naj bi bila množica realnih števil tip neskočnosti, ki neposredno sledi neskončnosti celih števil? Ali res ni ničesar med diskretnim in kontinuumom? Od nekdanj se mi je zdelo, da gre prisvojitve te hipoteze v smer omejitve aksiomatskih zmožnosti teorije in s tem krši načelo maksimalnosti. Ker pa njena prisvojitve ni protislovna, lahko oklevamo. Tudi preprosta negacija hipoteze nam namreč ne pove nič več o tem, kateri je resnični tip neskončnosti kontinuuma.

17

Toda v zadnjih dvajsetih letih se je situacija razvila. Matematične raziskave se danes razvijajo v smer povratka teorije množic k absolutnosti, posebej v sijajnem delu Hugh Woodina. Novi aksiomi neskončnosti in argumentativne domneve bi lahko kmalu potrdili lažnost hipoteze kontinuuma in nasploh ponudili stabilen in skorajda kompleten opis »resničnega« univerzuma čistega množstva. Kot zapiše Woodin:

Ekstenzija tekočega raziskovalnega programa bi lahko na ravni, ki dopušča superkompaktni kardinal, lahko ponudila primere (danes sicer ne poznamo nobenega)

edinstvenega aksioma, ki bi bil kompatibilen z vsemi znanimi aksiomi, ki zadevajo velike kardinale, in zmožen zagotoviti takšne aksiomatske temelje teorije množic, ki bi bili varni pred rezultati neodločljivosti, ki jih dobimo s Cohenovo metodo. Možnost takšnega aksioma ni edinstvena, toda zelo možno je, da bi bil med predlaganimi aksiomi eden, ki bi bil najboljši (zaradi strukturnih in filozofskih razlogov). V tem primeru bi se vrnili – *proti vsem pričakovanjem, kar bi bilo hkrati nenavarno in racionalno – k pojmovanju resnice v teoriji množic, ki bi bilo takšno, kot je obstajalo v trenutku njegovega rojstva.*

Woodin je tako napovedal povratek h cantorjevski absolutnosti teoretičnega dispozitiva čistega množstva. Pravi, da lahko razred V množic adekvatno in enoznačno določimo z definitivnimi aksiomi.

Kot zmeraj, je matematični besednjak tudi tu dragocen vodnik. Že v tridesetih letih je Gödel vpeljal koncept absolutnega v teorijo množic. Zamejimo univerzum V na eno množico tega univerzuma. Drugače rečeno, s povsem mentalno operacijo povzročimo, da postane nekonsistentni »resnični univerzum« v množici, tej fiktivni miniaturo, konsistenten. Rekli bomo, da je formula teorije absolutna glede na to omejitve, če je resnica te formule v miniaturo formalno enakovredna njeni resnici v univerzumu V . Drugače rečeno, formula je absolutna, če je njena resnica neodvisna od njene lokalizacije v določenem množstvu. Prav ta koncept absolutnosti bi radi zagovarjali.

Woodin izboljša ta pojem absolutnosti in skuje izraz, ki je za matematika res osupljiv: *bistvena resnica* formule. V grobem, formula je bistveno resnična, če je s Cohenovo metodo, ki ji pravimo forsiranje – gre za postopek fiktivne ekstenzije univerzuma – ne moremo falsificirati. Gre za isto linijo mišljenja: absolutno ali bistveno resnično je tisto, kar pri teoriji množic brez ugovora podpira postopke lokalizacije kot postopke ekstenzije. Tako Gödel kot Woodin sta prepričana, da je mogoče absolutizirati teorijo množic oziroma konstruirati aksiomatiko, ki dovoljuje obravnavati univerzum V množstva kot bistveno resničen.

To pa je od osemdesetih let naprej moja filozofska stava: ustvariti takšno teorijo svetov, v kateri bodo modifikacije inteligibilne zgolj ob privzemu invariantnosti realnega koncepta množstva. V ta namen moramo privzeti, da se immanentna mobilnost svetov in labilnost pojavljanja lokalno dogodita množtvom, ki so sicer matematično mišljiva po njihovi nelokalizirani biti, torej njihovi čisti biti, in si-

cer v okviru teorije množic, torej na kraju, kjer sta bit in biti-mišljeno identična. Izhajajoč iz tega, bomo rekli, da pojavljanje pomeni kot množstvo dospeti na kraj, na katerem je absolut topološko partikulariziran. Na tem mestu lahko skupaj s Heglom trdimo, da se s prihodom v biti na nekem mestu čisto množstvo odveže svoje absolutnosti. Da pa bi se lahko od nje odvezalo, mora absolutnost biti.

Ostane nam še strahovit tretji ugovor: kako vse to združiti z neustavljivim gibanjem, ki v nasprotju s Kantovim prepričanjem, da je logiko za vedno utemeljil Aristotel, predlaga množstvo različnih logik, zaradi česar postaneta stabilizacija in absolutnost neke čiste teorije množstva razume malo verjetni.

Vemo, da se dandanes te, vse bolj razvejane logike razvrščajo v tri velike vrste: klasična logika, ki priznava načelo neprotislovnosti in izključenega tretjega; intuicionistična logika, ki priznava načelo neprotislovnosti, ne pa tudi načela izključenega tretjega; parakonsistentna logika, ki priznava načelo izključenega tretjega, ne pa tudi načela neprotislovnosti. Te tri logike predlagajo predvsem tri zelo različne koncepte negacije. Negacija ima namreč v teoriji množic ključno vlogo. Najprej v vzpostavitvi enotnosti njene izhodišče točke (enotnosti praznine), saj praznino definira negacija eksistenčne propozicije: v praznini ne eksistira noben element. Nadalje zato, ker je sama neskončnost predstavljena kot eksistenca nekega člana z negativnimi lastnostmi – imenujemo ga limitno ordinalno število: eksistira ordinal, ki sicer ni praznina, hkrati pa ni niti naslednik nobenega drugega ordinala. Pa tudi zato, ker je razlika med dvema množicama definirana negativno: neka množica se razlikuje od druge, če v prvi eksistira vsaj en element, ki ne eksistira v drugi. Tudi temeljni koncept kardinalnega števila je v bistvu negativen: kardinal je vsak takšen ordinal, pri katerem ne eksistira nobena bi-univokna korespondenca med njim in katerim od njegovih predhodnikov. Našli bi lahko tudi veliko drugih primerov. Jasno je, da se s spremembo koncepta negacije kontekstualno spremenijo tudi temeljni koncepti teorije množic, njihov pomen in doseg. To predlaga tudi Bell, s tem ko pokaže, da koncept Toposa lokalizira idejo množice, tako da jo postavi v spremenljive kontekste. Vemo tudi, da v splošnem katerikoli topos dopušča intuicionistično logiko, medtem ko razvoj teorije množic v smislu njegove absolutne dimenzije v celoti poteka v kontekstu klasične logike. Da bi univerzum V lahko imeli za absolutni referent, mora biti jasno dokazati, da je njegova logika določena in ne variabilna.

Glede tega je moj odgovor presenetljivo odvisen od tistega, ki zadeva domnevno neodločljivost aksioma izbire. Rekel sem, da ga moramo na ravni neskončnih potencialnosti po načelu maksimalnosti privzeti in da obstajajo zgolj zunanji razlogi za njegovo zavrnitev. Zavrnitev aksioma izbire pravzaprav izhaja – v jeziku Quentina Meillasoux – iz korelacionistične pozicije, ki privzem nekega koncepta ali izjave podreja tistim operacijam, ki naj bi jih bil zmožen naš intelekt oziroma domnevnim intuitivnim danostim, katerih jamstvo si mora zagotoviti. Nasprotno pa platonizem trdi, da je na ravni reference, ki ustreza neki Ideji, vse, kar je racionalno, tudi realno, v smislu, da moramo brez vsakršnega »subjektivnega« pogoja privzeti vsako eksistenco, ki je koherentna z aksiomi, ki to raven določajo.

Dodajmo, da je aksiom izbire izjava, ki ima nezanemarljiv filozofski odmev. Potrjuje namreč veljavnost izbire, katere norma predhodno ne obstaja, oziroma reprezentacijo, katere Zakona ne poznamo [*dont on ignore la Loi*]. Lahko bi rekli, da ponuja ontološki okvir, ki v času upora potrjuje veljavnost načina, kako je predstavnik [*le porte-parole*] neke skupine anonimni, ni konstruiran vnaprej in ne ustreza nobenemu uveljavljenemu protokolu države. To pa je v vseh pogledih nasprotno volilnemu predstavištvu. Aksiom izbire je ontološka določitev, ki svoj absolutni referent prepušča divji izbiri, nekonstruktibilni neskončnosti. Kar je pri izbiri ontološke orientacije matematike toliko ljudi povzdignilo proti aksiomu izbire, je odvisno od politične subjektivnosti.

Prisvojitev tega aksioma je ne le mogoča, temveč – kar zadeva linijo, ki ji v matematiki in drugod sledimo – tudi odločilna.

Kajti izkaže se, da vsak topos, ki potrjuje veljavnost aksioma izbire, priznava klasično logiko. Na tem mestu se teorija množic še vedno upira svoji brezmejni lokalni premestitvi. Intuicionistična logika ji ne more ustrezati. Ta krasni, globoki in presenetljivi teorem je leta 1975 dokazal matematik Diaconescu. Enkrat za vselej je pokazal, da tisti, ki poskušajo teorijo množic postaviti v neklasični kontekst, opustijo – včasih tudi ne da bi na to posebej opozorili – aksiom izbire, s čimer v mojih očeh naredijo dvojno napako. Prvič, odpovejo se načelu maksimalnosti v neskončnosti, s čimer očitno zapadejo v skušnjava tiste oblike mentalne reakcije, ki ji pravimo konstruktivizem in ki za privzem nekega tipa eksistence zmeraj zahteva korelacionistična zagotovila. Nikoli ne smemo pozabiti, da je konstruktivizem, katerega ena od preobrazb je intuicionizem, v matematiki ekvivalent načelu previdnosti, prenesenem na samo ustvarjalnost. Gre za

pravcato pohabljenje. Drugič, relativizem v logiki in korelativna opustitev aksioma izbire označujeta podreditev odločitve zunanjim postopkom in s tem dejansko podreditev proceduram države. Torej moramo zatrditi, da je teorija množic organsko povezana [*fait corps avec*] s klasično logiko in da lahko zaradi tega deluje – kot je prvi opazil Parmenid – kot absolutni ontološki referent.

Sijajno je, da tri ugotovitve [*points*] nedavnih matematičnih raziskav takole razjasnijo in konsolidirajo filozofske odločitve, katerih domet je tako pomemben in ki danes kljubujejo prevladujoči usmeritvi. Zagotovilo trdne dialektične vezi med zavrnitvijo monoteizma, odprtjem in zaporo prinaša Kunenov teorem. Ta pravi, da nas neskončnost brez Boga ne prepusti lažni neskončnosti brezupnega zaporedja. Možnost, da je univerzum množstva razumno enoznačen in v nobenem smislu nedoločen ali relativen, potrjujejo znameniti Woodinovi izumi in rezultati. In nazadnje, da je teorija množstva organsko povezana z določeno in stabilno logiko, je osupljiva posledica Diaconescujevega teorema.

Iz vsega tega izhaja razmerje med filozofijo in njenim matematičnim pogojem, ki ga lahko opredelimo takole: da, možno je prakticirati absolutnost mišljenja čistega množstva, ki je ateistična zamenjava monoteizma, vključno z njegovo imanentno obliko, ki sta mu jo v svojih pomembnih delih dala Spinoza in Deleuze. Da, razumevanje absolutne ontologije množstva kot referenčnega kraja za celotno filozofsko spekulacijo je najbolj radikalno nova pot, ki nam jo je odprla matematika. Primerjamo jo lahko z učinki, ki jih je imela teorija iracionalnega geometričnega merila za platonistično teorijo Idej, ali učinke premis integralnega in diferencialnega računa za klasične metafizike.

Zdaj ali nikoli se moramo osebno zavezati, tako kot je v poeziji storil Lautréamont, »strogi matematiki«⁶. Sam Heidegger je dobro vedel, da je zgodovina filozofije zgodovina boja zoper Eno. Toda kako rešiti mišljenje biti spon mišljenja Enega? Heidegger je vprašanje jasno zastavil. Citiram: »Prvenstvo kajstva vsakokrat privede prednost samega bivajočega v to, kar ta je. Prednost bivajočega določi bit kot *koinon*, skupno, na podlagi *en*, enega. S tem je odločen posebni značaj metafizike. Eno kot poenotujoča enotnost postane normativna za poslednjo določitev biti.«

⁶ Comte de Lautréamont, *Maldororjevi spevi. Poezije*, prev. Aleš Berger, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985, str. 71.

Toda odnos, ki ga je Heidegger vzdrževal med filozofijo in njenimi pogoji, ki je bil povsem neuravnovešen v korist hipnotičnega branja poezije in politike, zavezane nasilni nacionalni nostalgiji, mu ni omogočala, da bi to prekoračil. Stopiti onstran Enega, absolutizirati množstvo – to lahko mi vsaj poskusimo. Kaj je cena takšnega poskusa? Posebej zvesti dojem matematike in politika, v kateri egalitarna univerzalnost premaga slepo korelacijo med identitetami in državo. Tudi poezije zagotovo ne bomo opustili, saj se tudi ona pogosto znajde v skoraj orgiastični odvisnosti od čistega množstva! Poezija ve, kako izreči brezbožno slavje tega, kar je, kolikor ne izvira iz Enega, temveč iz čiste razpršitve. Ne iz smisla, temveč iz biti. Za zaključek – izbrano skorajda po naključju – pa tole:

*Skozi živo kredasta vrata se vidijo stvari ravnice: stvari, ki živijo, o stvari imenitne!
[...]*

in na zemlji se vidi in sliši veliko stvari, stvari, ki živijo med nami! [...]

[vsako stvar sem] videl v njeni senci in zaslužnosti njenega trajanja: zaloge knjig in letopisov, skladišča zvezdoznanca in lepote pokopališča, pravadna svetišča pod palmami, v katerih životari mula in tri bela piščeta – in onstran obline mojega očesa še veliko skrivnostnih reči in zadev: taborišča, podrti zavoljo preslišanih novic, izgredi ljudstev na gričih, in prekoračenja rek na mehovih; jezdeci, noseč sporočila zaveznikov, zaseda v vinogradih, roparski napadi v globelih sotesk, in pogon čez polja za ugrabitev ženske, mešetarstvo in spletkarstvo, parjenje gozdnih živali otrokom na očeh, in ozdravljenja prerokov v somraku volovskih staj, nemi pomenki dveh mož pod drevesom ...

toda visoko nad dejavnostjo ljudi na zemlji nešteto potujočih znamenj, veliko semenja na poti, in pod nekvašenim testom lepega vremena, v velikem dihu zemlje vse perje žetev! ...

tja do ure večera, ko zvezda samica, stvar čista in zastavljena v višinah neba ...

22

Orna zemlja sanj! Kdo govori o zidavi? – Videl sem zemljo razdeljeno na širne prostore, in moja misel je pri tistem, ki plove po morjih.⁷

Intelektualno oko lahko vidi Idejo množstva, kako se porazdeljuje v vse bolj velikanskih neskončnostih in daje mero vsemu, kar se pojavlja. Samo na ta način filozofskega mišljenja ne bo zbežal dogodek, ki prihaja.

Prevedel Rok Benčin

⁷ Saint-John Perse, »Anabaza«, v: *Zbrane pesnitve*, prev. Slavko Kumer, DZS, Ljubljana 1975, str. 100–102.

Alain Badiou*

Umetnost in matematika

Znano je, da sta matematična dejavnost in umetniška ustvarjalnost že od nekdaj povezani. Pitagorejci so znanost števil povezali ne le z gibanjem zvezd, temveč tudi s tonovskimi načini v glasbi. Vemo tudi, da sta babilonska in egiptovska arhitektura predpostavljali razvito geometrijsko znanje, čeprav še niso poznali pojma dokaza. Če gremo še dlje v preteklost, v velikih predzgodovinskih dekoracijah najdemo formalne oziroma abstraktne risbe skupaj s prikazi živali, čeprav nam ni natančno znano, o čem pričajo.

Ker sem filozof, oziroma verjamem, da to sem, se mi to vprašanje, kot številna druga, zastavlja skozi zoperstavitev Platona in Aristotela. Matematika je po Platonu temeljnega pomena, saj je posrednica med izkustvom oziroma odnosom do čutnega sveta in čisto umskostjo oziroma dialektičnim gibanjem. Platon povzdiguje matematiko z vidika njene povezanosti z bitjo na sebi, katere obliko imenuje Ideja. Hkrati opazi tudi njeno nečistost, saj mora potrditi njegove hipoteze (mi bi rekli aksiome), ne more pa nanje sklepati na podlagi nekega vrhovnega načela. Zaradi tega je manjvredna od dialektike. Toda to dejstvo ne sme zasenčiti njene večvrednosti glede na vse oblike empirične vednosti, sploh zaradi tega, ker je matematika bolj strukturna in ima manj opraviti z nepreverljivimi intuicijami. Platon bi zagotovo občudoval prefinjene konstrukcije Galoisa in Grothendiecka. Pozdravil bi objektivistično in ontološko vizijo matematike, na primer Kroneckerjeve. V sodobni filozofiji matematike bi se pridružil Gödlovemu enostavnemu realizmu ali dialektičnemu realizmu Alberta Lautmanna.

Po drugi strani pa je Platon zaradi njene zmožnosti, da posnema naravne objekte sumničav do umetnosti. Platon je prvi formalist in to v natančnem pomenu teorije form. Zanj vsako resnično gibanje mišljenja stremi k Formi, ki je iztrgana realnemu in ga presega. Umetnosti posnemanja, deskriptivna poezija ali slikarstvo, ostajajo ujetnice neposredne forme na robu brezformnega. Ne uspe pa se jim od njega ločiti, da bi izpostavile čisto formo, katere neposredne forme so

* *École Normale Supérieure*, Pariz, Francija

zgolj šibke konsekvence. Platon obsoja zgolj dekorativne in melodramatične učinke varljivega slikarstva in krvavih tragedij. Pri ljudeh povzročajo iluzionistično otrplost in gojijo senzacionalne afekte, jih odvrtaajo od Ideje in navajajo na brezformno. Sploh pa je umetnost način, kako ljudi pokvariti, da bi jim bilo lažje vladati.

Vendarle pa lahko čutni svet in njegovo umetniško posnemanje v najboljšem primeru igrata tudi vlogo posrednika na poti k Ideji, ne sicer iz vidika Mišljenja, zato pa iz vidika Afekta. Zaljubljeno občudovanje lepote telesa ali elegične pesmi lahko služi kot pot nič manjšega občudovanja Ideje Lepega. Umetnost lahko – če se zaveže določeni strogosti in se zadržuje bližje formi kot pa njene-mu domnevno naravnemu in psihološkemu izvoru – vsaj nakaže smer, v kateri je treba iskati izhod iz Votline. Platon bi zagotovo priznal veličino Corneilla ali Poussina, pa tudi Mondriana, Kandinskega ali Bouleza. Gotovo bi z veseljem prišel tudi sem, na razstavo Soulages. Cenil bi tudi didaktično zavzetost Bertolta Brechta in njegovo idejo, pa kateri je gledališče sredstvo uničenja iluzij občinstva in prikaza hrbtni strani socialnega in političnega okrasja.

Po Platonu ima torej matematika v redu Resničnega vlogo, ki jo ima očiščena umetnost v redu Lepega. To je vloga posredovanja, uvajanja v emancipatorne zmožnosti dialektike. Umetnost in matematiko povezuje tisto, o čemer nas obe poučujeta. Na robu empiričnega, vendar ne reducirani nanj, nas poučujeta o tem, kaj je forma, kar nam omogoča začeti naš vzpon k povsem formalnemu dojetju Idej.

Rekli bi lahko, da sta lahko po Platonu glede na generično idejo forme umetnost in matematika dve izhodiščni točki avtentičnega mišljenja. Umetnost, ki se posveča lepim formam v čutnem, potisne naš Afekt v čisto smer Ideje. Matematika, ki se posveča strukturam, ki jih lahko izvlečemo iz realnega, potisne naše Mišljenje v isto smer. Razlika med dvema potema se nazadnje osredotoči na dialektiko dveh Idej, Lepote in Resnice. Lahko bi rekli, da umetnost sproži možnost Resnice Lepote, medtem ko matematika sproži možnost Lepote Resnice.

Pri Aristotelu je povsem drugače. Za začetek matematika, neposredno in povsem eksplicitno, izvira iz estetiki. Neki dokaz ni zares resničen, temveč predvsem lep. Aristotel to prepričanje razvije v knjigah Beta in Mi *Metafizike*. Zaključek je do-

končen: preden pove, da so »najvišje forme lepega red, simetrija in določenost«, Aristotel zatrdi: »lepo je poglavitni objekt matematičnih dokazov«¹.

Ta zaključek se umešča v kontekst, ki je povsem nasproten Platonovemu. Sploh ne gre za vprašanje vzpona k resnici Ideje. Matematika je po Aristotelu čista estetika mišljenja preprosto zato, ker nima nobenega razmerja z bitjo oziroma realnim. Po eni strani matematični objekti, *matematika*, kot jim pravi Aristotel, kljub svojemu imenu nimajo neodvisne objektivne realnosti ali povsem inteligibilne eksistence (kot jo imajo pri Platonu). Citiram: »povsem nemogoče je, da bi imele matematične reči obstoj, ločen od čutnih bivajočih«². Toda po drugi strani je nemogoče tudi, da bi matematični objekti obstajali v čutnem, ne da bi bili lahko od njega ločeni. Torej nimajo niti empirične eksistence. Kot pravi sam Aristotel, matematični objekti glede na naše čutno izkustvo niso niti ločeni niti neločeni. Pravzaprav dejansko ne obstajajo. So čiste fiktivne konstrukcije brez fizične ali metafizične eksistence, ki obstajajo zato, da bi ustvarjale dozdevek afirmacije ločene eksistence nečesa, kar dejansko ne more biti ločeno. Na primer, matematična sfera obstaja tako, da sferičnost loči od vsakršne dejanske sfere. Rekli bi, da je ta ločitev nemogoča. Aristotel pa nam pravi, da je prav ta nemožnost sama matematična fikcija. Njena norma je transparentna lepota enostavnih relacij, ki jih konstruira, izhajajoč iz objektov, ki ne obstajajo. Aristotelu bi bil vseč Hilbertov aksiomatični formalizem. Razveselil bi se slavne Russellove izjave, ki v bistvu trdi, da v matematiki ne vemo, o čem govorimo, niti če je to, kar govorimo, resnično. Zaploskal bi Bourbakijevi predstavitvi matematike kot čiste igre pisave.

Tudi glede umetnosti je Aristotel antiplatonist. Iz umetniških postopkov izključi vsakršno poklicanost k Ideji ali k razkritju biti. Kakor je matematika, ki ni ne fizika ne metafizika, pravzaprav estetika, tako umetnost, ki nikakor ni spoznanje, pravzaprav spada pod praktično antropologijo. Tisto, kar šteje, je umetniško dejanje, njegov učinek na Afekt gledalca, bralca ali priče. Aristotelova poglavitna ideja je, da gre za učinek očiščenja – danes bi rekli sublimacije. Umetnost nas z umetnimi sredstvi za trenutek identificira z izjemnimi situacijami. S tem nas

¹ »Najpomembnejše oblike lepega, ki so red, sorazmerje in opredeljenost, so kar najbolj predmet dokazovanja matematičnih znanosti.« Aristoteles, *Metafizika*, prev. Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 335 (1078b).

² »Če pa je to nemogoče, se razkrije, da je tudi za <matematične> predmete nemogoče, da bi obstajali v ločenosti od čutnozaznavnih stvari.« *Ibid.*, str. 331 (1077a).

osvobodi mučnih sanjarjenj in različnih inhibicij, ki jih te situacije v nas sicer vzbujajo. Umetnost je subjektivna in družbena intervencija. Pravzaprav je dimenzija kolektivne Etike.

Aristotel bi iz svojega groba pozdravil sodobna gibanja, ki umetnosti pripisujejo funkcije, ki bi jim lahko rekli funkcije kritične sublimacije vsega, kar je nasilno ali odbijajoče. Prepoznal bi se v Artaudovem gledališču krutosti, v morbidnosti nemškega ekspresionizma, v koreografijah izpostavljenega, usmrčenega in omađevanega telesa. S številnimi sodobnimi ustvarjalci bi delil prepričanje, da v umetniški dejavnosti ne šteje forma, temveč učinek, ne resnica, ampak iskrenost izraza, ne ločitev, pač pa imanenca, ne odlog in večnost, zato pa delovanje tu in zdaj. Aristotel bi z odobravaljočim očesom gledal performanse in instalacije, ki jih Platon večinoma ne bi obiskoval. Pozabimo na prekarnost montaže in premišljeno ubogost vsega, naj živi *trash*, razklanost, iztrebki, smrtna groza, če vse to na pričah vzbudi novo subjektivno kemijo.

Tako smo prišli do zapletenega križišča.

Prva izbira: ali umetnost in matematika določata jasno razločena postopka resnice, ki pa zadevata samo bit tega, kar je, in to v čisti dimenziji Ideje? Ali pa sta tako ena kot druga domeni, ki nimata nobenega razmerja z resničnim spoznanjem tega, kar je. Je to spoznanje zares fizikalno, morda metafizično, nikakor pa ne matematično ali umetniško?

Drugače rečeno: ali Lepo in Resnično označujeta v izhodišču in sredstvih povsem različni poti s skupnim ciljem? Ali pa Lepo označuje domeno matematične ali umetniške fikcije, ločene od Resničnega, njegov pomen pa je estetski ali etičen, nikakor pa ne teoretski?

26

Druga izbira: je pojem Forme realna točka, na kateri konvergirata umetnost in matematika? V tem primeru obstaja vsaj lokalni preplet matematike in določenih umetnosti. Ali pa gre zgolj za homonimijo? Če je tako, forma v matematiki označuje jezikovni kristal struktur, v umetnosti pa sredstvo zapeljevanja ali očaranja subjektov, celo njihovega nezavednega, preko izoliranja, reformaliziranja in razstavitve [*exposant*] fragmentov čutnega realnega.

Vsaka od možnosti, ponujenih pri prvi temeljni izbiri, se sama spet razdeli na dvoje, kar na tej točki preiskave proizvede štiri možnosti, ki za vedno določijo – kot boje v pristanišču – véliko epistemološko in estetsko razpravo o razmerju oziroma nerazmerju med matematiko in umetnostjo.

Če pri prvi izbiri sprejmemo platonistično perspektivo, po kateri matematika in umetnost, Resnica in Lepota, lahko sta in morata biti na ravni Ideje in pripravljati dialektiko, moramo izvedeti še, kakšna je razsežnost njune razlike in katera ima prednost. Vprašanje bi lahko zastavili takole: obe, matematika in umetnost, imata možne didaktične funkcije za Subjekt, za katerega se predpostavlja, da je usmerjen k Ideji (ali da ga Ideja usmerja). Kakšna je razlika med tema dvema didaktikama? Filozofska projekcija tega vprašanja je zelo jasna. Za Platona, Descartesa ali Spinozo, za Husserla in mene samega, je matematika prva, ki reši mišljenje. Za Schellinga, Nietzscheja in Heideggerja, za Wittgensteina ali Deleuza pa to pot odpre umetnost. Pod skupnim znamenjem Ideje, ki lahko prelomi z odtujenostjo vsakdanjega življenja, torej razlikujemo med dvema tendencama.

Tendencia A pravi: matematika je tista, ki v zgodovini človeštva mišljenje odpira obenem racionalnemu in nadčutnemu kraljestvu Ideje. Na ta način nam ponuja paradigmo, na podlagi katere lahko sodimo o tem, kaj je umetnost, ki je vredna svojega imena, torej umetnost, ki na podlagi čutnih materialov prav tako zatrjuje, da Subjekti lahko želijo Idejo. To tendenco bomo poimenovali *platonistična*. Brez dvoma je prav ta najbolj oddaljena od sodobnih demokratičnih zanimanj.

Tendencia B pravi: umetnost je prva, ki v njeni čutni obliki sprosti moč Ideje. Ona je tista, ki Subjekte povzdigne nad resentment in omogoča veličastno afirmacijo tega, kar je. Kot je rekel Schopenhauer, brez glasbe življenja ni vredno živeti. Tudi matematika gre včasih po isti poti, posebej v radikalnih oziroma nasilnih teoretskih dogodkih, s katerimi se zoperstavi vulgarnim in odtujenim mnenjem. Na primer takrat, ko zatrdi, da je lahko mera nekega segmenta iracionalna ali da obstaja neskončno različnih neskončnosti. Toda v okviru svoje običajne akademske eksistence ostaja v najboljšem primeru manjvredna igra, v najslabšem pa disciplina, podložna razdejanjem tehnike. To tendenco bomo poimenovali *nietzschejanska*.

Sedaj pa predpostavimo, da sprejemamo aristotelovsko perspektivo, po kateri umetnost in matematika nista na ravni Ideje ali biti, ampak imata omejene an-

tropološke funkcije, v nekaterih primerih estetske, v drugih pa etične. Postavlja se vprašanje, ali je mogoče znotraj splošne antropologije poenotiti ti dve funkciji ali pa to ni mogoče. Lahko matematično fikcijo postavimo na isto raven kot umetniško stvaritev? Je matematik umetnik?

Tendencia C pravi, da navsezadnje lahko. Ko Aristotel kot kriterije priključuje red, simetrijo in določenost, je jasno, da lahko govori tako o arhitekturi kot o matematiki. Kriteriji matematične estetike so znani. Imamo načelo ekonomije: aksiomatika je toliko lepša, če razumno omejimo število aksiomov; dokaz je toliko lepši, če je kratek ozirna lahko shaja brez kompliciranih sredstev, da bi prišel do neke vrste elementarne preprostosti. Imamo tudi načelo racionalne totalizacije: nova teorija je čudovita, če integrira množico rezultatov, ki so bili prej razpršeni in pokaže njihovo koherentnost. Obstaja še načelo plodnosti: teorem je vreden občudovanja, če implicira kar največ pomembnih konsekvenc, tudi daleč stran od svojega neposrednega konteksta. Vse to brez velikih sprememb velja tudi za vse vrste umetniških dejavnosti. O tem se lahko prepričate sami: pogledjte pravila klasičnega gledališča, po katerih se je ravnal Racine, romaneskno pripoved v Jamesovem delu, konstrukcije Hölderlinovih velikih didaktičnih pesnitev, funkcijo vodilnega motiva pri Wagnerju, sintetično moč Tintoretovih velikanskih religioznih slik, funkcijo tišine pri Webernu, obdelavo prostora pri Nicolasu de Staëlu ali načelo serij pri Anselmu Kiefferju. Zaključimo lahko torej, da je matematika veja estetike. To tendenco bomo imenovali *aristotelovsko*.

Nazadnje obstaja še tendenca D, ki se izreka za strogo nesimetrijo med umetnostjo in matematiko. Znotraj iste izhodišče usmeritve, ki umetnosti in matematiki pripisuje povsem antropološko vrednost, razume matematično estetiko kot radialno drugačno od vsake druge. Tako kot tendenca B (nietzschejanska), razvrednoti matematično estetiko zaradi njenega subjektivnega siromaštva, saj v antropološkem okviru ne uspe *ustreči* človeku v tistem, kar je zanj zares pomembno. Igre matematične pisave so razumljene kot preveč arbitrarne in abstraktne, da bi zares odločale o edini pomembni stvari, namreč smislu življenja in kritičnemu izrazu tega, kar ovira svobodno ustvarjalno izražanje človeškega subjekta. Matematična estetika je razumljena kot hladna, neosebna in morda celo prikrajšana za kakršenkoli smisel. V vsakem primeru je poudarjeno, da nima tistega globokega razmerja z notranjostjo in nezavednim subjekta, ki jo ima umetnost, da bi ganila, se dotaknila, izražala in sublimirala. Kritična in etična funkcija umetnosti naj bi bila bistvena. Tendenco D bomo imenovali *wit-*

tgensteinovsko. Prav ta je danes brez dvoma prevladujoča, saj ustreza sodobnemu humanizmu žrtve.

Z vidika štirih tendenc, platonistične, nietzschejanske, aristotelovske in wittgensteinovske, se moramo vrniti h ključnemu vprašanju, ki ga implicira druga izbira, o kateri smo govorili zgoraj, torej k tistemu, ki zadeva koncept Forme. Ali ima oziroma bi lahko imela ta beseda isti pomen v obeh disciplinah, o katerih govorimo?

Očitno je, da je vprašanje umetnosti vprašanje premestitve meje med tem, kar ima formo, in tem, kar je razumljeno kot brez-formno. Navsezadnje lahko zgodovino sodobne umetnosti razumemo kot postopno vključevanje vedno večjega dela brez-formnega v dispozitive, ki so formalni vsaj zaradi tega, ker so ločeni, čeprav jih ne ločuje skorajda nič. Z Duchampom, kot vemo že od začetka prejšnjega stoletja, je ločitev česarkoli, na primer pisoarja ali kolesa, zvedena na njegovo razstavitev in nominalno etiketo. To zadošča, da katerikoli objekt pridobi funkcijo umetniškega dela in je kot takšen lahko označen. Umetnost je danes morda tisti kraj, na katerem se eksperimentira z neskončnim načinom, na katerem se nenehno premešča rob med neposredno brezformnostjo in formalnim. To implicira tudi raziskovanje različnih načinov ločitve in neločenosti med tem, kar neki ali več subjektov odloči, in tem, kar je bilo že dano. Priti kolikor je le mogoče blizu neločenosti, omejiti razstavitev, ki potrjuje veljavnost podpisa, na skoraj nič, je eksplicitni cilj gledališča brez gledališča, performansa, vključene-ga v tkivo običajnega življenja, objekta, razstavljenega kjerkoli, hrupa, zabeleženega kot glasbe in tako naprej. Sodobna umetnost se v svojem delovanju sprašuje, kaj je forma, s tem ko raziskuje njene minimalne diferencialne možnosti.

Vprašanje form pa je sicer eden od poglobitnih vprašanj moderne oziroma sodobne matematike. Prvinski pojem matematičnih objektov, na primer geometrijskih figur in aritmetičnih števil, je nasledila vladavina struktur in njenih konstitutivnih relacij. Celotna matematična šola, ki je sledila Hilbertu, se je predstavljala kot formalistična. Gotovo pa je, da se lahko formalna paradigma spremeni. V tridesetih letih prejšnjega stoletja je prevladovala algebra, na koncu stoletja geometrija, topologija in diferencial, danes pa je matematika konstruktivistična in algoritmična, toda treba je vedeti, da pod pritiskom zunanjih okoliščin. Imamo matematiko, kakršno si zasluži obsesija finančnih izračunov in uničujoča prevlada informatike. V vsakem primeru pa znotraj-matematične

paradigme določa značaj formalnih relacij in ne domnevno naravna eksistenca takšnega ali drugačnega tipa objekta.

Ali beseda »forma« v obeh primerih označuje isto stvar? Platonist, torej nekdo, ki sledi tendenci A, bo brez dvoma odgovoril pritrdilno. Če je »forma« tisto, kar nas usmerja k Ideji, to velja tudi za umetniško delo, če njegove forme ne glede na njegov čutni aparat in zapeljevanje v zadnji instanci afirmira nekaj, kar je povsem intelektualne narave. Lahko bi rekli, da je umetniško delo artikulirano gibanje njegovih lastnih form. S tem hočem reči, da ga, tako kot matematiko, konstituira sistem relacij. Razlika je v tem, da umetniško delo ponuja aktivacijo teh relacij neposredno v čutnem, med različnimi bloki objektivnosti (zvočne, vizualne, bralne), ki jih pridobi iz realnega, da bi jih javno razstavilo. Šel bom tako daleč, da bom trdil, da s tega vidika za platonista ni razlike v naravi med umetniškim delom in teoremom. Ugovarjali boste, da je umetniško delo singularnost, ki jo moramo videti, sprejeti, razumeti. Toda tudi teorem moramo sprejeti in razumeti, da bi dojeli, kaj pomeni njegova eksistenca teorema. Je teorem, kolikor se giblje proti ravni Ideje, kaj bolj nepresojen kot Boulezova sonata ali Pollockova slika? Ali od svojih prič res zahteva napor, ki je po svoji naravi dejansko drugačen? Po mojem mnenju, nikakor. Pesem Mallarméja ali Wallaca Stevensa je v svojem času od bralca zahtevala enake vrste pozornost na novost v relacijah, ki jih spravlja v igro, kot so jo zadnji Beethovnovi kvarteti od poslušalca na začetku 19. stoletja, ali tisto, kar v matematiki obsega Galoiseva teorija od poučenega amaterja.

Kot je že postalo jasno, sem sam platonist in govorim v imenu tendence A. Cena, ki jo je treba za to plačati, je strogo razločevanje v domeni umetnosti. Pertinencnost omenjene identitete med teoremom in umetniškim delom predpostavlja določeno umetniško usmeritev, v kateri rob med formo in brez-formnim ne sme biti preveč zabrisan. V matematiki je tako, da tudi ko je govora o brez-formnem, o teoriji Kaosa, ostajamo pri transparentnih formalizmih. Platonist od umetnosti zahteva, da je kljub zadrževanju blizu brezformnega, *trash*a ali obscenosti, formalna distanca, ki jo podpira, razvidna in afirmirana. To pomeni, da mora obdržati prvotno skrb za relacije med bloki čutnega realnega in je ne žrtvovati na račun spontanega gibanja izraza ali skrbi za nasilni učinek.

Vsak lahko brez težav najde primere za to, kar ta pozicija vključuje in kaj izključuje.

Tisti, ki sledijo tendenci B, torej nietzschejanci, ne razmišljajo na takšen način. Zanje je forma umetnosti projekcija vitalne energije, ustvarjalni poganjek [*excroissance*], ki nas povezuje z véliko zemeljsko afirmacijo. Kot je zapisal Nietzsche: »umirajoči Zaratustra drži zemljo v objemu«. Umetnost izhaja iz telesa. Res je sicer, da prelamlja z običajnimi navadami resentimenta in krivde, toda le zato, da bi bolje odkrila sveto afirmacijo, ki tvori našo pripadnost močnemu neorganskemu življenju. Nasprotno se matematike drži nekaj zakrnelega in monotonega. Znanost je sicer, predvsem za zgodnjega Nietzscheja, emancipatorna disciplina, toda ne po svoji formalistični dimenziji, temveč zaradi svoje kritične moči, predvsem kar zadeva krščanske predsodke. Umetnost v resnici nima kaj početi z matematiko, prej bi nas morala od nje osvoboditi – osvoboditi formalnih relacij, kar bi nam omogočilo odkriti neskončno mnogoterost interpretacij in variacij. Umetnost mora ostati, kolikor je le mogoče divja – sijajna divjost, ki Ideje ne žrtvuje, temveč jo povzdigne. Morda njen manifest danes ponuja ples, neposredna mobilizacija telesa. Zaratustra ni kar tako »pobesneli plesalec«. Če se želimo poučiti o tem, kar je v nietzschejanski usmeritvi v igri – povsem premeščeno in preoblikovano telo –, si oglejmo koreografske interpretacije Stravinskijeve *Posvetitve pomladi*, od Nižinskega prek Bėjarta do Pine Bausch in ostalih! Spoznali bomo zgodbo Forme-telesa, forme-življenja, ki umetnost upravičeno razreši vsake možne matematike.

Tisti, ki sledijo tendenci C, aristotelovci, bodo spet prišli do drugačnega sklepa. Zanje je forma abstrakcija, skupna umetnostim in matematiki, saj sprejema splošne norme, ki veljajo za ene in drugo. Red, simetrija, mera učinkov – zakaj vse to? Zato, ker nismo več na ravni Ideje, ampak na ravni razumnega antropološkega raziskovanja. Prav ona distribuira najpomembnejšo, torej etično normo, ki obljublja ravnovesje in osebni razvoj, ter omogoča, da vsakdo prispe na mesto, ki mu je namenjeno. Matematika je pozitivna estetika zato, ker se varuje pošastnega, bizarnih izjem in majavih relacij. Tudi, ko se sreča z navidez patološkimi ovirami, na primer iracionalnimi geometrijskimi razmerji, zveznimi funkcijami, ki na nobeni točki nimajo odvoda ali neskončnimi množicami točk, katerih mera je nična, jih nazadnje integrira v sistematične teorije. Matematična estetika pomiri fiktivne ekscentričnosti uma, tako kot nas gledališka estetika očisti nesrečnih strasti. Preprosto rečeno, aristotelovec je humanist. Prav v imenu forme bo sumničav do pretiranih formalizmov teorije množic kakor tudi do abstrakcij celostnega serializma pri Boulezu petdesetih let. Teorijo kategorij bo zavrnil kot »abstraktni nesmisel«, v nagnjenosti sodobnih umetnosti do mor-

bidnega in odbijajočega pa bo videl ostudno pretiravanje. Kar zadeva forme, aristotelovec je in bo ostal človek srednje poti, tako pri matematiki kot pri umetnosti: noče priti preblizu Ideji, zato nasprotuje formalizmu; noče priti preblizu brezformnemu, zato nasprotuje senzualizmu. Pod temi pogoji si matematika in umetnosti delijo tisto, kar bi lahko imenovali dobra forma.

In končno tisti, ki sledi tendenci D, wittgensteinovec, predlaga še en vidik. Prav domnevna matematična forma je zanj brezformna. Kaj sploh je Ideja in kaj – kar je isto – moralni blagor Subjekta? To je nekaj, kar presega tako svet kot običajno govorico in podeli smisel eksistenci onstran jezikovnih iger, na katere nas omejuje empirija. Ta onstran običajnega izkustva je estetske oziroma etične narave. Po samem Wittgensteinu sta estetika in etika isto, ista forma, ki jo imenuje mistični element. Ta element se kot afektiven, etičen in estetski zoperstavlja matematični formi, ki predstavlja monotono zaporedje enakovrednosti, računanje brez mišljenja, votlo formo, ki jo lahko obravnavamo, kakor je sam počel, kot »poigravanje«. Wittgenstein pravi: »Občutek sveta kot omejene celote je mistični občutek.«³ Prav s tem pa brez prestanka ukvarja umetniška forma: v vsakomur oblikovati občutje mej sveta. Zaradi tega je umetniška forma vedno luknjasta, nepredvidljiva, nestabilna. Razkriva kritično negotovost naše pripadnosti svetu. Je nomadska in nestalna. Wittgensteinovcu so vseč Schumannova kratka dela norosti, Picassove risbe, Cagova dela, minimalistična umetnost, Charovi pesniški aforizmi, performansi. Sâmo Wittgensteinovo življenje je zaporedje obskurnih performansov. Jasno je, da si umetnost in matematika ne delita nobenega koncepta forme. Forma umetnosti zadeva mistiko meditacije o ubogosti sveta. Matematična forma je repetitivna pisava možnih tautologij.

32

Odgovarjanje na naše vprašanje, ki je navsezadnje vprašanje forme v matematiki in umetnosti, nas je tako pripeljalo do tega neuglašene kvarteta.

Prva violina, tendenca A ali platonistična tendenca, nam pravi, da forma kot pot k Ideji tako v umetniškem delu kot v matematičnem teoremu konec koncev izhaja iz iste usmeritve ustvarjalne dejavnosti oziroma misli.

³ Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*, prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976, str. 165.

Druga violina, tendenca B ali nietzschejanska tendenca, nam pravi, da resnična forma vedno izhaja iz zemeljskega in telesnega življenja in se dovrši v eksistencialnem plesu, ki nas naredi odprte za dionizično afirmacijo. Le umetnost premore moč takšne forme. Matematika je meniško urjenje, zaudarja po obsesiji zaradi občutka krivde. Le izjemoma ponovno najde čilost, ki jo je premogla ob rojstvu, večno vračanje svoje grške silovitosti.

Viola, tendenca C ali aristotelovska tendenca, nam pravi, da je vsaka forma produkcija, umeščena v antropološki prostor. Zanja velja humanistična in umerjena norma, ne glede na to, ali je matematična ali umetniška. V vsakem primeru forma umešča neko fikcijo v mirno dimenzijo reda.

Violončelo, tendenca D ali wittgensteinovska tendenca, nam pravi, da je vsaka forma mistična in da je mistični element dejansko nekaj, česar matematika nikakor ni zmožna. V resnici je treba za potovanje onstran ograde sveta in raziskovanje njegovih meja skozi občutje izumljati estetske in etične forme, ki absolutno presegajo tautologijo, v kateri se razreši matematični račun.

Lahko bi rekli: izberite svojo tendenco! In nedvomno ste jo že izbrali.

Dodal bi le, da včasih v našem kvartetu vendarle nastane skrivnostna harmonija. Kar naenkrat se naši štirje solisti uglasijo glede tega, kaj je forma, pri čemer med matematiko in umetnostjo ni več razlike. To se zgodi takrat, ko se v enem ali drugem polju pojavi tako ključna sprememba, tako svetla novost, da se ji noben ustvarjalec dobre volje ne more upreti. Gre za lastno moč tistega, kar se daje, ne kot nadaljevanje neke tendence ali neke šole, temveč kot dogodek, ki je tako močan, da pomete s subjektivnimi opozicijami, ki zadevajo relacijo umetnosti in znanosti. Temu smo bili priča v renesansi in na začetku 17. stoletja, ko se je ves svet vrtel med bliskovitimi novostmi v znanosti in nič manj radikalnimi spremembami v likovni, glasbeni, gledališki in drugih umetnostih. Pomislite na Leonarda da Vincija. Temu smo bili priča tudi na začetku prejšnjega stoletja, pred prvo svetovno vojno, ko je vrtoglavi trenutek zajel tako slikarstvo kot algebro, tako fiziko kot glasbo, tako aksiomatiko kot romanopisje, tako formalno logiko kot poezijo. Nenadoma smo dojeli nekaj, nekaj v zvezi s formo, z njenim odnosom do starih form in do brez-formnega, nekaj, kar prehaja po vseh subjektih in vseh domenah, v katerih gre za resnico. Pomislite na Joyca, Freuda, Einsteina ...

Temu pravimo dogodek forme ali dogodek razmerja med formami na eni strani in Idejo, ki usmerja te forme, ne glede na njihov register, na drugi.

V takšnih časih lahko vsakdo, ne da bi kaj dosti premišljeval o svoji nekdanji tendenci, A, B, C ali D, reče nekaj takšnega, kot je zapisal René Char v *L'éclair me dure*: »Kako izreči mojo svobodo, mojo osuplost na koncu tisočernih ovinkov: ni dna, ni meja.«⁴

Gibanje form med »strogo matematiko«⁵, kot jo je imenoval Lautréamont, na eni strani in glasbo, gledališčem, poezijo, slikarstvom, romanom, arhitekturo, kiparstvom, filmom, plesom, videom, performansom, instalacijo in vsem, kar bo še prišlo, na drugi, se danes nahaja v zaprtem in zmedenem prostoru mnogih ovinkov. To na naše veliko presenečenje zagotovo pripravlja to svobodo, katere neznano možnost lahko ustvari le dogodek: svet, v katerem ni ne dna ne meja.

Prevedel Rok Benčin

⁴ »Comment dire ma liberté, ma surprise, au terme de mille détours : il n'y a pas de fond, il n'y a pas de plafond.« René Char, »Knjižnica gori«, v: *René Char*, prev. Aleš Berger, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 56.

⁵ Comte de Lautréamont, *Maldororjevi spevi. Poezije*, prev. Aleš Berger, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985, str. 71.

Teorija in praksa v psihoanalizi

Sklop prinaša prevod nekaterih predelanih prispevkov z mednarodnega kolokvija »Teorija in praksa v psihoanalizi / Theory and Practice in Psychoanalysis«, ki je potekal v Ljubljani dne 22. novembra 2010. Kolokvij je organizirala Ana Žerjav v sodelovanju s Filozofskim inštitutom ZRC SAZU in s podporo Mestne občine Ljubljana ter Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Colette Soler*

Teorija in praksa v psihoanalizi

Od kod izvira vprašanje, s katerim se danes tu ukvarjamo? Nedvomno iz dejstva, da se teoretske propozicije psihoanalize uporabljajo zunaj psihoanalize, v kulturi in na Univerzah. To drži za tukajšnjo situacijo in v veliki meri tudi za ZDA, kjer akademiki poznajo analitične tekste, zlasti Lacanove, in jih berejo in uporabljajo za reference, tako kot bi uporabili druge filozofske ali literarne tekste, s katerimi hranijo svoja lastna dela. Za feminizem in denimo za »cultural studies« v ZDA je bil Lacan prava mana, tako kot je bil Freud, sicer v drugačnih okoliščinah, mana za nekatere pisatelje svojega časa. Recimo, da gre za transfuzijo iz teksta v tekst, s katero ni nič narobe, saj je popolnoma upravičena, kolikor psihoanaliza na osnovi svoje prakse postavlja propozicije, ki veljajo za vse subjekte in onstran njene prakse. Denimo tile sloviti primeri: ni spolnega razmerja, ni dialoga, resnica je lažniva itn., da ne naštevam dalje.

Sicer pa je psihoanalitična praksa rezervirana za analitike in tisto, kar nauči vsakega analizanta, velja le za njega samega in morda še za nekaj drugih, saj je Lacan vpeljal prehod, v katerem poskuša analizant prenesti tisto, kar se je naučil, na nekaj drugih, ki imajo isto izkušnjo.

Vendar pa to vprašanje, ne glede na to, kako se ga lotimo, ne dopušča zunanjega pogleda: bodisi smo znotraj bodisi zunaj diskurzivnega dispozitiva psihoanalize – za kar seveda ne zadošča, da se uležemo na kavč. Ni metagovorice, govorjenje [*dire*] vsakogar je funkcija diskurza, v katerega je ujet. Natanko to imam v mislih, ko pravim, da ni zunanjega pogleda.

Naj že takoj izločim idejo, ki so ji naklonjeni nekateri misleci, namreč da bi lahko med teorijo in prakso posredovala predstavitev primera. Tega ne verjamem. Psihoanaliza obstaja kot diskurz, se pravi, da ni ne znanost ne umetnost, čeprav si lahko z znanostjo deli ideal racionalnosti oziroma znanstveni duh – kar najdemo pri Lacanu –, medtem ko ji je z umetnostjo skupno dejstvo, da spravi v

* Psihoanalitičarka, pobudnica ustanovitve in so-ustanovna članica Psihoanalitične Šole Forumov Lacanovskega polja (PŠFLP), AME (Psihoanalitičarka članica Šole), prakticira in poučuje psihoanalizo v Parizu, v Franciji.

igro določeno večino [*savoir faire*], ki ni nikoli preprosta aplikacija analitikove vednosti.

Obstaja torej to, kar je v neki psihoanalizi rečeno, recimo govorjenje analize, in na drugi strani tisto, kar se govori o analizi v svetu kulture, na Univerzah in celo to, kar o psihoanalizi govorijo tako imenovani psihoanalitiki. Predstavitev primera, se pravi to, kar govori analitik in kar pravi, da počne z analizantovim govorjenjem, je treba vključiti v govor o psihoanalizi.

Torej ni nobenega zunanjega pogleda. Naj izrazim problem, ki ga to postavi in kot ga vidim znotraj psihoanalize. Kultura, recimo na kratko intelektualci, najdejo v psihoanalizi formule, ki jih včasih nagovorijo, kar jih stimulira v njihovi produkciji, vendar pa jim diskurz, iz katerega govorijo, ne dovoljuje oceniti utemeljenosti teh propozicij, saj slednje utemeljuje le analitični diskurz. Lahko jim zaupajo ali ne in jih uporabljajo v druge namene, ki so sicer legitimni, vendar pa je očiten rezultat tega nekaj, kar bi imenovala filter, saj tisto, kar gre skozi in se prebije v drugi diskurz, ni analitična teorija, temveč kosi oziroma sentence, ki so v največjem soglasju s skupnim izkustvom oziroma s trenutnimi skrbmi. To velja na primer za »ni spolnega razmerja«, ki ga najdemo tako rekoč povsod, saj sovpada s splošnimi nesrečami in ljubezni, ali denimo za Drugi užitek na ženski strani, ki je bil za feministične boje kot naročen. Kot sem že rekla: s tem ni nič narobe.

Toda kot psihoanalitičarka lahko uveljavim tudi druge propozicije, ki so pri Lacanu prav tako temeljne in za katere mislim, da jih je nujno upoštevati v naši današnji diskusiji, namreč natanko vprašanje, kako daleč gremo lahko v diskurzu o psihoanalizi brez psihoanalize kot izkušnje.

38

Nezavedno – in če rečemo NZV, je treba dodati tudi njegove konsekvence –, NZV se umešča z diskurzom in ne obratno, značilnost NZV je, navajam, »da obstaja zgolj preko diskurza«.¹ Drugače rečeno, obstoj NZV in njegovih konsekvenc je odvisen od tega, kar Lacan imenuje analitikovo govorjenje, in obstaja le po njem. Tudi veliko drugih tekstov pravi isto. Poleg tega opozarjam, da brez prakse ni teorije. Teorija česa bi sicer bila? Pomislite na Freudove začetke: vse se

¹ J. Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji, Problemi*, XXXI, št. 3/1993, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 57.

začne s prakso. Najprej s samotarsko prakso, nato s pacienti, s preučevanjem sanj in tvorb nezavednega. *Interpretacija sanj* je teorija Freudove prakse dešifriranja in interpretiranja.

Lacanove izjave, ki sem jih pravkar izpostavila, konkretno pomenijo dve stvari, ki zadevata pola zunanosti in notranosti, med katerima sem razlikovala. 1) Za tako imenovane praktike [*practiciens*] velja, da vsaki psihoanalizi ne uspe priti do obstoja NZV. Praksa ne zadošča za analitični diskurz. Od tod dispozitiv prehoda, ki poskuša to podvreči preizkusu.

Zunaj psihoanalize lahko govorimo o NZV in o tem, kar iz njega deducirata teoretika psihoanalize Freud in Lacan, toda v tem primeru govorec govori o nečem, česar ni zanj vzpostavilo nobeno neposredno izkustvo. Manjka mu torej sleherni preizkus realnosti, s katerim bi ocenil veljavnost in uporabo tega, kar si izposoja. Pa vendar: obstaja neki možen preizkus, namreč preizkus teoretske koherence, ki ga ne gre zanemariti, saj gre za preizkus, ki mu lahko podvržemo samo Lacanovo poučevanje. Toda ta preizkus ne zadošča, in sicer iz logičnih razlogov, ki jih je razvil sam Lacan: ni koherence, ki ne predpostavlja nečesa nekoherentnega.

Sicer pa je bila Lacanova formulacija v resnici ostrejša, saj je dejal, da je diskurz o NZV obsojen diskurz, namreč obsojen na to, da zgreši tisto, o čemer govori (kar je za poučevanje psihoanalize velik problem). Še več, za tiste od njegovih formul, ki so se obdržale, je dejal, da so »padle v kanalizacijo«, kar pomeni, da so postale neoperativne, kot pravi v »Razlogu za neuspeh«.² Njihova razširitev bi dejansko lahko bila diaboličen instrument za prekinitev dejanja.

Zlahka vidimo, da je vse to tesno povezano z vprašanjem prihodnosti psihoanalize. Psihoanaliza namreč ni odvisna od razširjanja teorije, temveč od analitičnega diskurza in od specifične družbene vezi, ki jo vzpostavi med analitikom in analizantom.

Vprašanje: kaj lahko psihoanaliza pričakuje od razširitve analitične teorije na področje kulture in akademije? (Pravzaprav bi morala reči na področje družbe-

² Cf. J. Lacan, »La psychanalyse. Raison d'un échec«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 341–349.

nega, saj, kot pravi Lacan, kultura ne obstaja, temveč obstaja zgolj tisto, kar regulira družbeno vez in s tem orientira mišljenje.) Očitno imamo dobre razloge za trditve, da ta razširitev prispeva k ohranitvi psihoanalize.

Zakaj? Zato, ker je teorija po definiciji solidarna s hipotezo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve (SsS³). V poljubni teoriji je SsS, drugače rečeno Drugi, bog filozofov, vselej latenten, kot predhodni kraj označevalcev teorije.⁴ Pogoje te prakse je torej transfer, se pravi postulat subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, in vednosti lahko predpostavimo subjekta samo pod pogojem, da se je neka vednost pojavila oziroma proizvedla. Kar potrjuje tudi Freudov primer Podganarja: čeprav je spisan pred pojmom SsS, ki ga je proizvedel Lacan, ob njegovem branju ne ugotovimo le, da je Podganar že slišal za Freuda, temveč da je bral njegovo *Psihopatologijo vsakdanjega življenja*, tako da je Freud, ko pride k njemu, že investiran s transferjem, in sicer skozi vednost, ki jo je privedlo do obstoja njegovo govorjenje.

Menim, da je to tudi Lacanova ideja iz »Italijanske opombe«: brez proizvajanja vednosti psihoanaliza ne more biti še naprej »iskana na trgu«.⁵

Pravzaprav gre za vprašanje ponudbe: ponudba vselej predhodi povpraševanju, toda kako se analitična ponudba vzpostavi v družbenem? Rekla bi, da se vzpostavi s kapilarnostjo, ki se proizvede takoj, ko slišimo koga govoriti o psihoanalizi (televizija, zdravniki, znanci itd.). In kako bi ob takih priložnostih o njej govorili brez sklicevanja na kanonske tekste in njihove komentarje? Upravičeno lahko torej predpostavimo, da transfer do psihoanalize ne bi ostajal brez prenosa »teoretskega« korpusa. (S tem postane jasno, da je bujno razraščanje takšnih in drugačnih psi- publikacij, in to ne le psihoanalitičnih, v službi boja za transfer.)

40

Toda obstajajo tudi trditve, ki kažejo v nasprotno smer. Ne moremo zanemariti učinka entropije vseh teh diskurzov o psihoanalizi, njihove zvođenosti, zmešnjave in izčrpanosti. Ne moremo zanemariti niti dejstva, da poučevanje psi-

³ Okrajšava za francosko sintagmo: *sujet supposé savoir*, »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve.«, *op. prev.*

⁴ V zvezi s tem si poglejte »La méprise du sujet supposé savoir« v: *Autres écrits, op. cit.*, str. 329–339.

⁵ Cf. J. Lacan, »Italijanska opomba«, v: *Filozofski vestnik*, št. 1, 2010, str. 34.

hoanalize v zadnji instanci ne zadošča za to, da nekdo postane analizant. In končno, kar je najpomembneje, da se je sama predpostavka vednosti premestila v sodobni diskurz, nedvomno zaradi uspeha neke druge, namreč znanstvene vednosti, se pravi formalizirane vednosti, ki izključi subjekta. Od tod veliko post-humanistično obžalovanje, ki zadeva objektivacijo posameznikov. Vendar pa sta bila uspeh znanosti in kapitalizma dodobra uveljavljena že za časa Freuda in še bolj na vrhuncu Lacanovega poučevanja. A kljub temu jima je uspelo vzpostaviti in zopet vzpostavljati transfer do psihoanalize. Kaj je odločilni element njunega uspeha? Je to stvar zgodovinske konjunktore ali stvar njune genialnosti? Kaj tako posebnega sta naredila?

Nakazujem zgolj neko možno smer odgovora, ki je zame še vedno odprto. Lacan je zavračal izraz teorija, saj je ta vedno povezan s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve (SsS). Sprašujem torej: ali je psihoanalitik, ko mu uspe »misliti njegovo izkustvo«, v transferju?

Če verjamemo Lacanu, za Freuda in Lacana ni značilno to, da sta preprosto govorila o psihoanalizi, temveč sta prenašala črko, kar pomeni, da sta tisto, kar je zanju odložilo psihoanalitično izkustvo besede, prenesla v zapis. Za prenos črke ne zadošča pisanje na papir, temveč je za tiste, ki jo prenašajo, navajam: »novost njihove vednosti v tem, da ne predpostavlja, da Drugi o tem ničesar ne ve.«⁶ Črka je zunaj transferja: da učinkuje, ji ni treba verjeti, in prav tako ni treba verjeti, da nekaj pomeni. To je bila že teza iz »Ukradenega pisma«. Isto idejo najdemo tudi v pripisu k XI. Seminarju iz leta 1973, kjer Lacan trdi, da ga pred tem, da bi »počel neumnosti«, in neumnost je označevalec, varuje »to, da imam zapisa več, kot bi mislil«.⁷

Na tej osnovi lahko nedvomno razumemo dejstvo, ki bi nas moralo sicer bolj presenetiti, namreč da psihoanaliza, ki jo ostro in vztrajno napadajo – Popper zaradi njene neovrgljivosti, inkvizicija našega časa označuje Freuda in Lacana za prevaranta, medtem ko intelektualci napadajo nekonsistentnost njunega O-

⁶ *Encore*, str. 89/90. Cf. J. Lacan, Seminar XX, *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 81.

⁷ J. Lacan, »Postface au Séminaire XI«, v: *Autres écrits*, Pariz, Seuil 2001, str. 506: »c'est que d'écrit j'ai plus que je n'écrois«. *Écrois* je fonetični zapis za *je n'en crois* (»kot bi mislil«), ki povezuje glagol *croire* (»misliti, verjeti«) in samostalnik *écrit* (»spis, zapis«). *Op. prev.*

dela –, da psihoanaliza iz teh viharjev vedno izide nepoškodovana. Kar sicer ne pomeni, da ji ne pretijo druge nevarnosti.

Vednost zunaj transferja, ki ne predpostavlja Drugega? Kako je mogoče to misliti? Zlasti glede na to, da Lacan hkrati trdi, da je vednost v Drugem, da jo je treba vzeti iz Drugega. Menim, da se je treba na tej točki obrniti na njegovo definicijo vednosti.

Vednost je namreč vedno sestavljena iz dvojega. Artikulirajo jo formalni elementi, se pravi označevalci, kar je očitno, vendar pa označevalna artikulacija ne zadošča za vednost. Za njen obstoj se mora označevalec uživati, njegovo delovanje mora biti užitek. Ta tema vednosti kot užitega označevalca je pri Lacanu eksplicitno prisotna od začetka *Hrbtne strani psihoanalize*. Gre za nekaj novega, kar se doda njegovi prvi tezi, ki je v govorici prepoznala operator, ki deluje na živi užitek, da bi ga negativiral. Medtem ko je to nekaj drugega: govorno orodje, ki postane objekt, se uživa. Verjetno poznate šokantne izjave: »NZV je, da bit s tem, ko govori, uživa«, in pa simptom je »način, kako uživati NZV«. Od tod izhaja posledica za znameniti prenos psihoanalize: Lacan pravi, da ni informacije, ki bi držala, temveč le formiranost za rabo, toda ne za rabo mišljenja, temveč prej za antifilozofsko rabo, ki je raba užitka. Sicer pa so bitja, ki so prenašala črko, to dejansko vedno plačala s precejšnjimi nevšečnostmi.

Uživana vednost naredi konec idealu prenosa v skladu z znanstvenim modelom.

Kako postane nekdo »formiran za rabo« določene vednosti? Tu bi bilo treba razviti veliko posledic in komentarjev, vendar pa je gotovo vsaj nekaj: tega se ni mogoče naučiti iz knjig, saj se ne prebije skozi univerzitetni diskurz.

Nemara torej v psihoanalizi? Vprašanje. So za to potrebne predispozicije? Rekla bi, da nedvomno.

Prevedla Ana Žerjav

Marc Strauss*

Novi postopek

Izraz »postopek« si sposojam od Lacana, ki ga uporabi s skrbnim premislekom, saj se pojavi nič manj kot sedemkrat, se pravi, skoraj v vsakem stavku v prvem delu predavanja, ki ga je podal na Francoskem Inštitutu v Milanu dne 18. decembra 1967. Predavanju je naslov »Psihoanaliza in njeno razmerje do realnosti«.¹

S pomočjo tega izraza v svojem prvem stavku definira psihoanalizo: »rekel bi, da psihoanaliza, torej tisto, kar neki postopek odpre kot izkustveno polje, je realnost.«

Izkustvu odprto polje je znanstveno polje, saj se opira na eksperimentalno realnost. Dejansko od Galileja naprej vemo, da je polje, ki ga definira izkustvo – ne glede na to, ali je fizikalno ali mentalno –, znanost.

Za ilustracijo te ključne vloge postopka se bom obrnil na dobro znan primer, ki ga je podal Koyré, ki je bil Lacanova osnovna referenca v zvezi z epistemologijo znanosti. Koyré je pojasnil, da je daljnogled obstajal že precej dolgo, kot pripovedava, ki so jo uporabljali v vojski in mornarici. Toda potrebno je bilo nekaj, čemur danes pravimo sprememba paradigme, da se je lahko nekdo spomnil, da bi to orodje uporabil kot instrument za popolnoma novo izkustvo: za gledanje zvezd. Galilejeva revolucija v astronomiji ni bila v odprtju polja, temveč v znatni razširitvi njegovega obsega, saj mu je daljnogled, rabljen kot instrument, odprl dostop do nečesa, česar ne le, da pred njim nihče ni videl, temveč predvsem nihče ni niti pomislil na to, da bi gledal zvezde. Kljub temu pa bi zadoščalo, da bi nekdo prišel na to idejo. Ideja je bila tu, na to je čakala že od odkritja orodja daljnogleda. Toda obstoj epistemologije znanosti kot posebnega polja utemeljuje dejstvo, da se ta ideja Galileju ni pojavila kar tako in naenkrat. Koyré pokaže, da je to idejo omogočil tedanji diskurz, med drugim to, da sta postala področje vidnega in njegovo merilo osnovni kriterij spoznanja. Zgodovina umetnosti in

43

¹ Cf. J. Lacan, »De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 351–359.

* Psihoanalitik in psihiater, so-ustanovitelj in analitik član Šole (AME) Psihoanalitične Šole Forumov Lacanovskega polja. Prakticira in poučuje psihoanalizo v Parizu.

medicine vztrajno poudarja vlogo pogleda v tako imenovanem renesančnem obdobju. A ne glede na to, da je bil tedanji diskurz temu naklonjen, še vedno drži, da se je tega dejansko spomnil prav Galilej. Kar ostaja skrivnost.

Psihoanaliza je torej novi postopek. Uporablja nekaj starega, govor kot starodavno komunikacijsko orodje, in iz njega naredi instrument popolnoma novega izkustva.

Kolikor instrument odpre neko specifično polje, deluje kot ključ. Toda če naj bo polje, ki ga odpre, produktivno, mora biti postavljeno na preizkušnjo izkustva.

Postopek, ki je odprl polje psihoanalize, je prosta asociacija.

V nasprotju s predhodnimi diskurzi in tudi v nasprotju z Descartesom, je vse, kar je v njem rečeno, dobro in se mora ohraniti. Psihoanaliza ne postavlja subjektivne resnice na eno stran in večnih resnic na drugo.

Dejal sem, da je vse dobro, toda dobro za kaj? Dobro za vzpostavitev in ohranitev specifičnega dispozitiva, ki sprejme neko zahtevo in jo tudi obravnava, se pravi izčisti, in sicer v dveh pomenih besede: očisti in hkrati izčrpa. Dejansko je vsaka tožba, ki se naslavlja na analitika, zahteva, saj predpostavlja rabo govora, se pravi, da se *a priori* vpisuje v okvir dialoga. Analitikovo pojmovanje dialoga in splošneje funkcije govora je torej odločilno za rezultat, za smoter, ki ga predpiše analitičnemu izkustvu, torej izkustvu, ki spravi v tek postopek proste asociacije.

Na voljo sta dve opciji: analitik si bodisi prizadeva nadomestiti subjektova prepričanja, tudi in predvsem nezavedna, s pravo mero realnosti, za katero jamči sam; bodisi si analitik prizadeva subjektu omogočiti, da vzame na znanje slepe ulice, na katerih temelji sama njegova zahteva. Ta zadnja opcija, ki je Lacanova, subjektu razkrije način, kako za njega realnost konstituirajo zadovoljitve in njim ustrezni partnerji, ki nezavedno blažijo slepe ulice zahteve. Subjekt se bo lahko tako naučil [*apprendre*] in odslej upošteval [*prendre acte*], da je neozdravljivo razcepljen med užitek, vednost in resnico, tako da lahko istočasno zgrabi le dvoje od tega, saj se tretji člen nujno izmuzne.

Upoštevanje realnosti, da je subjektova konstitucija neozdravljivo razcepljena, je torej plod analitičnega postopka.

Obstajajo tudi spoznanja, ki so pridobljena drugače, s študijem vednosti in/ali prakse. Toda to, kar sem pravkar povzel kot analitično spoznanje, se pravi, spoznanje subjektovega razcepa, nima nobenega smisla, če ga izrečemo tako, kot sem to pravkar storil sam. Seveda se ga je mogoče naučiti na pamet, ga ponavljati in celo komentirati, toda njegova stopnja realnosti, torej njegove posledice bodo nične, če subjekt, ki je to izgovoril, ni preizkusil pomena tega spoznanja v svojem lastnem obstoju.

V analizi vednost šteje le, če je dobljena s specifičnim izkustvom proste asociacije. Lacan lahko zato reče, da je moč postopka tolikšna, da lahko deluje tudi če psihoanalitik ne pozna točno svojih teoretskih predsodkov.

V čem je torej postopek proste asociacije *izvorno* – poudarek je Lacanov – solidaren s freudovskim modusom intervencije?

Kot smo že omenili v zvezi z Galilejem, ostaja vprašanje »Zakaj on?« in »Zakaj je to storil?« skrivnost, ki je ne bo znal rešiti noben epistemolog. Njegova ideja se je izkazala za upravičeno za nazaj, zahvaljujoč odkritjem, ki jih je omogočila. In če postopek ne bi ničesar prinesel, bi bil čisto preprosto pozabljen.

Prav tako obstaja neka skrivnost asociacije idej: subjekt se lahko le nenehno sprašuje »Zakaj sem to rekel?« in »Zakaj sem to rekel na ta način?« Pogosto doda: »Tega danes nikakor nisem nameraval reči...« Poleg tega v skladu s pogodbo, ki jo implicira postopek in ki je bolj zavezujoča kot v ameriških policijskih filmih, ne le, da se vse, kar bo rekel, vključno z lapsusom, lahko uporabi, temveč se dejansko bo uporabilo, tudi če je to v nasprotju z njegovo voljo.

Lacan si prizadeva pokazati, da je vsaka beseda, ki je izgovorjena v okviru postopka, izkustvo skoka v neznano. Ne v neznano v smislu prevladujočega oziroma vsakdanjega diskurza, temveč v tisto, kar je samo sebi neznano.

Od tod Lacanovo pojasnilo: »Od seanse se pričakuje natanko to, česar se iz strahu, da bi dali preblizu prste, branimo pričakovati: presenečenje«.

Kdo je ta »se«? Je to »se« vsakdanjega diskurza, ki je zunanji postopku, ali zadeva tudi oba udeleženca tega postopka?

Kako se pravzaprav lahko pričakuje to, česar »se« branimo pričakovati? Gre morda za razdelitev vlog, tako da analitik pričakuje to, česar se analizant s svoje strani brani pričakovati in kar ga lahko samo presenetiti – namreč tisto, proti čemur se je prišel v analizi morda celo zaščititi?

Opozorimo, da Lacan ne reče »slabo presenečenje«, temveč presenečenje. Ali to pomeni, da je vsako presenečenje slabo, ker je nevarna grožnja? Presenečenje je gotovo nekaj, kar zmoti spokojnost, homeostazo načela ugodja.

Toda ali ne nosi življenje tudi dobrih presenečenj? V mislih imamo seveda darila, ki nam jih lahko dajo ljudje iz naše okolice in včasih tudi življenje samo. Zadeve niso tako enostavne. Vemo, da nekateri ljudje le stežka sprejmejo darila, dosti težje, kot jih podarijo, in to ne brez razloga. Rečeno na hitro, še tako prijetno darilo izdolbe manko užitka [*manque à jouir*]. Vselej vsebuje razsežnost neadekvatnosti, neuspeha, in nas prizadene bodisi zato, ker ni dovolj domiselno in okusno, bodisi je nasprotno na strani ekscesa in se nam zdi, da glede na naša pričakovanja presega vsako mero, kar nato izrazimo s »Hvala, toda to je preveč!« »Ne dovolj« ali »preveč«, presenečenje je vedno le na pol dobro, saj vključuje razsežnost »to ni tisto«.

Poleg tega obstajajo tudi različna slaba presenečenja, sicer Lacan ne bi dodal, da se prav zaradi presenečenja bojimo, da bi dali preblizu prste.

46

Strah, da bi dali preblizu prste, ni presenečenje, pred katerim bežimo, temveč nasprotno, tako kot Odisejeve sirene, presenečenje, ki nas kliče in zaradi katerega tvegamo, da se bomo potopili, da si bomo v primeru ognja opekli prste, da se bomo, če gre za vtičnico, ubili z električnim tokom, ali pa si prste zdrobili oziroma potrgali na stroju. Presenečenje torej kliče k tveganemu dejanju. Temu se reče skušnjava.

To nas nemudoma spomni na neko drugo presenečenje, ki kliče po tem, da bi dali preblizu prste in ki ga dobro poznamo, namreč primer malega Hansa in njegove erekcije. Erekcija, za katero že mati Hansa ne spodbuja k temu, da bi

dal preblizu prste, in ki je še bolj nevarno, saj ga spremlja presenečenje možne odsotnosti tega organa.

Če analizant sprejme tveganje presenečenja, torej slabega presenečenja, se mora analitik s svoje strani prav tako znati pustiti presenetiti. Presenetiti se pusti manifestacijam pacientovega nezavednega, kot je denimo lapsus, a tudi takšna ali drugačna premena glasu, ki analitiku daje znak, tako kot indic detektivu. V tem je razlika med Dupinom, likom Edgarja Allana Poea, in policijo: policija išče to, kar ji je bilo rečeno, da naj najde, torej pismo, medtem ko Dupin za to, da bi našel pismo, išče predvsem to, kar ga lahko preseneti.

Tako kot naš slavniti detektiv mora torej tudi analitik premagati svoj strah, da bi dal preblizu prste. Subjektu mora namreč znati pokazati s prstom in ga s taktom, ki ustreza okoliščinam, privedi nazaj k tistemu, kar v subjektovem diskurzu preseneča.

Lacan gre v svojem tekstu dlje in vzpostavi paralelo med tem, kar preučujemo, presenečenjem-skušnjavo na eni strani in na drugi strani nečim, kar, navajam: »je izvirno zaznamoval travmatizem«. Kako je mogoče uskladiti skušnjo in travmatizem, če je slednje nekaj, čemur se poskuša subjekt izogniti?

To protislovje smo dejansko že srečali, ko smo omenili presenečenje ob darilu, ki je vedno le na pol dobro. Vendar pa se zato, ker je vedno le na pol dobro, ljudje na splošno še ne odpovedo praksi poklanjanja daril. Lacan je potisnil logiko tega razočaranja do skrajnosti in v seminarju Še predlagal svojo dobro znano maksimo: »Zahtevam, da odkloniš, kar ti ponujam, ker to ni tisto.« Trdil je, da ta fraza prevaja boromejske obroče subjektive strukture, in povlečemo lahko celo vzporednico z njegovo drugo dobro znano maksimo: »Ni spolnega razmerja.« Tukaj sicer ni dovolj prostora, da bi to razvili, vendar lahko predlagamo vsaj maksimo, ki jo je mogoče deducirati: »Ni darila, ki bi vzpostavilo razmerje Enega z Drugim.«

Spomnimo se lahko tudi načina, kako Lacan definira pozicijo psihoanalitika, saj gre za podobne registre: ponudba, in sicer ponudba besede. Lacan gre celo dlje in reče, da psihoanalizi s ponudbo, ki ustvari zahtevo, uspe tisto, o čemer lahko običajna trgovina oziroma marketing, kot pravimo danes, samo sanja.

Ali je treba povleči sklep, da se psihoanalitik opira na »Zahtevam, da odkloniš mojo ponudbo besede, ker to ni tisto«? Morda, saj se obzorje izkustva kljub temu zarisuje tam, kjer analizant določi mejo, se pravi, njegov konec.

Toda nismo še tam. Pot do tja je dolga in vodi od nemoči, da bi bilo to tisto, do njegove nemožnosti. Tu se lahko vrnemo k paradigmatičnemu primeru Hansovega srečanja z njegovo travmatično erekcijo, ki malega Hansa sooči z vprašanjem, ki se mu postavi zato, ker je govoreče bitje in ne žival. Lacan povzame vprašanje takole: »Kaj je to?« Vprašanje, ki terja iskanje odgovora. Če bi odgovor podal Drugi, se vprašanje preprosto ne bi postavljalo. Otroška seksualna radovednost, ki jo je Freud dešifriral kot strastno elaboracijo otroških seksualnih teorij, ni nič drugega kot prevod tega iskanja odgovora in, kar je pomembneje, njegovega neuspeha. Torej dvojni travmatizem: vdor užitka in neuspeh, da bi resnično odgovorili na vednost, h kateri poziva.

Toda videli smo, da se govoreče bitje ne more zadovoljiti z dejstvom, če mu ne da smisla. Če se hoče v njem prepoznati in znajti, mora biti radovedno. Na vprašanje, ki mu ga postavlja užitek, mora poskušati odgovoriti, in ta odgovor lahko išče – kljub temu, da ga ne najde – le v izrazih simbolnega Drugega, kraja artikulacije vednosti. Seveda lahko brklja dozdevke odgovora s pomočjo tako imenovanih predgenitalnih sredstev, ki so mu na voljo: temu pravimo fantazma. Toda subjekt še predobro ve, da »to ni tisto«, saj ob vsaki zadovoljitvi skrbno izmeri izkušeno razliko s pričakovano zadovoljitvijo.

Subjekta tako ne animira le to, kar tvori nezavedno realnost njegovega razmerja do realnosti (njegov fantazmatski užitek), ampak tudi in predvsem užitek, ki manjka – ki manjka vednosti, tudi nezavedni vednosti. Resnica je torej tisto, kar manjka vednosti in zaradi česar je vednost vselej nezadovoljliva. Resnica se manifestira v simptomu, je »resnica, ki se uveljavi v omalovaževanju razuma«, kot v istem tekstu pravi Lacan.

Ta manjkajoča resnica se lahko subjektu le vsili in v njem zbudi nemir, ki ga mobilizira in animira njegovo željo. Gre za peklenski stroj: krene lahko le po poti zahteve, torej označevalca, vendar pa ga natanko ta pot prikrajša za ustrezní odgovor, za logični odgovor nemožnosti. Ker mu ta peklenski stroj ne razkrije tistega, kar lahko z ozirom na vselej perverzno razsežnost, povezano z objektom *a* želje, dejansko imenujemo njegova singularna perverznost, ga lahko hrani

le s svojim upanjem. Želja, *Wunsch*, oziroma voščilo [*souhait*] ni nič drugega kot upanje na pravi odgovor, subjektovo upanje, da bo končno ugledal odprtje pravih vrat, ki vodijo v polje, v katerega hoče vstopiti, v polje resnične vednosti o užitku. Subjektov dialog z njegovimi partnerji se tako nadaljuje v neskončnost, s čimer ohranja upanje.

Toda tako kot ni Ženske [*La femme*], tudi ni Pravih vrat [*La bonne porte*] in Dobrega darila [*Le bon cadeau*].

Še več: kljub temu, da je vsako darilo v prvi vrsti označevalec, ni prave ponudbe, ki bi psihoanalizo predstavila kot ponudbo resničnega dialoga. Psihoanaliza ni idealni dialog, v katerem bi bil odgovor končno zadnji odgovor na vprašanje, zaradi česar bi postalo samo vprašanje nenadoma odveč. Sleherni dialog, vključno z analitičnim, ni nič drugega kot ohranjanje tega upanja, in to do zadnjega: vrata realnega so trda [*solide*], nam še vedno v istem tekstu pravi Lacan, in doda: »ne v geometrijskem smislu, ampak v smislu nepredirnosti«. ²

Kot sem že omenil, lahko to seveda izrečemo, ponavljamo, komentiramo in celo teoretiziramo. Toda kakšne so posledice tega za nekoga, ki se posveča tem teoretskim vajam, kot tudi za tistega, ki jih posluša?

Ali je treba reči, da so teoretske vaje, ne glede na to, ali se izvajajo v analitični Šoli ali na univerzi, v osnovi prazne vaje, ki so namenjene ohranjanju varljive iluzije? In to s popolnoma nevednim sodelovanjem vseh udeležениh strank?

Je treba reči, da obstaja le izkustvo in da le to subjektu omogoči, da končno izve, katera vrata ga njemu samemu navkljub ohranjajo v skušnjavi, ki se je hkrati brani, saj še predobro ve, da so vrata narisana na zid in da se bo, če se bo zaletel skozi in znova popustil svojemu poželenju, da bi dal preblizu prste, znova udaril v glavo?

Psihoanalizo in njeno teorijo je seveda mogoče komentirati ure in ure ter za to porabiti dolga desetletja, vendar pa za tistega, ki se predaja tej vaji, iz tega ne izhaja nikakršna subjektivna sprememba.

² Pridevnik *solide* v geometriji pomeni »tridimenzionalen«. *Op. prev.*

Brez izkušnje njene ponavljajoče se nemoči in njenih singularnih poti, značilnih za vsakega od nas, seveda ni mogoče pojasniti njenega razmerja do realnosti kot tudi ni mogoče spremeniti realnosti.

Mislim, da smo dovolj dobro pokazali, da prav tako ni možna nobena orientacija v strukturi želje, če le-ta ni konstruirana. Struktura ni izkustvena danost, temveč je del izkustva oziroma postopka, kar pa še ne pomeni, da je iz njega ni treba izluščiti. Oziroma, kot na nekem drugem mestu zabavno pravi Lacan: čeprav za to, da bi se zaleteli v zid, ne rabimo načrta hiše, pa je še vedno bolje imeti načrt, s katerega je razvidna razporeditev elementov, naključij in presenečenj, ki jih srečamo v analitičnem izkustvu. Ta načrt je predpostavljen v njegovem postopku in je z njim homogen.

V zadnji instanci lahko torej le priznamo, da smo tako kot drugje tudi tukaj prepuščeni kontingenci. Celo najspornejši teoretski diskurz lahko namreč z neko naključno potezo pri poslušalcu izzove presenečenje, njegov razlegajoči se odmev lahko napoveduje možni odgovor na njegovo vprašanje. Drugače rečeno, lahko je znamenje predpostavke vednosti in generira transfer do psihoanalize. Vsi se spomnimo, kako je Podganar srečal Freuda – z branjem *Psihopatologije vsakdanjega življenja*, ki mu je dalo vtis, da avtor govori o njem. Spomnimo se tudi, da Freuda ni obiskal zato, da bi vstopil v analizo ali ozdravil svoje obsesije, ampak da bi od njega dobil pričevalo, ki potrjuje, da ni zločinec, kot mu vztrajno ponavljajo njegove obsesije.

Da bi vprašanje, ki animira subjekta, vključno z njegovimi teoretskimi zanimanji, našlo svoj odgovor in svojo pravo orientacijo, se mora subjekt podvreči postopku, saj vednost o obstoju kastracije ničemur ne služi, če si je nismo z grenkimi izkušnjami vtisnili v kožo, kot pravi Lacan v *Še*. K čemur bi dodal: če si je nismo z grenkimi izkušnjami vtisnili v kožo zato, da občutek vaše kože ne bo več isti kot prej. Ne zagotavljam, da je koža zaradi tega vselej mehka ali večno mlada, vendar postane občutljivejša za morebitne življenjske nežnosti – seveda za čas, ki nam je odmerjen.

Prevedla Ana Žerjav

Sol Aparicio*

Opombe k Freudovemu predavanju o »Weltanschauung«

Kar zadeva artikulacijo med teorijo in prakso v psihoanalizi, je Lacan podal nekaj zelo jasnih opazk. Leta 1969 je v enem od predavanj svojega seminarja *Od Drugega do drugega* dejal, da teorija psihoanalitične prakse sicer obstaja, vendar pa zato še ne moremo govoriti o teoriji nezavednega.¹ Kasneje, v Združenih državah Amerike, je bil bolj kategoričen: dejal je, da »psihoanaliza ni znanost, temveč praksa,«² k čemur je takoj pristavil presenetljivo vprašanje: »Ali obstaja teorija analize?« Odgovoril je trdilno, vendar pa že samo vprašanje sugerira, da to ni nekaj samoumevnega.

Trditev, da je psihoanaliza praksa, torej pušča odprto vprašanje znanstvenega statusa njene teorije. Odprto pušča tudi vprašanje družbenega statusa tega »v zgodovini novega«³ poklica.

Problemu statusa psihoanalize se je sicer približal že Freud, predvsem v 35. predavanju iz *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo*, ki nosi naslov »O Weltanschauung«⁴. Med branjem nas presenetijo tako številna vprašanja, ki jih obravnava Freud, kot tudi nadaljnji razvoj, ki so jih doživela pri Lacanu. Opaziti je mogoče rdečo nit, ki konstituira neko vprašanje, namreč povezavo med zahtevo po znanstvenosti in etiko. Natanko to bom poskusila pokazati v tem, kar sledi.

Nič ne preseneča, da Freud posveti eno od svojih predavanj prav temi *Weltanschauung*. Gre za pojem, ki izhaja iz nemškega filozofskega jezika, ki se je

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 65.

² J. Lacan, »Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines«, v: *Scilicet 6/7*, Seuil, Pariz 1976, str. 53–54.

³ J. Lacan, »Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI« (1976), v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 572.

⁴ S. Freud, »Sur une Weltanschauung«, v: *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, (1933), Gallimard, »Folio/Essais«, Pariz 1989, str. 211–243. Vsi citati iz tega teksta so navedeni po tem prevodu.

* Psihoanalitičarka, AME PŠFLP. Psihoanalizo prakticira in poučuje v Parizu. Je aktualna predsednica PŠFLP v Franciji.

uveljavil v 19. stoletju, v stoletju miselnih sistemov. Sam Freud predstavi ta izraz kot koncept, ki je specifičen za nemški jezik in ki ga je težko prevesti, nato pa predlaga naslednjo definicijo: »*Weltanschauung* je intelektualna konstrukcija, ki vse probleme našega obstoja enotno razrešuje v neko nadrejeno domnevo«⁵ in ki nobenega vprašanja ne pusti brez odgovora. V angleščino in tudi v druge latinske jezike je bil torej izraz *Weltanschauung* zasilno preveden z *vision* ali svetovni (oziroma vesoljni) nazor.

Freud takoj doda kratko opazko, v kateri izrazi osnovni razlog svoje zadržanosti in ki tvori njegov prvi argument proti temu: imeti *Weltanschauung* je del *Idealwunsche* človeških bitij. Gre za željo [*vœu*], bomo prevedli skupaj z Lacanom, ki jo je treba umestiti med zahtevo in željo [*désir*].⁶ Kot tako jo je treba interpretirati.

Drugi argument, ki ni nepovezan s prvim, zadeva neznanstveni značaj *Weltanschauungen*. Te intelektualne konstrukcije, ki se lahko sklicujejo na znanja, pridobljena iz »razodetij, intuicije in prerokb«, so tako v nasprotju z znanstvenim pristopom, katerega edini vir spoznanja je, kot opozori Freud, »raziskovanje«, se pravi »intelektualna elaboracija skrbno preverjenih opazovanj«. Domneva, na kateri temeljijo in ki »vse probleme našega obstoja razrešuje«, omogoča »homogeno« razlago. Drugače rečeno, priskrbi označevalca gospodarja. Ne glede na to, ali je ta hipoteza filozofska, religiozna ali kakšna druga, zadovolji zahtevo obupanega bitja [*être*], ki je vedno zahteva po smislu. Prav zato gre, v freudovskih izrazih, za iluzijo, ki ustreza izpolnitvi neke želje [*vœu*].

Weltanschauung, ki se opira na takšno totalizirajočo hipotezo, bo nagnjena k uvedbi diskurza gospodarja. Natanko to opazi Freud na koncu svojega predavanja v »realizaciji« marksistične teorije v obliki ruskega boljševizma. »Teoretski marksizem, ki je bil najprej mišljen kot del znanosti«, je kasneje dosegel »ekskluzivni značaj *Weltanschauung*« in »odredil tako neizprosno prepoved mišljenja kakršno je nekoč vpeljala religija«. Kot vemo, je prepoved mišljenja glavni očitek, ki ga Freud naslovi na religijo. Tu jo razširi tudi na ostale *Weltanschauungen*.

52

⁵ Nav. po slov. prev.: »O *Weltanschauung*: ali vodi psihoanaliza k določeni *Weltanschauung*, in če vodi, h kateri?«, v: *Psihološka obzorja*, prevedla Eva Bahovec, št. 1, 1992, str. 44. *Op. prev.*

⁶ Francoska beseda *vœu* ima, za razliko od *désir*, bolj moralno konotacijo in se torej navezuje na ideal. – *Op. prev.*

Za to trditvijo Freud nemudoma zavzame svoje stališče. Ali obstaja psihoanalitični svetovni nazor? Freud odvrne, da ne, s čimer psihoanalizo odločno postavi na stran znanosti.

Postavitev psihoanalize na stran znanosti je za Freuda pomenilo predvsem razširitev polja znanstvenega izkustva, s čimer je »področje psihičnega« odprl znanstvenemu raziskovanju in posledično nanj apliciral znanstveno metodo. Iz tega je sledilo, da je psihoanalizo postavil v nasprotje z umetnostjo, religijo in filozofijo. Umetniške realizacije in sistemi, ki jih zgradita religija in filozofija, so za Freuda, kot je znano, »realizacije želje«. Medtem ko se psihoanaliza kot znanost omeji na to, da upošteva obstoj in zahtevo po *Weltanschauung*. Pozicija, ki jo zagovarja Freud, je, da psihoanaliza ne sme dajati odgovorov tam, kjer na ravni vednosti ni odgovora.

Ideja svetovnega nazora se lahko danes seveda zdi nekoliko zastarela, potem ko sta Gödel in kvantna fizika postavila pod vprašaj logiko in kozmologijo, in kljub temu, da v določenih znanstvenih krogih nekateri še vedno iščejo »teorijo vsega«!⁷ Toda pomen tega Freudovega predavanja ostaja nedotaknjen. Zlahka ga lahko izmerimo v posledicah, ki jih je Lacan izpeljal za različne probleme, ki jih načinja.

Ti problemi so Lacana dejansko dolgo zaposlovali. Pomislimo zgolj na predelavo njegove kritike religije. Potem ko je Freud religiji med drugim posvetil slovito delo *Totem in tabu* in medtem ko piše razprave o *Mojzesu in monoteizmu*, zatrdi, da je »edino religija resni sovražnik« znanosti. Znani so zadržki, ki jih je Lacan izrazil v zvezi z različnimi poantami freudovske pozicije glede tega, kot tudi pozornost, ki jo je temu posvetil. Le kako ne bi opazili, da je Lacan leta 1974 svojo tiskovno konferenco v Rimu sklenil z omembo zelo verjetnega triumfa religije nad psihoanalizo, in sicer zaradi njene sposobnosti, da realnemu vedno podeli smisel?⁸ Gre za strogo formulacijo poante, ki jo je izpostavil Freud v svoji kritiki vseh možnih *Weltanschauungen*.

⁷ Glede tega cf.: É. Klein, *Discours sur l'origine de l'univers*, Flammarion, Pariz 2010.

⁸ Cf. v zvezi s tem: J. Lacan, »Triumf religije«, tiskovna konferenca v Rimu v Francoskem kulturnem centru, 29. oktobra 1974, prevedel Samo Tomšič, v: *Problemi*, XLIV, št. 3–4/2006, str. 5–20.

Vendar pa me tu v prvi vrsti zanima Freudova pozicija v zvezi z znanstvenim statusom psihoanalize. Gre namreč za osrednje vprašanje tega predavanja. Lacan ga je najprej povzel v svojem spisu »Znanost in resnica«,⁹ kjer je zelo natančno sledil Freudu. Nato pa ga je povzel v povsem novi perspektivi, ki jo je vpeljal leta 1970 s svojo teorijo diskurzov.¹⁰ Natanko tu najde problem statusa psihoanalize svojo formulacijo in svoj najbolj izdelan odgovor.

Psihoanaliza nikakor ni in tudi ne vključuje nobene totalizirajoče imaginarne konstrukcije. Tisto, kar je v freudovskem izkustvu novo, je vpeljava novega diskurza.¹¹ In sicer takšnega, kakor ga je Lacan predstavil Američanom: »Freud je bil prepričan, da se ukvarja z znanostjo.« Freud je dejansko uvedel »popolnoma novi modus človeških razmerij«.¹²

Freud je že v *Inhibiciji, simptomu, tesnobi* obžaloval, da so njegova razmišljanja o gonu smrti nekatere privedla do tega, da so začeli poudarjati »nemoč racionalnega proti demoničnemu v nas« in da so »ta stavek pripravljene razglasiti za temeljni kamen psihoanalitične *Weltanschauung*«. ¹³ Kot opozori Lacan leta 1969, »za iznajdbo gona smrti ni treba opazovati obnašanja ljudi«!¹⁴ Freudu je ta pojem naložilo psihoanalitično izkustvo kot izkustvo diskurza.¹⁵ Kar pomeni, da teorijo vodi struktura diskurza izkustva. Še drugače rečeno, pri Freudu izhaja teorija iz določene etike.

Zamešati psihoanalizo z *Weltanschauung* ali ji pripisati določeno *Weltanschauung* je nedvomno odklon oziroma interpretacija, ki izvira iz naše lastne »žetje po smislu«, kolikor smo »bitja šibkosti«. ¹⁶ Toda ker to kljub vsemu vztraja,

⁹ J. Lacan, »Znanost in resnica«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 305–325.

¹⁰ J. Lacan, *Seminar, knjiga XVII, Hrbtna stran psihoanalize*, prevedli Ana Žerjav, Samo Tomšič in Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008.

¹¹ Lacan je sicer že prej izpostavil subverzijo subjekta, ki jo predpostavlja freudovsko nezavedno. Tedaj je rekel takole: »Psihoanaliza ni ne *Weltanschauung* ne filozofija, ki trdi, da ima v rokah ključ vesolja. Vodi jo poseben namen, ki ga zgodovinsko opredeljuje izdelava pojma subjekt.« (Cf. *Seminar, knjiga XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 76.)

¹² J. Lacan, »Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines«, v: *Scilicet 6/7*, Seuil, Pariz 1976, str. 18–19.

¹³ S. Freud, *Inhibicija, simptom, tesnoba*, konec drugega poglavja.

¹⁴ J. Lacan, *Seminar, knjiga XVII, Hrbtna stran psihoanalize*, str. 13.

¹⁵ *Ibid.*, str. 13–15.

¹⁶ *Ibid.*, str. 12.

se lahko vprašamo, ali ni v psihoanalizi nekaj, kar k temu napeljuje. To ne more biti njena teorija, saj ta ne nudi nobenega homogenega odgovora na probleme obstoja. Prav tako to ne more biti njena praksa, ki nudi kulturni teren le za raznolikost vprašanj, ki jih izzove pestrost klinike. Zdi se mi, da gre bolj za dejstvo, da psihoanaliza implicira sebi lastno etiko, ki je sposobna podati odgovor na vprašanje nevrotičnega subjekta, in da ne popusti pred vprašanjem, s katerim se sooča psihotik. Nič več, a tudi nič manj. In to lahko zadošča, da se psihoanalizi podtakne domnevno ideologijo.

Na tej točki lahko upoštevajoč etično perspektivo, ki jo je Lacan vpeljal leta 1960,¹⁷ opazimo težavo v tem, da bi v psihoanalizi ločili med teorijo in prakso.

Etika psihoanalize, kot jo je formuliral Lacan, je edinstvena. Najprej izpostavi in postavi v samo jedro prakse nezavedno željo, ki je vektor freudovskega polja izkustva in ki ne terja nobene druge dolžnosti razen dolžnost, da se jo upošteva. V nasprotju s tem, kar se včasih nekoliko na hitro ponavlja, Lacan ni izrekel nobenega imperativa, kot je »ne smemo popustiti glede želje«. V sklepu svojega VII. seminarja je dejal, da je s psihoanalitične perspektive edina stvar, za katero smo lahko krivi, ta, da smo popustili glede želje,¹⁸ kar je nekaj popolnoma drugega. V istem obdobju je predlagal, da konec analize subjekta privede do praga, ki je vprašanje, »ali ve, kaj želi«. ¹⁹ Te besede izražajo le dolžnost vednosti, ki zadeva nezavedno.

Leta 1964 Lacan za Šolo, ki jo ustanovi, formulira zelo jedrnato definicijo etike psihoanalize, ki jo označi preprosto kot »prakso njene teorije«. ²⁰ Kako naj razumemo to zgoščeno artikulacijo med etiko, prakso²¹ in teorijo? Zdi se, da je teorija tu postavljena na prvo mesto. Vendar pa to drži le v toliko, v kolikor Lacan dejansko pripiše najpomembnejšo vlogo konceptualnim orodjem, brez katerih se ne moremo približati izkustvu in ki so v primeru analitičnega izkustva predvsem

¹⁷ Seveda v svojem seminarju *Etika psihoanalize*, vendar tudi na zadnjih straneh spisov »Vodenje zdravljenja« in »Opomba k poročilu Daniela Lagacha«, ki sta bila napisana v istem obdobju.

¹⁸ J. Lacan, *Seminar, knjiga VII, Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 322.

¹⁹ J. Lacan, »Remarque sur le rapport de Daniel Lagache«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 682.

²⁰ J. Lacan, »Acte de fondation«, v: *Autres écrits*, str. 232.

²¹ »Praksa« in »praxis« seveda nista popolnoma sinonimni. Lacan je za praxis podal natančno definicijo, ki je znana: praxis je sredstvo obravnavanja realnega s simbolnim. Prav tako je izpostavil, da psihoanalitična praxis tako deluje v skladu s postopkom simptoma.

Freudova. Ena, praksa, ne more brez druge, teorije. Prav to pove izraz »praxis«: obravnavanje realnega ni mogoče, ne da bi se zatekli k označevalcu, in prav to je treba osvetliti. Lacan pove, zakaj: »osvetlitev načel« analize je potrebna zato, ker »mora analitična praxis dobiti svoj status v znanosti«. In nadaljuje, »status, ki je tako zelo poseben, da ga je treba naposled priznati, in ki ne sme biti status neizrekljivega izkustva«. ²² Gre torej za to, da se ga pojasni. Etika psihoanalize je praxis njene teorije, saj se prakticirajoči analitik brez nje ne more niti orientirati v izkustvu niti ga upoštevati. Etika tu prakticirajočemu analitiku narekuje dolžnost, ki jo določa referenca na znanost.

Lacan bo nekaj let kasneje, potem ko se je vmes lotil formalizacije diskurzov, preciziral, da je etika »odvisna od diskurza«. ²³ Kajti ni zgolj ene etike. Etiko, ki je značilna za analitični diskurz, je mogoče povzeti z dolžnostjo »znajti se v nezavednem, v strukturi«. ²⁴ Tu ne gre za razmerje z nobenim drugim diskurzom razen z analitičnim diskurzom. Ali torej od te »znanstvene pokorščine«, ²⁵ ki si jo je eksplicitno želel Freud in ki jo je povzel Lacan v šestdesetih letih, ni ostalo nič? Če si zadevo pogledamo od blizu, vidimo, da temu ni tako. Natanko tej pokorščini namreč ustrezajo matematični diskurzov. Prav ta pokorščina se prevede v zahtevo po možnem prenosu vednosti, ki je magija in religija ne poznata, ²⁶ in v nujnost formalizacije, ki iz tega izhaja. Znanost za Lacana seveda ni ideal, kot je bila za Freuda, vendar pa ostaja matematična formalizacija zanj idealni cilj psihoanalize. ²⁷

Freud omenja etiko le v zvezi z moralnimi, družbenimi oziroma religioznimi zapovedmi. Ni eksplicitno formuliral etike, ki bi bila lastna psihoanalizi. Šele Lacan je uveljavil etični domet stavka, ki ga je bral kot aforizem: »*Wo Es war, soll Ich werden.*« ²⁸ Prav tako je šele Lacan v luči klasične etike premislil tako imenovani načeli ugodja in realnosti, ki sta za Freuda načeli psihične ekonomije. In pokazal, kako se v novih izrazih prisile ponavljanja, onstran načela ugodja, postavlja problem zla.

²² J. Lacan, »Acte de fondation«, v: *Autres écrits*, str. 232.

²³ J. Lacan, *Televizija*, Eseji, št. 3, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 84.

²⁴ V skladu z dobro znano formulo iz *Televizije*, ki definira »dobro rekanje«, *ibid.*, str. 66.

²⁵ Izraz je Lacanov, iz »Znanosti in resnice«, v: *Spisi*, str. 319.

²⁶ *Ibid.*, str. 319–320.

²⁷ Cf. J. Lacan, *Seminar, knjiga XX, Še*, DTP, Ljubljana 1985, str. 96.

²⁸ Za ta primer glej: J. Lacan, »Znanost in resnica«, v: *Spisi*, str. 313.

Toda očitno je, da etika usmeri Freuda v dešifriranje polja, ki ga odpre izkustvu. Freuda žene »zahteva po gotovosti«, ²⁹ ki vodi njegovo iskanje resnice in ki naj bi se ujemala z realnim. Pri tem trdno vztraja, da bi opozoril na nujnost, ki vodi znanstveno raziskovanje: upoštevanje realnosti, »realnega zunanjega sveta«. Zdi se mu, da se lahko edino za ujemanje z realnim reče, da je »resnično«. ³⁰

Upoštevajoč dejstvo, da ima znanost v svojem programu »razlago, ki je homogena univerzumu«, Freud v svojem predavanju nakaže, da je realizacija tega programa odložena v prihodnost, in se odloči poudariti »poteze negativnosti«, ki zaznamujejo znanost: meje njene vednosti, njena nepopolnost [*incomplétude*], njena nujna podreditev »zunanjemu realnemu svetu« – poteze, ki izpostavijo, da tako imenovana znanstvena *Weltanschauung* pravzaprav sploh ni *Weltanschauung*.

Dejstvo, da znanost ne odgovori na zahtevo po iluziji, ki jo predpostavlja želja po *Weltanschauung*, za Freuda konstituira specifično znanstveno zahtevo, ki ji je psihoanalitična praksa kot nova veja znanosti prav tako podvržena. Prav v imenu nujnega upoštevanja realnega Freud postavi načelo, ki naj bi analitika vodilo v rokovanju s transferjem: zavrnitev, da bi zadovoljil zahtevo.

Freud tako s svojo vključitvijo v znanstveno *Weltanschauung* zajame tisto, kar bo Lacan zajel v etiki, ki jo izlušči iz freudovskega opusa.

Pomislimo na razvijanja iz Seminarja *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. V njem je Lacan izpostavil kartezijanski značaj zahteve po gotovosti pri Freudu. Kartezijanski v tem, da Freud pri svojem odkritju nezavednega prav tako kot Descartes najde oporo svoje gotovosti v dvomu. Eden in drugi vpeljeta prelom v razmerju do vednosti. Vendar pa je Lacan pokazal, da je ta postopek etičen in da določa status nezavednega. Pokazal je, da je želja, predvsem Freudova, izvorna točka analitičnega izkustva – kar jo povezuje s Spinozovo etiko *ordine geometrico demonstrata* –, da bi nato izpostavil, da »analitikova želja« (brez katere ni

²⁹ Gre za Freudov izraz s konca II. poglavja *Inhibicije, simptoma, tesnobe*.

³⁰ Na tej točki opozorimo, da se resnica, seveda na kompleksnejši način, artikulira z realnim tudi pri Lacanu, vendar zanj realno ni svet, temveč tisto, kar logično definira kot nemožno. Vemo, da Lacan najprej izpostavi artikulacijo resnice z govorom in vseskozi poudarja dejstvo, da je lahko rečena le na pol. Toda to pol-rekanje resnice napotuje na nemožnost, da bi jo rekli vso, saj »zmanjka besed«. Prav »skozi to nemožno je resnica povezana z realnim« (J. Lacan, *Televizija*, str. 47.)

transferja, ki bi bil vreden tega imena, saj ni subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve) predpisuje psihoanalitično izkustvo in dejanje.

Kar zadeva razmerje psihoanalize do znanosti, je Lacanovo stališče od samega začetka popolnoma drugačno od Freudovega, vendar mu to ne preprečuje, da se mu ne bi na določenih mestih pridružil. Ko leta 1960 v *Etiki* povzame freudovsko referenco na umetnost, religijo in znanost, pri čemer znanosti še zdaleč ne loči, tako kot Freud v svojem predavanju, od filozofije, Lacan opozori na njuno davno sorodnost in »diskurz znanosti« opredeli z dejstvom, da »se v njegovi perspektivi izoblikuje ideal absolutne vednosti«. ³¹ S tega vidika ni znanstvena *Weltanschauung*, če sploh obstaja, nič manj sumljiva od *Weltanschauung* filozofije.

Toda Lacan v nadaljevanju loči znanost in filozofijo, namreč tedaj, ko ju postavi v perspektivo svoje formalizacije diskurzov, kar mu omogoči razlikovati status vednosti v eni in drugi.

Filozofija se ne navezuje na znanost, temveč na diskurz antičnega gospodarja, kjer vednost pripada hlapcu; njegova vednost je večina, ki mu je odtegnjena, tako da postane gospodarjeva vednost, se pravi teoretska vednost, ki je ločena od izkustva. Kar pa ne velja za diskurz znanosti, ki ga Lacan približa diskurzu histerika; vednost je tu na mestu produkta in ne dejavnika diskurza, je produkt dela, kateremu histerikova želja podvrže označevalca gospodarja. Sorodnost s psihoanalizo, ki izvira iz srečanja te histerikove želje s Freudovo željo, je očitna.

Vidimo torej, da diskurz analitika ni v razmerju nasprotja z diskurzom znanosti, vendar pa je v razmerju nasprotja z diskurzom gospodarja. Vidimo tudi, da ta formalizacija razmerij psihoanalize do znanosti na eni strani in filozofije na drugi strukturalno upraviči freudovsko pozicijo.

58

V Lacanovi rabi pokriva izraz diskurz veliko polje, saj označuje družbeno vez in izpostavi dejstvo, da se le-ta »vzpostavlja zgolj zato, da bi se ugnezdila na način, kot se umesti in vtisne govornica« ³² na govoreča telesa. Vendar vsak diskurz hkrati zadeva neko zamejeno polje. V primeru diskurza analitika je to polje polje

³¹ J. Lacan, *Seminar, knjiga VII, Etika psihoanalize*, str. 132.

³² J. Lacan, *Seminar, knjiga XX, Še*, str. 46.

prakse določene analize, ki določa le družbeno vez med dvema. V čem je torej interes tega diskurza za druge?

Lacan je pokazal tudi to – diskurz analitika namreč pojasni ostale diskurze v njihovi skupni funkciji, ki je v tem, da krotijo užitek. Analitik ve, da ima opravka z načelom ugodja, ki brzda užitek. Lahko torej razumemo, da je Lacan v obdobju seminarja *Še dejal*, da je »znova izluščil« [*réextrayait*] etiko psihoanalize. Ni je namreč izluščil iz freudovskega polja želje, temveč iz lacanovskega polja užitka.

Prevedla Ana Žerjav

Sidi Askofaré*

Izkustvo in struktura. O konstrukciji psihoanalitične vednosti

Preučiti nameravam vprašanje razmerij med psihoanalitično teorijo in prakso na podlagi lacanovske subverzije, ki jo indeksirata oba izraza, izkustvo in struktura. Izhodišče bom postavil v štiri propozicije, ki bodo služile za okvir mojega komentarja:

1. *Ni »teoretske psihoanalize«*, denimo za razliko od teoretske fizike, ki je do določene mere ločljiva od eksperimentalne fizike.
2. *Ni »aplicirane psihoanalize«*, vsaj ne v trivialnem pomenu tega izraza.
3. *Ni teorije nezavednega, temveč le teorija psihoanalitične prakse*. Na ta način bi lahko povzeli pozicijo, ki jo zavzame Lacan v predavanju 4. decembra v seminarju *Od Drugega do drugega*: »Nedvomno obstaja teorija psihoanalitične prakse, vendar pa ne obstaja teorija nezavednega, razen če hočemo pod to stlačiti teorijo psihoanalitične prakse, ki nam o nezavednem poda tisto, kar je mogoče zajeti v polje te prakse, a to je tudi vse.«¹
4. *»Analitični prijem ne bo matematičen.«*² To Lacanovo trditev je mogoče brati kot popravek oziroma redukcijo njegove doktrine matema.

Menim, da je mogoče s prepletom teh štirih propozicij pojasniti artikulacijo psihoanalitične prakse in teorije. Pod pogojem, da jasno izpostavimo, da ta artikulacija pri Freudu in pri Lacanu ni v vseh točkah ista in da dodamo – to je moja teza –, da je njuna razlika posledica ideje, ki si jo eden in drugi ustvarita o znanosti (in o medicini) ter o razmerju psihoanalize do znanosti (in do medicine).

61

I.

Za preučitev tega vprašanja bi bilo dobro izhajati iz najizčrpnije definicije, ki jo je podal Freud o svoji invenciji: »Psihoanaliza je ime za: 1) postopek raziskova-

¹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 65–66.

² J. Lacan, *Seminar XX, Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 95.

* Psihoanalitik, AME Psihoanalitične Šole Forumov Lacanovskega polja, in profesor psihologije na Univerzi Toulouse 2 Le Mirail. Prakticira in poučuje psihoanalizo v Toulousu.

nja sicer težko dostopnih psihičnih procesov; 2) metodo obravnavanja nevrotičnih procesov, ki temelji na tej preiskavi; 3) serijo psiholoških koncepcij, ki so pridobljene na ta način in ki se postopoma združujejo v znanstveno disciplino.«³

Če se strinjamo s to trojno definicijo psihoanalize, je videti, da lahko v tem polju razlikujemo, in to ne iz preprostega jezikovnega udobja ali enostavne didaktične skrbi, med tem, kar izhaja iz – »čiste«? – teorije, in tem, kar izhaja iz – »čiste«? – prakse. Dejansko to implicira prva propozicija, ki sem jo navedel: »Ni teoretske psihoanalize.« Diskurzivnost, ki jo je Freud utemeljil pod imenom *psihoanaliza*, namreč nerazdružljivo artikulira teorijo – ali vsaj teoretske oziroma doktrinarne elemente – in prakso, kliniko, izkustvo. Vprašanje je v tem, da ugotovimo, teorija česa je ta teorija? Kaj je treba v psihoanalizi razumeti s prakso? V čem in kako teorija določa prakso ali vsaj določene njene razsežnosti (produkcijo in opazovanje kliničnih pojavov)? V čem in do kam praksa preverja teoretske hipoteze in propozicije? Kako lahko na podlagi iste skupnosti izkustva upravičimo pluralnost psihoanalitičnih doktrin? Naposled, ali si lahko, če obstaja le ena psihoanalitična praksa – namreč freudovska, utemeljena na prosti asociaciji in interpretaciji transferja –, onstran različnih doktrin zamislimo takšno psihoanalitično teorijo, ki bi bila teorija te enotne prakse?

Če hočemo pojasniti ta problem, se moramo nesporno posvetiti načinu, kako sta Freud in Lacan – za Melanie Klein, W. Bion in D. Winnicotta bi lahko to pokazali drugi – v skladu s svojim lastnim stilom preizkušala razmerje praksa/teorija.

II.

Začnimo s Freudom. Če zadeve skrajno poenostavim, bi dejal, da sta praksa in teorija zanj izraza, ki povzemata antično nasprotje med delovanjem in besedo. V čemer se je strinjal z Goethejem iz *Fausta*: »na začetku je bilo dejanje«, stavek, s katerim Freud sicer zaključí svoj *Totem in tabu*! Če zadevo prenesem na razmerje med prakso in teorijo v psihoanalizi, bi dejal, da Freud vsaj za določen čas ohrani primat delovanja. Če postane razmerje kasneje kompleksnejše, je to zato, ker primat prakse implicira zbližanje oziroma celo identifikacijo psihoanalize z medicinsko veščino, absorpcijo s strani medicinskega diskurza, ki psihoanalizi onemogoči status avtonomne znanosti. Toda Freud se je zoperstavil natanko tej

62

³ S. Freud, »Psychanalyse« in »Théorie de la libido«, v: *Résultats, Idées, Problèmes*, II. zv., Pariz, PUF, 1985, str. 51.

možni usodi: »Zasluži si boljšo usodo in jo bo, upajmo, tudi imela. Kot 'globinska psihologija', nauk o duševnem nezavednem, lahko postane nepogrešljiva v vseh tistih znanostih, ki se ukvarjajo z razvojem človeške kulture in njenimi velikimi institucijami, kot so umetnost, religija in družbena ureditev. [...] *Uporaba analize za terapijo nevroz je le ena od možnosti njene uporabe; prihodnost bo morda pokazala, da ni najpomembnejša.*«⁴

Freudovsko opcijo lahko torej opredelimo s tem, da jo sekundarno zaznamuje primat morda ne ravno teoretskega, vendar vsaj primat znanstvenega nad prakso obravnave nevrotikov. Tudi tukaj je citat Freudovega teksta boljši od njegovega parafraziranja ali komentiranja: »V psihoanalizi je od samega začetka obstajala neločljiva vez med zdravljenjem in raziskovanjem. Spoznanje je prineslo uspeh zdravljenja. Ni bilo mogoče zdraviti bolnika, ne da bi se naučili nekaj novega; ni bilo mogoče dobiti novega pojasnila, ne da bi doživeli njegov blagodejni učinek. Naš analitični postopek je edini, v katerem se ohrani ta dragocena zveza. Samo če bomo nadaljevali z našim analitičnim dušnim pastirstvom, bomo lahko poglabili pridobljeni uvid v človekovo duševno življenje. *Ta obet znanstvenega dobička je bil najodličnejša, najbolj razveseljiva poteza analitičnega dela; ga smemo žrtvovati kakršnimkoli praktičnim premislekom?*«⁵

Psihoanaliza je torej za Freuda očitno predvsem znanost, nova znanost in novi tip znanosti. Kot znanost producira teorije o svojih predmetih [*objets*]. Freud eksplicitno formulira dve: teorija »psihičnega nezavednega«, ki je bila najprej vpeljana kot »teorija psihičnega aparata«, in »teorija libida«, skovana na osnovi specifične kategorije, libida, ki pripada »doktrini gonov«.

Toda opozoriti moramo, da nam Freud v elementih epistemologije psihoanalize, ki jo tu in tam omeni, poda indikacije, na osnovi katerih bi lahko mislili, da ostaja odvisen od modela klasične fizike. O tem priča denimo prvi odstavek njegovega teksta iz leta 1915, »Goni in njihove usode«.

A če dobro preučimo perspektivo, ki jo privzame Freud v tem tekstu, se pokaže, da je praksa mišljena bodisi kot aplikativno polje psihoanalitične znanosti, bodisi je klinika neka oblika ekvivalenta ali analogona eksperimenta v fiziki. V

⁴ S. Freud, »Vprašanje laične analize«, v: *Spisi o psihoanalitični tehniki*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 277. Poudarek S. A.

⁵ *Ibid.*, str. 286. Poudarek S. A.

obeh primerih menim, da ostajamo tostran tega, kar bi morala implicirati psihoanaliza kot novi tip znanosti. In to še toliko bolj, kolikor Freud naposled leta 1923 zelo jasno izrazi, da so »sprejetje nezavednih procesov, priznavanje doktrine odporov in potlačitve ter upoštevanje seksualnosti in Ojdipovega kompleksa glavne vsebine psihoanalize in osnove njene teorije. *Tistega, ki se ni zmožen podpisati pod vse to, ne bi smeli šteti med psihoanalitike.*«⁶

Toda morda nam lahko, bolj kot Freudove trditve, odločilna pojasnila prineseta raziskovanje in pojasnjevanje razlogov, ki so Freuda privedli do njegovih velikih doktrinarnih predelav (opustitev *neurotice*, prehod od prve k drugi teoriji tesnobe, vpeljava narcizma, konstrukcija druge topike psihičnega aparata itn.). Že sama omemba tega niza nakazuje določene heterogenosti v načinu delovanja napetosti teorija/praksa v Freudovem opusu. Freuda je tako k opustitvi njegove *neurotice*, bolj kot klinika pod transferjem, ki je neposredno razveljavila hipotezo o realnem zapeljevanju s strani očeta, privedla neverjetnost posledic te hipoteze in izdelava kategorij fantazme in psihične realnosti. Kar zadeva teoriji tesnobe, ne gre toliko za novo teorijo, ki prejšnjo spodbije, razveljavi in naredi za zastarelo, kot za nekakšno teoretsko *Aufhebung*, ki jo je omogočila konstitucija nove topike psihičnega aparata in prerazporeditev procesa subjektivacije okrog kastracijskega kompleksa. Dejstvo, da je njegovo zadnjo teorijo tesnobe izzvala obsežna teoretska sprememba, eksplicitno trdi sam Freud: »S tezo, ki postavi jaz za edini sedež tesnobe in ki pravi, da lahko tesnobo proizvede in čuti edino jaz, smo zavzeli nov trden položaj, na osnovi katerega se veliko situacij pokaže z drugačnega vidika. [...] Tri glavne vrste tesnobe, *realna tesnoba*, *nevrotična tesnoba* in *moralna tesnoba*, je mogoče tako zlahka navezati na tri razmerja odvisnosti jaza: z novim pojmovanjem je stopila v ospredje funkcija tesnobe kot signala, ki naznanja nevarno situacijo. Vprašanje, iz česa sestoji tesnoba, je izgubilo svoj interes in razmerja med realno tesnobo in nevrotično tesnobo so se presenetljivo razjasnila in poenostavila.«⁷ Torej ne gre toliko za novo teorijo tesnobe v pravem pomenu besede, temveč bolj za »modifikacije prejšnjih stališč« in za »dopolnilo k tesnobi«, kot se je izrazil Freud na koncu *Inhibicije, simptoma, tesnobe*.⁸

64

⁶ S. Freud, »Psychanalyse« in »Théorie de la libido«, v: *Résultats, idées, problèmes*, II. zv., *op. cit.*, str. 150.

⁷ S. Freud, »Angoisse et vie pulsionnelle«, (1933), v: *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Pariz 1936, str. 113–114.

⁸ Cf. S. Freud, »Inhibicija, simptom, tesnoba«, v: *Problemi*, XXXIX, št. 1-2/2001.

Tako bi lahko na dolgo nadaljeval z narcizmom, ponavljanjem ali gonom smrti in pokazal, da so razmerja med teorijo in prakso v razvoju freudovskega opusa sicer kompleksnejša kot pravi ali meni sam Freud. Vsekakor pa ga še zdaleč ni mogoče zamešati s simplistično shemo: opazovanje, hipoteza, verifikacija. Za to, da ugotovimo, če lahko tako rečem, kako zelo malo popperjanski je bil Freud, zadošča, da preberemo njegov tekst »Poročilo o primeru paranoje, ki nasprotuje psihoanalitični teoriji«.

III.

Pojdimo zdaj k Lacanu. Čeprav se njegovo poučevanje sklicuje na Freuda in na vrnitev k Freudu, lahko vsaj zatrdimo in potrdimo, da vpelje nov način pojmovanja razmerij med teorijo in prakso v psihoanalizi. Razlika se nahaja v ideji, ki si jo je Lacan postopoma ustvaril o razmerju psihoanalize do znanosti. Tako da lahko pri njem razločujemo dve koncepciji oziroma dve perspektivi tega, kaj je psihoanalitična teorija.

Prva perspektiva ga približa Freudu, s to razliko, da je tam, kjer si je Freud zamislil psihoanalitično teorijo kot »teorijo psihičnega aparata« oziroma »teorijo psihičnega nezavednega«, Lacan konstruiral »teorijo subjektive strukture«. Pojma strukture in subjekta sta v sebi dejansko nosila subverzijo, ki je postala kmalu očitna in ki je postavila pod vprašaj sferično topologijo freudovskega psihizma ter izpostavila homolognost med strukturo in tem, kar je Lacan že pred svojo formalizacijo iz sedemdesetih let imenoval »analitični diskurz«. Zadošča, da se spomnimo Lacanove rabe njegove sheme L, s katero je pojasnil strukturo izkustva (*cf.* branja, ki jih je predlagal za primer Dore ali mlade homoseksualke v seminarju *Objektna relacija*).

Druga perspektiva je radikalnejša v tem, da postavi pod vprašaj samo idejo, da je lahko psihoanalitična teorija teorija nezavednega. Na to sem opozoril v svojem uvodu, kjer sem navedel odlomek iz seminarja *Od Drugega do drugega*. Po Lacanu je psihoanalitična teorija kot teorija le teorija psihoanalitične prakse. Ta praksa je seveda neki diskurz, se pravi »družbena vez, ki je utemeljena na govoricu«, toda odslej gre za diskurz *sui generis*, za diskurz, ki se sicer povezuje z diskurzom znanosti, vendar se od njega razlikuje ali mu celo nasprotuje, predvsem takrat, ko slednji pokaže svoj obraz »diskurza gospodarja« ali »univerzitetnega diskurza«.

Ne glede na to, katero perspektivo tu zavzamemo, lahko z gotovostjo rečemo, da spodbija idejo Maud Mannoni, po kateri je teorija v psihoanalizi zgolj fikcija. Sicer pa je Lacan vedno, ko govori o teoriji, zelo blizu temu, da s tem dejansko misli koncepte. Poznamo namreč vztrajnost, s katero vselej spominja na etimologijo nemškega izraza *Begriff*, s katerim izpostavi vidik zgrabitve realnega!

Vendar pa to ne pojasni, zakaj je Lacan prešel od ideje o psihoanalitični teoriji kot »teoriji subjektive strukture« k ideji psihoanalitične teorije kot »teorije analitične prakse«. Še manj nam pojasni, kaj je Lacan mislil s »teorijo psihoanalitične prakse«, kolikor ta sintagma zgošča pojma psihoanalitične teorije in prakse, katerih razmerje poskušamo premisliti!

IV.

Če hočemo natančneje predstaviti Lacanov prispevek k temu vprašanju, je treba omeniti, da je tisto, čemur rečemo ali kar predstavljamo kot njegovo »teorijo«, zanj vedno le »elaboracija vednosti« o njegovi lastni praksi in o praksi nekaterih drugih. Elaboracija vednosti, ki sproži diskurz, odpre pot in, na določen način, odgovori na »napletanje vednosti o *jeziku*«, ki je nezavedno. Teorija, vsaj v Lacanovem primeru, torej ne pomeni eksplikativnega modela, konceptualnega sistema, ki stremi k proizvajanju razumevanja pojavov nekega določenega polja. K čemur je treba dodati, da se je elaboracija vednosti v Lacanovem primeru vpisala v okvir poučevanja, se pravi dejavnosti, ki jo usmerja vprašanje formacije analitikov, ki je – ali je treba to sploh omeniti – formacija za izvajanje psihoanalize, torej za samo analitično prakso.

66

Sicer pa Lacan, ki je v zvezi s temi vprašanji izjemno natančen in malenkosten, nikakor ne zameša klinike in prakse. Kot zapiše v svojem »Uvodu v nemško izdajo *Spisov*«: »klinika je pred analitičnim diskurzom, in če je gotovo, da jo slednji osvetli, pa temu ni nujno tako.«⁹ Prav tako ne zameša prakse in izkustva. Dejansko smo po eni strani lahko imeli izkustvo analize, ne da bi analizo tudi prakticirali, se pravi, ne da bi zasedli mesto dejavnika v strukturi tega diskurza; in po drugi strani, v polju psihoanalize obstaja neko izkustvo, ki presega prakso vsakega posameznega analitika. Morda se je Lacan ravno zato v svojem

⁹ J. Lacan, »Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 556.

poučevanju opiral na velike klinične primere, na Freudove, seveda, a tudi na primere Melanie Klein, Helene Deutsch, Maurica Bouveta in celo na primere nekaterih svojih učencev: na primer mali Robert, o katerem je pisala Rosine Lefort. In dodal bi, da Lacan s svojo veliko institucionalno invencijo, z dispozitivom prehoda, vpelje neko modalnost elaboracije vednosti, ki vključi v dispozitiv vse sodelujoče – ki ne prakticirajo vsi psihoanalize, daleč od tega (prehajalec, prehodniki, kartel, tajništvo). In naposled, Lacan še manj zameša kliniko, prakso in izkustvo na eni strani in na drugi strani tisto, kar imenuje struktura. To gre celo tako daleč, da slednjo, strukturo, definira kot »tisto, česar se ni mogoče naučiti iz prakse«¹⁰. Kar pokaže, da ni bil ravno naklonjen naivnemu empirizmu.

Po pravici povedano se mi zdi, da binarna opozicija med prakso in teorijo v Lacanovih očeh nikoli ni bila pertinentna. In če je psihoanalizo najprej definiral kot *praxis* – »obdelovanje realnega s simbolnim« –, je bilo to v določenem trenutku njegovega poučevanja nedvomno zato, da se ne bi pustil ujeti v antinomije, ki jih vzpostavi ta binarizem in ki jih Althusserjev pojem »teoretske prakse« nikakor ne razreši.

Kolikor mi je znano, je bil Lacan po Freudu prvi analitik, ki je postavil problem analitične teorije na njegovo najvišjo in najzahtevnejšo raven, na raven konceptov, in to celo njenih temeljnih konceptov. In to ne zato, ker bi si vnaprej hotel izmisliti nove, ampak zato, da bi izpostavil, kako zelo se ohranitev in obnova izkustva umešča v določeno odvisnost od konceptov tega izkustva. Lacan je postavljaval izzivalna vprašanja: »Ali so psihoanalitični koncepti že izoblikovani? Na kaj se nanaša skoraj religiozno ohranjanje izrazov, ki jih je za strukturiranje analitičnega izkustva predlagal Freud? Ali gre za nekaj, kar bi bilo v zgodovini znanosti sicer presenetljivo, namreč da bi bil Freud v tej domnevni znanosti prvi in ostal tudi edini, ki je vpeljal temeljne koncepte? Na kaj bi privezali svojo prakso, če tega debla, jambora oziroma pilota ne bi bilo?«¹¹

Ne morem ne poudariti, kako zelo stopi ta trditev v protislovje oziroma vsaj v napetost s freudovsko idejo, ki jo Lacan mojstrsko formulira takole: »v analizi je

¹⁰ J. Lacan, »L'étourdit«, v: *Autres écrits*, str. 449–495.

¹¹ J. Lacan, *Seminar XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996, str. 15. (Popravljen prevod.)

treba ohraniti vse [...], kot da ne bi bilo sicer nič dokazano«. ¹² Če dobro pomislimo, lahko opazimo, da ta *tabula rasa* ne zadeva tistega, kar od teorije – Freud pogosto govori o »doktrini« – pogojuje in orientira prakso. Če ne drugega zato, ker se sama ideja analize, kolikor se razlikuje tako od medicinske oskrbe kot od vzgojnega vpliva, že opira na precej sofisticirano teorijo.

Recimo na kratko, da epistemologija psihoanalize ni ista pri Freudu, odkritelju in izumitelju, in po njem.

Ključno vprašanje od Lacana dalje torej ni toliko vprašanje teorije in prakse kot vprašanje strukture in izkustva, vednosti in dejanja. Zakaj to ne sovпада s prejšnjim nasprotjem? In predvsem, v čem se bolje sklada in bolje prilagaja freudovskemu izkustvu nezavednega?

Zdi se mi, da je freudovska praksa nezavednega zagotovo poučna, saj se v njej udejanji, razvije, razkrije, proizvede in celo izumi neka vednost. Problem se začne na osnovi pomisleka, da ta vednost ni homogena, da ne tvori Enega. Sicer pa je Lacanu prišlo na misel, da je razlikoval najmanj dve vednosti: *referenčno* – teoretsko oziroma teoretično – in tako imenovano *tekstualno* vednost. Torej na eni strani teoretsko vednost, ki strukturira in orientira izkustvo, in na drugi strani ireduktibilno singularno vednost nezavednega teksta vsakega subjekta, ki se podvrže izkustvu.

Lahko seveda postavimo hipotezo, da je razmerje teh dveh vednosti »ne-razmerje«. Toda kako potem pojasniti: 1) mnogoterost in različnost analitičnih teorij; 2) znamenje »subjektivnosti« avtorjev v teorijah, ki jih predlagajo za prakso; in 3) jezikovne in kulturne vplive na teoretizacije izkustva?

68

Zamislimo si lahko dve možnosti:

1. Teoretiki psihoanalize elaborirajo vednost na osnovi svoje lastne prakse in svojega lastnega izkustva, vendar to še ni vse. Zgodi se namreč, da to vednost elaborirajo na osnovi tega, kar jih je naučila njihova praksa – v pozitivnem ali v negativnem pomenu besede –, toda ta elaboracija splošno gledano nosi

¹² J. Lacan, »Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits«, v: *Autres écrits*, str. 556.

znamenje njihove subjektivne pozicije. Že Lacan je leta 1964 izpostavil nekaj figur tega, ko je preučeval teorije transferja.¹³ Na tej osnovi se lahko vprašamo, ali si je sploh mogoče zamisliti, da nekaj od analitikovega simptoma ali od njegovega razmerja do objekta, ki določa njegov stil – in ne fantazmo –, v njegovi elaboraciji vednosti ne bi imelo določene vrednosti.

2. Prav tako se zgodi, da analitiki izdelajo vednost o psihoanalitičnem izkustvu in praksi na osnovi zunaj-analitičnih kategorij, konceptov in referenc. Lacan ni bil v tem nobena izjema, čeprav ostaja paradigmatična figura takšnega tipa analitika-teoretika. Še vedno pa drži, da vsi prakticirajoči analitiki ne elaborirajo vednosti na osnovi njihovega izkustva in njihove psihoanalitične prakse. In priznati je treba, da med tistimi, ki to počnejo, te teorije nimajo niti enakega trajanja niti enakega epistemskega dometa, niti enakih izobraževalnih učinkov in ne enakega kulturnega odmeva. Čemu lahko to pripišemo? Je to posledica neizenačene skladnosti teorij z izkustvom, njihove večje ali manjše teoretske konsistence, konceptualizacijske sposobnosti avtorjev, ali pa to vsaj deloma izhaja tudi iz pojavov transferja in institucionalnih pogojev sprejetja in promocije teh teorij?

V.

Zdaj bi se rad ustavil na točki, ki se mi zdi bistvena. Od svojega pojava kot znanstvene discipline je psihoanaliza v svojem razmerju do teoretizacije nastopila kot razcepljena med dve orientaciji: psihoanalitična teorija kot »teorija psihičnega nezavednega«, s podmnožico, ki prakso in predvsem kliniko in tehniko ter psihoanalitično teorijo obravnava kot »teorijo psihoanalitične prakse«. Če zadeve nekoliko zaostrimo, bi dejal, da se prva orientacija ujema s freudovsko opcijo, kolikor je psihoanaliza za Freuda predvsem znanost, zdravljenje pa eno od aplikativnih področij te znanosti.

Toda vemo, da je Lacan po mnogih letih oklevanja, od ideje o psihoanalizi kot »liberalni večini« do ideje o psihoanalizi kot »hipotetični znanosti o subjektu«, naposled pristal pri ideji, da psihoanaliza ni znanost – saj je neovrgljiva –, temveč praksa, oziroma bolje: diskurz.¹⁴ In v »skromnosti« tega diskurza gre

¹³ Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 146–147.

¹⁴ Cf. J. Lacan, seminar XXIV, *L'insu que sait de l'une bévue s'aïlle à mourre*, predavanje 14. decembra 1976, neobjavljen tipkopis.

celo tako daleč, da reče, da je psihoanaliza »praksa za boljše počutje«. Ta operacija, ki je več kot privilegij prakse, namreč redukcija psihoanalize na prakso, povleče za seboj določeno število posledic. Ena od njih se do potankosti ujema z Lacanovo opcijo, ki je v jedro njegovega doprinosa k analitičnemu diskurzu postavila poučevanje psihoanalize, se pravi ne preprosti prenos že izdelane vednosti, temveč elaboracijo vednosti, ki jo orientira skrb za formacijo analitikov. Politika psihoanalize dejansko sestoji predvsem iz ohranjanja živosti ostrine freudovskega izkustva nezavednega, kar ne more mimo dejstva, da obstaja neki psihoanalitik [*qu'il y ait du psychanalyste*].

Če torej redukcija analize na prakso po eni strani razvrednoti sleherni poskus vzpostavitve »teoretske psihoanalize« in sleherni željo po razkroju strukture v topologijo, po drugi strani problematizira tisto, kar bi se v psihoanalizi lahko imenovalo »raziskovanje«, v smislu, kot je Heidegger definiral *Vorgehen*, namreč kot »oris določenega očrta naravnih procesov na nekem področju bivajočega, npr. narave«. ¹⁵

Toda ne moremo zanikati, da se bistveni del transakcij psihoanalize z njeno zunanostjo odvija na osnovi bodisi znanstvenega bodisi literarnega raziskovanja, in to zlasti na Univerzi. Seveda tu ne gre za prihodnost psihoanalize v intenziji, kolikor se tu ne proizvede nič odločilnega v psihoanalitični vednosti oziroma je to zgolj »pribežališče« oziroma »azil« tega diskurza. Še vedno pa drži, da ostaja Univerza eno od mest, kjer je mogoče danes srečati psihoanalizo, in bilo bi ne le obžalovanja vredno, temveč v škodo sami psihoanalizi, če bi se psihiatri, psihologi in filozofi izobraževali brez srečanja in konfrontacije s freudovsko subverzijo vednosti, klinike in etike.

Zaključujem z mislijo, da nam iztek Lacanovega poučevanja omogoči videti vsaj nekaj: po opustitvi »ideala znanosti« za psihoanalizo je na psihoanalizo odslej ustrežnejše gledati kot na to, kar je: ne znanost, naj bo hipotetična ali ne, temveč praksa, diskurz, se pravi modus družbene vezi, katerega naloga je obravnava

¹⁵ Cf. M. Heidegger, »L'époque des conceptions du monde«, v: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Pariz, Gallimard, »Tel«, 1962, str. 102. Nav. po: Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes« (1938), v: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, zv. 5, Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1977, str. 71. *Op. ur.*

užitka tistega, ki se ji ponuja kot analizant. Če nasprotje med teorijo/prakso s tem ne izgine popolnoma, pa je vsaj globoko devalvirano oziroma predelano. Pojem teorije lahko dejansko ohranimo le pod pogojem, da v njem ne vidimo »gospodarjeve vednosti«, se pravi vednosti, ki prevladuje in prešije, temveč vednost o strukturi, ki omogoči proizvod, invencijo in zbiranje edine vednosti, ki šteje v praksi: namreč tekstualne vednosti, singularne subjektive vednosti. A kolikor psihoanaliza kot vednost meri edino na vednost, ki je potrebna za ohranitev in razmah njenega diskurza, se postavijo naslednja vprašanja: kaj sta v psihoanalizi »dobra« teorija in »dober« teoretik? Pa tudi: katera želja oziroma kateri simptom pri nekem subjektu podpira in omogoči takšno elaboracijo vednosti?

Prevedla Ana Žerjav

Jacques Adam*

Praxis teorije v psihoanalizi: etično vprašanje

Problem razmerja med teorijo in prakso se že od nekdaj postavlja tudi v psihoanalizi. To vprašanje, ki je značilno za znanstveni diskurz in je torej epistemološkega reda, ni bilo nikoli zares načeto, dokler ni Lacan prestavil poudarka na področje etike. Lacan, ki je to formuliral v izrazih praxis teorije v psihoanalizi, je to postavil za enega od stebrov ustanovitve svoje Šole leta 1964: tretja sekcija, »Recenzija Freudovskega polja, Etika psihoanalize, ki je praxis njene teorije«.¹

Leto 1964 je za Lacanovo poučevanje pomembno leto, saj gre za leto njegovega izobčenja iz IPA in za konec dolgega konflikta med IPA in Lacanom, ki je zadeval natanko njegovo psihoanalitično prakso. Gre tudi za trenutek, ko da svojemu seminarju naslov *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, medtem ko je celih deset let obravnaval bolj tehnične in klinične predmete, z izjemo VII. seminarja, ki obravnava natanko etiko psihoanalize, kar je presenetljiv izraz, če pomislimo, da ni o etiki psihologije ali psihiatrije skoraj nikoli govora. Zanimivo je videti tudi to, da se v Lacanovem diskurzu izraz »koncept« pojavi istočasno kot izraz »dejanje« [*acte*], ki označuje utemeljitev njegove nove šole: »Ustanovni akt« [*Acte de fondation*]. Pojavi se torej naslednje vprašanje: ali ni v načinu približevanja vprašanju psihoanalize kot znanosti politično ozadje? In torej priložnost, da govorimo o razmerju med teorijo in prakso v psihoanalizi na novi način. Opozorimo spotoma, da razlog za konflikt med Lacanom in IPA ni bilo vprašanje, ki bi se nanašalo na teorijo psihoanalize, temveč predvsem vprašanje, ki je zadevalo prakso, njegove »kratke« seanse (oziroma seanse variabilne dolžine) in ostale načine ravnanja, ki so tedaj polnili kroniko standardiziranega miljeja IPA. Na tej podlagi lahko domnevamo, da so ostali analitiki lacanovsko teorijo nezavednega, strukturiranega kot neka govorica, bodisi zlahka sprejeli bodisi je ostala dokončno nerazumljena in naposled popolnoma zavržena. Kot da bi se lahko naporna vprašanja, ki zadevajo teorijo in koncepte v psihoanalizi, zdela nepomembna in nekoristna za samo psihoanalitično prakso.

73

¹ J. Lacan, »Acte de fondation«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001.

* Psihoanalitik, AME PŠFLP, psihoanalizo prakticira in poučuje v Parizu.

Pomembno je torej, da se izraze *praxis*, koncept in dejanje postavi v njihov zgodovinski kontekst. Tu se je mogoče sklicati na eksistencializem, saj je bila filozofija dejanja še vedno prisotna v duhu časa, vse dokler ni štafete prevzel strukturalizem. V ustanovnem aktu Pariške freudovske Šole leta 1964, ki je sicer kratek tekst, se izraz »*praxis*« pojavi kar sedemkrat. Na primer: »analitična *praxis* mora dobiti svoj status v znanosti.«² *Praxis* tu pomeni več kot preprosto »prakso« in nakazuje poseben način razmerja do teorije. Ali še: »*praxis* teorije«, ki jo terjajo konjekturane znanosti (se pravi znanosti, ki niso eksaktne znanosti znanstvenega diskurza), da bi se izognile »političnemu odklonu, ki narašča z iluzijo univerzalnega pogojevanja.«³ Tu gre torej za vprašanje ideologije.

Lacan z Althusserjem

Leta 1964 Lacan zatrdi, da tudi če je psihoanalitična teorija znanstvena, njena praksa zato še ni preprosta aplikacija te teorije, ki bi bila tudi sama znanstvena, pač pa ideološki razmik, ki je za, če lahko tako rečemo, »naravo« psihoanalize nepogrešljiv, nalaga govor o »*praxis* teorije«, v kolikor hočemo drugače govoriti o običajnem vprašanju razmerij teorije in prakse, kakršnega srečamo v znanosti. To vprašanje, ki je spravljal v zadrego pred-lacanovske analitike, torej pokrije izraz »etike«: »Etika psihoanalize, ki je *praxis* njene teorije«,⁴ pravi »Ustanovni akt«. Izraz *praxis* ima očitno althusserjanski pridih. V tem obdobju je Althusser dejansko kazal določeno strast do psihoanalize in do Lacana ter trdil, da teorije psihoanalize absolutno ni bilo mogoče proizvesti brez opore na historični materializem. Seveda to ni bila Lacanova pozicija, vendar se je treba spomniti, da je prav Althusser povabil Lacana, naj nadaljuje svoj seminar na *École normale supérieure*, medtem ko je sam Althusser takrat pisal pomemben članek, ki je zaznamoval obdobje: »Freud in Lacan«.⁵ Althusser v njem poudari, da zahvaljujoč Lacanu sedaj obstaja avtentična teoretska praksa psihoanalize, in sicer natanko v toliko, v kolikor je slednjemu uspelo psihoanalizo ločiti od njene reakcionarne ideologije, v katero se je skoraj pogreznila po drugi svetovni vojni. Lacan je dejansko omogočil, da se naredi korak naprej od tega, kar je izpostavil Politzer,

74

² J. Lacan, »Acte de fondation«, v: *Autres écrits*, str. 232.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ L. Althusser, »Freud in Lacan«, prevedel Samo Tomšič, v: *Problemi*, XLVIII, št. 6-7/2010, str. 5-36.

namreč da se je bila psihoanaliza zato, ker uporablja preveč abstraktne koncepte, nesposobna dvigniti na znanstveni nivo, ki ima konkretno vrednost.

Kar zadeva razmerja med teorijo in prakso, Lacan zagotovo ne bi ugovarjal tem Althusserjevim trditvam, ki ustrezajo znanstvenemu statusu psihoanalize, ki ga je hotel Lacan precizirati, da bi takrat vzpostavil delovanje svoje Šole. Navedimo samega Althusserja:

Če je psihoanaliza znanost, saj je znanost o nekem posebnem objektu, potem je znanost tudi v skladu s strukturo vsake znanosti: poseduje teorijo in tehniko (metodo), ki omogočata spoznanje in preoblikovanje njenega objekta v specifično prakso. Tako kot v vsaki izoblikovani avtentični znanosti, praksa ni absolut znanosti, temveč teoretsko podrejen moment; moment, kjer teorija, ki je postala metoda (tehnika), stopi v teoretski (spoznanje) ali praktični (zdravljenje) stik s svojim lastnim objektom (nezavedno).⁶

In Althusser doda: pred Lacanom teorija analitične prakse sploh ni obstajala. Vprašanje je v tem, kako izvesti prehod od praktične resnice, se pravi resnice, ki se udejanja, do teorije te resnice oziroma njenega koncepta, in za Lacanov postopek se mu zdi, da na to zahtevo k sreči odgovarja. Tako Althusserja kot Lacana zanima resnica prakse, resnica v praksi, ki je vprašanje, ki si ga tisti, ki prakticirajo eksaktne znanosti, ne morejo postaviti, razen če bi sprejeli trpljenje kot pravo »subjektivno dramo«.⁷ Za Althusserja je lahko bila sama teorija praksa in praxis njene teorije se je udejanjila v poučevanju filozofije. Za Lacana je poučevanje psihoanalize možno na osnovi psihoanalitične prakse, s čimer postane poučevanje, ki je popolnoma odmaknjeno od preprostega prenosa znanj (»Psihoanaliza nas nauči to, ... kako jo poučevati.«⁸).

Do določene mere lahko torej primerjamo Lacanov in Althusserjev prispevek k načinu vpeljave vprašanja resnice v znanost. Althusserjeva pozicija je nesporno bolj politična in ustreza temeljem prakse njegove teorije, ki jih je mogoče izraziti takole: filozofija je za mišljenje to, kar je razredni boj za Zgodovino. In

⁶ L. Althusser, »Freud in Lacan«, str. 16.

⁷ Cf. J. Lacan, »Znanost in resnica«, v: *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 318.

⁸ J. Lacan, »La psychanalyse et son enseignement«, v: *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 437–438.

po analognem sklepu,⁹ rekoč, da je psihoanaliza za nezavedno to, kar je filozofija za mišljenje, zdrsnemo v poskus politizacije Lacanovega postopka, ki je v nekem trenutku očaral nekatere od njegovih učencev. Vendar pa to zagotovo ni bila opcija, ki bi bila lastna samemu Lacanu, za katerega pravo vprašanje, ki se vpisuje v njegov »radikalni projekt«, sega od »Ali je psihoanaliza znanost?« do »Kaj je znanost, ki vključuje psihoanalizo?«¹⁰ Kar je način, kako ostane Lacan zvest Freudu in postavi vprašanje razmerij med teorijo in prakso ne le v tehničnih izrazih, temveč tudi v etičnih izrazih, in to zunaj sleherne ideološke reference: nobene *Weltanschauung*, nobenega miselnega sistema sveta! Tu se stališči Lacana in Althusserja ločita. Psihoanaliza ni »miselni sistem«, kot bi radi verjeli nekateri.

Dekonceptualizirana psihoanaliza

Kaj je torej psihoanaliza, če jo razumemo izhajajoč iz njenega znanstvenega in etičnega temelja? Odgovor je odvisen od pomena, ki ga damo izrazu koncept: še zlasti tedaj, ko govorimo o praksi in o tehniki, ko torej na določen način evociramo neko »veščino« [*savoir faire*], ki pa seveda ne zadošča, saj je treba vedeti, na katere koncepte se nanaša praksa, od kod dobiva svojo legitimnost, pri čemer pa je treba vedeti tudi to, da nepoznavanje teorije in konceptov ne preprečuje poslušanja kot tudi ne zdravljenja.

Od Lacanovega seminarja o etiki psihoanalize (1960) dalje je zdaj dobro znano, da se etična razsežnost psihoanalize opira na koncept užitka. Toda onstran deontologije etika psihoanalize napotuje tudi na pojem odgovornosti v psihoanalizi, zaradi česar je treba torej govoriti o psihoanalitičnem »dejanju« v njegovi logiki in v njegovem paradoksu. Morda si ni nemogoče zamisliti, da koncept dejanja, da dejanje kot koncept v lacanovskem analitičnem korpusu zdaj omogoča drugačno obravnavo starega vprašanja o razmerju med teorijo in prakso v psihoanalizi. Tako da se lahko zdaj staro in napačno znanstveno debato, ki izha-

76

⁹ Ta sklep je predstavil Jean-Claude Milner, ki sicer upravičeno izpostavi, da če rečemo, da je A za B to, kar je C za D, potem dejansko ničesar ne povemo ne o A ne o B ne o C in ne o D in torej suspendiramo vprašanje statusa praxis v polju psihoanalize (intervencija 23. oktobra 2010 na popoldnevni reviji *Quid pro quo*, v zvezi z njegovim delom *L'arrogance du présent, regards sur la décennie 1965-1975*, Grasset, 2009).

¹⁰ J. Lacan, »Compte rendu du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*«, v: *Autres écrits*, str. 187.

ja iz Freudovih scientističnih zahtev, s katerimi so se borili prvi pionirji, zaključili. In to predvsem na ravni pedagoškega zastavka, ki je pred Lacanom načenjal in pronicaval v vprašanje formacije analitikov in si prizadeval, da bi se to vprašanje razumelo kot način kvazi znanstvenega prenosa.

V tem smislu je treba opozoriti, da vprašanje razmerij med teorijo in prakso pravzaprav ne prinaša nič novega. Leta 1922 je Freud svojim učencem predlagal delo, ki naj bi bilo na koncu plačano (vendar naposled plačila ni bilo) in ki je zadevalo razmerje med analitično tehniko in teorijo. Naloga naj bi v prvi vrsti preučila, »v kolikšni meri je tehnika vplivala na teorijo in v kolikšni meri druga drugo podpirata oziroma si vzajemno škodujeta«. ¹¹ S tem izhodiščem Rank in Ferenczi napišeta četrto poglavje dela, ki je bilo sicer napisano z dvema peresoma in objavljeno v Nemčiji leta 1924. Vendar pa sta naposled oba priznala svojo zadrego, da bi ta problem obravnavala na pertinenten način.

Mimogrede pripomnimo, da je sam Freud objavil svoja predavanja o tehničnih problemih psihoanalize med leti 1908 in 1918. Ustanovitev IPA sicer sega že v leto 1910, se pravi da je preteklo kar nekaj časa preden so se lotili vprašanja, ki je bilo za tisti čas, ko je bila psihoanaliza v Evropi že dobro vzpostavljena, zelo pomembno. Freudova priporočila glede tehnike so pravzaprav zelo minimalistična in lahko bi pričakovali pomemben razmah metodoloških in teoretično-praktičnih vprašanj. Vendar se to ni zgodilo in samemu Freudu je bilo nerodno, ko je Ferenczi v dvajsetih letih načel ideje o aktivni tehniki, ki mu jo je Freud najprej odsvetoval, nato pa v njej našel določen interes. Toda ob branju tega dela naposled postane očitno, da tisto, kar je tem pionirjem psihoanalize povzročalo težave, ni bilo nič drugega kot novi koncepti, s katerimi je Freud na osnovi svoje prakse bogatil psihoanalizo, predvsem koncepta ponavljanja in gona smrti. In sicer v tolikšni meri, da naposled zatrdijo – kar ima za njihove naslednike nedvomno veliko posledic –, da je bil v trenutku, ko so o tem pisali, prisoten prevelik interes za »teoretizacijo« v polju psihoanalize in da je bilo treba zdaj uravnotežiti to težnjo in dati večji poudarek njenim bistveno praktičnim vidikom. Očitno zelo pragmatično obnašanje prvih analitikov je mogoče nedvomno pojasniti z dejstvom, da jih je bistveno in zagotovo zelo iskreno zanimal predvsem terapevtski učinek psihoanalize (kar je njihova koncepcija odgovornosti). Čeprav so se nedvomno zavedali pomembnosti novih in težavnih Freudovih konceptov, so si že-

¹¹ S. Ferenczi in O. Rank, *Perspectives de la psychanalyse*, Payot, Pariz 1994.

leli, da se njihova veljavnost okrepi v njihovi praksi, ne da bi jih hoteli primerjati z obkrožajočimi diskurzi, od katerih so se freudovski koncepti odmikali. To omejeno stališče je bilo v najstrožjem post-freudovskem kontekstu (da ne govorimo o reichovskih, rankovskih ipd. odklonih) nedvomno izvor struje *ego-psychology*, katere psevdo epistemologija je vodila v etiko človekove prilagoditve realnosti njegovega okolja in družbi njegove dobe.

V nasprotju s tem pa je pri Lacanovem spraševanju po znanstvenosti psihoanalize, ki je postavljena na osnovi problema statusa njenega objekta in statusa resnice, na delu prevlada teorije nad prakso. In Lacan je psihoanalitično teorijo nadaljeval in bogatil v svoji vrnitvi k Freudu s poudarjanjem pomena neizogibnih konceptov, ki jih je psihoanaliza potrebovala, da bi ubežala temu, da se njena epistemologija pogrezne v filozofsko omalovaževanje. Psihoanaliza, kot pravi Lacan, je bila kot pojav novega znanstvenega dejstva oziroma dogodka, ki formalno zanika staro strukturo razmerja med subjektom in objektom. Ta pojavitev novega dejstva je tisto, o čemer je Michel Foucault govoril v izrazih »vpeljave diskurza«. ¹² Medtem ko Lacan, poučen s svojo prakso, ugotavlja, da je bilo dejansko najslabše, kar se je zgodilo analitičnemu gibanju in diskurzu, ki ga je podpiral, avtentično zavračanje nezavednega, nekakšna nasilna »averzija« psihoanalitikov v zvezi s pojmom nezavednega, kolikor nezavednega niso znali umestiti na njegovo pravo mesto in zato tudi sami niso znali prepoznati svojega točnega in pravega položaja glede na nezavedno. »Položaj nezavednega«, kot pravi eden od njegovih člankov (iz leta 1964, predelava Kolokvija iz leta 1960¹³), izpostavi natanko to skrb, da bi psihoanalitike zopet postavil na tirnice nezavednega. Da bi problem transferja v praksi oddaljil od njegovega odklona v izrazih čustvenosti in problem interpretacije od njene hermenevtične slepe ulice, je Lacan potreboval topološko orodje in »iznajdbo« objekta *a*, da bi poudaril pomen konceptov v udejanjanju analitične prakse. Videli bomo, da je to proizvajalo krize znotraj same Šole, ki jo je hotel utemeljiti na temeljih, ki so v neposrednem stiku z nezavednim in niso izpeljani iz filozofske epistemologije za psihološko rabo.

78

Težava v zvezi z vprašanjem razmerja med teorijo in prakso se naposled navezuje na dva problema: prevlečenost novih in svežih freudovskih konceptov s

¹² M. Foucault, *Dits et écrits, I. zv.*, Gallimard, Pariz 1994, str. 789.

¹³ J. Lacan, »Position de l'inconscient«, v: *Écrits*, str. 829–850.

scientizmom slabega kova in po drugi strani univerzitetna in pedagoška prevleka, ki je brezupno prisotna v terapevtski dobrovoljnosti psihoanalitikov. Tu se zopet srečamo z vprašanjem psihoanalize kot svetovnega nazora (*Weltanschauung*).

Analitična praksa ni le tehnično vprašanje. Odvisna je od moči in pertinence njenih teoretskih konceptov. »Spodkopavanje tehnike z njeno dekonceptualizacijo ne pozna meje.«¹⁴ To je po svoje izpostavil tudi Althusser, ki je dejal, da ni čiste tehnike, da ni tehnike brez teorije. In ko hoče biti neka tehnika čista tehnika, meji na ideologijo. Lacan se je tako z vpeljavo izrazov praxis teorije hotel izogniti ideološki utemeljitvi svoje Šole v korist strogo vzeto etični razsežnosti. Etični razsežnosti, ki sledi Spinozovi liniji, kjer »se mora resnična ideja skladati s tistim, kar je v njej mišljeno«.¹⁵ Lacan si je vedno prizadeval za idejo, ki bi ustrezala Stvari, za analizo, ki bi ustrezala nezavednemu, za identiteto diskurza z njegovimi pogoji. Ne gre več za to, da bi ugotovili, ali mora teorija ustrezati praksi oziroma obratno; gre zato, da obe ustrezata nezavednemu.

Nesporazumi rekonceptualizacije

Ker se je v očeh teoretskih divergentnosti, ki so se pojavile za časa Freudovega življenja in po njem, izkazalo, da predpostavka nujne koherence med prakso in teorijo ni najbolj zaželeno, je treba ugotoviti, kateri freudovski koncepti so se najbolj trdno upirali razpadu njihovega smisla oziroma omalovaževanju njihove moči, česar najočitnejša posledica je bila razpršitev praks. Za Lacana med te koncepte sodi transfer (koncept, ki »najbolj izpostavi svojo identiteto s samo stvarjo«), in sicer zaradi »heglovske robustnosti svoje konstitucije«.¹⁶ Vendar se včasih zgodi, da negotovosti in nesporazumi vztrajajo.

Analitično izkustvo ima dva konca: vstop in izstop iz analize, med katerima se odvija zdravljenje. Interpretacija in transfer sta dve točki, na katerih se prekrivata tehnika in teorija. Transfer je psihoanalitični koncept, medtem ko za interpretacijo to ne velja. Kaj je torej na primer s problemom preliminarnih razgovo-

¹⁴ J. Lacan, »Vodenje zdravljenja in načela njegove moči«, v: *Spisi*, str. 199 [popravljen prevod].

¹⁵ J. Lacan, »Propos sur la causalité psychique«, v: *Écrits*, str. 154. (*»Idea vera debet com suo ideato convenire.«*)

¹⁶ *Ibid.*

rov, ki so za Lacana bistveni¹⁷ za analitično prakso? V imenu katere teorije? Ali gre tu le za vprašanje tehnične vednosti? Preliminarni razgovori so dejansko namenjeni temu, da subjekta vpeljejo v analitični diskurz. Freudu in tudi Lacanu so torej lahko očitali taktiko razdelitve na več delov. Vendar gre bolj za neko prisilo. Prvo srečanje s pacientom se odvija pod okriljem nekakšne svobode, ki bi nas lahko navedla k temu, da bi mislili, da je govor prost. Vemo, da tisto, kar bo izrečeno, ne bo drugega kot užitek subjekta, ki govori. In vemo tudi, da je ta cilj, namreč cilj govora, ki bi bil popolnoma prost, absolutno nemogoče doseči, vendar pa mora subjekt vseeno ubogati temeljno pravilo analitičnega zdravljenja, čeprav se ga ni mogoče držati. Subjekt mora torej najti svojo lastno pot med tako imenovano svobodo govora in prisilo govorjenja [*dire*]. V tem je učinkovitost temeljnega pravila, ki zastopa ta specifični dozdevek, ki subjektu omogoča predvsem, da ugotovi, da je reči vso resnico [*vérité-toute*] nemogoče. Seveda tu še ne gre za interpretacijo, temveč le za preliminarnost temu diskurzu, v katerega je analitik, ki uteleša ta dozdevek, postavljen v položaj tistega, za katerega se predpostavlja, da ve, ali obstaja možen odgovor v pričo tistega, za katerega se predpostavlja, da govori vso resnico. To gibanje ima neko ime, sproži namreč transfer, se pravi situacijo, ko je analitik postavljen na mesto enigmatičnega objekta, na mesto objekta, ki je priklican v pozivu h govorjenju, se pravi to, kar je v resnici potlačeni užitek, ki je bil pozabljen za rečenim. Vidimo, da se vprašanje interpretacije logično povezuje z vprašanjem transferja, ki je mnogo več kot zgolj abstraktni koncept, gre namreč za praktični koncept, za nekakšno orodje. Njegova napačna raba, se pravi raba, ki se ne navezuje na teoretski korpus, ki pojasni njegovo učinkovitost, je lahko nekatere analitike vodila k napakam, ki so hujše od preprostega pomanjkanja veščine [*savoir-faire*], namreč k zavzemanjem institucionalnih stališč, ki so postavila pod vprašaj samo doktrino, v kateri je Lacanova Šola pognala svoje korenine, da bi postavila na preizkušnjo nova funkcioniranja, ki so za prenos psihoanalize nujna, zlasti prehod.

80

Spomladi leta 1963, nekaj mesecev pred Lacanovim izobčenjem, sta Piera Aulagnier in Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis predstavila Francoskemu združenju za psihoanalizo poročilo z naslovom »Razmišljanja o delovanju in ravnanju v nju-

¹⁷ J. Lacan, *Séminaire, Le savoir du psychanalyste*, predavanje 2. decembra 1971, neobjavljeno. »V analizo ni mogoče vstopiti drugače kot s preliminarnimi razgovori.«

nem razmerju do analitičnega transferja«. ¹⁸ Na podlagi velikega števila kliničnih primerov in s pomočjo številnih teoretskih referenc sta avtorja tega poročila podvrгла preizkusu definicije klasičnih kliničnih izrazov *acting-out* in prehoda k dejanju [*passage-à-l'acte*] in jima naposled podelila natanko nasprotni pomen od tistega, ki ga je že dolgo zagovarjal Lacan, zlasti v svojem seminarju o tesnobi, na katerem sta aktivno sodelovala tudi oba poročevalca. ¹⁹ Na predavanju 20. marca 1963 je tako Lacan Pieri Aulagnier pojasnil, da bi mu zadoščalo, če bi se obrnila na tabelo, ki jo je sestavil na podlagi Freudovega teksta *Inhibicija, simptom, tesnoba*, da bi uporabila izraza *acting-out* in prehoda k dejanju v njunem pravilnem pomenu: *acting-out* je na stičišču zadržanosti in nemira, prehod k dejanju pa v preseku zadrege in razburjenja. Gre za afekte, ki so razvrščeni na lestvico težav in premikov na tabeli »Inhibicija, simptom, tesnoba«.

Piera Aulagnier se je odmaknila od tega pristopa in za določitev *acting-out* uporabila izraz »dejavni transfer«, medtem ko naj bi prehod k dejanju ustrezal temu, čemur ponavadi pravimo *acting-out*. Iz tega je sledila določena klinična zmeda, ki je razkrila predvsem to, v kolikšni meri sta oba avtorja poročila zapostavila upoštevanje objekta *a* v okviru transferja. Nekoliko let kasneje, potem ko je konstruiral in zapisal mateme diskurza, je Lacan pripomnil, da njegovi učenci, ki so bili ujeti v zmedo univerzitetnega diskurza, v kateri se je kopalo tedanje Francosko združenje za psihoanalizo, niso znali zapopasti pravega smisla njegovih konceptov. Oziroma so jih, ker so jih hoteli predstaviti kot koncepte, ki so jih sami izumili, uporabili v napačnem smislu. ²⁰ Ne moremo se izogniti primerjavi z vprašanjem plagiranja, v zvezi s katerim je Lacan izpostavil natanko Kristovo tehnično napako v zdravljenju in *acting-out* »Moža svežih možganov«.

Od *acting-out* Piere Aulagnier leta 1963 (poročilo, ki se glede na Lacanovo po-
učevanje umika k »dejavnemu transferju«) do njegovega prehoda k dejanju
leta 1969 (njegov izstop iz Pariške freudovske Šole v trenutku, ko naj bi se le-ta
vključila v funkcioniranje prehoda), je preteklo šest let Lacanovega seminarja:
Štirje temeljni koncepti psihoanalize... »Objekt«... »Analitično dejanje«. Drugače
rečeno, poudarek na primatu konceptov v psihoanalizi in njihovega vpliva na

¹⁸ »Réflexions sur l'action et l'agir dans leur relation au transfert analytique«, Société Française de Psychanalyse, Dnevi pomladi 1963, tisk Jacques Dupont. Nekomercialna publikacija, namenjena izključno članom in učencem SFP, Pariz 1963.

¹⁹ J. Lacan, *Le séminaire, livre X, L'angoisse*, Seuil, Pariz 2004.

²⁰ J. Lacan, »Radiophonie«, v: *Autres écrits*, str. 406.

prakso. Primat koncepta objekta in njegov pomen v okviru koncepta transferja, katerega označevalec je Lacan na novo definiral kot premestitev označevalca in ne kot gibanje ponavljanja afektov.

Vprašanje dejanja pred Lacanom ni bilo nikoli konceptualizirano. Ali lahko rečemo, da je »dejanje« ime za novi koncept, ki v enem samem in istem izrazu povzema problematiko razmerja med teorijo in prakso v psihoanalizi? Kaj je analitični koncept? To je izraz, ki pokaže, da deluje teorija v analitičnem polju kot orodje.²¹ Kot orodje za prakso. Analitična teorija je sama struktura našega orodja in je kot taka nepogrešljiva za to, da vemo, kaj počnemo. V tem so skratka etične koordinate analitičnega dejanja, ki jih je treba razumeti kot praxis teorije. Etika orodja pod pogojem, da uporabljamo koncepte: psihoanaliza, konceptualna umetnost!

Prevedla Ana Žerjav

²¹ J. Lacan, »Discours de conclusion au Congrès de l'AFP«, Aix en Provence, 23. maj 1971, Lettres de l'AFP, št. 9, december 1972.

Vitalizem in antivitalizem v sodobni filozofiji

Sklop *Vitalizem in antivitalizem* prinaša predelane prispevke s kolokvija *Vitalism and Antivitalism*, ki ga je Filozofski inštitut ZRC SAZU v sodelovanju z MaMa (Zagreb) organiziral 17.–19. junija 2011.

Ray Brassier*

Doživljanje in mit danega: Bergson in Sellars

Branje, glede katerega smo najbolj prepričani in ki ga najbolj poznamo, je nedvomno naše, za vse druge predmete imamo namreč pojme, ki se nam utegnejo zdeti zunanji in površni, sami sebe pa zaznavamo od znotraj, globoko.¹

V tem pomenu je mogoče, da jaz sam notranje, absolutno spozna svoje trajanje.²

1. Soočil bom dva nasprotujoča si koncepta izkustva. Prvi izkustvo postavlja nasproti reprezentaciji in vztraja pri tem, da oris področja izkustva terja novo formo konceptualizacije. To je koncept, ki ga zagovarja Bergson. Drugi pa je izrecno pojmoven in vztraja pri tem, da izkustvo lahko nastopi edino po poti konceptualizacije, *četudi ni vsako izkustvo pojmovno*. Ta koncept zagovarja Sellars.
2. To razhajanje lahko navežemo na nasprotujoča si pogleda na razlikovanje med mišljenjem in zrenjem. Za Bergsona je naloga metafizike oblikovati pojme, ki se skladajo z intuicijo čutnosti. Za Sellarsa pa je naloga metafizike v tem, da čutnost rekonceptualizira na način, ki omogoča njeno reintegracijo v fizikalne vede. Premislek o tej dihotomiji nam bo pokazal, zakaj samospoznanje (v nasprotju s stališčem, ki ga zastopa Bergson) ni niti notranje niti absolutno in zakaj se naš odnos do sebe v temelju ne razlikuje od našega odnosa do zunanjih objektov.

85

Bergson o intuiciji in mišljenju

3. Bergson formulira provokativno sprevrnitev platonizma: pri tem ne gre za bit, ki bi bila degradirana v pojavnost, temveč za pojavnost, ki je bit. Pojavnost ne zakriva forme; forma zakriva pojavnost. Senzibilno ne implicira

¹ Henri Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, str. 17.

² Henri Bergson, »Uvod v metafiziko«, v: *id.*, *Esej o smehu; Filozofska intuicija; Uvod v metafiziko*, prev. Janez Gradišnik, Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 160.

* American University of Beirut

razkroj inteligibilnega; inteligibilno je razkroj senzibilnega. Bit ni substanca, temveč trajanje; *subsistira* samó trajanje.

[R]ealnost, ki je sama sebi zadostna, ni nujno realnost, tuja trajanju. [...] Navaditi pa se moramo, da mislimo bit neposredno in brez ovinkov [...]. Tedaj se bo pokazalo, da je absolut čisto blizu nas, v določeni meri pa tudi v nas. Njegovo bistvo je psihološko, ne pa matematično ali logično. Z nami živi. Traja, kakor trajamo mi, toda z nekaterih strani neskončno bolj skoncentrirano, zbrano.

Ali sploh kdaj mislimo na pravo trajanje? Tudi tu bomo morali predmet neposredno zaseči. Trajanja ne bomo dosegli po ovinku: že vnaprej se je treba umestiti vanj. In prav to inteligenca najbolj pogosto odklanja, navajena, da misli gibanje s posredovanjem negibnega.³

4. Trajanje je treba doumeti intuitivno in ne intelektualno. Metafizika terja intuitivno vednost o absolutnem:

Če primerjamo med seboj opredelitve metafizike in pojme absolutnega, spoznamo, da filozofi kljub navidezni različnosti mnenj složno razločujejo dva močno različna načina, da spoznamo kako reč. Prvi vsebuje to, da se vrtimo okoli te reči; drugi, da vstopimo vanjo. Prvi je odvisen od stališča, na katerega se postavimo, in od simbolov, s katerimi se izraža. Drugi se ne postavlja na nobeno stališče in se ne opira na noben simbol. O prvem spoznavanju bomo rekli, da se ustavlja pri *relativnem*; o drugem tam, kjer je mogoče, da dosega *absolutno*.⁴

5. Intuicija je metoda metafizike, ki vstopa v trajanje, tako da »izdelane« pojmovne splošnosti nadomešča z edinstvenimi pojmi, ki so natančno ukrojeni po meri pojavnih singularnosti:

Ali je metafizika samo [...] miselna igra, ali pa mora, če je resno duhovno opravilo, preseči pojme, da pride do intuicije. Pojmi so ji resda nujno potrebni, saj vse druge znanosti ponajveč delajo s pojmi, in metafizika drugih znanosti ne more pogrešati. Resnično ona pa je le tedaj, kadar pojem preseže, ali vsaj kadar se otrese togih in izdelanih pojmov, da bi si ustvarila takšne, ki so prav različni od tistih, ki jih navadno

³ Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, str. 243.

⁴ Bergson, »Uvod v metafiziko«, str. 149.

uporabljamo, hočem reči gibke, premične, skoraj tekoče predstave, vedno pripravljene, da se izoblikujejo po bežnih oblikah intuicije.⁵

6. Metafizika dojema »resnično in notranjo organizacijo stvari«, ne da bi se je lotevala »z zunanjo in shematično obnovitvijo« [str. 161]. Loteva se »sestavnih delov« v nasprotju z »delnimi izrazi« [str. 162]. V njej gre za intuicijo fenomenov v nasprotju z mišljenjem noumenov. Metafizika je znanost izkustva, ki tone pod splošnostmi reprezentacije in lebdi nad njimi. In slednjič – je absolutni empirizem ali empirizem absolutnega:

Resničen [...] je tisti empirizem, ki skuša kar se da tesno objeti izvornik sam, poglobiti njegovo življenje in z nekakšnim duhovnim osluškovanjem začutiti utrip njegove duše; in ta resnični empirizem je resnična metafizika. [...] Empirizem, vreden svojega imena, empirizem, ki dela samo po svoji meri, pa je prisiljen, da se za vsak novi predmet, ki ga preučuje, popolnoma na novo potruji. Za predmet ukroji pojem, ki je primeren predmetu samemu, pojem, o katerem se komaj še lahko reče, da je pojem, ker se nanaša na eno samo reč.⁶

7. Kredibilnost bergsonovske metafizike je odvisna od utemeljitve trditve, da je absolut konkretno dan v izkustvu, da ni dosežen po poti intelektualne abstrakcije in da pojmovna splošnost ni sredstvo našega dostopanja do biti kot resnično bivajoče, pač pa natanko ovira, ki nam preprečuje, da bi jo dosegli. Metafizika kot znanost o absolutnem, se pravi kot vednost o biti kot biti, je možna pod pogojem, da nam absolutno realnost izkustva uspe osvoboditi popačitvenih korektur intelekta.
8. Toda ali Bergson dejansko vstopi v trajanje, ki ga razumemo kot medij, v katerem se realnost izkustva zliva z izkustvom realnosti? Je njegov način podajanja empirično deskriptiven ali analitično preskriptiven? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo raziskati Bergsonovo pojmovanje izkustva trajanja. Trajanje je doživljanje realnosti. A njegov pokazatelj je občutek. Kvalitete občutka so intenzivne razlike. Intenzivna razlika ni le neodvisna od fizikalne količine, ampak je nemerljiva. Iluzija »intenzivne velikosti« je nasledek prenosa določene velikosti fizikalnega vzroka na občuteno kvalite-

⁵ *Ibid.*, str. 158–159. [Navedbe paginacij v oglatih oklepajih znotraj besedila dodal prevajalec.]

⁶ *Ibid.*, str. 165.

to. Toda intenzitete občutka niso po meri nikakršnih merskih enot: so čiste kvalitativne razlike. Od tod sledi Bergsonova kritika psihofizične korelacije med razliko v ekstenziteti in tisto v intenziteti:

Tako nam nič ne preprečuje, da ne bi občutek toplote merili z enoto za merjenje temperature; a to je le konvencija, in vsa poanta psihofizike je v zavrnitvi te konvencije in v ugotavljanju tega, kako spreminjanje temperature vpliva na spremembo občutka toplote. Z eno besedo: po eni strani se zdi, da nam dva različna občutka ne moreta veljati za enaka, če nam po odstranitvi njune kvalitativne razlike ne preostane neki identični ostanek; po drugi strani pa je ta kvalitativna razlika vse, kar zaznavamo, zato ni razvidno, kaj naj bi ostalo, potem ko bi bila odpravljena.⁷

9. *Kvalitativna razlika je vse, kar zaznavamo.* Fechner je bil prepričan, da lahko s postavitvijo minimuma kvantitativne razlike, ki je odgovorna za minimum kvalitativne razlike, vzpostavi korelacijo med kontinuiranimi stopnjami razlike pri fizičnem dražljaju in diskontinuiranimi razlikami v kvaliteti. A Bergson v nasprotju z njim zatrjuje, da je sama ideja o skupnem imenovalcu kvantitete in kvalitete, tj. ideja tako imenovane »intenzivne velikosti«, himera:

Privzemimo, da imam občutek S in da v primeru, če ta dražljaj kontinuirano stopnujem, čez čas to stopnjevanje tudi zaznam. Zdaj sem obveščten o stopnjevanju vzroka: toda zakaj bi to obvestilo označil za aritmetično razliko? Minimum obveščtenosti je nedvomno posledica dejstva, da se je prvotno stanje S spremenilo; postalo je S'; toda prehod od S k S' lahko imenujemo aritmetična razlika le v primeru, če se tako rekoč zavedam intervala med S in S' in če zaradi dodatka nečesa občutim stopnjevanje občutka od S k S'. Ta prehod z imenovanjem ΔS postane najprej neka realnost in nato neka kvantiteta. A sedaj nisi le nezmožen pojasniti, v kakšnem pomenu je ta prehod neka kvantiteta, ampak ti razmislek obenem pokaže, da ta prehod tudi ni nobena realnost; edini realnosti sta stanji S in S', skozi kateri preidem. Če bi bili stanji S in S' števili, potem bi nedvomno lahko zatrdil realnost razlike S'-S, pa čeprav bi bila dana le S in S'; razlog je v tem, da število S'-S, ki je določena vsota enot, reprezentira le zaporedna trenutka seštevanja, s katerim preidemo od S k S'. A če sta S in S' preprosti stanji, iz česa potemtakem sestoji interval, ki ju ločuje? In kaj bi potemtakem utegnil biti prehod od enega k drugemu, če ne enostaven akt tvojega

⁷ Henri Bergson, *Time and Free Will*, Harper, New York 1960, str. 63–64.

mišljenja, ki sosledje dveh stanj samovoljno in zavoljo argumenta priliči razlikovanju dveh velikosti?⁸

10. Časovnega prehoda od S k S' ni mogoče izmeriti, saj obeh stanj ni mogoče sopolstaviti kot dveh prostorsko sledečih si točk. Trajanje ne sestoji iz prehajanj med ločenimi stanji, ki bi se spenjala v skupnem substratu. Razlike, ki loči S' od S, ni mogoče subsumirati pod identiteto drugega, vmesnega stanja. Ostati zvest »neposrednim podatkom« trajanja kot »se kažejo« zavesti (pred njihovo intelektualno reprezentacijo) pomeni uvideti, da sukcesivnega gibanja od S k S' ni mogoče zvesti na prostorski interval:

Držiš se lahko bodisi tistega, kar ti kaže tvoja zavest, ali pa se zatečeš h konvencionalnemu modusu reprezentacije. V prvem primeru bo razlika med S in S' enaka tisti med dvema odtenkoma mavrice in nikakor ne bo ustrezala intervalu velikosti. V drugem primeru lahko, če te je volja, vpelješ simbol ΔS , a potem bo tu govor le o aritmetični razliki v konvencionalnem smislu, konvencionalna pa bo tudi tvoja izenačitev občutka s seštevkom.

[...] Fechnerjeva napaka, kot smo pravkar lahko videli, je bila v tem, da je bil prepričan o obstoju intervala med S in S', medtem ko gre tu le za prehod od enega k drugemu in ne za razliko v aritmetičnem pomenu besede. A če bi oba člena, med katerima se odvija prehod, lahko bila dana hkrati, potem bi poleg prehoda obstajal še kontrast; in čeprav kontrast še ni aritmetična razlika, pa ji je v določenem oziru vseeno podoben; kajti oba člena primerjave sta tu sopostavljena kakor v primeru odštevanja dveh števil.⁹

11. Operacija, s katero sta oba člena dana hkrati, je intelektualni *akt*, torej mišljenje razlike v ekstenziteti, ki nadomešča intuicijo intenzivne razlike. Uprostorjenje trajanja nastopi s poveznjenjem enotnosti akta simbolnega reprezentiranja števila čez reprezentirano numerično enoto:

Če zdaj skušamo proučiti ta akt, potem vidimo, da je v bistvenem neka intuicija, bolj rečeno pojem praznega homogenega medija. Kakšna druga opredelitev prostora pravzaprav ne pride v poštev: prostor je tisto, kar nam omogoča medsebojno razlikovati določeno število identičnih in hkratnih vtisov; potemtakem tvori princip diferen-

⁸ *Ibid.*, str. 65–66.

⁹ *Ibid.*, str. 66–68.

ciacije, ki se razlikuje od principa kvalitativne diferenciacije in posledično tvori neko realnost brez kvalitete.¹⁰

12. Prostor je kvantiteta brez kvalitete, ponavljanje *partes extra partes*. Čas je kvaliteta, ki ni po meri nobene izmed merskih enot, in torej kvaliteta brez kvantitete. Ker je pojmljenje v analizi trajanja neupravičeno izpodrinilo intuicijo, je homogena razlika v kvantiteti nadomestila heterogeno razliko v kvaliteti:

Z eno besedo, čisto trajanje morda ni nič drugega kot sosledje kvalitativnih sprememb, ki se stapljajo in pronicajo ena v drugo, brez natančnih obrisov, brez vsake težnje po pozunanjenju v odnosu druga do druge, brez vsake zveze s številom: to bi bila čista heterogenost.¹¹

13. Heterogenosti trajanja ni mogoče priličiti razliki v ekstenziteti, ker je *zrta* in ne mišljena. Sestoji iz *senzibilnih* in ne inteligibilnih razlik. Je akategorijalna. Bergson navaja svoj priljubljeni primer razgrinjanja melodije: vsaka razlika v trajanju katerega koli dela melodije spremeni kvaliteto celote, saj je razmerje med delom in celoto v funkciji razlike med preteklim in sedanjim podvrženo stalnemu spreminjanju. Razlika v kvaliteti torej kontinuirano variira v funkciji trajanja in je ni mogoče zvesti na določljive razlike med diskretno uposameznjenimi stanji.

14. Toda ta kvalitativna razlika mora biti subjektivno registrirana. Reči, da je trajanje »živeto« (*vécue*), pomeni, da je subjektivteta trajanja eno s subjektivteto občutka in da ustreza Deleuzovemu »ličinkastemu subjektu«, ki ga slednji razume kot kontrakcijo senzibilne razlike, ki je že implicirana v »golem« prostorskem ponavljanju. Intenziteta občutka je implicirana v prostorski ekstenziteti; ekstenziteta se konstituira z *občutjem* punktualnega ponavljanja. Heterogeneza časa implicira povsodno navzočnost predindividualnih subjektov občutka, vpetih v ekstenziteto in distribuiranih po domenah organskega in anorganskega.

90

¹⁰ *Ibid.*, str. 94.

¹¹ *Ibid.*, str. 104.

15. Bergson si prizadeva razlike v občutku ločiti od razlik v njegovi reprezentaciji. A v ta namen mora ločiti našo sposobnost razlikovanja kvalitativnih razlik od naše zmožnosti zaznavanja kvalitet kot lastnosti *stvari*, se pravi vztrajnih substanc. Medtem ko je zmožnost ločevanja čutnih vsebin konstitutivna poteza občutenja, pa je sposobnost zaznavanja nečesa *kot* nečesa pojmovna in zaznamuje prehod od zmožnosti občutenja k zmožnosti mišljenja, od čutenja k védenju. Razlikovanje med substanco in atributom je v tem oziru refleksivna formalizacija predrefleksivnega razlikovanja med stvarjo in lastnostjo, ki ga je razbrati iz praktičnega zadržanja naših prednikov. Ta konceptualizacija čutnega razlikovanja za številne filozofe – med njimi za Hegla in Sellarsa – signalizira vzpon od občutka k zaznavi in zaznamuje odločilen korak naprej v naši kognitivni evoluciji. A za Bergsona je ta konceptualizacija metafizično diskreditirana zaradi njenega utilitarnega izvora. Intelekt izbira, abstrahira in generalizira, a te operacije so pogojene s potrebami organizma. Izkustvo je zaznava, a ker je naše zaznavanje omejeno, naši organi subtrahirajo, selekcionirajo in izolirajo elemente toka čutnih vtisov:

Če bi čuti in zavest imeli neomejen domet, če bi bila zmožnost zaznavanja neskončna v dvojni smeri materije in duha, potem bi bila odveč tako pojmljenje kot umevanje. Pojmljenje začasno nadomesti zaznavo, kadar ta ni mogoča, umevamo pa zato, da bi zapolnili vrzeli zaznavanja ali povečali njegov domet.¹²

16. Če pojem krni radikalno metamorfno gibanje trajanja in travestira resnično naravo izkustva, potem zato, ker dopolnjuje zaznavanje, ki je podvrženo organskim omejitvam. Mišljenje fiksira in abstrahira, izbira in subtrahira. Ustavlja tok trajanja, ga izklesa v diskretna stanja, ki jim nato pripiše določene lastnosti. Iz teh določenih stanj s subtrakcijo partikularnih razlik abstrahira njihove generične lastnosti. Nato pa te generične lastnosti uporablja za to, da med stanji vzpostavlja odnose podobnosti in nepodobnosti na način merljivih kvalitativnih sprememb.

17. Intuicija v nasprotju s tem ni nič drugega kot čista zaznava brez selekcije ali subtrakcije. Realnost spremembe je lahko le uzrta, ne pa pojmljena. A kakšne lastnosti resničnega izkustva nam razkriva intuicija? S tem ko mišljenje zvaja

¹² Henri Bergson, »The Perception of Change«, v: *id.*, *Introduction to Metaphysics: The Creative Mind*, Littlefield Adams and Co., Totowa, New Jersey 1975, str. 131.

na utilitarno manipulacijo, Bergson degradira ideal objektivnosti zaznave in intuiciji čutnosti podeli metafizični privilegij dostopa do resničnih kvalitete trajanja. A če teh kvalitete ni mogoče pripisati prepoznavnim stvarim, kako naj potem povemo, kvalitete česa sploh so? Jezik (in splošneje simbolizacija) je natanko medij pojmovne splošnosti, ki prezentacijo izkustva »kot takega« nadomešča z utilitarno reprezentacijo stvari. Pojemovna določitev kvalitativne partikularnosti je zavezana jezikovni strukturi kategorizacije. A za Bergsona je natanko kategorizacija tista, ki zaobide absolutno heterogenost kvalitativnih singularnosti trajanja. Toda videti je, da intencionalnost zaznave – zaznave nečesa *kot* nečesa, kot *tega* in ne *onega* – ne shaja brez pojmovnega posredovanja. S tem ko občutek očisti intencionalnosti pojma, Bergson razveže Kantovo spletenost zaznave in sodbe. S tem do te mere absolutizira heterogenost občutka, da njegov korelat postane nerazločljiv, saj z zankanjem intencionalnosti [»of-ness«] občutka dejansko (in namerno) ukinja razlikovanje med občutenjem in občutenim. A ostaja vprašanje: *kaj* je sploh občuteno, če je vsako identificiranje objekta občutka že njegova pojmovna zaplemba? Čista intuicija stavlja občutenje in občuteno, videz in realnost v absolutno izkustvo trajanja. A potemtakem bi bil duh tistega, ki je prost mašinerije kategorizacije in polneje potopljen v občutenje, kot denimo duh glavonožca ali polža slinarja, višji primerek intuicije in torej boljši metafizik. Vsaka pojmovna kategorizacija, ki bi opredeljevala *kajstvo* objekta občutka, bi bila relativizacija, ki pači njegovo absolutno kvalitativno heterogenost. A Bergson se mora poslužiti jezika, da bi lahko podal njegovo strukturno nezmožnost, da zajame heterogenost realnosti, katere intrinzične poteze lahko poda le jezikovno, torej ekstrinzično. Primoran se je zateči k pojmom, da bi lahko realnosti pripisal nedostopnost za pojmovne karakterizacije. Da to počne s tolikšno elokventnostjo in ostrino, priča o nerešenem paradoksu, ki tiči v sami srčiki njegovega metafizičnega podvzetja. A absolutna singularizacija mišljenja, ki se natančno prilega absolutni singularnosti, kljub temu je in ostaja konceptualna himera.

18. Bersonova argumentacija v zadnji instanci niha med občutkom kvalitativne razlike in njeno zaznavo. Somatski sprejem dražljaja še ni zaznava kvalitativne partikularnosti. Naše zavedanje načina, kako spremembe trajanja vplivajo na kvaliteto melodije, je posledica dejstva, da je dele melodije mogoče ločeno individuirati, saj jih lahko postavimo v korelacijo z razvrstitvijo prostorsko sopostavljenih simbolov – z notnim zapisom. Drugače rečeno: naša

zmožnost postavitve glasbenih delov v korelacijo z notami ali akordi predpostavlja našo seznanjenost s simbolno reprezentacijo glasbene strukture, natančno pa je tista, ki odločilno zaznamuje naše izkustvo glasbe.

19. Bergson ločuje dve različni pobočji izkustva: intelektualizirano in doživeto. Mišljenje svoje percepte posploši v prepoznavne lastnosti; medtem ko je zorno ali doživeto izkustvo podvrženo stalnemu preobražanju v kvalitativno singularna izkustva. Od tod paradoks bergsonizma: da bi dosegli tisto najkonkretnjše – občutek –, moramo abstrahirati od abstrakcije, tj. od pojma; da pa bi dosegli tisto najabstraktnjše – bit –, moramo konkretizirati docela nedoločen občutek. Rezultat je pojmovna skladnost intuicije in trajanja, ki staplja zavest in bit. Ker je zavest trajanja ultimatívna realnost, morajo tendence trajanja sovpadati s tistimi intuicije.
20. Bergson intuicije ne postavi v preprosto nasprotje z intelekcijsko, pač pa se nameni ustvariti pojme, ki so natančno ukrojeni po meri kvalitete prezentacije. Bergsonizem si nas, po Deleuzu, prizadeva opozoriti na dejstvo, da smo in da živimo sredi »slabo analiziranih kompozitivov«. ¹³ In Bergson analizira natančno splet prostora in časa, ekstenzivitete in intenzivitete ter ga razčleni v ekstenziviteto brez kvalitete in intenziviteto brez kvantitete. Bergsonov postopek je torej bistveno abstrakcija: najprej abstrahira od sestavljene narave izkustva, da bi izoliral njegove konstitutivne elemente, nato pa zatrdi, da smo deležni izkustva teh abstraktnih razlik. A ob tem je prav konceptualna ostrina Bergsonove analize tista, ki jo ponese v preskripcijo onkraj deskripcije. Bergson si nas ne prizadeva opozoriti na kvalitativno razliko, ki je konstitutivna za izkustvo, temveč poskuša izdelati nov pojem razlike, ki jo projicira na izkustvo, pa čeprav zatrjuje, da je ta že dana in da nam mišljenje zapira pot do nje. Konceptualno razlikovanje med časom in prostorom, intenzivno in ekstenzivno razliko ni posledica Bergsonove analize »neposrednega materiala zavesti«, ampak vse prej njen pogoj, ki to analizo šele omogoči. Konceptualna idealizacija izkustva nadomešča analizo strukture in vsebine dejanskega izkustva. Razlika, ki naj bi bila za izkustvo konstitutivna, je pojmovna abstrakcija in ne konkreten občutek. V tem oziru je prav Bergsonova intelektualna ostrina tista, ki spodnaša njegovo empirično kredibilnost. Mit-

¹³ Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Zone Books, New York 1991, str. 28.

ski postulat absolutnega izkustva neposrednosti črpa svojo kredibilnost iz *tour de force* pojmovne konstrukcije.

Sellarsova kritika mita danega

21. V nasprotju z Bergsonom je torej treba vztrajati pri tem, i) da zaznava ni občutek; in ii) da realnost občutka ni občutek realnosti. Oba uvida tvorita jedro Sellarsove teorije izkustva, ki izrecno pokaže na pojmovno in prototeoretsko konstrukcijo, ki je implicirana v tistem, kar imenujemo »izkustvo«. Analiza izkustva razkrije dve distinktni pobočji, mišljenje in občutenje, katerih odkritje predstavlja tako kulturni kot kognitivni dosežek in katerih preplet proizvaja zaznavo, ki je predpogoj kognitivnega izkustva. Sellarsova analiza je naperjena proti »mitu danega«, proti trditvi, da določena privilegirana izkustva posedujejo absolutno epistemsko avtoriteto, ki je neodvisna od vsakršnih drugih prepričanj. Natančneje rečeno, gre za trditev, da je vso izpeljano védenje utemeljeno na neizpeljanem védenju, ki sestoji iz duševnih epizod, ki same pričajo o lastni pristnosti in v katerih direktno zremo ali neposredno aprehendiramo realnost.
22. Kritika danega ni le napad na empiristične epistemologije, temveč tudi odgovor na fenomenološko transcendentalizacijo intencionalnosti kot domnevno »izvirnega« pogoja »danosti danega«. Sellars razklene intencionalno korelacijo med duhom in svetom, tako da psihološko intencionalnost utemelji na metajezikovnem diskurzu. Intencionalnost v prvi vrsti ni psihološki, temveč semantični fenomen. Vznikne z možnostjo semantičnosti oziroma z zmožnostjo govora o govoru. Izraz »rot« v izjavi »Rot *pomeni* rdeč« (v nemščini) igra isto funkcijsko vlogo kot »rdeč« v [slovenščini]: rêči, da nekaj nekaj »pomeni«, ni drugega kot postavitvev navedenega izraza iz predmetnega jezika v odnos z uporabljanim izrazom iz opisnega jezika. Na enak način tudi rêči, da je nekaj »o« nečem, da nekaj »zadeva« nekaj drugega, ni drugega kot vzpostavitev odnosa med funkcijo enega in drugega jezikovnega izraza. Intencionalnost [aboutness] mišljenja izhaja iz intencionalnosti [aboutness] besed, vpeljanih z jezikovno prakso, ne pa iz kake prestabilirane harmonije med duhom in svetom.
23. Če vztrajamo pri tem, da je zaznava deloma (a *le* deloma) pojmovni proizvod, potem zatrjujemo, da je zmožnost izkustva pridobljena in ne prirojena. A če-

prav si Sellars prizadeva razbliniti filozofski mit (ki je tako epistemološki kot tudi metafizičen), pa ne zanika niti realnosti izkustva niti obstoja izkustva realnosti. Njegova ključna trditev se glasi, da poleg ravni, kjer izpeljano védenje počiva na sloju neizpeljanega védenja, ki tvori perceptualno izkustvo, obstoji še druga raven, kjer se neizpeljano védenje opira na in predpostavlja razvejano mrežo izpeljane vednosti. Sellars tako poda dialektično rešitev epistemološkega spora med koherentisti (za katere je vednost krog, v katerem vsako prepričanje, najsi bo apriorno ali aposteriorno, drži le na podlagi drugih prepričanj) in fundacionalisti (ki dajejo prednost posebnemu razredu prepričanj, najsi bodo apriorna ali aposteriorna, ki naj bi bila upravičena sama po sebi). Rešitev nastopi skupaj s spoznanjem, da neposrednost samorazvidnega sicer predpostavlja dokazno posredovanje, da pa tudi dokazno posredovanje predpostavlja samorazvidnost neposrednosti. Sellarsova kritika danega potemtakem ni maska posplošenega antirealizma, kot ji očitajo mnogi (denimo Rorty); nanjo je ustrezneje gledati kot na razvitje ključne heglvske poante:

[N]i ničesar, ne v nebesih ali v naravi ali pa v duhu ali najsi bo kjerkoli že, kar ne bi vsebovalo tako neposrednosti kot tudi posredovanja, tako da se pokaže, da sta ti dve določili *neločeni* in *neločljivi* in ono nasprotje nekaj ničnega.¹⁴

24. Bergsonova metafizika je osnovana na teoriji intuicije. S tradicionalnega gledišča intuicija zadeva zgolj partikularnosti, ki so edine senzibilne. A na občutkih je nekaj dvoumnega. Lahko bi trdili, a) da zremo partikularnosti (»Vidim rdeče«), in obenem vztrajali pri tem, da zrenje ni védenje. Lahko pa bi obratno trdili, a) da zremo dejstva (»Vidimo, da so vrata rdeča«) in da je zrenje védenje. Ta dvoumnost je običajno podana s trditvijo, da so občutki partikularnosti, za katere vemo po poti neposrednega poznavanja. Védenje na osnovi poznavanja tako postane novi splošno sprejeti pomen izraza »vedeti«.¹⁵ Dvoumnost trditve, da je naša vednost o občutkih osnovana na poznavanju, doseže vrhunec v znani Sellarsovi »nekoherentni triadi«:

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 60.

¹⁵ Navedeno epistemsko doktrino še vedno najdemo pri sodobnih zagovornikih dualizma, kot je David Chalmers, za katerega naše neposredno poznavanje lastnosti svojega zavestnega izkustva izključuje možnost kakršnega koli redukcijskega istovetenja pojavnih lastnosti s fizikalnimi: »Eliminativizem v odnosu do zavestnega izkustva je nevzdržen le zato, ker

- A. Če X zre rdečo čutno vsebino S, potem X brez izpeljave ve, da je S rdeč.
 B. Zmožnost zrenja čutne vsebine je nepridobljena.
 C. Zmožnost poznavanja dejstev forme x je \emptyset je pridobljena.
 A in B skupaj implicirata ne-C; B in C implicirata ne-A; A in C implicirata ne-B.

Sellars sprejme A in C, a zavrne B. Njegova naloga je torej pokazati, kako pridobimo sposobnost zrenja čutnih vsebin. A ker obstoji konceptualna vez med pojmom »občutek« in »videz«, analiza občutka zahteva preliminarno pojasnitev statusa koncepta »videza«. Kako pojasniti našo nezmotljivost, ko gre za videz, torej dejstvo, da se lahko motimo glede tega, kakšne stvari so, ne pa tudi glede tega, kakšne se nam *zdi*jo? Že Descartes je poudaril, da »dozdevanje« ni rekurzivno. Medtem ko je povsem dopustno reči: »Zdi se mi rdeče«, pa je nesmiselno trditi »Zdi se mi, da se mi zdi rdeče«. Sellars pravi, da operator »zdeti se« ni rekurziven, ker prinaša opustitev sklepa, tako da operacija ni ponovljiva. Glede tega, kakšne se nam stvari zdijo, ne moremo biti v zmoti, saj se pri sporočanju tega, kakšne se nam zdijo, sklepu prej izogibamo kot pa, da bi ga potrjevali. Sposobnost ločevanja med »je« in »se zdi«, med realnostjo in videzom, terja normativno skladnost vednosti z objektivnostjo fenomenov, ki so javno dostopni opazovanju in torej zadoščajo intersubjektivno verifikabilnim standardnim pogojem percepcije. Šele nato lahko zatrdimo, da je neki fenomen konstituiran v odnosu do subjektivnosti, po čemer ga lahko označimo kot »videz«. Subjektivni dozdevki tvorijo posebno podmnožico objektivnih fenomenov. Objektivnost fenomenov konceptualno predhaja subjektivaciji dozdevkov.

25. Vendar pa vsebine videza ne moremo zvesti le na opustitev sklepa, kajti če trdimo, da je nekaj videti zabrisano, se s tem ne zgolj vzdržimo sklepa, da so obrisi nečesa strogo določeni. Mimo in poleg argumenta o opustitvi sklepa, ki ga ponudi logika govorice videza, je treba podati še pozitivno utemeljitev pojavnosti vsebine videza. Da bi ugotovili, kakšna je pozitivna vsebina videza

[zavestno izkustvo] izhaja iz našega lastnega poznavanja. Zavest bi brez te neposredne vednosti lahko delila usodo kake življenjske energije [tj. usodo neutemeljenega umisleka – *op. prev.*]. Drugače rečeno, naša vednost o zavesti je zaznamovana z epistemsko asimetrijo, ki je pri vednosti o drugih pojavih ne najdemo. Vednost o obstoju zavestnega izkustva pridobimo primarno na primeru nas samih, pri čemer je vloga zunanje evidence kvečjemu sekundarna.« David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996, str. 102.

onkraj in mimo rabe operatorja »zdeti se«, ki opušča sklep, moramo opredeliti skupni element, ki je na delu v sledečem:

- a) Videti, da je oni *x* tam rdeč.
- b) Videti je, da je oni *x* tam rdeč.
- c) Videti je, da je tam rdeč objekt.

Tu velja dodati dvoje. Prvič, »rdeče« je generično določilo, ki smo se ga že morali naučiti aplicirati na objekte, ki so javno dostopni opazovanju: nekaj je lahko videti rdeče, ne da bi bilo videti kot določen odtenek rdeče barve. Drugič, medtem ko a) in b) atribuirata neko kvaliteto, »rdečnost«, nečemu, česar obstoj je potrjen (tako obstoj objekta kot vizualnega vtisa), pa c) ne dopušča odločitve glede tega, ali obstoji kaj z lastnostjo »rdečnosti«. Vsebina videza potemtakem vključuje pojmovno komponento, ki ustreza jezikovni izjavi, ki izraža stanje stvari in s katero neki partikularnosti pripišemo generičen predikat (»*x* je rdeč«), in izkustveno ali čutno komponento, ki ustreza lastnosti fizičnega objekta, ki je spodbudil izjavo in katerega lastnost je javno dostopna opazovanju – v tem primeru »rdečnost«. Propozicije a), b) in c) si torej delijo tako skupno stavčno vsebino – *oni x tam je rdeč* –, kakor tudi skupno izkustveno vsebino: *videnje tega, da je oni x tam rdeč*. Prva svoj konceptualni značaj dolguje jezikovnemu dejanju, ki služi kot njen javnemu opazovanju dostopni analogon. Na podoben način tudi slednja svoj čutni značaj dolguje fizični lastnosti, ki je njen javnemu opazovanju dostopen analogon. Prvo lahko opredelimo kot primer mišljenja, drugo pa kot čutno stanje. Opaziti je, da občutki v pričujoči analizi tvorijo podrazred misli. Toda kaj je intrinzična značilnost skupne izkustvene vsebine, če upoštevamo, da objekt v primeru b) ni nujno rdeč, medtem ko v primeru c) morda sploh ni nobenega objekta? Če je »rdečnost« v prvi vrsti generična kvaliteta, ki smo se jo naučili pripisovati fizičnim objektom, kako jo potemtakem ustrezno pripisati izkustvom, ki *ex hypothesi* sama niso fizična? Kako so objektivne fizične lastnosti lahko prenesene v kontekst subjektivnega izkustva?

26. Sellars vpelje svoj mit o »geniju Jonesu« prav z namenom, da bi odgovoril na to vprašanje. Jones seveda ni posameznik, pač pa personifikacija procesa, s katerim so se naši hominidni predniki prvič naučili gledati nase kot na bitja, ki mislijo in čutijo. Jones je teoretski arhitekt kognitivne transformacije, ki pospremi prehod od človečnjaka k človeku. Iznajde koncept duha,

da bi si pojasnil nenavadno kompleksnost hominidnega vedênja, nato pa ga uporabi kot osnovo teorije izkustva, ki jo podaja sebi enakim, da bi jo naposled sprejeli in ponotranjili. Njegova teorija je protoznanstvena in pričenja z izdelavo teoretskih postavk, ki same niso predmet opazovanja, na temelju opazljivih pojavov. Jones postulira »misli«, da bi pojasnil epizode zunanjega govora, postulira »občutke«, da bi pojasnil perceptualna stanja. Misli so zasnovane na modelu zunanjih govornih izjav; občutki so zasnovani na modelu lastnosti fizičnih partikularnosti, ki so dostopne opazovanju. A tako kot znanstvene teorije vključujejo komentar, ki pojasnjuje in korigira analogijo med eksplanandumom kot opazljivim fenomenom in eksplanansom, ki ni predmet opazovanja, tudi jonesovska teorija vpelje v analogijo med svojimi eksplanandumi in eksplanansi odločilno modifikacijo. Misli so pojmovane kot analogne epizodam zunanjega govora, le da ne vključujejo nobenega opletanja s kakšnim notranjim jezikom. Podobno tudi občutki veljajo za analogne lastnostim fizičnih partikularnosti, a s to razliko, da niso niti prostorsko razsežni niti niso partikularnosti. Teorija v obeh primerih postulira konceptualni analogon opazovanim fenomenom, ki ga nato podvrže modifikaciji, tako da mu odvzame njegovo fizično dimenzijo. V primeru perceptualnih stanj veljajo čutne kvalitete za izomorfne s fizikalnimi lastnostmi, ki tvorijo njihov model, kolikor so si med seboj podobne ali različne na način, ki je analogen razlikam, ki pritičejo tem njihovim fizikalnim modelom.

27. A iznajdbo je treba pretvoriti v odkritje; teoretski postulati morajo postati nekaj neposredno opazljivega. Misli in občutki so preoblikovani iz konjunkturalnih abstrakcij v konkretne aktualnosti, čim se prične teorijo, v kateri igrajo ključno pojasnjevalno vlogo, uporabljati za dejanska opažanja. Ker je logika, ki usmerja ustrezno uporabo konceptov mišljenja in občutenja, intersubjektivno instituirana, lahko neposredno opazujemo misli in občutke drugih; še več, prav naša participacija v intersubjektivni dimenziji je tista, ki nam omogoča percepcijo naših lastnih misli in občutkov. Poslednji korak v realizaciji teorije nastopi, ko govorici mišljenja in občutenja privzameta poročevalno vlogo, s čimer postanemo zmožni introspekcije svojih lastnih psiholoških in čutnih stanj. Razvijemo zmožnost neposredne percepcije tistega, kar mislimo ali občutimo, tako kot smo brez izpeljave zmožni percepcije fizikalnih objektov. Ta perceptualna spretnost pa je seveda osnovana na našem poznavanju Jonesove teorije, tako kot so naša neizpeljana prepričanja implicitno vpeta v zapletene verige izpeljav. Kot se izrazi Sellars: nimamo pojma nečesa

zato, ker smo tovrstno stvar opazili; vse prej je naša sposobnost, da opazimo takšno stvar, odvisna od naše posesti njenega pojma. Za »zavedajoče se« nas ne dela mišljenje ali čutenje kot tako, pač pa vse prej naša priučena sposobnost, da nase gledamo *kot* na misleča in čuteča bitja.

28. A Sellars *ne* zatrjuje enostavno tega, da so misli in občutki goli pojmovni konstrukti. Jones je odkritelj in ne le iznajditelj. Razlika med teoretičnimi in opazljivimi entitetami je *metodološka* in ne ontološka. »Realno« ni realen predikat; ustreza konceptualni distinkciji v redu razlogov in kavzalni razliki v domeni narave. Za Sellarsa je razlika med fenomeni in noumeni prepustna, znanost jo vedno znova postavlja na novo, vtem ko postulirane entitete, ki niso predmet opazovanja, spreminja v neposredno zaznavne opazljivosti. Proces znanstvenega raziskovanja teži k »idealni meji« kot točki skrajne konvergence redov fenomenalnega in noumenalnega. »Idealni cilj« raziskovanja bi bila točka, na kateri bi pojavi postali docela inteligibilni, inteligibilni red pa docela pojava. Sellars v tem oziru ponudi prepričljiv racionalistični ugovor Bergsonovi intuicionistični metafiziki: sposobnost formuliranja tega, kako noumeni zamegljujejo fenomene, že predpostavlja operacijo abstrakcije.

29. Sellarsovo vztrajanje pri ireduktibilnosti konceptualnega reda in njegova zavezanost naturalizmu sta v nasprotju z Bergsonovim metafizičnim razlikovanjem med intuicijo trajanja in intelekcijsko prostora. Naravnega fizičnega reda ne smejo transcendirati niti pojmovni niti čutni vidiki duha. A tu še vedno ostane opazen in problematičen dualizem: dualizem delčne narave mikro-fizičnega in nedelčne narave občutka. Za Sellarsa, kot tudi za Bergsona, je nasprotje med diskretnim in kontinuiranim najosnovnejši izmed vseh metafizičnih dualizmov. Ta tvori osnovo inkomenzurabilnosti med mikrofizično domeno, ki jo strukturirajo delci, in integralno homogenostjo fenomenalnega občutka. Ta dualnost se nahaja v temelju konceptualne disonance med manifestno in znanstveno podobo človeka-v-svetu. Sellars zato zapiše:

Ultimativna homogenost zaznavnih kvalitete, ki med drugim preprečuje istovetenje zaznavnih kvalitete fizičnih objektov s kompleksnimi lastnostmi sistemov fizikalnih delcev, preprečuje tudi istovetenje – in ne toliko koreliranja – zavestnih občutkov s kompleksnimi živčnimi procesi, s katerimi so ti očitno povezani. [...] Soočeni smo torej z antinomijo: ali a) je nevrofiziološka podoba nepopolna in jo je torej treba iz-

popolniti z novimi objekti (čutnimi polji) kot ultimativnimi homogenostmi, katerih prisotnost preko aktivnosti vidne skorje zaznavamo kot sistem fizikalnih delcev; ali b) je nevrofiziološka podoba popolna, ultimativna homogenost čutnih kvalitete (in z njimi vred tudi homogenost čutne kvalitete same) pa zgolj videz v nadvse radikalnem pomenu, da v prostorsko-časovnem svetu sploh ne obstajajo. [...]

Vse dokler je znanstvena podoba osnovana na delcih, ki tvorijo vedno kompleksnejše sisteme, se navedeni izbiri ne moremo izogniti. Toda znanstvena podoba še ni popolna; ni nam še uspelo pojasniti vseh skrivnosti narave. In če se bo naposled izkazalo, da delci niso osnovne entitete, ki tvorijo znanstveno podobo, pač pa jih je mogoče obravnavati kot singularnosti v prostorsko-časovnem kontinuumu, ki jih je mogoče – vsaj v anorganskih kontekstih – brez večje škode razrezati na vzajemno delujoče delce, potem se na nevrofiziološki ravni ne bi soočali s problemom razumevanja odnosa čutne zavesti (in njene ultimativne homogenosti) do sistemov delcev. Ponudila bi se nam alternativa in lahko bi dejali, da centralni živčni sistem sicer lahko brez posebne škode pojmuje kot kompleksen sistem fizikalnih delcev, da pa je pri našem razumevanju odnosa med čutno zavestjo in nevrofiziološkim procesom *treba prodreti do nedelčnega temelja te delčne podobe in ugotoviti, da kvalitete občutka v tej nedelčni podobi tvorijo dimenzijo naravnega procesa, ki se odvija le v povezavi s tistimi kompleksnimi fizikalnimi procesi, ki v primeru, da jih razrežemo na delce v smislu tistih potez, ki najmanj pogosto označujejo fizikalni proces in ki so prisotne tako v anorganskih kot v organskih procesih, postanejo kompleksen sistem delcev, ki v sedanjih znanstveni podobi ustreza centralnemu živčnemu sistemu.*¹⁶

Čeprav gre za nadvse zahteven odlomek, pa je osrednja trditev lepo razvidna. Sellarsova stava je v tem, da se utegne prostorsko-časovni kontinuum, ki tvori »nedelčni temelj«¹⁶ fizikalističnega svetovnega nazora, izkazati za združljivega s postulatoma, da so kvalitete občutka dejanske dimenzije »absolutnega procesa«¹⁷ in torej vidiki prostorsko-časovnega kontinuumu, ki se odvija le v čutečih organizmih. Identificiranje čutnega izkustva s kompleksnimi fizikalnimi procesi, ki so konstitutivni za centralni živčni sistem, terja vpeljavo nove kategorije, ki se imenuje *sensa*. Pri tem gre za enega najmanj razumljenih vidikov Sellarsovega osupljivega filozofskega sistema,¹⁷ a obenem za točko, kjer izrecno predlaga kritično nadaljevanje Bergsonovih

¹⁶ Wilfrid Sellars, »Philosophy and the Scientific Image of Man«, v: *Science, Perception, and Reality*, Ridgeview Publishing Co., Atascadero, CA, 1991, str. 36–37; *moj poudarek*.

¹⁷ Kljub temu, da je izrecno razdelan v Sellarsovih poznih delih, zlasti v spisu »Foundations for a Metaphysics of Pure Process«¹⁷ (The Carus Lectures), v: *The Monist*, št. 64, 1981, str. 3–90.

osnovnih prizadevanj. S sellarsovskega vidika je nemara najzanimivejša Bergsonova analiza konceptualne vsebine občutka v okviru manifestne podobe, pri čemer to analizo zmotno dojame kot opis pojava *kot takega*. Sellars v nasprotju s tem ugotavlja, da je koncept občutka mogoče in dopustno vpeti v kategorijalno razširjeno znanstveno podobo. Medtem ko se torej Bergson posluži abstraktnega koncepta občutka, da bi izpodbil kredibilnost fizikalizma, pa Sellars zatrjuje, da je natanko konceptualna prožnost občutka tista, ki omogoča njegovo reintegracijo v razširjeni fizikalistični svetovni nazor – a fizikalistični nazor, ki zdaj vključuje racionalistično metafiziko postajanja. V tem tiči skrivnostna obetavnost sellarsovske filozofije, ki jo bo šele treba razvozlati.

Prevedel Simon Hajdini

Martin Hägglund*

Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida

V kontinentalni filozofiji smo v zadnjem desetletju priča obuditvi »življenja« kot osrednje kategorije, ta obuditev pa je del splošnejše odvrnitve od vprašanj jezika in diskurza v prid vrnitvi k realnemu, materialnemu in biološkemu. Če sta Saussure in lingvistika nekaj predstavljala obvezno referenco, pa podoben status dandanes vse bolj pripada Darwinu in evolucijski teoriji. Ob takšnem razvoju je svoj nekdanji status pričela izgubljati tudi dekonstrukcija. Prednjači mnenje, da se Derridajevo delo bodisi omejuje na vprašanja jezika ali pa je obremenjeno s hipoteko etične in religiozne pietete.

V knjigi o Derridaju (*Radical Atheism*) si prizadevam pokazati, da je takšna ocena dekonstrukcije skrajno zavajajoča.¹ Zadostuje že pogled na *Gramatologijo*, v kateri Derrida ključnega koncepta 'sledi' ne izrazi le v lingvističnih in fenomenoloških terminih, pač pa tudi v terminih naravoslovja. Derrida strukturo sledi opredeli na način splošne sovisnosti časa in prostora – kot postati-prostor časa in postati-čas prostora –, kar skrajšano imenuje uprostorjenje (*espacement*).² Takšno uprostorjenje je pogoj tako živega kot neživega, tako idealnega kot materialnega.

Ključno vprašanje se potemtakem glasi, kako upravičiti tovrstno posplošitev strukture sledi? Kako metodološko utemeljiti tezo o sledi kot pogoju ne le jezika in izkustva, ampak tudi procesov, ki segajo onkraj človeškega in celo onkraj živega? To vprašanje so mi po objavi navedene knjige postavljali zelo pogosto in v različnih oblikah, zato sem zadnji dve leti posvetil pretežno izdelavi natančnega odgovora nanj. Prišel sem do ugotovitve, da je zanj potrebna vpeljava razlikovanja med *logičnim* in *ontološkim*. Sled ni ontološko določilo, pač pa *logična struktura*, ki eksplicira tisto, kar je implicirano v konceptu sosledja oziroma sukce-

¹ Cf. Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Palo Alto 2008.

² Jacques Derrida, *O Gramatologiji*, prev. Uroš Grilc, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 87.

* Harvard University

sije. Sosledja *ne* smemo mešati s kronologijo linearnega časa. Sosledje vse prej pojasnjuje konstitutivno oklevanje in odlog, ki je lasten vsakemu časovnemu dogodku. Vse, kar se bo bilo zgodilo, implicira sosledje, pa najsibo retrospektivno ali prospektivno, in Derrida natanko to strukturo dogodka analizira v terminih nujnega uprostorjenja ali sledenja časa.

Da bi pojasnil logiko sledi, sem se torej namenil pokazati, na kakšen način je nujnost uprostorjenja mogoče deducirati iz filozofskega problema sosledja. Ta dedukcija zadeva *koncept* časa in pokaže, da brez predpostavke sovisnosti časa in prostora, ki jo Derrida poda v terminih strukture sledi, ni mogoče misliti nobenega koncepta časa. Vztrajanje pri logičnem statusu te strukture ne pomeni njenega zoperstavljanja ontologiji, fenomenologiji ali znanosti, pač pa vztrajanje pri tem, da je sled metateoretski pojem, ki razjasni implikacije zavezanosti sosledju v vsakem od navedenih registrov. Logična struktura sledi je izraz *vsakega* koncepta sosledja – tako ontološkega in fenomenološkega kot tudi znanstvenega – in strukturo sledi je mogoče posložiti prav na podlagi njenega logičnega/izraznega statusa. Takšna generalizacija ne prevzema forme ontološke trditve (»bit je uprostorjenje«), ampak formo metateoretske trditve, da je vsak diskurz, kolikor je odvisen od pojma sosledja, nujno odvisen tudi od pojma uprostorjenja. Sam zastopam stališče, da se dekonstrukcija posveča eksplikaciji tistega, kar je implicitno vsebovano v tem pogoju uprostorjenja.

In prav na tem mestu se srečamo z dediščino darvinizma. Derrida je vselej zatrjeval, da darvinizem ni le znanstveni, temveč tudi filozofski dogodek; tako je denimo v knjigi *Glas* poudaril, da je med tremi udarci človeškemu narcizmu, ki so jih sodeč po Freudu zadali Kopernik, Darwin in Freud sam, najpomembnejši prav Darwinov, »odpor do njega bo trajal najdlje.«³ A dekonstrukcija za razliko od sodobnih različic neorealizma in neomaterializma svojega razmerja do darvinizma ne avtorizira s snovanjem ontologije ali z zatekanjem k znanstvenemu realizmu, temveč z artikuliranjem logične infrastrukture, ki se ujema z njegovimi dognanji. Derridajevi argumenti, ki se najbolj skladajo z uvidi darvinizma, argumenti, da je živo bistveno odvisno od neživega, da brez slepega, mrtvega ponavljanja ni mogoča nobena živa intenca in da med ljudi in živali ni mogoče umestiti nobene bistvene mejne črte, vsi ti argumenti pri Derridaju izhajajo iz

³ Jacques Derrida, *Glas*, prev. J. P. Leavey in R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln 1990, str. 27.

logike sledi. Od tod potreba po razjasnitvi statusa in logike sledi, za katero si prizadevam v pričujočem tekstu.

Za namene tovrstne razjasnitve je najpomembnejši spis »Ousía in grammé«, v katerem se Derrida ukvarja z razmerjem med lastnim pojmovanjem časa in pojmovanjem, ki ga v svoji »destrukciji« tradicionalne ontologije v *Biti in času* predloži Heidegger. Derrida po eni strani spregovori o odprtju »heideggerjevskega preboja« (*la percée heideggerienne*) kot »edinega mišljenega preseganja metafizike kot take« (*comme du seul excès pensée de la métaphysique comme telle*).⁴ Za Derridaja je ta heideggerjevski preboj iskati v spoznanju, da se je *pomen* biti vselej opredeljevalo v terminih prisotnosti, in v zoperstavitvi tovrstni opredelitvi s postavitvijo vprašanja časa. Kadar privzemamo, da *biti* pomeni biti prisoten, pomen biti določamo s pomočjo časovne kategorije, ne da bi tematizirali sam status takšne časovnosti; heideggerjevski preboj pa je natanko v preizpraševanju te vezi med prezenco in časom. Po drugi strani pa Derridajeva polemika s Heideggerjem zadeva natanko način razumevanja metafizične določitve biti kot prezenze ter njene zveze s konceptom časa.

Metafizična določitev biti kot prisotnosti za Heideggerja izhaja iz »vulgarnega« pojmovanja časa, ki v slednjem vidi sosledje sedajev. Heidegger ta »neavtentični« ali »nesamolastni« (*uneigentlich*) koncept časa razlikuje od »avtentičnega« ali »samolastnega« (*eigentlich*) razumevanja časa v smislu ekstatične časovnosti. Sodeč po Derridaju, pa nam prav problem sosledja omogoča zoperstavitev določitvi biti kot prisotnosti. Da bi to utemeljil, se loti natančnega branja dveh filozofskih besedil, v katerih Heidegger vidi najpomembnejši in najvplivnejši elaboraciji »vulgarnega« pojmovanja časa: Aristotelove *Fizike* in Heglove *Filozofije narave*. Aristotel sicer zatrjuje, da biti pomeni biti prisoten, a njegova lastna analiza sosledja pokaže na njeno nezdržljivost s prisotnostjo kot tako. Da bi en trenutek nasledil drugega, slednji ne more biti *najprej* prisoten in *zatem* prenehati biti. V nasprotju s tem velja, da vsak časovni trenutek, čim nastane, tudi že preneha biti. Hegel ta uvid razvija v *Filozofiji narave*, kjer poda trditev, da čas ni drugo kot negativnost. Preteklega ni več, bodočega še ni, sedanost pa je lahko le tako, da preneha biti.

⁴ Jacques Derrida, »Ousía in grammé«, prev. Uroš Grilc, v: *id., Izbrani spisi*, izbor Mladen Dolar in Uroš Grilc, ur. Zdravko Kobe, ŠOU, Krt, Ljubljana 1994, str. 62.

Toda vztrajanje na negativnosti časa nikakor ne zadostuje. Medtem ko minevanje časa terja negacijo, ki je intrinzična sukcesiji, pa obenem terja tudi ohranitev nečesa, kar izpričuje minevanje časa. Sukcesije časa dejansko ne bi bilo mogoče določiti brez sinteze, ki preteklost povezuje s prihodnostjo. Tako se vsako filozofsko proučevanje časa sooča z vprašanjem možnosti sinteze sukcesije. Tradicionalna rešitev sintezo zasidra v zavest, ki prek struktur spomina in anticipacije povezuje preteklo s prihodnjim. Toda ta rešitev predpostavlja, da je zavest sama dana v formi sedanosti in potemtakem osvobojena negativnosti časa. V nasprotju s tem v svoji knjigi pokažem, da nam struktura sledi omogoča pojasniti sintezo časa, ne da bi jo osnovali na prisotnosti, ki je prosta vsake negativnosti. Po drugi strani pa je trenutek z ozirom na njegovo takojšnjo negacijo v sukcesiji od samega začetka odvisen od sledenja časa. Sled je nujno prostorska, kajti prostorskost je opredeljena z zmožnostjo ohranitve kljub časovnemu sosledju. Prostorskost sledi je torej pogoj sinteze časa, saj omogoča ohranjanje preteklega za prihodnje. Po drugi strani pa je tudi prostorskost sledi nekaj časovnega. Sled brez temporalizacije ne bi mogla vztrajati skozi čas in ohranjati preteklega za prihodnje. Sinteze časa potemtakem ni moč izvzeti iz njegove negativnosti. Če naj sled ostane, pa četudi za en sam trenutek, potem kot taka ne more imeti nobene obstojnosti, temveč je že zaznamovana z lastnim prenehanjem.

Naj na tem mestu poudarim, da strukture sledi ne smemo razumeti na način *časovnega* procesa, v katerem čas postane prostor in prostor čas, ampak ta struktura označuje *logično* sovisnost časa in prostora. Ta logična sovisnost je implicitno vsebovana že v osnovni formulaciji problema sosledja, ki pravi, da trenutek, čim nastopi, *istočasno* že tudi preneha biti. Kot poudari Derrida, ta »izraz [*istočasno* ali *háma* pri Aristotelu] sprva ni ne prostorski ne časovni«, temveč izraža »soudeležnost, skupni izvor časa in prostora«.⁵

106

Derrida si z natančnim branjem Aristotela in z ekspozicijo Hegla prizadeva pokazati na nujnost strukture sledi v njunih lastnih razlagah nastopa trenutka in njegove *istočasne* negacije. Na tem mestu se ne bom pomujal pri podrobnostih teh branj, pač pa se bom posvetil formalizaciji uvidov v razmerje med konceptoma prisotnosti in časa. Nadvse zmotno bi bilo misliti, da se metafizika prisotnosti omejuje na idejo punktualne prezece. Tako Aristotel kot Hegel – kot tudi vsi drugi filozofi, ki so se resno spoprijeli s problemom časa – se pov-

⁵ Derrida, »Ousia in grammé«, str. 56.

sem zavedata, da sedaja ni mogoče razumeti kot točke, saj kot tak ne more biti dan, ker takoj preide. Derrida z oznako metafizična poteza označuje podreditev negativnosti časa prisotnosti dinamičnega gibanja. Samonegacijo sedaja torej bere kot integralni del njegove odprave v gibanju, ki je sámo koncipirano kot nedeljivo, v enem zamahu spajajoče začetek in konec. Tako tudi s pojmom sedaja ni mogoče ustrezno misliti biti časa, saj sedaj ni drugo kot gola *potencialnost*, ki nastane šele prek *aktualnosti* gibanja, ki tvori prezenco časa v pravem pomenu te besede.

Derrida izhajajoč iz tega argumenta predloži »formalno pravilo« za branje problema časa v zgodovini filozofije.⁶ V samonegirajoči strukturi sedaja po eni strani prepozna »zakriti prehod« (*le passage dissimulé*), ki vodi od problema prisotnosti k strukturi sledi.⁷ S tem ko mislijo čas izhajajoč iz sedaja, celo teksti, ki dozdevno privilegirajo prisotnost, odpirajo prehod k mišljenju strukture sledi, saj je sedaj samonegirajoč in odvisen od prostorskega vpisa sledi. Po drugi strani pa se bo vsak poskus formuliranja *druge in drugačne* koncepcije časa, ki ne bi izhajala iz sedaja, izkazal za reprodukcijo določene različice metafizičnega pojmovanja dinamičnega gibanja kot nečesa po sebi prisotnega. To »formalno pravilo« po našem mnenju predstavlja Derridajev najpomembnejši prispevek k razumevanju zgodovine filozofije. Toda njegova lastna artikulacija in prikaz formalnega pravila kljub temu ostajata nepopolna. Derrida dejansko pokaže, da je samonegacija sedaja ključ do odkritja strukture sledi pri Aristotelu in Heglu, s čimer dekonstruira »metafizične« zastavke obeh njunih tekstov. A obenem *ne* pokaže, kako teksti, ki si prizadevajo opustiti metafiziko Aristotela in Hegla – sam poda primera Bergsona in Heideggerja –, s podreditvijo, zatorom ali odpravo problema sedaja nazadnje reproducirajo določeno različico metafizičnega pojmovanja časa kot dinamičnega gibanja.

Izpust je še posebej osupljiv, ko gre za Heideggerja, saj Derridajev spis izhaja iz trditve, da pravega ali avtentičnega pojmovanja časa ni mogoče postaviti nasproti »vulgarnemu« konceptu sukcesije. A Derrida vseeno ne nameni *niti ene same* vrstice analizi ali vsaj citiranju Heideggerjevega pojmovanja avtentične ekstatične časovnosti – ne v spisu »Ousía in grammé« ne kje drugje v svojem opusu. Derrida bi moral pokazati natanko to, kako Heideggerjevo pojmovanje

⁶ *Ibid.*, str. 62.

⁷ *Ibid.*, str. 32.

avtentične časovnosti reproducira različico metafizičnega pojmovanja časa kot dinamičnega gibanja, kar si bom z ozirom na vprašanje »življenja« tu prizadeval storiti sam. Da bi presodili domet tega argumenta, pa se velja najprej posvetiti Bergsonu, na katerega se skliče tudi Derrida, a pri tem vnovič ne posveti nobene pozornosti njegovemu alternativnemu pojmovanju časa kot trajanja.

Primer Bergsona je lahko nadvse poučen, saj izrecno izhaja iz problema razmerja med sukcesijo in sintezo. Po eni strani ni časa brez *razlikovanja* med prej in potem (sukcesija). Po drugi strani ni časa brez *razmerja* med prej in potem (sin-teza). Bergson v razlagi te sinteze oporeka tradicionalni rešitvi problema, ki sin-tezo časa utemeljuje z dejanjem ali instanco, ki sama ni nič časovnega. Bergson emfatično zanika obstoj takšnega dejanja ali instance, ki bi bila izvzeta iz časa. V nasprotju s tem trdi, da tok časa vključuje imanentno sintezo prek lastnega gibanja (trajanje). Bergson to trajanje v prvem izmed svojih velikih del (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) poistoveti z ontološko preteklostjo, ki brez posredovanja ohranja celoto zgodenega, v tretjem pomembnem delu (*Ustvarjalna evolucija*) pa z gibanjem samega življenja, *élan vital*. Skupni imeno-valec obeh različic trajanja je v tem, da obakrat označujeta dinamično, nedeljivo gibanja, ki je prosto negativnosti. Trajanje je za Bergsona »stalna sedanost, čeprav ta stalnost nima prav nič skupnega z nespremenljivostjo, [gre za nedeljivo sedanost, čeprav ta] nedeljivost [nima prav nič skupnega] s trenutnostjo. Tu gre za sedanost, ki traja.«⁸ Bergson tako sicer zavrne idejo o obstoju *trenutka*, ki bi bil prisoten sam po sebi, a nazadnje vseeno rekonstituirata metafizično pojmovanje prisotnosti kot dinamičnega trajanja. Do tega pride natanko zato, ker v imenu alternativnega pojmovanja časa obide problem samonegirajočega sedaja, s čimer zgolj potrди veljavnost Derridajevega formalnega pravila.

108

A tu moramo biti bolj natančni in pokazati, kako natanko je Bergsonovo pojmovanje trajanja pogojeno z nezmožnostjo mišljenja implikacij sosledja. Bergson se očitno zaveda, da sosledja ni mogoče misliti v terminih prehoda iz enega ločenega stanja v drugo, saj je vsako še tako neposredno časovno stanje že v prehajanju in torej vselej že vpeto v sukcesijo. Kot pravi Bergson, »ni bistvene razlike med tem, da prehajamo iz enega stanja v drugo, in tem, da vztrajamo v istem stanju«, kajti »[r]esnica je v tem, da se nenehno spreminjamo in da je

⁸ Henri Bergson, »La perception du changement«, v: *La pensée et le mouvant*, PUF, Pariz 1941, str. 170.

že samo stanje del spreminjanja«. ⁹ Bergson skuša s sklicevanjem na pojem nenehnega spreminjanja pojasniti temeljno razliko med prostorom in časom. Tisto prostorsko lahko ostaja isto, saj hkratnost prostora dopušča soobstoj ene točke prostora z drugo. V nasprotju s tem pa tisto časovno nikoli ne ostaja isto, saj sosledje časa implicira takojšnjo preminitev sedanjega. Toda za Bergsona minevanje časa ne vključuje nobene negacije ali negativnosti. Časovni trenutek premine, a ne izgine ali preneha biti. Prav nasprotno, neposredno pripade kontinuiranemu gibanju trajanja. To trajanje nudi absolutni temelj za sintezo sukcesije, saj vse preteklo vključuje v »*nedeljivo* sedanjost« in vse zgodeno kontinuirano asimilira v »*nenehno* sedanjost«, ki ne preneha biti, pač pa konstituira »večnost življenja«. ¹⁰

Bergson s tem zanikanjem negativnosti dejansko zanika čas. Če preteklost ni prenehala biti, potem to ni preteklost, temveč sedanjost, kar obenem pomeni, da ni nobenega minevanja časa. Bergson sicer zatrjuje, da nenehna sedanjost trajanja ni nespremenljiva, saj je podvržena nenehnim spremembam. A ker v trajanju nič ne preneha biti, tudi ni ničesar, kar bi preteklost razlikovalo od sedanjosti. Bergson absolutno kontinuiranost trajanja simptomatično vzporeja s kontinuiranostjo melodije – pod pogojem, da odmislimo vse razlike v zvokih in vse razločevalne značilnosti zvoka samega. ¹¹ Melodija brez zvoka ni nobena melodija, tako kot absolutno kontinuirani čas ni nič časovnega. Po Bergsonu je za konstitucijo časa potrebno razlikovanje med »nekim *prej* in nekim *potem*«, kajti »čas je sukcesija«. ¹² Če bi bilo trajanje absolutno kontinuirano, bi skupaj z razliko med prej in potem odpravilo tudi sam pogoj časa. Ta nujna razlika ni pozitivna prostorska razlika, temveč negativnost časa, ki spodkopava *tako* idejo ločenega, diskretnega trenutka *kot tudi* idejo absolutne kontinuitete. Razlika med prej in potem je možna le pod pogojem, da nečesa *ni več*, torej le pod pogojem negativnosti. Ta negativnost pa mora biti na delu v sami sedanjosti, če naj imamo opraviti s sukcesijo. Če trenutek ni negiran na način, da ga nasledí drugi trenutek, potem razmerje med njima ne ustreza časovnemu sosledju, temveč prostorskemu soobstoj.

⁹ Henri Bergson, *Ustvarjalna evolucija*, prev. Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, str. 18.

¹⁰ Bergson, »La perception du changement«, str. 170, 177.

¹¹ Cf. Henri Bergson, »De la nature du temps«, v: *Durée et simultanéité*, PUF, Pariz 2007, str. 41–42.

¹² *Ibid.*, str. 66.

Bergsonovo pojmovanje trajanja, kljub njegovi kritiki filozofskih izpeljav, ki čas zamenjujejo s prostorom, torej odpravlja sukcesijo časa in absolutizira prostorski atribut soobstoja. To potrjuje Bergsonovo lastno poudarjanje, da v trajanju vse preteklo *soobstaja* s sedanjim. Pri tem seveda poudari, da ta soobstoj dejansko ni nič prostorskega, saj ohranja preteklost povsem neodvisno od kake zunanje, materialne opore. Soobstoj preteklosti in sedanjosti je virtualen in tako notranji samemu trajanju. Ker preteklo nikoli ne preneha biti, samo sebe in vse, kar se zgodi, ohranja povsem neodvisno od opore v čem drugem od samega sebe. A trajanje preteklosti prav zato sploh ni nič časovnega, pač pa večna substanca. Njegov obstoj je absolutno naseben in neuničljiv.

Bergsonov vitalizem je posledica njegovega pojmovanja časa, ki ga primora v dajanje prednosti dinamičnemu, vitalnemu gibanju pred kakršnokoli formo negativnosti, ki bi ga postavljala v odvisnost od posredovanja ali materialne opore. V nasprotju s tem pa nam struktura sledi omogoča misliti to, čemur sam pravim »pramaterialnost« časa. Natanko zato, ker vsak časovni trenutek negira samega sebe, trajanje časa ne more biti dano samo na sebi, pač pa je odvisno od materialne opore prostorskega vpisa. Brez tega vpisa se ne ohrani nič, obenem pa tudi ni nobenega gibanja ali minevanja časa. Toda s tem bo brezživljenjsko ponavljanje omogočalo in od znotraj ogrožalo še tako vitalno dinamično gibanje. Kot v *Gramatologiji* poudari Derrida, struktura sledi »[z]aznamuje *mrtvi čas* v prisotnosti živega sedanjika, v splošni formi vsake prisotnosti«. ¹³

Za pojasnitev pojma pramaterianost potemtakem zadošča že zavrnitev vitalističnega pojmovanja življenja; hkrati s tem pa je treba spodkopati tudi vsako pojmovanje inherentnega *dinamizma* življenja. Heidegger predstavlja najbolj sofisticiran primer te vrste, saj v svojem mišljenju časovnosti – za razliko od Bergsona – artikulira misel o negativnosti smrti, ki je konstitutivna za življenje kot tako. Toda Heidegger je zaradi pojma »samolastne« časovnosti nazadnje obsojen na pojmovanje časovnosti kot dinamičnega gibanja, ki zatre nujnost *sledenja* časa.

Da bi videli, kako natanko do tega pride, si velja ogledati ključna paragrafa 72 in 75 iz *Biti in časa*. Heidegger tu problem sinteze sukcesije podaja v odnosu do tistega, čemur reče »sovisnost življenja« (*Zusammenhang des Lebens*). Potem ko

¹³ Derrida, *O gramatologiji*, str. 87.

pojasni, da je bit, ki smo mi sami (*Dasein*), vselej bit k smrti, Heidegger ugotavlja, da je takšen argument enostranski, če ne upošteva tega, da smo vselej »med« življenjem in smrtjo. Kritiki, ki Heideggerju očitajo dajanje prednosti smrti pred rojstvom, v celoti spregledajo ta argument; Heideggerova stava je namreč misliti sovisnost rojstva in smrti. »Faktična tubit eksistira rojstveno,« zapiše Heidegger, »in v smislu biti k smrti že tudi rojstveno umira.«¹⁴ Pravi problem je torej v tem, kako misliti »sovisnost življenja«. Če tubit zaradi lastne časovnosti stalno premineva, kako se potemtakem ohranja skozi čas? Tu gre natanko za vprašanje, kako se tubit (rečeno s Heideggerjem) »stalno nekako zadržuje« [str. 505], in za vprašanje »razprostrtosti tubiti med rojstvom in smrtjo« [str. 506]; Heidegger se tega problema sinteze časa torej prvič dotakne šele v navedenem paragrafu. Problem oriše takole:

Kaj se zdi »preprosteje« od označitve »sovisnosti življenja« med rojstvom in smrtjo? *Obstaja iz sosledja doživljajev »v času«*. A če pristopimo ostreje k tej oznaki vprašljive sovisnosti in predvsem k ontološkemu predmnenju o njej, se pokaže nekaj čudnega. V tem sosledju doživljajev je »samolastno« »dejanski« le v »vsakokratnem sedaju« navzoči doživljaj. Pretekli in še ne pritekli doživljaji pa nasprotno niso več oziroma še niso »dejanski«. Tubit premeri njej podeljeni časovni razpon med obema mejama na ta način, da, vselej »dejanska« le v sedaju, sosledje sedajev svojega »časa« obenem preskoči. Zato pravimo, da je tubit »časovna«. Sebstvo ob tem nenehnem menjavanju doživljajev ohranja določeno istovetnost. Pri določevanju vztrajajočega in njegovega možnega odnosa do spreminjanja doživljajev se mnenja razhajajo. Bit te ohranjajočespreminjajoče se sovisnosti doživljajev ostaja nedoločna. V temelju pa je s to označitvijo življenjske sovisnosti, naj jo resnično hočemo ali ne, postavljeno neko »v času«, a kajpada ne kot »stvar«, navzoče.¹⁵

Heidegger tu posredno, a ustrezno povzame način, kako je zgodovina filozofije izražala problem razmerja med sukcesijo in sintezo. Sosledje časa samo po sebi še ne prinaša nobene forme vztrajanja, saj je takoj negirano v nekaj, česar ni več (preteklost), in v nekaj, česar še ni (prihodnost). Vprašanje se potemtakem glasi, kako je možna sinteza, ki omogoča razmerje med preteklim in prihodnjim: »sovisnost življenja« v razponu časa. Kot nakaže Heidegger (in kot smo skicirali zgoraj), se je problem tradicionalno reševalo tako, da se je sintezo zasedrilo v

¹⁴ Martin Heidegger, *Bit in čas*, prev. Tine Hribar et al., Slovenska matica, Ljubljana 1997, § 72, str. 507.

¹⁵ *Ibid.*, § 72, str. 505–506.

vztrajanje sebstva ali življenja, ki se spominja preteklosti in anticipira prihodnost. A takšna rešitev mora privzeti prisotnost vztrajajočega življenja in njegovo izvzetje iz negativnosti časa, kar Heidegger v zgornjem navedku poda z besedami, da je tu »postavljeno neko 'v času', a kajpada ne kot 'stvar', navzoče«.

Najradikalnejši vidik Heideggerjevega argumenta je njegovo vztrajanje na tem, da tubit *ne more* nuditi takšnega temelja. Kot časovna bitja nikoli nismo dani kot taki – nikdar nismo prisotni kot taki –, pač pa smo konstitutivno ekstatični: zunaj nas samih in pred nami samimi. Da bomo povsem jasni, dodajmo naslednje: ekstatična časovnost pri Heideggerju nima nič skupnega z mistično ekstazo, ki bi nas ponesla *onstran* časa. Prav nasprotno, biti ekstatičen za Heideggerja pomeni biti časoven in končen: nikdar imun, pač pa bistveno dovzeten za mutacijo in razkroj. Aristotel v četrti knjigi svoje *Fizike* prvič vpelje izraz *ekstatikon*, ki ga razume natanko v navedenem pomenu kot vzrok razkroja in razpršitve, kot nemožnost prisotnosti kot take.

A če samoidentiteta prisotnosti ni možna (kot vztraja Heidegger), potem je še toliko nujneje pojasniti, kako je možna sinteza časa, ki ni osnovana na formi prisotnosti. Videti je torej, da Heideggerjevo pojmovanje ekstatične časovnosti odpira prehod k mišljenju sledi, saj nam slednja omogoči pojasniti sintezo časa, ne da bi ga osnovali na prezenci, ki uhaja negativnosti. Heidegger se ne poda po poti tega prehoda, temveč povleče sklep, da sam problem sinteze izvira iz »neustreznega« pojmovanja časa. Za Heideggerja je vprašanje, kako se tubit lahko izmakne razpršitvi časa, neustrezno in se zastavlja le zavoljo »nekonistentnosti« »nesamolastno eksistirajoče tubiti« [str. 526], ki se zaradi svoje »neodloč(e)nosti« ni zmožna zbrati. »Samolastna tubit« v nasprotju s tem poseduje »odloč(e)nost«, ki ji prinaša »stalnost« (*Ständigkeit*) [str. 528], ki se »razprostira«, ne da bi zapadla raztresenosti.

112

Heidegger tako zapiše:

Vprašanje se ne more glasiti, s čim dobi tubit enotnost sovisnosti za naknadno povezavo dovršenega in dovršujočega se sosedja »doživljajev«, temveč: Na kakšen bitni način same sebe *se tubit zgubi tako, da se lahko iz raztresenosti zbere pravzaprav šele naknadno in si mora za zbranost izmisliti neko zaobsegajočo enotnost?* Zgubljenost v »se«-ju in pri svetno-zgodovinskem se je poprej odstrla kot beg pred smrtjo. Ta beg pred [...] razodeva bit k smrti kot temeljno določenost skrbi. Predhodna odloč(e)nost

privede to bit k smrti v samolastno eksistenco. Toda dogajanje te odloč(e)nosti, predhodno izročajoče se ponavljanje dediščine možnosti, interpretiramo kot samolastno zgodovinskost. Tiči morda v tej izvorna, nezgubljena, sovisnost nepotrebjuča razprostrtost celotne eksistence? Odloč(e)nost sebstva zoper nestalnost raztresenosti je že sama v sebi *razprostrta stalnost*, po kateri tubit kot usoda v svoji eksistenci »zabobjema« rojstvo in smrt ter njuno »vmesnost« in sicer tako, da je v takšni stalnosti trenutnostna za tisto svetno-zgodovinsko svoje vsakokratne situacije.¹⁶

Navedek je lep primer Heideggerjevega opiranja sinteze časa (v celotni *Biti in času*) na momente, kot so »predhodna odloč(e)nost«, »trenutek« in »raztezanje« avtentične tubiti [str. 502 in *passim*], ki je opredeljena s »stalnostjo« in »stabilnostjo«. Heidegger tako ločuje stalnost, odloč(e)nost in zbranost avtentične tubiti od nestalnosti, neodloč(e)nosti in raztresenosti neavtentične tubiti. Medtem ko zatrjuje, da mu gre za mišljenje bistvenosti in izvornosti ekstatične časovnosti, pa posledično označi za »nesamolastne« vse tiste poteze, ki izhajajo iz *ekstatikon* časa (nestalnost, neodloč(e)nost, raztresenost), ob tem pa neekstatičen moment nekega »biti v trenutku« povzdigne v karakteristiko »avtentične« časovnosti.

Sam menim, da je Heideggerjeva nezmožnost mišljenja implikacij ekstatične časovnosti v celoti posledica njegovega razlikovanja med samolastnim in nesamolastnim, a na tem mestu se bom osredotočil le na najosnovnejšo raven argumenta, kjer si Heidegger zapre prehod k mišljenju sledi. Če se vrnemo k navedenemu paragrafu, lahko ugotovimo, da Heidegger problem sosledja podredi avtentični konceptiji časa kot dinamičnega gibanja, čemur tam pravi »izvorna, nezgubljena, sovisnost nepotrebjuča razprostrtost celotne eksistence«. S trditvijo, da se je tubit zmožna zbrati in vzdrževati skozi čas – sintetizirati se brez vsake zunanje opore –, Heidegger pretvori ekstatično časovnost v dinamično gibanje, ki se razprostira na temelju lastne moči. V tem smislu tudi smrt pretvori v *telos*, ki v primeru odloč(e)ne anticipacije daje enotnost sedanosti in tubiti omogoča biti »v trenutku«.

Toda sam pojem ekstatične časovnosti bi nas moral pripraviti do zavrnitve možnosti biti v trenutku in predpostavljene celosti dinamičnega gibanja. Če je časovnost »izvorni 'zunaj-sebe'« in »ekstatikon sploh« – kot se glasi razvpita

¹⁶ *Ibid.*, § 75, str. 527–528.

Heideggerjeva teza [str. 447] –, potem se ne more ohraniti niti za hip. Časovna bit tubiti je kot *ekstatikon par excellence* že minevajoča, in ker je izvorno zunaj sebe, je v ohranjanju same sebe tudi že odvisna od prostorske, materialne opore. *Ekstatikon* sosledja natanko v tem pomenu odpre prehod k mišljenju sledi. Če sledimo temu prehodu (česar Heidegger ne stori), potem smrt ni razmerje do prihodnjega, ki ga je moč odloč(e)no anticipirati in ki nudi enotnost sedanjosti. Odnosa do smrti – kot prihodnjega prenehanja vsakega trenutka, ki se rodi, kot rojstvenega umiranja – si ne morem prilastiti, ampak me od samega začetka razlašča, odceplja od kakršnekoli notranje spontanosti ali dinamike in moje-vztrajanje postavi v odvisnost od zunanje opore.

Derrida v enem svojih najsijajnejših poznih spisov, »Le ruban de machine à écrire«, zagovarja izvornost te zareze: ne kot nečesa, kar se nam pripeti, pač pa nečesa, kar od samega začetka omogoča naše preživetje. Čeprav se utegne zdeti, da me sled (rečeno z Derridajem) »odreže od lastne iniciative, od lastnega izvora, od izvirnega življenja, torej od sedanjosti mojega življenja«,¹⁷ pa v nadaljevanju zapiše, da ni življenja brez zareze preživetja, ki omogoča, da onkraj sedanjega, ki preneha biti, nekaj ostane. Kot zapiše Derrida: »Brez te zareze, brez tega preživetja, brez tega onstran žive sedanjosti, ne bi mogel niti želeti, pričakovati ali videti prihajati«,¹⁸ tako da je zareza »hkrati rana in odprtje, možnost diha«. ¹⁹ A te organske metafore zareze nas ne smejo napeljati na napačno razlago zareze preživetja kot gibanja življenja v nasprotju z gibanjem smrti. Zareza preživetja – nasprotno – meri na sovisnost življenja in smrti, organskega in anorganskega, ki jo Derrida med drugim opiše kot sovisnost dogodka in stroja. Za Derridaja je dogodek najprej nekaj, kar predpostavlja organsko življenje (živo senzibilnost, ki je dovzetna za dogodke, in zmožnost avtoafekcije, ki se je na dogodke sposobna odzvati), medtem ko stroj opredeljuje anorgansko ponavljanje (ki je avtomatično in neživo, brez spontanosti, intence ali želje). A Derridajeva poanta ni v zoperstavljanju dogodka stroju, pač pa v poskusu mišljenja njune sovisnosti. Zato poudari, da zareza preživetja kot »kvazi-stroj« deluje celo v »izkustvu žive sedanjosti«, ²⁰ in sicer kot »moč ponavljanja, ponovljivosti, iterabilnosti, serijske in protetične substitucije sebe za sebe«. ²¹

114

¹⁷ Jacques Derrida, *Papier machine*, Galilée, Pariz 2001, str. 113.

¹⁸ *Ibid.*, str. 113.

¹⁹ *Ibid.*, str. 112.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, str. 111.

Derrida ne poda logične razlage tega argumenta, a sam sem si na tem mestu prizadeval pokazati, da tovrstno razlago ponuja prehod, ki vodi od problema časa k strukturi sledi. Celo najelementarnejša avtoafekcija časa predpostavlja heteroafekcijo prostora in ustrezno oporo v materialni sledi, ki se v principu ohranja ali ponavlja brez nas samih in brez vsake žive intence. Derrida že v *Gramatologiji* vztraja, da je treba strukturo sledi »misliti pred nasprotjem med naravo in kulturo, animalnostjo in humanostjo«. ²² Po Derridaju je »[s]leherno živo bitje [...] zmožno avtoafekcije [tout vivant est en puissance d'auto-affection]«, ²³ toda ta avtoafekcija predpostavlja strukturo sledi, ki »je odprtje prve zunanosti nasploh, enigmatično razmerje živega do njegovega drugega in notranosti do zunanosti: uprostorjenje«. ²⁴

A medtem ko si je Derrida – od svojih najzgodnejših pa vse do najpoznejših del – prizadeval artikulirati sovisnost živega in neživega, pa (kolikor vem) nikoli ni tematiziral nujne asimetrije te sovisnosti. Brežživljenjskost od znotraj naseljuje vse, kar je živo, obratno pa ne velja. Če bi brežživljenjskost vselej že implicirala živost, bi zapadli v še eno različico vitalističnega pojmovanja, po katerem je življenje na delu že v sami materiji. Pojem pramaterialnosti pa nam v nasprotju s tem omogoča pojasniti minimalno sintezo časa – namreč minimalni zaznamek časovnega prehoda – brez predpostavke vznika ali obstoja življenja. Pri tem je ključen značaj sledi kot splošne logične strukture, ki eksplicira nujnost prostorskega vpisa časa, a ne opredeljuje same narave nujnega materialnega substrata: slednji je lahko človeški ali nečloveški, organski ali anorganski. Sledenje logiki pramaterialnosti torej omogoča eksplikacijo tega, da je struktura sledi implicirana tako v našem razumevanju časovnosti živih procesov kot tudi v našem razumevanju vpisa časa v materialne strukture. To je moja razlaga tega, kako struktura sledi izraža ne le lingvistično in fenomenološko izkustvo, pač pa tudi časovnost evlucijskega procesa in materialnih struktur.

115

Koncept pramaterialnosti torej lahko, kolikor zadeva filozofski problem sinteze časa, pomiri asimetrijo med živim in neživim, ki je lastna darvinističnemu materializmu (živo je postavljeno v odvisnost od neživega, ne pa tudi obratno). Koncept pramaterialnosti je prav zaradi razumevanja časovnosti, ki ga implicira, *metateoretsko* skladen s filozofsko najpomembnejšimi implikacijami darvi-

²² Derrida, *O gramatologiji*, str. 90.

²³ *Ibid.*, str. 203.

²⁴ *Ibid.*, str. 90.

nizma: da je živo bistveno pogojeno z neživim, da ni žive intence brez slepega, brezživljenjskega ponavljanja in da je življenje nadvse kontingenten in uničljiv fenomen. S privzetjem zamisli o pramaterialnosti ne opravimo le z vitalizmom, temveč tudi z domnevnim dinamizmom življenja, obenem pa se približamo mišljenju gibanja preživetja v njegovi bistveni odvisnosti od neživega, anorganskega in mehničnega ponavljanja pramaterialne časovnosti.

Prevedel Simon Hajdini

Adrian Johnston*

Le šibka narava: substanca in subjekt v Heglovi filozofiji

V sklepnem odstavku svojih berlinskih *Predavanj o logiki* iz leta 1831 Hegel pravi: »Narava [...] na sebi nosi znamenje lastnega samoizničenja« (v *Enciklopediji*, ko je govora o prehodu od filozofije narave k filozofiji duha, podobno poudari tendenco narave k samonegaciji in samorazdvajanju/samoodpravitvi, tendenco k razcepitvi sebe nase in na svojega Drugega kot Duha¹). To opazko iz leta 1831 sam razumem kot povezano s tistim, kar Hegel v svojih predhodnih delih večkrat označi kot »nemoč« ali »šibkost« (*Ohnmacht*) narave.² Poleg tega je ta odsotnost ali manko moči na ravni naravnega še kako povezana z vlogo modalnosti kontingence v Heglovem sistemu. Preden se torej posvetim konceptu temi šibke narave v Heglovem delu, moram na kratko omeniti njegov odnos do kontingentnega.

Izčrpen pregled mesta kontingence v heglovski filozofiji bi sam zase predstavljal projekt v obsegu knjige (kar je v nekaterih primerih kot sta študiji Bernarda Mabilella in Johna Burbidgea tudi bil). Še več, če imamo v mislih splošno razširjeno, propagandistično karikaturu Hegla kot totalizirajočega misleca, ki vso

¹ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* [prev. A. V. Miller], Oxford: Oxford University Press 1970, §376 [str. 444]. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind: Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* [prev. A. V. Miller], Oxford University Press, Oxford 1971, §381 [str. 13–14], §388 [str. 29], §389 [str. 30–31]. Alain Lacroix, *Hegel: La philosophie de la nature*, Presses Universitaires de France, Pariz 1997, *Hegel*, str. 61. Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Blackwell Publishing, Oxford 2005 [druga izdaja], str. 180.

² G. W. F. Hegel, *Die Naturphilosophie: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II, Werke in zwanzig Bänden, Band 9* [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, §250 [str. 34–36], §368 [str. 501–502, 510]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §250 [str. 23–24], §370 [str. 416, 423].

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden, Band 12* [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 88–89, 106.

G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* [prev. J. Sibree], Dover Publications, New York 1956, str. 65, 80.

* Department of Philosophy, University of New Mexico at Albuquerque, NM 87138, USA.

realnost vklepa v tesne, hladne okove logično-metafizične apriorne nujnosti, se vpraševanja o statusu kontingentnega v njegovi misli dotaknejo dveh glavnih linij interpretacije, ki ostajata v medsebojni napetosti skozi celotno zgodovino zamotane in zapletene recepcije heglovstva. Naj rečem samo da, naj se to zdi še tako sporno, sam skupaj s Slavojem Žižkom,³ Catherine Malabou⁴ in Gérardom Lebrunom⁵ (med drugimi) priznavam kontingentnosti absolutno osrednji položaj znotraj sfer, ki tvorijo regije razvejanega Heglovega sistema.

Da ne bi izpred oči izgubil bistvenega, se bom torej osredotočal skoraj samo na kontingentno, kot se kaže v tistih delih Heglovega aparata, ki so neposredno relevantni za moj trud, da bi ponovno oživil njegovo *Naturphilosophie*.⁶ Povratek nazaj k razdelku *Fenomenologija duha* o umu je dober začetek. V tem razdelku Hegel, vztrajajoč pri svojem fenomenološkem postopku nevmešavanja, ki nefilozofskim figuram/formam zavesti pusti, da se brez filozofovega posega od zunaj⁷ razvijajo spontano in z lastnimi pripomočki, skozi pripoved »raz-bere«, kaj se zgodi, ko svetovni nazor moderne sekularne znanosti, prepuščen lastnim sredstvom, iz sebe pobudi koncept življenja – pojem, ki presega meje baconsko-galilejske znanstvenosti, idejo, ki ji tak zgodnjemoderni *Weltanschauung* ne more ustrezati. Če pomislimo na Heglovo funkcionalistično konceptijo organskega, ki temelji na ontologizaciji Kantovega teleološkega obravnavanja življenja, mehanicistični, iz fizike izhajajoči pogled sedemnajstega in osemnajstega stoletja ni zmožen zagotoviti zadovoljive razlage živečega.⁸

³ Adrian Johnston, *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Northwestern University Press, Evanston 2008, str. 126–144.

⁴ Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* [prev. Lisabeth Daring], Routledge, New York 2005, str. 73–74, 160–164, 183.

⁵ Gérard Lebrun, *Lenvers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Pariz 2004, str. 25–72.

⁶ Adrian Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One,« *Graduate Faculty Philosophy Journal* 2012 [v pregledu]. Adrian Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two,« *Graduate Faculty Philosophy Journal* 2012 [v pregledu].

⁷ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* [prev. A. V. Miller], Oxford University Press, Oxford 1977, str. 15–17, 31–33, 35–36, 49–56. [Odslej navajamo po slov. prev.: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, DTP, Analecta, Ljubljana 1998. Navedena mesta se nahajajo na straneh: 24–26, 39–41, 42–44, 54–59.]

⁸ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 130–131, 134–137, 138, 143, 146, 148–151.

Pomemben vidik pričevanja *Fenomenologije* glede neadekvatnosti grobega korpuskularnega/mehaničnega materializma nasproti pojavom, značilnim za organsko življenje, je povezan s kontingentnostjo. Pojem nekontingentnega zakona (kot zakonov učinkujoče vzročnosti) je očitno v samem jedru modernih naravoslovnih znanosti.⁹ Na kratko rečeno, za Hegla niti človeških niti ne-človeških življenjskih oblik ni mogoče prikazati kot ustrezajoče togi regularnosti modela vzroka in učinka, ki domnevno obvladuje mehanične in fizične predele neorganske narave. V poteku *Fenomenologije* k znotrajznanstvenemu, samopovzročenemu propadu znanstvenih definicij/teoretizacij življenja (po kriterijih za znanstvenost v sedemnajstem in osemnajstem stoletju) bistveno prispevajo ponavljajoči se poskusi uma, da bi dinamiko živečega zreduciral na primerke nujnih zakonov. Ne le, da opazujoči um zaman išče trdne, zakonom podobne zveze tako med (predstavljenimi) notranjimi in zunanji značilnostmi organizmov¹⁰ kakor tudi med organizimi in okolji, ki jih obdajajo¹¹ – cela vrsta kontingenc v teh zvezah že od samega začetka onemogoči trud, da bi v njih razločili zanesljive nujnosti – temveč postane tudi nesmiselna in smešna parodija samega sebe, ko ta prizadevanja nadaljuje v območju človeškega. Vse od asociativističnih, pri Humu navdihujočih se psihologij, do fiziognomije in frenologije je filozofski gledalec Hegel priča absurdnim, zabavnim zavojem in obratom, s katerimi moderni um, ki sledi znanstvenemu slogu, samega sebe zveže v prestam podobne vzle, medtem ko se trudi, da bi živo delovanje avtonomne človeške subjektivnosti vkoval v okove kavzalnih zakonov. Že pred subjektovo samozakonodajno umno svobodo namreč njegova temeljna volitivna narava pozna muhe in domisleke, ki se zoperstavljajo slehernemu poskusu, da bi mu naložili kakršno koli znanstveno pravilo, in ga izjalovijo.¹²

Čas je, da se lotimo *Realphilosophie* iz *Enciklopedije*. V teh dveh knjigah o naravi in duhu Hegel svoje občinstvo namreč spomni, da ni niti antirealist niti antimaterialist. Sceptiki bi morda podvomili v to zaradi trditev kot »povsem Drugo

⁹ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 82.

¹⁰ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 138, 151.

¹¹ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 143.

¹² Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 160, 161–162, 164–168, 174–180. John Findlay, »The Hegelian Treatment of Biology and Life,« *Hegel and the Sciences* [ur. Robert S. Cohen in Marx W. Wartofsky], D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1984, str. 92–93. Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, str. 84–87.

(*durchaus Anderes*) za duha preprosto ne obstaja«¹³ (izjava v dodatku začetnega odstavka *Filozofije duha*). Kakorkoli, »popolna« Drugost ni enakovredna ali koekstenzivna drugosti *überhaupt*. Četudi Heglov pokantovski absolutni idealizem izključuje vse, kar bi spominjalo na noumenalno stvar na sebi, ki za vselej trmasto vztraja kot po svojem bistvu in v načelu nespoznavni »x«, pa epistemološka dostopnost in odprtost Drugega duha ne izniči njegove ontološke Drugosti kot obstajajoče po sebi in neodvisno od posredovanja duha.¹⁴

Nadalje, v istem realnofilozofskem kontekstu *Enciklopedije* Hegel izreče vrsto trditev, ki očitno postavljajo na laž podobo njega samega kot monističnega idealista, ki pridiga makrosolipsizem logičnega, metafizičnega, nesovnega Duha kozmičnih, božanskih dimenzij, iz katerega izvirajo nižje naravne in človeške bitnosti kot skromni preostanki. V *Filozofiji narave* zatrdi, »ta idealizem, ki v celoti narave vseskozi prepozna idejo, je obenem realizem«¹⁵ (namreč zato, ker strukture in dinamika, izomorfne tistim na delu v mislečem duhu, dejansko in avtonomno delujejo v naravi¹⁶). V začetku *Filozofije duha* nato večkrat zatrdi, da je naravno »predpostavka« (*Voraussetzung*) svobodne človeške duhovnosti oziroma časovno predhajajoči snovni temelj biti za vse bivajoče, vključno s človeškimi bitji.¹⁷ Poleg tega, četudi duh po Heglovem enciklopedičnem pripovedovanju sebi zagotovi samodoločujočo avtonomnost nasproti heteronomni naravi (kamor sodi tudi biološko telo duhovne osebe), Hegel ne pozabi dodati podrobnosti, da gre za svojevrstno transcenco, ki ostaja imanentna uteleše-

¹³ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Geistes: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III, Werke in zwanzig Bänden, Band 10* [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, §377 [str. 10]. Hegel, *Philosophy of Mind*, §377 [str. 1].

¹⁴ Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«.

¹⁵ Hegel, *Philosophy of Nature*, §353 [str. 358].

¹⁶ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 125–127. Willem A. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Cornell University Press, Ithaca 1988, str. 110, 114–115, 175, 177–178, 196–197, 200. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«.

¹⁷ Hegel, *Die Philosophie des Geistes*, §381 [str. 17], §384 [str. 29–30]. Hegel, *Philosophy of Mind*, §381 [str. 8], §384 [str. 18].

nim bitjem fizičnega sveta¹⁸ (kot so to med drugimi pojasnili Murray Greene,¹⁹ Willem DeVries²⁰ in Stephen Houlgate²¹). S pomočjo teh določitev z lahkoto zavrnemo morebitno povezovanje hegllovstva s spiritualističnim misticizmom in/ali subjektivnim idealizmom.

Še preden se lotim razgrnitve lastnega razumevanja heglovskega koncepta-te-me »šibke narave«, je potrebnih nekaj besed v opozorilo glede razmerja Hegla do modernih znanosti. To je relativno dobro raziskano področje; še zdaleč nisem prvi, ki se lotevam te teme. Ker nimam ne časa, ne prostora in ne želje, da bi obnavljal predhodne učene raziskave o vprašanju Hegla in znanosti, se bom omejil na nekaj neposrednih ugotovitev. Za začetek, Hegla ne zanima filozofska priključitev teritorijev aposteriornih znanosti, s čimer bi jim odvzel njihovo lastno pristojnost za razlago v korist apriornih. Ne žene ga intelektualno domišljav, grandiozen in nazadnje na neuspeh obsojen poskus, da bi branil podirajoči se prestol starajoče se, predmoderne filozofske kraljice znanosti v omenjenem smislu.

V predgovoru k *Fenomenologiji* Hegel loči med »resnico« (*Wahrheit*) v strogem pomenu in zgolj bivalentno-prav-ali-narobe pravilnostjo kot ujemanjem določene stavka in dejanskega stanja stvari.²² Sodeč po njegovi izjavi v istem predgovoru, da »resnično je celota« (*das Wahre ist das Ganze*),²³ želi Hegel natančno in poučno umestiti znanosti v njihov širši neznanstveni kontekst, jih holistično postaviti v širši horizont, ki ima tudi zgodovinske, družbene, kulturne, politične, ekonomske in religiozne poteze. Zajel bi rad številne vzajemne in navzkrižne odzvene, ki valovijo čez zamotana, prepletena prostranstva teh prekrivajočih se področij, ki jih ni mogoče osamiti. A to nikakor ne pomeni apriornega zakonodajalnega vmešavanja filozofije, ki bi razsojala o pravilnosti ali nepravilnosti aposteriornih znanstvenih stavkov, doseženih po poti empiričnega opazovanja in eksperimentov (tj. o ujemanju kot pravilnosti ali napačnosti prileganja besed

¹⁸ Hegel, *Philosophy of Mind*, §392 [str. 38].

¹⁹ Murray Greene, *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology*, Martinus Nijhoff, Haag 1972, str. ix, 11–12, 46, 48–49, 53–54, 114, 121, 133, 141, 155–156.

²⁰ DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, str. 42–46.

²¹ Houlgate, *An Introduction to Hegel*, str. 168–169.

²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, zv. 3* [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 40–42. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 32–34.

²³ Hegel *Phänomenologie des Geistes*, str. 24. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 20.

stvarem). Hegel nima nikakršnega namena, da bi si muhasto privoščil tovrstno predrzno vmešavanje. Temveč po njegovem znanosti kot vsaka druga figura/forma zavesti, opisana v *Fenomenologiji*, postanejo zmotne (v smislu neresničnega kot enostranskega) tako, da spodkopljejo same sebe, ko skušajo svoj lastni parcialni svetovni nazor povzdigniti na raven resnice celote. Moderna znanost, ki je veljavna, v kolikor proizvaja pravilne trditve znotraj zamejenega obsega posameznih regij, zdrsne v neveljavnost, kakor hitro se preceni v naprežanju, da bi pokrila vse pod soncem. Vendarle pa ta dialektična implozija v nevzdržno enostranskost pusti nedotaknjena – seveda v njim ustreznih, ozko, jasno definiranih registrih – verodostojna ujemanja, že opredeljena kot znanstveno pravilna znotraj zamejenih sfer samih znanosti.

Znanstveniki seveda sem in tja sami zaidejo v spontane spekulacije glede več-kot-znanstvenih razsežnosti, ki obdajajo njihove znanstvene dejavnosti. Že samo to bi upravičilo Heglov poseg in vztrajanje pri tem, da naj polnokrvno spekulativno mišljenje *als Vernunft* tem amaterskim vpadom v območja filozofskega interesa in skrbi povrne dejansko konsekventnost in sistematičnost. Hegel tej liniji argumentacije sledi še korak naprej. Kar je implicirano že v *Fenomenologiji* v opredelitvi opazujočega uma (torej post-baconske, post-galilejske *Weltanschauung* moderne sekularne znanosti), *Filozofija narave* zatrdi povsem prepričljivo, in sicer da »fizika« (tj. naravoslovne znanosti) vsebuje precej več metafizike, kot to sama sluti ali priznava²⁴ (Hegel ugotavlja, da se celo najbolj nesofisticirana, omejena in naivna zdrava pamet nevede utaplja v posredovanju nadvse zamotane in kompleksne logične in metafizične mreže – kar detajlno prikaže na straneh *Fenomenologije* in *Znanosti logike*). *Contra* surovemu empirizmu, ki se sklicuje na gole čutne danosti, čiste perceptive, ki še niso zvedeneli v konceptih, kot na domnevne brezprizivne avtoritete in jamstva za resnice znanosti – začetno poglavje *Fenomenologije* (»Zavest«) že prikaže samoukinjujočo se jalovost tovrstnega empirizma – Hegel v dodatku k 246. odstavku (v uvodu v *Filozofijo narave*) suho pripomni, da »če bi fizika temeljila zgolj na zaznavah, zaznave pa ne bi bile nič drugega kot pričevanje čutov, bi fizikalno delovanje sestavljalo zgolj gledanje, poslušanje, vonjanje itd., tako da bi tudi živali postale fiziki«. ²⁵

122

²⁴ Hegel, *Philosophy of Nature*, Zusatz pred §245 [str. 3], §246 [str. 7, 10].

²⁵ Hegel, *Philosophy of Nature*, §246 [str. 7].

V istem odstavku (246) *Enciklopedije* Hegel vztraja pri tem, da je filozofija na neki način odvisna od aposteriornih znanosti o naravi – kar je natančno nasprotje tistega, kar v Heglovi *Naturphilosophie* vidijo številni kritiki. Hegel zatrdi, »ne le, da se mora filozofija skladati z našo empirično vednostjo o naravi, temveč tudi *nastanek* in *zgradba* filozofije narave predpostavljata empirično fiziko in sta z njo pogojena (*die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung*)«. ²⁶ Kot v svoji študiji iz leta 2005 *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy* izpostavi Alison Stone, je umeščanje te izjave med ostale Heglove različne trditve o razmerju med filozofijo in znanostmi, težavno delo. ²⁷ A ne strinjam se z njenim »strogo metafizično apriornim« načinom obravnavanja teh težav (ki se je verjetno pojavil pod vplivom anahronističnega impulza njene zavezanosti sodobnemu ekološkemu oziroma »zelenemu« mišljenju). Sam se namesto tega prej nagibam k DeVriesovi interpretaciji, skladno s katero je Heglov zreli enciklopedični sistem razplaten v številne stopnje aposteriorne empirične čutnosti in apriorne teoretične brezčutnosti, pri čemer se te plasti na (kot bi pričakovali) dialektičen način medsebojno sopogojujejo (in, kot bi tudi pričakovali, bi Hegel z gnusom zavrnil *verstandovsko* črno-belo nasprotje apriornega in aposteriornega). ²⁸ Pomemben zaključek v tem trenutku je, da heglovski pristop k *Naturphilosophie* še zdaleč ne zahteva ali zbuja arogantnega neupoštevanja nefilozofskih pogojev filozofije (denimo ugotovitev znanosti).

Zdaj bi rad pod drobnogled vzel šibkost narave, kot jo opisuje Hegel. Ta motiv komentatorji le redko izberejo – celo tistih nekaj primerkov, naklonjenih Heglovi *Naturphilosophie*. Izjema je Alain Lacroix. V poglavju svoje knjige o heglovski filozofiji narave iz leta 1997, naslovljenem »Nemoč narave« (*L'impuissance de la nature*), pride do zaključka: »Z eno besedo: če narava ni gosta neprepustnost, temveč jo je moč spoznati, se to zgodi prav v paradoksnem gibanju, v katerem se snov derealizira ali se idealizira obenem s tem, ko se njena notranja struktura pokaže kot izmuzljiva, spremenljiva, prehodna meja (*limite fuyante*)«. ²⁹ To samo-derealizacijo/idealizacijo naravne snovi razumem kot ponovni vznik tistega, kar je *Fenomenologija* nekoč označila v terminih procesa, tekom kate-

²⁶ Hegel, *Die Naturphilosophie*, §246 [str. 15]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §246 [str. 6].

²⁷ Alison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2005, str. 1–2, 4–6, 8.

²⁸ DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, str. 14, 20, 31, 33–34.

²⁹ Lacroix, *Hegel*, str. 61.

rega substanca postaja subjekt, v registru realne filozofije narave *Enciklopedije*.³⁰ Osnovni ontološki pogoj možnosti za to dinamiko prelitja naravne, snovne substance v denaturalizirano, več kot le snovno subjektivnost, je nemoč/šibkost (*Ohnmacht*) narave.

Ob tej omembi *Fenomenologije* in mladega Hegla bi rad izkoristil priložnost, da osvetlim uvid, ki ga je navdihnil Spinoza, in se že pojavlja v Heglovih zgodnjih spisih, v celotnem razponu njegovih poznejših besedil (vključno z *Enciklopedijo*) pa je osrednja teza. Ekspemplarično in koncizno formulacijo tega spoznanja najdemo v predgovoru k *Fenomenologiji*. Tu zapiše: »Zatorej je napačno razumevanje [*Verkennen*] uma, če je refleksija izključena iz resničnega in ni zajeta kot pozitivni moment absoluta.«³¹ Skladno s svojo post-spinozistično logiko neskončnega Hegel v osnovi pravi, da je čuteči in vedoči subjekt samoreflektirajoča guba/podvojitve substance nazaj nase (pri čemer je substanca samorazločujoča se »celota« [*Ganze*] kot »resnično« [*Wahre*]), refleksiven zasuk in upogib znotraj substancialnosti (in ne zunaj nje, kar je sicer pravilo paradigmatske zgodnjemoderne dihotomije med parom subjektivnega duha in objektivnega sveta, ki sta eden drugemu zunanja – dihotomije, ki je v *Fenomenologiji* odločno dekonstruirana s tem, ko je odpravljena³²).³³ Če je substancialna bit po svojem izvornem temelju »naravna« snovnost (o čemer pričajo mesta v Heglovem opusu³⁴), potem je (samo)zavedajoča se spoznavajoča subjektivnost tista izjemna točka, kjer bit prične misliti (sebe), subjekt pa je obenem identičen (svoji) substanci in od nje različen (saj je identiteta razumljena kot identiteta identitete in razlike kot neidentitete³⁵).

Ta rdeča nit heglavskega absolutnega idealizma je ključnega pomena za moj transcendentalni materializem, v kolikor slednji se opira na teorijo imanentno naravne, snovne geneze pozneje ireduktibilno denaturaliziranega, več-kot-

³⁰ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 19.

³¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 25. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 20.

³² Avtor tu uporabi izraz *sublated*, kar je standardni angleški prevod Heglovega *aufgehoben*. *Op. prev.*

³³ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 407–409.

³⁴ Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«.

³⁵ G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* [prev. H. S. Harris in Walter Cerf], State University of New York Press, Albany 1977, str. 156.

snovnega avtonomnega subjekta, ki je svoboden od popolnoma heteronomne določitve s strani tistega, kar je vendarle njegova izvorna, temeljna ontološka in ontogenetska osnova. Deli naravne substance postanejo duhovni subjekti; absolut kot snovna bit (in kot »absoluten« do te mere, da nad njim in onstran njega ni nobenega Drugje), postane čuteč in vedoč. Absolutni idealizem kot idealizem objektivnega torej obstaja v korelaciji z vzporednim materializmom subjektivnega, saj je več-kot-snovni misleči subjekt instanca mišljenja snovne biti (v obeh pomenih genitiva). Če, zahvaljujoč strukturnim izomorfizmom, ki jih imam za bistven del Heglovega še zdaleč ne antirealističnega absolutnega idealizma, subjekti lahko prepoznajo strukture spoznanih pojmov in kategorije, ki se zrcalijo v njihovih objektih, potem menim, da to zrcaljenje obenem deluje tudi v nasprotno smer: *z vidika absoluta bi objekti hipotetično prav tako lahko prepoznali strukturo svoje notranje logike in konfiguracije, ki se zrcali v njihovih subjektih*. Objektivno kakor tudi subjektivno svojega Drugega lahko naslovita z besedami: »Podoben si mi!«. Na ta način *objektivna materializirana realizacija subjekta odgovarja subjektivni dematerializirani idealizaciji objekta* (pri čemer je slednja plat medalje dosti bolj znana naključim bralcem Hegla). *Heglovski idealizem objekta je zgornja stran, katere spodnja različica je materializem subjekta*.

Opremljen s tem razumevanjem hegllovstva se želim vrniti k drugi in tretji knjigi *Enciklopedije*. Ko v *Filozofiji narave* Hegel naravo označi kot šibko/nemočno, na ta način poudari, da v območju naravnega vladajo sile kontingentnosti.³⁶ V poglavju svoje knjige o tej temi Lacroix priročno pojasni: »Heglov absolutni idealizem ni ... fantastična trditev o porajanju snovi iz duha, temveč ugotovitev nujnosti, da se slednji sooči s prvo vse do skrajnosti empiričnega, saj je ona pogoj za realizacijo njegove svobode.«³⁷ Moj argument je, da je kaotična kontingentnost narave – pri čemer »naravo« razumem kot hegllovsko ime primordialne biti v obliki edinega prvotnega temelja kot breztemeljnega temelja (*Grund-als-Ungrund*)³⁸ – nujni, a ne zadostni materialni/ontološki pogoj možnosti duha celo v njegovih najsvobodnejših, najvišjih oblikah.

³⁶ Hegel, *Philosophy of Nature*, §250 [str. 23–24], §370 [str. 416, 423]. DeVries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, str. 187–189.

³⁷ Lacroix, *Hegel*, str. 55.

³⁸ Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«.

V zvezi s povezavo nemoči narave in moči kontingentnosti Hegel doda, da je narava prepletena z antagonizmi in konflikti. *Filozofija narave* izenači naravno z »nerazrešenim protislovjem« (*der unaufgelöste Widerspruch*).³⁹ Moči negativnega v naravi izvorno obstajajo kot En sam v sporu s sabo, kot snovna ravnina imanence, ki jo napolnjujejo kakofonična disharmonija in nasilni spopadi. V uvodu v *Filozofijo zgodovine* (še en kontekst, v katerem se pojavlja tema šibkosti narave), Hegel zapiše:

[...] se klimi ne sme pripisovati preposebnih učinkov in vplivov. ... Človek je v svojem prvem prebujenju neposredno naravna zavest v razmerju do narave sploh. Pri tem je nujno navzoče neko razmerje med obema: ves razvoj vsebuje neko refleksijo duhovnega v sebe samo proti naravi. Ta refleksija je neka uposebitev duhovnega v sebi proti tej njegovi neposrednosti, ki je ravno narava. V to uposebitev pade celo moment naravnosti, ravno ker je neka uposebitev; nastopi nasprotje duhovnega z vnanjskim. Naravnost je tako tisto prvo stališče, s katerega človek lahko zase dobi neko svobodo v sebi. [...] Zatorej sovisnost z naravo že spočetka ne sme biti presilna. Narava sploh je, podržana nasproti duhu, nekaj kvantitativnega, njena oblast pa ne sme biti tako velika, da bi se sama in edina postavila kot vsemogočna.⁴⁰

Marsikaj v tem odstavku je v skladu z mojim prejšnjim tolmačenjem in mu daje novo oporo. Kar v tem trenutku zagotovo prispeva, je pričevanje o tem, da je za Hegla samega možnost človeških bitij kot samodoločujočih se duhovnih subjektov odvisna od manka mogočnih nujnosti, kakršne bi nosila nekonfliktna notranja samointegracija narave. Kontingentno ontološko dejstvo s kontingenco prežete narave narave je žariščna faktičnost, na temelju katere duh sam oživi in dobi obliko. Kot Hegel elegantno formulira v *Predavanjih o filozofiji religije*, »duhovna enost pride na dan iz razklane biti«.⁴¹

126

Ker se trenutno moje transcendentalno-materialistično ukvarjanje še zmeraj vrti okoli vprašanja človeške subjektivnosti, bo potrebno njeno približanje v višji,

³⁹ Hegel, *Die Naturphilosophie*, §248 [str. 28]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §248 [str. 17].

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, str. 106. Hegel, *The Philosophy of History*, str. 80. Slov. prev.: G. W. F. Hegel, *Um v zgodovini*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1999, str. 145.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition: The Lectures of 1827* [ur. Peter C. Hodgson; prev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, and H. S. Harris], University of California Press, Berkeley 1988, str. 214.

ostrejši resoluciji. Najprej, Hegel v podpoglavju *Filozofije narave* »Živalski organizem« (*Der tiersiche Organismus*), kjer že pred na človeka osredotočeno *Filozofijo duha* govori o »človeškem organizmu«, v dodatku zatrdi, da »le v tem tipu in skozi njega lahko potrdimo in razložimo pomen nerazvitega organizma«. ⁴² Poznavalci Marxa se bodo zagotovo spomnili vrstic iz uvodnega dela *Grundrisse*, kjer pravi (z ozirom na primerjalne analize političnih ekonomij), »anatomija človeka je ključ za anatomijo opice. Nasprotno pa je mogoče pri podrejenih živalskih vrstah nakazovanje nečesa višjega razumeti samo, če to višje sámo že poznamo«. ⁴³ Kar Hegel tu pove v terminih povezav med človeškimi in nečloveškimi organizmi, na višji ravni velja za njegovo predstavitev razmerja med logičnim, realnim in njunima genezama. ⁴⁴ Izključno z vzvišenih logičnih višin povsem realizirane ideacijske zavesti dovršene sistematične filozofije je mogoče z gotovostjo in ustrezno dojeti po svojem izvoru predhajajoče entitete in dogodke, časovno predhodne premike in kombinacije, ki vodijo k omenjenemu vrhu – tu so vključena naravna bitja kot začetni trenutki poti celotnega procesa. Nadalje je to skupno heglovsko-marksovsko propozicijo mogoče brati kot dopuščanje retrojkcije izbranih potez človeške subjektivnosti nazaj v njene predobstoječe, omogočajoče temelje, vključno s tistimi nečloveškimi v naravi.

Z mislijo na možnost tega retrojektivnega premika bi bralce rad spomnil na Heglove dobro znane znotraj-zgodovinske/duhovne orise pojavitve radikalno avtonomnih subjektov. Če sem čisto kratek, v *Fenomenologiji* (s sliko starogrške *Sittlichkeit*, podano v interpretaciji Sofoklove *Antigone*⁴⁵), v *Osnovnih črtah filozofije prava* (z osrednjim nasprotjem med *Sittlichkeit* in *Moralität*) ter v *Predavanjih o zgodovini filozofije* (z obuditvijo sojenja Sokratu in njegove smrti, ki spominja na prikaz *Antigone* v *Fenomenologiji*⁴⁶), Hegel artikulira in reartikulira strukturno dinamiko, kjer resnična neskončnost avtonomne subjektivnosti v

⁴² Hegel, *Philosophy of Nature*, §352 [str. 357].

⁴³ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)* [prev. Martin Nicolaus], Penguin Books, New York 1973, str. 105. Slov. prev.: Karl Marx, *Uvod k očrtom kritike politične ekonomije*, v: *Kritika politične ekonomije 1857/58*, Delavska enotnost, Ljubljana 1985.

⁴⁴ Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«.

⁴⁵ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, str. 227–244.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: Volume One* [prev. E. S. Haldane], Humanities Press, New York 1955, str. 425–448.

njenem samrefleksivnem odtrganju od svojega ozadja kot družbenozgodovinske celote postane razvidna sama sebi (*für sich*) le tedaj, ko se pričinja celota, od katere se loči po poti individuacije, sama razkrajati in rušiti. Za Hegla so razdori in motnje v delovanju objektivnega duha torej nujen (četudi ne nujno zadosten) pogoj za to, da so individui vrženi v na ta način odprti prepad svobode. Le kadar je objektivni duh šibak, kadar ni premočan in njegovo sonce zahaja, obstaja možnost za postajanje-za-sebe nočne praznine cogitovske subjektivnosti. V uvodu v *Filozofijo zgodovine* govori o razmerah »razdvojitve« (*Entzweiung*) v polis, ko »morajo [...] nastopiti periode, skozi katere je duh plemenitejših natur nagnan v beg iz vpričnosti v idealne regije«. ⁴⁷ Podobno v *Osnovnih črtah filozofije prava* (s svojimi *Zusätze*), obravnava pojma *Moralität* (kar je prav tako kategorija, ki povezuje moderno praktično filozofijo Kantove deontološke etike z antičnimi referencami) iz leta 1821, Hegel, kažoč na svoje prejšnje obravnave Sokrata in stoikov navaja, »le v dobah, ko je dejanski svet votla, neustaljena eksistenca brez duha, je individuu lahko dopuščeno, da ubeži dejanskosti in se umakne v svojo notranjo živost (*innerliche Lebendigkeit*). Sokrat se je pojavil v času, ko je bila atenska demokracija zapisana pogubi (*Verderbens*)«. ⁴⁸

Če naj se podam naravnost k zaključku, ki temelji na predhodnih premisah, trdim, da ta strukturna dinamika, ki je na delu med substanco *Sittlichkeit* in subjektom *Moralität*, ni le znotrajduhovna: temveč obnavlja in zrcali proces, ki obenem združuje in razdružuje (kot povezanost povezanosti in nepovezanosti iz frankfurtskih »fragmentov sistema« iz leta 1800⁴⁹) naravo in duha. Z drugimi besedami, *vznik druge narave* (kot subjektivnosti duha) iz *prve narave* (kot substance narave) se v *modificirani obliki ponovi znotraj druge narave same* (v obliki duhovnih kriz in padcev na ravni *Sittlichkeit*, ki katalizirajo rojstvo individualnosti, skrčenih na zaprta območja svojih avtonomnih razmerij do sebe na ravni *Moralität*). *Logika šibkosti/nemoči narave se v različnih preoblekah razprši znotraj logike šibkosti/nemoči objektivnega duha*. Prav kakor se iz šibke/nemočne narave nasploh rodi duh, pa šibek/nemočen objektivni duh porodi subjektiv-

⁴⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, str. 93. Hegel, *The Philosophy of History*, str. 69. Hegel, *Um v zgodovini*, str. 135.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden*, 7 [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, §138 [str. 260]. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* [ur. Allen W. Wood; prev. H. B. Nisbet], Cambridge University Press, Cambridge 1991, §138 [str. 166–167].

⁴⁹ G. W. F. Hegel, »Fragment of a System« [prev. Richard Kroner], *Miscellaneous Writings of G. W. F. Hegel* [ur. Jon Stewart], Northwestern University Press, Evanston 2002, str. 154.

nega duha *an und für sich*. Če se poigramo s srečnim naključjem homofonije, je Hegel v resnici predhodnik Haeckla.⁵⁰

Zdaj lahko tudi bolje ocenimo nekatere druge obravnave človeškosti v *Filozofiji narave*. Namenoma posnemajoč zborovo »himno človeku« iz *Antigone*, Hegel zapoje:

Naj narava iznajde še take sile in jih usmeri proti človeku – mraz, divje zveri, ogenj, vodo – človek ima sredstva, da se jim zoperstavi; zares, ta sredstva jemlje naravi sami in jih uporablja proti njej. Zvijačnost njegovega uma (*die List seiner Vernunft*) mu omogoča, da se obvaruje in vztraja nasproti silam narave, saj najde zavetje za drugimi stvaritvami narave, ki morajo zdaj trpeti njene uničujoče napade. Narave same pa v njenem občem (*allgemeinen*) vidiku na ta način ne more premagati, niti je ne more podrediti svojim ciljem.⁵¹

Človeški um je torej, kot smo pokazali, reflektirajoča moč negativnosti, imanentna biti; samoizkrivljajoč upogib, zasuk, krivulja snovne narave same. »Zvijačnost njegovega (človekovega) uma« je tako notranja permutacija samega naravnega (ne)reda, eden njegovih lastnih distinktivnih odklonov. Še več, Heglova uporaba izraza »zvijačnost ... uma«, kot v primeru (ne)slavne *List der Vernunft*, je tu pomembna. V dimenziji duhovne zgodovine človeštva je zvijačnost uma mogoče razumeti kot višji red, samonanašajoč se proces z lastno od znotraj vodečo logiko nujnosti, ki se pojavi od spodaj navzgor (nekateri analitični filozofi bi temu rekli supervenienca) iz spojenega mnoštva osnovnih kontingentnih sil in dejavnikov. Na podoben način uspevajoče obilje kontingenc breztemeljnega ontološkega temelja šibke narave skozi njihovo anarhično medsebojno delovanje dopušča vznikanje agresivno uveljavljajočih se in trmastih mest, ki postanejo gravitacijska središča vrtnicev samonanašajoče se kinetike (vključno s tistimi, ki štejejo za avtonomne subjekte). Natančneje, z ekstrapolacijo iz Sofokla Hegel v prej navedenem citatu zatrdi, da so človeška bitja deli narave, ki izigravajo dele svojih lastnih narav (skozi navado in druge zvijače, pikolovsko popisane v *Filozofiji duha*) in dele obdajajočih jih naravnih okolij drugega proti drugemu, s čimer izrabljajo manevrski prostor, ki ga zagotavlja nezadostna moč narave (kot prisiljujoča moč znotrajnaravnih pravil in regulacij, ki bi vnaprej izbrisala kon-

⁵⁰ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 10.

⁵¹ Hegel, *Die Naturphilosophie*, §245 [str. 14]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §245 [pogl. 5].

tingentnost), tako da si pridobijo nekaj prostora zase kot svobodne dejavnike – kot pravi rek, izbijajo klin s klinom. Nenazadnje je pomembno tudi, da določi stopnjo, do katere se, vsaj na področju praktične dejavnosti, človeški subjekti, še zmeraj razumljeni kot notranji upogibi narave, proti kateri delujejo, lahko uveljavijo nasproti naravi kot njihovemu sebi-Druagačnemu Drugemu («Narave same pa v njenem občem vidiku ne more premagati na ta način, niti je ne more podrediti svojim ciljem»). Ne glede na to, ali je na teoretsko-epistemološki ravni dosegljiva ali ne, je absolutna (več-kot-relativna)⁵² avtonomija na praktično-ontološki ravni zunaj dosega.

Pozneje v *Filozofiji narave* Hegel poleg drugih stvari anticipira tudi zgoraj omenjeno razpravo o navadi v podpoglavju »Antropologija« iz *Filozofije duha*. V dodatku pravi:

Še posebej pri človeških bitjih ta somernost konfiguracije znova postane asimetrična (*Ungleichheit*) glede na poklic, navado, dejavnosti ter razumnost nasploh. Kot razumno bitje človek svoj trud večinoma osredotoča na eno stvar, takorekoč je pri stvari; a ne zgolj pri ustih živalskega prehranjevanja (ki jih je narava stvarno oblikovala); nasprotno, človek svojo obliko spreminja, svojo individualnost obrača navzven in tako individualizira svojo telesno moč v določenem delu telesa, jo koncentrira na eni strani – za določen namen, denimo pisanje – raje, kot pa da bi jo ohranjal v ravnotežju (*Gleichgewicht*).⁵³

Nekoliko nižje doda, »človek ... prostovoljno vpelje neenakost« (*Ungleichheit*)«. ⁵⁴ Ta značilna, določujoča asimetrija/neravnovesje (*Ungleichheit*), ki razločuje hoteče človeške življenjske oblike od drugih, je mogoča, ker ima oporo v manku glavnega, močnega naravno-kozmičnega ravnovesja. Rečeno dialektično, *deficit*, ki ga prinaša minus šibkosti narave, ki je že v stanju neravnovesja, omogoča presežek oziroma plus močnih spontanih zmožnosti duha za nove ravnovesje rušeče kreacije in destrukcije.

Bistveno je dodatno opozorilo: šibkost narave oziroma njena kontingentnost je na delu tako med gubami narave (denimo, po Heglovi delitvi njegove *Naturphi-*

⁵² Gre za besedno igro, saj je v originalu uporabljen izraz *over-and-above (relative)*, ki dobesedno pomeni »čez-in-nad«, hkrati pa tudi »poleg«, »za povrh«. *Op. prev.*

⁵³ Hegel, *Die Naturphilosophie*, §355 [str. 458]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §355 [str. 376].

⁵⁴ Hegel, *Die Naturphilosophie*, §355 [str. 459]. Hegel, *Philosophy of Nature*, §355 [str. 376].

l'osophie na mehaniko, fiziko in organiko) kot tudi znotraj specifično organskih plasti in ravni, kamor so umeščena človeška bitja iz mesa in krvi. Če je, kot menim, Hegel prepričan emergentist *avant la lettre*,⁵⁵ ne le, da ni povsem fasciniran z nemško-romantično vrsto univerzalnega holizma, kakor ga sicer skušajo prikazati nekateri razlagalci – temveč kot integralni del svoje tako cenjene filozofije svobodne subjektivnosti razume učinkujoč obstoj diskontinuitet v in med različnimi dimenzijami narave. To lahko specificiramo vsaj v območju organskega, kjer zavoji kontingence (kot šibkosti/nemoči naravnega) pomagajo omogočiti razpoke in prelome, iz katerih se porajajo temelji človeške svobode. V lacanovsko-žičkovski govorici, noben veliki Drugi globalne naravne ekonomije ne vlada nad heglovski naravo z železno pestjo vsevključujoče nujnosti, z dušečo, tlačéčo roko, ki bi že vnaprej zadala uničujoč udarec možnosti geneze avtonomnih subjektov.

Preden se lotim končnih opomb, je potrebno še eno previdnostno opozorilo. Moja, iz Hegla izhajajoča transcendentalno-materialistična teorija subjektivnosti nikakor ni zavezana vulgarni, nezapleteni teleologiji. Če naj bom natančnejši, ne podpiram nobene interpretacije, skladno s katero je imanentna geneza človeških subjektov iz snovne narave vnaprej določen izid, v pradavnih časih določena neizogibnost, ki se mora prej ali slej izpolniti. Regresija v čas pred dogodkom darvinizma ni mogoča. Sprejemam in zatrjujem, da je pojavitev človeških bitij z njihovimi razločevalnimi posebnostmi absolutno kontingenten razvojni moment v fizičnem vesolju.

Šel bom še dlje in nasproti prevladujoči interpretacijski dogmi zatrdil, da Hegel ni mislec enostavne teleologije, za kakršnega ga vse prepogosto razglasijo (in to navkljub njegovemu preddarvinovskemu odporu do ideje naravne evolucije⁵⁶). Če vzamemo za primer *Fenomenologijo*, ki kot Heglov prvi *magnum opus*

⁵⁵ Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie* – Part Two«. Adrian Johnston, »Think Big: Toward a Grand Neuropolitics – or, Why I am not an immanent naturalist or vital materialist,« *Neuroscience and Political Theory* [ur. Frank Vander Valk], Routledge, New York 2011 [pred izidom]. Kenneth R. Westphal, »Philosophizing about Nature: Hegel's Philosophical Project,« *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* [ur. Frederick C. Beiser], Cambridge University Press, Cambridge 2008, str. 305.

⁵⁶ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 155. Hegel, *Philosophy of Nature*, §249 [str. 20-22], §339 [str. 283-284].

pripravi prizorišče za velik del njegove poznejše filozofije, se zdi, da je tam na delu globok, neustavljiv potek napredovanja, ki kot podvodni nasprotni tok nosi figure nefilozofske zavesti po vnaprej določeni poti k *telosu* filozofske »absolutne vednosti«. Poleg tega daje ta odiseja vtis, da je zasnovana v določenem vrstnem redu stopenj in faz, ki tvorijo nespremenljivo, nujno zaporedje, skozi katerega mora zavest potovati kot po vnaprej določenem programu zmeraj-že-izdelanega logičnega/metafizičnega potovalnega načrta. A na to lahko odvrnemo, da po Heglu nič vnaprej ne zagotavlja, da bo do napredovanja prišlo. Vsakršno napredovanje je učinek, ki ga je mogoče razločiti šele retroaktivno iz že zgodenega (in katerega časovno predhodni vzroki so kontingence); kakršno koli nujnost, kot z duhovito prostodušnostjo pove v uvodu k *Osnovnim črtam filozofije prava*, pa lahko vidi le Minervina sova.⁵⁷ Če smo natančnejši, v *Fenomenologiji* določen dialektično samopovzročeni zastoj ali slepa ulica, v katero zaide določena forma zavesti, sama v sebi še ne nosi obljube usojenega dejanskega prihoda napredujočega koraka Onstran kot rešitve oziroma izhoda. Immanentne samokritike, ki jih proizvedejo te oblike zavesti, in ki so v tehničnem hegllovskem pomenu določne negacije,⁵⁸ zgolj očrtajo mogočo rešitev/izhod, če – ta »če« je prav verjetno prej stvar pogojne kontingence kot teleološke nujnosti – bi se v prihodnjem teku časa pojavila nova figura zavesti, ki bo izpolnjevala tisto, kar je zahtevano za rešitev/izhod. Dialektični samo-prevrati zavesti skozi svoje imanentne določne negacije samih sebe le skicirajo grobe obrise mogoče rešitve težav, ki si jih ustvarjajo sami – če bi se taka rešitev lepega dne nenapovedano res pojavila. Z drugimi besedami, tako proizvedeni znanilci poznejšega napredovanja, v obliki približnih kriterijev za tisto, kar bi štelo kot pot naprej iz specifičnih slepih ulic, nimajo avtoritativne moči, da bi kot v poenostavljeni teleologiji v dejanski realnosti zagotovili vznik opaženih izhodov iz teh močvirij. Če bo zavest dokončno obtičala ali ne, je nazadnje stvar naključja, prepuščena muhavosti kontingentnega.

132

Menim, da bi tovrsten premislek glede teleologije v *Fenomenologiji* zdržal tudi v primeru Heglove *Naturphilosophie*. Tako bi lahko rekli, da kot za vsako formo zavesti tudi za vsako prizorišče šibke-kot-ne-cele narave nič ne zagotavlja, da se bo iz specifične regionalne konfiguracije narave neizogibno izvilo karkoli višjega reda ali kompleksnosti. Kar zadeva *Realphilosophie Enciklopedije* bi torej

⁵⁷ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, str. 23.

⁵⁸ Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 22–23, 43.

lahko zatrdil, da sta tako pojavitev organskega iz mehaničnega in fizičnega kot tudi vznik človeškega življenja iz organskega ontološko gledano kontingenci. Heglovega obravnavanja teh pojavitev v terminih »napredovanja« torej ni treba razumeti kot simptom dandanes neprebavljive ontoteološke teleologije najbolj nesofisticirane vrste. Namesto tega velja, da je le od naključja odvisno, ali bodo dejansko obstoječa bitja res izpolnila naravnofilozofske funkcionalistične kriterije napredovanja v višje oblike. A če se takšne stvari res dogajajo, potem omejnjeni kriteriji omogočajo, da so taki dogodki teoretsko prepoznani, registrirani in spoznani v lastnih specifičnostih, pa četudi *post festum*.

V prvem stavku zadnjega odstavka *Fenomenologije* je uporabljen teološko zaznamovani izraz »kenoza«. ⁵⁹ Tradicionalna krščanska definicija *kenosis* s tem konceptom-terminom označuje akt stvarjenja, v katerem se neskončni nesnovni Bog transcendence izlije v imanenco tako ustvarjene končnosti snovne(-ih) biti(j). Celotno zgornje branje Hegla, kot ga predlagam, kaže na to, da je heglovska *kenosis* inverzna stran krščanske definicije besede. Oris realnofilozofskega postajanja-subjekt substance kot morda »najstarejša agenda hegllovstva« (ki ji lahko sledimo nazaj vse do Heglovega *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* iz leta 1796⁶⁰) je obratna *kenosis*, namreč od samega začetka geneza transcendence v imanenci, pri čemer se snovna substanca le šibke narave izliva v praznini podobno negativnost več-kot-snovne subjektivnosti kot »noči sveta«. ⁶¹

⁵⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, str. 492. V ang. prev. se mesto glasi: »But the other side of its Becoming, *History*, is a *conscious, selfmediating* process-Spirit emptied out into Time; but this externalization, this *kenosis*, is equally an externalization of itself; the negative is the negative of itself.« V slov. prev. beseda *kenoza* ne nastopa. Prim. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 411, odst. 859: »A druga plat njegovega postajanja, *zgodovina*, je *vedoče, posredujoče* se postajanje – času odsvojeni duh; a ta odsvojitev je ravno tako odsvojitev same sebe; negativum je negativum samega sebe.« V Suhrkampovi izdaji, str. 590, se mesto glasi: »Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das wissende, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung is ebenso die Entäußerung ihrer selbst, das negative is das Negative seiner selbst.«, *ur. op.*

⁶⁰ G. W. F. Hegel, »*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*,« *Werke in zwanzig Bänden, zv. 1: Frühe Schriften* [ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, str. 234. G. W. F. Hegel, »The Earliest System-Program of German Idealism« [prev. H. S. Harris], *Miscellaneous Writings of G. W. F. Hegel*, str. 110. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part One«. Johnston, »The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*—Part Two«. Johnston, »Think Big«.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Geistes, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* [ur. Rolf-Peter Horstmann], Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, str. 172.

Hegel povezuje zgodovinsko genezo moderne sekularne znanosti v 17. stoletju z judo-krščanstvom. Od krščanstva si znanost izposoja predpostavko trdnega, nespremenljivega reda, ki vesolju vlada s svojimi brezčasnimi zakoni;⁶² od judovstva jemlje dedivinizacijo tako zbanalizirane fizične realnosti.⁶³ Ena glavnih programskih točk transcendentnega materializma je izvršiti odpravo znanstvene odprave judovstva in krščanstva (odpravo odprave v skladu z logiko heglovske dialektične »negacije negacije«). Izvršitev te naloge bi olajšala prehod od zgolj sekularne znanosti, še zmeraj obložene s preostanki svoje religiozne/teološke preteklosti, k resnično ateistični znanstveni paradigmi. Znanosti bodo postale pristno ateistične šele, če in samo če bo predelana in na svoje mesto postavljena sleherna še vztrajajoča naložba v Naravo z velikim N, ki predstavlja še enega velikega Drugega, skrivaj nadomeščajočega predznanstvena Bogova judo-krščanstva. Nasproti krščanstvu je treba izgnati [*exorcize*] zakonodajnega Eno-Vse skupaj z njegovimi inkarnacijami in odposlanci. Nasproti judovstvu je treba pregnati redukcijo snovne biti na nakopičeno, atomizirano vsoto ploske, mehanične, števnice končnosti. Ob koncu spisa *Glauben und Wissen* Hegel naznani »spekulativni Veliki petek namesto zgodovinskega Velikega petka«, kjer vehementno vztraja, da »Veliki petek mora biti spekulativno ponovno vzpostavljen v vsej resnici in ostrini svoje zapuščenosti od Boga (*der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit*)«. ⁶⁴ Odvisno od tega, ali sprejmete mojo verzijo Hegla ali ne, je bodisi ponovna presoja Heglove spekulativne smrti Boga ⁶⁵ zapoznala, ali pa se bo zgodil drugi spekulativni Veliki petek, ki mu ne bo sledila Velika nedelja. To ni kalvarija, kjer smrt Boga-s-Kristusom za sabo pusti Svetega duha; temveč je to Golgota, kjer izginotje Boga-z-Naravo za sabo pusti človeškega duha (*Geist*). Kar monoteistične fundamentaliste zlasti pri biološki znanosti še posebej moti, je njena uveljavitev logike pojavitve od spodaj navzgor, pri čemer ne obstaja nikakršna potreba po postavljanju določitev od zgoraj [*top-down*

⁶² Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 125.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God, Volume II*, ur. E.B. Speirs; prev. E.B. Speirs in J. Burdon Sanderson, Humanities Press, New York 1962, str. 184–189. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition*, str. 364–365.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, Werke in zwanzig Bänden, 2: Jenaer Schriften, 1801–1807*, ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 432. G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge* [prev. Walter Cerf in H.S. Harris], State University of New York Press, Albany 1977, str. 191.

⁶⁵ Hegel, *Faith and Knowledge*, str. 190–191.

impositions], ki bi izviralo od očetovske transcendence. Upravičeno se počutijo ogrožene. V zvezi s tem bi jih moral na smrt prestrašiti tudi Hegel.

V *Nemški ideologiji* Marx in Engels zatrdita: »Čisto v nasprotju z nemško filozofijo, ki sestopa z nebes na zemljo, se tu vzpenjamo z zemlje na nebo.«⁶⁶ S Heglom kot vzorčnim primerom te »nemške filozofije« zahteva moja obratno-kenotična reinterpretacija naslednjo predelavo zgornje trditve: »V čisti zvestobi nemški filozofiji se tu vzpenjamo z zemlje na nebo«. Če moja materialistična in realistična interpretacija heglavske filozofije v temeljih zdrži, bo to očitno vplivalo tudi na pojmovanje razmerja med hegllovstvom in marksizmom. Najbolj znana Marxova izjava glede Heglove filozofije je najverjetneje njegovo vztrajanje pri imperativu, da »v mistični lupini odkrijemo racionalno jedro«⁶⁷ iz prve knjige *Kapitala*. »Racionalno jedro« je dosti, dosti večje od »mistične lupine«, kot je bil Marx pripravljen uvideti ali priznati. Če imam prav, bi bila ta tanka površina že od samega začetka lahko počena ali razbita. Kakor koli, čas je, da se nehamo ukvarjati s to nezanimivo staro lupino in začnemo resno upoštevati dejanskega Hegla.

Prevedla Erna Strniša

⁶⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemška ideologija*, prevedli Marica Dekleva-Modic, Božidar in Doris Debenjak, v: Karl Marx in Friedrich Engles, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, zv. II, str. 25.

⁶⁷ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I* [prev. Ben Fowkes], Penguin Books, New York 1976, str. 103. Slov. prev.: Karl Marx, *Kapital*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 20.

Catherine Malabou*

Vечно vračanje in fantom razlike

Pod naslovom »Vечно vračanje in fantom razlike« želim osvetliti to, kar bom predstavila kot interpretativni udar, ki od Deleuza do Derridaja prek Klossovskega in Blanchota usmerja in obvladuje razumevanje Nietzschejeve filozofije skozi drugo polovico dvajsetega stoletja. Ta udar obstaja v prikazovanju Nietzscheja kot misleca – celo prvega in glavnega misleca – »razlike«.

To ni zgolj »francoski« premik. Začel ga je pravzaprav Heidegger: branja Nietzscheja se je lotil s pomočjo vodilne niti ontološke diference. In res so bili vsi pravkar omenjeni avtorji vsak na svoj specifičen način pod močnim vplivom tega branja. »Francoska« komponenta, če ji smem tako reči, njihove interpretativne odločitve je v tem, da medtem ko Heidegger v Nietzschejevi misli obenem vidi razkritje in zakritje razlike, sami po drugi stani prav v tej misli najdejo rojstvo enostavne in nedvoumne razlike brez notranjih protislovij.

Nietzschejevska razlika naj bi bila tako produktivna, temeljna razlika, načelo zadostnega razloga, kot pravi Deleuze, nezvedljiva, nedekonstruktibilna razlika. Pojavila naj bi se kot orodje za dekonstrukcijo same ontološke diference, ki se še zmeraj zdi pretežka, preveč zaobsegajoča, preveč vezana na smisel biti. Nietzschejevska razlika bi bila tako radikalnejša od ontološke diference.

Najčistejši in najbolj preizkušajoč izraz te radikalnosti je v očeh francoskih mislecev nauk večnega vračanja. To je specifično »francoska« usmeritev branja Nietzscheja v drugi polovici dvajsetega stoletja: *poudarek na nauku večnega vračanja, da bi tako oznanili misel razlike*. »Vrnitev,« zapiše Deleuze v svojem delu *Nietzsche in filozofija*, je »bit tega, kar postaja.« (Deleuze 2011a, 40).

A zakaj tovrstno interpretacijo označujemo kot »udar«, ko pa ta izraz implicira nasilje in celo prevaro? Najprej zato, ker ne moremo mimo tega, da razlika, *Unterschied* ali *Differenz* ni nietzschejevski koncept. V filozofovem besednjaku nima posebnega mesta niti o njej posebej ne razpravlja. Poleg tega je razumeva-

* Philosophy Department at the Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) at Kingston University, London, Velika Britanija

nje večnega vračanja enakega kot radikalne misli razlike paradokсно iz več kot enega razloga. Taka interpretacija dejansko predpostavlja, da je večno vračanje, v nasprotju s svojim poimenovanjem, princip selekcije, ki, lahko bi rekli, avtomatsko odbira tisto, kar se vrača – ali si zasluži vrniti se – od tistega, kar se ne. Načelo, ki *diferencira* [*fait la différence*] ontološke kandidate za vračanje. Načelo, ki torej, v nasprotju s tistim, kar bi lahko sklepali iz njegovega poimenovanja, ne oznanja niti vračanja identičnega niti vračanja vseh stvari.

Identiteto, zatrdi Deleuze, je treba razumeti prav izhajajoč iz razlike. Po Nietzscheju identiteta namreč ne obstaja pred vračanjem, temveč jo ono šele proizvede. Identiteta je torej rezultat razlike. Ali potemtakem sploh še lahko govorimo o »identiteti«? Deleuze odgovarja: »Večno vračanje ne more pomeniti vračanja [*retour*] Identičnega, saj, nasprotno, predpostavlja neki svet [...], kjer so odpravljene in razpuščene vse predhodne identitete. [...] Vrnitev je torej edina identiteta, toda identiteta kot druga moč, identiteta razlike, identično, ki se izreka o različnem, ki se vrti okrog različnega.« (Deleuze 2011b, 93, 94). Kar pa zadeva vračanje »vseh stvari«, je ponavljanje to, ki izbira in razloči tisto, kar vzdrži preizkus vračanja, od tistega, kar ga ne. »Če je večno vračanje kolo, mu je treba dodeliti še nasilno centrifugalno gibanje, ki izključi vse, [...] kar ne prenese preizkušnje.« (Deleuze 2011b, 113).

Po svoje, a z drugačnim zaključkom, tudi Derrida v kratkem besedilu z naslovom *Otobiographies* vztraja pri povezavi med tistim, kar spaja krog večnega vračanja, in gibanjem razlike. Večno vračanje je namreč treba razumeti kot *razlika* – afirmacijo in selekcijo.

Če ponovno preberemo vse različice nauka večnega vračanja v Nietzschejevih besedilih – v *Tako je govoril Zaratustra*, *Veseli znanosti* in zlasti v posthumno izdanih tekstih – ne moremo najti ničesar, kar bi upravičilo tako razumevanje tega nauka, pa naj bo še tako razširjeno in prevladujoče. »Različno« ne obstaja. Od kod torej vztrajanje pri tem?

Na to vprašanje želim tu razviti delen odgovor. Avtorji, ki sem jih pravkar navedla, z vidika razlike večno vračanje razumejo skozi proces razprave o dvojnosti, dvojici, ontoloških parih, ki v vseh pogledih nasprotuje heglovski dialektiki. *Antiheglorstvo* torej predstavlja drugo bistveno potezo francoskega razumevanja Nietzscheja in je od prve neločljivo. Prav v imenu antiheglorstva je razlika na-

mrež postavljena na mesto vodilnega koncepta. Razlika v resnici tudi ni nasprotje; kot taka ne išče svoje razrešitve. S pomočjo te opazke lahko osvetlim tudi pomen besede »fantom« iz naslova: »Večno vračanje in fantom razlike«. Zgoraj omenjeni avtorji namreč menijo, da Nietzsche dialektični proces razrešitve nasprotij, ki zreducira razliko in jo podredi delu negativnega, nadomesti s principom selekcije, ki ustvarja *fantome*. Kolo vračanja naj bi tako napravilo razliko med življenjem – vitalnostjo afirmacije, vsega, kar si zasluži vrnitev – in smrtjo – boleznijo, nihilizmom, šibkostjo, ki preizkusa vrnitve ne morejo prestati. Razlika bi tako proizvajala prikazni, bila bi načelo razločevanja med živimi bitji in njihovimi fantomi. Načelo avtomatske selekcije med kreativno vitalnostjo in reaktivnimi fantomi. Brez protislovja, brez negacije. Vse, kar se vrača, bi se tako obenem vrnilo skupaj s svojim fantomom in osvobojeno od njega. Produkcija fantomskega dvojnika bi tako bil nietzschejevski odgovor – nedialektičen odgovor – na dialektično razrešitev.

Videli bomo, da je tako pri Deleuzu kot pri Derridaju najbolj fantomski vseh fantomov – tisti, ki si ne zasluži, da bi se vrnil v kakršni koli obliki razen v obliki sence – Hegel. Deleuze pravi: »Negativno se ne vrača. Identično se ne vrača. [...] Vrača se samo afirmacija, se pravi Različno, Nepodobno« (Deleuze 2011b, 452). Nauk večnega vračanja enakega bi tako pomenil: le razlika se vrača. Ali: »dve negaciji« ustvarita kvečjemu fantoma ali »prikazen afirmacije« (Deleuze 2011b, 111). Heglovsko gledišče pa je »gledišče sužnja, ki potegne iz 'ne' prikazen afirmacije« (Deleuze 2011b, 112).

A v istem smislu kot Nietzsche morda sploh ni mislec razlike, morda tudi ni obseden s prikaznijo Hegla. Moje današnje vprašanje je torej: ni razlika sama postala fantomska? Ni razlika sama le še prikazen in kot taka ni več operativna, podobno kot to velja za kritiko dialektike, ki ji skuša dajati smer?

Tu je seveda mogoč ugovor, s katerim se moram soočiti že na začetku, in sicer da koncept razlike nastopa, če že ne kot najboljša rešitev, pa vsaj kot najmanj pomanjkljiv način obravnave problema, ki ga zastavlja nauk večnega vračanja. Ta težava je povezana z dejstvom, da se v formulaciji večnega vračanja v resnici zmeraj pojavlja natanko »dvoje«, dvojica. Vračanje se pri Nietzscheju vselej pojavlja kot neko *med-dvojim*, pa naj bo to v obliki prehoda, kjer se križata dve poti v *Tako je govoril Zaratustra*, ali pa ko imamo opravka z »ali (*oder*)«, ki strukturira naznanilo »največje breme« v *Veseli znanosti*. V poglavju »O prikazni in ugan-

ki« (*Vom Gesicht und Rätsel*) iz tretjega dela *Tako je govoril Zaratustra*, Nietzsche pravi: »Glej ta prehod! Pritlikavec! [...] Dvoje obrazov (*zwei Gesichter*) ima. Dve poti (*zwei Wege*) se tu stikata: po njihju še nihče ni šel do konca. Ta dolga ulica nazaj: vleče se celo večnost (*eine Ewigkeit*). In ona dolga ulica ven – je druga večnost (*eine andre Ewigkeit*). Nasprotujeta si, ti poti; prav spopadata se druga z drugo (*sie widersprechen sich, diese Wege, sie stossen sich gerade vor dem Kopf*): – in tu, na tem prehodu, se ravno shajata. Ime prehoda je zgoraj napisano: 'Trenutek (*Augenblick*)'« (Nietzsche 1999, 183).

V 341. odstavku *Vesele znanosti* z naslovom »Največje breme« beremo: »Kaj če bi se ti lepega dne ali noči v najsamotnejšo samoto pritihotapil demon in ti rekel: 'Življenje, ki ga zdaj živiš in si ga živel, boš moral še enkrat in še nešteto krat živeti; in v njem ne bo nič novega, temveč se bodo vse bolečine in vse naslade in vsaka misel in vzdih in se ti bo vse nedopovedljivo majhno in veliko tvojega življenja moralo ponoviti, in sicer vse po isti vrsti in zaporedju – in ravno tako tale pajek in tale mesečina med drevjem in ravno tako tale trenutek in jaz sam. Večna peščena ura bivanja se venomer znova obrača – in ti z njo, prahec prahu!' – Kaj se ne bi vrgel ob tla in zaškrtal z zobmi in preklel demona, ki bi ti tako govoril? Ali pa si mogoče že kdaj doživel neznanski trenutek, v katerem bi mu bil odgovoril: 'Ti si Bog in še nikoli nisem slišal nič bolj božanskega!'« (Nietzsche 2005, 216).

Obstaja torej neko »dvoje« večnosti, načinov, poti; obstaja neki »ali«. Kaj drugega bi lahko izražali, če ne *razlike*? Ali ne izvaja vračanje v samem svojem gibanju *selekcije*, hierarhizacije, brez dialektične rešitve, med svojima dvema pomenoma? Med prvim pomenom, »nihilističnim«, skladno s katerim se vse vrne enako, in drugim, odločno »ustvarjalnim«, ki iz ponavljanja potegne možnost prevrednotenja in preseženja nihilizma? Ne obstajata od zdaj naprej dve vrnitvi znotraj vračanja, pravzaprav razlika vračanja od samega sebe, ki zaznamuje ločitev pritlikavca od nadčloveka, »ja« osla od »ja« ustvarjalca, afirmacije od njene prikazni?

Deleuze tematizira to težavo: kako pojasniti, se vpraša, da se »Zaratustra prvikrat razjezi in doživi tako grozovito moro, ko pritlikavec reče, 'vsa resnica je kriva, čas sam je krog'? Pozneje, ko bo razlagal svojo moro, bo pojasnil: boji se, da večno vračanje pomeni vračanje Vsega, Istega in Podobnega, vključno s pritlikavcem, vključno z najmanjšim med ljudmi« (Deleuze 2011b, str. 450).

Vendar pa kmalu napravi konec temu pomisleku in z gotovostjo zatrdi: dejansko ne obstaja niti neki »hkrati« niti neko »nihanje«. Razlika, ki je tu na delu, ustvari hierarhijo med perspektivami, ki so se zdele enake. Obstaja *razlika v intenziteti biti*, ki loči čvrstost aktivnih primerkov od prikazni pasivnosti.

Kako drugače bi torej, vtem ko se pojavi težava z »ali (*oder*)«, lahko razumeli večno vračanje, če ne kot rezilo razlike, ki razločuje in obenem preprečuje, da bi bilo zgolj enostaven refren, ki smo ga slišali že milijonkrat? Kaj bi lahko pomenilo brez te razlike? Brez *svoje* razlike? Ne bi bilo pravzaprav čista absurdnost, čisto ponavljanje, nihilizem znova in znova? Vračanje se ne vrne brez razlike. Tako je splošno razumevanje.

Heidegger je bil prvi, ki je vztrajal pri pomembnosti trenutka v poglavju »O prikazni in uganki«. Trenutek, ki ustreza ugrizu, s katerim odleti glava črne kače, je odločilni trenutek, ki prekine enolični potek vračanja in tako omogoči tistim, ki so videli prikazen, da presežejo nihilizem.

»Francosko« vztrajanje pri razliki kot motorju večnega vračanja pa je obenem radikalizacija in premestitev Heideggerjevega poudarka. Radikalizacija zato, ker je trenutek razumljen kot odločilni trenutek, v katerem se porajajo prikazni. Premestitev, ker je teža analize predvsem na kritiki dialektike. Najprej bom pokazala, da je pri Deleuzu trenutek razumljen kot diferenciant (*différenciant*) razlike, ki upravlja *energijsko*, ne pa tudi *logično* razdelitev na tisto, kar se vrača in tisto, kar se ne uspe vrniti. Princip selekcije, ki afirmacijo loči od tistega, kar ni afirmacija, in jo razlikuje od tistega, čemur Deleuze reče prav njena prikazen.

Zatem se bom osredotočila na razumevanje trenutka, kakršno razvije Derrida. To razumevanje je podrejeno logiki *avtobiografije*. Večno vračanje je nauk, ki ga lahko uči le posameznik, ki nosi določeno ime, namreč Zaratustra ali Nietzsche. Ni večnega vračanja brez lastnega imena. Nauk ni prazna fraza le spričo singularnosti imena tistega, ki ga oznani. Na ta način večno vračanje ni le peščena ura vseh stvari v njihovi nevtralnosti, banalnosti ali anonimnosti, ki se vedno znova obrača okrog, temveč *neko* življenje, ki je priča svoji vrnitvi. Sredi indiferentnosti toka obstaja *jaz*, ki sebe priveže nase v nezvedljivi enotnosti svojega življenja in izkusi *razliko med življenjem in smrtjo*. Ta razlika, ki proizvede tudi prikazen pisca, nam omogoča, da v večno vračanje vpeljemo določeno globino in hierarhijo.

Po pregledu osnovnih potez teh dveh pozicij, ki, četudi ju ni mogoče zvesti eno na drugo, nedvomno imata skupne točke, bom vprašanje formulirala takole: *kaj pa, če razlika ni prava beseda za označitev dveh poti prehoda ali samega »ali«? In kaj, če preseganje nihilizma ne pomeni »delanja razlike«?*

Reči, da Deleuzovi deli *Nietzsche in filozofija* ter *Razlika in ponavljanje* predstavljata nauk večnega vračanja kot strategijo, ki bo opravila s heglovsko dialektiko, ni pretirano. Koncept razlike za Deleuza prej kot karkoli drugega izraža njeno nezvedljivost na nasprotje, na protislovje, z eno besedo: na *negacijo*. V nasprotju s procesom *Aufhebung*, ki v službi predoločene identitete vnaprej regulira reze in prelome, Nietzsche definira energetiko, polje sil, v katerem ne obstaja nobena sila, ki ne bi bila postavljena v razmerje s silo ali silami, od katerih se razlikuje. Ne obstaja torej identiteta, predhodna razmerju, sleherna prezenca je rezultat izvornega »*diapherein*«. Zatorej tudi ni posebne instance, ki bi bdela nad spravo med silami: razlika je način biti množstva, ki ni niti v protislovju s samim sabo niti samo sebe presegajoče. Njegovo trajnost zagotavlja ponavljanje, ki pa ni zvajanje na identično. Kot v delu *Nietzsche in filozofija* razglasi Deleuze, je večno vračanje »princip reprodukcije raznoterosti kot take, princip ponovitve razlike: samo nasprotje 'adiafore'« (Deleuze 2011a, 67).

Razlika med silami je obenem kvantitativna in kvalitativna. Glede na razliko v kvantiteti so po Deleuzu sile prevladujoče ali prevladane. Glede na razliko v kvaliteti so aktivne ali reaktivne (prim. Deleuze 2011a, 75). Sile so torej izvorno razločene glede na to dvojno diferenciacijo in brez predhodnega procesa. Vračanje pa je natanko tisto, kar tej diferenciaciji omogoča, da je stalno na delu.

Zares, če se mora vse vrniti, kaj je tisto, kar deluje kot selektivno načelo in preprečuje, da bi se reaktivne ali prevladane sile vrnile tako, kot se vrnejo aktivne in prevladujoče? Tu se pojavi grožnja nihilizma. Deleuze nas tu spomni celo, da »Zaratustra misli večnega vračanja ne predstavi le kot misteriozne ali skrivnostne, temveč tudi kot gnusno, komajda še znosno«. Zdi se, da je večno vračanje nekaj okužilo tako hudo, da »je postalo povod tesnobe, odpora in gnusa« (Deleuze 2011a, 89). Ta grožnja okužbe pa ni nič drugega kot krog dialektike, ki povzroča kroženje biti in zagotavlja triumf reaktivnih sil: »Heglov krog ni večno vračanje, ampak zgolj neskončno kroženje identičnega prek negativnosti. [...] Razlika na vsak način ostane podvržena identiteti, zvedena na negativno in zaprta v sličnost ter analogijo« (Deleuze 2011b, 106).

Večno vračanje je skozi svojo moč selekcije prav tisto, kar zlomi krog. To, kar se vrne, je različno, »je ponovitev razlikujoče razlike«. Volja do moči je preizkus te diferenciacije, ki prinaša obrat pomena reakcije ali reaktivnosti že skozi dinamiko same afirmacije: »To, kar hočeš, moraš hoteti tako, da hočeš tudi njegovo večno vračanje« (Deleuze 2011a, 93). Deleuze doda: »Lenoba, ki bi želela svoje večno vračanje, neumnost, nizkotnost, strahopetnost in zlohonost, ki bi hotele svojo vrnitev: to ne bi bila več ista lenoba, to bi vendar ne bila več prav ta neumnost ... Pogledajmo si podrobneje, kako na tem mestu večno vračanje opravi izbor. *Misel* večnega vračanja je ta, ki izbira. Iz hotenja naredi nekaj celega in ne več polovičarskega. *Misel* večnega vračanja odstrani iz hotenja vse to, kar izpade iz večnega vračanja, iz hotenja naredi kreacijo in uveljavi enačbo: hoteti = ustvarjati« (Deleuze 2011a, 93-94).

Prav na tej točki selekcija tudi ustvarja prikazni. Sile, ki jih kolo izvrže, pravzaprav postanejo fantomi sil; kar izpade iz vračanja, se pofantomi. Najbolj fantomski vseh fantomov pa je, kot rečeno, dialektični proces. »Tisti, ki prenašajo negativno, ne vedo, kaj delajo: senco imajo za realnost, hranijo prikazni« (Deleuze 2011b, 114). Zato »negativno, podobno, analogno so ponavljanja, a se ne vračajo, za vedno jih je spodilo kolo večnega vračanja« (Deleuze 2011b, 450). Postajanje se tako pojavi kot proces rangiranja biti – katere stalnost zagotavlja ponavljanje – nad prikazen, simulaker ali nadomestek prisotnosti.

Navedla bi lahko še več pasusov, ki zadevajo kritiko dialektike, enačenje dialektike z nihilizmom, osvetlitev negacije kot ontološkega fantoma afirmacije. A predvsem želim priznati svojo zadrego tem analizam navkljub. Najprej, kje pri Nietzscheju sploh lahko najdemo ugotovitev, da se negativno, dialektika, heglovska misel ne vračajo? To vprašanje vodi k naslednjemu: kje se pri Nietzscheju pojavi misel, da je večno vračanje avtomatsko načelo selekcije? Deleuze večno vračanje predstavi kot kolo, ki v svojem obratu postane stroj za delanje razlik, za avtomatsko diferenciacijo. A kje v besedilih lahko najdemo ta motiv? Tretje in zadnje, pa tudi najresnejše vprašanje, ali ni deleuzovsko razumevanje večnega vračanja, ki izhaja iz razlike, v svojem antiheglovstvu skrajno nasilno? Se večno vračanje ob predsodku tovrstnega branja ne spremeni v *stroj za izločanje*? »Selekcija se izvaja med ponavljanji; tisti, ki ponavljajo negativno, tisti, ki ponavljajo identično, bodo izločeni« (Deleuze 2011b, 451).

Glagol »izločiti« se v Deleuzovem pisanju vseskozi vrača. Izločanje, ki ustreza uničenju, celo samo-uničenju: »S pomočjo in znotraj večnega vračanja se nihilizem ne izraža več kot ohranitev in zmaga šibkih, temveč kot njihovo uničenje, njihovo *samouničenje*« (Deleuze 2011a, 95). Kje je pri Nietzscheju mogoče prebrati, da se šibki samo-uničijo? In stroj, ki bi uničil šibkost, da bi ustvaril razliko med dvema ponovitvama – ni slednjič tak stroj bolj totalitaren, bolj grozeč, bolj reaktiven od same dialektike?

Misel, da večno vračanje prežene prikazni, je zapeljivo, a nevarno gledanje. Poleg tega se zdi, da ga Nietzsche ne deli. Razlika je nekaj, kar mu je bilo *vsiljeno*.

V knjigah *Nietzsche in filozofija* ter *Razlika in ponavljanje* ne najdemo niti enega Nietzschejevega navedka, kjer bi dejansko uporabil koncept razlike. Ne gre za to, da Nietzsche nikoli ne bi uporabil te besede ali da bi Deleuzovo branje izgubilo veljavo spričo manka osnovnega nastopa koncepta v tekstu. A preprosto se lahko vprašamo, ali tako branje kljub svoji veličini in pomembnosti ne razreši prehitro temeljnega vprašanja sovpletenosti nihilizma in kreativne afirmacije s tem, ko uvede fantom dialektike, transformiran v slabega subjekta – ali tako branje že samo po sebi na stroju podoben, sistematičen način ne izniči zveze »dveh poti«, dejstva, da so vse reči »čvrsto zavozlane« (Nietzsche 1999, 178)«.

Na prvi pogled se zdi, da branje Nietzscheja, ki ga predlaga Derrida, daje večji poudarek tej povezavi, temu vozlu, ki vse reči zveže skupaj, in težavnosti ločitve oziroma selekcije, ki predstavlja središče tega zapleta. Kljub temu pa bomo hitro ugotovili, da tudi tu interpretaciji še vladata motiva različne in fantomskosti. Seveda bi si bilo treba tudi vzeti čas in omeniti vse, po čemer se Deleuzova razlika loči od Derridajeve različne, vse, kar torej razločuje tudi njuna koncepta fantomskosti, a osredotočimo se tu na našo težavo.

V *Otobiographies*, delu, ki vsebuje številne bistvene elemente dekonstruktivistične misli, Derrida pokaže, da je izvirnost misli večnega vračanja odvisna od podpisa, ki ga je pustil tisti, ki jo misli. Večno vračanje je misel, ki je ni mogoče ločiti od osebnega imena tistega, ki jo misli. Obstaja torej zveza kroga večnega vračanja in singularnega življenja tistega, ki se mu ono razkrije. Dva kroga znotraj kroga.

Tematika razlike je precizno vpeljana v analizi dvojnosti krogov, kjer prvemu lahko rečemo *ontološki*, drugemu pa *avtobiografski*. Obenem obstajata podobnost in razlika med krogom vračanja vseh stvari in krogom, ki prvi krog spoji z življenjem misleca. Točka srečanja krogov je *praznik*, zelo pomemben motiv pri Nietzscheju – pa naj bo govor o poldnevu ali o obletnici sredine življenja, omenjene v *Ecce homo*.

Obletnica obenem zaznamuje neskončno vračanje in končno vrnitev življenja k sebi. Derrida prav skozi artikulacijo te dvojne logike obletnice bere Nietzschejevo trditev v *Ecce homo*: »Ozrl sem se, pogledal ven, še nikoli nisem videl hkrati toliko in tako dobrih stvari« – *Ecce homo*, predgovor. Derrida zatrdi: »Obletnica je trenutek, ko se leto obrne samo vase, ko tovari samo ss seboj nek kolobar, se izniči in se prične na novo« (Derrida 1984, 53). Dve vrnitvi, vključeni v večno vračanje, zaznamuje sovpad anonimne vrnitve časa in datuma, podpis, lasten taki obletnici: »Datirati,« zapiše Derrida, »pomeni podpisati« (Derrida 1984, 53). Podpis trenutka je datum: danes je moja obletnica.

Med krogom večnega vračanja in datiranim trenutkom obletnice najdemo strukturni statut avtobiografije. Nietzschejev lastni prispevek k temu je razkritje nezogibnosti avtobiografske razsežnosti filozofije. V sovpadu kroga in trenutka si življenje vzame kredit, vidi sebe minevati, recitira, pripoveduje samo sebe. Filozof odslej ne govori več o življenju nasploh, temveč vselej o svojem življenju, v njegovem imenu: »Nietzschejevo ime je za nas na Zahodu danes morda ime nekoga, ki [...] je edini pristopal tako k filozofiji kot k življenju, k znanosti in k filozofiji življenja s *svojim imenom in v svojem imenu*. Morda je bil edini, ki je tako zastavil svoje ime – svoja imena – in svojo biografijo. (Derrida 1984, 43)

Prav tu pa se Nietzsche za vselej loči od Hegla, saj slednji nikoli ni govoril v svojem imenu, še več, vselej je imel v mislih izbris lastnega imena v logiki absolutne vednosti. Dvojnost krogov v večnem vračanju – večni krog in končni krog – si poleg tega pri Nietzscheju nikoli ne nasprotuje. Prav tako ne prične niti enega dialektičnega procesa. »Senca vsakršne negativnosti je izginila« (Derrida 1984, 54). Opoldne je »odrešeno negativnega in dialektike« (Derrida 1984, 65).

Prikazen se tu pojavi natanko na točki srečanja obeh krogov: na točki, trenutku, datumu obletnice. V trenutku, ko Nietzsche v *svojem imenu* podpiše zgodbo svojega življenja, nič več ne živi, temveč preživlja, postal je svoje lastno ime, živi

mrtvec. Fantom. Vselej torej obstaja »razlika avtobiografije« (Derrida 1984, 73). Ime, zapiše Derrida, »je vselej in *a priori* ime mrtveca, ime smrti. Kar se vrne k imenu, se nikoli ne vrne k živim. Prav nič se več ne vrne k živim« (Derrida 1984, 44). Derrida svoje analize poveže z dvema pasusoma iz *Ecce homo*, kjer Nietzsche pravi »Jaz sem [...], kot moj oče, že mrtev (*als mein Vater bereits gestorben*)¹, kot moja mati pa še živim in se staram (*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*)« (v: Derrida 1984, 62²) in »Kdor hoče razumeti karkoli iz mojega *Zaratusstre*, mora morda biti v podobnem stanju, kot sem sam – z eno nogo *onstran* življenja« (v: Derrida 1984, 69). Ta *onstran* ni več dialektična rešitev, je »onstran nasprotja med življenjem in smrtjo«, zaznamuje njun med-dvema, *razliko med njima*. Subjekt ni več povsem prezenten samemu sebi kot pri Heglu.

Dejstvo, da subjekt avtobiografije nikoli ne sovpa s sabo, da je vselej različen od sebe – del njega živi, drug del je mrtev – pokaže, da je večno vračanje tudi v tem primeru še zmeraj princip selekcije. Reči, da *se nič ne vrne k živim* je ponovno zatrditi, da se v večnem vračanju ne vrne vse. Ne sicer v istem smislu kot pri Deleuzu, da se določene reči vrnejo, druge pa ne: denimo afirmacija, negacija pa ne. Temveč v smislu dativa: ne to, kar se vrača, temveč tisti, h kateremu se to vrne, naslovnik tega, kar se vrača; kot bi šlo za selekcijo, pri njem ali njej, med živimi in mrtvimi. Med naslovnikovim imenom, imenom smrti, imenom očeta, ki ohranja, varuje rodovnik, in živim, materjo, kreacijo in afirmacijo. Avtobiografska razlika predaja večnosti prelom preganjajoče končnosti, življenja in smrti.

Kot smo videli, pri Deleuzu prikazen ustreza zaničevanja vredni, šibki biti, ki jo prežene kolo večnega vračanja. Pri Derridaju pa po drugi strani prikazen ni v biti stvari ali sil, temveč v subjektivnosti misleca, »jaza« tistega, ki misli večno vračanje. Ta »jaz« je razdeljen med življenjem in smrtjo, med neskončnostjo in končnostjo, kolo ga prav tako izžene.

Ti poziciji sta torej zelo različni, včasih si celo nasprotujeta: a kljub temu si ju tu dovoljujem privedi do istega zaključka. Srečata se namreč na kraju skupne trditve: pri Nietzscheju se vrača le razlika. Enako kot pri tem mislecu ni moč najti problematike samouničenja šibkih ali sredobežnega kolesa, pri njem tudi

¹ Ustreznejši slovenski prevod bi bil: »že mrtev *kot* moj oče«. Op. prev.

² Nav. po: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 161.

ne najdemo pričevanj o odmrtnosti življenja v imenu logike avtobiografije. Bi se Nietzsche lahko podpisal pod stavek: »Nič živega se ne vrne k živim«? S kakšno pravico nauk o večnem vračanju beremo kot tanatografijo?

Še enkrat, menim, da tovrstna branja morda ne zadevajo zares večnega vračanja, saj v njem vidijo celo princip reza, kritično instanco, ki je brez dvoma ni tam.

V prvi knjigi svojega dela *Nietzsche* Heidegger pravi: »Misel večnega vračanja enakega je samo *kot* ta presegajoča misel. Preseganje nam mora zagotoviti prehod čez vrzel, ki se zdi precej ozka. Vrzel se odpre med dvema stvarima, ki sta si na nek način enaki, tako da se zdita isti. Na eni strani imamo: 'Vse je nično, nepomembno, torej nič ni vredno truda – vse je enako (*alles ist gleich*)'. Na drugi strani pa: 'Vse se vrača, odvisno je od vsakega trenutka, vse je pomembno – vse je enako (*alles ist gleich*)'. Najmanjša vrzel, navidezni most stavka *vse je enako*, skriva dve povsem različni stvari (*verbirgt das schlechthin Verschiedene*): 'vse je vseeno (*alles ist gleichgültig*)' in 'nič ni vseeno (*nichts ist gleichgültig*)'« (Heidegger 1996, zv. 1, 345).

Nedvomno obstaja »enostavna razlika«, ki se skriva med dvema različicama misli o večnem vračanju: vendar pa ni gotovo, da je ta »enostavna razlika« izvor in ne rezultat. Ne glede na to, da se zdi drugače, razlika morda ni primerna za mišljenje dvojnosti, še posebej dvoumnosti pomenov nauka. Kot smo videli: če razliko postavimo kot glavni termin Nietzschejeve misli, če večno vračanje postane avtomatski stroj selekcije, proces, ki zagotavlja njeno razliko, od temeljne ambivalentnosti besede *gleich* ne ostane nič – *alles ist gleich* ne pomeni nič več.

»Večno si ostaja zvest kolobar bivanja« (Nietzsche 1999, 253). Ko preberemo ta stavek, ali morda najprej opazimo nujno razlike? Ali morda prej nujnost *so-vpletenosti*? Kdo pravi, da preseči nujno pomeni diferencirati, ne pa nositi skupaj, vključevati eno *in* drugo, misliti sovpletenost z dveh strani, med dvema *skupaj*?

»Vse se zlomi, vse se spet stakne; večno se zida enaka hiša bivanja. Vse se poslavlja, vse se spet pozdravlja« (Nietzsche 1999, 253). Ali nas Nietzschejeva besedila ne napeljejo na misel *povezovanja* in neizogibnega podvajanja prej kot na razdruževanje? Konec koncev, ali nima misel razlike tudi nihilistične plati? Se ne vrača tudi kot resentment, antiheglovska reakcija, šibkost? Ali ne postane svoj lastni fantom? Prazen sod, ki je imel svoj čas?

Toda kaj nam lahko da branje Nietzscheja, ki razlike ne priznava za vodilno nit? S tem vprašanjem to besedilo končujem, odprto pa puščam možnost novega razumevanja večnega vračanja in torej tudi življenja, ki bi razliko nadomestilo s sintezo, fantom pa z enako strašljivo figuro *klona*. Zelo preprosto, v obliki najave, tako trdim, da obstaja možnost branja nauka *večnega vračanja kot misli ontološkega kloniranja*. In kaj, če bi se na koncu vse moralo podvojiti, če bi se vsi ontološki vozli morali reduplicirati, ne kot različni, a obenem tudi ne kot vračajoči se v enako? Kaj, če je filozofski izziv naše dobe, ki ga je predvidel Nietzsche, natanko pričeti misliti brez identitete in brez razlike?

Prevedla Erna Strniša

Bibliografija

- Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prevedel Aljoša Kravanja, Krtina, Ljubljana 2011 (Nav kot: 2011a).
- Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prevedli Samo Tomšič, Ana Žerjav, Marko Jenko, Suzana Koncut, Založba ZRC, Ljubljana 2011 (Nav. kot: 2011b).
- Jacques Derrida, *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Pariz 1984.
- Martin Heidegger, *Nietzsche, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, zv. 6.1 in 6.2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1996.
- Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999 (ponatis izdaje iz leta 1984).
- Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

Povzetki | Abstracts

Alain Badiou

Na poti k novemu mišljenju Absoluta

Ključne besede: materializem, Spinoza, absolut, neskončno, teorija množic, matematika

Namen članka je pokazati, da mora sodobni materializem privzeti existenco absolutne ontologije, ki tematizira existenco referenčnega univerzuma in ki ima štiri značilnosti. Prvi mislec, ki je trdil, da konsekventni materializem zahteva absolutni referent, je bil Spinoza, pri čemer nestrinjanje s Spinozo pomeni, da Bog ali absolutni referent ne more imeti oblike Enega. To, da je Bog mrtev pomeni namreč manj smrt transcendence kot smrt Enega in Edinstvenega, pri čemer je treba najti imanentno in absolutno ontološko zagotovilo, ki bo v celoti prešlo na stran množstva kot takšnega in ohranilo štiri ključna načela: negibnost, kompozicijo na podlagi nič, aksiomatsko preskripcijo in načelo maksimalnosti. Ravno to pa uspe teoriji množic. V nadaljevanju tekst izhajajoč iz nedavnih dognanj na področju matematike predstavi protiargumente ugovorom temu absolutnemu referentu in sicer glede neskončnosti, neodločljivosti in mnogoterosti logik, s čimer podrobneje določi tako razmerje med filozofijo in njenim matematičnim pogojem, kakor tudi svojo temeljno stavo: da, možno je prakticirati absolutnost mišljenja čistega množstva, ki je ateistična zamenjava monoteizma, vključno z njegovo imanentno obliko, ki stama jo v svojih pomembnih delih dala Spinoza in Deleuze, toda le pod pogojem, da se v nekem pomenu zavežemo strogi matematiki.

Alain Badiou

On the Path to a New Thinking of the Absolute

Key words: materialism, Spinoza, the Absolute, infinity, set theory, mathematics

The purpose of the text is to show that contemporary materialism has to assume the existence of an absolute ontology which thematizes the existence of the referential universe and has four main features. The first thinker who claimed that consequential materialism demands the absolute referent was Spinoza. The disagreement with Spinoza means that God or the absolute referent cannot have the form of the One. To claim that God is dead means less to claim the death of transcendence and more the death of The One and Unique. One has to find the immanent and absolute ontological guarantee on the side of the multiple as such, which retains four key principles: immobility, composition on the basis of nothing, axiomatic prescription, and the principle of maximality – this is successfully done by set theory. In the second part of the text counterarguments to many objections to this absolute referent (concerning infinity, undecidability, the multiplicity

of logics) based on recent developments in the field of mathematics are presented. In this way the relationship between philosophy and mathematics is presented, as well as the fundamental wager: yes, it is possible to practice absoluteness of thought of the pure multiple, which is nothing but an atheistic replacement of monotheism including its immanent form presented in the works of Spinoza and Deleuze, however, on condition that we engage in rigorous mathematics.

Alain Badiou

Umetnost in matematika

Ključne besede: umetnost, matematika, filozofija, Platon, Aristotel, Ideja, forma

Znano je, da sta matematična dejavnost in umetniška ustvarjalnost že od nekdaj povezani, za filozofe pa gre pri tem tudi za vprašanje zoperstavitve Platona in Aristotela. Toda skozi primerjavo njunih stališč do matematike in umetnosti pridemo tudi do dveh tendenc v sodobni filozofiji, ki se razlikujeta glede tega, kakšne so didaktične funkcije za Subjekt, za katerega se predpostavlja, da ga usmerja Ideja. Na eni je platonistična tendenca, ki meni, da je to matematika, na drugi nietzschejanska, za katero je to umetnost. Obstajata še tretja, aristotelovska tendenca, ki meni, da je matematika veja estetike, in četrta, wittgensteinovska, danes prevladujoča, ki v matematični estetiki vidi hladnost, neosebnost in ki ustreza sodobnemu humanizmu žrtve. Ob vsem tem se je treba vrniti k vprašanju izbire in forme, ki je temeljno vprašanje tako sodobne umetnosti kot tudi matematike, ter s tega vidika obravnavati navedene tendence. Primerjava štirih tendenc, med katerimi je pač treba izbrati, pri čemer sam nastopam z gledišča platonistične, pokaže, da gre za neuglašen kvartet, kljub temu pa se ob nastopu dogodka vse štiri tendence uglasijo glede tega, kaj je forma.

Alain Badiou

Art and Mathematics

Key words: art, mathematics, philosophy, Plato, Aristotle, Ideas, form

It has been well known since ancient times that mathematical activity and artistic creativity are connected, but for philosophers their relationship is linked with the juxtaposition of Plato and Aristotle. If we compare their standpoints to mathematics and art, we come to two contemporary tendencies in philosophy which differ regarding the question of what the proper didactic functions for the Subject supposed to be oriented by an Idea are. For the Platonic tendency, this is a function of mathematics, for the Nietzschean tendency, this is a function of art. There is a third tendency, the Aristotelian, for which mathematics is a branch of aesthetics, and a fourth, the Wittgensteinian tendency, today the dominant one, which sees in mathematical aesthetics a coldness, an impersonal-

ity in accordance with the contemporary humanism of the victim. All these tendencies should be reconsidered from the viewpoint of choice and form, which is the fundamental question of contemporary art as well as mathematics. A comparison of the four tendencies one has to choose from (the author has already chosen a Platonic one) shows that they form a discordant quartet, but occasionally, here and there, they nevertheless reach an accord concerning the question “What is form?”, when an event occurs.

Colette Soler

Teorija in praksa v psihoanalizi

Ključne besede: psihoanaliza, Lacan, družbeno, vednost, transfer, črka, Drugi

Vprašanje razmerja med teorijo in prakso psihoanalize je najprej povezano s tem, da ni zunanega pogleda in z vprašanjem, kaj lahko psihoanaliza pričakuje od razširitve analitične teorije na področje družbenega oziroma kulture in akademije. Nezavedno se umešča z diskurzom in ne obratno, nezavedno »obstaja zgolj preko diskurza«, po drugi strani pa brez prakse ni teorije. Lacan v »Italijanski opombi« poudari, da brez proizvajanja vednosti psihoanaliza ne more biti še naprej »iskana na trgu«, zato lahko upravičeno predpostavimo, da transfer do psihoanalize ne bi ostajal brez prenosa »teoretskega« korpusa. Toda Freud in Lacan nista le preprosto govorila o psihoanalizi, temveč sta prenašala črko, kar pomeni, da sta tisto, kar je zanj odložilo psihoanalitično izkustvo besede, prenesla v zapis, v črko, ki je zunaj transferja. Vprašanje je, kako misliti vednost zunaj transferja, ki ne predpostavlja Drugega?

Colette Soler

Theory and Praxis in Psychoanalysis

Key words: psychoanalysis, Lacan, the social, knowledge, transfer, the letter, the Other

The relationship between theory and practice is first of all linked by the fact that there is no outside position on this subject, and also by the question of what psychoanalysis can expect from the expansion of analytical theory in the field of the social, i.e. culture and academia. The unconscious is positioned with the discourse and not vice versa, the unconscious “exists only through discourse”. On the other hand, without praxis there is no theory. In his “Italian note”, Lacan emphasizes that without producing knowledge psychoanalysis cannot be sought on the market and that we can justifiably presuppose that there would be no transfer to psychoanalysis without the transmission of the “theoretical” corpus. Freud and Lacan did not simply talk about psychoanalysis; they transmitted the letter, which means that they transferred the psychoanalytical experience of the word into the written record, into the letter, which is outside the transfer. How to think knowledge outside the transfer, knowledge which does not presuppose the Other?

Marc Strauss

Novi postopek

Ključne besede: psihoanaliza, Lacan, znanost, postopek, govor, presenečenje, travmatizem

Psihoanaliza kot novi postopek uporabi nekaj starega, govor, toda njeno opiranje na prosto asociacijo proizvede nekaj novega in odpre njeno polje. Lacan vztraja pri tem, da je vsaka beseda izgovorjena v okviru tega postopka izkustvo skoka v neznano kot tistega, kar je neznano samo sebi in kar je na strani presenečenja tako za analizanta kot tudi za samega analitika. Da bi vprašanje, ki animira subjekta, vključno z njegovimi teoretskimi zanimanji, našlo svoj odgovor in svojo pravo orientacijo, se mora subjekt podvreči postopku, saj vednost o obstoju kastracije ničemur ne služi, če si je nismo z grenkimi izkušnjami vtisnili v kožo, kot pravi Lacan v *Še*, k čemur bi lahko dodali naslednje: zaradi česar občutek naše kože ni mehkejši ali mlajši, temveč vsekakor ne več isti kot prej in občutljivejši za še preostale morebitne življenjske izkušnje.

Marc Strauss

The New Procedure

Key words: psychoanalysis, Lacan, science, procedure, speech, surprise, traumatism

Psychoanalysis as a new procedure uses something old, namely speech, but by relying on free association it produces something new and opens a new field. Lacan persists in claiming that every word spoken in the frame of this procedure is an experience of a leap into the unknown as something unknown to itself and is a surprise for the patient as well as for the analyst. In order to address the question which animates the subject, including his/her theoretical interest in finding its answer and its true orientation, the subject has to undergo the procedure. The knowledge that there is castration does not serve anything if it is now bitterly imprinted on one's own skin, as Lacan says in his seminar *Encore*, to which one could add: our skin does not then feel softer or younger, but it definitively does not feel the same – perhaps it is more sensitive to eventual life experiences.

Sol Aparicio

Opombe k Freudovem predavanju o »Weltanschauung«

Ključne besede: Weltanschauung, psihoanaliza, Freud, Lacan, znanost, vednost, diskurz

Tekst se loteva Freudovega 35. predavanja iz *Novih predavanj za uvod v psihoanalizo*, pri katerem Freud odločno zoperstavi svetovni nazor in psihoanalizo, ki je zanj na strani znanosti. Lacan sicer ni idealiziral znanosti tako kot Freud, a je v tej točki pri njem mogoče najti mnoge stične točke s Freudom. Po drugi strani je tudi Lacan psihoanalizo

nenehno zoperstavljal religiji in obenem izpostavil etiko psihoanalize, ki zanj predstavlja praxis njene teorije in je odvisna od diskurza kot družbene vezi. Vsak diskurz zadeva neko zamejeno polje, diskurz analitika pa je tisti, ki pojasni ostale diskurze v njihovi skupni funkciji, ki je v tem, da krotijo užitek – ko Lacan v času seminarja *Še poudari*, da je znova izluščil etiko psihoanalize tega ne kaže razumeti v tem, da jo je izluščil iz freudovskega polja želje, temveč iz lacanovskega polja užitka.

Sol Aparicio

Remarks on Freud's Lecture on "Weltanschauung"

Key words: Weltanschauung, world-view, psychoanalysis, Freud, Lacan, science, knowledge, discourse

In his lecture on 'world view' from his *New Introductory Lectures*, Freud resolutely opposes psychoanalysis to *Weltanschauung*, as for him psychoanalysis sides with science. Lacan does not idealize science as Freud did, but there are nevertheless many common accentuations regarding these points with Freud in his work. On the other hand, Lacan consistently opposes psychoanalysis and religion. He simultaneously exposed the ethics of psychoanalysis, which for him represents the praxis of its theory and is dependent upon the discourse as a social bond. Every discourse concerns a definite field where the discourse of the analyst elucidates the other discourses in their common function – to tame the enjoyment. When Lacan in his seminar *Encore* points out that he has re-extracted the ethics of psychoanalysis again, this does not mean that this ethics is extracted from the Freudian field of desire, but from the Lacanian field of enjoyment.

Sidi Askofaré

Izkustvo in struktura. O konstrukciji psihoanalitične vednosti

Ključne besede: psihoanaliza, Freud, Lacan, praksa, izkustvo, struktura, vednost

Text izhajajoč iz štiri propozicij (»ni« teoretske« psihoanalize, ni »aplicirane« psihoanalize, ni teorije nezavednega, analitični prijem ni matematičen) obravnava razmerje med teorijo in prakso. Preko obravnave razmerja med psihoanalizo in znanostjo pri Freudu pridemo do Lacanove vrnitve k Freudu, pri čemer je mogoče izpostaviti dve Lacanovi perspektivi o tem, kaj je psihoanalitična teorija. Prva, »teorija subjektive strukture«, Lacana približa Freudu, druga razume teorijo kot teorijo psihoanalitične prakse oziroma nekega diskurza. Lacan je prvi analitik po Freudu, ki postavi problem teorije na najzahtevnejšo raven, raven konceptov in izpostavi, kako zelo se ohranitev in obnova psihoanalize umešča v odvisnost od konceptov tega izkustva. Problem pa je v tem, da je za Lacana psihoanaliza praksa, »praksa za boljše počutje«, kar ima številne konsekvence. Eno izmed njih zadeva razmerje med teorijo in prakso, ki ne izgine povsem, je pa povsem pre-

delano, pojem teorije ne zadeva »gospodarjeve vednosti«, temveč vednost o strukturi – to pa postavlja vprašanje »kaj je dober teoretik« in katera želja oziroma simptom pri nekem subjektu podpira in omogoči takšno elaboracijo vednosti.

Sidi Askofaré

Experience and Structure. On the Construction of Psychoanalytical Knowledge

Key words: psychoanalysis, Freud, Lacan, praxis, experience, structure, knowledge

Departing from the four propositions (“there is no theoretical psychoanalysis”; “there is no applied psychoanalysis”; “there is no theory of the unconscious”, “the analytical approach is not mathematical”), the text tackles the relationship between theory and praxis in psychoanalysis. It starts with the relationship between science and psychoanalysis in Freud and continues with Lacan’s return to Freud. Lacan actually has two perspectives on psychoanalytical theory. The first, the “theory of the structure of the subject”, is closer to Freud, whereas the second understands theory as a theory of psychoanalytical praxis or discourse. Lacan was the first analyst since Freud who elevated the problem of theory to its most difficult level, the level of concepts, and pointed out that the very preservation and restoration of psychoanalysis hinges upon the concepts of its experience. But the problem is that, for late Lacan, psychoanalysis is praxis, “praxis for well-being”, and that this stance has many consequences. One of them concerns the relationship between theory and praxis, which does not disappear completely, but is re-elaborated. The concept of theory does not concern the “knowledge of the master”, but the knowledge of the structure. This still poses the questions “what is a good theoretician” and which desire or which symptom in a particular subject makes possible and sustains such an elaboration of knowledge.

Jacques Adam

Praxis teorije v psihoanalizi: etično vprašanje

Ključne besede: Lacan, Althusser, znanost, psihoanaliza, koncept, praxis, etika, dejanje

Tekst se loteva problema razmerja med teorijo in prakso v psihoanalizi skozi etično vprašanje in skozi vprašanje praxis, ki ga tematizira skozi Althusserjevo tematizacijo. Althusser poudari, da pred Lacanom teorija analitične prakse sploh ni obstajala, in da Lacan vpelje vprašanje resnice v znanost. Analitična praksa ni le tehnično vprašanje, odvisna je od moči in pertinence njenih konceptov. Lacan pa konceptualizira tudi samo vprašanje dejanja, s čimer se nakaže, da deluje teorija v analitičnem polju kot orodje za prakso. Analitična teorija je sama struktura našega orodja in je kot taka nepogrešljiva za to, da vemo, kaj počnemo. V tem so etične koordinate analitičnega dejanja, ki jih je treba

razumeti kot praxis teorije in v tem gre za določeno etiko orodja konceptualne umetnosti, ki se imenuje psihoanaliza.

Jacques Adam

Praxis of Theory in Psychoanalysis: An Ethical Question

Key words: Lacan, Althusser, science, psychoanalysis, concept, praxis, ethics, the act

The problem of the relation between theory and praxis in psychoanalysis is here approached through the question of ethics and through the question of praxis, as exposed by Althusser. Althusser namely pointed out that before Lacan there was simply no theory of analytical practice and that this introduced the question of truth into science. Analytical practice is not only a technical question; it depends upon the power and the pertinence of the psychoanalytical concepts. Lacan also conceptualizes the question of the act which indicates that the theory acts in the analytical field as a tool for the praxis. Analytical theory is the very structure of our tools and, as such, indispensable for us to know what we are actually doing. This discerns the ethical coordinates of the analytical act, they had to be understood as praxis of theory, but here we can also see the certain ethics of psychoanalysis as conceptual art.

Ray Brassier

Doživljanje in mit danega: Bergson in Sellars

Ključne besede: Bergson, intenziteta, intuicija, mišljenje, občutek, pojem, videz

Članek sooči dva nasprotujoča si koncepta izkustva: Bergsonovega in Sellarovega. Prvi izkustvo postavlja nasproti reprezentaciji in vztraja pri tem, da oris področja izkustva terja novo formo konceptualizacije. Drugi pa je izrecno pojmoven in vztraja pri tem, da izkustvo lahko nastopi edino po poti konceptualizacije, četudi ni vsako izkustvo pojmovno. To razhajanje lahko navežemo na nasprotujoča si pogleda na razlikovanje med mišljenjem in zrenjem. Za Bergsona je naloga metafizike oblikovati pojme, ki se skladajo z intuicijo čutnosti. Za Sellarsa pa je naloga metafizike v tem, da čutnost rekonceptualizira na način, ki omogoča njeno reintegracijo v fizikalne vede. Članek vzame v premislek to dihotomijo in pokaže, da samospoznanje (v nasprotju s stališčem, ki ga zastopa Bergson) ni niti notranje niti absolutno in da se naš odnos do sebe v temelju ne razlikuje od našega odnosa do zunanjih objektov.

Ray Brassier

Lived Experience and the Myth of the Given: Bergson and Sellars

Key words: appearance, Bergson, concept, intellection, intensity, intuition, sensation

This paper contrasts two divergent conceptions of experience: Bergson's and Sellars'. The former pits experience against representation, and insists that a new form of conceptualization is necessary to map the terrain of experience. The latter insists that experience is a conceptual achievement through and through, even though not all experience is conceptual. This divergence can be coupled with two contrasting visions of the difference between thinking and sensing. For Bergson, the metaphysical task consists in forging concepts commensurate with the intuition of sensation. For Sellars, the metaphysical task is to reconceptualize sensation in such a way as to re-integrate it into physical science. The paper considers this dichotomy and concludes, contra Bergson and with Sellars, that self-knowledge is neither internal nor absolute, and that it differs in degree rather than in kind from our knowledge of other objects.

Martin Hägglund

Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida

Ključne besede: čas, Derrida, filozofija, sled, smrt, sukcesija, življenje

Pričujoči tekst razvija Derridajevo logiko sledi v odnosu do filozofskega problema časa in obuditve koncepta »življenja« kot osrednje kategorije sodobnega mišljenja. S kritičnim branjem Bergsonovega in Heideggerjevega pojmovanja časovnosti pokažem, kako logika sledi artikulira izvorno sovisnost organskega in anorganskega, dogodka in stroja. Dekonstruktivska logika sledi nam omogoča, da se z zavrnitvijo slehernega vitalističnega pojmovanja življenja, kot tudi sleherne koncepcije inherentnega dinamizma življenja, soočimo s filozofskimi implikacijami darvinizma.

Martin Hägglund

The Trace of Time and the Death of Life: Bergson, Heidegger, Derrida

Key words: death, Derrida, life, philosophy, succession, time, trace

This essay develops Derrida's logic of the trace in relation to the philosophical problem of time and the revival of "life" as a central category in contemporary thinking. Through a critical interrogation of Bergson's and Heidegger's conceptions of temporality, I show how the logic of the trace articulates an originary co-implication of the organic and the inorganic, the event and the machine. Refuting any vitalist conception of life, as well as any conception of an inherent dynamism of life, the deconstructive logic of the trace allows one to reckon with the philosophical implications of Darwinism.

Adrian Johnston

Le šibka narava: substanca in subjekt v Heglovi filozofiji

Ključne besede: Hegel, narava, šibkost, substanca, subjekt, idealizem, materializem

Heglova *Naturphilosophie* je daleč najbolj zapostavljena dimenzija njegovega celotnega filozofskega aparata. A njegove podcenjene realnofilozofske refleksije narave niso omejene le na drugo knjigo (*Filozofija narave*) *Enciklopedije filozofskih znanosti*, temveč se znova in znova pojavljajo skozi celoten razpon njegovega opusa, vse od bernskega »Najzgodnejšega programa sistema nemškega idealizma« iz leta 1796 do berlinskih *Predavanj o logiki* iz leta 1831. V članku predlagam očitno heterodoksko materialistično in realistično ponovno branje heglovske filozofije, ki temelji na pripoznanju in izpostavitvi ključne vloge *Naturphilosophie* v njej. Osredotočam se predvsem na Heglov pojem »nemoči« ali »šibkosti« (*Ohnmacht*) narave, v kateri prepoznam temeljni, četudi kontingentni materialni pogoj možnosti geneze duha in vsega drugega, kar nosi s sabo ta imanentni vznik iz narave. V zaključku pokažem na implikacije te rekonstrukcije hegllovstva za Marxovo (in druge) materialistične kritike heglovskega »idealizma«.

Adrian Johnston

A Weak Nature Alone: Substance and Subject Throughout Hegel's Philosophy

Key words: Hegel, nature, weakness, substance, subject, idealism, materialism

Hegel's *Naturphilosophie* is by far the most neglected dimension of his entire philosophical apparatus. However, rather than being confined solely to the second volume (*Philosophy of Nature*) of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, his underappreciated real-philosophical reflections on nature surface time and again throughout the full span of his corpus, from the 1796 Bern "Earliest System-Program of German Idealism" to the 1831 Berlin *Lectures on Logic*. In this article, I offer an admittedly heterodox materialist and realist re-reading of Hegelian philosophy on the basis of recognizing and bringing to the fore the crucial role of *Naturphilosophie* therein. I focus particularly on Hegel's notion of the "impotence" or "weakness" (*Ohnmacht*) of nature, identifying this as an ultimate-yet-contingent material condition of possibility for the genesis of *Geist* and all that this immanent emergence out of *Natur* entails. I conclude by indicating the implications of this reconstruction of Hegelianism for Marx's (and others') materialist critiques of Hegelian "idealism."

Catherine Malabou

Večno vračanje in fantom razlike

Ključne besede: Nietzsche, Deleuze, Derrida, večno vračanje, identiteta, razlika, klon

Tekst se loteva interpretacije Nietzschejeve filozofije kot »filozofije razlike« znotraj sodobne francoske filozofije (Deleuze, Derrida). Ta interpretacija sama po sebi ni nič kaj »francoska«, saj se opira na Heideggerja, pri čemer tam, kjer slednji vidi zastiranje in razpiranje razlike, vidi razkritje čiste razlike. Glavni motiv za vztrajanje pri večnem vračanju kot misli razlike pri Deleuzu in Derridaju je anti-heglovstvo. Gre za kritiko dialektike in negativnega, slednjo se razglasi za fantoma. A težava ni le v tem, da razlika ni nietzschejanski pojem, temveč da pri Nietzscheju takšne kritike Hegla ni najti, še več, pri njem pa tudi ne najdemo ideje, da je večno vračanje samodejno načelo izbora, selekcije. Čeprav obstajajo razlike v Deleuzovem in Derridajevem branju Nietzscheja je njuno osnovno strinjanje v tem, da se pri Nietzscheju vrača zgolj razlika, cena za to pa je potlačitev nekaterih motivov (*gleich, gleichgültig*), ki nastopajo pri Nietzschejevem večnem vračanju. Avtorica zato predlaga novo branje večnega vračanja, pri čemer je njen predlog v tem, da bi razliko nadomestili denimo s klonom in s tem dobili možnost branja večnega vračanja kot mišljenja ontološkega kloniranja.

Catherine Malabou

The Eternal Return and the Phantom of Difference

Key words: Nietzsche, Deleuze, Derrida, eternal return, identity, difference, clone

The text tackles the interpretation of Nietzsche's philosophy as the "philosophy of difference" in contemporary French philosophy (Deleuze, Derrida). This interpretation is not so "French" by and in itself since it comes from Heidegger. There where the latter sees concealment and unconcealment of the difference, Deleuze and Derrida see the disclosure of the difference itself. The main motive behind the persistent interpretation of the eternal return as the thought of difference in Deleuze and Derrida is anti-Hegelianism. The dialectics and the concept of the negative are declared to be phantoms. But the problem is not only that the difference is not a Nietzschean concept, but that in Nietzsche one cannot find a similar critique of Hegel, even more, in Nietzsche one cannot find the idea that the eternal return is the principle of choice and selection. In spite of some differences between Deleuze's and Derrida's reading of Nietzsche, their basic agreement is that in Nietzsche only the difference returns. The price to be paid for this is the suppression of some motives (in German: *gleich, gleichgültig*) which definitively have their place in Nietzsche's conception of the eternal return. The author, therefore, proposes a new reading of it, she suggests replacing the difference with the clone and in this way obtaining a possibility of reading the eternal return as the thought of ontological cloning.

Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (na primer *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.