

BOŠTJAN M. ZUPANČIČ

OD

BLAZNOSTI

DO

BLAGOSLOVA

Eseji o sreči in duši

KAZALO

ALEŠ DEBELJAK: »BODI HLADEN ALI VROČ, ČE NE TE IZPLJUNEM PROČ« 2	
O DRUŽABNOSTI.....	7
O SPOSOBNOSTI ZAVEZE	27
O ZANIMIVOSTI.....	38
SONČNE PEGE: 1848, 1914, 1991 (avgust).....	42
TOLIKO O VREDNOTAH	45
O VULGARNEM LIBERALIZMU	50
TRES MODI VIVENDI.....	54
O KRIVDI	57
V SMISLU ANTIKE.....	59
IZ ČASA V ČAS – ZGOLJ EN MEANDER ZGODOVINE	63
O SPOLNOSTI IN POLITIKI	69
ALI SVOBODA ALI SHIZOFRENIJA	73
»MOŠKI JE BOG«.....	82
O ANKSIOZNOSTI.....	87
O TRANSFERJU	93
O MINLJIVOSTI.....	96
O DUŠI.....	100
VEČNOST, NESKONČNOST, ONSTRAN	127
O SREČI.....	110
AMOR DEI.....	113
O TUKAJŠNJOSTI IN NJENIH OBLJUBAH.....	118

»BODI HLADEN ALI VROČ, ČE NE TE IZPLJUNEM PROČ«

Če so pesniki res nepriznani zakonodajalci sveta, kot pravi Shelley, potem bo najbrž držalo, da so intelektualci priznani komentatorji sveta, ki so mu pesniki figo mar. Tak svet, v katerem smisel za romantično neskončnost in neposredno izkustvo *biti* vzdržujejo samo še redki pesniki, mistiki in puščavniki, medtem ko vesoljne množice mnogo bolj zanima *imeti*, je seveda tudi naš, svet sodobnega slovenstva, še zlasti po domači »žametni revoluciji« in nastopu naše različice primitivnega kapitalizma. Komentirati njegova protislovja, vzpone in padce je nevhvaležna in vse prej kot lahka naloga. Čisto intelektualno zrenje namreč ne zadošča, saj ga karakterizira tista brezbržnost, ki sicer lahko domuje v slonokoščenen stolpu znanosti, za soočenje z neposrednim dogajanjem v areni življenja pa pogreša bistvene razsežnosti moralnega dejanja: strast, zavezo in ljubezen do javno pomembnih stvari, *res publica*.

S tega vidika se zdi, da je Boštjan M. Zupančič idealno opremljen s tisto kombinacijo intuitivne občutljivosti in zgodovinske erudicije, ki ga žene v nenehno in na moč strastno preseganje obeh skrajnosti, kakršni pozna običajni miselni angažma. Njegovi razgibani in tekoče pisani eseji, te »intelektualne pesmi«, namreč predstavljajo izziv tako ciničnemu slovenskemu zmrdovanju nad opravili razumnikov kakor tudi prevzetnemu ameriškemu poudarku na specialističnem znanju. Kot dvomeči, a zato nič manj angažirani intelektualec, ki se je najprej kot študent, nato pa tudi kot profesor kazenskega prava prekalil v predavalnicah slovenskih in ameriških univerz, se Boštjan M. Zupančič giblje po horizontih svetovne družbene, kulturne in moralne ustvarjalnosti z nenavadno suverenostjo, stilistično spretnostjo in analitično prenikavostjo, ki so mu pomagale, da je iz svojih izvirnih esejev naredil pravi slovenski »fenomen«, če ne že – vsaj včasih – kar neposredni »škandal«.

Naj se je pojavil na radijskih valovih, v časopisju ali pa na malem ekranu, je Boštjan M. Zupančič s svojimi provokativnimi idejami, intervjuji in zamislimi prisilil svoje bralce in poslušalce k temu, da so se do njegovih stališč opredeljevali, s tem pa so bili istočasno primorani premisliti lastna izhodišča. Prav tu pa se nemara skriva ključ do osnovnega pomena njegovih sporočil, ki sploh niso skrita v steklenici, ampak pritegujejo našo pozornost spričo svojega sijajnega, za pravnika celo popolnoma enkratnega literarnega sloga. Silijo nas namreč k temu, da njegovo le mestoma vzvišeno, v pretežni meri pa docela osebno in prizadeto razkrinkavanje slovenskih zablod pretehtamo v luči lastnih predpostavk, ki smo se jih nemara navadili jemati za samoumevne. Njegovi eseji od bralca ne terjajo, da se z njimi strinja. A spričo svežega, izvirnega in neposnemljivega načina obravnave, ki iz teh esejev dela razburljive osebne dokumente intelektualnega nemira, bralec ne more kaj, da ne bi bil *ali bladen ali vroč*. Mlačni lahko ob teh esejih ostanejo samo tisti, ki jih tveganja miselnih avantur ne zanimajo, ker se udobneje počutijo v varnem naročju predvidljivih pozicij, skrepenelih fraz in miselnih formul, iz katerih je bil živi duh že davno izgnan.

Bradati gospod finih manir in z metuljčkom, ki na salonskem parketu debatira o Kantu, Heglu, Lacanu in o razdiralni zvezi med shizoidnostjo in razvitim kapitalizmom z enako lahkotno prepričljivostjo, s kakršno zmore v televizijskem studiu sproščeno razpravljati o privatni lastnini ali o erotični blaznosti, ta gospod se nikoli ne utruji pisati o nekaterih »naglavnih grehih« slovenskega političnega in kulturnega življenja *tukaj in zdaj*, kot pričajo že njegove prejšnje zbirke esejev. Tudi pričujoča knjiga nadaljuje s katalogiziranjem avtorjevega nepopustljivega odpora do predsodkov, tabujev in stereotipov, s kakršnimi nas je obilno obdarila zahodna civilizacija, zlasti pa seveda slovenska zgodovina fizičnega preživetja in sočasnega psihičnega »drobtinčarstva«.

Boštjana M. Zupančiča odlikujejo tri bistvene lastnosti, s pomočjo katerih osupljivo odkritosrčno, a hkrati tudi argumentirano zavrača politiko »okrnjenega jaza«, ki je temelj

slovenskih frustracij. Najprej gre za dejstvo, da ne pripada nobenemu od političnih oziroma kulturniških taborov na Slovenskem; nato gre za pisateljski prijem, ki se navdihuje pri teoretskih in eksistencialnih izviri, kakršnih na slovenskem ni populariziral tako rekoč še nihče, to pa sta najprej Jungova psihoanalitična metoda in ameriška šola socialne filozofije, znana pod imenom *Critical Legal Studies*; na koncu pa njegovo pisanje zaznamuje neposredna eksistencialna prizadetost, ki ga pooblašča, da primerov za ilustracijo tez ne išče samo v svetovni književnosti ali filozofskih besedilih, ampak tudi v osebni doživljanju in zakladnici lastnih izkustev. Spričo zasidranosti v takih izhodiščih Boštjan M. Zupančič v svojih esejih seveda zastavlja svoj glas za avtentične vrednote družbeno osvobojenega in duhovno realiziranega posameznika, tj. za tiste vrednote, za katere njegova neprizanesljiva analiza metafizičnega statusa slovenstva pravi, da hitro izginjajo pod pritiskom opojnega navdušenja nad vulgarnim kapitalizmom. Ko avtor s svojim ostrim esejističnim skalpelom zareže v načine slovenskega druženja, razkriva našo nezmožnost pristnega doživljanja ali razmišlja o duši, večnosti, ženski in absolutnem smislu, pa ne kritizira samo slovenskih *japjev* z njihovim na novo odkritim kartezijskim, ki ga povzema geslo »*I shop therefore I am*«, ampak usmerja svojo kritiko tudi v glorifikacijo nič, narcizma in drugih psihopatoloških oblik našega vsakdanjega življenja. Povezujoč psihično stanje razcepljene osebnosti, ki spričo družbeno opogumljene slepote sploh ne zmore reflektirati lastne situacije, z nekaterimi zgodovinskimi, političnimi in kulturnimi poškodbami Slovencev kot tradicionalno tlačene naroda, avtor izroča v premislek in nemara tudi v puritansko zgražanje nekatere teze, ki bržkone ne bodo vseč niti »črnim« niti »rdečim« oblastnikom. Za vse tiste bralce, ki ne sprejemajo ustaljenih načinov razpravljanja in iz njega izviraajočih stereotipov, pa bodo eseji v pričujoči knjigi prav gotovo pomenili plodno povabilo k lastnemu naporu misli, čeprav odpirajo nekatere boleče rane v osebnotnem, pa tudi nacionalnem »značaju« Slovencev. Vendar nas bolečina sili k razmišljanju, razmišljanje nas nemara utegne popeljati na pot modrosti, modrost pa dela življenje nekoliko znosnejše.

O DRUŽABNOSTI

Ondan mi je nek tuji predstavnik v Ljubljani, sicer izrazito zanimiva in simpatična oseba, ne da bi se karkoli pritoževal, skoraj nehote izdal, kako ga niti za božič niti za novo leto nihče ni povabil na skupno praznovanje. Kot pol-pa-half Američanu se mi je to zdelo nekoliko nepojmljivo; dobro, sem dejal, človek je srednjih let, pa se nikamor ni ravno izrazito vključil. Toda dlje ko o stvari razmišljam, bolj mi vprašanje slovenske nedružabnosti cika na globlji problem. Lani je bil v Ljubljani mlad štipendist; inteligenčen, artikuliran, prilagodljiv in postaven. Večino svojega prostega časa je preživel ob branju romanov Evelynna Waugha: ob letu je odšel brez enega samega zares osebnega stika, spričo katerega bi na primer, potem ko je odšel, imel potrebo komu v Ljubljani napisati človeško pismo o tem, kako je z njim.

»Ja, *moji ljubi Slovenci, pa kaj se je zgodilo z vami?*« bi rad vprašal, saj se vendar še spominjam živahnega družabnega življenja svojih staršev, ki so si vedno vzeli čas, da so malo polumpali. Ko sem bil otrok, sem se zjutraj čudil štefanu z venčkom na vratu ter rdečim ostankom vina na dnu kristalnih kozarcev na mizi v jedilnici. Kje so tiste družbe, ki so se včasih zbirale v gostilni Pri Kregarju, kje so stalna kavarniška omizja v Unionu in Slonu, Pri Petričku, kje družbe, ki so skupaj odhajale v hribe in na smučanje! Ali Slovenci sploh vedo, da je normalno po koncertu ali gledališki predstavi stopiti skupaj nekam na večerjo ali dry martini z olivo, ne pa z ženo domov – spat? V Ljubljani ni niti enega pravega kluba, kamor bi človek lahko šel, ker bi računal, da bo tam srečal ljudi iz svojega kroga zanimanj in zanimivosti. Mar Slovenci mislijo, da so Huxleyevi opisi klubskega in londonskega družabnega življenja zgolj plod literarne imaginacije? Angleška »party« - slovenska »zabava« nekako ni ista stvar – pomeni, da človek povabi večji del svojega družabnega kroga (*to throw a party*), poskrbi za prigrizek in pijačo in potem ljudem samim prepusti, da se med seboj »zabavajo«. Kolikokrat se med Slovenci sploh dogaja, da koga »povabijo na večerjo? Ko sem to spraševal nekega znanega publicista, mi je dejal, da njegova žena to

nerada stori, ker je potem zaradi tega že tri dni prej vsa nervozna. »Nervozna? Morda zato, ker se boji, da »ne bo vse v redu« ali kaj? Česa se boji?

Mlajše generacije »žurirajo«. Že sam izraz je izrazito bedast. Ker izhaja iz »*jour fixe*«, kar je pomenilo, da so se zbirale stalne gostilniške družbe, česar v Ljubljani ravno ni več. To »žuriranje« je za razliko od »parties«, ki jih prirejajo ameriški študentje, čudna kombinacija obremenjene mentalne higijene in alkohola – predvsem alkohola. V sproščenih smučarskih krogih se je včasih našel kak »vicmaher«, ki je držal celo družbo pokonci. Spominjam se nekoga na Črnem vrhu nad Jesenicami, ki je za stavo ugriznil hudega hišnega psa čuvaja, ampak tako klovnovstvo ni ravno družabnost. Notorno zapijanje in razgrajanje po Študentskem naselju v Ljubljani je čuden hibrid med vaško gasilsko veselico (*»Kole in nože prinesite s seboj!«*) in prepotentno adolescenčnim intelektualiziranjem kot kroničnim obrambnim mehanizmom še en znak frustrirane generacije, ki se bo po toliko in toliko krčevitih poskusih »biti skupaj« razselila v nadaljevanje svojih nevrotičnih reakcij po privatnih stanovanjih.

I

Človek je najprej družabno in šele potem družbeno bitje: »zoon politikon.« To pri Grkih še danes nekaj pomeni: da greš na predstavo v Herod Atticus teater, potem pa z večjo družbo na večerjo, ob enajstih zvečer, v Porto Limono (Turco) v Pireji. In na tej večerji, denimo da gre za deset ljudi, govori po eden naenkrat, ljudje drug drugemu ne padajo v besedo, ne vpijejo drug čez drugega in družba se ne razbije na pet zasebnih konverzacij. In alkohola je ravno toliko, da pospeši prebavo, še vedno pa je možna kakšna čisto resna in intelektualna – ne intelektualizirajoča – debata o temi, ki obdrži rdečo nit.

Če govorimo o družabnosti kot merilu civiliziranosti, potem celo med tako večerjo in tem, kar Dunajčani imenujejo »*ein kleines gemütliches Zusammensein*«, pravzaprav ni tako velike razlike. V obeh primerih gre za to, da ljudje – zato ker so si simpatični – uživajo v družbi drug drugega: so si zanimivi. Ali morda Slovenci srednjega sloja drug drugemu niso zanimivi, simpatični? Jih je morda premalo na kupu, da bi človek lahko sestavil »zanimivo« listo povabljenih? Kako pa je bilo to mogoče prej, ko je bila Ljubljana desetina tega, kar je zdaj?

Eden od razlogov za težave je gotovo v tem, da tu ljudje od gole družabnosti preveč pričakujejo, ker osebnih nevrotičnih konfliktov pač ni mogoče reševati v širših družbah. Če torej za njimi ostaja občutek čustvene nezadoščenosti in nepotešenosti, potem je to vprašanje, ki bi ga posameznik kot tak moral reševati drugje. Bistvo navadnega prijateljstva, ki so ga grški filozofi – Aristotel je v svoji *Etiki* temu posvetil več knjig, o tem pišejo Cicero, Seneca, Plutarh in v modernosti Gabriel Marcel v svoji *Ustvarjalni zvestobi* – je v stalnosti, lojalnosti in zvestobi.

Vodilni jungovski psihoanalitik James Hillman pravi takole: »*Ne glede na to, koliko je človek osvobojen materinskega kompleksa, če nima prijateljev in ima namesto tega zgolj vrsto površnih poznanstev, mora biti v njem nekaj, kar moti delovanje čustvovalne funkcije. Materinski kompleks onemogoča lojalnost in pripadnost; faktor zaupanja vpleta v formulo (čustvene) odvisnosti in izdajstva. In da človek ne bi bil prizadet, menjava celo vrsto prijateljev, nima pa trajnih prijateljstev. Pri klasičnih piscih je bilo čustvo prijateljstva pridržano za zrele; predstavljalo je idealen odnos med svobodnimi in enakimi možmi. Tudi (uspešna) psihoanaliza, ki predstavlja odrešitev čustvovalne funkcije iz spon materinskega kompleksa, se zato tako rada pretvori v prijateljstvo¹.*«

¹ *Jung's typology*, Marie-Louise von Franz, *The Inferior Function* in James Hillman *The Feeling Function*, Spring Publications, Inc., Dallas, Texas, peta popravljena izdaja 1984; prva izdaja 1971. Str. 119, prevod B.M.Z.

Če priredite zabavo in povabite trideset ljudi, ki so povabilo potem sprejeli, koliko od teh ljudi se bo na koncu res pojavilo? Toliko o kratkoročni »lojalnosti«, o čisto navadnem »držanju besede«. Če je za zgodovinsko tlačene etnične skupine sicer značilna endemična narava materinskega kompleksa, ker je pritiskom podrejenosti izpostavljen predvsem oče, medtem ko mati ostaja relativno nepoškodovana v krogu družine, gospodinjstva in otrok, pa to ne pojasnjuje razpada slovenske družabnosti po letu 1960 na prafaktorje in Durkheimov »prah« vikend hišic in avtomobilov: »*Kuda idu Slovenci nedeljom?*« kot se sprašuje Silva Mežnarić. Mar se v svojem vikendaštvu, medtem ko mesta ostajajo prazna, vračajo k svojim kmečkim izvorom, da lahko čez živo mejo klepetajo z vikendaškim sosedom – z motiko ali kosilnico v roki?

Diktatura, v kateri smo živeli vsa leta po vojni, je v družbo inducirala veliko mero paranoidne nezaupljivosti.

Bizantinsko zahrbtne udbovske metode so vnesle dovolj zdrah in umetnega ostrakizma, utemeljenega na strahu pred krivdo, ker se je nekdo zgolj družil z nekom. In tudi če ne bi: dejstvo, da si paranoiden, še ne pomeni, da se ne spravljajo nate. Podučna je zgodba o nekem mestu v Uzbekistanu za časa Stalina. Ljudje so bili tako nezaupljivi drug do drugega, da niti brat bratu ni več zaupal. Ko je diktator umrl in so se stvari malo razkrile, se je izkazalo, da sta bila v mestu s približno dvesto tisoč prebivalci točno dva kagebejevca. Tiranija je pijavka, ki se hrani s samo substanco družbe, njenimi notranjimi tkivnimi vezmi, tudi družabnosti, obenem pa jo dobesedno zastruplja s paranojo.

»Družba« so odnosi med ljudmi. »Uničiti neko družbo« pomeni uničiti odnose med ljudmi, razbiti to, kar je bilo prej skladna in dinamična celota, ne na elemente, ker element družbe ni osamljen posameznik, ampak njegov odnos do drugega posameznika, temveč na nekaj, kar je zgolj potrební pogoj za element. Uničujoča dediščina titoizma in udbovstva po bizantinsko – »*byzantine*« pomeni v angleščini »*devious*«, torej »perverzno nepošten« - v

kombinaciji z nezasluženim porabništvom in residualnim materinskim kompleksom v slovenski kolektivni psihi, to je sedaj morda najhujša hipoteka, ki jo bomo Slovenci odplačevali še generacije. Gledano z našega slovenskega podrejenega položaja je bilo to morda diabolčno in resnično perverzno, sprevrženo, ampak prepričan sem, da v Beogradu ni bilo malo ljudi, ki so situacijo tu intuitivno motrili z vrha piramide, od koder so stvari veliko bolj jasne. Od tam ni bilo treba veliko pameti, več kmečke prefriganosti Dostojevskega in intuicije Rankovićeve sorte, da bi se videlo, kako lahko je uničiti slovensko naivno družbico. Ključno vprašanje sedaj je morda, ali bo ta turobni es-mol kakšen dedno obremenjen politik slovenske provenience s svojo izvirno slovensko psihopatskostjo in kmečkim g-durom v tričetrtinskem taktu zahrbtno poskusil obrniti sebi v prid. Tudi zato, ker se je treba strinjati s sijajnim zapisom Viktorja Blažiča, ki kliče po totalnem razkrinkanju slovenske filiale beograjske udbe.²

² Viktor Blažič, *Pameten človek pleše kazačok*, 56/57/58, revija 2000 (december 1991), na str. 59: »Prihodnji ustroj našega sožitja in našega produktivnega napora se bo namreč ravnal po tem, kakšnega značaja bodo vrednote, ki jih bomo sprejeli za svoje in katerih se bomo držali, ne glede na to, ali bodo zapisane (kodificirane) ali ne.«

Bistvo t. i. »realitetnega principa je v sposobnosti odlaganja užitka in zadoščenja na kasnejši čas. Protestantska sintagma, s katero pojasnjujejo uspeh kapitalizma vsi od Schumpetra do Webra, je prav ta »postponement of gratification«. Bruno Bettelheim v svojem eseju z naslovom »Reality Principle« natanko opisuje razpad te psihologije in porast nesposobnosti odlaganja užitka v ameriški družbi, zlasti v nižjih slojih. Pri Slovencih, ki veljajo za »priden narod«, povečana sposobnost odlaganja užitka v veliki meri pojasnjuje njihovo ekonomsko prednost pred drugimi južnoslovanskimi etničnimi skupinami. To prednost so ohranile tudi mlajše generacije.

Tisto, kar nam na primer Srbi najbolj očitajo in česar nismo sposobni niti slišati, kaj šele razumeti, pa je sebičnost. Ta sebičnost je sicer naravni del realitetnega principa, kakor na primer v basni, v kateri mravlja poleti zbira hrano za zimo, medtem ko se črček samo veseli: na zimo, seveda prva drugi ne da jesti od svojega, češ na to bi mislila poleti, ko je bil čas za to.

Pri mlajših generacijah Slovencev pa opažam poleg tega še presežek sebičnosti, ki nikakor ni vezana na realitetni princip, ampak pogosto prav na njegovo odsotnost: kakor da gre za čisto običajno »razvajenost«. Stvar je seveda bistveno bolj zapletena, tudi če jo opredelimo, kot bomo to kasneje storili, v smislu blokade čustvovalnega

Moralna prenova slovenske družbe ima na videz malo opraviti z vprašanjem, zakaj nek tujec ni bil povabljen na nobeno novoletno zabavo, ampak, kot pravi stari dobri Oscar (Wilde), s tem, kako samo površni ljudje ne znajo soditi po videzu. Že iz pričujočega pisanja je razvidno, kako globoko zabrazgotinjenost notranjih organov slovenske družbe je med Slovenci zapustila paranoidno inducirana avtoritarnost, ki je kapilarno segala do zadnje celice družbe. Tega metastaznega tkiva ni mogoče kar izrezati; potrebni bosta sistematska kemoterapija in radioterapija. Simptomatično je, da se, ko pišem te vrstice, sprašujem, če mi jih bo sploh kdo hotel objaviti. Koliko tistih, če ne kar večina njih, ki so se zdaj naenkrat obrnili od komunizma k nacionalizmu, je bilo za svojo podredljivost nagrajenih z velikimi avtomobili in počitniškimi hišicami v raznih Kranjskih in drugih gorah, medtem ko so se pošteni in odrinjeni ljudje spraševali: »Pa od kod tem ljudem vendar denar?« Koliko sprevrženih koalicij med udbovci in davke utajevalskimi obrtniki se je skovalo v partnerstvo, ki je uničevalo – in grozi to svojo neprincipielno koalicijo zdaj nadaljevati – ustvarjalno substanco te družbe? Koliko »švercarjem« je bil dovoljen posel, ker so obenem delovali kot eksponenti državne varnosti? Koliko odvetnikov in zdravnikov je na tistem spisku, ki ga Bavčar noče objaviti? In kaj zdaj počno ti ljudje, da bi

razvoja v sobesedilu materinskega kompleksa. Čustvovalna funkcija je namreč nosilka moralne presoje in se kaže v tisti sprevidevnosti, ki pravi, da je »nekaj od nekoga grdo ali lepo« - ne prav in neprav.

Zato je specifikacija slovenske družbe še toliko manj (1) simpatična, saj učinkuje mehkužno; (2) funkcionalna, ker ni v resnici sebično-brezobzirna, kakor se za business spodobi; in (3) se bolj prevaja v kolektivno nevoščljivost in resentment kot obliko reaktivne psihologije, namesto v zdravo tekmovalnost, ki nam bo zdaj v kapitalizmu tako potrebna.

Toda to, kar moti pri naših mlajših generacijah v primerjavi z npr. ameriškimi, je prav neke vrste »nezavedna in v osnovi skoraj kruta nedovzetnost za interes drugega«. Ta nesposobnost življenja in empatije po mojem predstavlja nadgradnjo (na vse opisano) iz materinskega kompleksa izvirajoče čustvene nerazdruženosti, ki v svoji skrajni različici nikoli »ni čisto pri stvari«, v blažjih oblikah pa se tudi kaže v specifični odmaknjenosti od drugega.

zavarovali svoje nezasluženo bogastvo in se iz špicljev pretvorili v liberalne kapitaliste? Če jim to uspe, kakšna bo nova slovenska elita, če se njen obrambni minister vozi v belem BMW-ju, v sfrizirani »petki«, medtem ko ljudje na dnu piramide zbirajo steklenice, da bi si kupili kruha in mleka za golo preživetje?

In kar je bolj bistveno, kako zdaj po vsem tem prepričati slovenske mlajše generacije, da morala ni nekaj izmišljenega in da živijo v iluzornem svetu, ki je najslabša kombinacija socialistične potuhe in kapitalističnega porabništva. Jim sploh še pride na misel vprašanje, kaj je »prav« in pravično. Cinizem je šel tako globoko, da je za celo generacijo postal nezavedna domneva, iz katere izhaja pri vsem, kar počne.

Obtožujem? Obtožujem. Mirno, ogorčeno in zgroženo. Zaprepadeno. Zaprepadeno? Da, zaprepadeno nad samim seboj, ker se celo meni, ki me petnajst let ni bilo tukaj, z oči šele sedaj odstirajo mreene strahotne samocenzure, ki je bila pri meni – pa nisem ravno znan kot strahopetec – utemeljena v (nezavednem) strahu, katerega ponotranjenost se šele sedaj povnanja. Ko sem na prvi strani napisal naslov »O družabnosti«, se mi še sanjalo ni, kako globoko me bo zanesla lateralna asociacija misli, ki se je začela s salomonsko temo o slovenski odtujenosti.

Gremo naprej! Koliko je univerzitetnih profesorjev, ki so po vojni še kot študentje v usnjenih plaščih hodili po fakultetah in ovajali – zato pa so postali profesorji. Sedaj nam *ex cathedra* in pogosto v koaliciji z onimi iz meščanskih slojev, ki so v zadnji fazi socializma prodajali prav svojo lojalno nepartijskost, kujejo novo prihodnost, tudi zakonodajno. Kako si je nek tak eksponentek še pred letom dni dovolil, da me je klical na zasebni zagovor zaradi neke moje javne izjave. Koliko takih mentalnih pešcev zdaj kroži po

Razlog in razlaga za to je, da materinski kompleks blokira dostop do lastnih čustev in torej tudi do vseh sredstev, s katerimi se vživljamo v druge. Nemci so na primer kot etnična skupina osovraženi prav zaradi svoje, iz drugih virov izvirajoče, čustvene nerazdrugačenosti, ki se kaže kot kolektivna nerahločutnost.

poslovnih in bančnih orbitah v Sloveniji in kako so prepričani v svojo moralno pokončnost!

Koliko jih je sploh ostalo, ki se niso bili prodali in kako deformirani so zdaj, kako utopljeni v lastnem resentimentu in reaktivnosti svoje psihologije, po toliko desetletjih! Koliko psihiatrov je o anamnezah svojih klientov poročalo naprej in koliko odvetnikov je pri obrambi politično problematičnih klientov igralo dvojno vlogo? In ali je sploh kaj takih, ki so sposobni in imajo vse to voljo razkrinkati? Kaj se bo zgodilo, če se to ne razkrinka, če se bodo iz te sistematske moralne deformiranosti rekrutirali novi nosilci slovenske zavesti? Če je res, kot pravi psalmist, da očetje kradejo grozdje, sinove pa skomina po ustih, na kakšen način se je in se še bo vsa ta patologija prenašala na drugo, celo na tretjo generacijo?

Vsa politična vprašanja so na koncu moralna vprašanja. Vsa vprašanja ustavnopravnega ranga so na koncu vprašanja morale: tudi svoboda tiska, ki je glavno orožje in ki sploh omogoča, da se tole objavi. Sedaj po eni strani ni čas za sociološki utilitarizem, s stališča katerega mi je nekdo dejal: »*Ja veste, ampak udbovski direktorji so priznано najboljši ...*«. Po drugi strani pa ni čas za čistke, ker ga tudi sedaj ni, ki bi bil tako brez greha, da bi smel vreči kamen.

Po mojem je deviza tega trenutka v naši zgodovini, da »resnica osvobaja«. Resnica o stvari pa mora na dan, to je očitno in za to mi ni treba citirati Bergsona.

Če se to ne bo zgodilo, bomo zašli v začaran krog, v krožni fokstrot, katerega štirje koraki bi lahko bili naslednji: prvi (*slow*) ponotranjena strah in izdajstvo pod diktaturo po vojni; drugi (*slow*) sekundarne moralne deformacije v vsem prebivalstvu; tretji (*quick*) transmutacija vsega tega v novo politično igro, drugačno ideologijo in, sekundarno, na drugem temelju osnovan isti strah in strahovlada; četrti (*quick*) terciarne psiho- in socialno-

patološke deformacije v kolektivni slovenski psihi. O naslednjem obratu mi ni treba niti govoriti.

Treba si je še enkrat prebrati, kaj je Wilhelm Reich leta 1993 napisal v svojem *Uvodu* k prvi izdaji *Analize značaja*,³ kjer govori o socialni kugi tedanjega, pa danes nič manj sedanjega, časa.

³ Wilhelm Reich, *Character Analysis*, Third, Enlarged Edition, Vincent R. Carfagno, Transl., Farrar, Straus and Giroux, New York 1972, str. Xix do xxvii.

»/.../ vsaka socialna organizacija proizvajata take karakterne strukture, kakršne pač potrebuje za svoj obstoj.« (str. xxii);
»(treba je) s prstom pokazati na tiste načine in mehanizme, s pomočjo katerih je človekova socialna entiteta spremenjena v psihično strukturo in s tem v ideologijo.« (str. xxii); »družbeni red, ki pričinja s tem, da gnete psihične strukture vseh članov družbe, končuje s tem, da se reproducira v ljudeh samih.« (str. xxii);

»strpnost na strani zatiranih slojev prebivalstva nasproti (po moči) višjim socialnim razredom, ki imajo moč na svoji strani in jo lahko uporabijo, gre včasih tako daleč, da aktivno potrjuje to avtoritarno tiranijo na račun lastnih interesov.« (str. xxiv);

»prve spremembe v egu in nagonih, spremembe, ki se pojavijo v času in ob priliki najbolj zgodnjih frustracij in istovetnih, davno prej, preden se oblikuje superego, so v resnici narekovane; narekuje jih ekonomska struktura (razporeditev vpliva in moči) družbe in tako (te frustracije in identifikacije) predstavljajo posnetek in razmnoževanje (reproduction) v samem začetku, pa tudi pravo sidrišče družbenega sistema – to pa na način, enak kot je tisti, iz katerega potem izvirajo prva notranja (psihična) protislovja: če otrok razvije analen karakter, bo gotovo ob istem času razvil svojo trmavost.« (str. xxv);

Socialna in ekonomska struktura (moči) v družbi zadene točno v sredo stvaritve karakterja posameznika, toda na posreden in zelo zapleten način. Družbena socioekonomska struktura diktira določene načine življenja v družini. To življenje pa ne določa vnaprej zgolj čisto določnih oblik spolnega izživljanja, ampak jih proizvajata natanko toliko, kolikor delujejo na nagonsko življenje otroka in adolescenta, tistega, iz katerega izvirajo razlike v držji (attitude) in naravnosti ter oblike odzivanja na okolje. /.../ Struktura (posameznikovega) karakterja je zamrzovanje in zaledenitev sociološkega procesa določene dobe. Družbene ideologije lahko postanejo dejanske silnice v družbi zgolj in samo pod pogojem, da so vplivale na karakterno strukturo posameznih ljudi.« (str. xxv-xxvi).
Prevod B.M.Z.

II

V tej točki se naš nenameravani esej, ki se je začel (nezavedno) in očitno ne za prav dolgo kot zapis o družabnosti, prevesi v resnejše vprašanje. To vprašanje se glasi: »*V kakšnem smislu in kako globoko je deformiran slovenski karakter?*« Prvič. In drugič, kako se bo taka – specifična in konkretna – deformiranost na novo proizvedla (reproducirala) v novih socialnih, političnih in ideoloških okoliščinah. Še več in drugače: na kakšen način je sama ustvarila specifične razlike slovenskega, za razliko od npr. madžarskega, romunskega, poljskega, češkega, hrvaškega, srbskega itd. prehoda v to, kar samo s površno besedo imenujemo »demokracija«.

Po eni strani je odgovor v primerjalni analizi zgoraj naštetih kultur: kaj jim je skupno in v čem se od tega mi, Slovenci, razlikujemo.⁴ Po drugi strani smo del odgovora na to že dali, ko smo govorili o materinskem kompleksu kot glavni determinanti slovenske psihe.

⁴ Profesorju Pečjaku sem hvaležen za naslednjo informacijo: v psihološkem testiranju vzhodnoevropskih populacij so se nadejali določenih sistemskih razlik v primerjavi z zahodnimi populacijami. No, teh razlik menda ni bilo, razen na enem področju, na tistem, kjer so ga psihologi najmanj pričakovali. Vedeti je treba, da ima vsak psihološki test vgrajeno varovalko, ki meri »iskrenost« oz. »lažnivost, neiskrenost« testiranca. To je pač potrebno, da bi psiholog sploh videl, koliko resno gre jemati rezultate testa določenega posameznika. Izkazalo se je, da je tisto, kar je bilo skupno vsem testiranim vzhodnoevropskim populacijam, to, da so bile bistveno bolj neiskrene, v zgoraj opisanem smislu, od primerjanih zahodnoevropskih populacij. To me spominja na intervju, ki ga je imel okrog leta 1980 Barišnikov na ameriški televiziji. Ko so ga vprašali, v čem vidi glavno razliko med svojo situacijo v ZDA in v SZ, je z značilno umetniško intuicijo in povsem aforistično odgovoril: »*V Sovjetski zvezi vsi lažejo. Tudi moj oče.*«

Ker so velike resnice običajno enostavne, ta pa je celo empirično potrjena, se nad njo morda velja zamisliti. Protistrup za sistemsko in kronično laž je namreč sistemsko in kronična resnica, še zlasti javna in javno povedana. »*Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.*« Jn. 8,32, Sveto pismo stare in nove zaveze, Ljubljana 1985; cf. »*You shall know the truth* (torej »vedeli jo boste«) *and the truth shall make you free.* *The Holy Bible*, Cambridge University Press, 1984.

Če je strahovlada predvsem ponotranjeno nasilje, potem je kronična in sistemska lažnivost skupaj s pretvarjanjem, insinuacijo, disimuliranjem in vsemi drugimi oblikami, storitvami in opustitvami lažnivosti in nepoštenosti njen zunanji simptom. Reichov pristop k temu vprašanju je kliničen, razdrugačen in specifičen, ker se zunaj-družinska avtoritarnost pač na različne načine prenaša v družinsko okolje in tem (re)producira take nevrotične konflikte, ki so – navsezadnje – le različne oblike adaptacije na (strahovladno družbeno) okolje.⁵

Tu seveda ni mesto, da bi razpravljali o filozofskem pojmu resnice, poudariti pa gre, da tu ni govora o kakšni *adequatio intellectus et rei*, kot resnico pojmujejo v kontinentalnem pravu, temveč o grškem pojmovanju resnice kot *alithia-e*, ki ni samo razodetje (*unveilling*), ampak tudi razkritje in v našem primeru morda »razkrinkanje«.

⁵ Vzemimo za primer t. i. *borderline* sindrom, tj. tako mejno stanje med psihozo in nevrozo, ki je posledica fiksacije v analni fazi psihofizičnega razvoja otroka, navadno v dobi dveh let. Vzrok te psihične poškodbe, travme, je na primer lahko dejstvo, da je oče prav v tem času zapustil družino. Otrok, še toliko bolj, če je senzibilen in inteligenen, zato tako rekoč ni uspel vzpostaviti osebnosti. Njegov ego je prekrhek in preveč labilen, pride do nepravilne latence spolnega nagona in obenem ne pride do normalnega Ojdipovega trikotnika (oče, mati, otrok), preko katerega bi potem na primer deklica prešla iz navezanosti na mater v navezanost na očeta.

Tak zlom ima, povsem psihogeno, posledice za kasnejši razvoj. Za *borderline* je značilna popolna labilnost karakterja, egocentrična manipulativnost itd. ob stalni nevarnosti, da bo ob kakšni večji travmi kasneje v življenju (smrt, poroka, izselitev ipd.) prišlo do popolne dekompenzacije, do psihične epizode, do masovnega vdora podzavestnega materiala v zavest in za sosedno izgubo stika s prostorom in časom.

Kdo bo v taki situaciji izračunal, zakaj je prišlo do prerane razveze med očetom in materjo, še zlasti, če v urejenih razmerah v družbi do take napake v sklenitvi zakonske zveze same sploh ne bi prišlo. Ker je ravno inteligenen in senzibilen otrok za tak razvoj dogodkov najbolj občutljiv, pa njegova osebna tragedija obenem predstavlja *lucrum cessans* (izgubljeni dobiček), torej tragedijo za celo družbo: uničen je bil še eden potencialno ustvarjalnih posameznikov. To bo dalje imelo posledico v tem, da se ne bo zgodilo nekaj, kar bi se morda moralo in lahko zgodilo v tej družbi: en izgubljen posameznik odtehta na tisoče golih reproduktivcev, ne moralno seveda, ampak po svojem prispevku k splošni dobrobiti družbe.

Kdor danes bere na primer Otta Kernberga »Narcistično osebnost« (francoska izdaja »La personnalité narcissique«) ali podobna dela psihoanalitika Kohuta, se tudi hitro prepriča, pa čeprav laično, kako neverjetno zapletena je sekundarna psihopatologija, kakršno je povzročila čisto enostavna dejanska napaka – na primer celo normalna, od vojne povzročena zapustitev očeta. To je približno tako, kot če se človek na ameriški avtocesti zmoti in gre s ceste pri napačnem izhodu: v trenutku se zgubi v popolnem labirintu lokalnih cest, od katerih jih veliko sploh ni označenih na karti. Morala te prilike je enostavna: zdravilo za socialno patologijo tega kova ne more biti psihoanaliza, pri kateri vrhunski strokovnjak porabi pet let, da dvajsetodstotno zazdravi nekaj, kar je bilo pokvarjeno s čisto lahkoto dvajset let prej: zlo je nepojmljivo zapleteno, kar pa ne pomeni, da resnica o dobrem ni zelo enostavna. »An ounce of prevention,« kot pravijo Angležji, »is better than a pound of cure«. Glavna vloga psihoanalize, ki je po mojem mnenju eno redkih področij, na katerem se zahodna civilizacija v zadnjem času sploh kam premika, iz istega razloga je že Nietzsche rad poudarjal, da je psihologija kraljica vseh znanosti – je prav gotovo v tem, da sploh prikaže (1) globino osebnostnih deformacij, ki so posledica Reichove socialne kuge, in (2) da pokaže njihovo etiologijo in s tem na socialne korenine individualnega gorja in (3), povsem nehote, da pokaže, kakšen sizifovski posel čaka tistega, ki rad kaj takega *ex post facto* sanira.

Deficit moderne analitične teorije je najmanj dvojen. Po eni strani zaradi svoje odtujene klinične strokovnosti sploh (Reich je izjema) ne govori o socialni etiologiji individualnih in vse globljih, premo sorazmerno dekadenci zahodne civilizacije, ponotranjenih antagonizmov konfliktna družbe, čeprav bi prav na tem področju povzročila največ dobrega in pri tem zamudila zelo malo pri preprečevanju in zdravljenju zla, po drugi strani pa, poleg tega da se trudi sama sebi verjeti, kako ljudem res lahko pomaga in s tem zavaja ter daje potuho, dejansko in moralno, celemu družbenemu sistemu, ki to patologijo vse bolj reproducira, v bistvu dela vtis, kakor da je abnormalen posameznik, ko zboleva pogosto ravno najbolj potencialno zdrav posameznik, tisti, ki bi po svoji produktivnosti – in to je Frommovo merilo duševnega zdravja (pri Freudu »*Lieben und Arbeiten*«) – daleč presegal vse tiste, ki so spričo svoje neobdarjenosti ostali »zdravi«. Kolikor bolj civilizacija propada, toliko bolj se raven zdravja pomika navzdol po socialni piramidi, cel vrhnji del pa ostaja jalov in ponotranja bolnost družbe kot celote.

Na koncu se bodo nad družbo spravili psihopatski mrhovinarji, ki se dvigajo z dna družbe in obenem z vrha piramide in katerih socialna adaptacija na družbo, ki ni več sposobna spoznati resnice o sebi, Izaija (26,2) govori o narodu, ki »keepeth the truth« - »mu je do resnice« - je ta, da so obsedeni od tega, kar je začetnik te diagnoze imenoval »*manie sans délire*«: totalna amoralnost, kakor da bi bil občutek za to, kaj je prav, dobesedno izžgan iz človeka. Takim se ob moritvi niti srčni utrip ne dvigne čez normalo. Vodilni pisec o psihopatiji (Cleckley, *The Mask of Sanity*) govori o desetih procentih celotne populacije. In teh deset odstotkov ne konča v zaporih, kar sem imel priliko na lastne oči spoznati v Institutu Phillipe Pinel v Montrealu, marveč trumoma prihajajo spričo svoje superiorne inteligence in totalne neskrupuloznosti na krmilo celokupne civilizacije.

V tem smislu je vsa individualna psihopatologija nekega družbenega prostora, razen one manifestno organske, oblika adaptacije na asocialno okolje. Ker je očitno, da posameznik ni in ne more biti spočetno obremenjen, ampak pride na svet kot *tabula rasa*, je tudi očitno, da raznolikost psihopatologije odraža ponotranjeno raznolikost adaptacije na nekaj, kar je zunaj posameznika. Ta trializem sicer nima velike razlagalne vrednosti, nas pa vendarle vodi k pripoznanju, da nacionalni karakter z rekordnim številom samomorov – večina samomorov pa je izraz spoznanja, da »vse skupaj nima smisla«, značilna depresivna maksima – odraža nekaj, kar se dogaja na socialni in ne na individualni ravni. Neskončna zapletenost individualne reakcije na socialno sceno nam ne preprečuje iskanja enostavnega odgovora na množico zapletenih vprašanj. Število samomorov je na primer konstantno, kar odraža dejstvo, da obstaja statistična dejanskost *sui generis*, ki živi svoje samostojno življenje. V njej se po Quetletovem zakonu vse slučajnosti med seboj nevtralizirajo, ostane pa rezultanta iz tega socialnega paralelograma silnic.

Z drugo besedo, različne in raznolike so vse te polimorfne in zle adaptacije na razvoj nečesa gnilega v deželi danski. Odgovor ni in ne more biti v študiju te patologije, marveč v iskanju korena tega kalejdoskopskega zla. In kakor je po Aristotelu dobro enostavno, zlo pa mnogotero in zapleteno, tako je najboljšo zdravilo zoper zlo – dobro delo. To »dobro delo« ima za razliko od zla zelo enostavno ime, in to ime je »resnica«.

Ker je v naravi resnice, da je enostavna in ne ravno strokovna, je tudi v njeni naravi, da sama zasije: »Ljudstvo, ki hodi v temi, gleda veliko luč; nad prebivalci v deželi smrtne sence zasije luč.« Izaija 9,2. in edini poprejšnji pogoj za resnico kot sistemsko lastnost družbe je svoboda. Potem bo tisto, kar je zdaj pokopano pod plastmi avtocenzure, samo priplavalo na površino.

V primerjavi s problemom Zahoda, kjer laž o lastnini in njenih reverbacijah skozi vso družbo povzroča dekadenco, tudi če jo merimo s številom odvrženih injekcijskih igel ob reki Arno v Firencah, je naša lastna slovenska laž sicer manjša, bolj mehanična in bolj bedasta, ker v glavnem zadeva sekundarne nasledke petdesetletne strahovlade. Ti pa niso zato, z našega stališča, nič manj zagonetni in težko dostopni: pač točno toliko, kolikor smo se vsi tu v tem prostoru tudi adaptirali na bolan sistem, utemeljen v laži. Sistem, ki je imel, nota bene, še potuho prav zgoraj omenjenega Zahoda. Če bomo k temu zdaj dodali še izvorno zahodno zlo in bolnost, potem bo to zares zanimiva kombinacija. Toda o tem dvomim.

Koliko generacij bo potrebnih, da bo slovenskemu moškemu vrnjena njegova moškost, če na primer izhajamo iz cankarjanske teze, da smo hlapci, in temu dodamo, da hlapcu nekako umanjka moške suverenosti in spontanosti? Skozi koliko generacij zatiranja se je ta zdaj Nemcu, potem Srbu pokorna objektivna socialna realnost sekundarno in terciarno in kvartarno itd. ad nauseam pretvarjala v tisto, kar je zdaj homeostatično stabilno in figurira kot »slovenski nacionalni karakter«?

Značilno za situacijo, v kateri je moški statistično gledano zmanjšan v svoji moškosti, je seveda sistemsko povečanje ženske, materinske vloge v družini. Iz tega izhaja cela serija značilnosti, ki jih navajajo kot »materinski kompleks«.⁶

Očitno je, da so bili od tega kompleksa v preteklosti poškodovani predvsem slovenski moški. To razkrije že literarna analiza. Tedaj pride na sceno realsocializem z razvezo,

⁶ »/.../ materinski kompleks deluje tako, da našo čustvovalno funkcijo (the feeling function) podredi izbruhom afekta in nas odreže od njene rabe.

Situacija proizvajava tisto značilno poškodovanost in invalidnost pri moških z materinskim kompleksom. (Sanje so polne ranjenih živali, krvavenja, srčnih operacij itd.) Še preveč prepoznavna je značilna neodmavnost, nesposobnost nekaj sam začeti, se za kaj zavzeti, ta neodločna medlost in odmaknenost, pod katero človek čuti nevitbo, ki se pripravlja. Čustvovalna funkcija je tu pogosto prikrita s persono kot masko in z olikano in polikano vljudnostjo in ustrežljivostjo ter obzirnostjo. Ta lahko postane preobčutljivost (hyperacuity), površinska občutljivost in esteticizem. Kakršenkoli stik ali angažma s takim moškim daje vtis, kakor da ni čisto pri stvari. Stvar, pri kateri tak moški ni, je seveda lastna čustvovalnost: ne zaveda se lastnih čustev. Ni jih zmožen pripeljati na sceno. On in njegovi odnosi so vedno žrtve njegovih čustvenih kapric in sprememb v razpoloženju. Vse je tako nepredvidljivo, kar pa ni, kakor taki moški pogosto predpostavljajo, isto kot spontanost in ustvarjalna samodejnost. Če je moški z materinskim kompleksom sploh sposoben odgovoriti na vprašanje, ki v takih situacijah pride kar samo od sebe: »Kaj čutite, kako se počutite?« prinese na površino pravi živalski vrt z vsemi vrstami zverin: od samopomilovanja, žalostnih brepenenj, spolnih želja, prenapetih ambicij, grenkih razočaranj do kiča ter na koncu apatije, ki vse skupaj požre.

Ker izražanje čustev potegne za sabo določeno mero zvestobe tistemu, kar je človek izrekel, je zavora pri izražanju čustev še posebej škodljiva za dostop do čustvovalne funkcije. Eksplozija v afektu, na primer napadu besa, nima take spremljave: ko afekt mine, lahko človek nanj pozabi in to ga sploh ne veže. »Na primer dana beseda. Hillman, op. cit. supra, str. 115.

zaradi katerega so spirala odvijte za en krog: moški zaradi svojega kompleksa zapusti družino, zaradi česar ostane mati sama z otrokom. Ta otrok zdaj odraste brez očeta in je še toliko bolj, kot je bil on sam, potisnjen v materino naročje. Še več, ker mati pogosto ostane brez moškega, prekanalizira svojo navezanost na otroka, s tem okrepi svojo hiperprotektivnost.⁷ Če je poprej mati v družini s svojo močnejšo, ker manj poškodovano osebnostjo, dominirala, oče pa je bil statist na sceni, potem po novem, ko je statistično naraslo in se stabiliziralo število samohranilk, očeta sploh ni. Je samo mati.⁸ Za deklice to lahko pomeni, da kasneje v svojem življenju sploh ne bodo imele izoblikovanega odnosa do moških in se bodo morda s svojo promiskuitetnostjo branile pred regresijo nazaj na spolno navezanost na mater. Čisto lahko, da bo imelo to v naslednji generaciji učinke na žensko spolno moralno v Sloveniji: čas aidsa za to ni ravno primeren še iz drugih razlogov razen psiholoških. Za dečke cela stvar lahko degenerira v t. i. *puer aeternus* sindrom.⁹

Značilna nesposobnost vezati se na nekoga se potem pokaže v številu »dalj časa trajajočih skupnih življenj«, v pravnem absurdu, ki iz konkludentnih dejanj poskuša stranki prisiliti k nikoli sklenjeni pogodbi o zakonski zvezi z vsemi njenimi pravnimi posledicami. To lahko povzroči za zdaj pri moških, pozneje pa tudi pri ženskah še večjo previdnost celo pri stopanju v neformalno skupno življenje, ki bi lahko imelo neželene pravne in dejanske

⁷ Glavna funkcija materinskosti je, da nas brani pred okoljem. Čustvovalno gledano to pomeni, da nas brani pred negativnimi čustvi. Zato je bistvo take vrste poškodovanosti v tem, da oseba nima dostopa do svojih, predvsem destruktivnih čustev. Značilno je na primer, da moški z izrazitim materinskim kompleksom pogosto sploh ne preklinjajo. Preklinjanje je na nek način izraz, čeprav negativne, moške spontanosti, ki je pri takih ljudeh povsem zatrta.

⁸ Vrsta poškodbe je zelo odvisna od časa v razvoju otroka, ko oče zapusti družino. Vse, kar je po petem letu, je bistveno manj škodljivo kot tisto, kar se zgodi pred petim letom.

⁹ Marie-Louise von Franz, *Puer aeternus*, Ljubljana 1989.

posledice, na katere ne bi nikoli pristali. S tem se na eni strani zniža stopnja druženja, na drugi strani pa to druženje izgubi intenzivnost – postane bolj sporadično.

Bistvene pa so posledice za naslednjo generacijo. Kolikor bolj je statistično-psihoanalitično gledano poškodovana slovenska populacija moških in žensk, toliko manj trajne so njihove vezi.¹⁰ Manj ko so trajne vezi v eni generaciji, prej pride do razpada družine, v kateri raste naslednja generacija. Do tega vprašanja ima Bruno Bettelheim zelo izrazita stališča.¹¹ Prej ko razpade družina, še zlasti če razpade pred otrokovim petim letom starosti, bolj strukturalno dramatične so poškodbe jaza pri otroku. Preostane nam še videti, kako se bo ta poškodovanost v naslednji generaciji pokazala.¹² Zdi se, da patološka krivulja po eni strani narašča eksponencialno, po drugi strani pa seveda to izhaja prav iz dejstva, da noben poškodovan posameznik, ko odraste, ni kar sam v nekakšnem vakuumu, ampak prihaja v interakcijo s številnimi sebi podobnimi posamezniki. Iz te interakcije potem nastaja čisto nova družbena atmosfera, saj se primarna poškodovanost kasneje prevaja ne samo v življenjski stil, ki odraža naravo poškodbe, ampak celo v življenjski nazor in ideologijo.

¹⁰ Postaviti je mogoče celo širšo, civilizacijsko tezo. Kolikor bolj propada civilizacija, toliko bolj lesna goba najeda od povsem družabnih do vse bolj bistvenih medčloveških razmerij. Število razvez je na primer po mojem mnenju predzadnji krog tega razpadanja. Predzadnji krog je tudi razpad odnosa med staršem in otroki, na kar kaže strahoten porast t. i. *child abuse* primerov, torej poškodovanja (fizičnega) otrok s strani staršev. Zadnji krog, povsem naravno, je seveda človekov odnos do samega sebe. Kadar ta propade, pride do samomora, duševne bolezni ali zasvojenosti z mamili. Vse to so zelo jasni indikatorji anomalije in alienacije v zahodni, kmalu pa tudi v naši družbi.

¹¹ Bruno Bettelheim, *Surviving and other Essays*, Alfred A. Knopf, New York, 1979, zlasti esej z naslovom *Education and the Reality Principle* ter oni z naslovom *Growing up Female*, str. 127 do 141 oz. 221 do 245. Tudi Bettelheimu pa seveda niti na misel ne pride, da bi podobno kot Reich iskal vzroke v nepravilnem razvoju globalne družbe.

¹² Če bi na primer prišlo do dramatičnega porasta števila psihopatskih, borderline in shizoidnih osebnosti, potem bi to v temelju spremenilo slovensko družbo.

Na tej ravni je dobro ločiti dejanske in racionalizacijske učinke, kajti adaptacija na tako in tako spremenjeno okolje v naslednji generaciji bo seveda predvsem adaptacija na dejanske spremembe socialnega okolja, na reperkusije iz prejšnje generacije, medtem ko za to okolje niso toliko bistvene same obrambne racionalizacije dejanskih učinkov.¹³

III

Bolj za ilustracijo kot povsem zares sem na tem mestu skiciral (relativno pesimistično) socialno-psihološko prognozo nekega statističnega odstopanja od produktivne za ljubezen sposobne normalnosti pri Slovencih. Prav tako za ilustracijo si zdaj pogledajmo, kakšna je za materinski kompleks izborna terapija in kaj bi to pomenilo v slovenskem sobesedilu.

»Kadar terapija govori o 'incestoidni vrnitvi k materi,' to pomeni, da se potopimo k izvornim čustvenim globinam, kjer je vezana čustvovalna funkcija. V tem druženju s svojo čustvenostjo se znajdemo na mestu, na katerem smo najbolj šibki in najbolj intimni sami s seboj. Toda prav tu ima čustvovalna funkcija pogosto svoje izvore in izvire. Samo taka incestoidna povrnitev je po mojem mnenju sposobna, da osvobodi čustvovalno funkcijo. Tu se mi moja čustva zde moje zasebno bogastvo, nekaj, kar pripada samo meni, moj zaklad, ki ga, kakor pripovedujejo pravljice in miti, čuva zmaj-mati s svojo kačjo hladnostjo in obenem s plamenečo strastnostjo. Včasih ga čuva čarovnica, ki nas vse lahko pretvori v drevesne šture in palčke, ščebetajoče ptičke ali navadne neme kamne.

¹³ Vsaka nevroza je v določenem smislu nevidenje dejanskosti, take, kakršna v resnici je. Če ta slepota preraste v svetovni nazor, potem to ne more biti tako nevarno, ker nima trajne, na dejanskosti temelječe obstojnosti: na določen način to enostavno ni resnično.

Incest v tej fazi razvoja čustvovalne funkcije pomeni, da si dovolimo druženje s svojimi najtemnejšimi in najbolj krvavimi strastmi, z dejanskimi željami po tem, da bi nas pestovali, ujčkali in imeli v naročju, kakor tudi z nezavrtimi furijami in napadi besa. To je bistvo tantrične poti, če nanjo gledamo s hindujskimi očmi. Človek se potopi v 'kleše' (*kleshas*), v navezo z boginjo materjo.

Mnogo temnih stvari se dogodi v tej incestoidni vrnitvi v kraljestvo 'matere', kjer se čustvovalna funkcija srečuje z nagnjenjem k samomoru, z obupom in rezanjem udov, z občutki groze in gnilobe, razpadanja, z lačnimi oralnimi potrebami v obliki obupnih pohlepnosti, lakomnosti in prisilnih dejanj in misli. To pomeni iti tja, kjer srce je v resnici, kjer dejansko kaj čutimo, pa čeprav v pesteh, črevih in genitalijah – namesto v srcu oz. tam, kjer bi srce moralo biti.

Z vrnitvijo na to raven postane čustvovalna funkcija v človeku sposobna razvrstiti in sortirati vrednosti vseh teh doživetij in skušenj in skušnjav ter tako vzpostaviti delovno razmerje s t. i. temno stranjo psihe. Če to ni postorjeno, če introvertirano čustvo ne funkcionira tako, da bi pripoznalo vrednost teh doživetij, tedaj smo v resnici žrtve incesta.

Signalnega pomena je pri tem odkritje vrednosti teh doživetij, odkritje, ki pride prej kot samo spoznanje o njihovem pomenu. Če ne pričnemo vrednotiti in ceniti svojih nevrotičnih in psihopatskih zmed in zmešnjav, tedaj to kolobocijo šele prav postavimo v trajnost in s tem zamudimo priložnost, da bi se svoje matere znebili in bi od nje osvobodili svoja čustva.

V praktični situaciji človeškega odnosa, v katerem ena stran želi pomagati drugi, da bi se dokopala do svojih čustev, se ta, ki pomaga, lahko sooči s ponotranjeno materjo na isti

način materinske podpore. (Kakor pravi Jung: »Ker to, kar je bilo pokvarjeno od očeta, lahko popravi samo oče, prav tako pa to, kar je bilo poškodovano s strani matere, lahko zaceli samo mati.«¹⁴

Vzpostavljati mater v kakšnem odnosu pomeni enostavno tole: igrati mater, skrbeti za nekoga, sprejeti deškost oz. deklinškost, hraniti in biti prijazen do te šibkosti, izgubljenosti v drugem, ne da bi se pri tem počutil ogroženega ali zmedenega, izkoriščanega, ali da bi postal preveč zavzet, hiperaktiven in preveč terapevtičen.

Ne glede na to, kako globoko se bo oseba vrnila v svoj kaos in obup, ima lahko taka incestoidna regresija vreden končni učinek, če se je s tem oseba v odnosu z nami poglobila še bolj vase in če jo pri tem spodbujamo. (No, kot pri vsakem nasvetu so tudi tu kontradikcije in izjeme, to pa še posebej pri materinskem kompleksu, katerega globine so arhetipsko onstran življenja samega).

Če komu igramo mater, je poglobitno, da stojimo pod njim in ga lovimo, preprečimo, da pade na trda tla, tako da je potem strah pred razpadom osebnosti manjši in omiljen z ljubečo skrbjo drugega.

Podpora, ki jo daje prava mati, je v tem, da hrani, ne da bi delala razlike. Vsakemu čustvu in občutku da pozitiven predznak zato, da bi ga dobila nazaj iz kraljestva strahu in krivde ... Značilno za dobro mater gotovo ni sladko dišeča, mlečna prijaznost, temveč aktiven in zanesen interes za osebo, za vse, kar se v njej dogaja. S tem mati podpira rast in odlaša na kasneje kritično presajanje ljujke od pšenice. Vsa jajca, z drugo besedo, vali skupaj.¹⁵

¹⁴ *Mysterium Coniunctionis*, str. 182; cf. *I-Ching*, 18. heksagram.

¹⁵ Hillman, op. Cit. *Supra*, str. 115-117.

Toda kdo bo sedaj dopovedal slovenskim ženam in sploh ženskam, da lahko odrešijo sebe in svoje moške, s tem pa naslednjo generacijo moških in žensk tako, da postanejo matere svojim možem, ljubimcem, bratom in prijateljem. Če je njihova običajna deviza: »*Matere ti pa že ne bom igrala ...!*« je to točno tisto, česar ne bi smele reči. Namesto da se nezavedno okoriščajo s svojo zgodovinsko prednostjo in se gredo emancipacijo, s čimer rušijo še zadnje ostanke, ruševine moškosti in s tem možnost za sožitje med spoloma, bi morale v nekaj generacijah prevzeti nalogo biti predvsem dobre ter manj kritične in pametne. To bi nas v par generacijah lahko rešilo.

Ker to ni verjetno, se bo najbrž zgodilo nekaj obratnega. Slovenski moški bo črpal samozavest iz drugih virov, zdaj ko je dobil državo. Pričel bo igrati *macho* vlogo, s katero bo še bolj zatrl svoja čustva in se delal, kakor da je *cool*, da jih sploh nima in jih obvladuje. V resnici bodo seveda prav čustva obvladovala njega – samo da tega ne bo vedel. Žrtev bo predvsem on sam, takoj za njim pa v porastu primitivne patriarhalnosti njegova ženska in njegovi otroci. Tako se z zlom odgovarja na zlo.

IV

Za konec se lahko še enkrat vprašamo, kakšno zvezo ima vse to z dejstvom, da nek tujec ni bil povabljen na večerjo. In spet pride pomisel Oscarja Wildea, da samo zares površni niso sposobni soditi po malenkostih in jih imajo za nepomembne malenkosti. Ko pišem te zadnje vrstice, se odločim, da ostanem pri gornjem naslovu: »O družabnosti«. Koliko zares zapletenega dogajanja je lahko za tem, kar se ni zgodilo – in to je v življenju največkrat najbolj pomembno videti.

O SPOSOBNOSTI ZAVEZE

Tudi v današnjih generacijah, v njih še veliko bolj, bo veliko življenj uničenih, veliko usod zdrobljenih (čisto na dnu, čisto na koncu predora) in veliko prihodnosti zapravljenih iz nekega frivolnega, banalnega, skoraj smešnega razloga. Ta razlog ima pri nas opraviti z značilnim pomanjkanjem domišljije, ki si ne zna predstavljati, in se v to predstavo obenem libidno investirati, šarmantnosti in raznolikosti človeških vezi.

Namesto tega sili ta usoda v zlitje, v hrepenenje po popolni združitvi, po fuziji, kar se v sanjah kaže kot potopitev v plodovnico, vrnitev skozi vodnjak nazaj v maternico in kot dvoumno hrepenenje brez prave erotične teže in substance. Taki se bojijo dotika in pogosto sanjajo o krvoprelitju; ženske jih prepoznajo po tem, da so zaljubljeni v lastna čustva in da je njihov timing, ki je v ljubezni bistven, v faznem odmiku za pol sinusne krivulje: prava stvar ob (samo malo) nepravem času. Njihov glas je proseč in visok in, značilno, hitro in brez pravega razloga se jim udrejo tihe solze. Ti napaberkovani znaki so del širše klinične slike, ki se je bomo dotaknili natančneje in drugje. To, kar stoji za njimi, kar je usodno, ker je nezavedno, je predpostavka, iz katere taki izhajajo. Da je vsaka zaveza krnitev svobode in da je vsaka krnitev svobode že podrejanje in da je vsako podrejanje nasilje nad samim seboj.

Nad samim seboj? Jaz je tu nekaj, kar se ne istoveti z zunanjo podobo, kot to velja za programiranega moškega prve polovice dvajsetega stoletja, ki se istoveti z masko, s persono, z lastnim pretvarjanjem – a je tisto, kar vanj projicira njegova ženska, se pravi da je »macho«, da je uspešen kruhoborec. (O teh se niti ne splača govoriti). Ne, jaz je tu vsa raznolikost notranjih čustvovalnih presoj, ocen, razlikovanj in predvsem vrednotenj. Velika prednost tega je, da se notranjost potemtakem ne projicira na zunanje like, v glavnem ženske. Tak moški zato ne pozna romantične ljubezni in pri njem običajni šarmi

in provokacije enostavno ne vžgejo. V trenutku, ko je tak moški zadovoljil svoj eros, če ne gre ravno za adolescentno iluzijo o zlitju, ki pa ne more dolgo trajati in ga notranje dobesedno izžge, vstane s postelje in odide. Ker ne projicira svoje duše v žensko, ne vidi v njej ničesar, razen tistega, kar ona v resnici je. Zato romantična ljubezen ni možna.

Don Juan in Casanova se istovetita s svojo dušo in če je njuna duša kosmata, je to zato, ker je dvospolna, hermafroditska. Razpolovna doba njunih infatuacij se meri v urah, včasih minutah, dokler na koncu vse skupaj ne izpade kot trepetanje električnega zvonca med magnetom in vzmetjo. Ta globoko površni in ambivalentni eros projicira svoja hrepenenja v oblake, v obzorja, v sinje nebo. Let nad zemljo je tu sredstvo za beg od vsake substance, toda obzorja, ki kličejo, in val, ki se nekje za tem obzorjem zliva na neznano obalo, so v resnici veliko bolj banalna, kot si tisti, ki hrepeni, predstavlja.

Usodna razpetost med soslednima privlačnostjo in odbojnostjo, med težnjo po popolnem zlitju z ljubljeno osebo in skoraj sočasnem instinktu po begu, ima veliko opraviti z avtoriteto očeta na materini strani. V trikotniku oče : mati : sin je stari oče četrta točka, ki določa dur ali mol, v katerem se odvija življenje priseljene družine. Kjer sta oče in mati priseljena z dežele v mesto ali iz Evrope v Ameriko, je oče vedno (nominalni) slabič. Po naravi stvari ne more zadostiti idealu, ki ga je ponotranjila mati, idealu, ki jo je lansiral iz dežele v mesto in jo prav pripravil do tega, da je stavila na svojega sedanjega moža. (Raje bi bila poročila meščana, a tak, ki ima hiše v dva štuka, se zanjo ne zanima.) Tako ji ostane le idealizirana podoba lastnega očeta, spričo katerega se je iz kmečkega dekleta prelevila v mestno gospo.

V tem okolju je mož, ki ga je poročila, ne glede na svojo dejansko uspešnost v mestu, nekdo, ki ne more biti kaj posebnega, ker pripada istemu (kmečkemu) klubu kot ona. In ker je po starem moški to, kar vanj projicira ženska, je tak mož obremenjen s hipoteko, zaradi katere se bo v zunanjem življenju, čeprav je sposoben, težko polastil uspeha. Ker se

kastriiran vrača iz službe, ga še doma čaka podcenjevanje, tako da ga največkrat ni veliko v hiši. (Ta dinamika deluje drugače, kar se pri nas dogaja, če manj privlačno dekle iz mesta omoži bolj uspešnega in privlačnega fanta z dežele; tragika pa ni nič manjša.)

Ker očeta ni veliko doma, naj gre za dejansko ali psihološko neangažiranost, ker je mati nad očetom kronično razočarana, in zaradi drugih vzrokov, ki spadajo v to okolje, je dečkov ljubezenski odnos z materjo *prvič* bolj intenziven, *drugič* manj moten s strani očeta, *tretjič* bolj dolgotrajen in *četrtyč* globoko ambivalenten. Slednje je posledica enostavnega dejstva, da želi ženska iz sina napraviti ljubimca in moža, veže ves njegov libido nase in mu pod grožnjo smrti (thanatos) prepoveduje zvezo s kakšno drugo žensko. Sinu ostane namesto smrti samo že omenjeno promiskuitetno trepetanje ali homoseksualnost na drugi strani. Včasih oboje skupaj.

Nesposobnost zaveze (zakonske zveze, stalne službe, lojalnosti, stalnega bivališča) je paradoksalen izraz večne nepotešene potrebe po popolni zavezi, zlitju (z materjo). To pa deluje v ponotranjenem protislovju z begom pred to isto požrtno (falično, pred-ojdipovsko) materjo. Ta ponotranjeni vibrato, trepet, se somatično kaže v srčnem trepetu (tahikardija), pri gladkem mišičevju pa v krčevitosti, ki vodi v neprekrvavljenost in s tem povezane sekundarne težave (*ulkus, gastritis, tussis nervosus* itd.). Če je bila požrtna mati uspešna in je sina uspela kastriirati, tedaj se to kaže v pretirani skrbi za oči (Ojdiip je s slepoto plačal za incest) ali v bolj neposredni pretirani skrbi, da se ne bi kaj primerilo genitalijam.

V Združenih državah so se pričele množično pojavljati knjige z naslovi kot *The Men Who Can't Love* ali *Peter Pan Syndrome*, v katerih ena ženska svetuje drugi, kako naj se izogiba takih moških. V resni analitični literaturi je Freud to razlagal kot »kastracijski kompleks«, ki da je vezan na nezaveden občutek krivde iz incesta z materjo – toda to je bilo pisano za dunajsko družbo, ki še ni poznala pojava masovne urbanizacije podeželskega prebivalstva.

Jung je to opredeljeval kot sindrom »puer aeternus«, za katerega je predvidel le dolgočasno delo kot edino možno terapijo. Marie Louise von Franz, Jungova učenka, je v knjigi z enakim naslovom (prevedeno v slovenščino) stvar postavila v mitološko literarno perspektivo z veliko razlagalno močjo; njen kolega James Hillman pa isto vprašanje obravnava kot »materinski kompleks« oziroma kot »anima-man« sindrom, ker da oboje ovira razvoj čustvovalnega vrednotenja (*feeling function*).

Kenneth Kenniston je v malo znani, a nesporno najbolj imenitni študiji z naslovom »*The Uncommitted*« empirično vzpostavil zgoraj skicirano trditev o materinem očetu in sinovi nesposobnosti zaveze. Študija, ki je tekla tri leta na harvardski univerzi, je pravzaprav pojasnila pravo naravo hipijevskega gibanja. Njegovi nosilci so se rodili okrog leta 1940 in njihovi očetje so bili spričo druge svetovne vojne veliko odsotni – potem pa so se nepričakovano vrnil in zmotili materino idilo s sinom. Šlo je za družine, katerih otroci, kasnejši hipiji, so bili prva v mestu rojena generacija, natanko tako, kakor sedaj pri nas prva generacija v precejšnji neodvisnosti od očetovskih idealov odrašča v Ljubljani namesto v Velikih Laščah.

I

Zgornja prozaična, groba skica pa ima, tako se izkaže, zgolj prehodno razlagalno vrednost. Celo mit o večnem mladeniču, ki ga Ovid vodi še danes v klopi klasičnih gimnazij, se izkaže za preplitvega, za sredstvo globlje energije, ki na poti iz kolektivno nezavednega išče pot v individualno zavedno – v obliki sanj o dvojnih kačah, sanj o faličnem sončnem disku, o čaščenju divjih gosi (ki so nekoč rešile Rim), o čaščenju mačk, kakor je bilo to v navadi v Egiptu. Ker so v androlatrični kulturi moški postali samo moški, so nehali biti moški. V sebi so zatrli ženskost, izgnali pa so jo tudi iz kulture, politike in družbe. Ženske

so se pričele sramovati svoje ženskosti in rinejo v moške poklice, izgubljajo može in vežejo nase sinove. Tako sinovi v drugi generaciji skozi moško linijo vračajo ženskosti tisto mesto, ki jo je v zahodni kulturi ponižalo na raven gospodinje. Breme kompenzatorične ženskosti, ki ga morajo nositi ti sinovi sedanje generacije, je preveliko, da bi ob njem lahko ohranili svojo moškost.

Kapitalizem kot nosilec moške oblasti, ki se kaže v zavojevanju, ima za svojo družabnico vojno, ki je ženska, ker so bile vedno in povsod predvsem ženske boginje vojne. To, kar je bilo v kulturi in civilizaciji odrečeno faličnemu bogu dveh kač, Dionizu, to zahteva njegova družabnica boginja destrukcije v obliki krvnega davka: dionizično nasilni moment feminističnih gibanj, kot ga je opisal Irwing v romanu *The World According to Garp*, je še najbolj nazoren približek psihologije, ki jo bo civilizacija morala asimilirati.

Danes že skoraj pregovorna šestdeseta leta niso bila nič drugega, čeprav so bila v veliki meri zgolj odziv na nevarnost vpoklica v vietnamsko vojno, kot kolektivni poskus občevanja z dionizičnim momentom, precej okoren poskus umetnega ponotranjenja ženskosti v njeni prvinski, od falosa še ne ločeni obliki. Vojna sama, z njo pa veliko bolj kot televizijska poročila s fronte resnična, konkretna in prisotna neposredna verjetnost vpoklica, je bila antinomična protipostavka, drugi pol dialektičnega protislovja. Ko je vojna minila, je minila tudi ženskost, Jerry Rubin pa je postal borzni agent, prav tisti Jerry Rubin, ki je v šestdesetih letih z balkona newyorške borze agentom metal dolarske bankovce, za katere so se predvidljivo prerivali po parketu borze. Ko je Yablonski pisal svoj *Synanon*, si verjetno ni mislil, da bo regresija na patriarhalne androlatrične pozicije tako hitro napravila celo iz žensk uspešne japije v kostimih s podloženimi rameni. Vojna je tisto sredstvo kolektivnega nezavednega, s katerim vzpostavi – čeprav navidez kot skrajno moško dejanje – prav žensko v kolektivni podzavesti. Ko začne korakati Pallas Atena, se moškimi zmehčajo kolena in zapestja in Patroklos se močno zave svojih nežnosti do Ahila. Medtem ko sta feminizem in homoseksualnost kompenzatorična pojava v androlatrični za

Dioniza slepi kulturi (če odmislimo vse druge razsežnosti teh dveh fenomenov), pa je vojna naravni antipod patriarhalnemu idiotizmu (realizmu); to je tudi tista točka, v kateri se ta sprevrne v svoje nasprotje.

Da je vojna v tem smislu neke vrste ritual in šport, ki služi sam sebi, se pravi artikulaciji kolektivno nezavednega, se bo pokazalo v moderni dobi, ko nihče ne bo uporabil atomskega orožja, ki bi z vojno samo opravilo v minutah, marveč bodo divizije pešakov navidez nesmiselno osvajale ozemlja.

Stvar je seveda v tem, da si vojne kljub temu v svetu s toliko gibljivimi deli ne moremo privoščiti. Ta arhaični šport, to čaščenje prihaja v kolizijo z objektivno dejanskostjo in grozi uničiti planet in človeško vrsto na njem.

II

Izraza »androlatrija« in »ginaikolatrija« sta veliko primernejša od »patriarhalnosti« in »matriarhalnosti«. Ker v resnici niti ne gre za vladanje ali prevlado moškega ali ženskega principa, marveč za čaščenje in pripoznavanje enega ali drugega v sebi, bi sedanje situacije seveda ne rešilo, če bi popustili vsem zahtevam feminističnih gibanj, češ da ona predstavljajo politično rešitev za zahteve kolektivno nezavednega. Ta gibanja so nasprotno tudi sama androlatrična. To je razvidno že iz tega, da uporabljajo moška sredstva za doseg ženskih ciljev: lezbični moment v njih vzpostavlja pozicijo moškega in je torej žrtev ponotranjenja androlatričnega momenta. *Mutatis mutandis* velja isto za homoseksualno gibanje, v katerem je žensko izločeno iz intime, čeprav morda upravičeno glede deformiranja ženskega v androlatrični zahodni kulturi in čeprav komunicira s feminizmom kot političnim partnerjem. V obeh je kontraseksualni obrat, kot smo že rekli,

kompensatoričen in skrajn način za asimilacijo ženskega v psiho žensk in moških. Ta »skrajni« način je reakcija na tisto hipokratično delitev dela med moškim in ženskim, v katerem moški svoje žensko projicira na ženo in žena svoje moško na moža; zaradi zakonskega zблиžanja, kot je to ugotavljal že Jung, pa tudi Emma Jung, pride v resnici namesto do asimilacije kontraseksualnega do obratnega – do odtujitve. Da je taka stalna in izključujoča zveza temelj androlatričnega, s tem pa lastnine, oblasti, kapitalizma in nacionalnega šovinizma, v skrajni možnosti seveda fašizma in nacizma, sledi iz preproste empirične ugotovitve, da je v moških, kadar so na bojnem pohodu, veliko več ženskega kot takrat, ko so doma pri svojih ženah.

III

Tu je treba ločevati tri različne momente.

Prvič moški praviloma – in kot adolescenčna razvojna faza je čisto sprejemljivo – projicira svojo animo, svoje žensko na neko dekle, žensko. To je stanje romantične ljubezni, ki je kot edina religija danes banalizacija sakralnega, ker je anima posrednica k svetemu v kolektivni podzavesti, projekcija na žensko pa tej svetosti ne more nikoli ustreči. O tem je imenitno pisal Johnson v svoji knjigi *We*. Če je ta projekcija zadržana, če se človek ne zaljublja, je ta energija uporabljena zase. V nekih sanjah, ki jih opisuje Johnson, je pridržanje romantične zaljubljenosti, projekcije, povzročilo izgradnjo notranjega templja, v katerega je sanjalec prinesel zvon. Johnson zvona ne jemlje kot posebni simbol, toda zvon je seveda poslednji dionizični simbol v moderni religiji. Obubožanje zahodne kulture je mogoče razložiti samo tako, da se božje projicira na ženske, se tam dobesedno upepeli (holokavst), pri tem pa se nosilec projekcije dodatno poneumi, ker se prične istovetiti zgolj s svojo zunanjo fasado (persono, masko). Da je ženska sama pri tem obubožana, ker na ta

način prevlada androlatrični moment moškega, ki se svoje ženskosti sploh ne zaveda, je cena, ki jo ženska, ki zavestno in manipulativno vleče nase projekcijo anime, mora plačati. Na dolgi rok se seveda še bolj maščuje dejstvo, da nobeno človeško bitje ne more zadostiti projekciji božjega, o čemer priča rastoče število razvez, katerih žrtve so v glavnem seveda ženske.

Drugič je treba od projekcije anime ločevati eros kot neosebno in arhetipsko energijo, ki ljudi sili v odnose, v spolnost. Večina mladih pade v opisano projekcijo ravno zaradi močno izraženega erosa, ki jih namesto v duhovnost sili v telesnost.

Tretjič se čustvovalna razsodnost kot oblika presoje, vrednotenja in razumevanja izključuje s prevladujočim načinom dojetja sveta na Zahodu, z mišljenjem. Čustvovalnost (*feeling, sentiment, Gefühl*) je tista presoja, pri kateri ženske navadno rečejo: »*To pa ni lepo od tebe.*« Tu ne gre za čustvenost, prav nasprotno, ampak za razdrugačeno presojo, ki je zvečine vrednotenje, pridajanje pozitivnih in negativnih znakov stvarim in dogodkom, predvsem pa ljudem in njihovim dejanjem.

Večina ljudi ima torej močan eros in izrazito projekcijo anime (prva ljubezen), pa zelo slabo razvito čustvovalno funkcijo. To velja za večino moških adolescentov. Kasneje jim eros upade, zaradi česar je tudi projekcija anime manj izrazita in t. i. kriza srednjih let pogosto ni nič drugega kot nazaljubljenost ob relativno nerazviti čustvovalni razsodnosti, zaradi česar od življenja ostaneta samo še čast in denar oziroma moč (Hobbes).

Dokler taki brez spolnega življenja vodijo politiko, smo v stalni nevarnosti.

IV

V sodobni konstelaciji pa je nosilec sporočila ravno človek, ki je spričo svoje libidinalne vezanosti na mater čustvovalno zelo razdrugačen, vendar nima močnega erosa, ki bi ga silil v kompulzivne odnose, v katerih bi projiciral animo na žensko. Ker tega ne počne, se istoveti s svojimi notranjimi procesi, istoveti se z animo samo in po tej poti vodi vase in v zunanji svet tisto ženskost, ki je drugim moškim nedostopna. Psihološko oziroma politično je tak človek homoseksualen, ker na moškega projicira, seveda ne anime, ampak svojo lastno zunanjo istovetnost (persono, masko); v tem pa udejanja prototip obnašanja, iz katerega se je razvila vsa zahodna kultura in ki se je razvil v Grčiji med sedmim in tretjim stoletjem pred našim štetjem in katerega milejša različica je prišla do izraza v renesansi. Imenitno analizo tega je dal oxfordski profesor Dover v svojem delu *Greek Homosexuality* (Harvard Press, 1989). Ker je tak *eromenos* povsem dovzeten za vzgibe ženskosti v sebi, ima zelo razdrugačeno čustvovalno razsodnost, ki pa ima za razliko od ženske presoje za sabo večjo mero impulzivnosti in formalne ustvarjalnosti, s katero se udeje v družbenem in družabnem življenju – ter deluje kot nosilec sporočila, kot Hermes. V Ameriki je tak tip človeka znan že iz šestdesetih let in pod imenom Inburn ga je opisal Kenneth Kenniston v delu *The Uncommitted*. Kenniston sicer ne povzema ne mitične in ne funkcionalne razsežnosti, marveč poudarja (ker je bila harvardska raziskava opravljena v šestdesetih letih) nesposobnost zaveze, ki je pravzaprav analogna tisti iz *puer aeternus* sindroma, kot ga opisuje von Franzova. Ti dve deli je treba prebrati v sobesedilu tretjega, namreč knjige z naslovom *Return of the Goddess* Edwarda C. Whitmonta, od katerega smo tu povzeli mitološko razlago vračanja ženskega v kolektivno psiho.

Iz celote teh treh del potem povzamemo, da je nesposobnost zaveze zgolj cena, ki jo mati, se pravi arhetipsko žensko, zahteva od svojega sina, da bo vnesel svojo ženskost

neposredno v svoje okolje in ga s tem napravil za stopnjo bolj dojemljivega za tisto, kar Whitmont imenuje vrnitev boginje.

V

V tako kratek zapis je skoraj nemogoče zgostiti pojmovanja generacij filozofov in psihologov. Zanašam se na intuicijo in dovzetnost žensk, pri moških pa na zavest o tem, da se tisto najbolj produktivno v psihi vedno dogaja na fronti krivde in strahu. To, česar je večino moških danes najbolj strah, v naših provincialnih razmerah pa še posebej, je prav lastna homoseksualnost. Ta pa je pri večini populacije empirično izkazana že od *Kinsey Reporta*, potrjena pa tudi v *Hyte Reportu* iz osemdesetih let. Ta kolektivni strah in občutek krivde pred samim seboj in pred lastnimi čustvi je pravzaprav ena zadnjih preprek, ki jih mora premagati prav boginja ženskosti v do sedaj androlatrični kulturi. Prav homoseksualnost kot integracija ženskega preko bojkota romantične projekcije v ženske – asimilacija tistega, kar je žensko v meni samem – je revolucionaren način, ki je zato naravni zaveznik političnih ciljev ženske emancipacije. Samo moški, ki je v sebi pripoznal svojo ženskost, je na žensko sposoben gledati kot na subjekt in ne zgolj kot na objekt eventualnega koitusa. Fenomenalno je, da ženske v današnji na videz osvobojeni drugi polovici dvajsetega stoletja še niso same izstopile iz pomožачene objektnosti, ki grozi uničiti ves svet. Prav nobeno naključje ni, mimogrede rečeno, da je vsa konzervativnost političnega spektra osredotočena na abortus kot na znamenje ženske službe moškemu. Da je anahronizem to pripeljati v zavest večine, predstavlja enega od temeljnih izzivov tega časa. To bo trajalo nekaj časa, kar niti ni tako presenečenje po najmanj pet tisoč letih patriarhalne androlatrije.

Težko je doumeti, pa je vendarle res, da sta si moški in ženska, zaradi delitve dela na moško in žensko duhovnost, postala tujca. Dokler bo moški ženski prepuščal svojo ženskost, bo ravnal po moškem (animus) diktatu tiste ženske, na katero je sprojeciral svojo dušo (animo). Ta ostaja nerazvit in vodi vojno, ki je zato stalna spremljevalka androlatrije. Stranski učinek dejstva, da ravna moški po diktatu ženskih atavizmov, je tudi njegova nesposobnost ravnati po drži lastne ženskosti (anime), od katere je odtujen in je izgubil vsak smisel za pogovor z njo. Ker je ta moment zatrt – in na koncu je to moralno vprašanje za same ženske, od materinega odnosa do sina dalje do ženine in hčerkinе potuhe očetu, vse pogosto iz prilagojene manipulativnosti – tak moški, se pravi skoraj vsak moški v moderni družbi, izgubi svojo globoko strukturo za jezik, v katerem bi se z žensko sploh lahko še pogovarjal. Partnerja se zbudita pri štiridesetih in opazita, da sta si povsem tuja, da pravzaprav nikoli nista bila zares poročena in da se nikoli o ničemer nista zares pogovarjala. Jung pravi, da gre pri psihoanalitičnem transferju za nepravo intimnost (*unreal intimacy*), kar pravzaprav pomeni, da se sicer premočna čustva vežejo na stare notranje konflikte iz otroštva in se projicirajo na analitika tako, da postane analiza kar najbolj osebna zadeva v kar najbolj neosebnem okolju, s katerim seveda ne mislimo predvsem na fizično okolje. No, povsem isto je mogoče reči za zakonsko zvezo, ki temelji na obojestranski zmoti dveh kontraseksualnih projekcij. Kdor je kdaj sodeloval pri razvezah, pri tujih ali pri svoji, se zaveda neverjetne odtujenosti dveh ljudi, ki sta leta spala v isti postelji: kakor da drug o drugem nič ne veda in nič nočeta vedeti.

Institucionalna in lastninska potuha tej tragiki, ki se v politiki zdaj prodaja pod firmo sentimentalne družinskosti, ki noče nič vedeti o tistem, kar vsak odvetnik vidi na razveznih razpravah (in še bolj pri delitvi premoženja), je seveda v njenem zunanjem izrazu, v lastnini in, kakor sedaj pravijo prilaščanju, v »lastninjenju«. To je velik korak nazaj v razvoju in tu je povedek o naši bodoči psihološki parokialnosti. Med nami pa jih je vendarle nekaj, ki so dovolj daleč, da razumejo, o čem je tu govor. Tem je posvečena ta groba skica.

O ZANIMIVOSTI

Morda je še najhujši občutek, ki zavestnega človeka doleti v življenju, tisti, ki izhaja iz spoznanja usodne manjvrednosti. To spoznanje o lastni tragični neadekvatnosti pa je vedno pridobljeno v stiku s človekom, ki nam je prav tako usodno zanimiv. Še več, ta usodna zanimivost drugega in spoznanje, da drugega v odločilnem pogledu ne dosegam, mu nisem kos, zanj nisem zanimiv, primeren ter primerljiv, sta v resnici dve plati istega notranjega protislovja. Drugi mi je namreč toliko bolj zanimiv in toliko bolj dobesedno visim na njem, kolikor bolj uvidim, da bi lahko bil njegov učenec. Z etičnega stališča se zato postavlja vprašanje, ali bolj kompleksna, razdrugačena in razvita osebnost na višji stopnji moralnega razvoja upravičeno zavrže kot nezanimive in dolgočasne vse tiste medčloveške stike z manj kompleksnimi itd. osebnostmi. Prav z etičnega stališča tu ni mogoče dati uporabnega odgovora. Večina tiste usodne »zanimivosti« v odnosih med odraslimi ljudmi je namreč razporejena po nekakšnem gosjem redu, v katerem se prvi dolgočasi, vsi drugi pa so zaporedno zanimivi navzdol – in zavračalni navzgor. To je tako rekoč neizogibno.

Z evolutivno psihološkega stališča se postavlja drugo, bolj zanimivo vprašanje. Goethe se je namreč poročil z neizobraženo kmetico, iz česar bi sledilo, da mu »zanimivost« v opisanem smislu sploh ni bila več odločilen element medčloveških razmerij, ampak je nasprotno postala odločilna tista navadna, topla prvina, kakršno zaznavamo kot najpomembnejšo v odnosu med npr. starši in otroki. Gotovo je bil »kmetici« Goethe zanimiv, saj je imela, kot pravijo naše ženske, »*nekaj od njega*«. Njemu pa preprosta kmečka žena gotovo ni mogla biti zanimiva v razvojno-psihološkem smislu, v katerem smo si vsaj moderni ljudje (ne)zanimivi in v katerem se v družbi pravzaprav vzpostavlja vrstni red psihološke privlačnosti. Prav zato se je zanimivo vprašati, ali ni na razvojni stopnji psihološke samoaktualizacije možno, da je razvoj kompleksnosti osebnosti toliko naravno sklenjen in dokončan, da osebnost preprosto ne teži več k temu, da bi se od bolj

razdrugačene osebnosti – ki ji je iz tega razloga »zanimiva« - naučila kaj za lastno razvojno rabo. Če je res, da v življenju vedno iščemo nekoga, ki je znotraj psihološke funkcije (mišljenje, intuicija, čutnost in čustvovalnost), ki jo pravkar razvijamo, ravno prav bolj razdrugačen kot mi, potem je seveda možno, da je kdo razvil vse štiri funkcije do tiste mere, ko »zanimivost« v opisanem smislu sama ni več zanimiva. Ker se praviloma ljudje zaljubljajo v tiste osebe, od katerih se lahko tisti trenutek največ naučijo, ker v razvoju niso od njih ne predaletč, a tudi ne preblizu, je Deleuze v svojem delu *Proust et les signes* sklepal, da se človek ne more več zaljubiti, ko svoje notranjosti ne zna več usodno projicirati na drugo osebo.

Deleuze pravi, da pride točka, ko so izčrpani materinski arhetipi, ko ni več kaj projicirati. V resnici pa je možno, da postane zaljubljenost kot mehanizem učenja od drugega (ki je v tem smislu nosilec »zanimivosti«) enostavno presežena. Naslednji korak v razvoju te enačbe je seveda vprašanje, ali ni torej že sam pojav »zanimivosti«, ki ga ima na primer Jung za odločilnega v medčloveških odnosih, v resnici znamenje (relativne) nezrelosti. No, to je seveda že vsebovano v samem dejstvu, da »zanimivost« pomeni, da se od nekoga psihološko želimo učiti, da »imamo nekaj od njega«. Zato se je po mojem nepraktično zgledovati po nedosegljivem Goethejevem vzoru. Le malo je namreč ljudi, ki so sposobni razviti več kot eno glavno in eno stransko funkcijo: čustvovalke na primer intuicijo ali čutnost in misleci na primer čutnost ali intuicijo – skoraj nikoli pa ne boste našli primera, ko bi kak mislec (Shakespeareovi soneti so tak primer) razvil in miselno obdelal čustvovalno rabsodnost in razdrugačenost.

V marsičem je psihoanaliza pravzaprav dinamika opisane »zanimivosti«. Pozitivni transfer, iz katerega psihoanaliza pravzaprav gradi svoj učinek, je v resnici dejstvo, da je analitik klientu usodno »zanimiv«. Klientova »zaljubljenost« v analitika je docela izvedena iz tega »zanimanja« in temelji samo na njem, zaradi česar je po drugi strani za psihoanalizo značilna tista intenzivna intimnost – v relativno brezosebne kontekstu. Profesorji se

pogosto poročajo s svojimi študentkami, psihoanalitiki pa skoraj nikoli s svojimi klientkami. Eden od razlogov za to je, da poteka »zanimivost« v psihoanalizi na čisto določenem, opredeljenem sektorju osebnosti, tako rekoč po tektonski razpoki, kjer teče nevroza kot nerazrešeno notranje protislovje v osebnosti. Spričo tega se bo mazohist vezal na analitika specifično, točno po razpoki svoje patologije, ki je, mimogrede rečeno, ne more izživeti, abreagirati v t. i. normalnih odnosih s t. i. normalnimi ljudmi. Mazohist bo zato na analitika projiciral svoje provokacije, s katerimi želi ponoviti svojo otroško travmo, torej si dokazati, da ga nihče ne mara, kar je njegov način priprošnje za ljubezen. Na tej liniji je mazohistu analitik usodno zanimiv, saj nagonsko čuti, da v tem profilu njegove osebnosti obstaja protislovje in da je tam potreben pomoči. Toda prav ta transfer na analitika, ki je tako usoden za klienta, na drugih področjih ravno preprečuje normalen razvoj spektra navezanosti. Profesor je študentu »zanimiv« samo v predavalnici, analitik pa klientu samo iz perspektive analitičnega kavča. V tem je po svoje tudi tragika analitikove pozicije in v tem je nevarnost t. i. kontratransferja: vsi odnosi, ki so zasnovani *zgoraj* na zanimivosti oziroma na zavestnem uravnavanju »zanimivosti« (transferja), so zapisani degeneraciji, hkrati pa so v bistvu parazitski. (Zaradi tega je denarno plačilo bolj bistven element analize.)

Če se da iz tega potegniti kakšen nauk, potem je ta morda naslednji. Razvojna zanimivost je v opisanem smislu ena in pogosto bistvena prvina medčloveške privlačnosti. Praviloma pa bo ta zanimivost vendarle kompenzatorična, in bolj ko kak človek išče samo koga, ki bo zanimiv, bolj verjetno ima kak problem, za katerega išče primerne partnerja: mazohist sadista in sadist mazohista. Iz tega se potem razvije komplementarnost dveh patologij, včasih prava *folie à deux*, ki pa ima (zunaj analize) zelo labilno ravnotežje, slabo prognozo in kratko trajnost. Na zanimivosti verjetno ni mogoče zgraditi človeških odnosov, čeprav je usodno koristna kot katalizator osebnostnega razvoja. Trajni odnosi so prej utemeljeni na dajanju kot na prejemanju, navadno pa so utemeljeni v zanimivosti, ki ni toliko usmerjena na drugega kolikor na projekt, kateremu sta zapisana oba, ali celo več. Na primer, biološko gledano, otroku.

Ko končujem te vrstice, mi seveda postaja jasno, da je »zanimivosti« verjetno več vrst in da bi bilo treba pojem, ki ga v pogovornem jeziku označujemo kot to, da »*nam je nekdo zanimiv*«, verjetno razdrugačiti na celo vrsto, cel spekter zanimivosti, od tistih transferenčno specifičnih pa do običajnega človekovega pričakovanja, da nas bo drugi vsaj kdaj pa kdaj prijetno presenečal in nam ne bo postal predvidljiv. In nezanimiv.

SONČNE PEGE: 1848, 1914, 1991 (avgust)

Konec lanskega poletja sem se vračal z evropske konference rektorjev v Dubrovniku. Na letalu se mi je pridružil prorektor znane evropske univerze, sloveč po naravoslovni izobrazbi. »*V prihodnjem letu,*« mi je rekel, »*vam v Jugoslaviji lahko pomaga samo še devica Marija iz Medžugorja.*« Ker je to rekel z nenavadno mero notranjega prepričanja, nekako znanstveno in naravoslovno, je zvenel njegov stavek, takšen vtis sem dobil, kot da ne ponavlja takratnih klišejskih napovedi. Pokazalo se je, da je imel gospod v rokavu čisto drugačno trditev in da jo je bil pripravljen povsem znanstveno – kolikor je to na letalu mogoče – zagovarjati.

Stvar seveda ni v tem, ali povečana sončna aktivnost, ki je dosegla svoje viške v pomenljivih letih, omenjenih v naslovu, »v resnici« »povzroča« prevrate, ki jih v mislih povezujemo s temi številkami, čeprav te možnosti nikakor ne zanikam. Predvsem je zanimivo, da taka hipoteza postavi vso namišljeno apokaliptičnost družbenih in kvazi duhovnih preobratov pod banalno naravoslovno vzročnost, zaradi česar je ves ta cirkus mogoče videti v perspektivi, z distance.

Denimo, da povečana sončna aktivnost, ki naj bi svoj višek dosegla avgusta 1991, tako ali drugače botruje (jih povzroča, katalizira, sproža) burnim reakcijam, ki smo jim sedaj priča in ki jih navadno skušamo razložiti z vzroki iz nematerialne sfere, kakor da bi bili pripadniki človeške vrste v resnici sposobni dodobra, če že ne čisto povsem, ločevati svoje psihološke reakcije od kemičnih procesov v svojih možganih. Dejstvo, da o teh stvareh t. i. znanost danes ve malo ali nič, še ne pomeni, da bi morali misliti, kako svetovni nazor ne more biti odvisen od dobre večerje.

Kdor je imel vsaj malo opravka z duševno boleznijo, svojo ali tujo (pri čemer je eno in drugo včasih težko razlikovati), ve, kako se na koncu lahko izkaže, da so bile najbolj niansirane moralistične reakcije in pretkani medosebni preobrati v resnici stereotipni, v psihiatričnih učbenikih opisani klinični simptomi neke duševne bolezni, se pravi organske motnje z biokemično podlago. Če je taka najbolj pretanjena duhovnost lahko banalna posledica biokemičnega neravnotežja v možganih, koliko potem ostane od namišljene avtonomnosti kolektivnih psihoz, ki so si za svoj kanal, po katerem se manifestirajo, izbrale bližnjico, imenovano »nacionalizem«?

Mene na primer vsakič znova spravlja v prepadenost prepričanost vseh eksistencialistov, da je njihova groza pred ničem in z njo povezan kafkovski splet norosti in bolečine nekaj izvorno njihovega, nekaj, kar ni bolezen, marveč je filozofija, literatura in celo poezija. Na to bi takoj pristal, če mi ne bi bilo boleče dolgočasno opazati, kako se isti stereotipni kafkovski leitmotiv klinično ponavlja od Sartrovega *Gnusa* do kakšne dramice iz domačih logov.

S tem pa nočem diskvalificirati. Norost je lahko infrardeči filter, ki ga privijemo na objektiv kamere zato, ker pride potem globina neba bolj do izraza – in umetnost je lahko ta izraz in izrazitost. Zaradi tega umetnost plemeniti, nima pa – žal in na srečo obenem – posebne zveze z realnostjo.

Ker ni nepojmljivo, da bi se na koncu izkazalo, kako povečana sončna aktivnost, ki dokazano povzroča prave magnetne viharje in motnje v dobavi električne energije, vpliva na primer na povečano primarno vzdražljivost možganskih celic, s čimer znižuje prag frustracijske tolerance in s tem – če gre za množično statistično interakcijo milijonov tako (pri)zadetih posameznikov – na primer mednacionalno strpnost, tudi ni nepojmljivo, da ne bi čez leto ali dve, ko bo vihar mimo, pomislili: *»Če sem čisto pošten do samega sebe, pravzaprav ne vem, zakaj je takrat šlo.«*

Razlika med slovenskim realsocializmom iz osemdesetih let na eni ter poznim kapitalizmom na primer ameriškega tipa je bila v kakšnih stvareh zelo velika, v kakšnih, morda v večini stvari, pa pravzaprav ne tako zelo velika. Če bi šel človek z nekakšnim »catscannerjem« čez obe telesi, bi morda v povprečju opazil variacije plus-minus deset odstotkov. Sistema sta si bila ideološko sicer nasprotna, ampak *de facto* nista bila tako različna, kakor bi rada bila. Nacionalistični sindrom, katerega razvoju smo zdaj priče, pa zagotovo pomeni stoodstotno odstopanje od normalnih normativov družbenega življenja.

Na koncu je morda nebitveno, ali vse to v resnici povzročajo sončne pege. Ameriški veleposlanik Zimmerman se je bil potrudil v Ljubljano s skrbno pripravljenim predavanjem o stališčih Zahoda do tega, kar se zdaj v Sloveniji dogaja. Na predavanju ni bilo ne televizije ne časopisov ne predstavnikov vlade in ne drugih predstavnikov javnosti, čeprav je bilo jasno in očitno sporočilo: »Iztreznite se!« prav v imenu vsega Zahoda namenjeno vsej slovenski javnosti. Bilo pa je na predavanju nekaj bivših komunistov.

TOLIKO O VREDNOTAH

Sprehajalna pot ob reki Arno v Firenzah je nastlana z injekcijskimi iglami. V morda najlepšem mestu na svetu, kjer se je zgodila, renesansa, v mestu Danteja, Brunelleschija, Michelangela ... je danes za smisel potrebna intravenozna kemija. Ali se je kdo vprašal, zakaj v nekem zakotnem podalpskem mestecu nekaj sto kilometrov severovzhodno od mesta, ki je svojčas navdahnilo tako E. M. Forsterja kakor našega sijajnega Izidorja Cankarja – njegov roman *S poti* ima svoje podobnosti s Forsterjem – ni tega problema, vsaj v takih razsežnostih ne? Kdo od tistih, ki danes kujejo reappropriacijo ekspropriatorjev, se je sploh sposoben, tudi čisto strokovno, vprašati, kaj je to anomija – družbeno stanje, v katerem usahne morala aspiracije, stanje duha, kolektivno ter individualno, v katerem se vera v življenje lahko vzdržuje samo z navajeno dozo kemične ekstaze?

Kaj sploh so – vrednote? Mar je metafizika, če se človek sprašuje, kakšne vrste prihodnost, morda pa zgolj nadaljnji potek sončnega časa si lahko nasanja mlad človek, ki si mora z iglo vsak dan vbrizgati heroin, da postane vsaj za nekaj ur junak našega časa?

Ne, vrednote so malta družbe, so tista gravitacijska sila, ki drži skupaj vsako skupnost od intimne pa do globalne družbe. Ni mogoče govoriti na primer o svobodi mišljenja brez svobode govora, tiska in združevanja; mentalni solipsizem v slonokoščenem stolpu osame ne more biti odgovor, še za kakšnega Solženicina v Vermontu ne. Ravno tako pa je vrednota nekaj, kar si po naravi stvari same ljudje dele: če v nekaj verjamem, je to smiselno samo, če me v tem potrjujejo, se mi v tem pridružijo tudi drugi. Vrednota, ki sem ji zapisan, se vedno pojavlja v sobesedilu mojega *odnosa* z nekom. Praktično se vsa morala in vse pravo nanašata na odnose z drugimi ljudmi. Toda medtem ko družba ne samo lahko prepove, ampak tudi uspe v preprečevanju tistega, kar je prepovedano (in to je

predmet kaznovanja), ta ista družba nima moči, da bi zapovedala vero v boga, v dobro, v doslednost.

Ni gospodarja – ne frak in ne talar, pa tudi šinjel ne – ne more človeku ukazati, da mora zjutraj, ko vstane, v kaj verjeti, za kaj ali za koga živeti, se za kaj boriti, se upirati naravni entropiji – vračanju v kaos, razpad in za človeka – v smrt. Substanca življenja, se pravi upiranja smrti, je za človeka, ki se za razliko od živali zaveda svojega obstoja in je v tem podoben bogu, ki sebe opredeljuje »*jaz sem, ki sem*«, je celo po Freudu eros; eros pa je odnos, stopanje v razmerje z drugimi. V tem smislu so vrednote način občevanja, sporočanja, komuniciranja med nami ljudmi. Iz vrednot se inducira vse od navdušenja, naklonjenosti, ljubezni, pa do apatije, ravnodušnosti, obsodbe in sovraštva.

V tem je posameznik za življenje in smrt – dobesedno odvisen od tega, kaj se dogaja v širši družbi, okrog njega. Seveda je jezik tisto, po čemer se vse to dogaja in seveda je veliko vrednot vgrajenih v jezik kot izraz družbene zavesti. Odtod tudi pesniku osrednje mesto v osmišljanju narodnega obstoja, v ozaveščanju občestva in vseh njegovih manjših različic. Institucije širše družbe lahko goje vrednote, ki so na določeni stopnji razvoja smiselne in katalitično delujejo na ljudi, jim dajejo (ali jemljejo) energijo, ki dobesedno je življenje. Toliko pač, in zato, ker se človek zaveda samega sebe in celo svojega zavedanja.

Dejstvo, da ni vrednote, ki bi bila v vseh kulturah sprejeta kot vrednota, ne dokazuje moralnega relativizma v antropologiji, ampak nasprotno dokazuje doživeto absolutnost tistega, kar je v daljši perspektivi ali primerjalno videti kot relativno. Vrednote doživljamo ljudje apriorno: prava ljubezen ne ve sama zase in pravo poštenje ne ve, da je dosledno. Toda ravno tako se ljudje ne zavedamo, kadar ostanemo brez vrednot, brez česa, za kar bi bili pripravljene umreti in zato tudi živeti. Družbena struktura, torej pravo, institucije družbe in njena hierarhija predstavljajo stopnjo zamrznjenosti vrednot na določeni pretekli stopnji razvoja. To sledi enostavno iz dejstva, da je potreben precejšen čas, da bi se na

primer vrednote francoske revolucije artikulirale v Napoleonovem zakoniku. Ko pa enkrat so artikulirane (in na žalost bolje kot so artikulirane), potegnejo za seboj določeno strukturiranje interesov in ljudi, ki so se seveda v imenu teh svojih interesov pripravljene bojevati za to, da bi se njihova vrednota izrazila v pravu in morali. Še več, tako institucionalizirano strukturo vrednot potem lahko opazujemo, kako se preko ojdipizacijskih mehanizmov prenaša v primarno družino in se v njej psihološko reproducira tako, da si ustvarja nosilce vrednot, ki bodo, ko enkrat odrastejo, prejšnjo strukturo vrednot in iz njih izvedenih interesov tudi institucionalno obnovili. Ta pozitivni »*feedback*« sistem, homeostaza, spirala ali začaran krog se potem vrti, dokler se zunanje okoliščine, ki jih je *prav ta* vrednotni sistem induciral in reproduciral, same – kot uspeh teh vrednot – ne spremenijo.

Ta sprememba, dozoreti tistega, na kar je bila prej pravzaprav želja po spremembi in sedaj želja po ohranjanju istega stanja naravnana, terja spremembo samih vrednot, ki so morda postale brezpredmetne. Take potem usahnejo, najverjetneje pa jih začne uveljavljati družbeni sloj, ki dotlej še ni prišel na svoj račun. Koliko pripadnikov bivše slovenske buržoazije, meščanstva pa sedaj na primer najdemo med poborniki vzpostavitve kapitalizma? Toda to je drugo vprašanje. Zdaj nas zanima, kaj se zgodi – na Zahodu, ne pri nas – ko so pretekle vrednote požele svoj uspeh, novih pa ni?

Tu se kaže omejena možnost pri ustvarjanju novih vrednot. Meja sistema, na primer kapitalizma, sama reproducira sloj, razred, ki bo branil sistem tudi potem, ko so se pripadniki prejšnjega razreda kot nosilca vrednot že umaknili s socialne scene. Kot pravi grški pesnik Kavafis, vsaka generacija čaka na nov val barbarov, oziroma v Ameriki, na nov val imigrantov. Sistem je ujet sam vase tudi zato, ker je z močjo artikulacije svojih vrednot v pravu in državi uspel strukturirati družbeno moč tako, da se ta reproducira na vedno nižji ravni piramide toliko časa, dokler stvar ne postane neznosna. V kapitalizmu je

konkretno *lastnina* taka vrednota, ki se reproducira kot motiv za pridobitništvo – medtem ko občutljivejši ljudje v družbi ostajajo prikrajšani za smisel.

Ta prikrajšanost potem privzema dve obliki. Po eni strani sistem pozitivno onemogoča ustvarjanje takih vrednot, ki bi lahko ogrozile lastnino, po drugi strani pa ponotranjenje, integracija prejšnjih vrednot zastane spričo očitne nefunkcionalnosti in nezanimivosti tistega, kar institucionalna družba ponuja kot smisel obstoja in strukturo življenjskih motivacij ter vir smiselnosti in energije.

Iz te prikrajšanosti se potem razvije frustriran razred ljudi, ki to čutijo. Meščanstvo v francoski revoluciji je bil tak razred nasproti aristokraciji in Marx je mislil, da bo tak razred – žrtev meščanstva – proletariat. Ker pa je kapitalizmu uspelo producirati toliko, da je iz proletariata napravil posedujoče malomeščanstvo, ki je paradoksalno najbolj konzervativen sloj, ki želi priti na svoj račun, se dogaja to podaljšanje preživetega sistema, ki dolgočasi vse, ki jim pridobitništvo ni več motiv za to, da zjutraj vstanejo in gredo pod tuš.

Iz tega nastaja situacija, ki je bistveno drugačna od situacije v prejšnjem, meščanskem preobratu in prevratu. Doslej so bile vse revolucije borba za večji delež pri kolaču, pri razredu družbenega dohodka. Naravno je, da je Marx mislil, da se bo tudi v naslednji fazi prikrajšani razred boril za oblast.

A prikrajšanost je očitno privzela drugačne, manj materialne in bolj metafizične razsežnosti. Tisti, ki puščajo rabljene igle ob reki Arno, niso prikrajšani za materialne dobrine, saj jih imajo še preveč, in so ravno zato tudi demotivirani.

Ne, gre za povsem novo, drugačno prikrajšanost. Civilizacija sama je prišla do točke, na kateri bo preobrat storjen, če sploh bo, v imenu, ne kruha, ampak tistega, od česar človek tudi živi.

O VULGARNEM LIBERALIZMU

Zahodni svet se je začel intenzivno ukvarjati z vprašanji zla. V Naših razgledih je bil pred časom objavljen prevod članka Lancea Morrowa z naslovom *Zlo* (prvo nadaljevanje, 1991, str. 540), podobno temo pa načinja film *Predmet lepote (Object of Beauty)* z Johnom Malkovichem v glavni vlogi. Ko pravim »intenzivno ukvarjati«, mislim pri tem na poskus, morda Avenije Madison, pojmovno in miselno razširiti izkustveno doživeto dejstvo, da vrednote, ki so držale civilizacijo skupaj, progresivno hitro razpadajo. Protagonist v omenjenem filmu pravi: »*I have nothing to stick to ...*«, ali kot pravijo Rusi: »*V mojem srcu ni svetnika.*« Podobne teme se je že pred leti lotil Bergman v filmu *Fanny and Alexander* in William Buckley, vodilni ameriški socialni (konzervativni) kritik, je nekoč zelo zgoščeno dejal, da je kapitalizem »eshatološko izpraznjen«.

Vrednote so čudna stvar. Čeprav so po svoji naravi apriorne narave, saj so vrednote ravno zato in samo toliko, kolikor jih jemljemo za same po sebi umevne in se o njih nič ne sprašujemo, v tem je tudi razlika med etiko in moralo, so vendarle tako socialni kakor psihološki fenomen in jih je mogoče obravnavati intelektualno. Glavni pojasnjevalni teoriji o vrednotah sta postavila Durkheim in Freud.

Durkheim stoji na zelo jasnem stališču: da so vrednote tisto, kar družbo sploh dela družbo, saj so vezivno tkivo med ljudmi kot drug od drugega ločenimi posamezniki: toliko pač, kolikor ljudje te vrednote delijo drug z drugim, jih apriorno privzemajo za svoje in s svojimi dejanji potrjujejo kot svoje, in, kar je bolj zanimivo, da so vrednote to samo, če so socialno funkcionalne, se pravi, če dobro služijo družbenemu funkcioniranju. Marksistična teorija govori o »*zaostajanju družbene zavesti za infrastrukturo*«, kar je v bistvu ista stvar, ker se Marx in Durkheim implicitno strinjata, da razvoj tehnologije predstavlja neodvisno

spremenljivko, ki se ji vrednote, ali pa tudi ne, prilagajajo sekundarno, z večjim ali manjšim zaostankom.

Pod to teorijo se je *expressis verbis* podpisal leta 1933 tudi Wilhelm Reich v uvodu v *Analizo karakterja*, kjer izhaja iz Freudove teorije o superegu kot nosilcu notranjega kaznovanja (v arhaičnem smislu besede) in pravi, da institucionalna podoba družbe v državi odseva v družino, a da ta mehanizem (ojdipizacije) po drugi strani reproducira same institucije v družbi.

Izhajajoč iz teh premis je za naše razmere mogoče ugotoviti dvoje. Naš specifično slovenski socializem je propadel predvsem zato, ker so se lastninske vrednote perpetuirale v nižjih – srednjih slojih družbe, ki po naravi stvari še bolj zaostajajo za razvojem. Formalna demokracija je zato nujno pripeljala do izraza ta novi in številčnejši del socialne piramide. Zaradi tega prihaja zdaj do ponovne vzpostavitve institucionalnih ovir, ki Zahodu povzročajo take težave pri prevrednotenju vrednot. Najmanj ironično je pri tem, to samo mimogrede, da je na primer povprečni član ameriške akademske skupnosti bistveno bolj razbremenjen starih lastninskih preokupacij kot kakšen naš. To lahko kaže, da so Reichovi mehanizmi psihološke reprodukcije v določeni fazi razvoja bolj pomembni kot sama institucionalna ekspropriacija, ki je bila glavna deviza socializma. To lahko obenem tudi kaže, da je preskok v vrednotah lahko evolutiven (vsaj do določene točke) in ne nujno takoj revolutiven, če ne rečem »revolucionaren«. (Beseda je semantično preobremenjena in potvarja izvirni Heglov namen in pomen.)

Drugi, pomembnejši nasledek opisanih socioloških in psiholoških premis pa je, da predstavlja, odvisno od tega, v kateri fazi razvoja se slovenska družba dejansko nahaja, retrogradno lastninjenje, ki smo mu priča, dobesedno pervertiranje že do precejšnje mere ponotranjenega vrednostnega sistema. Mogoče to, kar se sedaj dogaja, izrisuje natančno recipročno podobo tistega, kar se je dogajalo prej. Prej je bila institucionalna

(razlastninjena) družba pred svojo psihološko suprastrukturo (vrednote so zaostale za pravom), zdaj pa je (perverto, lat. obrnem) stvar obrnjena na glavo: tako imenovano »lastninjenje« (reapropriacija za razliko od ekspropriacije) postavlja institucionalne temelje za vrednote, ki so, morda (?) tu in tam, nesorazmerno in neorgansko, že presežene, tako da bo sedaj družbena zavest prednjačila pred infrastrukturo. Vsak konservativec se ima temu pravico nasmehnuti in reči: *»Hja, zabvalite se Vladimirju Iljiču za njegovo teorijo o preskakovanju faz razvoja: kar je preskočeno, pride za tabo kot bumerang, tudi v psihologiji, in temu ni mogoče oporekati.«*

Na žalost ali morda celo na srečo to ne spremeni dejstva, da smo dejansko v tem, kar s svojega sicer konservativnega stališča imenuje France Bučar, poprej disident in zdaj na oblasti – »godlja«.

Bizarna mešanica socialističnih in pridobitniških vrednot predstavlja kvocient, ki je verjetno, to je empirično vprašanje, od sloja do sloja drugačen. Pripadniki bivše buržoazije, kolikor je je sploh bilo, so pridobitništvo absolvirali v prejšnji generaciji in jim že prej ni bilo težko ponotranjiti socializma. Delavski sloj je po svoji naravi, dokler je proletarski, zapisan nelastninskim vrednotam, iz nagibov, tu se je Marx usekal, ki so prej resentment kot prava revolucionarnost. Ameriška izkušnja je pokazala, da je iz vsakega delavca mogoče narediti Archieja Bunkerja, prototip maloburžoazne fašistoidnosti, samo če mu daš kredit za leseno hišico in avtoček.

Pri nas se je razvil še čuden vmesni sloj, ki je, povsem racionalno, v prejšnjem obdobju črpal najboljše iz obeh svetov, lastninskega in nelastninskega. Ta sloj, pogosto privilegiran od »udbe«, si je gradil vile in kupoval drage avtomobile in kot pijavka sesal substanco socializma, ki ni bil sposoben organizirati niti dobre davčne službe, da bi jih privil. Obrtniški sloj je na primer imel v socializmu status privilegiranega oligopolista; in potem je tu še sloj tihotapcev, ki so stregli pridobitniškim ambicijam ljudstva in pri tem pobirali

nesorazmerno veliko profita. Ta, oprostite izrazu, mafija, se skuša sedaj kot subkultura, zato ker je ogrožena, konsolidirati v razred za sebe. Storila bo vse, da (konta)minira pozitivne razvojne tendence, ki so navkljub vsemu vgrajene v preobrat, ki smo mu priča.

V omenjenem filmu Malkovich neprekosljivo zaigra Američana v Londonu, človeka, ki že z gumijastim gibanjem svojega telesa nakazuje degeneriranost ponotranjene anomije, brezzakonja, sveta brez vrednot. Notranja izpraznjenost tega sveta, ki niti pošteno krasti ni več sposoben, ker je celo za pogoltnost nekoliko preveč razvajen, je osebna tragedija usode, ki odseva zunaj, Durkheimov zaostanek sistema vrednot za faktičnim razvojem družbe. Bralcu se tu opravičujem za implicirano naivnost, češ da je zgodovina določena, determinirana s tehnološko ustvarjalnostjo. Kakor da bi bila to sama po sebi res neodvisna spremenljivka. To je seveda glavni očitek marksizmu, vprašanje za drug zapis pa je, v kolikšni meri deluje tu medsebojnost odvisnosti med tudi tehnološko ustvarjalnostjo in adekvatnimi, funkcionalnimi vrednotami.

Malkovichev analog v Sloveniji bi imel bistveno več energije: preokupiran z Benettonom in BMW-ji, energično na lovu za lahkim profitom, neskrupulozen do psihopatskih razsežnosti (gogetter), ciničen do kirurgov, ki se v gumijastih škornjih cele dni pote za operacijskimi mizami za borih trinajst tisoč dinarjev. Pa ta slovenski »*ta se pa znajde*« v resnici ne samo udejanja rek, da je pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni, marveč veliko več. Tak tip bi moral biti vsem tistim, ki so se investirali v dobro te družbe, v opomin in streznitev. Nevarnosti za to družbo ta trenutek ne pomeni v bistvu naivni in dobronamerni klerikalizem, marveč ta (še) energični vulgarni liberalizem. Odgovor države na to mora biti agresivna davčna služba, ostra finančna zakonodaja, kategorično stroga kazenska zakonodaja in sodna praksa. In vse drugo, kar spada k pravemu kapitalizmu.

TRES MODI VIVENDI

V življenju se zvečina ravnamo v najbolj elementarnem odnosu do bivanja po treh modusih. Po ekstazi, pripadnosti in naporu volje. V ekstazi pripadamo kolektivni podzavesti. Kadar pripadamo, imamo radi in nam je življenje zaradi tega znosno. Če ni ne enega ne drugega, ostaja samo še čisti napor volje.

Takrat občutimo bivanje kot posel, ki ne krije lastnih režijskih stroškov: »*post molestam senectutem nos habebit humus*«. Samomor je izključen samo zato, ker zahteva še večji napor volje.

V takem stanju duha smo šele sposobni razumeti, da je življenje nekaj umetnega, da je izjema od nekega naravnega stanja stvari in da »je borba« v tem smislu, da zahteva nenehen napor organizma, da se ubrani pritiskov okolja. Naravno pa je po drugi strani tisto stanje stvari, ki v skladu z entropijo do neskončnosti razpada na prafaktorje neke tako imenovane fizikalne dejavnosti.

Kje je mesto za zavest, za fenomen zavedanja, ki je v tem, da neka stvar ve, da je. Zdi se, da je pri entropični logiki edini pomislek – namreč vprašanje: »*Habeat homo animam?*« Klasična judovska teologija ne priznava posmrtnega življenja in je pravzaprav v prepričanju, da je to, kar vidimo, vse, vgrajeno olajšanje brez para, saj bi, če bi bili sposobni to zares verjeti, vedeli tudi, da je vse, prav vse, dovoljeno. Vendar človekova podzavest ne sprejme smrti tako zlahka. Njen nagonski del je sploh ne priznava, zaradi česar smo umiranje in trupla tudi uspeli tako dosledno izločiti iz vsakdanjega življenja. Isto pravzaprav velja za bolezni.

Biološko je stvar seveda v tem, da je tisti trenutek, ko je vprašanje o smiselnosti življenja postavljeno, že jasno, da se spodmikata tako ekstatična kot pripadnostna osnova za bivanje. Kdor si morda dopoveduje, da biva zato, ker misli, že ima fundamentalen problem, o katerem drugi nič ne vedo. Kdor se mora spraševati po smiselnosti življenja, je že padel na spodnjo raven volje, z naporom katere mora vzdrževati svoj sleherni vsakdan.

A vrnimo se k ekstatičnosti, na katero smo v modernem življenju skoraj pozabili. Ko govorimo o njej, ne mislimo na nič drugega kot na določene podzavestne arhetipične procese, kakor na primer dionizičnega, ki v (ne dobesedno razumljeni) pijanosti poseduje nič manj resnično resnico od one sterilne racionalne, s katero uravnavamo večino življenja in ki bi pravzaprav morala biti le sredstvo, pa je postala namen.

Stanje kolektivne podzavesti, iz katere smo izšli in ki je filogenetična osnova, je prvinsko v tistem trenutku, v katerem Nietzsche opisuje ustvarjalnost in mišljenje kot ples. Za ples je predvsem značilno, da je sam sebi namen, zato tudi najbolj banalen razvrat v resnici deluje prvinsko, pomeni vrnitev k nečemu, kar smo bili in čemur se ne smemo odreči.

Samo resničen človek živi svoje življenje, drugi so programirani kot čebele delavke na instrumentalno životarjenje. Odtod tudi Kantova zahteva, da je človeka treba vedno obravnavati, kakor da je sam sebi namen.

Človeku je biti sam sebi v namen v življenju skoraj najtežja naloga, saj ga opredeljuje s samoodkrivanjem, s svojevrstno arheologijo, ko odkriva plast za plastjo sloje svoje kolektivne preteklosti. Nobena frankfurtska šola nam doslej še ni odgovorila na vprašanje, kakšen smisel, razen čisto začasnega, uvaja na primer nemoten in asimiliran stik z nezavednim.

Tako nam na vlaku, za katerega ne vemo, od kod je pripeljal in kam pelje, ostaja pravzaprav samo solidarnost z drugimi potniki, ki se sprašujejo bolj ali manj isto vprašanje – in ravno tako ostajajo brez odgovora. Nič ne bo demontiralo osnovne tragike življenja. Celo prava dionizična ekstaza ne za več kot eno noč. Medsebojna pripadnost pa nam stvari olajša toliko, da imamo ob smrtni uri možnost položiti nekomu glavo v naročje, namesto da umremo priključeni na stroj v kakšni ustanovi.

To je tudi edino zdravilo zoper čustveno izvotljenost, o kateri sem pisal drugje. Zato je tudi Kant razumel osrednji pomen pravičnosti, oziroma kot bi to danes imenovali, čustveno zorenje.

O KRIVDI

Če človek posluša Shakespearove sonete, ki so verjetno v svoji kategoriji najlepša pesnitev sploh, se vendarle ne more znebiti občutka, da jih preveva nepotrebna intelektualna kontemplativnost. Mestoma učinkujejo ti soneti skoraj viskozno in včasih je njihova terapijska vloga – v mentalno higienskem smislu – za avtorja povsem očitna.

Celo Shakespeare se očitno ni znal znebiti nečesa, kar zavira celo človeka največjega umetniškega formata, miselnega dometa in čustvovalne dovzetnosti, čeprav je svoj občutek krivde premagal v večji meri kot običajni smrtniki njegovega časa. Ta občutek, ki je druge zavrl do tiste mere, da jim ljubezen do lepega dečka niti na misel ni prišla, kaj šele da bi se ji zapisali z nesmrtnimi verzi, je Shakespearu vendarle preprečil sproščeno dojemljivost za tisto, kar z mešanimi občutki opisuje v svojih sonetih.

Temelja za krivdo, izvirnega greha tako rekoč, pa seveda ne gre iskati v nežnih čustvih genialne zrelosti, duhovitosti in lepote mladosti. Ta epizoda, in ni bila kaj več kot epizoda, je bila prej sredstvo, s katerim je umetnik intuitivno pripeljal na površje zavesti, čeprav v komaj prepoznavni obliki, globoko pokopano krivdo, ki je v »greh« istospolnega nagnjenja zgolj projicirala svojo apriorno zadolženost.

Potreben je bil genij Freudovega profila, da je lahko, zavarovan v zdravniško-znanstvenem mesijanskem poslanstvu, navidez z distanco in ironijo, v resnici pa prav tako doživeto kot Shakespeare, prikazal pomen izvirnega greha. Krivda, ki si jo deček nakopuje pred petim letom starosti, je tako razsežna, globoka in vseobsegajoča, da zunaj nje ni ničesar. Predstavlja startno točko, izven katere sploh ni zavesti; je zavest sama in človek je v njo popolnoma potopljen, z njo stopljen.

Freud se ni v celoti zavedal filogenetske razsežnosti genetsko dedovane krivde, ki se v otroku manifestira v Ojdipovem trikotniku, a ki ne bi bila možna, če ne bi bilo genetske dedne zasnove za to nagnjenje. Vedel pa je dovolj, da je to možnost dopuščal kot posledico zbrane skušnje človeške vrste, skoraj dobesedno kot pri izvirnem grehu Adama in Eve. Dejstvo je seveda, da patriarhalno lastniški sistem, kakršnega opisuje v *Totemu in tabuju*, obstaja vsaj deset tisoč let in da je imela očetovska paranoja dovolj možnosti za cepljenje na genetsko osnovo, če dedovani spomin v resnici obstaja.

Na srečo pa stvar vzročnosti tu ni odločilna, čeprav se lahko izkaže, da bo nekega dne izumljena kemična formula, s katero bo mogoče človeka de-ojdipizirati. Kaj pa je alkohol drugega kot to in čemu je npr. Pitagori rabil zvarek z opijem, če ne prav v te namene. Za dezinhibicijo. Mizerija nezavedne krivde je izziv vsakemu posamezniku, da se *prvič* sploh spusti na področja, na katerih se počuti krivega, da *drugič* počne, kar želi početi tantrično, se pravi brez ozirov in kljub invalidnosti, ki mu jo povzroča krivda, da se *tretjič* prične krivde sploh zavedati in da ne poklekne pred lastno meo culpo, in *četrtič*, da se je osvobodi.

Večina ljudi ne prestopi prvega praga krivde, zato se nikoli ne dokoplje do lastne individualnosti. Kdor ni sposoben zločina nad lastno vestjo, ni vreden samega sebe. Živel bo po programu za množice in umrl tujo, ne svojo smrt. Kot v pravljicah je borba z zmajem krivde neizbežna za vsakogar, ki želi kam priti.

V SMISLU ANTIKE

Kdor je bil kdaj na Delosu, malem otoku nasproti Mikonosa, je morda prebral v svojem turističnem priročniku, da so bila na tisti krpici zemlje v zlati helenistični dobi, okoli četrtega stoletja pred Kristusom, stala svetišča praktično vseh verstev, ki so, *urbi et orbi*, navdihovala ljudstva ob Sredozemlju. »Kakšna strpnost!« poreče kdo, ki se domisli današnjih trenj med katoliki in pravoslavni. Ta tolerantnost do drugače verujočih pa ne izvira iz dejstva, da so trgovci na Delosu v enem samem dnevu prodali in kupili preko trideset tisoč sužnjev, ampak iz distance, ki jo je antični človek gojil, ne do bogov, ampak do različnega pojmovanja, do različnega izraza tistega, kar je presežna vrednost teh verovanj. Samo kultura, ki je imela neposreden stik s tistim, kar prebija tako navidezno posamičnost in samovoljo kulturnih tradicij, tudi verskih, kakor tudi zgolj navidezno splošnost monoteizma in dogme, to zmore. Kdor je antiko vsaj malo doživel, posredno seveda, preko filozofije in dramatike, preko kiparstva in arhitekture, bo hitro dojel, da so bile v tistem času nekatere stvari jasne samo na način, kot so lahko jasne umu, ki ni obremenjen s poprejšnjimi razlagami o bivanju v svetu in o smiselnosti tega, da sploh smo, umu, ki je poleg tega vedel, v čem je obstojnost obstoja in od kod cela stvar, *kozmos*, sploh izvira.

Dva tisoč in štiristo let kasneje se je nek filozof potrudil z zapleteno razlago izvora besede *logos*. Heidegger, ki je znova postavil vprašanje, zakaj sploh kaj je – vprašanje, ki si ga je treba postaviti, če naj se razbremenimo motečega suma iz celote izločenih razlag – je hotel z doslednim zasledovanjem besede, ki jo napak prevajamo kot »logos« = »beseda«, svoj um postaviti v deviški stik z Bitjo, ki so jo stari jemali za samo po sebi umevno. Drži seveda, da antičnega sveta in njegovega skoraj erotičnega šarma ni mogoče razumeti, če človek ne uvidi, na kakšen način je bil ta svet bolj *resničen* od našega, plastičnega in zintelektualiziranega sveta.

Ni mogoče ne preveč in ne prepogosto poudarjati, da je količina resničnosti tistega, kar je, nekaj, kar se razlikuje od časa do časa, od človeka do človeka, od družbe do družbe. Prav danes, ob zatonu zahodne civilizacije, ko se dobesedno in v prenesenem pomenu besede dušimo v plastičnosti vsega, kar nas obkroža, bi nam moralo biti očitno, da smo se nečemu pristnemu nevede in nehote oddaljili, da smo se *resnici* o stvari odtujili in da nas je, s pesnikom vred, iz dneva v dan manj. Vsak ve iz lastne izkušnje in doživetja, da so obdobja v življenju, ko begamo sem ter tja in *nismo* v stiku z nečim – pa tudi obdobja, ko vemo, da smo, tam, kjer smo, in taki, kot smo, ne z razlogom in ne iz razloga, ampak zato, ker smo v stiku z nečim.

Ta stik so Grki tako dobro razumeli, da so iz njega izcimili radovedno vedo o tem, zakaj sploh je kaj, in ta veda, ki je obenem modrost o življenju, je filozofija. Sokrat, kakor ga opisuje Platon, je bil tako prepričan, da na primer ve, zakaj so stvari lepe, točneje, da ve, od kod je sposojena njihova lepota, da je to razlagal svojim prijateljem pri večerji in ob merici črnega. Civilizacija, ki je povezovala eros z lepim, nas ne bi presenečala, a civilizacija, ki povezuje eros, lepo, dobro, pravično in svobodno – vse v en pojem, do katerega je poleg tega mogoče priti po nepopolni indukciji, taka civilizacija *je* vedela, za kaj gre.

Tako neobremenjeno prvinsko izhodišče, ki zakoliči vse smisle, ki se naberejo – *legein* pomeni zbirati – v gubah besed in stavkov, tiste snovi, od katere žive pesniki, je bilo možno samo, če je civilizacija imela dovoljšnje število posameznikov, ki so na lastne oči doživeli končno instanco vsega, kar je. Samo tako si je mogoče razlagati nonšalanten odnos do vseh opisanih poskusov tistega, kar je iz istih razlogov pravovernim Judom sploh prepovedano izgovoriti in ki se zaradi tega v pasu pregibajo pred zidom objokovanja v Jeruzalemu, ob vznožju Templja. Tisto Besedo, ki jo je krščanstvo mitologiziralo točno toliko, kolikor je v resnici izgubilo stik z vseobsežnostjo doživetja, ne

boga kot osebe, ampak celostnosti, v kateri vse enostavno je in zaradi katere je vse resnično, kolikor sploh je.

Kdor torej danes gleda ostanek strasti, ki je bila zapisana neskončnosti in večnosti, se lahko zjoka nad Blakeom in njegovim zrnem peska; tako sam je bil v svojem umevanju povrnitve k tistemu, iz česar smo vsi izšli in v kar se vračamo – ne s smrtjo, ampak s slovesom od naporne utrujenosti, ki nas zapira v lastne, od drugih ločene lobanje. Vendar pa je to stanje iz-ločenosti sama esenca tragičnosti človekovega obstoja, nekaj, kar ni obstajalo na antičnem začetku naše civilizacije. Tam je neki bog, ni pomembno, kateri in čigav, odpoljubil dejanskost valov Egejskega morja in se dal videti kot prispodoba vseobsežne resničnosti tega, da sploh kaj je.

Kdor poskuša to doumeti, si ne želi sentimentalnega mitologiziranja tistega, kar je temelj vse zahodne civilizacije: ne gre za to, da so bili v helenistični dobi Grki zgolj neobremenjeni z grško filozofijo. Barbarov, kot pravi moderni grški pesnik Kavafis, sicer manjka – ampak tudi če bi jih bilo več, s tem še ni rečeno, da bi *njihova* deviškost umela tisto, kar je umela grška antika. Ne, za vzpostavitvijo kozmosa in kaosa je eros, je tisto, čemur smo danes že pozabili pravi smisel in pomen.

Duša.

Kdor gleda pirejskega Apolona iz leta 525 pred Kr., uvidi čas, ko duša še ni bila ločena od telesa in ko filozofija še ni bila ločena od erosa. V svojem zatonu se zahodna civilizacija vrača k spominu na svoje rojstvo in se z večjo nežnostjo poslavlja od sveta, ki si ga je zaradi strahu pred smrtjo sestavila kot znotraj votlo piramido izrečenih smiselnosti.

Naš doživljajski svet je samo eden od možnih. In ta možnost je bila dediščina te nadvse naše – antike.

IZ ČASA V ČAS – ZGOLJ EN MEANDER ZGODOVINE

Recimo, da je naš čas prelomen, zgodovinski. Recimo, da je v resnici iz steklenice ušel duh, katerega so globalno konservativne sile tiščale zaprtega pod vedno hujšim pritiskom. Po nekem Boyle-Mariottovem zakonu zgodovine je ta pritisk narasel do tiste kritične mere, pri kateri je zamašek odletel iz steklenice. Na vzhodno Evropo lega atmosfera kolektivnega oddahnjenja od neznosnega pritiska nespameti in v ideologijo prenarejene nevoščljivosti, oddahnjenja od institucionalizirane neformalnosti, zatiranja zdrave pameti – skratka od superiornosti inferiornih. Po desetletjih avtoritarnih, patriarhalnih, brutalnih, včasih atavističnih obrazov raznih Brežnjevov, Causecujev in Husakov – končno Havlov človeški obraz. Povsod naenkrat ljudje, s katerimi je mogoče govoriti, pri katerih je mogoče računati, da bodo kaj dojeli.

Naposled. Normalizacija. Aaah! Kako si pojasniti substanco tega duha, ki se je sprostil iz steklenice? Če nam je še kar jasno, kaj je bil pritisk steklenice – tega je treba sedaj kar najhitreje pozabiti in se lotiti dela – ali si mar lahko odgovorimo na vprašanje, v čem je pozitivna stran te sprostitev, razrešitve, oddahnjenja, razmaha, ki se dogaja sedaj in se bo še nekaj časa dogajal. Kaj se je tu pravzaprav sploh zgodilo? Popraviti zamujeno sploh ne bo tako težko in zamudno. V enem desetletju, če ne prej, bo vzhodna Evropa v celoti in polno zaživela svojo normalno zgodovinsko usodo. Ko ni več zunanega pritiska, pride čas za dojemanje notranjega. Ko se adolescent osvobodi izpod nadzorstva staršev, spočetka v svojem veselju misli, da je novo pridobljena svoboda vse, kar ga mora zanimati, kaj kmalu začuti, v samotnih nedeljskih dopoldnevih, če drugače ne, podpritisk, nekakšen notranji in vrednostni vakuum. To ga sili v doživljanje svoje razpršenosti in v iskanje načina, kako bi svojo molekularno sredobežnost zgostil v oprijemljivo in smiselno bistvo – samega sebe. Ta proces je brez dvoma napornejši od zgolj borbe zoper zunanji pritisk. In kakor odraščajoči zmotno misli, da imajo drugi, ki so že svobodni, tisto, česar sam nima, tisto »ta pravoc«, kakor pravijo v oglasih za Coca-Colo, tako vzhodna Evropa

morda misli, da ima Zahod že pripravljene odgovore na vprašanja, ki si jih sploh še ni dobro zastavila. Če bi si jih, tedaj ne bi napak domnevala. Nadzorstvo staršev je sicer zelo omejujoča stvar, po drugi strani pa človeka varuje pred določenimi umazanimi krutostmi resničnega sveta.

Vsako življenje, če je vrženo iz rutine, se poskuša ponovno utiriti. Ta beg v običajnost izhaja po eni strani iz strahu pred neznanim in nezaznavnim, po drugi strani pa temelji na samoprevari, usidrani v preteku časa, da nam je tisto, česar smo se navadili, razumljivo. Cikli sprememb, tudi zgodovinskih, pa so pogosto daljši od ene generacije, zato globoko, strukturalno spremembo pogosto doživljamo kot potres, katerega sunki nas nas presenetijo, čeprav smo ga pričakovali.

»*Presenečenost nad pričakovanim*« je morebiti sintagma tega trenutka. Zato je nadvse bistveno postaviti dogajanje v perspektivo. Ni dovolj povedati, da je čas prelomen. Tisto, kar se dogaja, je izraz iztekajočega se stoletja v celoti in ne zgolj naključje zadnjih dni: menice se zdaj vse naenkrat vračajo v izplačilo. Za *hybris* je veljalo, da ima tri obdobja. Klitemnestra je najprej ubila Agamemnona. Potem je grehu dodala insult, ko je prešuštvovala z Egistom. Na koncu jo ubije Orest.

Prevladujoči občutek, da se nekaj zgodovinskega, čeprav na boleč način, vrača v svoje normalno stanje, nas ne vara.

Bistvo *hybrisa* je pretiravanje, se pravi prevelika oblastželjnost, se pravi napuh. Po francoski revoluciji si je del sveta pričel utvarjati, da lahko vzame zgodovino v svoje roke. Te zavestne sile, ki so bile spričo *resentimenta* predvsem zavistne, so z odločno, a neveščo roko trgale po mehkih tkivih civilizacijskega telesa. Abruptna struktura z lastno preteklostjo je vzpostavila, kot pravi Havel, parvenijstvo kot oblast. Preteklost je postala preteklost in slaboumno eksperimentiranje se je razmahnilo.

Sam polom je bil spet stvar generacijskega cikla. Generacija, ki je prelomila s preteklostjo, je to lahko storila, ker je bila to obenem ravno generacija, ki je preko diametralno drugače opredeljenih posameznikov vzdrževala stare standarde. Srednji razred je bil tisti, ki je prenašal in blažil posledice kaskadnega fiaska družbe in gospodarstva ter ga poskušal kolikor toliko omiliti. In sicer čisto po inerciji, iz navade in občutka dolžnosti. Komaj je stara generacija, šolana še v starem režimu, odšla, pa je oblast dobila nova, ki se ni več samo delala, da je revolucionarna, marveč je v novem sistemu tudi že odrasla in je bila zato, za spremembo od stare, pristen izraz tistega, kar so si stari predstavljali. Eno je pač pretvarjati se, da si zaljubljen, drugo pa, če temu začneš zares verjeti. No, ta vera se je izkazala v tem, da so na oblast prišli resnično inferiorni ljudje. Toda tudi v generaciji, kljub vsej anomalčnosti negativne selekcije, pametni in pridni niso enostavno odmrli. Kri je namreč precej gostejša od politične slаницe.

In kakor so predpreteklost izdali njeni »favoriziranci«, tako so preteklost – sedaj jo že lahko tako imenujem – izdali prav tisti, katerim je bila pravzaprav namenjena. Kohorte odrinjenih, a sposobnih, pa so prej ko slej omogočale delovanje sistema, prej latentno, sedaj spet odkrito.

Značilnosti celotnega eksperimenta, zaradi katerih se je sesul dobesedno kot hiša iz kart, so čas (*timing*), etični naboj in artificialnost.

Ker je prišla prekmalu, je ideja o nesebičnosti, na katero bi bilo mogoče opreti družbeno delovanje, izzvenela umetno. Kakor vsaka umetno vzdrževana enakost je tudi ta grozila zadušiti življenje. Kar na Zahodu imenujejo deregulacija, je blažja oblika tistega, kar se dogaja na Vzhodu: sprostitvev naravnih neenakosti, ker se je izkazalo, da so ob umetni enakosti prikrajšani celo nižji sloji. Morebiti drži, da je vsaka družba naravno razslojena; vendar so merila te notranje razslojenosti lahko različna.

Velik del človeške zgodovine je potekel po modelu Kremenčkovih, se pravi po kriteriju fizične premoči in premaganja. Regresija na ta model neenakosti je še vedno prisotna tako v medosebnih kakor tudi v meddržavnih razmerjih od vaškega pretepa pa do svetovne vojne. Potem pride prevlada po lastninskem modelu – omogoča produkcijo namesto enostavnega ropanja, izloči silo iz medosebnih odnosov in vzpostavi državo kot garant lastninske prevlade, se pravi izkoriščanja. (Vem, da marksizem sedaj ni moderen, ampak jaz sem se tega naučil drugje.)

Komunizem je bil poskus napredovanja in bi bil resnično kvalitativen preskok od neenakosti *sploh* k enakosti brez prevlade. Na žalost so bili tisti, ki so to poskušali, sami še bolj kot prejšnji gornji sloj obremenjeni z lastno dejansko in umišljeno neenakostjo. *Resentiment* je revolucijo spremenil v navaden prevrat, postulirano enakost pa v nasilje dejansko in umišljeno nesposobnih. Nobena stvar, ki je vodena s stališča reaktivne psihologije, se pravi nevoščljivosti, ne more delovati. Ker je imel cel manever nadih globalne nadkompensacije manjvrednostnih kompleksov nekaterih slojev, se je v nasilni iracionalnosti, brutalnosti in nespameti žal povsem izgubila sicer plemenita ideja o ponovnem vzponu od lastnine do odprave nadvlade nasploh.

Vrinila se je vmesna faza nadvlade po sposobnosti, se pravi meritokracije. Ker je sposobnost vedno sposobnost *za kaj*, se upravičeno vprašamo, h *kakšni* učinkovitosti in h *kakšnemu* učinku je ta sposobnost naravnana.

Sedanji globalni polom komunizma je izraz systemske neučinkovitosti. Toda tudi učinkovitost kapitalizma je sama po sebi tik pred tem, da se zanika. Ker sistem temelji na sebičnosti, je preračunan na prisvajanje. Ker je preračunan na prisvajanje, mora biti prisvojenega vedno več. Ta »več« je približno deset odstotkov na leto. Ker mora to od nekod priti, je jasno, da mora produkcija rasti. Ker mora rasti produkcija (in z njo poraba),

je sama razsežnost našega planeta tudi zunanja *sistemska* meja kapitalizma. Tej meji se z vso hitrostjo približujemo.

Ko bo ta meja dosežena, rakova rast proizvodnje in potrošnje ne bosta več mogoči. Profita ne bo več, s tem pa tudi ne dodatnega prisvajanja. Ko se bo morala spremeniti psihologija prisvajanja, bo lastninski motiv izgubil pomen – kot ga že je v zasičenih višjih slojih v kapitalizmu, kjer iščejo drugačne, duhovne vrednote. Obenem lahko upamo, da z zorenjem družbe zori tudi posameznik, ki se iz prilaščevalca (*homo oeconomicus*) pretvarja v moralno samobitno osebnost.

Čemur smo sedaj priče, je zgolj en meander zgodovine. Meander taktičnega umika. Na Vzhodu poteka velika katarza nespameti, na primer nacionalnih vprašanj, s katerimi je bila obremenjena temeljna ideja o človekovi dobroti in nesebičnosti. Iz tega ognja je izšla ideja komunizma, prečiščena svojih imperialnih kompleksov, naivnega oponašanja Zahoda. In prav na Zahodu bo našla zaveznike tam, kjer se ji do sedaj ni niti sanjalo, za kar je najlepši dokaz rojstvo ekologije (*environmental protection*), katere nastanek sem imel priložnost od blizu opazovati in čutiti.

Če je Gorbačov zares zvit, potem to ve in se ravna po načelu »*he who fights and runs away, may live to fight another day*«. ¹⁶ Ni potrebno posebej poudarjati, da bodo morale tudi vse iskrene religije tega sveta prav kmalu sprevideti, kaj je za naprej dobro in kaj zlo.

Vse to pa so generacijska doumevanja. So stvari, ki tolikanj presegajo enega človeka, da sta potrebni dve, včasih tri generacije, da bi postale preproste.

¹⁶ »Kdor se v boju umika, se lahko živi bojuje drugega dne.«

Epohalnost preloma z egoizmom in prevlado, kakršnega je z vso rahločutnostjo oznanjal že Jezus, je ideja s tisočletno inkubacijsko dobo. In kakor blagovest ostaja vse močnejši izraz judovske metafizike, tako tudi ideje komunizma ne moreta izničiti ne križarska vojna in ne inkvizicija. Na začetku je bila ta vest dobra. Ta dobra vest je ostala. Tisti, ki jo vidijo, se ne navdušujejo prehitro, če se čas obrne malo nazaj.

O SPOLNOSTI IN POLITIKI

Kakor je romantična ljubezen poslednji vrelec želje in smisla v zahodni kulturi, tako je spolnost navkljub vsem seksualnim revolucijam, pornografiji in teoretičnemu razglabljanju še vedno – popoln tabu. Danes se že vsak otrok zaveda, da zlorabljuje spolnost v komercialne namene in vsak proizvajalec solnic in rdečil se zanaša na falično mimikrijo. Celo Freud in Jung, čeprav sta to zelo dobro vedela iz lastne izkušnje, osebne in analitične, si nista upala povsem razkrinkati političnega pomena spolnosti. Stvari se premikajo celo na našem političnem prizorišču. Tudi neanaliziran človek zlahka opazi, da imajo konservativni politični oblastniki v temelju drugačno psihologijo od naprednih. Da pri tem ne gre več niti predvsem za abstraktno politično prepričanje, ampak za vrednote, ki so v temelju libidinalne narave, to je tudi predmet tega zapisa.

Freud je proti koncu svojega življenja odkrito pristal na spoznanje, da je vpreženost spolnega nagona posledica bitke med očetom in sinom v Ojdipovem trikotniku, v katerem je poleg njiju še mati. Sin se zaljubi v mater in pri tem trči ob nenaključno očetovo paranojo. Oče udari nazaj in zmlinči sina v sončni prah. Sin se odpove materi in se, povsem poražen, poistoveti z očetom. Iz tega pozitivnega poistovetenja nastane njegova sposobnost za kasnejše uboganje v družbi in državi. Iz groze pred očetom nastane superego, ki je sedež vseh ponotranjenih tabujev. V zamenjavo za svoj svobodni spolni nagon dobi sin poleg zlomljene hrbtenice od očeta tudi vso suženjsko dediščino civilizacije (in njenega nezadovoljstva), navržena pa mu je tudi stereotipizirana in programirana družbeno koristna, razpelojevalna in psihološko kastrirana spolnost. Narejen je bil še en voljan suženj družbene produkcije.

O zgornji zgodbi, ki opisuje programiranje človekovega bistva, še preden se je, do starosti približno petih let, sploh uspel vzpostaviti kot subjekt, ni nobenega dvoma. V analizi se ta

izvirni greh civilizacije kaže v neskončno žalostnih projekcijah npr. konj, ki jih vpregajo v voz, namesto da bi prosto brzeli v naravi. (Tu opisujem moško plat zadeve, ker se Elektrin kompleks nasilno ne potiska in le počasi izginja do štirinajstega leta. Zato so ženske veliko manj spolno programirane in v bistvu veliko bolj svobodne. Malo verjetno je na primer, da bi ženska postala nosilec fašističnih vrednot in idej.)

Freud je na opisano dinamiko bolj ali manj resignirano pristajal, češ da družba, in tu si je pravzaprav edinkrat lastil socialno postuliranje, tako ali tako potrebuje široko programirane mase in je svoboda teh mas majhna cena za civilizacijo in zgodovino. Podobno izhodišče je imel v romanu *Zločin in kazen* Dostojevski, ki je svobodno izbiro moralne odločitve dovoljeval samo Razkolnikovu – in še njega je na koncu žrtvoval kaznovanju, se pravi splošni morali.

Ta splošna morala dolžnosti, ki predvsem prepoveduje in h kaj malo čemu spodbuja, je neke vrste naraven in masoven ojdipovski program, ki se v vseh družbah reproducira prek vsake družine. Ker to poteka v sosledju z »naravno« razplojevalno funkcijo človeške vrste in ker je bila na tem mehanizmu zgrajena v taki ali drugačni obliki vsaka različica zgodovine na tem planetu, nas Freudova resignacija ne preseneča. Kot biološko treniran človek, pa čeprav s filozofskimi aspiracijami, ni mogel mimo nenaključnega paralelizma med monogamno družino na eni in ojdipovskim programiranjem na drugi strani. Ker je iz tega nastajala sublimirana (zatrta) spolna energija, libido, kar je napovedoval že Nietzsche, ta pa je bila in je še substanca civilizacije, je Freud povsem logično podpisal sprejemljivost tega programa, čeprav se je pri tem, in to je bil njegov genij, povsem določno zavedal, da je človeku tako ukradeno njegovo bistvo. Čeprav svobodnega spolnega nagona na koncu svojega življenja ne bi bil več imenoval »polimorfna perverznost« in čeprav je kasneje uvidel, da so bile nevrose prej izraz socialnih zavor kot individualnih nenormalnosti – iz tega pa sledi, da je nevrotik samo nekdo, ki se vsaj bori zoper lastno zaslužnjenost – mu kot zdravniku ni bilo jasno, tak pa je bil tudi sam čas, v katerem je živel, da so razlogi za

umor človekove intimnosti navsezadnje samo v drugi falični konstelaciji, ki pa je bila dolgo, pravzaprav vse do zdaj, zgodovinsko funkcionalna – namreč v profitu in denarju.

Kastrirani posameznik, ki je izšel iz ojdipovskega strahu pred očetom, je namreč vsakokrat od tega očeta prevzel tudi njegovo falično protezo, ki se je po Hobbesu lahko kazala v treh oblikah: moč, bogastvo in slava. To so tri glavne konsolacije, kakor bi dejal sveti Avguštin, zahodnega človeka. Takemu človeku je torej povsem nesmiselno pripovedovati, vsaj dokler ta mehanizem deluje, da je neka pokrajina lahko spolno mikavna, ali da je mogoče imeti spolni odnos s soncem ali zemljo, ali da je mogoče biti erotično, se pravi nesublimirano, zavezan literaturi. Take stvari so bile rezervirane za norce in umetnike in še ti o tem niso kaj dosti govorili. Druge oblike uhajanja izven programa, od masovne homoseksualnosti pa do bolj eksotičnega fetišizma, so se zaradi subjektive nesposobnosti biti prav programiran, čeprav ne deprogramiran ali sploh programiran, vezale na druge duševne motnje od histerije do psihopatije in kar je še takih precej izmišljenih diagnoz, tako da so same, v primerjavi z Grki, prišle na slab glas.

Stvar pa seveda že dolgo ni samo v tem. Če že pozabimo, da so aktualni konservativni oblastniki kot psihološki fenomen prav nasprotni tistemu, ki se sam deklarira kot političen homoseksualec, in če spregledamo, da je demokracija oblast »normalnih« samo zato, ker je psihološko zaostalih več kot psihološko osvobojenih in če nazadnje ne posvetimo nobene pozornosti dejstvu, da je oblast že po opredelitvi kastrirana (da bi kastrirala še naslednjo generacijo) – potem še vedno ostaneta, postajata pa tudi vse bolj aktualni, naslednji vprašanji.

Prvič ni morala dolžnosti, ki izhaja iz ojdipovskega programiranja množic, seveda nikakršna morala, saj temelji neposredno na ponotranjeni dovzetnosti za prestrašenje, je torej duplikat, multiplikat tistega strahu, ki ga je otrok občutil še pred očetovo (nenaključno) paranojo, kakor jo imenuje Guattari. Morala tistih, ki ponoči porivajo,

podnevi pa pridobivajo, se pravi morala kapitalizma, je bila najlepše povzeta v metafori »kanonenfutra« iz obeh svetovnih vojn: množice se narode, množice žrtvujejo. (Žrtvuje jih seveda najpogosteje koalicija med shizofrenijo in kapitalom.) Taka morala je za današnji dan nerabna, še več, smrtno nevarna. Svet ima danes preveč gibljivih delov in prekratke razpolovne dobe, da bi si lahko privoščil masovno neodgovornega slehernika.

Drugič, nuja po psihološko osvobojenem (*liberated*) in notranje neodvisnem posamezniku, ki se v svojih moralnih opredelitvah ne naslanja ne na družino in ne na zakon, ampak na svoj (in pošten) prav, je dobesedno spolno povezana z nujo po ustvarjalnem posamezniku, ki bo iz brezizhodnega stanja, v katerem je zahodna civilizacija (ekološko, demografsko, ekonomsko, socialno, psihološko, eshatološko itd.), sposoben vzpostaviti človeka vredno bivanje. Da bo hotel (moral), da bo mogel (dezinhibiranost) in da bo znal (ustvarjalnost).

Ni nujno, da bi moral biti ravno političen, prav tako pa ne ravno homoseksualec. E.M. Foster (ki je bil oboje) je napovedal prihod brezkompromisno rahločutnih. Da je psihoanaliza najbolj revolucionarna poteza ta trenutek, izhaja iz enostavnega dejstva, da je samo psihoanalitični prijem sposoben razvezati ojdipovski prisilni jopič. Ta odveza v naprednih družbah že postaja stvar vsakdanje kulture. Deprogramiran libido je ta trenutek edino zanesljivo napredno politično prepričanje.

ALI SVOBODA ALI SHIZOFRENIJA ...

Tragična zmota slovenskih shizoidnežev, in tisti, o katerih tu govorim, že vedo, za kaj gre, je bila v tem, da so krivdo za svoj svet norosti in bolečine pripisali komunizmu, medtem ko gre krivdo v resnici pripisati kapitalizmu. Zahodni shizoideologi, npr. Guattari, Laing in delno Deleuze, ozadje pa jim govori celotnost eksistencializma, so pri presoji zgodovinskega trenutka obenem bolj napredni in nujno nazadnjaški, saj so se rodili in razvili v kapitalizmu. Naši, če bi bili bolj pri zavesti, bi se bili vendar lahko vprašali, zakaj Kundera ni hotel zapustiti Češke oziroma zakaj se je Solženicin zgradil za palisade nekje med hribi odročnega Vermonta, oziroma zakaj jim je Handke vrnil »Mitteleuropo« kot meteorološki pojem. Steve Carras, ki sedi v hiši svojega očeta sredi črnkega geta v Pattersonu (New Jersey) in se noče pogovarjati o nič, podobno kot je njegov daljni prednik Kavafis sprejemal goste samo ob sveči, bi jim lahko razložil v dveh stavkih.

Toda pričnimo na začetku. Nekoč sva z Rayem sedela v klubu v New Yorku na 44. cesti. Že dlje časa sva se dobivala na partiji squasha in nato večerjala. Ray je veliko potoval, ker je delal imigracijske posle za veliko kompanijo in je vedno od kod prinesel kakšne eksotične cigare, na primer burmanske. (Burmanske so prav posebno lahko zvite. Dobite jih v Evropi samo v Atenah na Odos Stadiou na desni strani ceste, če greste proti Omonii.) Ray je rojen gospod, kar se v igri seveda takoj opazi, cigare je vedno izvlekel iz nekega notranjega žepa na telovniku, in ko je videl moje veselje, se je dvozložno posmejal, kakor se znajo samo črnici. Rad je pil Grand marnier, čeprav je bil strahotno drag in čeprav k cigaram ni šel prav dobro.

Dobro se spominjam tistega večera. Na galeriji so gorele luči in v kaminu je bilo zakurjeno. Sedela sva sredi hale na otomanah, ki so bile sicer namenjene za večje družbe. Pogovor se je sukal okoli neke Irke, ki jo je Ray zapeljeval nekje na Long Islandu, in

potem okoli Hegla in Kojèva, ki ga je takrat prebiral. Ray ima debela očala in tako je težko videti, kaj se z njim dogaja. Poleg tega je bilo v dvorani vedno slabše razsvetljeno, ker je posebna svetloba prihajala od slik in trofej, ki so visele po stenah. Na mizah so sicer bile majhne svetilke, a kot rečeno, midva sva bila sredi dvorane. Moram tudi povedati, da Ray nikoli prej ni bral filozofije. Tega sicer ni dejal, a zvečine so se mu miselni sistemi zdeli bolj belske preokupacije. Uvrščal jih je med razloge in razlage, ki so nekemu v neposrednem stiku s tragiko sveta enostavno odveč.

Sredi razgovora se je Rayu spodmaknilo. Brez poprejšnjega svarila je padel v nič. Ker nisem videl njegovih oči, tega nisem opazil. Šele ko se je vrnil – ne spominjam se točno, vendar mislim, da ni trajalo posebno dolgo, vsekakor ne več kot deset minut – mi je sam, malo pretresen, pričel pripovedovati, kaj je – oziroma kako nič ni – bilo. Več.

Povedati moram tudi, da so se okoli mene (razen pri nas) zbirali taki ljudje. Morda so čutili, da moji odgovori na njihova vprašanja niso bili čisto od tega sveta. Kakorkoli že, to, kar se je zgodilo z Rayem, ni bilo zame nič novega, še več, tega nisem jemal posebno resno in čeprav ne gledam na take epizode ravno klinično, pa res ne mislim kakor vsak shizo, da je v niču čisto zares konec sveta. Še zlasti, ker so si ti konci sveta na las podobni. Gre pravzaprav za to, da shizo ne zna seči izven sebe in da ga nihče ne vpraša pravih stvari. Ostaja sam in nezaljubljen v svoji norosti, a pa se zelo hitro odzove, če kje, tudi od daleč, zavoha pravo Bit. To ne bi smelo presenečati. Človek naravno teži k temu, kar je zanj dobro.

Dogodek z Rayem je bil zanimiv zato, ker je bil to njegov prvi padec v nič in ker se je zgodil v sobesedilu Hegla in Kojèva. Ta dva sta namreč Rayu odprla nek predor, po katerem je potem lahko zdrsnil v svoj novi »*Selbstbewusstsein*«. Trditev, da obstaja več kot intimna soslednost med kapitalizmom in shizofrenijo, izhaja že iz naslova knjige, ki sta jo napisala Deleuze in Guattari, poleg tega nam je to razlagal R. M. Unger, da je namreč

notranja protislovnost shizofrenikove pozicije (ne preblizu, da te ne požrejo, in ne predaleč, da se ne sesuješ) introjekcija, se pravi ponotranjenje zunanjih antinomij med razumom in željo, na primer. Ray je to vedel natanko tako dobro kot jaz in tudi to je bil gotovo eden od razlogov, zakaj se mu je predrlo. Toda prav kognitivna neposrednost zoperstavljene logike sužnja in gospodarja je s svojo razlagalno močjo ameriškem črncu, ki je bil sam rojen aristokrat, pa so ga povsod poniževali, čeprav zvečine nezavedno, predočila vso absurdnost in dvojnost njegove življenjske situacije.

To je zadoščalo za padec. Padec v nič ga je sicer pohabil, vendar je bil Ray od tistega trenutka dalje revolucionar. Genialnost Hegla je bila prav v tem, da se mu je primerilo isto toliko generacij prej in je s svojo filozofijo ne le anticipiral, ampak tudi prejudiciral in tako določil usodo nekega odvetnika sredi New Yorka – zelo podobno tistemu, kar opisuje Camus v *Jašku*. Za črnega Američana ni prav težko uvideti, da so njegove osebne težave izraz javne nesvobode: njegovi beli soljudje mu to konkretizacijo javnega na zasebno ves čas radodarno posredujejo s svojimi predsodki. (Belcu je, z drugo besedo, lažje verjeti v lažnost svoje svobode.)

Ste kdaj videli posnetek angiografske raziskave, pri kateri vbrizgajo kontrast v koronarke, da se pokažejo, kako s svojim drevesastim prijemom drže na rentgenskem posnetku nevidno srce. Moderni človek ima od sebičnosti in suženjstva lastnim željam okamnelo srce. Koronarke postanejo kot kremplji in te drže za edino mišico, ki vedno dela – namesto da bi jo hranile. Kar je kalcinirana krona žil na srcu biološko – to je shizoidnost psihološko.

Ni težko izhajati iz domneve, da je zgodovina obenem dialektika gospodarja in sužnja – da pa je slednji vse manj suženj. In ko je Cankar genialno označil Slovence za zasvojence lastnega prebičanega hrbta, je s tem povedal več, kot si je morda mislil. Beg pred svobodo nekaj, kar je lastno vsej človeški vrsti. Ta zasvojenost ima izrazito mazohistično

komponento, ki je spremljevalka Ojdipove slepote: kastracijski kompleks. (Trenutno slovensko politično situacijo bi lahko označili kot koalicijo med vodilnimi shizoidneži in tistimi s kastracijskim kompleksom. Slednjega prepoznamo klinično po značilnem klerikalnem nagibu glave v vratu: »*Kako postrani drži glavico!*«)

Ta mazohistična poanta je nevrotične narave in pravzaprav preprečuje shizofrenizacijo, je pogosto zadnji branik pred njo. Kdor sili nazaj v lastninske odnose, se pravi nazaj v nesvobodo (lastnik je gospodar, delavec je suženj), se s tem brani pred ničem, kar je za tiste, po Frommu, ki so bili ojdipovsko programirani, dosti logično. Če pa temu botrujejo slovenski shizoidneži, potem je to lahko samo iz kmečke nostalgije po nevrotični varnosti, ki jo obenem s kastracijo nudi pred-ojdipovska, falična (slovenska) mati. Perverznost shizoidne reakcionarnosti, katere privilegirane priče smo lahko zdaj, je sprovciral družbeni red, ki je bil objektivno preveč napreden in subjektivno preveč slaboumen: če pride kakšen genialni Kazantzakis s Krete na Dunaj, v sebi še vedno združuje vse tiste rustikalne preokupacije, ki jih opisuje v *Kapitanu Mihalisu* z vso sijajnostjo svojega uma. Rezultat je lahko revolucionaren, če je um močnejša osebnost, ki mora prenesti lastno izkoreninjenost. V tem je razlika med genijem in pijancem.

Propad nekega objektivno (preveč) naprednega družbenega reda je seveda predvsem socialno-psihološko vprašanje: zakaj ljudje beže od tistih odgovornosti samih zase, kakršne jim nalaga npr. samoupravljanje. Ali širše: zakaj celo ekonomski razvoj, ki diktira višjo stopnjo ustvarjalnosti in z njo višjo stopnjo oktroirane svobode (to velja za Zahod, ne za nas), ni sposoben ljudi prepričati, da bi zavzeli bolj avtonomno držo. Če jih potisneš v kot svobodnosti, postanejo prav agresivno submisivni. Tako se Zahod ne samo duši v avtonomiji in alienaciji, ampak dela iz tega celo politično vrlino. To je dobro. Pospešilo bo tisto, kar se mora zgoditi.

Logika stvari same je v principu povsem enostavna in dejstvo, da jo tako zlahka uvidimo, pomeni, da je je že prej konec. Kljub temu še enkrat: bistvo lastnine sploh je v izključevanju drugih nad stvarjo, ki je »moja«. Ta »moja« pa se seveda prav nič ne razlikuje od tiste »bod' moja« iz ljudske pesmice ali z drugo besedo, ni razlike med »ne želi svojega bližnjega blaga« in »svojega bližnjega žene«. Ena stvar je skupna lastnini, družini, nacionalizmu, šovinizmu, rasizmu, antisemitizmu, in to je radikalno ločevanje tistega, kar je znotraj, od tistega, kar je zunaj, se pravi izločanje tistih, ki »niso«, »ne pripadajo«, »nimajo« ... V naših razmerah klerikalizem kot psihološki profil povezuje kmečko logiko, kot sindrom sfiženih praktikablov, cerkveno inkvizitornost, v kateri je vaški župnik patriarhalna ekspozitura (njegova duhovnost pa ostaja bolj mežnarska) – z veliko dozo mazohizma in analne erotike, na katero je pravzaprav mislil inkontinentni pisatelj s priliko o hrbtu in biču.

Lastnina je torej oblika oblasti, kar je prvinsko očitno, in to dobro poznamo iz slovenske literature, pri gruntarskem (politično: kulaškem) sadizmu, ki je bil za podjarmljeni rod edina oblika oblasti: nasproti ženskam, hlapcem, otrokom in živini. Toda dovzetnost za oblast in strah pred gospodarjem seveda nista prirojena in človek kot najvišje razvito bitje pravzaprav ne bi smel biti tisti, ki v svojem življenju od vseh živih bitij največ uboga in trpi. Ne, dojemljivost za ukaz in strah pred avtoriteto se ponotranjita na vzorcu državnega nasilja v družini. Seveda sploh ni res – to pa je morda najbolj revolucionarna stvar, ki se jo danes da izreči – da brez Ojdipovega trikotnika ne gre, da ne gre brez surovega nasilja očeta nad sinom, nasilja, ki je ne le paradigmatično cepljenje za vsako uboganje kasneje, ampak je tudi statistično obstojno v družbi ... Tudi če se lastnina za 72 let umakne iz repertoarja družbe, se nasilnost še vedno napaja iz drugih virov, iz rezervoarjev sebičnosti, ki so jih štiri tisoč let polnili vsi lastniki, očetje in državniki v najširšem smislu te besede.

Začarani krog je jasen. Lastnina, družina in država producirajo nevrozo, katere izraz je strukturiran v ego, ki ne najde miru s samim seboj: prej pride kamela skozi šivankino uho. Ta ego potem zahteva titularja za lastnino, obenem pa tako strukturo v politiki, da bo spet

prišla do izraza avtoritarnost in z njo tista dialektika gospodarja in sužnja, o kateri govori Kojève. Brez tega se ego čuti zgubljenega, njegova grabežljivost pa, čeprav uspešna, nekako brezpredmetna. Ne pozabimo, da je v tej situaciji mazohizem množic tisti, ki dobesedno inducira sadizme oblasti.

Tiste, pri katerih logika zgornjega zasušnjenja ni delovala, spoznamo po dezinhibirani (nezavrti, raz-zavrti) ustvarjalnosti, po »*plesu idej*«, kot to imenuje Nietzsche, ko vleče razliko z empirično znanostjo univerzitetnih profesorjev.

Umetniki so bili od nekdaj oproščeni družinskih obveznosti in prav ima Lacan, ko v analizi *Simpozija* poudarja, da je inverzija libida tudi nosilka ustvarjalnosti, morda res celo toliko, kolikor je Platonova kultura evropska kultura sploh. Vendar ima prav tudi E. M. Forster, ki trdi, da je v Levantu »normalnost«, da je torej preskok iz običajnega integriranega Ojdipovega kompleksa, ki vodi v državljansko poslušnost, normalen, medtem ko je množično blejanje v en rog nenormalno. Tudi Freud je pozabil poudariti, da so Grki Ojdipovo usodo (oslepitev je kastracija) doživljali kot tragično, ker iz moškega napravi to, kar bi naš predsednik skupščine (dr. France Bučar) imenoval Rit. In to dobesedno. To tragedijo pri nas in v kapitalizmu sploh prodajajo kot paragonsko normalnost: kje je tisti v kapitalizmu, ki si razen teroristov sploh še upa dvigniti glas in s tem ogroziti svoje tridesetletno posojilo na hišo? Iz lastnih izkušenj vem povedati, kako tu pride do izraza agresivna submisivnost, o kakršni se Cankarju še sanjalo ni.

Hočem reči, da je proces zadnjih petdesetih let napredoval do točke, v kateri upor zoper očeta na Zahodu sploh ni več verjeten, ampak je, nasprotno, neverjeten. Trik, ki ga zna izvesti vsak oče tudi danes, je kastracija s konsumerizmom: sina podkupi s faličnim nadomestkom (v naših razmerah je to navadno motor). Kapitalizem pa je na ta način pretvoril ves proles v malo buržoazijo, vpreženo v tridesetletni hipotekarni kredit z variabilno obrestno mero.

Druga oblika oproščenosti ojdipovskega davka je dana tistim, ki so že pred petim letom starosti sprevideli, da se z očetom ne spleča istovetiti. To zakrknjenost, kot ji slovensko lepo rečemo, so plačali s slabo integrirano istovetnostjo, toda odsotnost ega gre v tem primeru skupaj z odsotnostjo superega (shizoidni psihopati, brezdušni): »*Lillies that fester smell far worse than weed*«, kot pravi William. Ravno amoralneži krasno sodelujejo z nemoralneži in obe obliki neskrupuloznosti se v naših razmerah snideta pri raznih klikah kot oblikah interpersonalne soodvisnosti, kar je v bistvu »*small scale fascism*«.

Ne glede na pogostnost teh oblik druženja, npr. med shizoidneži in psihopati, pa jih to še ne napravi normalnih. V današnjih razmerah, ko dobro ukročen posameznik ne more več veljati za normalnega, Freud bi rekel »*učljivega*«, je sploh vprašanje, na koga lahko pokažemo, kadar govorimo o normalnem človeku: primerneje je reči, katera dejavnost je v našem času normalna kot reakcija na strukturirano in izrazito prehodno nenormalnost splošne družbene klime. Ta dejavnost, ki značilno združuje zasebno in javno, je dejavnost upora, stalnega, dejavnega, nenehnega oprežanja za pastmi podreditve, na katere gre reagirati dosledno, javno in glasno – edino tako se današnjemu človeku lahko krepí notranja substanca.

Problem s shizoidnostjo pa je, da je to psihološka oblika resignacije in ritualizacije, katere upor je recipročen, ponotranjen in se kaže v kroničnem umiku (disociaciji) iz neznosne dejanskosti – navadno v zasebno nadaljevanko, ki se v začetku imenuje bogati notranji svet, kasneje pa groza pred Ničem. Da je to oblika boja zoper pekel, ki so drugi, se pravi protislovnost z antagonizmi lastnine obremenjenega zunanjega sveta, še ne pomeni, da to ni zlo, vsaj dokler ne postane nekaj dejavnega, kar ima, za razliko od shizofrenika, notranjo substanco. Edino dejavna doslednost samemu sebi krepí ne ego, marveč osebnost kot celoto.

Taka doslednost samemu sebi pa danes zelo hitro postane riskantno politično dejanje, s katerim človek v kapitalizmu tvega kruh, v komunizmu pa, ki je bolj mehaničen, samo glavo. V kruh je namreč nekdo zamesil tudi dušo. Bit posameznika je, čisto kvantitativno, izraz produktivnosti njegovih dejanj: če so ta v skladu z njim, ki ob njih sam nastaja, se krepi. Drugače usiha do končnega izpraznjenja, do implozije, ki je nič.

Vprašanje je torej, kaj je v prepajanju družbe z nasiljem, ki je lastnina, na današnji stopnji razvoja takega, da posameznika sili v kronično resignacijo, če pa je ta program deloval, kakor je to Fromin lepo opisal v Anatomiji človeške uničevalnosti, zadnjih nekaj tisoč let.

Odgovor na to veliko vprašanje je – banalen. Ravno razvoj sam je pripeljal tako daleč, da se ljudje ne čutijo več popolnoma ogroženi in so pričeli, namesto za nadaljevanje vrste, živeti tudi zase. Prav kakor poročenca, ki si zidata hišo, nimata problemov drug z drugim, dokler je dovolj težav z dobavo opeke, v dokončani hiši pa se besno razvežeta – tako tudi fizični delavec, ki gaga že glede samega preživetja, ne pride do tega, da bi se kaj dosti spraševal o smislu življenja. Ko se delovni čas skrajša, se spremeni tudi celotna atmosfera ponižnosti, tako da ima zadnji temnopolti prebivalec Harlema več ponosa v sebi kot Slovenec pri nedeljski maši.

Shizofrenija, pa naj se to še tako paradoksalno sliši, je luksuz tistih, ki se imajo čas iti introjekcijo socialnih protislovij in razreševanje le-teh v komorah bolestne domišljije. Ne Kafka in ne Uroš Kalčič nista možna, še manj pa množica tihih uživalcev nadaljevank, v razmerah, v katerih je treba biti pri stvari, če hočeš preživeti.

Če je res, kot pravi Jung, da je vprašanje duševnega zdravja navsezadnje vedno moralno vprašanje (po drugi strani, kaj pa ni navsezadnje vedno moralno vprašanje?!), potem je pri shizu moralno vprašljiv njegov narcizem, ki ga zapelje v mentalno masturbacijo, namesto da bi se uprl. S te točke je lažje doumeti, da je Kant mislil dobesedno, ko se je podpisal pod

geslo »*Fiat justitia, pereat mundus!*« Brez borbe za pravičnost navsezadnje res pogine notranji svet. Seveda je dinamika borbe za pravičnost, ki je bila v komunizmu frontalna, čisto nekaj drugega tam, kjer je lastnina prodrla do zadnje celice političnega telesa.

Tragika pisanja, ki si mu, dragi bralec, do tu sledil, pa ti, razen če si sam kdaj živel in delal v kapitalizmu, ni razvidna. Če si bil rojen v socializmu, boš imel morda kmalu priliko pokazati svojo zgodovinsko zaprepaščenost, ko ti bodo v imenu lastnine pričeli ukazovati in ko boš, če ne boš ubogal, izvisel, parija, kot prislovični slovenski deseti prasec. Če bi tole bral Bojan Štih, bi najbrž čutil isto, kot čutim jaz, ko berem Crnkoviča: »*Gre za zmeščani upor generacije, ki se ji je na stegnih nabralo preveč sala.*« Ni namreč naključje, da današnji čas v marsičem spominja na nora dvajseta leta, na *art nouveau*, na Ayne Rand, na *šimi* in *charleston*. Nek moj prijatelj, na katerega mnenje dam zelo veliko, je letos januarja z vso resnostjo dejal, ko smo jedli clamchowder v nastarejši ameriški restavraciji v Bostonu: »*The financial situation in the West reminds me of the one before WW II. I am scared.*« Poleg tega, da je Tom finančni odvetnik, je tudi shizo. Za Lainga je nekoč dejal, da mu gre na živce, ker se ven in ven ponavlja.

To, kar se je zgodilo v vzhodni Evropi, je bil antidogodek. Morda se bo našel kak Nemeč, ki bo ugotovil, da antidogodki napovedujejo dogodke.

14. julija 1990,

dvesto eno leto po francoski revoluciji

»MOŠKI JE BOG«

In ženska je njegova energija. Menda je to star budistični rek, produkt neke drugačne, ne zahodne, kulture in civilizacije. Jasno, stvar ni mišljena objektivno, marveč odnosno. Verjetno pa je to precej bolj produktivna misel kot Schopenhauerjev esej o ženskah in Nietzschejeve trditve, da se mora ženska moškega bati: »Hodiš k ženskam?« pravi, »Ne pozabi na svoj bič!« Slovenski rek, da za vsakim moškim stoji ženska, ima podoben smisel, ki pa se ga ne da obrniti, ker za vsako žensko ne stoji ne na tak in ne na drugačen način – moški. V kitajski knjigi modrosti, I Chingu, sta najpomembnejša prva dva heksagrama: prvi je Yang, ustvarjalnost (Creative), in drugi je Yin, dovzetnost (Receptive).

Število razvez med drugim kaže, da v odnosu med spoloma v zahodni civilizaciji nekaj ni v redu. Po dovolj naivni ameriški logiki se je pravniška ideologija o enakopravnosti, npr. med rasami, mehanično preselila na – ne enakopravnost, temveč na enakost med moškim in žensko, kar je kolosalna oslarija. V tej igri pa niso za svojo moškost ogoljufani moški, saj niso oni tisti, ki se (na silo) prilagajajo ženskemu svetu, marveč so obratno ženske tiste, ki poskušajo z uspehom v moškem svetu sebi, komu drugemu pa, dokazati, da so namesto enakopravne – enake.

Z uspehom, kolikor ga je bilo, v svetu, ki so ga po svoji duši ustvarili moški, so ženske pridobile malo. Morda so se izkopale izza štedilnika in nemške *drei K Formulen* (*Kinder, Küche, Kirche*), kar jim iz srca privoščim in kar je objektivno koristno celo glede prvega K-ja, ker so otroci s tem marsičesa razbremenjeni. Nisem pa prepričan, da so se vkopale tam, kjer bi zaradi tega imele bistveno več od življenja. Še zlasti, ker s tem, vsaj pri nas, niso rešene drugih dveh nalog, se pravi gospodinjstva.

Problem je popolnoma drugje – v naravi delitve na javno in zasebno življenje. Ženska se je morda rešila zasebnega zapora, v katerem je bila, po Jungu zadolžena za eros, se pravi za odnose, toda prišla je v javni prostor od prava in politike do znanosti, ki je bil, morda ravno spričo njene poprejšnje odrinjenosti za zidove zasebnosti, popolnoma v domeni moškega sveta. Ker ne preseneča, da je na primer svet prava svet, ki so ga dobesedno napisali moški, pa je zaradi tega jasno in neizbežno, da se mu ženska mora prilagoditi.

Če pustimo ob strani ceno, v enotah ženskosti, te prilagoditve, dopušča spekter eksperimenta tu dve glavni možnosti. Čeprav pozno, pa morda ne prepozno, lahko ženska sedaj s svojo ustvarjalnostjo ta svet prilagodi sebi in ga s tem spremeni, poudarjam ustvarjalno. S tem bi javni moški svet na vseh področjih pridobil analogno toliko, kolikor pridobi moški – z žensko sploh. Druga, manj privlačna možnost pa je, da ona tega sveta pravzaprav – podobno kot moški ženskega ne – nikoli dodobra ne dohvata, ampak da ga, ne da bi se vanj popolnoma vživela, kar lahko ve, zvečine pa ne – samo simulira, oponaša.

Iz tega logično sledi, da ni ključno vprašanje, ali je ženska lahko ustvarjalna, o čemer ni dvoma, marveč, ali je lahko ustvarjalna v moškem svetu – na ženski način. Gotovo, to je od področja do področja različno. Celo v pravu so področja, na katerih je ženska po naravi stvari lahko boljša, na primer v družinskem in mladoletniškem pravu. Kolikor gre tu za izziv odnosnosti, odnosov med ljudmi, čeprav ne nujno za pravo kot tako. Toda že s tem je ženska postavljena v drugorazreden položaj; njeno delovanje se zvede na rutinsko delo, pa brez trajnega vpliva na razvoj področja. Do resničnih sprememb bi prišlo takrat, ko bi ženska vplivala na pravo kot pravo, in ne zgolj na način njegove aplikacije. *Mutatis mutandis* velja to za vsa druga področja od biologije, medicine, politike pa do umetnosti.

Prav umetnost je še najmanj obremenjena z moškostjo kot tako. V umetnosti je ustvarjalnost še najmanj koncipirana, opojmena; tam ni, če izvzamemo golo tehniko, nič,

kar bi usodno določalo pravila ustvarjalne igre – na moški način. Ženska, ki hoče biti ustvarjalna v vedi, kot je filozofija ali pravo, mora to storiti z aparatom, ki so ga – na način logosa – izdelali moški. To je ovira. V umetnosti tega ni, ker je hvala bogu za razliko od filozofije, matematike itd. popolnoma neposredna in apelira ne na logos kot razum, temveč na podoživetje, pri katerem so besede, celo v literaturi, v najslabšem primeru sredstvo in ne bistvo cele zadeve v smislu besed kot znakov, kot nosilcev pojmov(nosti).

Zato je morda prav umetnost, ne preenostavno, test ženske ustvarjalnosti, ampak področje, na katerem bo ženska pokazala, ali je zmožna prodreti v javno, moško civilizacijo. Testno vprašanje bo na primer, ali so drugim ženskam ženske slike, skladbe, pesmi, romani itd. bolj »všeč« kot moške slike, skladbe, pesmi in romani. Če se to zgodi, potem bodo vsaj v tej sferi ženske postale iz »razreda« po sebi, ki objektivno obstaja, tudi »razred« zase, ki se bo subjektivno zavedal svojega drugačnega vpliva na civilizacijo. Najboljša možnost v tem sklopu je, da bi bili ti proizvodi ženske ustvarjalnosti tudi moškim bolj všeč, s čimer bi bil prodor zagotovljen. Najslabša možnost pa je, da bi celo druge ženske bolj cenile moško namesto žensko umetnost in z njo ustvarjalnost.

Če se zgodi tisto najboljše, potem to lahko najprej na področju umetnosti in potem še drugje obrne in morda celo reši našo civilizacijo – kakor to rada poudarjajo feministična gibanja. Toda če se zgodi najslabše, kar je tudi možno, potem se bo zastavilo vprašanje, kaj storiti, kam kanalizirati energijo, ki je na razpolago, ker je tehnika žensko razbremenila na primer gospodinjstva.

V takem primeru, ki je politično – zlasti z vzponom desnice in z njo patriarhalnosti – zelo nevaren, obstaja možnost, da bi žensko zopet potisnili v zasebnost, s čimer bi se zgubil ves potencial polovice človeštva, potencial, ki se ga je tako nadejal John Stuart Mill v svojem eseju o ženski enakopravnosti. Lahko da se je Mill motil, ker je spregledal vprašanje, ali je ženska tako podobna moškemu – *vive la difference?* – da prekosi moškega na

področju, ki ga je on determiniral s svojo pretežno levo hemisfero, če se metaforično izrazim. Bolje bi bilo, če bi se motil jaz, zato ker preveč resno jemljem razliko med moškim in žensko, se pravi med njuno psihologijo sploh, še zlasti pa med njuno ustvarjalnostjo.

Ženske praviloma to razliko, v tem ni presenečenja, minimalizirajo, češ da gre za predsodek, saj smo navsezadnje vsi, kajne, ljudje. Toda to je lahko res še v nekem bolj produktivnem smislu. Možno je namreč, da se je civilizacija sama z delitvijo na javno in zasebno življenje, pri čemer je v javnem življenju vladal razum, v zasebnem pa srce – prepotencirala. To bi, dinamično gledano, pomenilo, da bo iz generacije v generacijo ta razlika manjša, da bodo ženske v določenem smislu bolj moške – take bodo, ne bodo se zgolj pretvarjale – in recipročno, da bodo moški vse bolj, na nek način, ženski.

S tem bi se radikalna razlika med spoloma, razen kolikor je to biološko nujno, zmanjšala. Vemo na primer, da je notranja bipolarnost psihologij, količina ženskega v moškem in obratno, vsaj značilna za umetniško ustvarjalnost. Ker je ustvarjalnost deviza modernega časa, bo nuja po ustvarjalnosti še dodatno katalizirala ta proces depolarizacije med spoloma, morda tako, da bodo pač uspeli (nad drugimi) ljudje, ki bodo v opisanem smislu bipolarno razviti. Čisto lahko, da je ustvarjalnost v tem smislu spolno bipolarna.

Če je tako, bo to povratno vplivalo na tiste procese v družini, pri otroku do petega leta, dokler se ne razvije relativno nespremenljiva predstava o sebi (kot o fantku oziroma punčki), ki zdaj morda samo na videz ustvarjajo vtis radikalne različnosti med moškim in žensko ter med njuno ustvarjalnostjo. Nekaj pa je, žal, neizpodbitno: če se bo to zgodilo, se bo to zgodilo ne naenkrat, marveč samo s prehodom iz ene generacije v drugo, kaskadno in zato postopoma, toliko pač, kolikor se naslednja generacija, glede na prejšnjo, največ lahko osvobodi spolne in v tem pogledu dokazano umetne vnaprejšnje določenosti, determiniranosti.

Navsezadnje je v tem politično vprašanje, ali je mogoče s kar največjim zavzemanjem za ženske pravice in žensko enakopravnost doseči, ne v isti generaciji, temveč v naslednji, eno stopnjo več depolarizacije spolne identitete. Mislim, da zadnjih petdeset let pri nas, *prvič*, dokazuje, da je to možno in celo verjetno, in *drugič*, da je to, kar se zdaj dogaja na področju ženske enakopravnosti, regresivno in anomalčno. Toliko tudi o novi slovenski ustavi.

O ANKSIOZNOSTI

Anksioznost je stanje pretirane zaskrbljenosti, neke vrste panika kot arhaično stanje zavesti (čeprav nižje intenzivnosti), ki je vezana na določen zunanji povod ali pa tudi ne. Tako zaskrbljenemu je povod vseobsežen vzrok za skrb, čeprav gre v resnici največkrat za groteskno pretirano razlago, ki pa se npr. pri hipohondriji prav lahko inducira nazaj na somatsko simptomatiko. Z drugo besedo, vzpostavi se lahko začaran krog med psiho in telesom. Tako se na koncu ne ve, kaj je vzrok in kaj posledica. Do Freuda so govorili o histerični konverziji, pri kateri se izrazito psihičen problem manifestira v povsem fizičnem, npr. ohromelosti roke.

Tu nas bolj zanima etiologija anksioznosti, saj ta velja za glavni simptom nevroze, kar je z zunanjega stališča povsem praktično in umevno, vendar taka logika črne škatle v resnici ne pojasni prave narave povezave med nevrozo in panično skrbjo. Trdim, da gre v resnici za nekakšno notranjo izvotljenost, za določen radikalni energijski manko in nezavedni kolaps življenjskega optimizma. Izvotljenost, o kateri govorim, je kronična, anksioznost je pravzaprav sekundaren pojav, pri katerem skrb napolni praznino kronične obupanosti, ki se kaže kot energijski manko – se pravi kot depresija.

Treba je razumeti, da je narcizem kot stanje pretirane preokupacije s samim seboj v bistvu simptom vsake duševne bolezni ali motnje. Vendar poanta pri narcizmu ni kakšno stanje vzhičenosti nad svojo krasoto, marveč je nasprotno kot samoljubje kompenzatoričen mehanizem za nesposobnost seči ven iz sebe in se angažirati pri določenem človeku ali projektu. Narcizem, ki je v tem smislu recipročna vrednost anksioznosti, je nesposobnost zaveze nekemu ali nečemu.

Vprašanje ni trivialno. Dobesedna čustvena osiromašenost je v moderni družbi privzela epidemične razsežnosti, medtem ko psihoanaliza še vedno vztraja, da je anksioznost simptom nevrotičnega konflikta v nezavednem. Moderni postindustrijski posameznik se sesipa vase in velika mesta na Zahodu postajajo aglomeracije osamljenih, ki po dnevu, ki so ga preživeli v površnem stiku z drugimi v uradu, zvečer na televiziji gledajo zgodbe o tem, kako so preživeli svoj dan v uradu. Osebnega življenja ni, ker je slednje, paradoksalno, lahko vezano samo na druge osebe, take vezi pa moderni človek v resnici ni več sposoben.

Zadnji test človeške vezi je seveda pretežno programiran nagoni odnos med staršem in otrokom. Indikacije so, da je zloraba otrok dosegla take razsežnosti, da smemo sklepati, kako je celo ta zadnji odnos začel razpadati, da torej starši niti v instinktivnem pogledu niso več sposobni vzdrževati tiste psihične energije, ki je potrebna za očetovsko in materinsko nesebičnost do otroka. Splav je izraz te iste nesposobnosti zaveze. Tako nastopa napovedano stanje anomije, ko družba postaja prah osamljenih in izoliranih posameznikov, med katerimi ni globljih vezi pripadnosti in zavez. Povsem naravno je, da v tako praznino morajo vstopiti alkohol in mamila vseh vrst, katerih vloga pa ni beg od neke zunanje in neznosne dejanskosti, kot je to veljalo prej in pretežno za alkohol, marveč zapolnitev neke kronične notranje izvotljenosti, katere se ljudje pričnejo zavedati šele, ko zaradi podpritiska, ki nastane v tej praznini, vanjo vdre voda anksioznosti ali čiste depresije.

Svet, ki je bil še včeraj poln pripadnosti med ljudmi, se je, točno kot je to Bergman orisal v svojem zadnjem filmu *Fanny and Aleksander*, vrednostno sesul v nekaj, kar zdaj v najboljšem primeru temelji na vulgarnem materializmu programiranega potrošništva. Bergman govori o nekakšnem zlu, ki je pričelo rasti s prvo svetovno vojno in zdaj nenehno votli psiho človeka. Nekateri od nas še v zadostni meri pripadamo devetnajstemu

stoletju, da neposredno občutimo tisto razliko v odtujenosti, kakršna se je pri nas konkretno inducirala okrog leta 1962 s prihodom avtomobila in televizije.

Seveda je mogoče govoriti o potrošništvu kot nečem, kar je zvečine vezano na individualno porabo, saj bi si težko predstavljali en sam produkt moderne ponudbe, ki bi bil po svoji naravi vezan na skupinsko uporabo. Poleg tega so že sama poraba, trošenje in nakup stanje vsrkavanja vase, se pravi tiste egocentričnosti, za katero ni mogoče kar vedeti, ali je posledica ali vzrok porabništva, čeprav je porabništvo brez dvoma kompenzatoričen mehanizem, neke vrste polnilo in anksiolitik ter antidepresiv. Čisto možno je, da je porabništvo del, vsaj na eni ravni, nekega začaranega kroga, v katerem egoizem povzroča porabništvo, porabništvo pa krepi egoizem.

Vendar dvomim, da gledano globalno to razloži, za kaj sploh gre. Poleg tega razlaga na tej ravni ne more dosti spremeniti, saj ni verjetno, da bo ustavila moderno industrijsko produkcijo, s katere stranskimi učinki je enostavno treba računati. Res pa je, da smo kot planet in kot človeška vrsta v taki razvojni fazi, ko človeška bitja enostavno ne kažejo drugo za drugega tistega zanimanja, ki so ga včasih kazala, in to kljub veliki in rastoči delitvi dela, spričo katere smo objektivno vsak dan bolj odvisni drug od drugega.

Seveda na poklicni, profesionalni ravni odnosi med ljudmi pravzaprav ne propadajo, marveč se krepijo do tiste mere, ko za večino ljudi pisarna ali tovarna ne predstavljata več drugega, marveč kar prvi dom. (Od tod seveda tudi televizijske predstavitve osebnega momenta v pisarniškem okolju.)

Toda vrnimo se k osebnemu doživljanju in se vprašajmo, kako je mogoče, da se je v pičlih sto letih povsem spremenil način sožitja med ljudmi in da se mi, v primerjavi z našimi dediči, obnašamo kot nezreli in sebični mladostniki, ki celo v svojih nominalno nesebičnih dejanjih niso sposobni izstopiti iz svoje izvotljenosti, ki s pod pritiskom vleče vase vse,

medtem ko iz sebe ni sposobna dati nič – celo, kot pravim, pri nominalno nesebičnih dejanjih. Redki so tisti med nami, ki posedujejo energijo, da z njo v resnici delujejo izven sebe, recimo temu pristno nesebično. Večina ljudi tega ne opazi, vendar je seveda anksioznost, ki se jim vsili, iste vrste vpad vase, kolaps – kot ta nesposobnost zunanjega delovanja. Celó vse govorjenje o ustvarjalnosti je v veliki meri kompenzatorično na točno isti način, na katerega si odtujeni posameznik polni svojo praznino s potrošniškimi dobrinami.

Pomembno je pričeti s točko anksioznosti, v kateri je še mogoče razumeti, da gre za energijski manko, za sesipanje vase, v katerem tudi ustvarjalnost privzema naravo onaniranja. Med Grki je najbolj običajna vsakdanja žalitev nekoga imenovati »malaka«, masturbator. V relativno normalnem mediteranskem svetu je tisti, ki se sam spolno zadovoljuje, vreden posmeha ne zaradi grotesknosti te prakse, marveč zato, ker onaniranje simbolizira točno tisto sebično nesposobnost izstopiti iz sebe, ki je pravzaprav neke vrste čustvena bebavost, ki jo Američani signalno označujejo z »jerk« (to jerk-off), pri nas pa z besedo »bimbo«. Tudi brez psihoanalitične opreme je v kakšnem New Yorku že na cesti jasno, da moderna postindustrijska družba masovno producira čustveno nezrele, se pravi na poseben način sebične, »malakesi«, ki so s svojo osamljenostjo pripravljene plačati ceno za narcizem in kronično razvajanje samega sebe.

Razvoj bo šel seveda do točke, v kateri bo postalo množično očitno, kakšna je zveza med tegobami modernega človeka ter komercializacijo. Procesa, ki sedaj teče, ni mogoče ustaviti, in potreb, ki jih ustvarja, ni mogoče zadovoljiti z materialno produkcijo, razen če ne govorimo o produkciji alkohola, cigaret in mamil od anksiolitikov do *cracka*. Povratni vpliv na proizvodnjo in družbeni sistem bo mogoč šele, ko bo masovnost odtujenosti in anomalije kritično in statistično vplivala na funkcioniranje samega kapitalizma.

Na osebni ravni je patološki manko, ki sili posameznika v osamljenost in preprečuje, da bi si dva osamljena posameznika sploh lahko pomagala, izraz čisto določene nesposobnosti od drugega dobiti nekaj, kar bi človeka potegnilo iz njegove izolacije. Dokaz za to je dejstvo, da človeku, ki je v narcistični osami, ne more pomagati niti sicer normalen človek. Celo v taki konstelaciji bo imel normalni nekaj od nenormalnega, ne pa obratno, čeprav je namen obeh lahko prav nasproten.

Človek navsezadnje seveda opazi, kam vodi kronična sebičnost, vendar mu lepe besede svetega Pavla o ljubezni do drugega nič ne pomagajo. Stvar jasno ni v tem, da bi se človek z umetno induciranimi dobrimi deli lahko izmotal iz notranjega podpritiska in pričel živeti z drugimi, se vživljati vanje in se iz tega hraniti s hrano, ki bi bila močnejša od one, primitivne sebične. Če bi šlo za fiksacijo v t. i. predkonvencionalni fazi imperialnega ega (Kegan), ko posameznik sploh še ni sposoben doživeti drugega in se obnaša kot nesimpatičen otrok, ki nezavedno predpostavlja, da se ves svet vrti okrog njega, bi še šlo. Toda ko taka fiksacija postane množična, hitro uvidimo, da je sama statistična in nezavedna egocentričnost v bistvu posledica nečesa drugega.

V resnici gre, kakor pravita Deleuze in Guattari, za ustavitev produkcije hrepenenja. Hrepenenje je namreč oblika seganja izven sebe. Gre za to, da se človek pusti potegniti iz sebe natanko toliko, kolikor želi potegniti vase nekaj ali nekoga drugega. Danes so redki ljudje, ki so sposobni normalno seči izven sebe in imajo energijo, ki je potrebna, da jim ugaja nekaj, kar je od njih različno in jih sili k prilagajanju.

Zato trdim, da je narcizem kot oboževanje sebi podobnega v najširšem smislu te besede vprašanje energije. Psihična energija, ki jo ženske na primer pri moškem nagonsko prepoznavajo, ker je tudi energija pogosto čisto nagonška, je neke vrste presežek, ki se kaže v angažmaju, zavezi in podjetnosti. Obratno so tisti, ki vsesavajo energijo od drugih, sami nepriljavni, še zlasti danes, ko večini ljudi primanjkuje prav te energije.

Ne verjamem, da je na to vprašanje danes že mogoče dati dokončen odgovor. Psihologiziranje o razvojnih fazah predstavlja fenomenologijo tega pojava odtujenosti, ne pojasnjuje pa njegovih vzrokov. Za posameznika ostaja nasvet, da se poskuša z dobrimi deli, četudi čisto neobčutenimi, izviti iz sveta, v katerem pripada samo sebi. Očitno prihajamo do tiste točke, v kateri bo sposobnost pozabiti na samega sebe največje možno razkošje.

O TRANSFERJU

Zdravniki, učitelji, profesorji, pesniki, šamani, karizmatični voditelji, duhovniki, polkovniki in podobni poklici pravzaprav dobesedno žive od transferja. Transfer ni nič drugega kot prenos procesa nedokončane fascinacije iz podzavesti po eni strani v zavest ter z osebe, ki je v podzavesti nosilec te fascinacije (mami, oče, sestra), na neko določno osebo v dejanskosti. V tem procesu, ki je še najbolj podoben romantični zaljubljenosti, se v to osebo v zunanjem svetu sprojicira ves nezavedni in nerazčiščeni podzavestni material, značilno ojdipovska fascinacija z materjo. Vse to transferent doživlja kot nekaj prijetnega, fascinantnega in celo pri negativnem transferju kot nekaj pretežno pozitivnega.

Freud je spočetka domneval, da je transferna nevroza, kakor jo je imenoval, anomalija histeričnih žensk, ki so se v analizi preveč navezovale na analitika, pri tem pa so navezanost libidinalno investirale. V resnici gre seveda za čisto navadno zaljubljenost, ki se želi tudi v dejanskosti konsumirati. Kasneje je postalo jasno, na to pa je moral pristati tudi Jung, ki sicer ni bil pristaš libidinalnih razlag, da je transfer pravzaprav tisto, skozi kar analiza sploh deluje. Freud nekje izrecno poudarja (Jung pa se kasneje nekje izrecno z njim ne strinja), da je treba to navezanost z libidinalno investicijo od pacienta »zahtevati« - oz. če prenesemo to v običajen govor, bi lahko rekli, da je treba pacienta »osvajati« in na koncu »osvojiti«.

Ko se prenos podzavestnega materiala enkrat prične in ko se začne projekcija na analitika, tedaj je to seveda trik, s katerim je bilo mogoče ta material dobiti iz podzavesti, da se je na ta način manifestiral in nadomestno udejanjil v kontroliranem okolju analize. Ko je enkrat prišel na plano, ga je bilo mogoče »analizirati« ter na ta način odpraviti nevrotična vozlišča v podzavesti. Toda čustveno okolje, v katerem se to dogaja, je na poseben način nenavadno. O tem tukaj nekaj besed.

Poklici, ki sem jih naštel v prvih vrsticah, se vsi tako rekoč posojajo avtoritarni razlagi, razlagi izrazite premoči in pomoči obenem. Na primeru Slobodana Miloševića, srbskega karizmatičnega voditelja, vidimo razvidne znake kolektivnega transferja, saj je praktično vse srbsko ljudstvo vanj sprojiciralo svojega očeta, tu bi torej v resnici šlo za »očeta naroda«, vendar se tudi prav zdaj razločno vidi, kako se ta transfer kruši in se pretvarja v negativni transfer, v libidinalno investirano sovraštvo prav tako v odnosu do očetov in očetovskega arhetipa. Ta nenadni in na nek način neutemeljeni preobrat iz oboževanja v strastno zaničevanje in sovraštvo pa je za transfer na določen način značilen.

Za analitični transfer je značilna sintetična intimnost, določena brezosebnost, ki se hkrati navezuje na najbolj ponotranjeno doživljanje tistih vzgibov, ki jih sicer pacient ne bi zaupal niti osebi, s katero je v pristnem intimnem odnosu. To je seveda mogoče samo zato, ker – to pa velja tudi za vsako zaljubljenost – je aktiviranje arhetipa tista točka v delovanju osebnosti, v kateri se družijo najbolj splošna pripadnost človeški vrsti s pripadnostjo samemu sebi, svoji individuirani samolastnosti. Oseba sama navadno ne ločuje med pristno intimnostjo in transferjem. Pacient v analizi se samo zaveda, da je analitik postal najbolj pomembna oseba (significant other) v njegovem življenju, skozi svoj odnos do njega pa podoživlja svojo lastno podzavest. Da je ta odnos pogosto tudi libidinalno investiran, je ne le res, ampak za uspeh analize tudi neobhodno potrebno. Ker na primer shizoidna oseba te vrste transferja ni sposobna, velja, da tu analize ne more biti.

V analitikovem interesu, *mutatis mutandis* pa to velja za vse spočetka naštete poklice, pa je, da sam ne pade v t. i. kontratransfer, torej da ga primer ne prične preveč fascinirati. Če se razvije kontratransfer, pride do aktiviranja podzavestnega materiala na analitikovi strani, kar v skrajni možnosti lahko pomeni, da imamo dve osebi, ki druga na drugo, seveda vse to nezavedno, projicirata sebe, drug drugega pa sploh ne vidita. (Kar je sicer primer pri mladostni t. i. zaljubljenosti). Če se vzpostavi tak proces, ima relativno kratko razpolovno dobo, saj mora obojestranski nesporazum prej ali pozneje priti na dan, se pravi v zavest

obeh strank. Tedaj lahko pride do nasilnega razočaranja. Zaradi tega med drugim psihoanaliza pacienta obrne stran od analitika tako, da leže na kavču gleda proč, analitik pa sedi za njim. S tem se tudi analitik varuje kontaminacije lastne podzavesti s pacientovim materialom.

Tu pa se postavi vprašanje, kakšna je pravzaprav razlika med transferjem in pravo intimnostjo.

O MINLJIVOSTI

Sedim in pišem. Določno čutim, vem: prihajam od nekod daleč, iz belo sive svetlobe, ki je značilna za jutra ob Egejskem morju; grem nekam blizu. Tam je sicer temno, točneje, ni videti nobenega vira svetlobe. Spomnim se notranje strani elipsaste orbite, pozabil pa sem že način, na katerega sta resnica in lepota tam eno. Kakor pravi Blake, vse v enem zrncu peska, peta bistvenost, nadstrešek mandale, kvintesenca, večnost uvezena v prt neskončnosti. Sprašujem se, zakaj Pitagora ne mara neskončnosti, češ da je to diada, žensko, zlo.

Sedim in pišem. Gledam ljudi, ki so bili še včeraj mladi in lepi. Kako tragična je, v kontrastu z njihovo prizadevnostjo iztržiti čim več od življenja, na njihovih izrazih izrisana minljivost. Pri tem se mi gnusi kakšen vzklík iz ruske literature, ki bi želel kovati dobiček, gre za nekakšen metafizični sadizem in melanholijo: »Ničevost, ničevost!« Neumnost, ker je minljivost pač nekaj čisto drugega kot vanitas, ničevost. O ljudeh, ki so resnično ničevi, pa ni izgubljati besed.

Sedim in pišem. Imam trenutke, ko točno vem, da ima človek kakor val na oceanu delež v večnosti, v njej sodeluje in ko se izplakne na neko obalo, ko izdihne (pneuma je v grščini duša), se vrne v lastno normalnost. V filozofiji je izkazano, da govorimo o protislovju med posamičnim (partikularnim) in splošnim (univerzalnim, večnim, neskončnim). Ko se val vrne v svoj ocean, se posamično utopi v splošnem. Protislovje – to pa je življenje samo, trajanje z občutkom minljivosti – tedaj izgine, se dobesedno utopi v univerzalnem. Tedaj doživljamo svojo partikularnost kot napor, kot upor entropiji, kot Platonovo odtujenost v votlini z zaslonom, kot Bergsonovo kot alabaster nepredirno transparentnost materialnega. Tedaj je življenje naporna izjema od stanja smrti. Tedaj je smrt oddih od jalovega migetanja sluzastih tkiv.

Včeraj sem se na poti iz meni tako ljubega Egeja pogovarjal z italijanskim zemljepisecem. Razložil mi je, da je pred milijonom let neke v Senegalu reka nanese zadostno količino urana in podobnih snovi, da je neka gora postala radioaktivna kopa, reka pa jo je prav kakor elektrarno hladila, da se ni pregrela: v preostanku te nuklearne elektrarne so našli iste izotope kot pri običajnih elektrarnah. Pred milijonom let: to je približno tisoč tisočletij. Potem sem pogledal po letalu. Pogled mi je obstal na obrazu neke starejše ženske, prav vidim ta obraz z očali, ko je nekaj zavzeto razlagala svoji sosedi. Ta kontrast med prizadevnostjo tukajšnjosti in tiho samozadostnostjo tisočletij me ne pripravlja v skušnjava, da bi vzkliknil: »Ničevost!« kot kak Tolstoj. Nasprotno, na obrazu postarane minljivosti, ki je morda samo še spomin na lastno lepoto, razbiram sodelovanje v večni lepoti.

Tu so Platonov *Simpozij* napak razlagali. V njem Sokrat pove, kako človek, točneje *erastes*, na poti od ene lepote do druge, se pravi od ene zagledanosti v drugo, končno zapopade, da je lepota *eromeni* (mladeničev) zgolj izraz, manifestacija lepote kot take, ki da obstaja sama zase. Seveda je res, da tisti, ki razume ta obstoj *pro se* lepote kot take, obenem razume tudi resnico, svobodo, skratka Bit. Seveda pa je tudi res, da ne gre za miselno pot posploševanja, od posamičnega k splošnemu, od partikularne lepote k univerzalni po nekakšni izkustveni, empirični poti. Če bi bilo to res, bi bil Casanova največji filozof.

Bistvo platonične ljubezni tudi ni v vzdržnosti od fizičnega dotika, čeprav se Sokrat ne da zapeljati Alkibiadu in kasneje v *Zakonih* Platon privzame bolj strog odnos. Ne, bistvo je v psihološki vzdržnosti, iz katere je izšla vsa zahodna civilizacija, nazadnje in najbolj izrazito z renesanso, in se skozi razlikuje barbar od človeka civilizacije.

Ta psihološka vzdržnost je v pridržanju metafizičnega elementa projekcije v zaljubljenost, tako da duša ostane pri človeku, namesto da bi bila projicirana na ljubljeno osebo. V kaskadni seriji zaljubljenosti, kot to obravnava Deleuze v delu *Proust et les signes*, se poprej

projicirana lepota duše obrne od ven na noter, iz poezije v filozofijo, iz romantičnih ljubezni v prepoznavanje bogov. To je tisto, kar priteguje Alkibiada k postaranemu Sokratu, in to je tisto, kar dela Sokratovo ljubezen »platonično«.

V nekem smislu je to tantrična pot, vendar ne od posamičnega k splošnemu, marveč od enega razočaranja do drugega. Ženska je sijajen nosilec projekcije in njen ženski instinkt ji pomaga, da se zavedno prilagodi tistemu, kar ni. Za veliko večino ljudi je ta pot prokreacije vse. Dokler deluje, je to lahko, vsaj za metafizično skromne, stanje urejenega čustvenega življenja. Za druge postane pridržani, neprojecirani metafizični preostanek poti iz minljivosti v večnost. Kako?

Vsaj na papirju je stvar zelo enostavna. Za modernega človeka je edini stik z večnostjo romantična ljubezen. Tisti, ki jim samo enkrat uspe okusiti večnost, to pa je lahko zgolj stvar »sreče« in razodetja, doumejo, da je človeška lepota blede v primerjavi z Lepoto. (Ena od poti je tako vzdržnost od projekcije svoje ženskosti, duše, kot to drugače od Platona, v bistvu pa enako opisuje Johnson v svoji knjigi *We*.)

Sedim in pišem. Reinkarnacija se mi zdi možna in logična, če je izlet večnega v minljivo, splošnega v človekovo utelešeno posamičnost, moti me naivna predpostavka, da je to sedaj isti val, ki se je ponovno rodil.

Pomembneje je, da se vprašam, zakaj je tako težko obdržati stik z večnostjo, s tisto splošnostjo, ki je mati in oče vseh posamičnosti. Če bi mi to uspelo, če bi mi to uspevalo, bi presegel razliko med življenjem in smrtjo, med minljivostjo in večnostjo. Saj lahko zapišem, da je samo posamičnost minljiva, Bit pa je večna. Problem je seveda v objektivnosti doživetja in izkušnje.

Minljivost kot izjemo od večnosti je mogoče doživeti, čeprav je tu nevarnost, da se razleze v razčustvovano svetobolje – če ostane samo pri tem. Motna narava Platonovega zaslona in Bergsonove snovnosti je isto kakor moja slutnja, da prihajam od daleč in grem nekam zelo zelo blizu. Malo mi pomaga, da sem tam že bil. Sposobnost gledati stvari *sub specie aeternitatis* je edino, kar človek potrebuje za svetništvo že na tem svetu. To je lahko tako preprosto!

Toda bog, ki *je* ta kvintesenca, sam odloča, kdaj in komu se bo razodel. Namerno sem ga zapisal z malo začetnico, da bi ga izvzel iz partikularnosti, njega in vse njegove prijatelje, od Apolona do Ozirisa.

Sedim in pišem. Pišem, kako iz enega postaja dvoje, iz dveh troje, iz treh četvero. In iz vseh štirih peto. Spomini in upanja se neprepoznavno prelivajo. Naloga za drugo polovico življenja.

O DUŠI

Duša mora biti človeku kot pojem, proces in dogajanje – po naravi stvari same – (prvič) nekaj od telesa ločenega in neodvisnega, (drugič) trajnega že v času življenja telesa, nekaj takega, kar preživi minljivost telesa v smrti, in (tretjič) kar je v svoji stalnosti trajno tudi oblikovno in vsebinsko.

Ker je umrljivost telesa očitna v zorenju, staranju in samem preminutju, je torej duša, če obstaja, človekovo edino upanje na posmrtno trajanje in nadaljnji obstoj.¹⁷ Duša je (četrtič) potemtakem nekaj, kar mora spričevati svoj samostojni obstoj že za življenja, zaradi česar mora človek, ki ima dušo, ta vidik svojega obstoja doživljati (a), kakor da je od telesa in njegove spremenljivosti nekako vendarle ločen, in (b) kot nekaj, kar daje njegovemu (človekovemu) obstoju nadaljevalnost (kontinuiteto) v času in v prostoru.

Duša je torej, če je, doživljanje sebe globlje in trajnejše od tistega, kar Freud imenuje ego, ki je zgolj (relativno zmotna) predstava o samem sebi, pa tudi globlje in trajnejše od tistega, kar Jung imenuje anima (oziroma pri ženski: animus).¹⁸

Klasičen je Platonov sokratični dialog *Fedon*¹⁹. V njem uvaja pojmovanja in navaja argumente, ki so odsihmal tradicionalna v takih razmišljanjih. Platonični dialog je po

¹⁷ To seveda ni mišljeno kot argument za obstoj duše.

¹⁸ Jung priporoča dva literarna opisa. Za animo Haggardov roman *Ona* in za animus roman Selme Lagerloef *Gösta Berling*. Oboje je bagatelizacija metafizičnega koncepta, razen kolikor je morda Haggard t. i. »belo svetlobo« postuliral kot dušo v transcendentalnem smislu. Slednje pa Jung spet zvede na pojem »jaz« - spet brez (metafizične) transcendence.

¹⁹ Glej *Plato's Phaedo* translated, with introduction, notes and appendices by R. A. Bluck, The Library of Liberal Arts, Bobbs-Merill Educational Publishing, Indianapolis, 1995.

našem mnenju za razpravo o vprašanju duše bistveno bolj primeren, adekvaten kot psihologična redukcija na instrumentalno pojmovanje duše ali jaza, ki in ultima linea izhaja iz Freudovega in Jungovega (ne)razumevanja večnosti in neskončnosti.²⁰

Diskusija o duši človeka je lahko samo metafizična. Samo onstran zamejenosti v znanstveno kavzalnost, torej zunaj okvira vzrokov, v katerem vse povzroča vse,²¹ je sploh mogoče govoriti o trajnosti in nespremenljivosti, ki je konstitutivna lastnost duše – za razliko od telesa, ki je v kontradistinkciji z dušo scela in popolnoma predmet te kavzalnosti, se pravi, je ujeto vanjo.

Pojmovanje in razmislek o duši imata smisel samo, če prebijata zakone fizike in kemije, katerim je podvrženo telo.

Tako metafizični pisec kot običajni človek, ki razmišlja o tem, ali bo po smrti še kaj ostalo od njega, se navsezadnje soočata z istim praktičnim vprašanjem. Zato je *Fedon* zadnji sokratični dialog, ki ga je Sokrat vodil tako rekoč s čašo trobelikinega strupa v rokah in se pri tem veselil – ne lastnega preminutja, temveč nagrade za svojo zvestobo duši. Toda za modernega človeka je vprašanje nesmrtnosti (duše) brezupno. Utopljen v vulgarnem (porabniškem) materializmu nima niti toliko vpogleda vase, da bi se ovedel psiholoških plati in plasti v sebi: anime (oz. animusa), ki se v sanjah javlja kot temna žena, ki (zlasti

²⁰ Pri obeh je problem v njuni »znanstvenosti«, se pravi v tem, kar bi Horkheimer imenoval »instrumentalni racionalizem«.

²¹ Zaradi česar sam pojem kavzalnosti in sploh pojem vzroka izgubi smisel in pomen. Jungova teorija o sinhronosti dogodkov, pri tem pa se naslanja na kitajski *I Ching* (Wilhelmovemu prevodu je napisal predgovor), tudi sloni prav na podmeni, da univerzalno gledano vse povzroča vse. Posledica tega seveda je, da ni nič slučajnega – tudi met paličic pri *I Chingu* ne.

mladega moškega) k nečemu vabi, ga na nekaj nagovarja (oz. ga fascinira, kot je Eros fasciniral Psihe),²² ali da bi – še globlje – dojel, da ga anima vodi k njemu samemu, takemu, kakor bi se lahko aktualiziral.²³

To po eni strani ne preprečuje, da bi se vsa metafizična vprašanja tudi za modernega človeka ne zgostila v razmisleku o smrti ter v strahu pred minljivostjo telesa, medtem ko na drugi strani metafizično doživetje večnosti in neskončnosti ni pogojeno niti z vpogledom v delovanje duše kot anime (oz. animusa) niti z izzivom Polonija, ki pravi svojemu sinu: »*But above all else, my son, to thy own self be true ...!*« Metafizični vpogled v večnost in neskončnost je temelj za platonično diskusijo o neminljivosti duše – tu gre za doživetno spoznanje, ne za intelektualizacijo. Sreča v nesreči pa je v tem, da tako doživetje pride nad človeka kot strela z jasnega in neodvisno od psihoanalitičnih insinujacij²⁴.

²² Glej podrobneje Johnson *She*, Understanding Feminine Psychology, Harper and Row, New York, 1976.

²³ Unger, *Knowledge and Politics*, Free Press, New York, 1974, Jungov »jaz« (»Self«) imenuje »abstraktni ego«. Odprto vprašanje, ki je danes premalo raziskano in ga v literaturi sploh ne zasledimo, je, ali lahko psihoanaliza kot praksa inducira neposredno doživetje Biti. Dejstvo, da vodilni psihoanalitiki tega niso razumeli, ne pomeni, da proces analize sam po sebi pri klientu ne more povzročiti prodora v Bit. Kasneje razpravljamo o Freudovem odnosu do pisma, ki mu ga je pisal Romain Roland in v katerem govori o svojem »oceanskem doživetju«.

²⁴ »Samoaktualizacija« (samouresničenje) je pojem iz psihologije A. Maslowa in se, enostavno povedano, nanaša na razcvet vseh osebnostnih potencialov, zlasti pa ustvarjalnosti. Primerjaj piagejevsko različico te psihologije v Robert Kegan, *The Evolving Self*, Harvard University Press 1978.

I

Če je duša nekaj, kar je *prvič* človeku dano in je *drugič* neminljivo, potem je logično domnevati, da je tudi *tretjič* nespremenljivo. Ker duša, če je, vsaj v času življenja telesa deluje v njegovem sobesedilu, je tistemu, ki v telesu prebiva, lahko razvidna ali pa tudi ne kot nekaj, kar je od vseh brutalnosti in banalnosti telesnega obstoja na določen način neodvisno.

Z drugo besedo – posameznik se svoje transcendentalnosti lahko zaveda ali pa tudi ne, lahko jo ali pa tudi ne doživlja kot nekaj (s)tvarnega in v primerjavi s telesnim obstojem drugače resničnega, polnega in obstojnega. Večina ljudi dela pri tem napako, da bolj ali manj nezavedno domnevajo, kako mora biti duša potemtakem nekaj v tolikšni meri drugačnega od telesa, da bi jo zaradi tega morali doživljati kot povsem ločeno entiteto, kot neke vrste vase vgrajeno dvojnost, temeljno ambivalenco, drugačnost, kot nekaj telesu nasprotnega, če že ne skoraj sovražnega. K tej napačni predstavi je pripomogel sam Platon, ki govori sicer popolnoma utemeljeno, da je predajanje telesnim ugodjem utapljanje samega sebe v tukajšnji kavzalnosti in s tem *ipso facto* bagateliziranje duševnega in duhovnega. Res je sicer, da popolna zapopadenost v telesnem obstoju preprečuje nastanek tiste distance in perspektive, ki daje vpogled v lastno trajnost, vendar gre pri tem za psihološki fenomen samokritičnosti, katere obstoj je v najboljšem primeru le potrební pogoj za doumetje lastne dušnosti.

Če duša obstaja, potem ne more biti naključje, da se manifestira v telesu in se preko njega in z njim udejanja v materialnem življenju. Ali, če stvar obrnemo, doživetje lastne metafizične eksistence ni nujno pogojeno z asketizmom, ker slednja nima v tolikšni meri zveze s telesom, da bi jo telesnost obstoja motila.

Lahko torej začnemo pri opredelitvi, da je duša metafizična istovetnost človeka. Gre za tisto identiteto, ki tako daleč prebija tuzemskost, da dela brezpredmetno *prvič* tako telesno identiteto, kakor tudi *drugič* psihološko zavedanje samega sebe. Skupaj s Sartrom vendar drugače govorimo o »transcendenci ega«. Metafizična identiteta posameznika ima za razliko od fizične in psihološke kontinuiteto in razsežnost, ki je globlja, širša in trajnejša od podvrženosti fizični kavzalnosti, in kar je v današnjem času bolj bistveno, tudi od identitete, ki je na vrhu vezana na ego, globlje na animo (oz. animus) in še globlje na jaz. Individualnost duše, to je pač logično, ne more biti vezana na tukajšnjost obstoja ter na kontinuiteto v času in prostoru. Ker je nesmrtnost duše možna, tudi če na stvar gledamo formalno-logično oziroma intelektualistično-racionalistično, samo če zanika fizikalne zakonitosti telesa, potem je pač logično tudi domnevati, da mora obstajati metafizika, ker bi sicer ne mogli govoriti o njeni posmrtni trajnosti.

Zato se postavlja vprašanje: »*Kakšen sem kot jaz sam tam onstran, v večnosti in neskončnosti?*« Ne vprašam se, koliko ostane od mene v večnosti in neskončnosti, ker namreč celo vem, da me tam sicer ni kaj več, da pa sem tukaj, kolikor me je, resničen samo zato, ker imam to resničnost dobesedno na posodo od nekod drugod. Ker imam svojo tukajšnjo istovetnost in resničnost – ta pa se mi ne zdi čisto prava – na posodo iz nekega prostora in časa, ki nista omejena, vem tudi, da moja »samoaktualizacija« tukaj in zdaj nikoli ne more biti čisto pristna: kakor da bi me pri pristopu k lastni resničnosti nekaj oviralo, kakor da ne morem priti čisto do sebe, kakršen zares sem. Zaradi tega bom vsevdilj begal in iskal ter hrepenel po nečem, kar mi v fizičnem svetu sploh ne more biti dano, dokler ne razumem, da imam nekje drugje drugačno in neobremenjeno istovetnost – na primer po popolni pripadnosti nekemu ali še slabše nečemu, na žalost pogosto Mamonu.

Iz tega kajpak izvira občutek ne-pripadnosti temu svetu, občutek, ki se usklajuje in ojačuje z občutkom, da sem tu od nekod na dopustu, začasno, z nekakšno nalogo nekaj storiti in doseči – v glavnem zato, da bi se prebil do slutene, a ne doživete pristnosti.²⁵

Ta občutek je sicer lahko temelj za vsako metafizično razpravo, nima pa sam po sebi nikakršne razlagalne vrednosti, ker je v bistvu samo metafizični gon po samouresničenju, gon, ki mu niti najmočnejši ustvarjalni navdih ne more do konca zadostiti in zaradi česar je celo vsa ustvarjalnost v najboljšem primeru zgolj proces *sub specie durationis*²⁶ in ne daje končnega odgovora na nič.²⁷

Ker imam fizično in psihološko istovetnost za resnični samo toliko, kolikor udejanjata mojo metafizično Bit, dušo, vem dvoje. *Najprej* svoje zgolj fiziološko-psihološke istovetnosti nimam za samoumevno; *drugič*, da moja fiziološko-psihološka istovetnost lahko v večji ali pa manjši meri ustreza moji metafizični istovetnosti.²⁸ Da svoje tuzemskosti nimam za samoumevno, pomeni vsaj tri stvari.

²⁵ Brez dvoma temelji nauk o reinkarnaciji prav na tem vseobčem človeškem občutku. Psihopatološko ime za to – čeprav ne verjamem, da gre vedno prav za to – je lahko »disociacija«.

²⁶ Sintagma je Bergsonova. Uporablja jo kot nasprotje od statičnega pojmovanja, torej takrat, kadar nekaj razumemo v gibanju – ne da bi to gibanje ustavili.

²⁷ Ta trditev lahko zavaja, ker je vsa ustvarjalnost kot najvišja možna človekova resničnost sploh prav izraz uvida v lastno metafizično identiteto; gre samo za to, da je v ustvarjalnosti te resničnosti sposojene več, da je ustvarjalnost nekako, sicer ne povsem tesno, participacija v metafizičnem, v lastni metafizični istovetnosti. Zaradi tega ima Bergson prav, ko pravi, da prav duša daje ustvarjalnemu delu konstanto, ki jo imenujemo rdeča nit, red thread, fil rouge.

²⁸ To vprašanje je zelo težko pojasniti. S stališča večnosti postaneta tako fiziologija telesa kot psihologija osebnosti povsem drugotni, celo brezpredmetni. To je logično, ker je del tega razumevanja, da je vsa resničnost – vključno z mojim lastnim telesom in osebnostjo – izvedena, in to nepopolno, ker je od nje ločena, iz celostnosti

Najprej se zavedam, da me lahko tudi ne bi bilo na planetu Zemlja, pa bi še vedno obstajal; potem je moj obstoj tukaj, če že enkrat je, kontingenten, začasen, njegova pristnost pa ni kar dana, marveč je odvisna od mojega odnosa s tistim v meni samem, kar ni konsumirano z mojim telesom in psihologijo; in naposled – živim, kolikor moje življenje spričuje mojo izvorno, metafizično identiteto, vsako dejanje, ki od te identitete odstopa, je izdaja pravega samega sebe, zato je moja težnja in naloga živeti tako, kakršen v resnici sem. Slednje nas že vodi k vprašanju, ki je pravzaprav stvar življenjske izkušnje, namreč kako lahko svojo življenjsko pot prilagodim temu idealu, kako se lahko kar najbolj približam temu, kar bi moral doživljati kot svojo metafizično istovetnost.²⁹ To je empirično vprašanje življenja kot dolgoročnega procesa, in kratek odgovor nanj je, da moram v življenju ravnati tako, kot mislim/čutim, da je prav, in ne tako, kot mislim, da je zame ali za koga drugega zgolj koristno.³⁰

Celote. Integralni del gledanja nase, na druge in na svet *sub specie aeternitatis* je prav v zavedanju, da je vsaka partikularnost, ki je izločena iz univerzalnega, takoj nekaj, kar je po svoji naravi, *ipso facto*, potrjeno, celo laž. Če je antinomija (ne paradoks!) nekaj, kar implicira tako medsebojno ločenost, kakor tudi medsebojno neločljivost, potem govorimo o antinomiji med univerzalnim in partikularnim. *Sub specie aeternitatis* je ta antinomija presežena, medtem ko se *sub specie temporis*, v sedanjosti in tukajšnjosti, takoj spet vzpostavi. Metafiziko bi torej lahko opredelili tudi kot mišljenje s stališča, ki presega antinomijo med univerzalnim in partikularnim.

²⁹ Ker je očitno, da metafizična identiteta ne more biti partikularna in zato ne statična, ampak je difuzna do tiste mere, ki je potrebna, da sploh lahko govorimo o preseganju antinomije med univerzalnim in partikularnim, je tudi očitno, da je vsa pričujoča diskusija neizogibno sama s samo v protislovju. Moj zagovor je enostavno ta, da je celo vprašanje metafizične identitete, če nanjo gledamo ne-metafizično, *contradictio in adiecto*. Bistvo metafizične identitete je namreč v tem, da ni partikularna, da pa kljub vsej svoji univerzalnosti svojo partikularnost zadrži in jo celo okrepi.

³⁰ Svetopisemska formula »Kaj bo človeku ves svet, če si zapravi dušo«, se nanaša na natančno isto vprašanje. Zapraviti dušo ni enostavno »grešiti«, ampak je »živeti v neskladju s samimi seboj«. Primerjaj Kegan, supra, n. 4.

II

Če je duša človekova metafizična istovetnost in če sebe res udejanja šele, ko živi v skladu s svojo metafizično istovetnostjo – drugi dve sta namreč tako ali tako iz nje izvedeni – potem se sam od sebe vsiljuje sklep, da živi sploh samo tisti, ki živi resnično, se pravi v uvidevanju svoje ideološko-psihološke začasnosti in pogojnosti ter v prizadevanju, da bi s to začasnostjo, partikularnostjo izrazil nekaj trajnega, univerzalnega.³¹ »Živeti resnično« lahko pomeni samo »*živeti z resnico o samem sebi*«. Živeti resnico o sebi je mogoče z dejanji in z opustitvami.³² Po mojem mnenju je problem ta, da ljudje ne grešijo toliko z dejanji, ki so zoper naravo lastne duše, ampak da v večini primerov ne store česa, kar bi morali. Večina človekovih dejanj je sicer lahko v tem smislu »grešnih«, pa to ne pomeni toliko kakor dejstvo, da v ključnih stvareh za svojo resničnost nič ne stori.

Če se nam zdi vsaj pogojno vse zgoraj navedeno utemeljeno in resnično, potem smemo domnevati, da človekove duše kot njegove najbolj neodvisne spremenljivke ne moremo

³¹ Na življenje človeka je torej s tega stališča mogoče gledati kot na poskus preseganja antinomije med univerzalnim in partikularnim. Svetopisemsko zgodbo o izgonu iz raja je mogoče razlagati kot vzpostavitev te antinomije, življenje pa kot poskus njene sizifovske razrešitve.

³² Posebna tema bi bilo vprašanje odnosa med dejanji (storitvami in opustitvami) človeka na eni ter njegovo integralno osebnostjo (Bitjo) na drugi strani. Pri *Sliki Doriana Graya* Oscarja Wildea imamo opraviti s celotnim kazenskim pravom in njegovimi doktrinami o stanjih (neprištevnosti, skrajni sili, silobranu itd.), ki sekajo enačaj med Bitjo storilca in njegovim ravnanjem. Gledano praktično – naj so dejanja izraz človekove Biti ali obratno, človekova Bit izraz preteklih njegovih dejanj – v vsakem primeru velja vsaj dvoje. Prvič, dejanja niso samo izraz Biti človeka, ampak jo tako ali drugače potrjujejo ali zanikajo – tako v dobrem kakor v zlem imajo nanjo povraten vpliv. Drugič, po Danteju krepijo Bit človeka tista dejanja, ki so v skladu z njegovo esenco, z resnico o njem. Trditev je lahko prevesti v Maslowov jezik samoaktualizacije, pri čemer vse, kar ni samoaktualizirajoče, v načelu slabi osebnost oz. je vsaj ne krepi.

kar zlahka spregledati. Ne glede na to, ali je kdo neposredno doživel večnost in neskončnost obstoja, torej Bit, mora vsako dejanje, ki je količkaj pošteno, samo po sebi voditi do občutka okrepljene resničnosti samega sebe. Že najmanjša mera samoopazovanja mora zadoščati, da posameznik dojame, kako ga nekatere stvari krepijo, ker so v skladu z njegovo usodo, so zanj prava »pot«, ali rečeno konfucijsko – njegov »Tao«. Z vsakim dodatnim poštenim dejanjem, poštenim soočenjem s sabo se empirično krepi spoznanje, da se splača ravnati prav, da se v tem smislu dobro nagrajuje in zlo kaznuje. Gornje poudarjam samo v tem, da je zlo predvsem odsotnost dobrega, ne pa nekaj, kar bi imelo svojo pozitivno eksistenco.

Odnos med človekovo istovetnostjo in njegovimi dejanji je navsezadnje, da je človek to, kar počne. A dialektika Bit-dejanja-Bit se dolgoročno lahko krepi v pravi ali pa v napačni smeri.

Če proces teče v pravi smeri, tj. k vse večji skladnosti med tem, kar človek v resnici je, in tem, kar počne, potem se s časom tudi krepi verjetnost, da bo doumel, zakaj ga »poštena« dejanja krepijo, medtem ko ga nepoštena dejanja in strahopetne opustitve dejansko slabijo.

Skrajna možnost popolne oslabitve lastne duše je kronična disociacija,³³ ki je značilna za shizoidno stanje duha.³⁴

³³ Ta disociacija je drugačna od tiste, o kateri smo govorili v opombi 10. Ta vodi k depersonalizaciji in derealizaciji, torej k doživljanju sebe in drugih, kakor da so avtomati, in sveta sploh, kakor da ni resničen – v tolikšni meri, da ga je takemu človeku pogosto težko priklicati nazaj. Tu govorimo o razcepu osebnosti, ki s tem izgubi kontinuiteto v času in prostoru. Glej podrobneje Unger, *Passion, An Essay on Personality*, The Free Press, New York, 1984, in zlasti *Appendix: A Program for Late Twentieth-Century Psychiatry*, str. 275-300.

³⁴ Disociativni beg od resničnosti se spočetka kaže v stvaritvi notranjega sveta, kakršen je svet *Alice v čudežni deželi*. Se pravi imaginarnega in do neznosnosti ločenega sveta, v katerem je vse mogoče in v katerem oseba, ki dlje

Praktično vsa eksistencialistična filozofija in literatura, lahko bi jo imenovali »negativna metafizika«, predstavljata poskus, kako bi se racionalizirala izgubljena vez med resničnostjo na eni ter pozitivno metafizično eksistenco na drugi strani. Celo Camusova filozofija absurda, ki koketira z blaznostjo in išče v skrajnosti nič – Bit, v nekakšnem dialektičnem obratu oziroma zanašanju na dialektični zakon o medsebojnem prepajanju skrajnih nasprotij, kaže navsezadnje³⁵ jalovost tega poskusa dokopati se iz absurda do smisla in smiselnosti obstoja. Tudi Maritain,³⁶ ki dobrohotno stoji na stališču, da je tudi preko nič pot v Bit, tega nič kaj prepričljivo ne dokazuje.

časa uporablja ta uničevalni obrambni mehanizem, z občutkom omnipotentnosti po šahovnici premika svoje fantomske figure. Ta umik pred peklom, ki so drugi, je navsezadnje zel in poguben zato, ker predstavlja veleizdajo lastne metafizične istovetnosti. Če pomeni živeti to, da v dejanskosti, ne v domišljiji, udejanjamo skladje med dušo in telesom, potem je ta umik v svojem bistvu narcistični proces, v katerem disociirana in domišljjska, derealizirana in depersonalizirana kuliserija dejanskosti deluje le kot zmoten umik in izmik metafizičnemu izzivu: nič kot kapitulacija pred Bitjo. Če je življenje, metafizično gledano, ravnanje, ki išče končno skladje med dušo in telesom, potem je pobeg v notranji svet le poskus zaobidenja tega izziva – diabolichen trik na nek način in potuha samemu sebi. Psihopatološke motnje, ki so posledek tega procesa, padca v nič in njegovo prazno samorefleksijo, torej kroničnega onesmišljanja lastnega obstoja, se kažejo v shizoidnih simptomih, od katerih sta derealizacija in depersonalizacija samo dva, medtem ko so shizofrenični štirje A-ji pravzaprav drugo vprašanje, ker je prava duševna bolezen pod tem imenom verjetno, to so pokazale raziskave z enojajčnimi dvojčki, le epifenomen vsaj desetih različnih pato-etilogij. (Alan Stone, *Akademski predavanja 1976-77*, Harvard Law school). Gledano interpersonalno, pa naj je govor o shizoidnem psihopatu ali o ustvarjalnem eksistencialistu, je govor navsezadnje o fantastični, nikoli priznani in absolutno arogantni narcisoidnosti. Ironija? Samoljubje, ki pouziva lastno substanco. Še čisto praktična opomba: zadnje čustvo, ki je tako pouzito, je usmiljenje. Glej podrobneje Laing, *The Divided Self, Self and Others, The Politics of Experience*, vse Penguin Books.

³⁵ Ugibanja o tem, ali sta Camus in Gallimard storila dvojen samomor ali pa sta se po nesreči zaletela v kandelaber, so seveda naivna. Spekulacije o tem, da je imel Camus smrt v avtomobilu za najbolj nespameten način končanja življenja, lahko samo nakazujejo poslednjo šalo, ki si jo je kot eksistencialist privoščil nad svojo publiko.

³⁶ Jacques Maritain, *Introduction to Metaphysics*, 1978.

Unger³⁷ stoji na stališču, da je shizofrenija ponotranjen razpad družbe, in sebe na temelju izkušnje nič proglašaja za metafizika, kar ni, ker ne doume, da je antinomija, kot jo imenuje, med univerzalnim in partikularnim, vprašanje *par excellence*, ki ga je mogoče rešiti samo transcendentalno.³⁸ Tudi če je eksistencialistična drža v določenem smislu oblika zavesti o zavesti – oziroma je njen stranski produkt, to niti najmanj ne dokazuje kaj več kot dejstvo, da je celo dezintegracija osebnosti³⁹ lahko predmet umetniške obdelave na eni in filozofskega diskurza na drugi strani. Slednja pa je, kot smo dejali, nadvse logičen in predvidljiv nasledek samoljubnega stvarjenja notranjega sveta,⁴⁰ ki zgolj simulira, pa še to ne dolgo, skladnost med dušo na eni in psiho na drugi strani.

³⁷ Unger, *Akad. Predavanja 1973-74 in Passion*, infra, stoji na stališču, da je shizofrenija bolezen današnjega časa in da je kot umik iz realnosti psihogena ponotranjena družbena anomija – in ne kot organska bolezen – nasledek dekadence zahodne civilizacije, to, kar je Fromm imenoval »folie à million«. Drugje sem to populacijo imenoval »metafizični proletariati«, ker sem izhajal iz premise, da bo lahko ta »razred«, ko bo enkrat ne samo »po sebi« (per se), ampak tudi »za sebe« (pro se), izvedel dekonstrukcijo zahodne družbene zavesti. Idejo sta uvedla Deleuze in Guattari v svojem delu *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*, ki je izšlo v sedemdesetih letih. Čas, se zdi, je pokazal, da je bila ta domneva napačna, kar se je po svoje izkazalo tudi v konservativni metamorfozi slovenskih literarnih in filozofskih eksistencialistov, v političnem preobratu, ki smo mu sedaj priča. Namesto progresivne so zaigrali izrazito regresivno politično vlogo. (Možno je seveda, da je bil »eksistencializem« teh protagonistov zgolj poza, kar velja bolj za filozofe kot za literate.) Lahko bi celo rekli, da je prišlo do nenameranega partnerstva in nezavedne koalicije med shizoidnimi in med psihopati: komplementarnost obeh tipov osebnosti je notorna. Eden od obeh hoče vse, ker se boji nič, drugi pa v resnici je nič, kar je tudi ena od adaptacij na anomično družbeno zavest in okolje sploh – in zato hoče moč. Relevantna razlika med obema je v (ne)odločenosti. Glej podrobneje Harrington, *PSychopaths*, Simon and Schuster, New York, 1972.

³⁸ Glej podrobneje moj esej *O večnosti*, revija Borec, december 1991.

³⁹ Glej na primer Jungov esej o Picassu. C.G. Jung, *The Spirit in Man, Art and Literature*, Hull, Transl., Bollingen Series XX, Princeton University Press, 1972, str. 135-143.

⁴⁰ Eksistencializem je, poleg ostalega, privilegij razvajenih slojev. V naravi stvari je, da morata delavec in kmet, ki zgodaj vstajata in delata, samo da lahko preživita, funkcionirati, če hočeta živeti, kar pa ju obenem sili v kontakt z realnostjo, tako da izogibanje njej niti možno ni več. Ko Dostojevski opisuje proces shizofrenizacije pri Razkolnikovu

Na vprašanje, če je in kakšna je pot nazaj od nič k Biti⁴¹ in torej k redempciji lastne duše, se da odgovoriti zelo na kratko, neintelektualno in enostavno.⁴²

Odgovor je morda v dobrih delih in nesebičnosti, ki jo ta dela inducirajo. Shizoidnost, če jo inducira (in povratno ga tudi sama inducira) eksistencialni narcizem,⁴³ nikoli priznana domneva o svoji eksistencialni večvrednosti, je v zadnji konsekvenci zgolj – napuh. Relevantni odgovor na to je lahko, kot to spričuje tradicija institucionaliziranega samotarstva v katoliških in pravoslavnih redovih, v hierarhiji shizoidnih, v kompletno ponižnem⁴⁴ – služenju. Če parafraziram Petra Kovačiča-Peršina: tudi iz nič je možna pot

(*Zločin in kazen*), si značilno izbere kot protagonista razvajenega in brezdelnega študenta, ki cele dneve poležava na postelji in se vdaja za lase privlečenim filozofskim dilemam in grandomanskim primerjavam med seboj in Napoleonom. Stik z realnostjo mu vrne šele Sonja, ki v imenu ljubezni, se pravi Biti, prodaja svoje lastno telo, da bi, povsem nasprotno, pomagala preživljati svojo mater ter brate in sestre.

⁴¹ Roman Evalda Flisarja *Čarovnikov vajenec*, katerega popularnost pri nas je v določenem smislu simptomatična, opisuje neuspešen poskus preboja v Bit preko epizode nič.

⁴² Za razliko od Flisarjeve različice, ki je neverjetno zapletena ...

⁴³ Za razliko od klasične klinične kategorije. Glej Otto Kernberg, *Borderline Conditions and the Pathological Narcissism*. V določenem smislu, tako tudi pri shizoidnih stanjih, je narcisizem sestavni del vsake duševne bolezni.

⁴⁴ O ponižnosti kot umetnosti nerazvajenih bi bilo treba napisati posebno razpravo. Poklek pred vsemogočnostjo nečesa, kar postane del mene šele, ko doumem, da je zunaj mene, me decentrira – me razosredotoči z mene samega in mi prične dajati smisel šele in prav zato, ker ga več ne iščem, ampak se mu prepuščam na milost in nemilost. S tem se spustim v tok življenja, ki me vzame vase, kot bi rekel Prešeren, ki je v *Zdravljici* Smoletu na ta način – kar je isto – opredelil smrt. Če je bistvo dobrote pozabljenje samega sebe, potem je ta samopozaba prav preboj iz razvajene sebičnosti v širšo sfero Biti. In kot bomo videli, je v Biti seveda locirana tudi metafizična istovetnost, ki smo jo tu imenovali »duša«. Če velja, da so pekel drugi, pa velja, da so tudi nebesa drugi – samo dostop do njih je drugačen. Glede t. i. »interpersonalne averzije« in »anhedonije« kot psihopatoloških pojmov glej podrobneje P. E. Meehl, *Schizotaxia, Schizotypy, Schizophrenia* v *Contemporary Abnormal Psychology*, Maher, Ed., Penguin Books, 1973, str. 79-102.

v Bit, a ne brez pokleka pred nečim, kar je neizmerno večje od mene in v čemer participiram kot končna istovetnost mene samega, ki je moja duša.

III

Na tej točki uvajamo pojem redempcije⁴⁵. Če si je človek dušo zapravljal, če je razvoj dogodkov in dejanj kronično potekal v napačni smeri, če se je dalje rušila sicer naravna vez med metafizično in tukajšnjo istovetnostjo človeka, je naravno pričakovati, da bo prišlo do odtujitve, alienacije, in v tem smislu do razuresničenja, do derealizacije. V eni svojih najboljših pesmi Alan Edgar Poe do konca razvije temo, ki jo je nakazal že v Krokarnju. Prosti prevod te kitice bi se glasil takole:

⁴⁵ Od lat. *Red-emption*, nazajšnji odkup. Tu puščamo ob strani semantično prenatovorjenost pojma s strani teologije, morda zlasti protestantske. Beseda se, zlasti v anglosaškem svetu, pojavlja v čisto literarnih sobesedilih in tam pomeni zavestna dobra dela, s katerimi se kompenzira pretekle napake v življenju.

*Celo v najvišjem letu
V višini ekstaze in vsemoči
Je slutila moja duša,
Da je na krilih te ptice
Zlobna, temna zlitina,
Ki jo je sposobna uničiti.⁴⁶*

Že drugje sem pisal o t. i. »*bogatem notranjem svetu*«,⁴⁷ ki praviloma degenerira v svet norosti in bolečine. Posameznik pravzaprav izbira, kako bo usmeril svojo življenjsko energijo, in tu sta navsezadnje samo dve možnosti.

Lahko naredi napako in domneva, na katerikoli ravni, da si bo ohranil življenje in dušo s tem, da jo in ultima linea zadrži zase. Lahko pa se svojemu življenju in celo duši v služenju, dobroti in samopozabi zavestno odpove v dobro drugega, ne da bi pri tem računal na kakršnokoli povračilo, korist ali celo hvaležnost.⁴⁸

Samoljubna drža – od navadnega egoizma do shizoidnega narcizma – je oblika metafizične nespameti. Ker izhaja iz nezavedne in napačne domneve, da je za stvaritev prostora, če se

⁴⁶ Alan Edgar Poe, prevod B. M. Z.

⁴⁷ Glej moj esej »O intimnosti« v *Bitje in brepenenje*, 2. izdaja, 1989.

⁴⁸ Sokratični pojem »kalokagathia« se nanaša prav na to držo. Preceptum svetega Pavla v Pismu Korinčanom 1,13: »Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenese. Ljubezen nikoli ne mine.« Primerjaj Shakespearov Sonet CXVI: »*Let me not to the marriage of true minds admit impediments ...*« Danes opredeljujejo ljubezen kot odnos in Hack celo kot potrebo po določenem odnosu: »*nekoga moraš imeti rad ...*« V resnici pa je ljubezen drža, odnos do sveta sploh in to, kar je skupno vsem elementom, ki jih našteva Pavel – po svoji mentaliteti eksakten jurist (farizej) – je seveda dobrota. Ta se inducira, kolikor dejanja pač oblikujejo Bit tistega, ki deluje, z dobrimi deli. Taka drža, se bojim, v modernem svetu velja za golo naivnost.

metaforično izrazimo, dovolj ena točka,⁴⁹ išče svojo aktualizacijo (samouresničenje) v zaprtem sistemu imaginarne vsemoči.

Zaradi presežka shizoidne zavesti pride do samoreferenčnosti in s tem do privida neskončnosti, ki pa ni nič drugega kot kaskadno neskončna refleksija dveh nasproti si postavljenih ogledal.

Ta neskončna globina je pogoltna v svoji brezdanjosti. Zato sistem hitro kolabira, se sesuje sam vase. Črna luknja, ki sesa vase vso substanco osebnosti, je čista energija brez mase, ali, kakor pravi nekje Unger, abstraktni ego, ki je zamudil priložnost, da bi se konkretiziral v zunanjem svetu.

Ko je tak sistem prešel v kritično točko, v kateri je energija prevladala nad maso (substanco), se prične progresivno hiter in ireverzibilen proces vsesavanja v Poejev *Maelstrom*.⁵⁰ Taka epizoda potovanja v nič pusti na osebnosti trajen pečat eksistencialnega strahu. Odtlej je življenje samo še borba za vzdrževanje kontinuitete zavesti in zoper vdor podzavesti tja, kjer je bil prej ego, ki je zdaj le rahlo integriran.

⁴⁹ Glej Marcuse *One-dimensional Man*; Lasch *Narcissism in The minimal self* ter Otto Kernberg *The culture of Borderline Conditions and Pathological Narcissism*.

⁵⁰ Alan Edgar Poe, *Maelstrom*, novela. Poe metaforično prikazuje pot iz te stiske. *Maelstrom* je vrtnec v morju, ki vsesa dva moža v čolnu. Čoln zanaša po robu ogromnega lijaka, tako da se vedno hitreje vrti in da gre vedno globlje proti dnu. Stvar je seveda v tem, da je ta »*nausea*« brez dna, da gre za proces totalne dezintegracije ega in za sočasno nevarnost, da bo zavest preplavljena od arhaičnih prvin podzavesti, kar je po opredelitvi – psihotična epizoda. Eden od obeh mož izskoči iz čolna na sredi potovanja v lijak brez dna in se tako iz lastnega strahu pogubi. Drugi vztraja in se na drugi strani ničesar na novo sestavi, reintegrira. Podobne metafore najdemo v filmih Tarkovskega, kjer je proces navadno prikazan kot potovanje skozi divjino ali tunel.

Rahlo integriran ego ne prenese bližine, intimnosti. Obsojen je na distanco, na odmaknjenost, odtujenost. Grozo pred ničem doživlja kot nevidno opico za vratom, saj svojo resnično substanco projicira in zato doživlja kot nekaj, kar ni več on. Od tod oznaka »razdvojeni jaz«⁵¹: del psihe se je razdružil in razglasil samostojnost. Sedaj deluje avtonomno in oseba ga doživlja, včasih absurdno, kot tujek, kot drugo, vsiljeno osebnost.

Moderni pojem redempcije se torej usmerja na reševanje te oblike odtujenosti. Vprašanje je: »Kaj naj stori posameznik, ki je ujet v začarani krog: nič – odtujenost-nesposobnost za intimnost – zapiranje v svoj svet – kolaps v eno dimenzijo – nič?« Eksistencialna psihiatrija poudarja, da je edina rešitev za tako osebnost večja količina prejete ljubezni.⁵²

Dostojevski, ki se je istega vprašanja redempcije lotil v *Zločinu in kazni*, po mojem bolj adekvatno in manj obremenjeno dojema s svojim čistim genijem, da se Razkolnikov lahko reši samo z nekaterimi pogoji.

Prvi je, da se odpove svoji navidezno filozofski drži, ki ga je pripeljala v navidezno logično dejanje umora.

Drugi je, da vzame Sonjino ljubezen skrajno resno, čeprav (zmotno) domneva, da o svetu razume več kot ona, uboga prostitutka.

Razkolnikov se zaveda, da Sonji ne bo mogel nikoli razložiti, zakaj je ubil staro lastnico zastavljalnice. Če Sonji ob tem reče: »Ti me ne boš nikoli razumela« in če pri tem vztraja, da je njegova bolešno zveržena »logika« umora – za njen opis Dostojevski porabi pol romana

⁵¹ R. D. Laing, *The divided Self*, Penguin Books, 1969.

⁵² Laing, op. Cit. supra

– legitimna, torej izraz višjega zavedanja (ne vednosti!), potem mu ni rešitve. Na tej točki razvoja je ključno moralno in ne psihološko vprašanje: to je točka, na kateri se shizoidna osebnost lahko svobodno odloči. Odloča se med vrednostno oceno (sicer zmotnega, pa vendar) spoznanja na eni ter vrednostno oceno ljubezni na drugi strani.

Ko tu govorimo o ljubezni, pa seveda ne smemo izhajati iz domneve, da je je Razkolnikov tedaj sploh sposoben. Ne, v tej rani točki razvoja je od njega mogoče pričakovati zgolj »načelno« opredelitev glede dveh antinomičnih si vrednot, razuma in srca.

V primeru, da zares izbere srce, ga čaka dolga učna doba, metaforično, robija v Sibiriji, katere bistven element je poleg prikrajšanja popolna samoodpoved in popolno samoponižanje.

Tudi ni naključje, da sta si Kristus in Dostojevski za vodnici izbrala ženski, Marijo Magdaleno in Sonjo, ki sta v imenu točno nasprotnega ekstrema srca prodajali in morda celo prodali ne le svoje telo, marveč celo svoja čustva.⁵³ Prostitutka je tu simbol skrajne

⁵³ Ne vem, če je kje izdelana sistematična psihologija pouličnega dekleta. Pogosto so ta dekleta obremenjena s tem, kar Jung in danes Hillman ter von Franzova imenujejo »materinski kompleks«. Ker v takih primerih arhetip matere v podzavesti blokira dostop do zavedanja o lastnih čustvih, so ob svoji sicer neokrnjeni (fizično) libidinalni potrebi in sposobnosti taka dekleta nesposobna prave (psihološke) kathekse v odnosu do moškega. Fizična promiskuiteta (kvantiteta) tako kompenzira psihološko površnost in nedoživetost (kvaliteto) v odnosu do moškega. Njen analogon je donjuanski moški (puer aeternus), ki s promiskuitetno kvantiteto zvez nadomešča kvalitativno praznino teh zvez: preprečuje pa jih prav blokada libida s strani materinskega kompleksa. Glej podrobneje von Franz, *Puer Aeternus*, Ljubljana 1988. Sijajen prikaz te psihologije je dramatisiran v filmu *Frances* z glavno igralko Jessico Lange. Za podobno psihologijo gre v filmu *Pretty Woman*, medtem ko je moški del te psihologije doslej najbolje prikazan v filmu *Out of Africa* po romanu ženske, ki uporablja moški psevdonim Isaac Denisen. Zanimivo je, da je Byron v svojem *Don Juanu* popolnoma zgrešil psihološko poanto, čeprav sam gotovo ni bil daleč od takega stanja. Psihološko gre v teh primerih za nasilno zaustavitev (ojdipovskega) razvoja pred petim letom, navadno v analni fazi, zaradi česar nastopi t. i. »borderline« psihopatološko stanje, nekje med nevrozo in psihozo. Neobdelano je vprašanje, se zdi, v kolikšni meri je ta psihologija prostitutke zmožna drugačne, bolj nesebične in na poseben način otroške in

bagatelizacije ljubezni: za denar prodaja tistim, ki tega sploh ne vidijo, tisto končno vrednoto človečnosti, ki je, kakor bomo takoj videli, bistvo redempcije.

Poanta te navidezne protislovnosti je seveda, da je Dostojevski soočil dva možna propada, moškega kot morilca in ženske kot prostitutke. Dve skrajnosti torej: na eni strani ekstrem zavesti in na drugi strani ekstrem želje, srca, ljubezni.

Sonja se v resnici od Razkolnikova nima česa naučiti. Da pa bi se Razkolnikov kaj naučil od Sonje, bi se moral enostavno odpovedati svojemu lažnemu sistemu odtujene in prenapete zavesti, ki dobesedno žre njegovo substanco in ga peha v blaznost. Bistveno je torej razumeti, da se Razkolnikov tu lahko odloči, ampak odločiti se mora zavestno, ker je zavest edino, kar še ima. Dialektično gre tu za obrat v skrajnosti, za *reductio ad absurdum*, ko se zavest v skrajnem svojem razvoju obrne navzven, pregane v lastno nasprotje in dojame diabolčnost sistema ogledal, v katerega se je ujela. Kritična količina, ki odloča o tem obratu, je napuh v nasprotju s sposobnostjo, lahko bi rekli veliko umetnostjo, biti ponižen in služiti: poklekniti pred nečim. Če je ta Rubikon enkrat prekoračen, pride do tistega, kar *I Ching* imenuje »sledenje«. ⁵⁴ Objektivno ponižanje in trpljenje je za Dostojevskega metafora, ki na zunaj spričuje naravo redempcije. Ko bo Razkolnikov odslužil svojo eksistencialno zablodo (ne svoje kazni), katere esenca je bila temna zlitina, Zlo, ki je bilo sposobno uničiti dušo, a ona tega, za razliko od Poejeve, ni vedela – se bo lahko vrnil med žive ljudi.

čiste, pač nedorasle, naklonjenosti, take, ki je ne načinja njena brutalna anamneza. Primerjaj Bloss, *Adolescence, a Psychoanalytic Interpretation*, The Free Press, New York, 1962, str- 230-244. Bloss govori o psevdoheteroseksualnosti pri deklicah in poudarja, da je njihova delikventnost sprevržen libido. O zgoraj omenjeni pozitivni plati ne govori.

⁵⁴ Sedemnajsti heksagram I Chinga. Glej *The I Ching or the Book of Changes*, Wilhelm, transl. Foreword B. C. J. Jung, Bollingen Series XIX, Princeton University Press, 1977.

Bistven element redempcije v tej fazi razvoja je seveda Sonjina ljubezen. Razkolnikov se mora od Sonje šele naučiti, kaj se sploh to pravi »*imeti nekoga rad*«. Sonjina ljubezen je osnova za stvaritev temelja zaupanja. Gotovo, Sonjina naklonjenost mora biti dovolj brezpogojna, da sprejema vsako, še tako neadekvatno čustveno reakcijo, ki prične poganjati v opustošeni pokrajini hudodelčeve duše.

IV

Zdaj se nam neizbežno zastavlja vprašanje intimnosti. Ljubezen brez intimnosti je v najboljšem primeru enostransko sprejemanje nekoga (največkrat otroka ali živali) takšne(ga), kakršen pač je.⁵⁵ v takem odnosu ni tiste medsebojnosti (mutualnosti), ki je značilna za zrelo odraslo naklonjenost. Odrasla (kognitivna) ljubezen (za razliko od zaljubljenosti, ki temelji na nepoznavanju nekoga in posledični projekciji svojega

⁵⁵ Mati na ta način ljubi otroka. Ona o njem ve vse in otrok o njej ne ve nič. Tudi domačo žival na primer je mogoče na ta način »imeti rad«. Kdor svoje notranjosti ni sposoben razpreti, seči ven iz sebe (angl. *to reach out*), ta je pogosto celo bolj sposoben to svojo pomanjkljivost kompenzirati v takih neogrožajočih, v bistvu enostranskih odnosih, ki ne segajo preko njegove nespoznavnosti. Toda celo pri otroku, ko enkrat malo odraste, se tak odnos neizogibno pretvori v manipulacijo s strani matere: natančno toliko, kolikor mati ni sposobna razkriti svojega notranjega sveta in ima spricho tega mentalne rezervacije, te pa se sprevržejo v psihološko izkoriščanje. Vsaka enostranska »intimnost« - torej situacija, v kateri ena od obeh strani sebe povsem razkrije, druga pa ne – je po svoji naravi izkoriščevalska. Ena stran kot pijavka sesa čustveno življenje druge strani, dokler ne izpije vse njene čustvene krvi. Če gre za dva odrasla človeka, od katerih eden pripada Biti, drugi pa niču, tedaj se slednji obnaša kot črna luknja, ki sesa vase ves »vitalizem« (kakor ga taki tipi radi imenujejo) Biti, nadomestno živi njegovo metafizično substanco, dokler je ne posesa do konca – potem pa izgubi tisti interes, ki ga je prej imenoval »ljubezen« in ki ni bil nič drugega kot posebna eksistencialna oblika čustvene odvisnosti. V tem je vsa diabolčnost shizoidnih (kompenzirano shizofreničnih ali psihopatskih) mater, ki se dobesedno hranijo z dušno substanco svojih otrok. Taka je na primer mati v omenjenem filmu z naslovom *Frances*. Glej podrobneje Meehl, op. cit. supra.

kontraseksualnega simbola vanj) ima dva bistvena elementa, od katerih je prvi prepoznanje (kognicija) in drugi pripoznanje (konfirmacija).

Prepoznanje ima svoj aktivni in svoj pasivni moment.

Aktivni moment prepoznanja je, kot to imenuje Nietzsche, boj z nekogaršnjimi demoni, se pravi angažma ne le na zavestni, temveč predvsem na nezavedni ravni, kakor na primer pri psihoanalizi. Tega aktivnega momenta je shizoidna osebnost sicer zelo enostransko (in negativno) popolnoma sposobna.⁵⁶

Pasivni moment prepoznanja je pri taki osebnosti kritičen, vendar samo na eni ravni. Freud, kot je znano, v psihoanalizo ni jemal shizoidnih osebnosti, češ da niso sposobne transferja. Psihoanalitični transfer je tista vrsta sicer neosebne zaljubljenosti klienta v analitika, ki implicira vsaj dvoje. Na eni strani transfer pomeni, in to je prvo pravilo psihoanalize, popolno in popolnoma nezavrto besedno in vedenjsko odkritost, brez katere prosta asociacija na kavču sploh ni mogoča. Na drugi strani pa se je treba strinjati z Reichom, ki ves čas poudarja, da je bistvo (karakterne) analize analiza rezistence klienta, ki da se skriva za svojim obrambnim karakternim oklepom.⁵⁷

⁵⁶ Meehl, op. cit. supra.

⁵⁷ Dinamično bistvo nevroze je prav v avtonomnem delovanju karakternega oklepa kot notranje usklajenega in organsko zraslega sistema obrambnih mehanizmov, ki se je pričel razvijati v poškodovani fazi otrokovega razvoja. Rezistenca po drugi strani ni nič drugega kot silovita samodejna obramba tega sistema, glede katerega se klient ne zaveda, da gre za tujek v njegovi osebnosti, saj prav ta »karakterni oklep« doživlja kot samega sebe. Kritična analiza rezistence v psihoanalizi poskuša ta obrambni sistem objektivirati, ga postavlja na distanco in v perspektivo, s tem pa klient pridobi možnost podoživeti – v transferju na analitika – svoj izvorni notranji konflikt in ga tako abreagirati. Pri tem se sprosti veliko energije, ki je bila poprej vezana na vzdrževanje drugačnega (zmotnega) videnja sebe, drugih in dejanskosti sploh. Ta energija se potem angažira za to, kar Freud in z njim Erikson imenujeta dva kriterija duševne normalnosti in zdravja – »lieben und arbeiten« - in kar bi Reich imenoval sposobnost za orgazem »od pete do

Shizoidna osebnost pa ni, kot je to domnevala klasična psihoanaliza, nekaj kvalitativno drugačnega od nevroze.⁵⁸ Mejno stanje se kaže v tako imenovani ego rezistenci, ki je v bistvu nesposobnost za intimnost: ta pa tudi v povsem neanalitičnih razmerjih preprečuje kognitivno ljubezen – v sami analizi pa transfer na analitika.⁵⁹ Če je ta rezistenca premočna, se pravi, če oseba ni sposobna doumeti, da mora priti do dezintegracije ega – to pa ne more biti samo stvar analize, ampak gre za golo zaupanje, torej za gradnjo na

temena« in seveda za polno občutljivost spolnih organov, ki vodi do tega. Glej Reich, *Character Analysis* in zlasti njegov Uvod k prvi izdaji iz leta 1933.

⁵⁸ Freud je nevrozo in psihozo primerjal dinamično, češ da pri nevrozi človek potiska v podzavest tisto, kar bi moralo biti v zavesti, medtem ko pri psihozi podzavest vdira v zavest. To je sicer res, vendar obstaja tudi vmesno stanje, v katerem se nevrotična anksioznost meša s shizoidno ogroženostjo. To stanje je nasledek nerazrešitve dileme zaupanje vs. Nezaupanje (trust vs. Distrust). To mejno stanje psihe je kompatibilno z nevrotičnimi simptomi toliko, kolikor je nerazrešitev omenjene dileme pogojevala otrokovo nesposobnost produktivno razrešiti kasnejše dileme v njegovem razvoju. Erikson, op. cit., v prejšnji opombi. Laing pravilno poudarja eksistencialno odkritost in poštenost shizoidne osebnosti, v bistvu gre za kritično treznost do določenega vidika samega sebe, kar je Shakespeare še sijajneje artikuliral v svojem XCIV. sonetu: »*They that have the power to hurt, but will do none ...*«. S psihoanalitičnimi prijemi je relativno lahko pripeljati v zavest nevrotične elemente v taki osebnosti, to pa spričo selektivne rezistence in selektivnega transferja, ki ju je taka oseba še bolj sposobna od običajnega nevrotika. Toda, ko je enkrat deaktivirano nevrotično jedro, se šele postavi izvorno vprašanje, ki ga analitik doživlja kot neprebojni zid eksistencialne rezistence, kot nevidno stekleno steno, ob kateri se zmlinči vsak poskus prodora v samo bistvo problema. Erikson v svoji analizi identitete poudarja, da je ta »ego rezistenca«, kot jo imenuje, toliko močnejša, kolikor močnejša je bila avtistična simptomatika v otroštvu. Klient se dobesedno boji, da ga bo analitik preplaval s svojo osebnostjo, da ga bo požrl. Zato poleg tega, da svoj problem somatizira in disimulira, adolescent v krizi identitete fantazira, da bo on požrl analitika oz. regresira na čisto določene »*acting out*« mehanizme obrambe, na primer promiskuiteto, fuge, požrtost itd. Glej podrobneje Erikson, op. cit. supra.

⁵⁹ Ego rezistenca se kaže v posmehljivosti, zaničevanju in agresivnem acting-out vedenju nasproti analitiku, ki ga oseba želi, kolikor bliže se vse dogaja epicentru krize identitete, »uničiti« - pravzaprav »izničiti«. Odvisno od druge, na primer mazohistične simptomatike, se bo to kazalo v tistem, kar Reich opisuje kot teptanje, brcanje, udarjanje in na koncu grizenje. Glej tudi primer Nancy v Bloss, op.cit. supra.

preostanku zaupanja, kolikor ga je *de facto* ostalo iz prve faze otrokovega razvoja – potem lahko kriza ni nikoli razrešena.⁶⁰

V

Ta psihopatološka diskusija je bila potrebna in koristna iz treh razlogov. *Prvič* dokazuje, da naš metafizični pristop k vprašanju duše ne izhaja iz nevednosti o strukturalnih in dinamičnih vprašanjih, s katerimi se ukvarjata psihoanaliza na eni in nevropsihologija na drugi strani. Tudi čisto kemičnega momenta, ki pogojuje značilne kognitivne motnje pri shizofreniji kot najhujši duševni bolezni, ni mogoče kar spregledati, marveč je treba metafizično vprašanje obstoja duše prevesti v dognanja znanosti na eni ter razmejiti psihopatologijo ega od metafizičnega vprašanja duše na drugi strani.⁶¹ Z drugo besedo, ni mogoče govoriti o duši kot o nečem, kar bi pripadalo samo duševno zdravim, oziroma širše, tistim, ki so – karkoli naj to že pomeni – psihološko normalni.⁶² K vprašanju normalnosti se bomo *in extenso* vrnili kasneje. Psihopatološka diskusija je bila, *drugič*, potrebna, ker je sinteza različnih pogledov na isto vprašanje v današnjem času prioriteten epistemološki postulat: predolgo že traja povsem umetno ločevanje različnih aspektov

⁶⁰ Nasledek tega je po Eriksonu občutek, da je bila osebi zanikana možnost dokopati se do svojega bistva: »a feeling that an essence was denied to him (her)«. Tako stanje lahko potem ostane vse življenje.

⁶¹ Meehl, *Schizotaxia, Schizotypy, Schizophrenia*, American Psychologist, vol. 17, (1962), str. 827-831, objavljeno v *Contemporary Abnormal Psychology*, Maher, Ed., Penguin Books, 1973.

⁶² Še zlasti če po eni strani upoštevamo Reicha in njegov že omenjeni *Uvod v Character Analysis* iz leta 1933. v njem govori o endemični naravi patoloških adaptacij na preživet družben sistem in njegove (kapitalistične) vrednote. Podton tudi že omenjenega filma *Frances* je prav tako politična kritika družbenega sistema, katerega motnje se potem ponotranjajo. To je tudi Ungerjevo stališče.

istega fenomena, pač po vejah znanosti, ki razvijajo vsaka svojo doktrino, kakor da druge oblike vednosti o istem vprašanju sploh ne obstajajo. Diskusijo o psihopatološkem aspektu duše je mogoče s psihiatrično-biokemičnega stališča vse prelahko razvrednotiti kot neproduktivno in neznanstveno spekulacijo, če mislec o zadevi do veljavnih in preverjenih znanstvenih stališč ne zavzame vsaj informiranega stališča.

In, *tretjič*, ločevanje duhovnega in telesnega, some od psihe, je danes odprta tema celo v analitični filozofiji, ki se to zavajajočo delitev trudi preseči. Če bi spregledali patološke procese pri metafizični diskusiji, bi implicitno prav to delitev potrjevali in jo celo krepili.

Izziv vprašanja o duši, če nanj gledamo z metafizičnega stališča, pa ni v poskusu zvesti metafizično diskusijo na raven biokemične (sicer legitimne) razlage. Tudi ne gre za to, da bi slednjo reducirali na nekakšen za teologa značilen transcendentalni pobeg od psihopatoloških dejanskosti, če dojame in kadar dojame vprašanje radikalnih duševnih motenj kot nekakšno teološko neprištevnost in vprašanje prepusti psihiatru. S tem implicira ne samo svojo metafizično kapitulacijo pred vprašanjem, ali ima tudi norec dušo, marveč se celo odpove globlji dovzetnosti za resnice, vsebovane v maksimi, da je vsako psihološko vprašanje (na primer po Jungu) navsezadnje moralno vprašanje v najširšem možnem smislu te besede.

Vednost znanosti napreduje po svojih empiričnih pravilih in merilih. Njen pristop je legitimen in praktičen, na primer kliničen. Samo dejstvo, da se vprašanja duš(ev)nosti loteva kavzalno in da zelo postopno, plast za plastjo lušči to čebulo spoznanja, pa dokazuje dvoje.

Po eni strani je namen tega dela, da preko racionalistične (miselne) artikulacije (z)gradi pojmovni sistem, ta pa omogoča prenos (in kumulacijo) znanja o stvari z generacije na

generacijo. Tako nabiranje spoznanj poteka pač v drugačnem jeziku in bolj počasi, ker pač posredno.

Dostojevski bi s svojim genijem bolj malo opravil, če bi se teh vprašanj loteval s konceptualnim instrumentarijem svoje dobe. Zato pa je izbral literarni medij, ki mu je omogočil neposredno artikulacijo spoznanj brez konceptualnih omejitev. *Mutatis mutandis* je mogoče isto trditi za metafizično diskusijo. Dejstvo, da nečesa ni mogoče empirično dokazati, ker gre za nekaj aksiomatičnega, še ne pomeni, da to ne obstaja, če zanj govore aksiomatična narava in neposrednost metafizičnih doživetij. Substrat znanosti je ravno tako doživeten, perceptiven in torej nedokazljiv.⁶³ Razlika je samo v tem, da je uvid v otipljive dejanskosti bolj splošen – o razliki med rumeno in modro barvo je vsak sposoben razpravljati, razen če je barvno slep – medtem ko je metafizični uvid v transcendentalno dejanskost dostopen bolj za redke posameznike.

Toda redkost teh posameznikov sama po sebi ni dokaz za nerealnost doživet(n)ih metafizičnih dejanskosti in tudi skladnost metafizičnih »spekulacij« recimo tako različnih mislecev, kot so na primer Seitaro Suzuki, Jacques Maritain, Piston, Gabriel Marcel, nekaj dokazuje. Če je Freud odpravil Romaina Rolanda, češ da njegovo »oceansko doživetje« ni nič drugega kot regresija, povratak k vseobsežnosti dojemanja matere, to še zdaleč ne dokazuje apriorne superiornosti psihoanalitične diskurzivne kode, še celo če bi bilo Rolandovo doživetje res take, regresivne, narave. Kje je namreč rečeno, da taka regresija ni zgolj sredstvo, transmisijski jermen za dojemanje bolj prvotne dejanskosti, kot je tista, ki je bila doživetno dostopna samemu Freudu? Analogno je mogoče postaviti vprašanje, ali je eksistencializem kot filozofska pozicija zgolj shizoidnost, ker če je, potem je bolesten in s tem brezpredmeten.

⁶³ Glej Stroud, *Logical Compulsion* v *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, 1978; Wittgenstein, *On Certainty*, 1976.

VI

To nas vrača k vprašanju normalnosti. Evidentno normalnosti ne moremo ne dojemati ne opredeljevati kot nekaj statistično verjetnega na Gaussovi zvončasti krivulji samo zato, ker je številčno prevladujoče. Ker je zavest adaptacija na okolje, torej tudi na danost določene družbene zavesti, ta pa je spet predvsem interakcija drugih individualnih zavesti, je seveda mogoče, da je ta interakcija tista, ki ni več prilagojena objektivni, recimo infrastrukturni dejanskosti v družbi. Po tej je torej »norost« izrednih posameznikov, ki v statističnem smislu niso »normalni«, morda bolj adekvatna reakcija na družbeno stanje, njena psihopatološkost pa je potem bolj kot kaj drugega reakcija na »normalnost« adaptacije drugih, manj dovzetnih posameznikov. Pekel, kot pravi Sartre, so drugi. Če je del zunanje realnosti, se pravi kompleks družbenih odnosov, abnormalen v smislu, ki je globlji od tistega, po katerem so drugi zvečine »normalni«, potem je ta abnormalnost včasih, čeprav največkrat ne, še bolj produktivna in celo profetska. To celo takrat, ko to povzroča določene patofiziološke anomalije v metabolizmu možganov.⁶⁴

Temu je mogoče dodati še ugotovitev, da je v socialni piramidi raven normalnosti, se pravi adaptacije na dano, disfunkcionalno stanje vrednot, toliko nižja, kolikor bolj za časom je sistem vrednot, ki obenem poseblja tudi normalnost adaptacije. S tem postane »normalnost« privilegij vse bolj inferiornih ljudi.

Če to ugotovitev obrnemo, pridemo do sklepa, da je višji del socialne piramide, torej tisti, ki bi morali biti (a niso) socialna elita, če bi v družbi veljala pozitivna in ne negativna selekcija, vse bolj hendikepiran in celo stigmatiziran, medtem ko se razcveta destruktivna

⁶⁴ Meehl, op. cit. supra.

povprečnost – vse je odvisno od faze razvoja (razpada) civilizacije. S tem tudi oblast prehaja v roke vse bolj inferiornih ljudi, s čimer se pospešuje dekadenca, ki nazadnje vodi k zlomu sistema, v katerem se vse to dogaja. Ruši se nujno premo sorazmerje med sposobnostjo in količino vpliva, ki ga (ne)sposobni posameznik v družbi ima.

Vse to potem vedno hitreje uničuje ne več kakšno avtarkično družbo ali narod kot izolirano celoto, marveč celotno zahodno civilizacijo. Posledica tega je dejstvo, da začnejo prav tisti, ki bi morali biti tako advocati kakor electi v določeni družbi, prvi reagirati patološko, kar je za družbo tragično, ker je zapravljen njihov ustvarjalni potencial. Njihove odsotnosti s socialne scene ni mogoče niti dokazati in še manj prikazati – razen ko je že prepozno. Končni učinek je lahko derealizacija celotnega socialnega reda kot občutek, ki se povratno inducira v vseh širših slojih družbe kot *sui generis* celote, se pravi na vse nižji in vse bolj množični ravni v omenjeni socialni piramidi.

Toliko o ugotovitvi, da so poleg psiholoških tudi vsa politična vprašanja navsezadnje moralna. Jasno je, da to na koncu vodi v kolaps nekega vrednotnega sistema. Vendar pa ostane vprašanje, ali je samoumevno, da mora tako kolabirati tudi celotna civilizacija, kakor da je s tem sklenjena njena razpolovna doba. Po mojem mnenju ni nujno.

Tako družbena kakor individualna zavest sta končno »samo« nadgradnja določene objektivne dejanskosti: v bistvu njena percepcija in apercepcija. Problem je v tem, da je treba to samozavedanje najprej posameznika in potem družbe v svojem destruktivnem učinku razmejiti od objektivne realnosti, za katero ta proprioceptivna zavest – s stališča civilizacije kot celote – bolj ali manj zaostaja.

Morda gre brezdušnost zahodne civilizacije pripisati prav opisanim socialnim procesom, anomiji in alienaciji. V tem sobesedilu je potemtakem metafizična diskusija o nečem, kar je produkt drugače razširjenega zavedanja o bivanju in njegovem smislu, še toliko bolj nujna.

Če namreč izhajamo iz domneve, da je zavest v zahodni civilizaciji skrivenčena in zabrazgotinjena, če je človek iz banalnih ojdipovskih razlogov postal nedostopen samemu sebi, tako da si več ne pripada in zase v globljem smislu sploh ne ve več, potem je logično domnevati, da je danes skoraj eksotično imenovano »*metafizično doživetje*« celostnosti in duše kot metafizična identiteta posameznika v resnici prav tisto, kar je umanjalo celotnemu socialnemu procesu.

Na koncu se morda kaže, da je pri vsej derealizaciji in depersonalizaciji ne samo možna, ampak tudi nujna povrnitev k viru vse realizacije in personalizacije. K Biti.

V tem smislu je metafizika najbolj dejanska vseh ved, saj govori o viru vseh drugih resničnosti. Bolj vsakdanje izraženo: lahko da je današnja metafizika zgolj anticipacija jutrišnje normalnosti.

Če prav premislimo, nas to ne le brani pred obupom kot stanjem duha, ki je adekvatno današnji modernosti, ampak nam nasprotno daje zagon in brezmejni navdih za delo, posvečeno tej prihodnosti. Vera vanjo je sorazmerna s pristnostjo metafizičnega prepričanja oziroma duhovne empirije, na kateri sloni.

Morda bo že jutri mogoče povsem samoumevno pisati o duši. Takrat bo morda mogoče razdrugačiti tudi tisto, kar se v začetku tega zapisa lahko razlaga kot vrsta apodiktičnih trditev, na katere bralec lahko pristane ali pa tudi ne.

VEČNOST, NESKONČNOST, ONSTRAN

I

Naš čas sam radikalno sproža poslednja vprašanja o smislu človekovega bivanja. Nekaj se je zahodni civilizaciji dovršilo in izteklo. Scenarij je odigran in odrske luči so pričele ugašati: pričakovanja ni več. Želja, ki jo je naš svet udejanjal, je uresničena in velja, kot pravi Hobbes v Levitanu: »*The state of satisfied desire is the state of death ...*«⁶⁵ Ker se sova modrosti dvigne v svoj nočni let šele, ko je dan že minil, o mraku, sta zdaj res čas in priložnost za globlji razmislek o dnevu, ki nepreklicno mineva.

O tem razmisleku je treba reči dvoje. Najprej mora biti jasno, da je lahko človekova prihodnost smiselna samo, če se ob izteku starega hrepenenja osnuje novo, utemeljeno v njem in izhajajoče iz njega, da je novo torej zgrajeno na zadovoljenosti starega. Vsaka ljubezen je drugačna in korenito nova, ker se na osnovnici dognanega v prejšnji ljubezni vzpostavi možnost novega hrepenenja. Budistični pregovor pravi, da človek sreča svojega učitelja, ko je nanj pripravljen. Seveda gre tudi za to, da je civilizacija kot skupen proces spoznavanja sredstvo človeške vrste, s katerim se iz roda v rod plodi spoznanje človeštva o sebi. V trenju z lastno zgodovino, preteklo in pričujočo, se človeška vrsta pomika, iz generacije v generacijo, na vse višjo raven razumevanja samega sebe.

Drugo, kar je treba razumeti, je paradoks skromnosti. Ko so Jezusu očitali, da se ima za božjega sinu, takrat je hodil v templju po Salomonovem stebrišču gor in dol, jim je odgovoril s citatom iz Stare zaveze: »*Ali ni zapisano v vaši postavi: "Jaz sem rekel: bogovi ste?"*«

⁶⁵ »Stanje zadovoljene želje je stanje smrti.«

Gre namreč za to, da tudi spoznanje o zgodovini kot celostnem procesu lahko vznikne samo v posameznikovi zavesti, v njegovem spoznanju in vedenju o tem, da je kolektiv človeštva prešel v nov čas in ima *pravico* do novega, povsem drugačnega iskanja smisla, do povsem drugačnega, novega seganja po neznanem. Toda če sova filozofskega spoznanja leti ob večernem mraku, ki je znanilec teme, mar ne zapoje slavec hrepenenja v čisti noči in mar ne zapoje ptica pevka v somraku tik pred jutranjim svitom?

Ker ima vsak posameznik metafizično *pravico* do smisla svojega obstoja, do ozaveščenega razumevanja predmetnosti ali brezpredmetnosti lastnega hrepenenja, saj ga edino to vleče v vsakdanjem bivanju, obstoju, mar ne velja tudi, da se ima vsak posameznik kakor bog pravico vsevdilj spraševati, ali *celota* civilizacije morda ni v zmoti in ali ni prav zanj prišel čas za drugačno osmišljanje. Še v empiričnih znanostih se ustvarjalnost očituje v nenehnem pomikanju jutranjega obzorja naprej v času. Celo znanstvenik ve, da se giblje v mejnem pasu neznanega, da z vsakim spoznanjem zakoliči po en teritorij vednosti. Ko to stori, je v resnici bog. S svojo vednostjo si je vzel božjo pravico do *celote* vesoljnega spoznanja. Svojevrstna nezaslišanost tega dokazuje, kako prav je imel Shakespeare, ko je dejal o ljubezni, ne o znanosti, da ljudje vsi doživijo njeno veličino, ne zavedajo pa se njenega pravega pomena in vrednosti: »*Whose worth unknown, although its height be taken*«. ⁶⁶

Prav zaradi svoje nezavedne skromnosti si posameznik ne lasti tiste pravice, ki mu po rojstvu pripada, da bi namreč v svojem posamičnem zavedanju svojega posamičnega obstoja kot mikrokozmos o makrokozmosu uvidel, da posamičnost *ni* ločena od vesoljnosti, partikularno od univerzalnega, ampak da je, nasprotno, ravno izločenost posamičnega iz celostnosti celote vir vseh težav.

⁶⁶ »Vrednost katere je neznana, čeprav je njena vznesenost doživeta.«

Če prav premislimo, je v resnici ves spekter človekovega *ustvarjalnega udejstvovanja*, od znanosti do ljubezni, od razuma do hrepenenja, želja po spoznavanju celote, po stapljanju z njo. Je preseganje *ujetosti* v posamičnost, ki, ločena od celote, prenareja in ponareja resnico in lepoto. V umetnosti nastane preboj v univerzalnost, vesoljnost, tako, da umetnik s skrajno partikularnostjo preide v njeno nasprotje, univerzalnost. Umetniška izpoved je po svoji naravi individualna in individualistična do tiste skrajne meje, ko ravno spričo nje, in ne njej navkljub, zadobi univerzalen pomen. Naj gre za da Vincijevo Mono Liso, za Dantejevo Beatrice ali za Prešernovo Julijo, vedno se skrajna posamičnost projekcije v svoji umetniškosti prebije v univerzalen pomen. Einsteinovo spoznanje o relativnostni teoriji je prišlo, ko se je nekega sončnega dne frivolno poigraval z idejo, češ kako bi bilo, če bi splezal po sončnem žarku. Ko je ležal v travi in se tako povsem predal svoji posamičnosti, se mu je utrnila kar najbolj univerzalna misel. Celó v praktični psihologiji je znano, da je predajanje, sproščena neprisiljenost (*surrender*) kot opustitev trdnih meja ega pot k navdihu.

Antinomija ni isto kot protislovje. Pri antinomiji dve entiteti druga drugo obenem predpostavljata in izključujeta. To se najlepše kaže v antinomiji med teorijo (znanostjo) in dejstvi (predmeti in dogodki), ki so predmet teorije. Namen in smisel teorije je, da meče določeno luč na dejstva. O teoriji pravimo, da ima določeno razlagalno vrednost, da človeka pripravi do tega, da reče: »*Aha! Pa res!*« (t. i. »*aha-experiences*«). Bistvo te razlagalne vrednosti teorije ni predvsem, da dejstva uredi, jih postavi v določeno perspektivo, tako na primer, kot je Darwinova teorija o naravni selekciji svoj čas uredila in postavila v perspektivo dejstva, ki so jih poprej zbirale generacije botanikov in zoologov – skupaj s samim Charliejem, kakor je to svoj čas sijajno prikazal naš Boris Sket. V tem je tudi razlika med t. i. »*natural history*« na eni in »*science*« na drugi strani. Če beremo spise Frana Erjavca, v njih ne najdemo ambicije po razlagi, temveč predvsem ljubiteljske *opise* naravnih pojavov, na primer kako se pajki spuščajo s svojimi nitnimi, pajčevinastimi padali. To je »*natural history*«, zgodovina narave, če bi izraz dobesedno prevedli. Tak opis naravnega pojava sicer urejuje in po podobnostih ter razlikah primerja dejstva, toda te primerjave so zgolj

površinske, morfološke, fenomenološke – brez globljega poseganja v sam predmet opisa. Ko pa pride do prave teorije, ta globinsko presnuje samo videnje, percepcijo dejstev, ki so njen predmet. V luči Darwinove teorije o naravni selekciji postanejo nekatera dejstva bistvena, druga pa brezpredmetna, nezanimiva in, kar je najpomembneje, v luči te teorije potem botanik in zoolog iščeta *in* najdeta *nova* dejstva, ki jih brez teorije ne bi bila ne iskala in ne našla. V tem smislu teorija dobesedno proizvaja dejstva (v človekovi zavesti, saj drugače nam niso dostopna). Brez teorije teh dejstev enostavno ne bi bilo. *Mutatis mutandis* to potem velja za vse veje človekovega spoznavanja od fizike do prava.

Prav tu pa pridemo do antinomije. Če je namreč namen teorije, da bi – ločeno od samih dejstev – dejstva razlagala, potem mora biti teorija nekaj, kar se na dejstva sicer nanaša, ampak nanaša kot nekaj, čemur so dejstva predmet, objekt razlage – ne pa, da je teorija s svojo spostavitvijo sama *postala* dejstvo ali dejstva. Če teorija v tem smislu je/so dejstva, potem ne ostane nič od predpostavljenega razkola med splošnim in posamičnim, med teorijo in dejstvi, med univerzalnim in partikularnim; bolj ko silita narazen, bolj sta skupaj.

V pravu obstaja podobna antinomija med univerzalnim in partikularnim. Kaže se kot antinomija med pravnimi pravili na eni strani in vrednotami na drugi. Podobno kot teorija pojasnjuje dejstva, pravna pravila pojasnjujejo, normativno artikulirajo vrednote določene družbene skupnosti. Namen pravnih pravil je, da s prepovedjo, zapovedjo in pooblastilom dajejo sankcioniran obstoj tistim vrednotam, ki bi brez tega *ne* prišle do izraza. Dokaz za to je na primer dejstvo, da tiste stvari, ki jih ljudje tako ali tako počno, denimo dihajo, če vzamemo absurden primer, niso predmet ukaza, oziroma da tista ravnanja, ki jih ljudje tako ali tako *ne* počno, na primer kanibalizem, niso predmet prepovedi s strani pravnih norm.

V naravi pravne norme je, da ukazuje in prepoveduje, pustimo pooblašcanje zaenkrat ob strani, tisto, česar bi ljudje sicer *ne* počeli (v odsotnosti ukaza), oziroma kar bi počeli (v

odsotnosti prepovedi). Zato tudi je v naravi pravne norme, da mora obstajati verjetnost, da bo kršena, saj je drugače brezpredmetna. To je sicer tu postranskega pomena, vendar je iz gornjega razvidno, da bistvo pravne norme ni v dispoziciji tistega, kar zapoveduje oziroma prepoveduje, ampak v sankciji, ki kršitev te dispozicije na neki način, na kakšen, tu ni bistveno, udejanja s kaznijo, na primer kot negacijo negacije, če uporabimo Heglovo metaforo.

Kar počne znanost s svojimi teorijami *nasproti* dejstvu v objektivnem svetu, ki nam neposredno ni dostopen, počne pravo z vrednotami: v naši zavesti jim daje objektivni obstoj, ki ga te vrednote ne bi imele, če bi bile zgolj predmet navade, običaja. Tudi tu se seveda pojavlja problem kure in jajca, le da za razliko od znanosti ne obstaja objektivni »*feedback*«, se pravi eksperimentalna metoda, s katero se vsaka znanstvena teorija preskusi *nasproti* dejstvu kot nečemu, kar nam sicer ni neposredno dostopno, pa onstran te nedostopnosti vendar objektivno obstaja. Pravo artikulira določene vrednote, ki so ali pa niso v skladu z doseženo stopnjo razvoja. Na tej točki sta možni dve teoriji, deterministična in antinecesitarna.

Deterministična teorija, na primer marksistična socialna teorija, ali v določenem smislu Durkheimova, stoji na stališču, da – vsaj dolgoročno – vrednote *ne morejo* biti družbi arbitrarno vsiljene. Če pravo vsiljuje disfunkcionalne, kontraproduktivne in zastarele vrednote, na primer zato, ker se je vkopalo na zastareli, družbeno-razvojno preseženi politični poziciji, potem po Durkheimu to dolgoročno pomeni dvoje.

Po eni strani se artikulirane vrednote enostavno »ne primejo«, po drugi pa, kar naj bi bilo bolj usodno, ne prihaja do artikulacije tistih vrednot, ki bi jih pravo na doseženi stopnji razvoja *moralo* objektivirati in udejanjati. Iz obeh razlogov potem nastaja t. i. *anomija*, tj. stanje, v katerem vrednot sploh ni, posledica tega je porast kriminalitete, zasvojenosti z mamili in drugih socialno-patoloških pojavov. Ker je družba sestavljena iz odnosov med

ljudmi (in ne iz posameznikov) in ker so vrednote konstitutiven del teh odnosov, pravi Durkheim, taka družba brez vrednot razpade v prah posameznikov.

Anecesarno teorijo je šele pred kratkim postavil harvardski profesor, pravni filozof Roberto M. Unger. Njeno bistvo je, enostavno povedano, da zgodovinski razvoj ni določen, determiniran z razvojem tehnologije, ampak da ima človek možnost in sposobnost zapisati se, na katerikoli točki družbenega razvoja, različnim možnim vrednotam in jih v političnem diskurzu skozi pravo artikulirati ter vztrajati pri njihovem udejanjanju. Tega seveda ne smemo vzeti preveč dobesedno, saj so naravne meje tistega, kar pravo lahko zapove ali prepove, očitne. Gre predvsem za to, da je tu maneverski prostor za izbiro vrednot bistveno razširjen s tem, da tako objektivne meje, na primer okolje, kakor tudi pretekla izbira vrednot (t. i. *residualne* vrednote) vendarle in očitno določajo današnji predmet pravnega normiranja. Če gre Ungerju samo za to, da poudari bistveno večjo svobodo pravnih pravil v primerjavi z znanstveno teorijo, potem se z njim ni težko strinjati, čeprav je seveda razlog za ta pristanek na njegovo teorijo njena lastna brezpredmetnost.

Kakorkoli že, iz primerjave med znanstveno teorijo in pravnimi pravili lahko povzamemo, da si človek s svojo zavestjo dobesedno ustvarja svet, v katerem živi. Pri znanosti gre za to, da je percepcija dejstev odvisna od teoretične apercepcije, zaznava od dejstev in dejstva od zaznave, pri pravu pa za to, da so pravila odvisna od vrednot in vrednote od pravil. V obeh primerih gre tudi za to, da se teorija, ki je bila vzpostavljena zato, da bi se ločila od dejstev, vanje sesipa, in da so dejstva, ki jih doživljamo kot nekaj različnega od teorije, v resnici teorija. Pri pravu pravila obstajajo zato, da bi, kot različna od vrednot, le-te mehanično udejanjala. V resnici pa prav to udejanjanje, implementacija vrednot, te iste in še druge, vzporedne vrednote dobesedno proizvajajo – in s tem vsaj okvirno določa tudi naslednje vrednote, ki naj postanejo predmet pravnega normiranja. V tem je torej ta

različica antinomije med univerzalnim in partikularnim, antinomija med pravom in vrednotami.

Zadnja in za nas najbolj bistvena je antinomija med razumom in hrepenenjem. Najprej moramo uvideti univerzalnost razuma na eni ter partikularnost hrepenenja na drugi strani. Razum kot analog teoriji in pravnim pravilom se očituje kot splošen, univerzalen že v tem smislu, da predstavlja tisti skupni imenovalec med nami ljudmi, preko katerega teče praktično ves diskurz v družbi, razen umetniškega. Ko Heidegger na dolgo in široko razlaga etimologijo besede *logos*, jo poudarja v kontradistinkciji z besedo kaos: *logos* je zelo podoben teoriji, ki iz zmede sveta *z̄bere* in (na žalost!) tudi *iz̄bere*, s tem pa osami, izloči in loči kot posamično od celote zavest o svetu, v katerem – v najsplošnejšem smislu besede – bivamo. Za Heideggerja je poslednje in edino filozofsko vprašanje: »*Zakaj sploh kaj je, namesto da bi bil nič?*« V tem smislu *logos*, razum, vzpostavlja svet kot obstojen in obstajajoč. Seveda ne gre za to, da bi zavest *materialno* vzpostavljala svet, ampak da se za človeka edini relevantni svet vzpostavi v njegovi zavesti kot obstoječ in obstojen. Za filozofijo je svet brez zavesti brezpredmeten. Ni samovolja filozofov, če se le domislimo, kako na primer znanstvena teorija tudi proizvaja dejstva v *človekovi* zavesti. Tudi znanost potemtakem ni nekaj, kar bi bilo od človeka neodvisno, češ da bi dejstva obstajala, tudi če bi jih nihče (znanstveno) ne dojel. V tem smislu je tudi znanost (samo) fenomen zavesti, lahko bi rekli psihološki fenomen, ker konec koncev ne gre za to, kako dejstva objektivno – karkoli že to pomeni – obstajajo, ampak gre za antropocentrično registriranje objektivnih dejstev v subjektivni, človekovi – pa čeprav v tem smislu univerzalni, kolektivno človeški – zavesti. V *njej* se spostavi edini svet, ki – za vse praktične potrebe – tudi obstaja.

Zavest vsakega človeka o svetu, o drugih ljudeh in nazadnje o sebi samem izhaja iz *logosa*, se pravi iz jezika-razuma: »*V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse, kar je po njej nastalo, in nič, kar obstaja, ni brez nje nastalo.*« pravi Janez v prvem stavku svojega sporočila. Kot nosilec pojmovnosti in pojmovanja je

jezik obenem orodje, instrument *in* predmet človekovega vedenja o samem sebi. Tudi najintimnejši razgovor človeka s samim seboj poteka v besedah, a s temi besedami je tudi v najčistejši osami neločljivo povezan z vso preteklo, sedanjo, pa tudi prihodnjo človeško vrsto. Preko jezika vsak posameznik kot posamičnost, partikularnost sodeluje v univerzalnosti svoje civilizacije in preko nje v vsem, kar ta civilizacija naznanja svojim članom o svetu in sebi sami.

Razum tu opredeljujemo v tistem pomenu, ki zajema tako jezik kot tudi logiko in v najširšem možnem smislu kot človekovo – ker gre za posamičnega uporabnika razuma – pripadnost splošnemu, in v tem smislu kolektivnemu in univerzalnemu sestavu človekove civilizacije. Razum v *tem* smislu mi omogoča razgovor, logično povezan in z rdečo nitjo, s pripadnikom drugega časa, na primer s Platonom, katerega misli so zapisane, pa tudi s Konfucijem, s katerim sva si v marsičem tako zelo različna. Zato je razum skupni imenovalc ljudi in zato je ves javen diskurz možen in dejansko poteka v jeziku razuma.

Kar je kot vsebina človekove zavesti preostalo od razuma, se ne da zvesti na to splošnost razuma – in je zato nesplošno, torej individualno, partikularno. Če smo namreč prav ujeti v *logos* in logiko, imamo kot posamezniki tisto, česar v besedi ni mogoče izraziti. Na eni strani imamo že dejstvo, da je vsaka kombinacija genov – in diferenciacija je bistvo spolne reprodukcije – neponovljiva posamičnost. Na drugem koncu pa je, izhajajoč tudi iz genetske določenosti, očitno, da je v vsaki posamični zavesti prvina neponovljive drugačnosti, da je vsak posameznik nosilec drugačne različice tudi tistega logosa, iz katerega vsak od nas prične svet okrog sebe in sebe samega *sploh* dojemati kot v resnici obstoječega ter obstojnega v času in prostoru.

Kajpak odstopa od racionalnega, ne nujno zato, ker je v kakršnemkoli smislu iracionalno, ampak ker se ne da zvesti na kolektivno in tako razumno, racionalno, kolektivno, opravičljivo kot predmet primerjave z drugimi – in ima spričo tega atribut arbitrarnosti,

samovoljnosti in neponovljivosti, lahko celo nezaslišanosti, *hrepenenje*. V njem človek vedno ostaja sam s seboj. Čeprav je v ljubezni predmet njegovega hrepenenja lahko druga oseba, nikoli ne pride do popolnega zlitja z njo. Romantična ljubezen seveda goji ta mit popolnega zlitja, ni pa nikakršno naključje, da je prav ta mit tako intimno povezan, od Pirama in Tizbe (Romea in Julije) do Tristana in Izolde, s smrtjo kot razkrojem posamičnosti in vračanjem od te tako utrudljive obstojnosti, ki jo imenujemo življenje, v naročje tistega, kar je vse – a zato tudi nič. Romantična ljubezen kot mit o preseganju antinomije med razumom in hrepenenjem je zato hrepenenjska različica preseganja antinomije med univerzalnim in partikularnim. Med dvema človekoma je *logos* zlahka temelj sporočilnosti, vendar pa to ne poskrbi za *preostanek* partikularnega. Ta hrepenenjski preostanek zato išče spoja z drugim v ljubezenski omami, ki, dokler traja, daje vsaj iluzijo o preseganju tiste antinomije, ki leži v samem bistvu tragike človekovega obstoja.

To tragiko so najprej teologi, od njih pa je to povzel Feuerbach, opredeljevali kot *odtujenost* od Boga, se pravi od tiste celote, v kateri sta partikularno in univerzalno spravljena med seboj v eno, novo in povsem drugačno celoto in celotnost.

Ravno zaradi romantične ljubezni, ki še edina vzdržuje vero v možnost, da bi partikularno, se pravi tu hrepenenje, predstavljalo temelj za preskok v univerzalno, tu v vez z drugim človekom, je danes sploh še možna vera v prihodnost: povsod drugod je razkol med razumom in željo že spodnesel upanje v pripadnost, v metafizičnem pomenu te besede, pripadnost posamičnega vesoljnemu. Romantična ljubezen je zato tisto doživetje in tista skušnja, od katere je mogoče spočeti vsaj upanje na drugačno, v temelju predrugačeno doživetje tudi drugega sveta – ki ni neposredno vezan na drugo osebo kot predmet zlitja z menoj. Doživetje romantične ljubezni je zato vzorec za *doživeto*, ne intelektualno-pojmovno-miselno preseganje antinomije kot protislovja.

Če se sedaj samo za trenutek vrnemo k sami opredelitvi antinomije med razumom in hrepenenjem, ugotovimo, da razum, ki naj bi služil kot orodje želji, hrepenenju, v resnici vzpostavlja, precej preko svoje na videz instrumentalne vloge, tudi hrepenenje in ga dobesedno proizvaja, čeprav bi mu moral zgolj služiti kot orodje za njegovo udejanjanje. In obratno, hrepenenje, ki naj bi bilo po svoji zasnovi tako radikalno različno od vsega posplošenega, v resnici vstaja iz kolektivnega diskurza, se v njem artikulira celo v najmehkejšem ljubezenskem šepetu.

II

Izziv je torej jasen. Postavlja se vprašanje, ali obstaja točka, na kateri je antinomija med partikularnim in univerzalnim presežena. Ta točka je po svoji naravi metafizična, ker je v naravi stvari, ki se je lotevamo, da se prebija onstran, *metà tà fysikà*, ne onstran fizičnega, marveč onstran tistega, kar je kot fizično, zavesti dojemljivo in dostopno, in kar je potemtakem samo – predmet doživetja, katerega jezikovna artikulacija je lahko samo drugotna – in, glede na naravo jezika, nekaj izločenega iz celote ter potemtakem po svoji naravi nezvedljivega na besedo, takšno, kakršno zdaj poznamo. Ta kvalifikacija je potrebna na samem začetku razprave o čemerkoli metafizičnem, saj je v naravi metafizičnega, da *doživetno* prebija meje partikularnega, slednje utaplja v univerzalnem, pa pri tem ne zgublja svoje posamične individualnosti, ampak jo prav nasprotno šele prvič vprav zadobi.

Pisec je tu postavljen pred težko dilemo. O stvari lahko sicer molči, saj edino molk predstavlja pravo spoštovanje do tistega, kar nam dani jezik lahko samo potvori, saj se tisti trenutek, ko je stvar izražena v jeziku, v katerega bistvu je vgrajena vsa antinomičnost, o kateri smo zgoraj govorili, predmet govora izloči v celoti. Pisec o točki, na kateri se lepo,

dobro in pravično družijo v eno, sicer govori, prepričan, da ne bo razumljen, kakor ni razumljen tisti, ki o ljubezni govori nekemu, ki ni še nikoli ljubil. Poslanstvo metafizike pa je, da pripiše tako rekoč na zapisnik civilizacije vsaj lažno in nepopolno izraženo trditev, da to, kar ljudje doživljajo, ni niti odstotek tistega, kar bi lahko doživljali. V tem brezupu svojega projekta sta si pesnik in metafizik blizu, in kot pravi Rimbaud, *»tant pis pour le bois, qui se trouve violon«*.⁶⁷ Na svojih ramenih nosi breme spoznanja, nima pa sredstev, s katerimi bi to glasbo videnja prenesel na druge. Ravno spričo svojega preseganja antinomije med partikularnim in univerzalnim je obsojen na posebno, še bolj osamljeno obliko posamičnosti, v svojem videnju zaznamovan s slepoto.

Ko pravi Byron svojemu Childu Haroldu, da se je pomešal z vesoljem, pravi tudi, da sicer ni sposoben vsega izraziti – pa tudi v celoti skriti ne: *»to mingle with the Universe and feel what I can never express, yet cannot all conceal«*.⁶⁸ Opis se nanaša na metafizično doživetje, ki ga William Blake izrazi še bolje v začetnem verzju svojih *Auguries of Innocence*, kjer opisuje stanje takole:

*To see a world in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And eternity in an hour ...*⁶⁹

⁶⁷ *»Toliko slabše za les, iz katerega so napravili violino.«*

⁶⁸ *»Zliti z vesoljem se v celoto, da čutim, kar izraziti ne znam, pa skriti tudi ne.«*

⁶⁹

*Videti ves svet v enem zrnju peska
In v divji cvetki videti nebo
Neskončnost ujeti v dlan roke
In vso večnost v eno samo uro ...*

Že iz naslova druge Blakove pesmi »*The Marriage of Heaven and Hell*«, torej »*Poroke med nebesi in peklom*« je razvidno, da je Blake *doživel* in razumel preboj iz antinomije med partikularnim in univerzalnim. To se izkaže tudi v samem tekstu, na primer v Petnajsti plošči, ko govori o tem, kako je mogoče na primer pri severnoameriških Indijancih človeka pripraviti do tega, *da uvidi večnost*.

Seveda ne gre za uvidenje večnosti zaradi večnosti, ampak za dejstvo, da v tem uvidenju nujno prihaja do preseganja partikularnosti eksistence, do transcendence ega, kakor bi rekel Sartre. Ego se v tej izkušnji stopi in preneha obstajati v vsakem možnem pomenu besede – od egoističnega do čisto prvinskega posedovanja lastnega imena. V običajni zavesti je namreč pripadnost lastnemu imenu, istovetenje s svojo individualno posamičnostjo, nosilec kontinuitete v času in enotnosti v prostoru, vse drugo je dojeto kot shizofrenična anomalija. V resnici je tako doživetje seveda blizu mnogim psihotičnim shizofrenikom, kar je po svoje očitno tudi pri Blaku, vendar lahko tako doživetje inducira tudi psihoanalitičen poseg. V religioznem jeziku gre za »razodetje«, kakor na primer pri Claudelu, čeprav vsebina sploh ni nujno religiozna in doživetja ni nujno projicirati na kakršnokoli božanstvo, kar je zlasti očitno pri najbolj popolni tehniki za indukcijo večnostnega doživetja, pri zen-budizmu, ki metafizično izkušnjo imenuje »satori«; satori pa je, kakor to opisuje dr. Seitaro Suzuki, ista realnost kot prej, vendar s točke pet centimetrov nad zemljo. Zen-budistična tehnika tihe meditacije in *koanov* ima isti namen kot Sokratova tehnika, kakor jo opisuje Platon v Dialogih. Gre za to, kako ustaviti racionalistično in intelektualistično blebetanje, šum možganov, in kako doseči tisto dosledno zблиžanje s samim seboj do projicirane metafizične točke preseganja individualnosti (partikularnosti) in neposrednega (za)čutenja univerzalnosti.

William Blake, *Auguries of Innocence, The Poetry and Prose of William Blake*, William V. Erdman, Ed., New York 1965. Vsi prevodi B. M. Z.

Bistveno je razumeti, da tu ne gre za nič mitičnega in za nič, kakor velja to za razodetje, kar bi bilo namenjeno zgolj izvoljenim – ne pa tudi samo poklicanim. Tragika človekove eksistence, in celo genij ni nikakršno zdravilo zoper to, je v antinomični razpetosti med univerzalnim in partikularnim, med razumom in željo, oziroma veliko točneje, med lastno posamično individualnostjo in pripadnostjo prahu, v katerega se človek po nuji stvari vrača. Zato izkušnja večnosti, kakor pri Jezusu Kristusu, metafizično premaga če že ne smrt samo, pa prav gotovo strah pred njo. Na točki videnja večnosti/neskončnosti je anihilacija človeka kot posameznika rojstvo, ponovno rojstvo tega človeka: odtod tudi v krščanstvu govor o krstu in veri v Boga kot o novem rojstvu. Podobna je tudi trditev, da je vsak pesnik vsaj rojen, če že ne umre, dvakrat. V bistvu pa je mogoče vse krščanstvo, zlasti pa Novo zavezo, dojemati kot poskus *indukcije* razumevanja večnosti, torej kot boj zoper smrt duše v krempljih izvorno odtujene – alienacija je teološki pojem – posamičnosti.

Ker je egoizem v najširšem pomenu besede boj za prevlado lastne partikularnosti nad partikularnostjo drugih, je seveda to najnižja stopnja odtujenosti, saj je odtujenost od drugih predpogoj za odtujenost od sveta sploh in nazadnje tudi za odtujenost od samega sebe, se pravi od prav tiste partikularnosti, v imenu katere je ta egoizem spočetka sploh deloval. Čeprav to ni tema tega pisanja, je vendar treba opozoriti, spet skupaj z novozaveznimi recepti npr. o bogatinu in šivankinem ušesu, da je *lastnina* materialni nosilec te odtujenosti, materializacija egoizma – saj vendar rezervira stvar, v tem je njeno bistvo, samo za posameznika, ki je nosilec lastninske pravice in posesti – v resnici glavna ovira, ki posamezniku preprečuje izstop iz hipertrofirane posamičnosti.

To ima neslutene politične in celo ekonomske nasledke v dobi, ko razvoj tehnike zahteva vse večjo mero ustvarjalnosti, ko se je civilizacija pričela tako rekoč hraniti iz ustvarjalnosti. Ker družbo sestavlja toliko gibljivih delov, delitev dela pa je tako razdrugačena, da pogojuje nepredstavljivo soodvisnost vsakogar od vseh drugih, je

lastnina ne le po naravi stvari anomalna, ampak predvsem enostavno preprečuje preboj do tiste stopnje osebnostnega razvoja, na kateri je ustvarjalnost sploh možna. Robert Kegan v svojem delu »*The Evolving Self*« (Harvard University Press, 1975) s primerjalno analizo najmanj petih vrst psihologije – dokazuje in dokaže, da je najvišja stopnja samoaktualizacije možna samo ob najvišji stopnji moralnega razvoja. To stopnjo imenuje *interindividualna*, pri čemer je spet že iz izraza samega razvidno, da družni posamičnost s povezanostjo z drugimi. Tu je na empiričnih in znanstvenih raziskavah piagejevske evolutivne psihologije prikazan izstop iz t. i. *embeddedness*, se pravi iz zabubljenosti, katere izraz je na primer tudi lastnina sploh in še posebej lastnina nad »*produkcijskimi sredstvi*«.

Tista od civilizacij, ki bo na tej točki razvoja svojim ljudem omogočila moralni razvoj do točke, na kateri boj za materialne dobrine – torej za lastnino in za oblast nad drugimi, za kapitalistično šefovstvo primitivnega ukazovanja – postane brezpredmeten (ne nasilno zatrt, ampak presežen, preraščen), bo v statističnem obsegu tudi sprostita navdih in ustvarjalnost tolikšne presežne vrednosti, da jo bo to potegnilo v novo, povsem drugačno in po svojem bistvu zares revolucionarno fazo razvoja. Ni treba posebej poudarjati, da je entiteta, ki je v vsaki civilizaciji rasla z njenim razvojem, vedno bila svoboda posameznika, od sužnja do kolona in tlačana, od tlačana in mezdnega delavca in od mezdnega delavca do novega posameznika, ki bi mu mirno lahko rekli »*ustvarjalni delavec*«. Vendar na tej točki ne gre več samo za zunanje, na primer politično osvobajanje, ampak gre za notranjo osvoboditev tistih razsežnosti, ki so večini potrošniških, kompulzivno nakupujočih posameznikov sicer povsem tuje ravno zato, ker komercializem preko množičnih občil uporablja porabništvo kot nadomestek, kot mašilo za duhovno obubožanost. Fascinacija s ceneniimi metafizičnimi ekskurzi po Castanedi, kemična mamila, rastoča anomija, kriminaliteta itd., vse to so jasne indikacije ne za samo odtujenost, ampak za *potrebo* ljudi, da bi v sebi dosegli višjo točko osvobajanja. Prav množičnost teh fenomenov dokazuje, za kaj gre.

Če se sedaj vrnemo k naši naslovni temi, uvidimo ne le inherentno političnost vprašanja, ki smo si ga tu zastavili na zgolj esejističen način, ampak predvsem neizogibno povezanost našega vprašanja kot nečesa, kar si zastavi posameznik – z življenjem družbe kot celote. Če bi šlo zgolj za posameznika, potem bi bila zen-budistična tehnika odgovor na vprašanje o večnosti in neskončnosti. In za določene k temu nagnjene ter zato po naravi izjemne posameznike je ta odgovor vedno bil možen. Zapisi v poeziji, literaturi, metafiziki in celo psihoanalizi pričajo o teh dejstvih in omogočajo kasnejšim generacijam, da jih dojemajo kot izziv. Blakeova opredelitev večnostne točke je nepresegljiva v svoji natančnosti, vendar predstavlja doživetje *posameznika*, ki je imel, kar je dovolj nevarno, odprta vrata v lastno podzavest. Vendar ne gre za preroškost. Metafizični elitizem na naši točki razvoja je celo nevaren, ker pri tistih, ki *niso* enostavno izvoljeni, inducira neupravičeno in skrajno disfunkcionalno skromnost, ki samo pospešuje obupano porabništvo v zgoraj opisanem smislu. Točka, ki jo Blake opisuje, je točka, na kateri prihaja do zlitja, fuzije vsega.

Vorländer v *Zgodovini filozofije* v zvezi s Sokratovim pojmovanjem erosa opisuje podstat Sokratove filozofije o dobrem: *kalokagathía*. Opis je v celoti podoben Blakeovemu, kar dokazuje, da ne gre zgolj za pesniško licenco, ampak za nekaj, kar je mogoče *pojmovno* opisati. Zato bi za sklep samo omenili naravo vseobsežnosti preboja v univerzalnost: v večnost in neskončnost.

III

Na tej točki, na kateri je posamičnost posameznika stopljena s celoto, prihaja, paradoksalno, do oživitve njegove Biti, se pravi do pravega obstoja. Gre za dialektičen obrat in popolno presenečenje, ker smrt postane novo rojstvo drugačne, neizločene posamičnosti obstoja. Toda na tej točki tudi postane jasno, da je vse, kar *je* izločeno iz

celostnosti obstoja, tudi nujno po naravi stvari potvorjeno in v nekem smislu laž. Morda celo zlo. Iz tega po metafizični logiki nujno sledi, da je dobro v *spoju* univerzalnega in partikularnega, nedobro (da bi se izognili besedi »zlo«) pa v ločenosti posamičnega od celote.

Ker pa celote ni mogoče opisati, čeprav najbolj objektivno obstaja in je »vir« dejanskosti, je nemogoče opisati, če parafraziramo prvi stavek v Ani Karenini Leva Nikolajeviča Tolstoja, zakaj so vse družine, ki so srečne, srečne na en sam način – medtem ko so vse, ki so nesrečne, nesrečne na tisoč različnih načinov. Paradoks ni več paradoks, če uvidimo, da je jezik zavesti, v katerem poslušamo, *sam* izločen iz celote, da je torej vsaka beseda, ki je v njem izgovorjena, po naravi stvari *tudi* izločena in torej potvorjena. Zato potem ne preseneča, da je mogoč opis vseh vrst »nesrečnosti«, krivic, nepravilnosti, nezdravja, nelepega – skratka opis vseh odstopanj od celote, *ne* pa tudi celote po sebi in same. Ker celost-nost celote implicira vse, dobesedno, o njej sploh ni mogoče govoriti, saj je govor v njej tudi že zaobsežen.

O Biti je možen samo molk oziroma posredna pesniška indukcija doživetja te Biti. Ker je bistvo Biti v tem, da zajema *vse, kar je*, potem ni točke, s katere bi bilo možno o tem sploh govoriti. Hegel podobno navaja v svoji Logiki, da ni mogoče primerjati Biti in nič, ker ne obstaja podstat, skupni imenovalec, na podlagi katerega bi ju bilo mogoče sploh preslikati eno na drugo, primerjati.

Vprašanje bo bolj doumljivo, če pomislimo, da vsaka izjava, ki se glasi: »*Jaž sem*,« nujno že izhaja iz točke, ki *ni* zaobsežena v tistem, kar je tu imenovano »*jaž*«. Če se postavim pred ogledalo in tako izjavim, sem moral to reči od nekod drugod, torej od nekod, od koder »*jaž*«, ki ga omenjam, v resnici *še ni* zaobsežen. Če pa bi bila zaobsežena tudi točka, s katere to pravim, potem izjava »*Jaž sem*« ne bi bila mogoča.

Podobno velja za Bit. Ker je Bit *končna* metafizična točka, na kateri vse je in je *vse*, ker je njeno bistvo v tem, da zajema prav vse, kar je, potem seveda o njej ni mogoče govoriti »od zunaj«, saj bi ta zunanja točka že vsebovala laž o tem, da sploh govorim o Biti, ki naj bi zajemala vse, kar je. Svetopisemska opredelitev je opredelitev Boga kot nekoga, ki je, kar je. »*Jaž sem, ki sem*« implicira neločenost partikularnega od univerzalnega. Na točki, na kateri posameznik namreč ne more reči »*Jaž sem*«, šele prav obstaja, kajti na tej točki je šele lahko zaobsežen tudi tisti del osebnosti, ki je prej stal *za* osebo pred ogledalom in ji sufliral lažnost samopredstave, češ da je tisto, kar se je v ogledalu predstavilo, vse, kar sploh je v osebi, ki se tako imenuje, da je. V tem smislu res lahko samo Bog, ki je nadčloveški toliko, kolikor govori kot celota v celoti, reče: »*Jaž sem, ki sem*,« pa to ni paradoks na način, na katerega je paradoks izjava nekega Krečana, češ da so vsi Krečani lažnivci.

Če je Bit tisto, kar zajema vse, kar sploh je, in taka je Bit po svoji opredelitvi, pa to še daleč ne pomeni, da bi zaradi tega, ker zajema vse, kar je, že bila tudi nekako nad partikularnim obstojem. Partikularni obstoj, na primer posameznika, seveda tudi *je*, zaradi česar je po naravi stvari tudi zaobsežen v celostnosti Biti, ki *je* vse. Torej ne gre za *dejansko* izločenost iz celote, kadar govorimo o obstoju partikularnega v antinomiji z univerzalnim, ampak zgolj za *odtujenost* od celote. Ker je ta odtujenost po naši teoriji vir nedobrega, to pa je v celostnosti celote kot celote Biti, se je morda treba vprašati, v čem je bistvo te odtujenosti, ki sploh vzpostavlja antinomijo med univerzalnostjo Biti ter partikularnostjo odtujene posamičnosti.

Tukaj postavljam hipotezo odtujenosti partikularnega. Ne da bi želel banalizirati metafizično materijo, pravim, da gre za zavest, ki ni dovolj široka, da bi zajemala tudi točko, s katere govorim pred ogledalom: »*Jaž sem*.« Zaved je, kibernetično govorjeno, serija povratnih sekundarnih informacij o primarnih informacijah, ki kot doživetne prodirajo v svet posameznika preko čutov. Ta serija sekundarnih informacij je seveda tudi prav to, serija informacij. Na somatični ravni nam proprioceptivni sistem dovaja

informacije o našem telesu: tudi če ne mislim o tem, kje je neki del mojega telesa, se ga ves čas »zavedam«. Svojega zavedanja v tem proprioceptivnem smislu besede pa se lahko zavedam, če sem človek s presežkom možganske tvarine, lahko pa tudi ne, če sem žival ali rastlina. Prav tako se svojega psihičnega zavedanja lahko zavedam in torej vem, da mora obstajati še dodatna, nezaobsežena točka, s katere sebe sploh vidim v ogledalu. Lahko pa se te točke, in večinoma je to tako pri ljudeh, *ne* zavedam in se zato sicer zavedam samega sebe, ne zavedam pa se svoje zavesti o samem sebi.

Če bi se svoje zavesti o samem sebi zavedal, pa bi se je spet moral zavedati z dodatne točke v lastnem sistemu, ki z izjavo »*zavedam se svojega zavedanja*« ne bi bila zaobsežena. In tako *ad infinitum* po sistemu dveh nasproti si stoječih ogledal, ki segata sicer v neskončnost, ta neskončnost pa je prazna, »je« nič.

Bit pa ni presežek zavesti, ki bi zgolj omogočal v nično neskončnost segajoče zavedanje o zavedanju, je bistvo eksistencializma in njegove »*groze pred ničem*«, kar je klinično shizoidno stanje zavesti (in nič več). Bit je zaobseženost zavedanja o celoti v *samem sebi*, zaradi česar točka pojmovanja, kakor jo opisuje Blake, sploh ni stanje presežnega zavedanja o zavedanju, se pravi zavedajoča se projekcija partikularnosti v serijo nič. Doživetje Biti kot fenomena Celote, če bi ga opredelili kot fenomen zavesti, lahko pomeni samo v tej Celoti *tudi* zaobseženo zavedanje vsake partikularnosti o vsaki drugi partikularnosti *in* znotraj celote v Celoti.

Bit pa tudi ni suspenzija zavesti, kakor jo na primer doživljamo v omami ali v spanju. Če bi bilo tako, se doživetja Biti ne bi mogli spominjati, kakor se ne moremo zavedati ali spominjati dejstva, da smo spali. Bit kot doživetje je stanje, ki ga s pojmom zavesti sploh ne moremo opredeliti, ker v tem stanju duha ni točke zunaj Celote; saj prav zato gre za preseganje, transcendenco ega. V tem stanju je, kakor da bi bila posamičnost zavesti utopljena v celoti univerzalnosti, skratka v vsem, kar sploh je, vendar paradoksalno, celo

sredi samega doživetja zavest o doživetju kot nečem, kar se dogaja meni, *mi* izničena. Nasprotno, čeprav se takrat šele prvič čutim kot del Celote, s čimer je presežena moja odtujenost, obenem tudi čutim, kakor da sem »na novo rojen« in s tem osvobojen svoje odtujene posamičnosti. Ravno zato, ker me prvič *zavestno* ni več, prvič sploh šele zares obstajam, sem.

Tako. Kaj več o tem se ne da povedati. Morda se bo bralcu zdelo, da sem padel v tautologijo, ko sem zapisal, da je v Biti, ki je Celota, Dobro *eno* z Lepim, Pravičnim in, kar je morda najvažnejše za zunanjšega opazovalca, s tistim, kar je Svobodno. Bit je Svoboda. Tega protislovja ne znam pojasniti. Kot hipotezo pa lahko nakažem možnost, da je na neki način Celota, ki je, po svoji naravi Dobra. To nas ne bi smelo presenetiti, če je res, da je poslednje bistvo tudi človeka, ne le Boga, v tem, da enostavno je. Če je, potem mora biti že sam obstoj – in bistvo Biti je v tem, da obstaja – enostavno dober. Tautološkost te trditve, da je namreč vse, še zlasti pa Vse, kar je, dobro, je tako prvinska, da bi bila diskusija o njej možna samo iz nekega drugega vesolja, v katerem bi bile stvari drugačne, zaradi česar bi jih bilo mogoče primerjati s Celoto našega vesoljstva in naše vesoljnosti. Take možnosti ni mogoče zanikati ne v fiziki, če beremo Hawkinsa *Kratko zgodovino časa*, in ne v metafiziki. Ta bi v takem primeru obstajala kot meta-meta te fizike, torej kot metafizika metafizike.

Zaenkrat pa je dobro vse, kar je. In kot znova in znova zatrjuje Heidegger, čudež je, da sploh kaj je. V čudenju temu čudežu je bistvo vsake filozofije.

O SREČI

Kolikokrat ste se v zadnjem času vprašali, ali ste srečni? Ali ste se pozabili vprašati, ker ste že nekje davno sploh in komaj zavedno opustili upanje, da bi lahko bili srečni? Se vam zdi vprašanje pogrošno? Naivno? Nezrelo? Nerealistično? Pripisujete to apatijo sebi ali (slovenskemu) okolju, v katerem živite? Bežite od tega vprašanja (in neprijetnega odgovora nanj) na enega od treh Hobbesovih načinov in kompenzirate *faute de mieux* s težnjo po bogastvu? Po moči? Po slavi? Če imate, po drugi strani, »urejeno čustveno življenje« v zasebnem ter »zadoščenje« v javnem delu svojega obstoja, vas črviči pomisel na holesterol ali raka na pljučih? In če, mar ne zato, ker – »*dum spiro, spero!*« – še vedno, morda celo nehote, upate? In če upate, zakaj si ne priznate, da pravzaprav na čisto otroški način, kakor v priprošnji svojemu angelu varuhu, v resnici težite k nečemu prav preprostemu? Vas je sram, sram priznati? Zakaj? Morda celo iz enakega razloga tako poredko uporabite to besedo – sreča.

Nietzsche je imel regurgitacijsko teorijo o sreči; pripisoval jo je kravam v hlevu, kadar mirno prežvekujejo. Freud, ki Nietzscheju v marsičem sledi, je to formuliral »znanstveno«. Zanj je sreča regresivno stapljanje z idealno podobo sebe in o sebi – iz otroštva. Fromm opredeljuje srečo kot produktivno samoaktualizacijo, podobno kot pred njim Shakespeare, Dante, danes pa vsi od Maslowa do Roberta Kegana in njegovega evolutivnega navdihovalca Jeana Piageta. Produktivno in dosledno pristno slediti nečemu – pravzaprav Nečemu – o samem sebi, to je današnji recept za srečo. (Zanimivo je, mimogrede, da Biblija omenja srečo samo na treh mestih: Ge. 30.13, Ps. 144.15, Ps. 128.2 – v Genezi bolj kot odsotnost nesreče in v psalmih kot veselje nad potomstvom.)

Če je Cankar označil Slovence kot nesposobne za navdušenje (nad nečim ali nad nekom), se je morda pametno vprašati, če slučajno v svoji narodni zavesti in s tem v jeziku morda pogrešamo sledeče sintagme: »*I have the power to make you happy!*« (Imam moč, sposobnost, zmožnost napraviti te srečno/srečnega!). »*What does it matter as long as he/she is happy!*« (Kaj

potem, da je le srečen!); »*joie de vivre*« (kar nikakor ni samo veselje do življenja: *On nima »veselja do življenja«, to še, kaj pa On ima »veselje do življenja«?*).

Depresijo opredeljujemo za dekompenzacijo upanja kot osnove za življenje sploh. Kolikšen delež ima pri slovenski samomorilnosti že v jezik vgrajen defetizem kot residuum preteklih, zgodovinskih nacionalnih frustracij? Depresivnost kot statističen fenomen *sui generis* lahko ostaja v sistemu nacionalnega sporočanja in sporočilnosti še dolgo po tem, ko nima več ne razloga in ne vloge. Spremljevalka tega je gotovo tudi odsotnost izvirne pobude oziroma reaktivna psihologija, ki jo Nietzsche pripisuje zaslužnjnim ljudstvom: torej psihologija, ki je navajena reagirati na odzive od zunaj, ni pa zmožna, razen *resentimenta*, lastne iniciative, spočetja, pobude.

Zato bi bilo morda smiselno zavestno pričeti z uporabo besede *sreča* v različnih besednih zvezah. Pri tem se ne smemo dati zavesti ironiji ali celo cinizmu, ki sta kot izvedena fenomena *drugotno* vgrajena, v funkciji obrambnega mehanizma, v literaturo, intelektualno življenje in uporabo slovenskega jezika kot (*wittgensteinovske*) »jezikovne igre« na slovenski način.

Kdor ni nikoli živel z drugim jezikom in kulturo, si morda težko predstavlja, da tam zunaj dejansko obstajajo cele družbe, ki (res samo naivno?) teže k »sreči«. In da obstajajo čisto normalni in bistri ljudje, ki so vse življenje pretežno – srečni. Ali je v naši slovenski kolektivni zavesti morda domneva, ki se je ne zavedamo, da namreč sreča ni za nas, Slovence? Da je to za gospodo, mi pa se moramo vsevdilj truditi in potrpeti? Češ – »*lahko njim, ki imajo*«, implikacija tega je zmotna domneva, da smo mi »*večji realisti*«. Resnica o tem je samo ta, da je depresivnost del naše nacionalne ideologije – pač kot adaptacija na (zgodovinsko) okolje, ki pa je zdaj postala že malo disfunkcionalna. Vključno s shizoideološkimi napadi na »vitalizem« kot nekaj bebavega.

Nek apelacijski sodnik v New Yorku mi je pred leti pripovedoval naslednjo »božično« zgodbico. Nek človek se znajde v velikem gradu in se poskuša znajti v okolju. Pogleda v prvo sobo in vidi mizo, bogato obloženo z dobrotami, okoli nje pa sestradane goste, ki imajo namesto rok predolge okorne lopatice, lakte, s katerimi ne morejo ničesar zanesti v usta. Tako so ostali lačni pri bogato obloženi mizi. Zapre vrata in odpre drugo sobo. V njej vidi ljudi z enakimi, predolgimi lakti, kako vsi veselo zadovoljno *drug drugemu* nosijo k ustom hrano in pijačo. Statistični učinek formule »*ljubi svojega bližnjega bolj kot samega sebe*«? Morda.

AMOR DEI

Če bi bilo človeku ves čas in povsod jasno, kaj je večnost, oziroma kaj je ljubezen do Boga, bi se to sprevrglo v nesmisel, brezpredmetnost, nepotrebnost in celo škodo. Vsaka izjava, pa tudi tale, ki je iztrgana iz celostnosti tistega, kar Je, in Mojzesov Bog Je, ki Je, je že po opredelitvi neresnična, ali mileje rečeno, samo delno resnična, če je to sploh mogoče. Prav spričo nedeljive celostnosti občestva, o katerem bom govoril, velja, da ga je mogoče doumeti scela in naenkrat – ali pa sploh ne.

V tej celostnosti, ki presega danes že prav usoden razkol med partikularnim in univerzalnim – to protislovje grozi uničiti svet – nas nadvse potrpežljivo čaka razodetje nekega vira resničnosti. Judje tega ne smejo imenovati z imenom in po svoje imajo prav; tisti trenutek, ko je to univerzalno razodetje imenovano z osebnim, partikularnim imenom, razpada tvorna celostnost univerzalnega in partikularnega, ki je njeno transcendentalno bistvo. Poleg tega je razodetje v tem, da sploh kaj je, zato je poimenovanje že *ipso facto* tudi vzpostavitev neresnične (zato ker nemožne) točke izven te celostnosti. Beseda namreč ni sposobna zaobjeti prav vsega, saj vendar govorimo o prabiti celokupnosti obstoja.

Vse, kar je zaobseženo v tej celostnosti, zunaj katere se vprašanje o obstoju sploh ne more več zastaviti, je nujno tudi Dobro, ker je obstoj sam nujno dober. To sledi iz resničnosti in iz tega, da je ta resničnost izraz omenjenega razodetja. Zlo je potemtakem vse, vključno z nespametjo, kar preprečuje pristen obstoj, kar preprečuje človeku, da bi bil kar najbolj in v kar največjem obilju to, kar v resnici je.

Tudi morala navsezadnje ni nič drugega kot opredelitev odnosa med človekovo bitjo in njegovimi dejanji: vse, kar je nepristnega, kar človeka odtuja njemu samemu, je greh. Vse, kar obstaja, je resnično v svojem obstoju toliko, kolikor sodeluje v celostnosti obstoja, ki pa se ne razlikuje od razodetja. Vsako posamično dejanje človeka pripomore k

njegovemu obstoju, k resničnosti tega človeka – v premem sorazmerju s tem, koliko je to dejanje pristen izraz tega človeka. Danes obstajajo celi kontinenti neresničnosti, na katerih ljudje žive plastično življenje, ki je zgolj oponašanje bivanja. Vsako bivanje, z drugo besedo, je nujno *sub specie aeternitatis*.

Osrednji filozofski in politični problem današnjega časa je razkol med univerzalnim in partikularnim. Ta antinomija se kaže v sočasni nezdružljivosti in soodvisnosti med razumom in hrepenenjem, teorijo in dejstvi, med zasebnim in javnim, med abstraktnim in konkretnim, itd. Shizofrenija kot bolezen današnjega časa je zato znanilka dekonstrukcije neke plastične dejanskosti, ki je orošana lastne resničnosti. Metafizični proletariat tistih, ki so v zastavljalnici časnosti pustili lastno resničnost, je zato avantgarda konca dvajsetega stoletja.

Razkol med univerzalnim in partikularnim predstavlja globalni greh naše civilizacije in je vir vse odtujenosti, osamljenosti, uničevalnosti, požrešnosti itd. *ad nauseam*. Pri vsej tragičnosti take skeletne eksistence pa je ironično, da je rešitev pravzaprav na dlani. In to rešitev imenujem danes tukaj in za vas – ljubezen do Boga.

Če bi bilo ljudem samo za trenutek jasno, da je svet en sam božji nasmeh, kakor tu poimenujem sicer poetično, pa zato dobessedno, bi bili vsi ostali navidez nerešljivi problemi modernosti naenkrat razrešeni. Doživeta poetična resnica je nujno metafizična in presega tukaj in zdaj imanence. *Ex abrupto* se prebija v transcendenco.

Ta preboj ni nič drugega kot velikanski naboj neosredotočene ljubezni. Človeku spočetka morda niti ni jasno, da je na ravni, na kateri ni razlike med Večnostjo, Lepoto, Resničnostjo, skratka, da gre za pravi dom človekov in za prvinsko, originalno Bivanje. Bog mu morda ne pride niti na misel.

Bistvo te ljubezni je neločljivo isto s celostnostjo, ki je ontološko nasprotje za shizofrenijo značilnega razpada osebnosti. V običajni romantični ljubezni je razočaranje neizbežno, ker, to je razumel že Sokrat, je ljubezen do človeka v bistvu ljubezen do zgolj znaka sicer večne Lepote. Od tod tudi izvira Sokratov ideal, ki bi imel odrešilno vrednost tudi za modernega človeka, ideal *kalokagathía*: ideal enotnosti lepega in dobrega, v katerem lahko človek sodeluje z lastno lepoto in dobroto, ne zavaja pa se, da bi ga mogel v celoti poosebljati.

Preboj na raven lepega in dobrega je preboj v vir vse resničnosti. Vendar ta vir ni osredotočen v eni točki, ni pa mogoče reči niti, da bi bil nekje v prostoru. Ta vir je namreč ves prostor sam. Kdor v tem viru sodeluje, se pravi sodeluje *sub specie aeternitatis*, je svojo istovetnost razpršil po vsem tem prostoru. To je logično, če pomislimo, da je tudi resničnost njegove osebnosti sposojena od vse te celote in obstaja v premem sorazmerju s sodelovanjem v vsej celostnosti tega občestva.

Temu preboju iz zaprtosti imanence v aktivni transcendentalni proces bi Grki rekli *aletheia* ali razodetje. Kolikor je meni znano, Nova zaveza o tem ne govori na ta način, pri metafizikih, zlasti pri Maritainu in Marcelu ter Heideggerju, pa najdemo pasuse, ki opisujejo to, o čemer govorim, na prepoznavno analogen način. Na tej ravni je zelo naravno govoriti o ljubezni do tega transcendentalnega, torej do Tistega, ki je zato, ker je.

Vendar ta ljubezen ravno spričo celostnosti, v kateri sodeluje, ne more biti naravnana na črti subjekt-objekt, kakor da bi bil Bog objekt naše ljubezni ali točneje zaljubljenosti. Tisti trenutek, ko bi bila stvar zastavljena na tak način, bi se banalizirala v malikovanje in v najboljšem primeru v ceneno priprošnjištvo. Na tej metafizični ravni ni razlike med objektom in subjektom in v tem je, če hočete, njen glavni čar. Ljubezen do Boga, *amor Dei*, ni neločljivo povezana z ljubeznijo do bližnjega in z ljubeznijo do samega sebe. Ljubezen do Boga je ljubezen do bližnjega in do samega sebe.

Takoj zatem se zastavi vprašanje o poti do razodetja. Najprej seveda vemo, da Duh veje, koder hoče, in se ne ozira veliko na človekova merila o uglednosti ter o dobrem in o zlu. To tudi pomeni, da pravzaprav ni mogoče govoriti o kaki tehniki dostopa do Biti in do Boga, razen morda toliko, kolikor je mogoče reči, da je ljubezen do Boga dolgotrajen proces zorenja, v katerem osebnost, obsežena v celostnosti bivanja, počasi odkriva svoje večnostne dimenzije. To nikakor ni samo intelektualni proces, je pa tudi to. Ko pride namig na Večnost, mora biti človek nanj tudi kognitivno pripravljen, sicer ga lahko čisto enostavno spregleda. Intuicija brez pojma je namreč tudi tu prazna, čeprav tu veliko manj, ker gre morda za edino možno pred-teoretično doživetje.

Vera brez razodetja ni nič. Intelektualistične dedukcije in velike besede človeka ne morejo vzdrževati v mrzlih in meglenih jutrih. Pogled na križ je smiseln samo, če stojita za njim kultivirano doživetje in doživeta kultura tistih oblik, katere večnost privzema pri svojem sestopu v časnost.

Ta, ki je, pričakuje, da se ga bo ljubilo najprej in šele potem vanj verovalo. Čas je pri njem glavni preizkus. Kdor se dolgo trudi in trka, temu se bo odprlo. On ni zadnje, marveč edino zatočišče, in vse stvari na svetu so človeku ljube natanko toliko, kolikor so resnične. Ta, ki je, pa je vir vse resničnosti.

In ker je tole predavanje ob priliki praznovanja domovinskega dneva, bi želel reči tudi, da je domovina tistih, ki na opisani način verujemo, vsa vesoljnost in vsa večnost. Prav zaradi tega, ker smo doma v povsodnosti, pa nam tisti dom, v katerem živimo svoje telesno in mentalno življenje, ne predstavlja nič manj. Prav nasprotno!

Prav kakor je preseganje lastne zavezanosti zgolj sebi samemu šele prava istovetnost, tako je domovinska pravica na vesoljnosti šele pravi izkaz pripadnosti svojim ljudem, svojemu

narodu, in da, tudi svoji državi. Božje namreč presega pripadnost zgolj posamičnemu, pa jo s tem šele prav in pristno vzpostavlja.

O TUKAJŠNJOSTI IN NJENIH OBLJUBAH

Če kdo misli, da ga po telesni smrti ne bo več, potem je to (po mojem) stvar nekakšne nevednosti. Po drugi strani moram seveda sebe vprašati, kakšne vrste je tista vednost, ki meni (za razliko od drugih) dela očitno, da sem od zmeraj, da zmeraj bom in da je tole življenje samo prehodno obdobje.

Platon govori o zaslonu, na katerem se odslikava pravo življenje za nas, ki smo v temni votlini opredeljeni od svetle (večne) in spoznavne resničnosti. Bergson govori o neprepustnosti materije, ki nas obkroža in ki s svojo viskoznostjo preprečuje, čeprav ne popolnoma, da bi spoznali, uvideli in doživeli pravo stanje stvari.

To stanje pa je večno in je zato treba nanj gledati s stališča trajanja, *sub specie durationis*.

Vendar pravzaprav nikomur, ki se zares in strastno zamisli nad svojo tuzemsko minljivostjo – ta pa je resnično od danes do jutri, iz rok v usta – ne bi smel uiti občutek, da tole ne more biti vse, da mora za to epizodo tostranosti biti še nekaj drugega, nekaj, kar bo razvezalo to disonanco. V resnici je življenje mogoče doživljati kot septakord, ki s svojo disonančno kakofoničnostjo naravnost kliče (morda je glasba kot ritem disonanc in konsonanc zato tako visoka oblika izpovednosti) po tem, da bi bil razvezan. Mar ni Beethovnova Eroica s svojim sinkopiranim drugim stavkom prav ekstaza te vrste tragike, ki obljublja onostranost prav s svojim sunkovitim zaletavanjem v zaslon, v inertnost materije?

S stališča fizike je naravno tisto stanje, ki ga imenuje entropija, se pravi neurejenost. Za živa bitja to pomeni, da je smrt naravno stanje stvari, življenje pa artefakt. Ni pa treba biti ravno šaman, ki se vertikalno prebija v medzvezdne prostore, da bi razumeli, da je zavest

kot stanje organizirane istovetnosti (to je sedaj postulirala celo analitična filozofija) neodvisna od materialne težnje k entropiji.

Če torej rade volje privolim v fizikalni razpad svojega telesa, ki ga z malo medicinskega daru za opazovanje sam vsak dan uvidim (ki pa v resnici ni pravi razlog za ukvarjanje z vprašanjem minljivosti), pa mi po intuiciji ne gre v glavo, da bi obljuba, uvod, disonanca in kar je še takih kinetičnih pojmov, ki jih povežem z življenjem, ostali kar naenkrat brez odgovora. Ker tega odgovora v danem (tuzemskem) sobesedilu očitno ne morem pričakovati, saj ni verjetno, da bi se na tako epohalen način odprla nebesa (razodetje!), da bi se že tu in zdaj našel odgovor.

Tod je torej iskati odgovor na vprašanje posmrtnosti. In je prav presenetljivo, da človeška vrsta tako malo razmišlja in razpravlja o tem, saj je vendar devetindevetdeset odstotkov naše usode in tragičnosti zaobjete prav v dejstvu, da sto let od danes nikogar od teh, ki se danes imajo npr. za Slovence, ne bo več med živimi. Kako to, da memento mori trobenta tako tiho, tako rekoč molče, ko je vendar vsak korak, ki ga storimo, zgolj preganjanje strahu pred smrtjo v vseh njegovih oblikah in ko je vendar vsaka smiselnost načelno nemožna, če sebe doživljaš kot zgolj materialno rekombinacijo molekul? Vendar seveda stvar ni v tem. Spoštujem človeka, ki ve za svojo popolno minljivost in se doživlja kot ponedeljek, ki ga v torek brez sledu ne bo več, vendar mu težko verjamem, saj tudi Freud pravi, da id smrti sploh dojeti ne more, ker da je tako stališče plod domišljenosti oziroma poglobljene eksistencialne intuicije. Zame je lepota sončnega zahoda v poznem novembru samo v minljivosti, ki jo nakazuje.

Koketiranje s smrtjo, ki je značilno za določeno psihologijo, pa naj gre za Prešernov »predolgo se ne mudik« ali pa za Shelleyjevo hipotezo, da je Keats živ šele tedaj, ko je umrl (v Adonisu), je lahko izraz regresivnega vračanja k materi, tako rekoč v fuzijo z njo v uterusu, vendar to na stvari ničesar ne spremeni. Mar ni misterioznost prve zigote tudi metafizičen

fenomen? So ljudje, ki radi razmišljajo o minljivosti, in so taki, ki so tako preplavljeni s posamičnostmi, da jih večnost, ta pa je univerzalna in abstraktna, ne zanima. Tisti od nas, ki smo s smrtjo na nek način že od malega poročeni, seveda uvidimo stvari, ki drugim niso ravno a priori jasne.

Bistvo teh stvari se izčrpa v zgoraj nakazani disonanci, ki kliče po tem, da bi bila razvezana v konsonanco. Moje stališče o stvari je ravno v tem, da je posamičnost anomalna (govorim o duši, ne o telesu) in da je torej neke vrste fuzija, združenost v širše občestvo, v katerem se individualnost šele prav vzpostavi (čeprav na bistveno drugačen način) šele takrat, ko se izplakne v morje Celote. Trik je pravzaprav samo v tem, da večina ljudi domneva, da je Bit kot tisto, kar je stvarjem navsezadnje skupno, kar je resnično najnižji skupni imenovalec vsega, kar obstaja, najbolj abstraktna stvar na svetu. To je sicer res, spričo česar Biti ni mogoče (podobno kot dobrega) osredotočiti, zvesti na eno točko – vendar je na koncu prav ta abstrakcija vir vseh konkretnosti.

Dobra umetnina se na primer prav s svojo konkretnostjo (partikularnost nekega portreta) prebija v univerzalnost, kot recimo Signorellijev renesančni portret ali Boticellijev (avto) portret s pečatom. Za Heideggerja je poslednje vprašanje, zakaj sploh kaj je, namesto da bi bil nič, v resnici pa gre za to, da bi morala Bit kot poslednja abstrakcija biti nič. Stvar je taka, da je Bit po nekem čudežu vir vse partikularnosti tako, da se v njej razreši tudi ta filozofska antinomija med univerzalnim in partikularnim.

Disonantnost življenja je mogoče opredeliti prav s stališča antinomije med univerzalnim in partikularnim. Kaj to pomeni? Antinomija je samo filozofski izraz za tisto, kar teologija imenuje odtujenost (*alienacija*), pri čemer je seveda pravo in prvo vprašanje od koga ali česa. Ni naključje, da se je Feuerbach zapičil prav v to vprašanje in Boga, od katerega naj bi bili v minljivosti svojega življenja odtujeni, kot je disonanca odtujena od konsonance, označil za projekcijo človekovega ideala – samega sebe. Teologija kot veda se seveda hrani

pri imaginarnih projekcijah (*wishful thinking*), ki jih oplaja z ritualizacijo in liturgijo kot obliko zaklinjanja točno tistega, k čemur prav filozofija naravnost teži. Namreč v neposredno soočenje s smrtjo, s trkanjem na Platonov zaslon v votlini, oziroma na Bergsonovo snovnost.

Življenje postane ples vinskih mušic (*drosophilae*) in tudi dionizična ekstaza ne more biti zdravilo proti minljivosti, če ni točnega odgovora na vprašanje, ali je in kakšen je obstoj, ko se partikularnost izplakne v univerzalnost, ko se val obrne v naročje morja, iz katerega je izšel. Tak točen odgovor obstaja na doživetni ravni, ki jo nekatere vzhodne religije kot zen budizem zelo uspešno goje. V trenutku, ko je resnica satorija ponovno vzpostavljena, je strah pred smrtjo premagan, premagana je sama smrt.

Smrt je namreč fantom minljivosti telesa, ki se po pomoti prenaša tudi na dušo (ob pomanjkanju boljšega izraza); dezintegracija ega v celostnosti Biti namreč ni smrt, ampak pričetek življenja. Če prav premislimo, je tisto, kar nas dela, da obstajamo, kar nam daje istovetnost, ravno partikularnost. Če bi bilo mogoče to informacijo ohraniti v vsej njeni idiosinkratičnosti, da bi se potem lahko reklo, da ta in ta posameznik še vedno obstaja v vsej svoji neponovljivi posamičnosti – potem bi mislili, da smo premagali smrt. Boj proti in strah pred smrtjo je torej tresenje za partikularnost, ki se bo s preminutjem porazgubila v nekakšni megleni univerzalnosti, tako da me ne bo več – točneje, ne bo več moje posebnosti.

Če pa bi komu uspelo doumeti, da se s sprostivijo partikularnosti v Biti posebnost in osebnost ne porazgubita in tako uničita, bi se stvari postavile v čisto drugačno perspektivo. No, satori kot doživetje Biti vodi še nekoliko dlje, ker s sprostivijo partikularnosti v Biti (univerzalnosti) partikularnost šele zaživi in z njo zadobi svojo nedisonačno in neobremenjeno istovetnost.

Intuicija torej, da je obstoj kot oblika odtujene partikularnosti, ki se pod imenom »življenje« vzdržuje z naporom volje, v resnici nekaj, kar kliče po fuziji s celoto, iz katere je izšlo in v kar se ima vrniti, da je torej izlet, s katerega se človek vrne tja, kjer je zares doma – morda ni tako zgrešena.

Vse, kar je zgoraj napisano, je seveda izvedena, drugotna intelektualna predstavitev, ki nekaj pove samo tistim, ki že tako ali tako vedo. Za ostale je tu še vedno Beethovnova Eroica.

